

**FILOZOFIA**

**XV**

#### **RADA NAUKOWA**

- prof. zw. dr hab. Andrzej ZALEWSKI, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy  
im. Jana Długosza w Częstochowie, (przewodniczący)  
doc. PaedDr. Vlasta CABANOVÁ, PhD., Uniwersytet Žyliński  
doc. PhDr. Tomáš HAUER, PhD., Uniwersytet Žyliński  
prof. dr hab. Elżbieta JUNG, Uniwersytet Łódzki  
prof. dr hab. Andrzej KANIOWSKI, Uniwersytet Łódzki  
prof. Alexandre Costa LEITE, University of Brasilia, Department of Philosophy, Brazil  
dr hab. Ryszard MIREK, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie  
prof. Raja NATARAJAN, School of Technology & Computer Science, Tata Institute  
of Fundamental Research, Mumbai  
prof. dr hab. Zlatica PLAŠIENKOVÁ, Comenius University, Bratislava  
dr hab. Marek REMBIERZ, Uniwersytet Śląski  
dr hab. Piotr STAWIŃSKI, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej  
w Krakowie  
prof. dr hab. Viktor VASZKIEWICZ, Uniwersytet im. Dragomanowa, Kijów

#### **LISTA RECENZENTÓW**

- dr hab. Gabriela BESLER, Uniwersytet Śląski  
dr hab. Piotr BOROWIK, Wyższa Szkoła Lingwistyczna w Częstochowie  
prof. dr hab. Andrzej BRONK, Katolicki Uniwersytet Lubelski  
prof. dr hab. Pavol DANCÁK, Uniwersytet w Preszowie  
dr hab. Steffen HUBER, Uniwersytet Jagielloński  
prof. dr hab. Ryszard KLESZCZ, Uniwersytet Łódzki  
prof. dr hab. Jan Andrzej KŁOCZKOWSKI OP, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
dr hab. Hubert MIKOŁAJCZYK, Akademia Pomorska w Słupsku  
s. dr hab. Tereza OBOLEVITCH, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
dr hab. Marek OTISK, Instytut Filozofii Akademii Nauk Republiki Czeskiej w Pradze,  
Uniwersytet Ostrawski  
prof. ThDr. Marek PETRO, Uniwersytet w Preszowie  
dr hab. prof. UAM Andrzej PLUTA, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Prof. PhDr. Mária POTOČÁROVÁ, PhD., Uniwersytet Komeńskiego w Bratisławie  
dr hab. Wojciech RECHLEWICZ, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy  
dr hab. Krzysztof ŚLEZIŃSKI, Uniwersytet Śląski  
prof. dr Miklós VASSÁNYI, Uniwersytet im. Gáspára Károliego Kościoła Reformowanego  
na Węgrzech, w Budapeszcie  
prof. dr hab. Krzysztof WIECZOREK, Uniwersytet Śląski

Nadesłane do redakcji artykuły są oceniane anonimowo przez dwóch Recenzentów

PRACE NAUKOWE  
UNIwersytetu HUMANISTYCZNO-PRZYRODNICZEGO  
IM. JANA DŁUGOSZA W CZĘSTOCHOWIE

# FILOZOFIA

XV

redakcja  
RYSZARD MISZCZYŃSKI

współpraca  
MACIEJ WOŹNNICZKA



Częstochowa 2018

Redaktorzy serii  
Ryszard MISZCZYŃSKI (redaktor naczelny)  
Michał PŁÓCIENNIK (sekretarz redakcji)  
Simon LUNN (redaktor językowy)

Redaktorzy tomu  
Ryszard MISZCZYŃSKI

Redaktor naczelna wydawnictwa  
Paulina PIASECKA

Korekta  
Wiesław PASZKOWSKI

Redaktor techniczny  
Piotr GOSPODAREK

Projekt okładki  
Damian RUDZIŃSKI

PISMO RECENZOWANE

Wydanie tomu finansowane przez  
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Podstawową wersją periodyku jest publikacja książkowa

Strona internetowa czasopisma  
[wnsap.ajd.czest.pl/znfilozofia](http://wnsap.ajd.czest.pl/znfilozofia); [www.prace.filozofia.ajd.czest.pl](http://www.prace.filozofia.ajd.czest.pl)

Czasopismo indeksowane w bazach:  
Bazhum; Central and Eastern European Online Library; ERIH PLUS; Index Copernicus; Polska Bibliografia Naukowa; EBSCO

© Copyright by Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy  
im. Jana Długosza w Częstochowie  
Częstochowa 2018

**ISSN 2080-2005**

Wydawnictwo Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie  
42-200 Częstochowa, ul. Waszyngtona 4/8  
tel. (34) 378-43-29, faks (34) 378-43-19  
[www.ujd.edu.pl](http://www.ujd.edu.pl)  
e-mail: [wydawnictwo@ujd.edu.pl](mailto:wydawnictwo@ujd.edu.pl)

# Spis treści

## STATUS NAUK FORMALNYCH I PRZYRODNICZYCH W BADANIU RZECZYWISTOŚCI

Marek PEREK

- Dobro jest tożsame z Jednym. Ontologiczne podstawy matematyzacji rzeczywistości z nauk niepisanych Platona a nowożytne aplikacje matematyki w nauce ..... 11
- The Good Is Equated to the Unity. Ontological Foundations of Mathematization of the Reality in Plato's Unwritten Doctrines in Reference to Modern Applications of Mathematics in Science (Summary) ..... 44

Joanna GRYGIEL

- Logical independence, its algebraic generalization and applications ..... 45
- Logiczna niezależność, jej algebraiczne uogólnienie i zastosowania (Streszczenie) ..... 51

Sebastian GAŁECKI, Mikołaj KMIECIK

- Krótką historia zasad antropicznych ..... 53
- A Short History of Anthropic Principles (Summary) ..... 69

## W KRĘGU BADAŃ HISTORYCZNO-FILOZOFICZNYCH

Wojciech ZALEWSKI

- Pojęcie redukcji w *Ideji fenomenologii* Edmunda Husserla ..... 73
- The concept of reduction in the Edmund Husserl's *The Idea of Phenomenology* (Summary) ..... 83

Wojciech RECHLEWICZ

- Nauki filozoficzne a światopogląd według Kazimierza Twardowskiego i Tadeusza Czeżowskiego ..... 85
- Philosophical sciences and a worldview according to Kazimierz Twardowski and Tadeusz Czeżowski (Summary) ..... 96

Dawid NOWAKOWSKI

- Tak Immanentny, że aż Nieobecny? Chrystologia Erazma z Rotterdamu ..... 97
- So immanent that absent? Christology of Erasmus of Rotterdam (Summary) ..... 115

## W KRĘGU FILOZOFII SPOŁECZNEJ I FILOZOFII KULTURY

Wiesława SAJDEK

- Wspólnota jako naturalne środowisko człowieka. Na podstawie *Polityki* Arystotelesa ..... 119
- Community as the Natural Environment of Man on the Basis of Aristotle's *Politics* (Streszczenie) ..... 134

## Marcin KRUPA

- Nihilizm jako wyzwanie współczesności w filozofii Fryderyka  
Nietzschego ..... 135  
Nihilism as a challenge of modern times in the philosophy of Friedrich Nietzsche  
(Summary) ..... 152

## Patryk KACZMAREK

- Mądrość Powieści w filozofii Richarda Rorty'ego jako przykład  
humanizmu postmodernistycznego ..... 153  
The Wisdom of the Novel in Richard Rorty's philosophy as an example  
of postmodern humanism (Summary) ..... 161

## Norbert BOCIAŃSKI, Zbigniew SPERKA

- Kwestia wartości życia w ujęciu transhumanizmu. Transhumanizm  
jako spadkobierca eugeniki? ..... 163  
The matter of the value of life in the formulation of Transhumanism.  
Transhumanism as an heir to eugenics? (Summary) ..... 175

## Małgorzata MORAWIECKA

- W poszukiwaniu istoty tożsamości człowieka (cz. 1) ..... 177  
Searching for identity of human beings (part 1) (Summary) ..... 192

## W KRĘGU BADAŃ POLSKIEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ

### Gabriela BRUDZYŃSKA-NĚMEC

- Próba filozofii z ducha słowiańskiego. Biograficzne i historyczne  
aspekty pracy filozoficznej Bronisława Ferdynanda Trentowskiego  
w Badenii ..... 195  
Attempt at philosophy out of the Slavic spirit. Biographical and historical aspects  
of Bronisław Ferdinand Trentowski's philosophical work in Baden (Summary) ..... 205

### Bartłomiej K. KRZYCH

- Ksiądz Augustyn Jakubisiak – „rdzennie polski myśliciel” (?) ..... 207  
Father Augustyn Jakubisiak – “indigenous Polish thinker” (?) (Summary) ..... 225

## OBECNOŚĆ REFLEKSJI FILOZOFICZNO-ETYCZNEJ W EDUKACJI

### Anna FALANA-JAFRA

- Potrzeba świata filozofów (?) ..... 229  
The world of philosophers is needed (?) (Summary) ..... 236

### Maciej WOŹNICZKA

- Etyka wykładu. Problem tzw. „kwestii trudnych” ..... 237  
Ethics of a Lecture. The Problem of the So-Called “Difficult Matters” (Summary) ..... 255

## RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Michał PŁÓCIENNIK

Bio-etycznie o bioetycznych sporach [rec.] Barbara Chyrowicz,  
*Bioetyka. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015 ..... 259

Michał PŁÓCIENNIK

We're still on the road! Sprawozdanie z V ogólnopolskiej konferencji naukowej z cyklu Górskie Filozofowanie: *Kim jesteś, człowieku XXI wieku? Współczesna problematyka antropologiczna*. Schronisko PTTK im. Wł. Orkana na Turbaczu 1283 m n.p.m. (Gorce), 29 czerwca – 1 lipca 2018 r. .... 271





**STATUS NAUK FORMALNYCH I PRZYRODNICZYCH  
W BADANIU RZECZYWISTOŚCI**



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.01>

Marek PEREK

<https://orcid.org/0000-0002-1899-9911>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

## Dobro jest tożsame z Jednym. Ontologiczne podstawy matematyzacji rzeczywistości z nauk niepisanych Platona a nowożytnie aplikacje matematyki w nauce

### Streszczenie

Szkoła Tybingeńska upowszechniła nową interpretację platonizmu, wedle której najcenniejszą część dorobku Akademii (są) stanowią tzw. nauki niepisane. Zawierają one ontologiczną teorię pierwszych zasad Jedna i Diady. W artykule omawiam jej matematyczne fundamenty w kontekście nowożytnych użyczeń struktur matematycznych w opisie rzeczywistości.

**Słowa kluczowe:** Platon, nauki niepisane, ontologia, matematyzacja.

Arystoteles zwykł opowiadać, że większość spośród tych, którzy słuchali wykładu Platona *O Dobru* odniosła takie oto wrażenie. Sądziła, że będzie on mówić o uznanych dobrach ludzkich, takich jak bogactwo, zdrowie czy siła, bądź o powszechnie podziwianym szczęściu. Lecz kiedy okazało się, że zaczął on mówić o matematyce i liczbach, geometrii i astronomii, w końcu o tym, że **Dobro jest tożsame z Jednym**, byli zaskoczeni tak paradoksalnym przedstawieniem sprawy. Część nie pojmowała tego, część ganiła.

Arystoxenos

### 1. Problem statusu matematyki w bycie i w poznaniu.

Zadziwia poziom dokładności, w jakim struktury matematyczne uznane za modele teoretyczne przedmiotów badań fizycznych „pasują” do tego, co w nich jesteśmy w stanie zaobserwować. Matematyczne formuły praw mechaniki kwantowej są potwierdzone z tak niebywałą precyzją, iż trudno

przyjąć to za przypadkową koincydencję. Jest to jeden z niezliczonych sukcesów matematycznego podejścia do przedmiotów badań. Historia wykorzystywania matematyki jest starsza od nauk empirycznych i filozofii, z której się wyłoniły. Choćby w zastosowaniach architektonicznych i astronomicznych. Jednak dopiero szkoła pitagorejska nadała tym różnym technicznym praktyką nową jakość przez zaprzęgnięcie arytmetyki i geometrii do zadań czysto poznawczych. Odtąd formy matematyczne są stale implantowane w badaniach filozoficznych i naukowych. Narastająca skuteczność matematyki w dyskursie badawczym wygenerowała potrzebę odpowiedzi na dwa powiązane ze sobą pytania. Pierwsze, o ontologiczny status przedmiotów matematycznych: czy są ontycznym rusztowaniem rzeczywistości, odkrywanym przez przenikliwych badaczy, czy tylko użytecznymi fikcjami wymyślonymi przez pomysłowe umysły do skrócowego opisu dostrzeżonych regularności? Drugie, o zakres stosowalności (obecności) matematyki: czy swym zasięgiem obejmuje ona całość bytu, czy tylko jej wybrane terytoria lub aspekty?

Wszyscy wiemy, który wariant zwyciężył w epoce nowożytnej, nieodwracalnie determinując dzieje poznania naukowego podziałem na matematyczne przyrodoznawstwo i czysto „jakościową” humanistykę. Po wpływie poglądów Galileusza, a szczególnie Kartezjusza, utrwalił się pogląd o reputacji dogmatu, że przedmioty świata przyrodniczego (*res extensa*) są naturalnym i jedynym obszarem przydatności form matematycznych do opisu i wyjaśnień naukowych, w odróżnieniu od obiektów swoiście ludzkich (*res cogitans*). Ów podział, dla tak wielu oczywisty i niepozabawiony alternatywy, był sukcesywnie pogłębiany metodologicznie wraz z sukcesami matematyzacji przyrody, kulminując w radykalnym przeciwstawieniu nomotetycznego przyrodoznawstwa idiograficznej humanistyce w teorii wiedzy Wilhelma Windelbanda. Trzeba jednak pamiętać, że na wybór zwycięskiej opcji aplikowania matematyki w badaniach naukowych znaczący wpływ wywarły określone okoliczności historyczne i preferencje filozoficzne fundatorów nowożytnych nauk przyrodniczych.

Przypomnijmy mało znane, a poznawczo przełomowe początki nowego podejścia w użyciu form matematycznych do obrazowania rzeczywistości, które były dziełem tzw. *Calculatores*, przede wszystkim Ryszarda Swinesheda i Williama Heytesbury’ego – późnośredniowiecznych członków Merton College w Cambridge. Ich odkrywczymi i badaczką, Anneliese Maier, nie bez powodu nazwała ich poprzednikami Galileusza, ponieważ jego metoda matematycznej rekonstrukcji diachronii ruchu była rozwinięciem ich technik geometrycznego uchwycenia narastania w czasie własności (jakości) (Maier 1949). Kalkulatorzy wprowadzili nowe pojęcia kinematyczne, a ich największym osiągnięciem było wprowadzenie pojęcia czasu w obszar zastosowań geometrii; tryb badawczy nieobecny w nauce antycznej. Przykła-

dowo William z Heytesbury zdefiniował pojęcie szybkość średniej i szybkości w danym momencie, a wyrażeniem „prędkość prędkości” stworzyło podwaliny pod pojęcie przyspieszenia i ruchu jednostajnie przyspieszonego<sup>1</sup>. Od nich zaczyna się nowa epoka zastosowań matematycznych, ciągle rozwijana we współczesnych naukach.

W kontekście rozpatrywanego przez nas problemu trzeba mieć na uwadze dwa metateoretyczne wyznaczniki wynalezionych przez nich technik wykorzystywania matematyki. Otóż byli oni ortodoksyjnymi przedstawicielami średniowiecznego arystotelizmu, podobnie jak Mikołaj Oresme, który rozszerzył ich metodę. Oznacza to, że wszyscy traktowali konstrukcje geometryczne wyłącznie jako *u m y s ł o w e f i k c j e*, jako „pomoce dydaktyczne” dla niewyrobionych umysłów wizualizujące narastanie (ubywanie) intensywności jakości, w żadnym wypadku za matematyczne szkielety *rzezywistych zjawisk*. Po drugie, ponieważ nie widziano w nich form wtopionych w świat realny, odnoszono je jako niezobowiązujące wizualizacje nie tylko do ruchu lokalnego, ale *dowolnego* zjawiska, także нефизycznego<sup>2</sup>. Jest znamienne, że Galileusz i Kartezjusz zdecydowali się wykorzystać ich metody matematyczne *wyłącznie* do ciał fizycznych i ruchu lokalnego. Przy czym uznali na mocy swoich przekonań filozoficznych zastosowane struk-

---

<sup>1</sup> Tzw. kwantyzacja jakości była próbą uściślenia peryferyjnego zagadnienia filozofii przyrody Arystotelesa, związanego z tym, że pewne jakości występują w rzeczach z różną intensywności i mogą się w nich stopniowo zmieniać. Przy rozwiązaniu tego problemu Kalkulatorzy dokonali przełomu w zastosowaniu matematyki w stosunku do metod antycznych. Niezamierzonym efektem ich badań było ujawnienie formalnego charakteru matematyki; idei, która mieściła się poza horyzontem poznawczym tradycji arystotelesowskiej i całej starożytnej Grecji. W technicznych ćwiczeniach przekroczyli oni wyobrażenia form matematycznych jako wyłącznie bezczasowych bytów, dostrzegając, że mogą być przydatnym formalizmem zdolnym do symbolicznego reprezentowania również obiektów czasowych, takich jak ruch. Na ich rysunkach *poła powierzchni* trójkątów lub prostokątów reprezentują *przyrost drogi* poruszającego się ciała, która jest jednowymiarową linią. Zob. Perek 2006.

<sup>2</sup> Wyjściowym impulsem w dyskusji nad kwantyzacją jakości było *teologiczne* zagadnienie infuzji cnoty miłosierdzia postawione przez Piotra Lombarda, który twierdził, że cnota miłosierdzia musi być w człowieku w różnej intensywności w różnych okresach czasu. Mikołaj z Oresme, który rozwinął techniki Kalkulatorów, przedstawiał „ilość” danej jakości za pomocą figur geometrycznych odpowiedniego kształtu i powierzchni, a nawet próbował tworzyć wykresy trójwymiarowe. Były to osiągnięcia otwierające drogę do matematycznej analizy ruchu przeprowadzone w kinematyce Galileusza. Jednak dla średniowiecznych arystotelików były to wyłącznie użyteczne fikcje wizualizujące zmienność *dowolnej* jakości, np. intensywności gniewu, miłości i innych „ruchów” duszy. Zarówno w wypadku zjawisk fizycznych, jak i psychicznych nie widziano w nich matematycznego odzwierciedlenia realnych procesów, gdyż te dla arystotelików miały bardzo skomplikowany; nazbyt trudny do uchwylenia przebieg. Dopiero metoda idealizacyjnych uproszczeń Galileusza, gwałcąca metodologię badań naukowych Arystotelesa, pozwoliły uczonemu z Pizy uznać je za matematyczną reprezentację realnych ruchów i *tylko* ruchów (Crombie 1960, 111–123).

tury matematyczne za istotowy składnik ontycznego wyposażenia świata przyrody. U pierwszego z nich był to wyraz jego neopitagorejskich inklinacji, u drugiego jedno z założeń rewolucyjnej metafizyki zasadzającej się na radykalnym rozdzieleniu świata fizycznego i duchowego. Na poglądy obydwu niewątpliwie oddziałał *Timajos* Platona, z opisem form geometrycznych implantowanych w strukturę rzeczy i kosmosu jako całości. Platońska wizja ładu świata zjawiskowego jako epifenomenu obecności struktur matematycznych w bycie jest wciąż twórczo rozwijana w matematycznym przyrodoznawstwie. W drugiej połowie XX w. przyjęła ona postać programu (zainicjowanego przez Einsteina) pełnej unifikacji praw świata fizycznego, o obiegu nazwie „teorii wszystkiego”, w której istota całej rzeczywistości materialnej ma być skondensowana do kilku równań matematycznych.

Nie sposób przeczyć, że poszukiwana „teoria wszystkiego” ma być teorią wszystkich „rzeczy rozciąglonych” Kartezjusza i *tylko nich*. A co z pozostałą resztą tego, co istnieje? Powyższy tekst zawiera sugestię, jak mogłyby się potoczyć dzieje matematyzacji przedmiotów badań, gdyby ojcowie założyciele nowożytnej nauki i ich kontynuatorzy znali największe osiągnięcie Akademii; wielką ontologiczną unifikację *modo matematico*, w której struktura cała bez wyjątku rzeczywistości została sprowadzona rozumowaniami redukcyjnymi do mocy formotwórczych dwóch pozabytowych principów Jedna i Diady, które powołują do istnienia środkami czysto matematycznymi. Niestety, teoria oparta na postulacie, że wszelki byt jest ukonstytuowany matematycznie, a więc i świat duchowy, uległa całkowitemu zapomnieniu. Przyczynił się do tego fakt, że z ważnych wówczas powodów była ona znana wyłącznie z tradycji ustnej nazywanej naukami niepisanyymi (*δογματα αγραφα*). Wypowiedź Arystoksenosa (ucznia Arystotelesa) z motta relacjonuje nieudaną próbę przedstawienia tej wysoce abstrakcyjnej teorii na otwartym wykładzie dla nieprzygotowanych słuchaczy. W mojej prezentacji ontologii nauk niepisanych zajmę się jej matematycznym ugruntowaniem, ponieważ zawiera ona – jak sądzę (i piszę o tym na końcu) – nową perspektywę poznawczego objęcia formami matematycznymi rzeczywistości ludzkiej.

## 2. Dociekanie prawdy o „prawdzie” Platońskiej

Każdy, kto choćby pobieżnie zna dzieje myśli europejskiej, ma świadomość różnorodności wpływów, jaki wywarł Platon na filozofię i całą kulturę duchową Zachodu. Wpływ ten realizował się poprzez najwybitniejszych myślicieli kolejnych epok, którzy nawiązywali do jego poglądów. Tę długą i – jak sądzę – niezamkniętą listę komentatorów Platona otwierają wielkie postacie starożytności, jak Arystoteles, Plotyn, Augustyn. W naszych czasach konty-

nuują ją tak wpływowi filozofowie, jak Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Karl Popper czy Alfred Whitehead, który powiadał, że cała filozofia europejska to tylko przypisy do Platona. Wyjątkowa pozycja Platona w kulturze Zachodu nie jest ugruntowana jedynie na bogactwie heurystycznych i polemicznych inspiracji, zapładniających umysły kolejnych generacji myślicieli. Jeśli uwzględni się absolutnie fundamentalny charakter pytań postawionych przez Platona oraz paradygmatyczne oddziaływanie języka jego dyskursu, będącego twórczym przepracowaniem form językowych greki do artykulacji podstawowych aporii filozoficznych i podaniu własnych rozwiązań – stwierdzenie Whiteheada można uznać za niepozbawiony podstaw skrót myślowy<sup>3</sup>.

Niegasnąca debata nad dziedzictwem Platona, odczytywanym i przetwarzanym na różne sposoby, ma jeszcze jeden współcześnie kontynuowany kierunek naznaczony problematyką hermeneutyczną. Toczy się od dwóch wieków na polu specjalistycznych badań historyków filozofii. Wraz ze wzrostem świadomości metodologicznej oraz pojawieniem nowych podejść i technik badawczych (historyczno-filozoficznych, filologicznych, hermeneutycznych) uczeni zajmujący się dorobkiem Akademii podejmują kolejne próby, aby dotrzeć do „oryginalnego” Platona, wolnego od deformujących domieszek interpretacyjnych, jakim rzeczywiście zabarwiali go w przeszłości doksografowie, komentatorzy i krytycy. W ostatnich dekadach coraz silniejszą pozycję zdobywa nowa interpretacja jego poglądów opracowana przez przedstawicieli tzw. Szkoły Tybingeńskiej (*Tübinger Platonschule*). Jej najoryginalniejszą i zarazem najbardziej kontrowersyjną przesłanką jest przekonanie, że pełna rekonstrukcja systemu Platona wymaga uwzględnienia oprócz treści wyrażonych w dialogach jej ezoterycznej części zawartej w naukach niepisanych. Zwolennicy powyższej orientacji utrzymują, że te ostatnie zawierają najistotniejszy składnik dojrzałego stadium platonizmu – jego ontologiczne jądro – teorię pierwszych pryncypiów wszelkiej rzeczywistości, o której tylko aluzyjnie wzmiankuje się w dialogach<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> W lakonicznej wypowiedzi Whitehead wyraził osobiste przeświadczenie o bogactwie i źródłowym charakterze Platońskiego dziedzictwa. Może wydawać się ona jedynie zamierzoną retoryczną hiperbolą, jeśli wpływy założyciela Akademii zawęża się do filozofów, którzy *świadomie* i *wprost* nawiązywali do myśli Platońskiej. A więc do jego sławnych apologetów i krytycznych komentatorów, którzy wychodząc od studiów nad jego filozofią, wypracowali własne stanowiska, w ramach których albo przyjmowali Platońską perspektywę, aby rozwijać jego intuicje intelektualne, albo podejmowali trud przezwyciężenia „słabości” jego systemu, proponując własne alternatywne rozwiązania.

<sup>4</sup> Odzyskanie całości dorobku Akademii oraz wypracowanie nowego paradygmatu badań w tej dziedzinie jest uznawane za jedno z największych osiągnięć hermeneutyki XX w. Za głównych przedstawicieli hermeneutyczno-filozoficznej Szkoły Tybingeńskiej uważa się Hansa Krämera (Krämer 1959) oraz Konrada Geisera (Geiser 1963). Do grona najwybit-

### 3. Czym są nauki niepisane

W pierwszym przybliżeniu, jeśli się porządkuje przekonania Platona na podobieństwo systemu aksjomatyczno-dedukcyjnego, teorię pierwszych pryncypiów można uznać za *t e o r e t y c z n ą* nadbudowę teorii idei. Należy przy tym zastrzec, że to niepowierzone piśmu ugruntowanie teorii idei przyczyniło się do jej znaczącej przebudowy w stosunku do wersji prezentowanej w dialogach. Protagonisci Szkoły Tybingeńskiej przyjmują, że nauki niepisane miały swoją genezę w wewnątrzakademickich próbach przezwyciężenia aporii wczesnej teorii idei, dostrzeżonych i w części rozwiązanych w dialogach (*Fileb, Parmenides*). Znamy je z analityczno-polemicznych komentarzy doktryny Platona autorstwa Arystotelesa – jego najwybitniejsza ucznia, współpracownika, a później najdocieklewszego krytyka. Osobiście sądzę, że poznawczo trafniejszą kwalifikacją późnych nauk Platońskich jest propozycja Seweryna Blandziego, aby widzieć w nich *zamiar* filozofii pierwszej w rozumieniu podanym *explicite* przez Arystotelesa w *Metafizyce* (Blandzi 2002, 18–35). Zgodnie z metodologicznym duchem Arystotelesowskiej teorii wiedzy nauki niepisane byłyby projektem badawczym zmierzającym do ustalenia wyczerpującej listy ostatecznych czynników kształtujących całą rzeczywistość, czyli zasad, przyczyn i elementów (*αρχαι, αιτια, στοιχεία*), leżących u podstaw wszelkiego bycia. Kluczem do ustanowienia i uporządkowania takiej listy, a – w konsekwencji – całej architektury ontologicznej świata Platońskiego, jest przedzałożenie tkwiące w podstawach filozofii starożytnej przejęte przez nowożytne przyrodoznawstwo. Głosi ono, że wszystkie poziomy rzeczywistości uzyskują swoiste dla siebie ustrukturowanie (ontyczny ład) ze względu na niewielki zbiór (jedno-, dwu-, kilkuelementowy) *czynników* absolutnie pierwszych w porządku bytowym, do których dają się sprowadzić czynniki determinujące kolejnych rzędów. W naukach niepisanych prymarnymi operatorami bytu jest Jedno i Diada; pierwsze pryncypia nadające wszelkim bytom istnienie i rozpoznawalną w poznaniu ich postać.

Teorię pierwszych pryncypiów i Arystotelesowską filozofię pierwszą łączy wspólny cel: ustalenie ostatecznych fundamentów najszerzej rozumianej rzeczywistości i uzyskanie wyczerpujących i koniecznych logicznie wyjaśnień jej struktury. Ów cel przyświeca także współczesnym programom naukowym z obszaru badań fundamentalnych, których emblematycznym przykładem jest poszukiwanie teorii wszystkiego. Warto tu zwrócić uwagę na pokrewieństwo stosowanych przez ucznia i nauczyciela form dyskursu oraz na różnice w stosunku do praktyk współczesnych. Mimo znanych róż-

---

niejszych współczesnych kontynuatorów szkoły zalicza się Giovanniego Realego (Reale 2000) oraz Thomasa Szlezáka (Szlezák 2005).



nic w kwestiach filozoficznych oraz odmienności na poziomie języka<sup>5</sup>, nie ma wątpliwości, że mistrz i uczeń prezentują dwa warianty tej samej tradycji uprawiania badań<sup>6</sup>. Inaczej niż ma to miejsce we współczesnych wywodach naukowym, u obu myślicieli wykład o pierwszych zasadach, przyczynach i elementach nie ogranicza się do *samego wyłożenia* ostatecznych rezultatów badań, ustaleń, jakie są pierwsze zasady i przyczyny, czym są i jakie pełnią funkcje w formowaniu rzeczywistości? Powyższa wiedza występuje w obrębie większej całości poznawczej. Ma ona postać synoptycznej, wszechogarniającej syntezy znanych człowiekowi doświadczeń i nadaniu różnorodnej i złożonej rzeczywistości określonego *porządku ontologicznego i kosmicznego*. U Platona jest nim *jednolitość strukturalna* świata o wspólnych korzeniach matematycznych, u Arystotelesa – *hierarchiczny ład jestestw niehomogenicznych*, tj. niesprowadzalnych do bardziej elementarnych postaci bytu.

Warto w tym kontekście przywołać trzy charakterystyczne tryby dyskursu Platona i Arystotelesa (bez należnego im szerszego omówienia), w splocie których pojawia się problematyka nauk niepisanych. We współczesnym ideale nauki tego rodzaju rozważania występują w rudymenarnych formach albo zostały przesunięte do zadań nauk towarzyszących (metodologii, epistemologii, aksjologii itp.). Mam tu na myśli: (a) dyskusje z poglądami poprzedników, (b) wzajemne przenikanie się dyskursu przedmiotowego z rozważaniami metodologiczno-epistemologicznymi oraz (c) współobecność rozumowań redukcyjnych i dedukcyjnych. Wszystkie one mają swoje źródło w duchu aporetyki przenikającym filozofię starożytną. Wprawdzie można doszukać się w platonizmie i arystotelizmie systemowej organizacji wiedzy (sugerowaną samym zamysłem ustalenia pierwszych zasad), jednakże siłą napędową badań determinującą problematykę i kierunki rozważań są problemy odziedziczone przez tradycję<sup>7</sup>. Prezentacja

---

<sup>5</sup> U Platona dominuje forma dialogu „symulująca” rozmowę z jej poznawczymi walorami, które wykorzystywał Sokrates. Arystoteles posługuje się oszczędnymi, pozbawionymi poetyckich uroków rozumowaniami (indukcyjnymi, dedukcyjnymi, redukcyjnymi) z formą podporządkowaną językowej jasności i logicznej ścisłości.

<sup>6</sup> W zestawianiu intencji badawczych nauk niepisanych z Arystotelesowską filozofią pierwszą są wydobyte istotne podobieństwa z odsunięciem na dalszy plan wielu różnic, które nie mają większego znaczenia w naszym kierunku prezentacji nauk Akademii. Warto tu jednak wspomnieć o swoście Platońskiej specyfice, której nie znajdziemy w szkole Arystotelesa. Najważniejsze dzieła Stagiryty mają cel czysto poznawczy, z wyraźnie zaakcentowaną odrębnością w stosunku do filozofii praktycznej. U Platona badania naukowe, oprócz zadań poznawczych, miały jeszcze walor ćwiczebno-przygotowawczy (dialektyka) w realizacji Sokratejskiej troski o duszę, osiągającą w Akademii poziom soteriologiczno-mistyczny (oczyszczający i uszlachetniający duszę).

<sup>7</sup> Postęp w ich rozwiązywaniu odbywa się drogą kolejnych cykli określonych: pytanie, poszukiwanie odpowiedzi, krytyczne dostrzeżenie wątpliwości w samym pytaniu (*aporema*) lub

stanowisk poprzedników nie jest u filozofów antycznych jedynie historyczną prolegomeną do wyłożenia własnego stanowiska, lecz krytyczną, szczegółową analizą wszystkich prób w rozwiązaniu podejmowanych zagadnień, rozumianą jako kolektywny wysiłek poznawczy zbliżający do prawdy. Jej owocem jest wszechstronna ocena sytuacji problemowej oraz ekspozycja walorów teoretycznych, na bazie których są formułowane autorskie odpowiedzi na pytania postawione przez poprzedników.

W dyskusji z poprzednikami i dla ugruntowania własnego rozwiązania wymagane jest uwiarygodnienie drogi (*μετοδος*), która doprowadziła do właściwego wyniku. Stąd równoległa dyskusja nad metodologicznymi i teoriopoznawczymi zasadami, które uprawomocniają uzyskanie rozwiązań. Ponadto gdy znane jest rozwiązanie, trzeba sprawdzić, czy *rzeczywiście* rozwiązuje ono problem, który miało rozwiązać. W odniesieniu do ustalania zasad rzeczy są eksplorowane dwie drogi o orientacji wertykalnej: w górę i w dół (*κατοδος*, *ανοδος*). Droga w górę (rozumowanie redukcyjne) pokazuje, jak wychodząc z niższego poziomu porządku ontycznego można wywnioskować, jakie atrybuty musi mieć zasada, aby realizowała „funkcję” zasady obiektów tegoż poziomu rzeczywistości. Droga w dół (rozumowanie dedukcyjne) ukazuje, jak z wcześniej redukcyjnie wydobyte zasady faktycznie ustanawiają porządek bytowy, którego są zasadami.

Na koniec odpowiedzmy na pytanie, dlaczego teorii pierwszych pryncypiów nie powierzono pismu? Zdecydowały o tym czynniki z dwóch poziomów. Pierwszy był osadzony w pragmatyczno-zwyczajowych uwarunkowaniach działalności szkół filozoficznych, związanej z zabezpieczeniami mającymi minimalizować ryzyko niebezpiecznych przeinaczeń doktryny przez stronnicy lub nieprzygotowanych odbiorców. Drugi poziom miał korzenie w głębokich przeobrażeniach kulturowymi tamtych czasów wywołanych ekspansją pisma. Podział na ogólnodostępne treści egzoteryczne i specjalistyczne nauki ezoteryczne (*nota bene* wciąż obowiązujący w komercyjnej lub militarnej wiedzy technologicznej) wynikał z przeświadczenia, by chronić najcenniejszy dorobek szkoły; jej najgłębsze, nieoczywiste prawdy przed nieprzygotowanymi „profanami”. Nieograniczona dostępność do nauk szkoły może być szkodliwa dla niej samej (ryzyko ośmieszenia lub opaczniego zrozumienia), jak i dla przypadkowego odbiorcy, nieświadomego niebezpieczeństw niewłaściwego użycia wiedzy w praktyce życiowej. Intelektualny zamęt na otwartym wykładzie Platona jest tego dobitnym przykładem. Dlatego nauczanie najgłębszych prawd realizowano w długoletnich i żmudnych wtajemniczeniach w arkana szkoły<sup>8</sup>. Praktyka nauczania ust-

---

wewnątrz rozwiązania problemu (*απορια*), aby na nowym poziomie świadomości dotrzeć do rozwiązania właściwego (*ευπορια*).

<sup>8</sup> Ustne przekazywanie wiedzy przez mistrza do zamkniętego kręgu najwybitniejszych uczniów jest powszechną metodą wdrażania adeptów do zaawansowanej pracy badaw-

nego jest uwikłana w zjawisko kulturowe osiągające swoją kulminację w czasach Sokratesa i Platona, jakim było ścieranie się tradycyjnej kultury mowy z nową kulturą pisma. Dialogi Platońskie są owocem czasów przejściowych, czyli przenikania się kultury ustnej (paradygmatycznie ucieleśnionej w postawie Sokratesa) i zwycięskiej kultury pisma (widocznej w praktyce pisarskiej Arystotelesa). Przedstawiciele Szkoły Tybingeńskiej dodają, że współobecność ustności i pisemności w tradycji Platońskiej znajduje wyraz nie tylko w samej formie dialogów („zapisów” rozmów), ale w czymś bardziej zasadniczym, mianowicie w ich *merytorycznej niesamodzielnosci*, która zmusza do interpretacyjnego wsparcia się o słowo mówione zawarte w *δογματα γραφα*<sup>9</sup>.

#### 4. Trudności i ograniczenia w odtworzeniu i wyłożeniu nauk niepisanych. Problematyka ontologiczno-epistemologiczna nauk niepisanych objęta analizą

Już wstępna charakterystyka nauk niepisanych ujawnia część trudności w rekonstrukcji teorii pierwszych pryncypiów. Mam tu na myśli utrudnienia w odtworzeniu pełnego układu kontekstów kulturowych i filozoficznych, w jakich zanurzone są nauki niepisane. Są zrozumiałe tylko w obrębie intelektualno-kulturowego konglomeratu wyznaczającego horyzont myślowy tamtej epoki. Niektóre z ważnych wówczas idei i schematów myślowych

---

czej. Praktykowano ją w starożytnych prototypach instytucji naukowych i jest kontynuowana we współczesnych placówkach badawczych. W starożytności ów przekaz był zazwyczaj czymś więcej niż elementem technik badawczych. W prezentacjach dorobku antyku nieraz się przeocza, że szkoły filozoficzne organizowano nie tylko ze względu na potrzebę kolektywnego poszukiwania i gromadzenia wiedzy. Antyczne wspólnoty kultywowały w ramach *bios theoretikos* praktykę życiową, zaniechaną i zapomnianą, a wówczas uznawaną za oczywistość, że jest ona wyróżnionym sposobem życia, prawdziwą sztuką życia, o czym pisze m.in. Pierre Hadot (Hadot 2003). Zaangażowaniu w postępowanie poznawczy towarzyszyła troska o własną duszę. W szkołach z religijnym klimatem (jak w Akademii) prace badawcze przenikał duch religijnej soteriologii. Wychowawczo-soteriologiczny wymiar życia szkół filozoficznych tłumaczy Platońską krytykę nauczania za pomocą pisma. W dialogach wkłada on w usta Sokratesa argumentację, że wiedza powierzona piśmie, bez możliwości elastycznego dostrajania się do poziomu odbiorcy, jest „złym nauczycielem”.

<sup>9</sup> Wagę tego zapomnianego już kulturowego starcia łatwiej zrozumieć i docenić jego konsekwencje z dzisiejszej perspektywy, gdy na naszych oczach doświadczamy zderzenia tradycyjnej kultury pisma, ugruntowanej i zdemokratyzowanej przez wynalazek druku, z nową, ekspansywną kulturą obrazu, propagowaną przez elektroniczne mass media. Łatwiej też usprawiedliwić Friedricha Schleiermachera, wpływowego tłumacza i interpretatora dialogów Platońskich, dłaczego (mimo ewidentnych świadectw u Arystotelesa) zignorował nauki niepisane i upowszechnił wykładnię Platońskiej doktryny ograniczoną do treści dialogowych.

utraciło poznawczą doniosłość, inne uległy przeobrażeniom, różniąc się już samymi językowymi sformułowaniami w stosunku do oryginału. Wszystko to powoduje, że łatwo mogą być zignorowane, przeoczone lub przeinaczone przez współczesnego czytelnika. W badaniach spuścizny Platona wszystkie trudności kumulują się w badaniach nauk niepisanych, skoro na ich odtworzenie odważono się dopiero kilka dekad temu, choć wszystkie najważniejsze i niepodważalne świadectwa (arystotelesowskie i neoplatońskie) znane były od dawna.

Jednym z osiągnięć współczesnej filozofii nauki i metod hermeneutycznych jest rosnąca świadomość, jak łatwo nieświadomie wprowadzić pojęcia i schematy myślowe podzielane przez badacza w rekonstruowany materiał historyczny, deformując tym oryginalne przesłanie dzieła. Tego rodzaju niebezpieczeństwa w badaniach myśli Platona wzmaga podjęta przez niego tematyka i językowa forma, w jakiej została ujęta. Platon postawił pytania, które do dziś są uważane za fundamentalne dla dyskursu filozoficznego. Nauki niepisane wyróżnia skrajna abstrakcyjność wywodu; najgłębszy poziom dyskursu, na jaki język pozwala stawiać pytania poznawcze. Platon w mistrzowski sposób poradził sobie w dialogach pod względem pisarskim, twórczo przetwarzając potoczną grekę, która przy wszystkich swych walorach artykulacyjnych jest, po pierwsze, często nieostra znaczeniowo, po drugie, powstała do wyrażenia potocznego doświadczenia, a badania Platona dotyczą tego, co je przekracza. Stąd wątpliwości interpretacyjne i kontrowersje, zaczynające się już na etapie tłumaczeń tekstów źródłowych<sup>10</sup>.

Innym utrudnieniem badań jest brak systemowego wykładu metafizyki Platona. Uczeń Sokratesa jest wynalazcą metody postulatowej. Jego wywody z dialogów nie mają logicznej architektury systemu teoretycznego. Rekonstrukcja jakiegoś zagadnienia filozoficznego wymaga zazwyczaj zespolenia w jedną całość pojedynczych wątków rozproszonych w różnych passusach i dziełach. Zwolennicy nowej wykładni platonizmu tłumaczą ten stan rzeczy pozycją dialogów jako dzieł o charakterze *wyłącznie* ćwiczebno-przygotowawczym, w których nie przedstawia się ostatecznych i pełnych rozwiązań roztrząsanych problemów. Zadanie dialogowych ćwiczeń dialektycznych polega na odsłonięciu złożoności danego problemu poprzez analizy kolejnych dróg jego rozwiązania, w która ujawnia ich błędność, wadliwość, ogra-

---

<sup>10</sup> Już tak podstawowe słowa dyskursu Platońskiego i późniejszej metafizyki, jak *το ον, οντας, ουσια* tłumaczone w języku polskim słowami „byt”, „będące”, „substancja”, posiadają więcej niż jeden zamiennik w językach nowożytnych. Zamiennikom tym nadaje się różne znaczenia kontekstowe lub odcienie znaczeniowe. Dlatego badacze wybierają nierzadko własny przekład greckiego oryginału, gdyż – w ich mniemaniu – z pozoru drobne różnice semantyczne, a nawet gramatyczne w wyborze dopuszczalnego wariantu translacyjnego (na jaki pozwala otwartość językowa tekstu) przekładają się na znaczące rozbieżności w ich treści metafizycznej.

niczoność itp. Tybingeńczycy przypisują dialogom jedynie funkcję pomocniczą w rekonstrukcji nauk niepisanych, ponieważ tylko szczątkowo i aluzyjnie wzmiankuje się w nich (w „przygotowawczych”, niekompletnych wywodach) o ostatecznych rozstrzygnięciach zawartych w ezoterycznych naukach Akademii.

Jest jeszcze jedna, prozaiczna, acz dokuczliwa dość bariera w badaniu nauk niepisanych: bardzo skromna lista *testimoniów* Platońskich i niewiele bogatszy zbiór przekazów pośrednich. Razem niewiele więcej niż dziesięć stron tekstów. W tym ubogim zestawie materiałów źródłowych najliczniejszą i merytorycznie najważniejszą grupę stanowią fragmenty z *Metafizyki*, obarczone krytycznym nastawieniem Arystotelesa do Platońskich koncepcji. Inne, o proveniencji neoplatońskiej i neopitagorejskiej, napisano z kilkunastokrotnej perspektywy czasowej, z prezentacją nauk niepisanych naznaczoną własną orientacją filozoficzną. Wszystkie wymienione okoliczności przyczyniły się do tego, że nawet w środowisku zwolenników nowej wykładni Platona występują różnice w interpretacjach wielu składników teorii pierwszych pryncypiów, poczynając od kwestii zasadniczych (np. relacji nauk niepisanych do treści dialogowych) i kończąc na pozornie drobnych (np. jak tłumaczyć określone słowa czy zdania)<sup>11</sup>. Nie ma „kanonicznej” wykładni teorii pryncypiów jako zestawu twierdzeń akceptowanych powszechnie przez środowisko badaczy Platona. Całościowe i rzetelne omówienie aktualnego stanu badań nad naukami niepisanyimi przekracza możliwości tego tekstu<sup>12</sup>.

Niezależnie od trudności i ograniczeń badawczych oraz niepewności osiągniętych rezultatów rekonstrukcyjnych nauki niepisane zawierają problematykę mogącą zainteresować nie tylko historyka filozofii starożytnej. Badacze tego obszaru podkreślają, że walory poznawcze teorii pierwszych pryncypiów, przywrócone w nowej wykładni platonizmu, przekraczają wąskie poletko badań spuścizny Platona. W intuicjach i pomysłach filozoficznych nauk niepisanych można znaleźć cenne inspiracje odnoszące się do

---

<sup>11</sup> W bogatym zestawie problemów dyskutowanych przez najwybitniejszych komentatorów Platona wyróżniają się dwa ważne, które nie są rozważane w tym tekście. Pierwszy, mocno dzielący badaczy, to pytanie o stosunek nauk niepisanych do doktryny Platońskiej wyłaniającej się z dialogów. Tworzą one spektrum stanowisk rozpiętych między ekstremami. Są wciąż żywe stanowiska minimalizujące znaczenia doktryny ezoterycznej, na drugim biegunie są protagoniści Szkoły Tybingeńskiej obstający, że istotę platonizmu stanowią nauki niepisane, bez których nie da się właściwie odczytać „niezrozumiałych” fragmentów dialogowych. Drugie zagadnienie, wokół którego toczą się spory, to różne metafizyczne interpretacje relacji (bądź równoległości, bądź podległości) między Jednym a Diadą (Dembiński 2003, 122–130).

<sup>12</sup> Tekst musiałby być uzupełniony o rozbudowaną listę szczegółowych zagadnień, w których szacowano by hipotetyczny status większości twierdzeń ontologii nauk niepisanych wraz z omówieniami konkurencyjnych rozwiązań. Nie jest to konieczne do przedstawienia matematycznych fundamentów teorii pierwszych zasad bytu.

współczesnych dociekań filozoficznych, w szczególności filozoficznej refleksji nad ontologicznymi podstawami badań naukowych. W naukach niepisanych próbuje się, po raz pierwszy w dziejach filozofii, rozstrzygnąć fundamentalne kwestie, które *mutatis mutandis* nurtują również współczesnych uczonych, szczególnie filozofów nauki i epistemologów. W badaniach filozoficznych i naukowych doszło na przestrzeni wieków do niebywałego rozwoju poznawczego. W przełomowych momentach dokonywał się on drogą rewolucyjnych przewrotów, w których dochodziło do zerwań z wcześniejszą tradycją. Jednakże w tej serii kolejnych ewolucji i transformacji nigdy nie zaniedbano poszukiwań odpowiedzi na pytania postawione przez założyciela Akademii jako punkt wyjścia do poszukiwań zasad wszelkiego bytu. W wypadku nauk niepisanych są to kwestie docierające do kresu możliwości w stawianiu pytań wyznaczone przez język jako narzędzie artykulacji myśli. Platon pyta bowiem o ostateczne podstawy bytu, które same nie są bytem, „są” poza bytem.

W mojej prezentacji nauk niepisanych koncentruję się na dwóch zagadnieniach związanych – jak sądzę – z najbardziej oryginalną ich częścią, mianowicie na związkach ontologii i matematyki. Pierwszym z nich, w sformułowaniu ontologicznym, jest problem *sposobu* obecności struktur matematycznych w bycie, w sformułowaniu epistemologicznym, problem poznawalności rzeczywistości dzięki pośrednictwu matematyki. Drugi problem jest pewną uszczegółowioną wersją pierwszego. Dotyczy konkretnych rozwiązań w obrębie teorii pierwszych pryncypiów, które pozwalają wyrazić porządek strukturalnych *rzeczywistości ludzkiej* językiem wywodzącym się z matematyki. Innymi słowy, przerzucić most między dwoma światami rozdzielonymi w nauce nowożytnej przez oddziaływanie metafizyki Kartezjusza.

## 6. Aporetyczne źródła teorii pierwszych pryncypiów. Trudności wczesnej teorii idei

Już wspominałem, że systemowe wyłożenie Platońskiej ontologii jest możliwe na dwa sposoby: „w dół” i „w górę” (*κατοδος, ανοδος*). Można zacząć od natury pierwszych pryncypiów i dalej – w układzie dedukcyjnym – wykazywać, jak z tego, co absolutnie pierwsze (w sensie *αρχαι*) konstytuowane są kolejne, hierarchicznie uporządkowane poziomy rzeczywistości. Można też podążać w kierunku odwrotnym i dojść do pryncypiów na końcu jako ostatecznego zwieńczenia systemu teoretycznego w redukcyjnych rozumowaniach odtwarzających konieczne cechy, jakie muszą posiadać poszukiwane pierwsze pryncypia, aby (przy danej nam znajomości ładu rzeczywistości) spełniały funkcje, których się od nich wymaga, tj. jako absolutnie pierwszych podstaw bytu. Zważywszy na cele tekstu właściwsze będzie

przedstawienie teorii pierwszych pryncypiów w ujęciu problemowym, tj. jako ostatecznego rezultatu dyskusji nad zagadnieniami, uważanymi w czasach Platona za największe wyzwania filozofii. Taka perspektywa koresponduje z oporetycznym duchem Platońskiego dyskursu, charakterystycznym dla sposobu filozofowania tamtej epoki. Nadto pozwoli ona odstąpić główne intencje poznawcze, z których wyrasta ontologia nauk niepisanych. Dla prostoty wykładu pominię wiele szczegółowych kwestii i nie będę przestrzegał chronologii rozwijania się sytuacji problemowych<sup>13</sup>.

Z badań wynika, że teoria pierwszych pryncypiów wyłoniła się jako owoc zmagania z dwoma grupami problemów, którymi zajmowano się w Akademii w ostatnich dekadach życia Platona. Pierwszą są aporie wczesnej teorii idei, dostrzeżone przez krytykę wewnętrzną i zewnętrzną, które skłaniały do sądu, że teoria idei nie radzi sobie z problemami, do rozwiązania których została powołana. Druga grupa zagadnień jest związana z „absorpcją” dokonań szkoły pitagorejskiej i wewnątrzakademickich osiągnięć matematycznych do problematyki metafizycznej, z kluczową kwestią znalezienia *ontologicznego* uzasadnienia skuteczności poznania przy wykorzystaniu struktur matematycznych. Powyższe zadania badawcze były konsekwencją wcześniejszych pytań, które wyznaczyły kierunki poszukiwań filozofii starożytnej i w konsekwencji problematykę teorii idei. Przypomnijmy filozoficzne korzenie, z których wyrosła wczesna teorii idei.

Zagadnieniem niewątpliwie priorytetowym, odziedziczonym przez Platona po zastanej tradycji, było pytanie o byt (*το ον*). Widziano w nim od początku dwa komplementarne zagadnienia (stanowiące punkt wyjścia dwóch głównych nauk filozoficznych – epistemologii i ontologii), pytanie o poznawczą dostępność bytu oraz pytanie o jego ostateczne zrozumienie (istotę, naturę). Teoriopoznawczy aspekt pytania o byt jest w pewnym sensie pierwotny, ponieważ filozofię Platona należy uznać za kolejną, najbardziej wyrafinowaną próbę przewyciężenia relatywizmu sofistycznego i heraklitejskiego, które – każdy na swój sposób – podważały możliwość uzyskania wiedzy pewnej. Pierwszy podkreślał subiektywne źródła ludzkich sądów, drugi

---

<sup>13</sup> W specjalistycznych badaniach historycznych ustalanie chronologii jest niezwykle istotnym narzędziem do wykazania kierunku wpływów czy zależności intelektualnej między filozofami lub szkołami filozoficznymi. W interesującym nas temacie matematyczno-ontologicznego kompleksu w myśli Platońskiej przedmiotem sporów jest adekwatne odtworzenie interakcji między „zewnętrzną” wiedzą pitagorejską o matematycznej naturze świata (którą rzekomo, jak podają niektóre źródła, miał Platon sobie „bezprawnie” przywłaszczyć) a autorskimi osiągnięciami Akademii. Jak sądzę, ów spór jest po części nierozstrzygalny, po części – jałowy. Nierozstrzygalny, ponieważ w murach Akademii pracowali najwięksi matematycy tamtych czasów Teajtet, Eudoksos, wychowankowie filozofów pitagorejskich, jałowy – bo w sposób szufladkujący myślicieli w zamknięte, hermetyczne szkoły, co deformuje klimat otwartości i kolektywnego przewyciężania trudności w poszukiwaniu prawdy.

głosił wszechobecną i nieustającą zmienność świata, czyli jej poznawczą nieuchwytność. Platon oparł swoją filozofię na dokonaniach Sokratesa oraz na ustaleniach ontologicznych Parmenidesa. Sokrates wykazał w swych technikach definiowania, że jest możliwe osiągnięcie wiedzy pewnej pod postacią pojęć ogólnych, które co do treści są stałe, a więc niezależne od zmienności świata zmysłowego i różnorodności ludzkich mniemań. Kierunek ontologicznych poszukiwań Platona jest konsekwencją milcząco przyjętego przed założenia, że w a r u n k i e m k o n i e c z n y m *stałości* wiedzy musi być odpowiadająca jej *stałość* określonych składników rzeczywistości. Pionierem tego kierunku badań był Parmenides. Omówimy szerzej eleackie tło Platońskiej metafizyki, ponieważ jest najważniejszym intelektualnym zapożyczeniem przepracowanym w teorii idei. Ujawnimy przy tym dwie ważne (często ignorowane) różnice konceptualne między myślą antyczną i nowożytną, których obecność dobrze ilustruje wzmiankowane wyżej ryzyko odczytywania starożytnych tekstów w świetle obcych im schematów myślowych. Pierwsza różnica dotyczy pojęcia „bytu”, współcześnie zrośniętego z pojęciem istnienia, druga Platońskiego pojmowania prawdy w relacji byt-myśl-język znacząco innej od jej wersji nowożytnej.

W swoim poemacie *O naturze* Parmenides wychodzi od wcześniej nieproblemetyzowanego spostrzeżenia rodzącego refleksję ontologiczną, że wszelkie doświadczenie i każdy przedmiot naszego myślenia w jakiś sposób **jest**. Właśnie w tym samym **jest**, odnoszącym się do dowolnego bycia, dostrzegł archimedesowy punkt oparcia do dalszych rozważań. Jak rozumieć Parmenidesowe pytanie o **jest** bycia, o to, czym jest bycie? Jak odróżnić wyróżnione **jest** od „zwykłego” jest? Poszukiwania odpowiedzi na powyższe pytania muszą uwzględniać dwa poziomy trudności językowych. Z jednej strony, trudności samego Parmenidesa z językową artykulacją swych metafizycznych intuicji, z drugiej zaś – współczesne problemy z adekwatnym oddaniem w języku myśli Eleaty. Parmenides, a za nim kontynuatorzy refleksji metafizycznej, stali przed ogromnym problemem terminologicznym językowego ujęcia pomysłów filozoficznych. Mieli oni do dyspozycji potoczny język starogrecki i umiejętnie eksploatowali jego możliwości nominalizacji, nieocenione dla dalszego rozwoju terminologii filozoficznej. Praktyka transplantowania potocznych słów w abstrakcyjny dyskurs ontologiczny nastęrcza jednak wiele trudności translacyjnych i interpretatorskich dla współczesnego odbiorcy.

Kłopoty pojawiają się już ze słowami *εστιν, ειvai* („jest”, „być”), od których wyszedł Parmenides<sup>14</sup>. Współcześnie upowszechniły się dwa sposoby

---

<sup>14</sup> Parmenides wprowadził do ontologii *εστιν, ειvai* („jest”, „być”), ponieważ zawierają w sobie egzystencjalny sens tego wyjątkowego czasownika. Miejscami podpierał się ich znominalizowanym derywatem *εον* („będący”) dla wyrażenia swoich myśli. W wyniku podobnych zabiegów językowych powstały kolejne pojęcia ontologiczne będące imiesłowowymi



rozdzielania użyć słowa „jest”. W dyskursie logiczno-językowym zwykliśmy wyodrębnić dwie jego funkcje zdaniotwórcze: egzystencjalną i łącznikową (predykatywną). Pierwsza funkcja wyraża, że coś jest, druga komunikuje, że to, co jest, jest jakież. W dyskursie ontologicznym różnice obu kontekstów uwyraźniono za pomocą specjalistycznej terminologii. Wszeghogniające **jest** wszystkiego, co będące (a więc w abstrakcji pozbawione wszelkiego wewnętrznego zróżnicowania) zastępowane jest słowem „istnieć” lub jego nominalną wersją – „istnienie”. To zaś, *co* jest będące, zastępuje się terminem „byt”, rozumianym jako (urzeczowione) coś „wyposażone” w istnienie. Z kolei *jakie* jest istniejące coś, opisuje się terminami „cecha” „jakość”, „atrybut”, „przypadłość” itp.

Bezrefleksyjne zastosowanie tej rozpowszechnionej terminologii, która przeniknęła do potocznego myślenia, może prowadzić do deformacji myśli Eleaty i całej tradycji greckiej filozofii. Parmenidesowego pytania o **jest** leżącego u podstaw wszelkiego bycia nie należy utożsamiać z „naturalnym” dla nas pytaniem o czyste istnienie (egzystencję). Jak pokazuje Charles Kahn w swoich badaniach nad czasownikiem „być”, takie pojmowanie bycia było obce myśleniu antycznemu (Kahn 1973, 331–370). Pojawiło się ono dopiero w filozofii chrześcijańskiej w obrębie absurdalnej dla Greków idei *creatio et nihilo* (bo dla nich z nicości może „powstać” tylko „drugie” nic: *ex nihilo – nihil*) i Boskiej omnipotencji. Wyjściowe pytanie o **jest** bycia nie możemy zatem bezkrytycznie zastępować pytaniem, czy to, co badane, jest (czy coś jest?)? Dla filozofów greckich coś, co jakoś jest, musi być zawsze „czymś” w swoim byciu. Byt jest zawsze jakoś dany, więc jego istnienie nie wymaga odrębnego dowodu. Wyjaśnienia wymaga określony sposób obecności przedmiotu badań<sup>15</sup>.

Dla Parmenidesa i całej tradycji starożytnej problemem rodzącym ontologię nie jest pytanie o warunkujące wszelkie bycie wyabstrahowane istnienie, lecz pytanie, dzięki czemu coś jest (jakimś) czymś i w konsekwencji, dzięki czemu jest właśnie tym (takim to a takim) czymś? Odpowiedź na to pytanie stanowi podstawową przesłankę stanowiska Eleaty i brzmi: właśnie

---

pochodnymi wyjściowego *εἶναι*. Na przykład *οὐταί* i *οὐσία* zastępowane w języku polskim słowami „będące” i „substancja”. Tym potocznym słowom nadawano dodatkową treść filozoficzną (metafizyczną), budowaną przez kontekst wypowiedzi, a nie definicyjne uściślenia. Dlatego przekłady tekstów zawierających tego rodzaju terminy wymagają wielkiej staranności przy wydobywaniu ich właściwego sensu w obrębie systemu myślowego, który współtworzą.

<sup>15</sup> Brak w filozofii greckiej wyodrębnionego i sproblematyzowanego sensu egzystencjalnego słowa „być” nie czyni ontologicznego myślenia filozofów greckich czymś uboższym. W stwierdzeniu „coś jest” eksplikacji wymagało „coś”, a nie oderwane od „coś” jego „jest”. Dla filozofów starożytnych istnienie rzeczywistości nie wymagało dowodu jako odrębnego rozumowania ani nawet powierzchniowego uzasadnienia. Poznawanie zasada się na stawianiu pytań. Próbując poznać „coś”, nie zaczynamy od pytania „czy coś jest?”, lecz od pytania „co to jest?”, które *implicite* nakierowuje na pytanie „jakie jest?”.

dzięki **jest** (nierozłącznemu i wciąż obecnemu) wszelkiego będącego coś jest czymś. To, co nie jest (niebędące, niebyt) nie może być doświadczane ani nawet pomyślane, bo z definicji jest „żadne”. Gdyby mogło „być” jakieś (choćby myślowo jakieś), przeszłoby na stronę będącego, co jest absurdalne. Fundamentalne **jest**, leżące u podstaw każdego będącego, narzuca określone warunki *wspólne* dla wszystkich będących. Jeśli trwałe i niezbywalne **jest** stanowi warunek bycia czymś, to niezbywalność ta powoduje, że będące nie może powstawać, ginąć i zmieniać się, bo utraciłoby swoje *trwałe* bycie czymś (tym, czym się jest jako konkretne będące), co oznaczałoby (myślowo) stanie się innym czymś, tracąc swoje konstytutywne, pierwotne bycie czymś. **Jest** z konieczności **jest** (nie da się pomyśleć będące jako niebędące). **Jest** jest jedno (a nie mnogie): nie ma różnych **jest**, stopniowalnych **jest** i podzielnych **jest** (tj. składających się z czegoś jeszcze bardziej podstawowego niż „ono”). **Jest** z analogicznych powodów jest ciągłe (nieprzerwane w „byciu sobą”) i wieczne.

Tak konceptualizowane **jest** będącego Parmenides zestawia i utożsamia z *myślą*. Jak rozumieć ową tożsamość? Myślicielom starożytnym mylnie imputuje się metafizyczne założenie o suwerenności czy nawet pierwotności myśli w stosunku do bytu, jak przyjmuje w nowożytnym paradygmacie za sprawą Kartezjusza. U Parmenidesa byt jako coś niezbywalnego (bo pomyślenie, że mogłoby go w ogóle nie być, jest niedorzeczne i byłoby uznane za pusty, sofistyczny werbalizm) jest czymś pierwszym, a myśl jedynie miejscem, gdzie się ujawnia. Prawdziwość i źródło prawdy tkwi w samym bycie. Aby właściwie zrozumieć teoriopoznawczy sens pierwotności bytu, znów powołajmy się na dokonania Kahna w rekonstrukcji rozumienia związku myśli (języka) z bytem w filozofii greckiej.

Problem bycia to przede wszystkim kwestia natury rzeczywistości lub struktury świata, przy bardzo ogólnym pojęciu słowa „świat”, który obejmuje wszystko to, co możemy wiedzieć lub badać, co możemy opisać w prawdziwych lub fałszywych wypowiedziach. Zagadnienie bytu dla filozofów greckich oznacza zatem: jak jest ustrukturuwany świat, by jego badanie, wiedza o nim i prawdziwy dyskurs były możliwe? W terminologii lingwistycznej oznacza to, że za podstawowe użycie czasownika „być” w powstaniu tzw. ontologii greckiej należy przyjąć zastosowanie, które nazywam funkcją werytatywną (*veridical use*), gdzie czasownik *estin* oznacza (jest prawdziwym) lub „jest faktem”, „zdarza się”, „zachodzi” (*is the case*) (Kahn, 1976, 357).

Parmenidesową tożsamość bytu i myśli należy zatem rozumieć w ten sposób, że owa relacja zachodzi wówczas, gdy przedmiotem myślenia jest wyżej pojmowana prawda. Wiedza zakłada prawdę, a prawda jest mówieniem tego, co jest<sup>16</sup>. Język, który wyraża myśl, jest odbiciem bytu, aczkolwiek nie w postaci

<sup>16</sup> Platowska koncepcja prawdy nie może być rozpatrywana z nowożytnej perspektywy jako odniesienie podmiotowej (i zindywidualizowanej) myśli do *czegoś* poza nią i (potencjalnej) wewnętrznej zgodności między nimi, zgodność która postuluje jej podmiotowe stano-

prostej replikacji (prostego odbicia, które krytykował Gorgiasz). Między dziedziną empirycznego języka i prawdziwym bytem nie ma jedno-jednoznacznej korelacji. Empiryczny świat i powiązany z nim empiryczny język jest ugruntowany w bycie, jednakże język jako narzędzie jest podatny na deformacje. W filozofii reprezentują je fałszywe mniemania identyfikowane z niebytem (z tym, czego nie ma) w odróżnieniu od językowo wyrażonych myśli o prawdziwie będącego. Tylko to, co jest prawdą, jest tym, co będące. Myślenie bytu jest więc myśleniem prawdy: tego, co prawdziwie obecne<sup>17</sup>.

Platon rozwinął filozoficzne intuicje Sokratesa i eleatów w teorię idei, jedną z najdonioślejszych i najbardziej znanych w kulturze europejskiej (ze swoją metaforą jaskini i pomysłem rzeczywistości idealnej jako modelu świata zmysłowego). Z historycznego punktu widzenia była ona kolejną, najbardziej kompleksową wyrefinowaną próbą przewyciężenia eleackich aporii (jedność-wielość, stałość-zmienność) zbudowaną na analogicznej figurze myślowej, na jakiej oparli się jego poprzednicy filozofowie przyrody. Mianowicie na przeświadczeniu, że znany nam z doświadczenia świat jest objawem (fundującej go i determinującej) głębszej warstwy rzeczywistości, ukrytej przed bezpośrednią percepcją, której składnik (w postaci pierwiastków Empedoklesa, zarodków Anaksagorasa, atomów Demokryta) spełniają warunki, jakie Parmenides narzucił na byt. Wykazana przez Sokratesa stałość (pewność) wiedzy ma u Platona zakotwiczenie w stałym gruncie rzeczywistości, jakim jest ponadzmysłowy świat idei. Platońskie idee (zmodyfikowane, zwielokrotnione i zróżnicowane byty eleackie<sup>18</sup>) tworzą ontologiczny fundament dla wiedzy pewnej (*επιστημη*), różnej od zawodnych mniemań (*δοξα*), wywodzących się ze zmysłowych doświadczeń. Idee – jak sugeruje etymologia ich nazwy – spełniają funkcje formotwórcze w stosunku do fenomenów zmysłowych. Platon przybliży formotwórczą funkcję idei wiążącą dwie rzeczywistości za pomocą trzech relacji: wzorczo-modelowej (*παράδειγμα*), naśladownictwa (*μιμεσις*) i uczestnictwa (*μετεκσις*), które dookreślają w różnych aspektach źródłową relację *podobieństwa* między wzorczą ideą i jego zmysłową kopią.

---

wienia i nie wyklucza czysto podmiotowego „wkładu”, o którym mówił Kant. Prawda u Platona jest objawem, manifestacją bytu: *verum est manifestatio entis*.

<sup>17</sup> Przy uwzględnieniu powyższych uwag Parmenidesowa koncepcja bytu jest uwolniona od zarzucanych mu jawnych absurdów, że każde pomyślenie ma rzeczywiste desygnaty. Nierzadko urzeczowione i zmaterializowane **jest** Parmenidesa przyjmuje postać bytu jako jednorodnej, ciągłej, pojedynczej kuli materii o skończonych rozmiarach, jak sugerują niektóre podręczniki filozofii.

<sup>18</sup> Platon przewyciężył Parmenidesową jedność (pojedynczość) bytu, dostrzegając, że niebyt nie musi być z bytem wyłącznie w relacji przeciwieństwa. Tego, co jest jakoś będące, jest wiele, ponieważ „nie-bytem” jest każde *inne* niż byt (nie tylko to, co jest pojmowane jako biegunowe przeciwieństwo). Dlatego jest możliwa wielość i zmienność, czego egzemplifikacjami każde będące inaczej niż bycie bytu samego.

Krytyczna analiza teorii idei ujawniła, że wyjaśnienia struktury świata zmysłowego za pomocą relacji naśladownictwa i uczestnictwa są wyjaśnieniami połowicznymi, a nawet pozornymi i same wikłają się w nowe trudności – aporie. Przytoczmy najważniejsze zarzuty z bogatej listy zawartej w *Metafizyce*, na kartach której Arystoteles prowadzi polemiczny dialog z poglądami mistrza. Zdaniem Stagiryty – idee, zamiast wyjaśniać rzeczywistość, jedynie ją niejako podwajają, jedynie nadając tym pierwszym wyższy status bytowy w postaci stałości i wieczności. Wzorcze idee podobnie jak „człeko-podobni” bogowie są wieczni, tak idee zdają się być wiecznymi i niezniszczalnymi fenomenami. „Oddolnie” zreplikowany idealny Wszechświat (w postaci idei Kosmosu, Słońca, Księżyca itd.), paradoksalnie, właśnie przez swoją niezmienność, nie jest w stanie wyjaśnić powstawania, giniecia i zmienności swoich zjawiskowych odpowiedników (*Metafizyka*, 997b). Samo podobieństwo między ideami i fenomenami (dookreślone przez relację naśladownictwa i uczestnictwa) nie przesądza o *faktycznej* zależności od rzekomych wzorców. Co gorsza – prowadzi do trudności najdotkliwiej wyrażonych w argumencie „trzeciego człowieka”, rozważanym w *Parmenidesie* i *Metafizyce* (*Parmenides* 133a, *Metafizyka* 990b). W rozumowaniu tym podnosi się, że jeśli idea łączy jednorodne indywidua (np. idea człowieka indywidualnych ludzi), to musi istnieć trzeci wiążący element wyższego rzędu („trzeci człowiek”), który powoduje przez określoną zależność wyższego rzędu, że zachodzą konieczne, a nie przypadkowe podobieństwa między wzorcą ideą i naśladowanymi je rzeczami zmysłowymi. Ale ów nadrzędny łącznik, aby spełniał funkcję łącznika bytowego między rozdzielonymi światami idei i fenomenów, sam musiałby być „uprawomocniony” istnieniem kolejnego łącznika jeszcze wyższego rzędu i tak w nieskończoność<sup>19</sup>.

Argument „trzeciego człowieka”, istotą którego jest iteracja wspólnego orzecznika rozdzielonych klas, nie został skutecznie przewyciężony przez późniejszą koncepcję uczestnictwa, którą Stagiryta deprecjonuje jako jedynie zabieg werbalny nierozwiązujący wcześniejszych trudności<sup>20</sup>. Sam Pla-

<sup>19</sup> Arystoteles dodaje, że gdybyśmy próbowali ignorować konieczność istnienia trzeciego, wyższego ontycznie elementu, powodującego wspólność (podobieństwo) danej idei i naśladowanych ją fenomenów, to byłoby analogicznie, jak wówczas „jakby ktoś Kalliasa i jego drewnianą statwę nazwał «człowiekiem», nie dostrzegając niczego wspólnego między nimi” (*Metafizyka* 991a).

<sup>20</sup> Zarzut „trzeciego człowieka” jest uzasadniony, jeśli, zgodnie z interpretacją Arystotelesa, która na wieki zaciążyła nad Platonizmem, idee i fenomeny się *reifikuje*, tj. traktuje się je jak rzeczy o różnych właściwościach, co jest niezgodne z intencjami Platona, *explicite* wyłożonymi w teorii pierwszych pryncypiów (Blandzi 2002, 85). Jest interesujące, że Roman Ingarden, który nie mógł znać nauk niepisanych, zaproponował nową formę bytową idei (niepokrywającą się z formą samoistnego przedmiotu indywidualnego), która w podobnym duchu do nauk niepisanych odpiera Arystotelesowski zarzut „trzeciego człowieka” (Ingarden 1987, 211–250).

ton dostrzega problem i stawia w *Parmenidesie* pytanie, czym rzecz uczestniczy w idei (w jaki sposób, mocą czego?), która jest jego odseparowaną istotą; a więc tym, dzięki czemu rzecz jest tym, czym jest. W teorii pierwszych pryncypiów relacja uczestnictwa tak jest konceptualizowana, że zostaje przewyższony zarzut „trzeciego człowieka” i jednocześnie jest rozwiązany problem ostatecznej przyczynowości sprawczej, wobec którego „dialogowa” wersja teorii idei była całkiem bezradna. Arystotelesowskie krytyki ujawniły, że idee odseparowane od zmysłowych fenomenów wyjaśniają (nie bez aporii) jedynie przyczynowość wzorcą. Nie tłumaczą natomiast, jak jest możliwa moc sprawcza idei (*δυναμις*), jak aktualizują (*ενεργεία*) to, co w nich uczestniczy. Platon podejmuje w dialogach motyw demiurgicznych mocy sprawczych reprezentowanych przez ideę Dobra w *Państwie* i Demiurga w *Timajosie* (hipotetycznych protoplastów Jednego). Jednakże temat ten jest świadomie ograniczony do przekazu quasi-mitologicznego, wyrażonego językiem otwartych, antropomorficznych metafor. Dopiero swoiste rozszerzenie teorii idei i jej metafizyczne pogłębienie przez wprowadzenie pozabytowych pierwszych zasad przewyższa powyższe trudności w syntezie obejmującej synoptycznie wszelkie piętra i aspekty rzeczywistości.

## 7. Teoria pierwszych pryncypiów jako ostateczne ugruntowanie wszystkiego, co bytuje. Natura Jednego i Diady Nieokreślonej

Teoria pierwszych pryncypiów zakłada bogatsze hierarchiczne ustrukturywanie rzeczywistości w stosunku do dwupoziomowej ontologii świata idealnego i zjawiskowego z dialogów. Proste Parmenidesowe przeciwieństwo prawdziwie będącego bytu i nieistniejącego niebytu zostaje podwójnie rozbudowane: *wewnątrznie* o jestestwa, które się mieszczą między czystym bytem i czystym niebytem, *zewnątrznie* o pryncypia, które są poza bytem. Wewnętrzna rozbudowa wynika z przesłanki, że między absolutnym byciem i absolutnym nie-byciem mieszczą się *różne* sposoby bycia o porządku hierarchicznym. Parmenidesowa dysjunkcja „albo byt, albo niebyt” zostaje zastąpiona wielocłonową alternatywą różnych „nie-bytów” (bytów innych niż byt pierwszy w porządku ontycznym), tworzących wielopiętrową drabinę istnień<sup>21</sup>. Wymieńmy najważniejsze piętra bycia ontologii nauk niepi-

---

<sup>21</sup> Malejąca doskonałość i tym samym niższa pozycja bytów z danego piętra jest następstwem utraty cech (lub ich słabnącej intensywności) w stosunku do bytów poziomu nadrzędnego. Ich ontologiczna nadrzędność polega na tym, że determinują (warunkują) ontycznie byty z piętra niższego. Analiza tych szczegółowych relacji logiczno-ontologicznych była przedmiotem żmudnych ćwiczeń dialektycznych młodszych członków Akademii.

sanych z pominięciem wewnątrzpoziomowych stratyfikacji. Najwyższą pozycję mają liczby idealne (idee liczb) i idee geometryczne. Poniżej stoją idee najwyższych rodzajów. Kolejny poziom to świat „dialogowych” idei uporządkowanych wedle malejącej ogólności. Poniżej świata idei mieszczą się przedmioty matematyczne – nieruchome, wieczne i (w odróżnieniu od idei) w nieskończonej ilości, wszystkie możliwe liczby, figury i bryły geometryczne. Nazywane są bytami pośrednimi, ponieważ rozdzielają świat idealny i świat zjawiskowy (zmysłowy), dno którego tworzą najprostsze składniki strukturalne: cztery pierwiastki Empedoklesa, którym w *Timajosie* nadano matematyczną formę brył foremnych. Najniższą pozycję bytową ma nieukształtowany substrat rzeczy – pierwotna materia (*ύλη, hyle*).

Cała ta hierarchicznie uporządkowana rzeczywistość uzyskuje swoje istnienie i organizujący ją ład dzięki mocom sprawczym dwóch pryncypiów transcendujących wszelki byt: Jedna, lokowanego *ponad* bytem jako czegoś lepszego niż byt, i Diady Nieokreślonej, umiejscawianej *poniżej* wszelkiego bytu. W swym współdziałaniu są ostateczną, pozabytową podstawą istnienia każdego bytu i określoności jego formy bytowej oraz pierwotnym źródłem całościowej harmonii rzeczywistości. Uobecnianie się Jedna i Diady (co nie znaczy Ich obecności *sensu stricto*) we wszystkich poziomach rzeczywistości lub – odwrotnie – uczestnictwo bytów różnych pięt w Jednym i Diadzie to zasadniczy temat nauk niepisanych. W dalszym wywodzie zajmiemy się tymi miejscami nauk niepisanych, w których ontologię przenika myśl matematyczna.

Heurystycznym źródłem teorii pierwszych pryncypiów jest pitagorejska matematyka czy raczej metamatematyka i wywodząca się z tej drugiej zmatematyzowana ontologia tej szkoły filozoficznej. Przedstawienie pitagorejskich korzeni nauk niepisanych w ontycznej stratyfikacji świata Platońskiego, podobnie jak omówienie wszystkich najważniejszych twierdzeń nauk niepisanych, przekracza możliwości tego tekstu<sup>22</sup>. Ograniczymy się do opisu ontologicznego „działania” pierwszych pryncypiów, do ich bipolarnego sprzęgnięcia w algorytmach demiurgicznych, w których aktualizują się na wszystkich piętach bytu ich moce formotwórcze. Można je przybliżyć metaforyką „generowania” rozumianego jako pozaczasowej procedury na podobieństwo bezczasowych konstrukcji geometrycznych stosowanych w greckiej matematyce. W następnym paragrafie zostanie opisany „mecha-

---

<sup>22</sup> Za Hansem Krämerem całą teorię można ująć w skondensowanej formie w następujących twierdzeniach. Jedno i Diada czyli Wielkie i Małe pełnią rolę transcendujących byt pierwszych zasad i najogólniejszych rodzajów, a zarazem najbardziej podstawowych immanentnych elementów wszelkiej rzeczywistości. Jedno jest miarą. Liczby wywodzą się z partycypacji Jedna oraz Wielkiego i Małego. Rzeczy zmysłowe są ukonstytuowane z idei oraz z Wielkiego i Małego. Idee są złożone z Jedna i Wielkiego i Małego. Idee są liczbami w tym sensie, że sprowadzają się do ciągu liczb idealnych. Dobro jest Jednością (Krämer 1990,77–83).

nizm” formatwórczy pryncypiów w rzeczywistości zmysłowej, także tej swoiście ludzkiej.

Zacznijmy od charakterystyki Jednego, mając świadomość, że rozpatrywanie każdej z zasad z osobna jest tylko zabiegiem umysłowym. Oba pryncypia są nierozłączne. Ustanawiają i formują rzeczywistość tylko jak komplementarnie sprzężony układ. Rozpoczynamy od Jedna, ponieważ jego pozycja w konstytuowaniu struktur świata jest w pewnym sensie wyższa niż Diady (na podobieństwo przewagi Arystotelesowskiej formy nad materią). Najpierw spróbujemy wyodrębnić to specyficzne znaczenie słowa „jedno”, które należy przypisywać Jednu. Z „przygotowawczych”, dialektycznych wywodów Platona z *Parmenidesa* wynika, że o Jednym nic nie można orzekać. Na przykład autopredykatywnie, że „Jedno jest jedno”, lub tożsamościowo, że „Jedno jest Jednym”. Jeśli się ujmuje Jedno samo jako coś wyizolowanego, tj. oderwanego od tego, w czym może Ono uczestniczyć, to nawet „nie można o Jednym powiedzieć «jedno»” (*Parmenides*, 196a). Jako transcendentna zasada bytów sama nie jest bytem, a więc czymś, np. czymś jednym. Jedna nie można więc pojmować jako wyabstrahowanego obiektu posiadającego cechę jedności. Mając na uwadze ograniczenia języka nieprzygotowanego do wyrażania tego, co wykracza poza bytowość, można tylko powiedzieć, że Jedno „ma” jedność jako swoją wewnętrzną „istotę”, nie zaś jako coś, co można mu (jako czemuś) przypisać. Jedno nie ma cechy jedności, Jedno samo jest cechą jedności<sup>23</sup>.

Jedno, jako coś, co nie jest, nie jest też *czymś*. Pozostaje więc poza wszelkimi określeniami stwierdzającymi lub negującymi i z tego powodu zdaje się być eleackim niebytem, czyli niczym. Aby temu przeciwdziałać Platon odmiennie konceptualizuje dwie fundamentalne opozycje ontologiczne: będące – niebędące, jedność – wielość. Parmenidesowe **jest i nie-jest** łączy relacja przeciwieństwa. **Jest** jest jedno, więc wielość – przeciwieństwo jedności – musi być po stronie **nie-jest**. Byt jest jeden, wielość nie istnieje. Platon przewyższa aporie eleackie przez umieszczenie wielości po stronie bytu, natomiast Jedno (a nie jedność) po stronie niebytu. Niebyt to nie (pojedyncze) przeciwieństwo (jednego) bytu, lecz różne i mnogie (nie-)bycia, czyli „bycie”

<sup>23</sup> Tak konceptualizowane Jedno jest zabezpieczone przed zarzutem „trzeciego człowieka”. Nie trzeba pytać o nadzasadę, która ustanawia, że Jedno jest właśnie Jednym i tak w nieskończoność. W odniesieniu do idei obrona przed zarzutem „trzeciego człowieka” polega (analogicznie) na wykazaniu, że traktuje się w nim elementy odrębnych porządków ontycznych jakby były synonimami, podczas gdy są one jedynie homonimami (czyli *różnymi* obiektami, ale o tej samej nazwie). Urzeczowienie idei i fenomenów zmysłowych, obce Platonowi, skłania do ujmowania ich w tej samej płaszczyźnie bytowej rzeczy indywidualnych. W jednym wypadku wiecznych i niezmiennych, w drugim – zmiennych i ginących. Fenomen uczestniczy w danej idei, bo ma *jej* cechę. Idea w niczym (wyższym) nie uczestniczy, aby mogła być sobą, bo jest właśnie ową cechą. O ideach, które są bytami, jest możliwe orzekanie tożsamościowe, np. Dobro jest Dobro, wykluczone w wypadku Jednego.

czymś innym od jednego (konkretnego) bycia. Stąd jest możliwe wiele zróżnicowanych sposobów bycia, wśród nich bycie zjawiskowe. Systematyzuje je podana wyżej stratyfikacja świata Platońskiego. Wielość bycia na każdym piętrze bycia objawia się w tym, że występuje w nim wiele bytów o tym samym statusie ontologicznym, ale różnym wyposażeniu ontycznym.

Zarysowany wyżej sposób pozycjonowania Jedna prowadzi do trudności teoriopoznawczych. Czy Jedno jako pryncypium, skoro nie jest bytem, nie sprowadza się do niedającego się pomyśleć bycia „niczym” Parmenidesa, tudzież nie zamienia się w zamknięte w sobie ponadbytowe „coś”, o którym też trzeba milczeć, ponieważ samo językowe „coś” zmusza nas, by traktować to, co reprezentuje, za będące po stronie bytu jako *jakieś* „coś”. Jedno jest niepoznawalne i językowo niewyraźne, ale Jedno samo. Można przebić się przez powyższe bariery ontologiczne zamykające pierwsze pryncypium przed tradycyjnymi ścieżkami poznania, jeśli ujmijemy Jedno relacyjnie, czyli w relacji do tego, że *jest zasadą* i jest zasadą *czegoś* (określonego). O Jednym można mówić, jakie jest, czyli myślowo je rekonstruować, po pierwsze dlatego, że można dociec warunków, jakie musi spełnić, żeby być zasadą wszystkich bytów. Po drugie, zostawia Ono w rzeczywistości *określony* (swoisty dla swojej natury) *s p r a w c z y ś l a d*, w postaci pochodzących od Niego (we współdziałaniu z Diadą) skutków w świecie bycia. Tak więc Jedno, właśnie jako pierwsze pryncypium (*arche*) bytów, aby nim było, samo nie może być bytem. Musi być transcendentnym źródłem, z którego wszystko czerpie swój byt, i pierwszą przyczyną, dzięki której każdy byt jest bytem *określonym*. Źródło, z którego wypływa wszelki byt, aby sprawiało byt, musi mieć niewyczerpywalną moc sprawczą, jakiś nieustający „nadmiar”, który „przenika” do sfery będącego<sup>24</sup>. Wykluczone z bytu Jedno jest jego zasadą w takim sensie, że bierze za pośrednictwem Diady udział w konstytuowaniu wielości bytów jako ich zasada formotwórcza. Jedno nie ma bytu, ale nie w sensie prywacyjnym (braku, deficytu), a jedynie w tym, który wyraża, że jest Ono bardziej elementarne od bytu. Byt jest względem Niego pochodny (*aitiaton*) i dzięki Niemu jest „czymś”. Z tych powodów mówi się o Nim, że jest czymś lepszym niż byt, a w tradycji neoplatońskiej jakimś „nadbytem” (*yperousion, proton, proousia*)<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Bariere w językowym oddaniu ponadbytowego statusu Jednego oryginalnie próbuje przekroczyć Porfiriusz w swoim komentarzu do *Parmenidesa*. Do pozabytowego sposobu „bycia” Jednego używa on bezokolicznikowe znaczenie czasownika „być” (*einai*), dla tego, co bytuje, jego *verbum finitum* „jest”. Ów niuans językowy nie jest w stanie oddać, czym jest ponadbytowa egzystencja, uwyrażnia natomiast, że zasada bytu pochodzi z wyższego poziomu ontologicznego. Owe „być” Jednego reprezentuje nie tyle jego sposób istnienia, co raczej niewyczerpaną (nieskończoną w swojej mocy sprawczej) źródłowość Jedna, z którego wypływa wszelkie konkretne (czyli skończone) „jest” (*verbum finitum*) każdego będącego.

<sup>25</sup> Z perspektywy eleackiej Jedno nie-będące-czymś” wydaje się być czymś gorszym niż byt. W ujęciu Platońskim Jedno nie jest nicością, z której absurdalnie mógłby być generowany



Wybór tak skonceptualizowanego Jedna na przasadę wszystkiego wynikał ze strukturalnych właściwości jedności matematycznej ujawnionych w metamatematycznych badaniach pitagorejczyków. Jedność jest strukturalnie elementarna (tj. pod względem swej „wewnętrznej” budowy) w trojakim sensie: (a) jest jednostką, czyli modelem pojedynczości, z której może powstać mnogość, jako absolutnie prosta jest (b) niepodzielna, stając się prototypem integralności każdej całości, dzięki zaś niepodzielności staje się (c) wzorcową miarą i normą wszystkiego jako najbardziej elementarna miara jednostkowa (jak jedynka-monada, która dla Greków nie była liczbą, a pierwotniejszą od liczby jednostkową miarą, ze zwielokrotnienia której utworzona jest dowolna liczba naturalna). Ze względu na (a) ponadbytowe Jedno jest źródłem jednostkowania (wyodrębniania pojedynczych konkretności), ze względu na (b) jest przyczyną zespolenia danej jednostki w określoną całość. Jedno sprawia, że rzeczy są pojedyncze i jednolite: są dyskretnymi (nieciągłymi), trwałymi i tym samym tożsamymi z sobą obiektami o wewnętrznym zespoleniu części w uporządkowaną całość. W perspektywie poznawczej Jedno umożliwia stanowienie kresów, indywidualizację i identyfikację. Ze względu na (c) Jedno jest miarą wszelkiego bytu, także idealnego, np. Dobra i Piękna.

Przejdźmy teraz do opisu „natury” Diady jako zasady. Podobnie jak z Jednym należy zacząć od nazwy i jej dwóch uzupełniających określeń: Diada Nieokreślona (*Aoristos Duas*) oraz Wielkie i Małe (*mega kai mikron*). Słowo „Jedno” wywodzi się od „jeden” (*en*, jedynka), „Diada” (*Duas*) – od „dwa” (*duo*, dwójka). „Diada” mogłaby być zastąpiona słowem „Dwójnia”. Jednakże „Diada” przez cząstkę „dia” (obecną w takich słowach jak diagnoza, diareza, dialektyka, dialog itp.) oraz koneksje z źródłosłowową cząstką „du” (obecną w takich słowach jak dualny, dublować, duplikat itp.) lepiej oddaje wewnętrzną dwoistość, „dwoistą naturę” drugiego pryncypium. Diada jako zasada stanowi istotę czystej dualności, dwojenia lub podwajania (co uwyrażnia słowo „Dwójnia”), ale zarazem jest pryncypium wszelkiej podzielności, które zawsze musi zaczynać od roz-dwojenia (połowienia). Przybliżmy oblicza dwoistości Diady, z nich bowiem wywodzi się jej druga nazwa – Wielkie i Małe<sup>26</sup>.

---

byt. Także przypisywana Jednu nieskończoność mocy nie ma sensu prywatnego jako braku granic, tak jak to się przypisuje bytom w tradycji greckiej, gdzie nie-skończone to tyle, co niepoznawalne lub nieracjonalne (*alogon*). To Diada, druga zasada, będzie tak właśnie pojmowana jako potencjalność Jednego. Nie jest autonomiczną istotą: tylko przynależąc do Niego udziela mu możliwości jego rozwinięcia. Jedno nie jest możliwością samą, ale ma możliwością aktualizowania się w ten sposób.

<sup>26</sup> W Platońskiej Diadzie nie jest wydobywany trzeci kontekst dwoistości (obok podwajania i połowienia), jakim jest wtórność jako przeciwieństwo pierwotności. Diada jest *oppositum* Jedna, ale w sprzęgnięciu biegunowym, w którym żadne ramię nie jest sprowadzalne do drugiego. Likwidacja lub realna separacja jednego bieguna unicestwia drugi oraz samą

Tak jak dwójka, pierwsza z liczb, jest pierwszą wielością, tak Diada w rozumieniu czystej dualności<sup>27</sup> jest uważana za zasadę wszelkiej wielości (pluralności nieodróżnianej). Diadę można nazwać ontycznym operatorem; źródłem wszelkiego wielokrotnienia, rozumianym jako bezczasowy algorytm multiplikacji. Podpierając się językiem matematycznych procedur komputerowych, taki algorytm byłby działającym na zasadzie pętli multiplikatorem przez „powielanie siebie”. Jak pisze Syrian: „Nanosi ona na wszystko formę samej siebie” (Blandzi 2002, 204) Diada powiela, kopiując według uprzednio istniejącego wzoru. Powtarzanie podwojeń stwarza możliwość nieograniczonej liczebności egzemplarzy w każdym obszarze bycia<sup>28</sup>. Procedura powielania realizuje się nie tylko przez mnożenie (dublikację), ale także przez dzielenie (połowienie). Istnieją zatem dwa kierunki generowania wielości, ukazujące wewnętrzną dwoistość Diady: jej rozdwojenie na nieokreślone Wielkie i Małe. Jeśli nanosi formę dwojenia na samą siebie, zmierza ku Wielkiemu, gdy nanosi formę połowienia, dąży do Małości. Tak więc dzięki Diadzie możliwe staje się jakościowe stopniowanie i gradacja. Diada w swym zmierzaniu ku Małemu ujawnia, że jest zasadą wszelkiego podziału (diarezy). Natomiast procedura podziału (rozdawiania, dychotomii) czyni z Diady podstawę możliwości wszelkiej analizy i elementaryzacji, czyli wyodrębnienia elementów składowych.

Druga nazwa Diady – „Wielkie i Małe” – eksponuje kolejny aspekt natury drugiego pryncypium, mianowicie że jest ono źródłem wszelkiej relacyjności. Wielkie i Małe to *nieokreślona* relacja; podstawa wszelkiej relacyjności („więcej – mniej”, „dużo – mało” itd.). Dzięki swojej dwoistości jako mnożnika i dzielnika Diada jest generatorem wszelkich relacji, ale w ich nieokreślonej, potencjalnej postaci uzyskującej określoną przez udział pierwszej zasady jako Miary. W Diadzie jako bytowym warunku relacyjności manifestuje się jej równorzędna pozycja w stosunku do Jedna w ustanowieniu całościowego ładu świata. Deficycyjna relacyjność Diady realizuje się w obrębie pozabytowego związku pierwszych pryncypiów, w bipolarnej więzi

---

biegunowość. W ujęciu aksjologicznym „drugie” oznacza „gorsze”. Okazuje się, że są metafizyczne przesłanki, o których piszę niżej, by wiązać Diadę z przyczyną zła lub z jego istotą.

<sup>27</sup> „Czystość” dualności polega na jej nieokreśloności, braku zróżnicowania, na nieskończoności jej procedur. Jedno określa w nieokreślonym „surowcu” Diady kresy, różnicuje byty, nadaje każdemu z nich własną tożsamość.

<sup>28</sup> Platon wykluczał możliwość „wygenerowania” całej struktury rzeczywistości z jednej superzasady, jak to uczynił Plotyn w swojej konceptualizacji Jedna. Dla założyciela Akademii jest niedorzeczne, aby coś było tożsamościowo formujące i formowane zarazem. Z tych powodów konieczne było wprowadzenie Diady jako zasady komplementarnej. Bez niej niemożliwa byłaby żadna wielość, w tym liczba. Jedno samo, choć jest dzięki swej „monadyczności” miarą każdej liczby, samodzielnie nie wytwarza jakościowo różniących się między sobą liczb. Jedynie zapewnia im ich strukturalną jedność oraz odrębność w postaci różnej miary.

kontradyktorycznych elementów (jedność – niejedność, kres – bezkres, miara – bezmiar) – istotowy wymiar powoływania bytów do istnienia. Biegunowe sprzęgnięcie z Jednym odsłania kolejny aspekt dwoistej natury Diady, tym razem wyrażony w opozycji „dynamiczny – pasywny”. Dynamiczny moment Diady realizuje się w jej funkcji powielania (podwajania, połowienia). Pasywna strona drugiego pryncypium to rola receptorki form nadawanych przez Jedno. Można odwrócić kierunek procedur formowania bytów i wyjść od definicji Jedna jako Miary i następnie dojść do definicyjnych określeń Diady, pozbawiając drugą zasadę określoności wiązanych z Jednym (*a-oriston*, *a-peiron*, *a-metron*). Jeśli rozpatruje się łącznie pasywną stronę Diady i sposób definiowania jej przez ogołacanie z pozytywnych określeń, to można zauważyć, że jest ona modelem dla przejawów ontycznych dwóch kluczowych kategorii świata zmysłowego. Mam na myśli *m a t e r i ę* (*hyle*) pojmowaną jako nieukształtowany (i stąd niepoznawalny), czysty substrat ciał, ich podłoże (*ypokeimenon*) oraz *p r z e s t r z e ń* lub *m i e j s c e* (*chora*) zajmowane przez rzeczy fizyczne. Substrat może przyjąć każdą formę, miejsce – każde ciało<sup>29</sup>.

Na koniec naszej charakterystyki Jedna i Diady oraz ich biegunowego sprzęgnięcia krótkie omówienie, jak pierwsze pryncypia manifestują swoją formotwórczą „aktywność” pod postacią elementarnych par przeciwieństw zestawionych po raz pierwszy przez pitagorejczyków. Chodzi o opozycje z kanonu podstawowych kategorii myślenia potocznego, filozoficznego i naukowego: tożsamość – różnica, jedność – wielość, określoność – nieokreśloność (granica – bezkres), równość – nierówność, stałe – niestałe. Pierwszy człon każdej pary przeciwieństw reprezentuje bytowe przejawy Jedna, drugi odciśnięte w bycie „własności” Diady. Każdy byt staje się bytem, uczestnicząc w Jedności i Diadzie. Jest ich ontycznym zespoleniem (*compositum*). W trzech pierwszych przeciwieństwach uczestniczy każdy byt, dwa ostatnie opisują swoistość świata zjawiskowego. Każde będące jest tożsame z sobą i różne od innego. Jest jednością (pojedynczością) wśród wielości innych bytów. Jest określone (takie to a takie) w wyniku recepcji nieokreślonego jeszcze bycia formy bytowej źródłowo pochodzącej od Jedna.

Ograniczę się do zilustrowania, jak tożsamość i różnica, a za nimi kolejne przeciwieństwa uobecniają się w pierwszych krokach „generowania” bytów, kiedy to prymarne Jedno samo (pozabytowe) staje się Jednym będącym; Jed-

<sup>29</sup> Wedle Arystotelesa przestrzenna (rozciągła) natura Diady wyraża się w zrównaniu czterech określeń: przestrzeni (*chora*), miejsca (*topos*), receptora form (*metaleptikon*) i materii (*hyle*). Z jednej strony, platońskie określenie miejsca jako „rozstępu wielkości” każe je utożsamiać z rozciągłością przestrzeni, z drugiej zaś, pasywne i receptywne rozumienie miejsca i przestrzeni jako „czegoś określanego i obejmowanego przez formę” prowadzi do utożsamienia jej z materią. Trzeba tu dodać, że „przestrzenność” Diady należy rozumieć nie fizycznie, lecz także pozafizycznie jako ontyczne źródło *idealnej przestrzeni* (*hyle noete*) – przestrzeni możliwości różnicowania.

nym uczestniczącym w byciu. Każde z tego dwojga jest *tożsame* z sobą i zarazem *różne*, w tym wypadku o bycie Jedna będącego. Jedno będące liczebnie jest *jedno*. Ale przez to, że Jedno będące **jest**, to generuje się *wiełość*. Jest bowiem Jedno jako Jedno i jest Jego **jest** (jego bycie). W **jest** też jest *wiełość* (analogiczna do wyjściowej „dwójności” Jedna będącego). Pierwsza jedność (liczba jeden) jest jednością **jest** jako takiego (byciem identyfikowanym właśnie jako **jest**, a nie byciem jakimś „nie-jest”), druga jedność (dająca dwójkę) jest, dzięki któremu **jest** jest (jakoś istniejąca). I tak dalej zarówno w odniesieniu do Jedna, jak i Jego **jest** (*Parmenides* 142a–143a)<sup>30</sup>.

Podobnymi krokami można rekonstruować pełną architekturę gmachu rzeczywistości Platonskiej. Każda jego „cegiełka” poczynając od liczb idealnych zawdzięcza swoje istnienie i bycie „czymś” pierwszym pryncypiom, partycypując w nieokreślonym byciu pochodzącym od Diady i uczestnicząc w Jednym, dzięki któremu są sobą – konkretnym bytem. Tożsamość w byciu tym a tym nadaje każdej rzeczy ściśle określoną pozycję na matrycy wszystkich istnień, u wyższych bytów w idealnej przestrzeni (*hyle noete*) możliwości różnicowania (zob. przyp. 34). Lokalizacja bytów w układzie „wertikalnym”, czyli na określonym piętrze stratyfikacji bytowej, jest determinowana przez byty z poziomu nadrzędnego. Rzecz zdobywa swój sposób istnienia oraz ontyczne wyposażenie przez uczestnictwo w określonym bycie dla piętra, któremu podlega. Tą drogą są też lokalizowane w układzie horyzontalnym, a więc w porządku taksonomicznym swego piętra bytowego, co odtwarzano w ćwiczenia dialektycznych jako stosunku między pojęciami. Byt rzeczy zmysłowych jest pochodną sposobu istnienia i form bytowych określonych idei, w których one uczestniczą. Idee, opisywane w dialogach jako jedności, nie są absolutnie proste. Też są mieszaniną bycia nieokreślonego i tego, co nadaje im określoną tożsamość. Idee uczestniczą w metaideach (zwanym liczbami idealnymi) oraz w ideach nadrzędnych rodzajów. Tą drogą stają się tożsame ze sobą i różne od innych idei<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Zgodnie z naukami niepisany Jedno będące należy identyfikować z pierwszą liczbą idealną, z Jednością idealną lub – jeszcze inaczej – z Jednością ejdetyczną, pierwszą z szeregu 10 liczb ejdetycznych, tzw. metaidei z najwyższego piętra świata Platonskich. Nieokreślone bycie Jedności idealnej aktualizuje się w bycie i staje się określone dzięki uzyskaniu formy pochodzącej od Jedna samego (pozabytowego).

<sup>31</sup> Nie można zrozumieć niektórych twierdzeń nauk niepisanych bez znajomości metamatematycznej teorii liczb, która jest w nich implicytnie założona. Za pitagorejczykami Akademia przyjęła, że liczba nie jest miarą liczebności zbiorów, jak zdefiniuje ją później Arystoteles, Euklides i współczesna matematyka, lecz jako pierwotna relacja. Z tego powodu pojawiają się w ontologii Platonskiej liczby idealne. Bez koncepcji liczby jako relacji tajemniczo brzmi jedno z ważniejszych twierdzeń nauk niepisanych, że idee są liczbami (w domyśle idealnym). Jest to skrót myślowy komunikujący, że zewnętrzne stosunki między ideami i szerzej między wszystkimi „będącymi” dają się przedstawić jako całościowa sieć relacji wyrażanych środkami matematycznymi, czyli liczbowo.

## 8. Mechanizm formotwórczy pryncypiów w świecie zjawiskowym i w rzeczywistości ludzkiej

Cała rzeczywistość jest powołana do istnienia i ukonstytuowana w formach bytowych indywiduów jako rezultat kooperacji sprawczej Jedna i Diady. Na każdym poziomie bycia Jedno określa, utwierdza i rozgranicza byty wytworzone substratowo z kreatywnych mocy Nieokreślonego Wielkiego i Małego. W świecie zmysłowym naznaczonym zmiennością *sprawcze* możliwości drugiego pryncypium mają odrębną specyfikę ontyczną. We wszystkich obszarach istnienia poza rzeczywistością fizyczną Diada jako ontyczny operator nieskończonej i nieokreślonej replikacji lub *diarezy* oraz jako źródło gradacji jest w pełni zakrzepła w stanowieniu bytów w kooperacji z determinującą mocą Jedna. Wśród przedmiotów zmysłowych jej zdolność po-wieliania i po-dzielności jest żywa, mobilna, *in statu nascendi*, co może objawiać się jako źródło prze-sady, nie-doboru, nad-miaru, de-formacji, de-strukcyjnego roz-kładu. Dzieje się tak dlatego, ponieważ ze swojej natury jest pozbawiona miary (umiaru) w możności pomnażania (powiększania, pomniejszania). Dopiero interwencja (nadzór) Jedna nad procesem rozmnażania, rozrostu pozwala utrzymać w ryzach multiplikatywny nadmiar lub niedomiar w stosownych granicach zrównoważenia i wyrównania, w niektórych wypadkach zawodząca w niedoskonałym świecie realnym.

Właśnie z tego powodu Diada ujawnia w świecie zjawiskowym, i tylko w nim, jeszcze jedno oblicze swej wewnętrznej dualności w algorytmach multiplikacji i gradacji bytów. Jest nią *dwoistość własnych skutków*, które mogą być kwalifikowane jako dobre lub złe. Jej kreatywna moc jest czynnikiem pozytywnym (konstruktywnym), acz tylko w pewnych granicach, których sama nie jest w stanie zakreślać. Pomnażanie i wzrost mogą być wartościowane dodatnio jako formy wzbogacenia i doskonalenia. Jednak po przekroczeniu pewnej granicy (miary lub normy) rozrost przechodzi w przerost, nadmiar, przesadę, przesyć, „psując” lokalnie harmonię nienaruszalną w wyższych piętach bytu. Diada działając w izolacji, a więc bez normatywnego wkładu Jedna, ciążyłaby w świecie zmysłowym ku stanom ocenianym jako negatywne. Z tych powodów Diadę uznano za źródło zła, Jedno zaś powiązane z Dobrem samym (ideą Dobra), co nazbyt skrótowo próbował przekazać Platon w otwartym wykładzie, wprowadzając w konfuzję słuchaczy. Diada stała się przyczyną zła w świecie zmysłowym w sensie pozbawiania tego, co pozytywne i unormowane, czyli eliminacji obecności w bycie Dobra-Miary. Zło samoistne, „niezmieszane” (*akraton*) nie istnieje, jest tylko *brakiem* (ubytkiem) dobra<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Trudno nie dostrzec tu podobieństw z ontologicznym ujęciem zła w teodycei św. Augustyna, która – jak cała jego teologia – ma źródła Platońskie.

## 9. Uniwersalizm zmatematyzowanej ontologii nauk niepisanych a historyczne programy badawcze matematyzacji rzeczywistości

Wróćmy na koniec do kwestii zaznaczonej w podtytule tekstu. W mojej prezentacji ontologii „utajnionej” w ezoterycznych naukach Akademii starałem ukazać jej matematyczne i metamatematyczne podłoże stanowiące klucz do zrozumienia Platońskiej tezy o utożsamieniu Dobra z Jednym. W żadnym wypadku owej tożsamość nie można interpretować jako antropocentrycznej projekcji na świat pozaludzki. Tak mogła sądzić „ganiąca” część słuchaczy pamiętnego wykładu, przypisując Platonowi nieuprawnioną ekstrapolację ludzkiej aksjologii na całość bytu, którą ganił już Ksenofanes w krytykach wyobrażeń religijnych swoich ziomków. Teza Platona głosi coś przeciwnego. Zmatematyzowana ontologia nauk niepisanych promieniuje światopoglądową wizją, że ludzkie dobra, przedmioty namysłu etycznego, są jednym z niszowych konkretyzacji uniwersalnej mocy Jedna-Miary, objawiających się w egzystencjalnej warstwie człowieka społecznego (obywatela *polis*). W teorii Platona pozabytowe Jedno zostaje „wprowadzone” do ludzkiego świata przez owoce swych mocy formotwórczych, uobecniając się w niej *e j d e t y c z n i e* jako „norma” lub „miara” *każdego* bytu i *każdego* dobra. W świecie bycia Jedno wtapia się ontologicznie w Dobro same (ideę Dobra), stanowiąc jego istotę także w kwestii prawdy<sup>33</sup>.

Już nasze zgrubne omówienie długo zapomnianego osiągnięcia szkoły Platońskiej skłania do kilku uwag o historii i – być może – o przyszłości stosowalności struktur matematycznych w poznaniu naukowym. Znajomość teorii pierwszych pryncypiów zmusza w pierwszej kolejności do poważnej korekty tradycyjnego poglądu o *formie i zakresie* obecności matematyki w systemie Platona. Dopóki nie zrekonstruowano nauk niepisanych i nie uwiarygodniono ich intelektualnego przesłania, matematyczne inklinacje Akademii były postrzegane aż do ostatnich dekad XX w. przez pryzmat *Ti-*

<sup>33</sup> W Jednym trzeba też widzieć źródło poznawalności, gdyż jest Ono racjonalnością. Jest racjonalnością samą (*logos, ratio*), ale jest też *alagon*, to znaczy niewymieralne i niepoznawalne, ponieważ nie mamy do Niego *bezpośredniego* odniesienia. Jedno jest niewymieralne, choć jest miarą wszystkich miar, gdyż nie ma nad sobą ontycznie wyższego wzorca własnej miary. Nie istnieje coś bardziej elementarne miarowo jak jedność Jedna. Natomiast Diada jest *alagon* nie tylko dla nas, ale i w sobie jako *apeiron* i brak miary. Tym, co zapewnia prawdę o poznawanym i co poznającemu udziela możliwości poznawania, jest idea Dobra. Znaczy to, że poznający i poznawane muszą i mogą pozostawać we wzajemnej odpowiedniości, ponieważ uczestniczą na równi w jednoczącej mocy Dobra jako Jedności-Miary. Dobro jako metafizycznie ucieleśnienie Jedność samej spaja poznającego z poznawanym w jednoczącą relację, umożliwiającą sobą zaistnienie *adaequatio*, zrównanie bytu z myślą – warunek prawdziwości poznania.

*majosa*, w którym omawia się, miejscami szczegółowo, jak struktury matematyczne konstytuują wewnętrzny porządek ciał (na najniższym poziomie w postaci geometrycznych form czterech pierwiastków-substratów) oraz globalny ład Wszechświata. *Timajos* jako dzieło egzoteryczne sugerował swoim opisem geometrycznego ustrukturywania przyrody z a k r e s Platońskiego programu matematyzacji ontologii. Tekst sugeruje, że miał on polegać na wyrażeniu istoty przedmiotów cielesnych i porządku kosmicznego językiem znanej wówczas matematyki (elementarnej arytmetyki i geometrii) i *tylko nich*. O nie-przyrodniczych aplikacjach matematyki tradycja pisana milczy.

Wiemy z *Fizyki* i *Metafizyki*, że program matematyzacji ontologii (w tym przedmiotów realnych) spotkał się z krytyką Arystotelesa prowadzoną z pozycji jego stanowiska metafizycznego. Stagiryta zarzucał Akademii, że ontologiczna redukcja rzeczy zmysłowej do ich matematycznych rusztowań jest błędem *pars pro toto*, przez który zatracą się – jak sądził – nieredukowalną, j a k o ś c i o w ą swoistość danej substancji – pełnię jej istoty<sup>34</sup>. Ów pogląd wsparty rzeczowymi argumentami stał się częścią systemu przekonań i ufundowanego na nim światobrazu ostatnich czterech wieków średniowiecza. Późnośredniowieczna wizja Boga, świata i człowieka była spójną fuzją arystotelesowskiej metafizyki, kosmologii i teorii wiedzy z dogmatem chrześcijańskim. Legła ona w gruzach w okresie rewolucji naukowej XVII. wieku, zwanej też rewolucją kopernikańską<sup>35</sup>. Ważną funkcję w zainicjowaniu przełomowych przemian paradygmatycznych spełniła recepcja nowych świadectw antycznych. Powszechnie wiadomo, że nowożytny nawrót do sięgania po środki matematyczne w poznania był, filozoficznie rzecz biorąc, powrotem do idei neopitagorejskich i neoplatońskich. Historycy i filozofowie nauki dodaliby, że wyjątkową rolę w wyzwoleniu się z więzów arystotelizmu odegrał *Timajos*, nieznanym Europie łacińskiej aż do upadku Konstantyno-

<sup>34</sup> Wiemy, że teoria dwóch pozabytowych principów miała ratować projekt rzeczywistości idealnej (jako jego najwyższe zwieńczenie teoretyczne) przed aporiami dostrzeżonymi w starej teorii idei. Arystoteles już jako w pełni samodzielny myśliciel uznał za błędny pomysł rozdzielenia rzeczy od ich istot, umieszczonych przez Platona w świecie ponadniebnym. Wyznawał też inną, antypitagorejską koncepcję liczb, zgodnie z którą liczby nie mają żadnej bytowości, są czysto myślowymi abstrakcjami liczebności zbiorów. W kwestii udziału matematyki w bycie i poznaniu głosił pogląd, że ujawnia ona tylko pewną stronę *eidosu* – formy indywidualnych substancji, której nie jest w stanie w pełni zastępować ze względu na jej czysto jakościową zawartość.

<sup>35</sup> Choć w historiografii ów proces jest nazywany rewolucją (słusznie – ze względu na radykalność i globalność transformacji intelektualnych), w rzeczywistości realizował się przez półtora wieku jako mozolne i stopniowe wyzwalamie się z metafizycznych, kosmologicznych i metodologicznych schematów scholastycznego arystotelizmu i powołanie na ich miejsce zmatematyzowanego przyrodoznawstwa, opartego na zupełnie nowej podstawie metodologicznej.

pola. Dopiero to dramatyczne wydarzenie historyczne spowodowało, że w wyniku politycznych migracji dotarł wraz z uchodźcami na zachód Europy dialog z koncepcją Boga Matematyka. Świadczenia historyczne potwierdzają, jak wielki wpływ wywarły idee z *Timajosa* na poglądy Keplera i Galileusza. Obaj niemalże obsesyjnie poszukiwali właściwych matematycznych form mających reprezentować porządek ruchu ciał niebieskich i ziemskich.

Chrześcijańska koncepcja stworzenia rodzi pytanie, jak myślał Stworzyciel, urzeczywistniając świat. Średniowieczni filozofowie nie śmieli dociekać owych myśli-idei, przytłoczeni nieskończoną przewagą Boga nad stworzeniem i poczuciem wielkiej złożoności świata<sup>36</sup>. Twórcy nowożytnego sposobu myślenia podjęli się tej prometejskiej misji uzbrojeni w Platoński pomysł, że demiurgiczne procedury są istotowo matematyczne, że wielość, różnorodność i złożoność przedmiotów materialnych (także złożoność ich ruchów i zmian) daje się poznawczo uporządkować za pomocą relatywnie prostych form (formuł) matematycznych. Jest znamienne, że sukces Newtonowskiej fizyki był interpretowany jako świadectwo dotarcia do Myśli Boga Stworzyciela<sup>37</sup>. Misja „wydzierania” przyrodzie ukrytych w niej matematycznych reguł i algorytmów formotwórczych rzeczy oraz procesów stała się emblematycznym ucieleśnieniem ideału poznania nowożytnych nauk przyrodniczych. Zgodnie z Arystotelesowską teorią poznania naukowego badanie konkretnej rzeczy (substancji) kończyło się po ustaleniu jej istoty i ulokowaniu jej w drabinie jestestw (nie tylko fizyczno-przyrodniczych). W paradygmacie nowożytnej nauki poznać badaną rzecz, to w duchu matematycznej wizji przyrody z *Timajosa*, przejętej przez Galileusza, opisać regularności jej budowy i zachowania w języku matematyki, z milczącą sugestią, że program aplikowania matematyki dotyczy wyłącznie rzeczywistości fizycznej, czyli z wykluczeniem świata ludzkiego (*res cogitans*)<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Mikołaj z Oresme, jeden z poprzedników Kopernika, miał ponoć mówić, że byłby gotowy udzielić Stwórcy paru rad przy kreacji nieba. W takiej to żartobliwej formie reagował na bałagan w astronomii Ptolemejskiej tamtych czasów, którą chaotycznie rozbudowywano o nowe epicykle, ekwanty i dyferensy, aby ją uzgodnić z obserwacjami. Kryzys w astronomii motywował Kopernika do poszukiwań całkiem nowego porządku kosmicznego.

<sup>37</sup> Ówczesne poczucie tryumfu umysłu ludzkiego w odtworzeniu Boskich idei konstytuujących ukryty ład świata dobrze oddaje entuzjastyczny epigram Aleksandra Pope’a, czołowego poety angielskiego Oświecenie, w którym apoteozuje dokonania Newtona w trawestacji pierwszych wersów Księgi *Genesis*: „Natura i prawa natury tkwiły ukryte w ciemności. Rzekł Bóg: Niech się stanie Newton. I wszystko stało się jasne”.

<sup>38</sup> Dla prostoty pomijam dwa niezwykle ważne czynniki sprzyjające rozwojowi poznawczemu, które pracują w pozytywnym sprzężeniu zwrotnym w badaniach nauk przyrodniczych. Jest nim, z jednej strony, wykorzystywanie w eksperymentach coraz bardziej specjalistycznych urządzeń i aparatów pomiarowych, z drugiej zaś, aplikowanie nowej, wyrafinowanej matematyki. Punktem zwrotnym w nowożytnej fizyce było wynalezienie przez Newtona i Leibniza analizy matematycznej i konstruowanie coraz doskonalszych teleskopów. Nowa matematyka generuje nową fizykę, a jej odkrycia dają impuls do nowej tech-



Minęło prawie pięć wieków od czasów renesansowej recepcji *Timajosa*, pół milenium wielkich sukcesów matematycznej drogi do prawd świata materialnego. Poczucie, że korzenie tej nadzwyczaj skutecznej postawy badawczej są autorstwa Platona, wyrazili w XX w. wielcy filozofujący fizycy, jak Werner Heisenberg, Carl Friedrich von Weizsäcker czy Roger Penrose<sup>39</sup>. Ostatni uczony został wybrany nieprzypadkowo. Jest on autorem kilku książek<sup>40</sup>, w których świętokradczo wkracza do badań problemu psychofizycznego z fizyko-matematycznym modelowaniem procesów myślowych, które nie jest odświeżeniem materialistycznego (fizykalistycznego) redukcjonizmu z XIX w., słusznie nazywanego wulgarnym materializmem. W podjętych przez Penrose'a badaniach, nowatorskich i kontrowersyjnych zarazem (bo łamiących Kartezjańskie podziały), ontologia nauk niepisanych może odegrać inspirującą rolę (jak kiedyś *Timajos*) we wszystkich obszarach badań, w których z różnych, zwykle uzasadnionych powodów sprzeciwiano się matematycznemu modelowaniu przedmiotów badań, ponieważ były to kalki technik fizyki *res extensas*.

Teoria pierwszych pryncypiów daje swego rodzaju ontologiczną przepustkę do takich kierunków badań. Zawiera też interesującą wskazówkę heurystyczną. W świetle nauk niepisanych znane z *Timajosa* matematyczne (czytaj geometryczne) ustrukturuwanie przyrody jest zaledwie jedną z niezliczonych *egzemplifikacji* obecności form matematycznych w bycie. Regularne trójkąty, utworzone z nich bryły foremne pierwiastków-elementów oraz kołowe orbity ciał niebieskich są ucieleśnieniem mocy formotwórczej Jedna i Diady w tym konkretnym obszarze bytu, egzemplifikacją opisaną dość szczegółowo ze względu na strukturalną prostotę (elementarność) tej warstwy rzeczywistości. Na każdym poziomie rzeczywistości Platońskiej algorytmy formotwórcze pierwszych pryncypiów są realizowane z udziałem *odrębnych*, nieznanych jeszcze „matematyk”, które czekają na swoich odkrywców. Można tak domniemywać, ponieważ w ontycznym zróżnicowaniu dziedzin bytu, w których Jedno określa formę rzeczy i stanowi dla nich miarę

---

nologii, ta w kolejnym cyklu sprzężeń zwrotnych jest wykorzystywana do nowych eksperymentów i technik matematycznych.

<sup>39</sup> Heisenberg zwraca uwagę swych filozoficznych dywagacji poświęconych mechanice kwantowej na interesującą analogię formalną między matematycznym opisem atomów i cząstek elementarnych, z których są zbudowane, a geometryczną formą czterech pierwiastków Empedoklesa ujętych w tzw. bryły Platona, które są utworzone z dwóch rodzajów regularnych trójkątów, bytów dwuwymiarowych W podjętym przez nas temacie von Weizsäcker jest osobą wyjątkową. Wybitny fizyk i akademicki filozof poświęcił w książce o filozoficznych podstawach unifikacji fizyki (Weizsäcker 1978.) cały rozdział o aktualności filozofii platońskiej w kontekście budowania jednolitego obrazu przyrody. Nawiązuje w nim do nauk niepisanych (lata siedemdziesiąte!) oraz do rozważań nad Jednym z *Parmenidesa*.

<sup>40</sup> M.in. Penrose 1995, Penrose 2000.

i normę, obowiązują ich odmienne *differentia specifica*. W obszarze logiki jest nim logiczna tożsamość (identyczność), na terytorium matematyki równość (izometria, kongruencja itp.), w świecie fizycznym niezmienniczość (np. zasady zachowania), w polityce jedność, w estetyce proporcja (harmonia), w etyce, tej antycznej, rozważa i umiarkowanie (*fronesis, sofrodyne*), w systemach (organizmach) biologicznych, ekonomicznych, społecznych, kulturowych – homeostaza, proliferacja i zrównoważony rozwój, w świetle współczesnego stanu wiedzy. Wszystkie piętra rzeczywistości determinuje Jedno, każde z nich inaczej.

Według Platona człowiekowi znane są bliżej tylko niektóre wzory i algorytmy niewyczerpanych mocy sprawczych Jedna i Diady; niewielki podzbiór *wszystkich*, jakie są zaangażowane w wygenerowanie pełni bytu. Ich znajomość jest częścią kognitywnego wyposażenia człowieka. Służą biologicznemu przetrwaniu i organizacji życia społecznego. Znamy procedury arytmetyczne i geometryczne potrzebne do sporządzania niezbędnych nam sprzętów, różne idee mechaniczne konieczne do zbudowania narzędzi i maszyn. Filozofia wydobyła i uwyraźniła w swoim specjalistycznym języku normy ujmujące istotę dóbr moralnych, piękna i innych przejawów ładu i harmonii. Wszystkie są wytworem formotwórczej kooperacji Jedna i Diady. Komplet (pełnych wersji) wszystkich algorytmów znany jest, by tak rzec, tylko Boskiemu Budowniczem. Człowiek nie zna m.in. matematyczno-fizycznych algorytmów sprawczych roślin, zwierząt i samego człowieka<sup>41</sup>.

W XX w. doszło do radykalnej przebudowy naukowego obrazu świata w wyniku kilku rewolucji naukowych. W jego drugiej połowie przekroczono kolejną barierę poznawczą. Alan Turing zaczął realizować w swoich badaniach pomysł, że *wszelkie* myślenie, boskie, ludzkie, maszynowe, jest matematycznie algorytmizowalne. Ta śmiała idea, mająca nieznaną Turingowi starożytną *antecedensy*<sup>42</sup>, stała się teoretyczną podstawą do konstruowania elektrycznych urządzeń nazywanych współczesnych komputerami, prac nad sztuczną inteligencją i inspiracją do badań podjętych między innymi przez Penrose'a. Prawdopodobnie jest to wstępny etap wyłaniania się nowego paradygmatu naukowego. Musimy cierpliwie czekać na pojawienia się

<sup>41</sup> W odkrytym pół wieku temu kodzie genetycznym można doszukiwać się semantyczno-biochemicznego analogonu geometrycznych form czterech elementów z *Timajosa* w obszarze życia. Trzeba jednak pamiętać, że to wielkie odkrycie tłumaczy na poziomie biochemii zjawiska dziedziczenia, a nie *tajemnicę życia*. W Akademii nie podejmowano badań wzorczych algorytmów znanych tylko Bogu, nie tylko ze względu na świadomość ograniczeń poznawczych człowieka. Teoria pierwszych pryncypiów poza realizacją czysto poznawczego celu dotarcia do ostatecznych podstaw rzeczywistości spełniała jeszcze inną funkcję. W Akademii liczyły się (kto wie, czy nie bardziej) wartości soteriologiczne, realizowane przez recepcję najgłębszych prawd o organizacji świata.

<sup>42</sup> W tradycji neoplatońskiej przyjmowano, że liczbowa jest nie tylko struktura duszy, ale i samego Umysłu (pierwszej hipostazy) (Blandzi 2003, 263).

matematycznych Keplerów i Turingów, którzy otworzą drogę do algorytmów formotwórczych i nowego typu regularności wkraczających do świata człowieka i jego kulturowych artefaktów, do Kartezjańskich *reses cogitans*.

Droga do teorii *prawdziwie* „wszystkiego” została jakby po raz drugi otwarta w czasach rehabilitacji ontologii nauk niepisanych. Nie wiadomo, jak będzie długa i kręta.

## Bibliografia

Arystoteles, *Metafizyka*.

Blandzi S. (2002), *Platoński projekt filozofii pierwszej*, IFiS PAN, Warszawa.

Crombie A.C. (1960), *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, tł. S. Łupacewicz, PAX, Warszawa.

Demiński B. (2003), *Późna nauka Platona: związki ontologii i matematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego Katowice.

Geiser K. (1963), *Platons ungeschriebene Lehre*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart.

Hadot P. (2003), *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Fundacja Aletheia.

Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, tł. D. Gierulanka, t. II, PWN, Warszawa

Kahn Ch.H (1973), *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht.

Kahn Ch.H. (1976), Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (4).

Krämer H.J. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Nr. 6, Winter, Heidelberg.

Krämer H.J. (1990), *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*, State University of New York Press, Albany.

Maier A. (1949), *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma.

Penrose R. (1995), *Nowy umysł cesarza: o komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tł. P. Amsterdamski, PWN, Warszawa.

Penrose R. (2000), *Cienie umysłu. Poszukiwanie naukowej teorii świadomości*, tł. P. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań.

Perek M. (2006), *Średniowieczna wizja świata a nowożytne przyrodoznawstwo: ciągłość czy zerwanie. Rola tzw. poprzedników Galileusza w ukształtowaniu nowożytnego ideału nauki*, Roczniki Antropologii Wiedzy, rocz. II, Wrocław.

Platon, *Parmenides*.

Platon, *Timajos*.

Reale G. (2000), *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Paderborn.

Szlezák T. (2005), *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tł. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty.

Weizsäcker C.F. (1978), *Jedność przyrody*, tłum. K. Napiórkowski i in., PIW, Warszawa.

## **The Good Is Equated to the Unity. Ontological Foundations of Mathematization of the Reality in Plato's Unwritten Doctrines in Reference to Modern Applications of Mathematics in Science**

### **Summary**

The Tübingen School spread a new interpretation of Platonism, according to which the most valuable part of the Academy's legacy are the so-called unwritten doctrines. These doctrines contain ontological theory of first rules of the Unity and the Dyad. The article discusses mathematical fundamentals of the doctrines in the context of modern applications of mathematical structures in the description of reality.

**Keywords:** Plato, unwritten doctrines, ontology, mathematization.

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.02>

Joanna GRYGIEL

<https://orcid.org/0000-0003-0047-150X>

Jan Długosz University in Czestochowa

## Logical independence, its algebraic generalization and applications

### Summary

We present a short history of the notion of logical independence, its counterpart and generalization in universal algebra, and their applications in different areas.

**Keywords:** logical independence, free axiomatization, algebraic independence, free algebras.

Logical independence can refer to sets of formulae, sentences or rules, however, it can be also understood as a relation between a formula and a set of formulae. We say that a formula  $\alpha$  is independent from a set  $S$  of formulae if  $\alpha$  is not provable from  $S$ .

The set  $S$  of formulae is called independent if each its formula  $\alpha$  is independent from the set  $S \setminus \{\alpha\}$ .

Sometimes instead of independent sets we can discuss countably independent sets. The set  $S$  of formulae is countably independent if every one of its countable subset is independent.

As we see, independence in logic is always related to the notion of provability and therefore related to some logic, the notion of consequence or the notion of proof. What is more, in the classical case, independence is strictly related to the notion of consistency, since according to the definition, a formula  $\alpha$  is independent from a set  $S$  of formulae if and only if the set  $S \cup \{\neg\alpha\}$  is consistent.

In general, independence is usually expected from the set of axioms of a given theory, sometimes also from the set of primitive rules of a given formal system. From the theoretical point of view, independence is not an essential property of an axiomatization, since a dependent system of axiom is

correct and can serve well. However, in many cases this property is desired, either to reach the conclusion of a reduced set of axioms, or to be able to replace an independent axiom by another one in order to produce a more concise system.

Logical independence was one of four pillars of Hilbert's project. It was meant as a formal counterpart of the intuitive notion of simplicity. The notion of independence has played an important role in the methodology of deductive science, inspiring philosophical discussions and influencing a development of formal logic. Since the beginning of the last century it has also gained the crucial significance in the foundations of physics, in particular in the quantum physics.

The first formal solution to the problem of independent axiomatization was given by Alfred Tarski (see Tarski 1930 or Tarski 1956), who proved that in the case of the first order classical logic, every countable set of formulae is semantically equivalent to an independent set. In fact, in 1923, he proved something more general, namely that any countable theory of  $L_{\omega\omega}$  has an independent axiomatization.  $L_{\omega\omega}$  denotes here the language of the first order classical logic which admits countable conjunctions and disjunctions, and infinite (but countable) sequences of quantifiers.

In 1965, the result was further generalized by Iegor Reznikoff to theories of any cardinality (Reznikoff 1965).

In general, proving independence of a set of axioms of a given theory is not an easy task.

Jan Łukasiewicz used many-valued matrices to establish independence of logical axioms in classical propositional logic (Łukasiewicz 1929). His system consists of three axioms:

- 1)  $(p \rightarrow q) \rightarrow ((q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r))$
- 2)  $(\neg p \rightarrow p) \rightarrow p$
- 3)  $p \rightarrow (\neg p \rightarrow q)$

together with the rules of modus ponens and of substitution.

The idea of proving the independence of the system consists in finding for every axiom some matrices hereditary with respect to the given primitive rules and such that all the axioms, except the chosen one, belong to their content.

For example, let us take a three valued matrix with the distinguished value 1 and propositional connectives  $\neg$  and  $\rightarrow$  defined in the following way:

$p$	$\neg p$
0	1
1	0
2	2

and

→	0	1	2
0	1	1	1
1	0	1	0
2	1	1	0

It is hereditary with respect to the rules of modus ponens and of substitution. Axioms 2) and 3) belong to its content, but taking a valuation associating 2 to  $p$ , 0 to  $q$  and 2 to  $r$  we obtain the value 0 for the formula constituting the first axiom.

Łukasiewicz, encouraged by his colleagues, Alfred Tarski, Adolf Lindenbaum, Jerzy Słupecki, Bolesław Sobociński and Mordechaj Wajsberg among them, investigated not only the full propositional calculus, with different sets of connectives as basic, but also many partial calculi, in particular the pure implicational calculus and the pure equivalential calculus in order to find not only their independent axiomatizations, but also the shortest and the simplest possible ones (Łukasiewicz 1961).

In particular, Łukasiewicz found a single axiom which, together with the rules of substitution and of detachment for equivalence, is sufficient for the equivalence logic. In 1925 Tarski showed that the pure implicational calculus can be based on a single axiom, the shortest possible form of which was discovered in 1936 by Łukasiewicz and Wajsberg, though the publication of the result had to wait until 1948 (Łukasiewicz 1948):

$$CCCpqrCCrpCsp$$

It is clear that any axiomatization consisting of a single axiom is independent.

To generalize Łukasiewicz's idea of proving independence, one can notice that in order to show the independence of a formula  $\alpha$  from the set  $X$  of formulae it is enough to find such a property that belongs to all formulae from  $X$  but which is not true for  $\alpha$ . In more advanced systems this idea is applied by constructing appropriate models. The good example is the independence of the axiom of choice or the continuum hypothesis from the Zermelo-Fraenkel set theory. The technique used there is called forcing (see e.g. Bell 2011).

Let us observe that in the both cases mentioned above, talking about independence we mean not only the impossibility of proving an axiom itself but also the impossibility of refuting it. In other words, we deal with a situation when a sentence is undecidable in a theory, or is absolutely independent from it. Intuitively, it means that an absolutely independent sentence represents entirely new information, which is not contained in the axioms.

Therefore, we can regard the absolute independence in classical logic as a natural generalization of the logical independence, and we say that a set  $S$  of formulae (of axioms, in particular) is absolutely independent if for any

partition of  $S$  into sets  $S_1$  and  $S_2$  the set  $S_1 \cup \neg S_2$  is consistent, where  $\neg S_2$  denotes the set of negations of all formulae from  $S_2$ .

It can be proved that in the first order classical logic every set of formulae for which the minimal cardinality of the set of axioms is a regular cardinal has an absolutely independent set of axioms. On the other hand, it is also possible to construct a countable set of formulae in the first order language with a finite number of primitive symbols without any absolute axiomatization (Grygiel 1990).

From the algebraic point of view, the existence of an absolute independent axiomatization of a classical theory  $T$  corresponds to the existence of an independent set of generators for the filter  $F$  corresponding to the theory  $T$  in the Lindenbaum algebra. Analogically, the existence of a logical independent axiomatization of the theory  $T$  corresponds to the existence of a filter independent set of generators for the corresponding filter  $F$ .

Both these algebraic notions are special cases of a general notion of algebraic independence introduced by Edward Marczewski in the late fifties (Marczewski 1958).

There are many equivalent ways of defining independence in algebra. We can say that the set  $X$  of elements of an algebra  $A$  is independent if the subalgebra generated by  $X$  is free in the variety generated by  $A$ . This means that independent sets are the basis of free algebras.

We can also formulate an equivalent definition operating on polynomials. The set  $X$  of elements of an algebra  $A$  is independent if and only if for any polynomials  $p$  and  $q$  of the algebra  $A$  and any system  $b_1, \dots, b_n$  of elements from  $X$  the equality  $p(b_1, \dots, b_n) = q(b_1, \dots, b_n)$  implies the equation  $p(a_1, \dots, a_n) = q(a_1, \dots, a_n)$  for every  $a_1, \dots, a_n$  from  $A$ .

Many problems concerning this notion of independence were intensively investigated by Marczewski and his followers: Mycielski, Narkiewicz, Świerczkowski, Głazek and others (so called Wrocław Mathematical School), which resulted in more than 50 articles on the theory of free algebras only in the late fifties and sixties see e.g. Marczewski 1966). There are also some papers of Tarski concerning this topic (e.g. Jónson, Tarski 1961).

Marczewski's notion of independence contains, as specific cases, many notions of independence, considered in different areas of mathematics. Apart from previously mentioned filter independence corresponding to logical independence, the independence of vectors in linear spaces or the independence of subsets of boolean algebras.

A subset  $A$  of a boolean algebra  $B$  is independent if and only if for any system  $a_1, \dots, a_n$  of different elements from  $A$  and any function  $\epsilon: B \rightarrow B$  such that  $\epsilon a \in \{a, -a\}$  for every  $a \in A$  we have  $\epsilon a_1 \wedge \dots \wedge \epsilon a_n \neq 0$ . Independent subsets of boolean algebras have been intensively investigated not only in algebra (e.g. Sikorski 1960) but in topology as well (e.g. Koppelberg 1989).



The particular emphasis was given to a special question: given a boolean algebra  $B$ , for which cardinals  $\kappa$  does  $B$  have a free subalgebra of cardinality  $\kappa$ . Interesting answers to this question were provided by Shelah, Balcar and Franek (Shelah 1980, Balcar and Franek 1982).

As it was mentioned before, the question concerning the existence of an absolutely independent set of axioms of a given classical theory has its algebraical counterpart in boolean algebras, but is connected not with independent sets of generators of the whole algebra but with independent sets of generators of its filters.

The notion of independence in boolean algebras is also strictly connected with the notion of probabilistic independence.

It is well known that two events  $A$  and  $B$  are independent if the probability of the fact that they both occur simultaneously is equal to the product of probabilities of their occurrences. Two random variables,  $X$  and  $Y$ , are said to be independent if any event defined in terms of  $X$  is independent of any event defined in terms of  $Y$ . Algebraically, it means that they generate two independent  $\sigma$ -algebras. Two  $\sigma$ -algebras on a set  $X$  are independent if any element of one of them is independent from the set of elements of the other in the Boolean algebra  $\mathcal{P}(X)$ .

To the independence of events, or rather elementary situations there were devoted some works of Wolniewicz, who dealt with them from the philosophical point of view. He tried to formalize, by applying algebraic tools, Wittgenstein's idea of logical atomism, assuming only two basic ontological properties of elementary situations - their atomicity and mutual independence (Wolniewicz 1999).

There is also an interesting link between quantum randomness and absolute independence in classical logic (which is a logical counterpart of algebraic independence in boolean algebras). It was shown (Paterrek, Kofler and others 2010) that quantum states from a certain class encode mathematical axioms and that corresponding measurements test the truth-values of mathematical propositions. Quantum mechanics imposes an upper limit on the amount of information carried by a quantum state, limiting in that way the information content of the set of axioms. Whenever a proposition is absolutely independent of the axioms encoded in the state, the measurement associated to the proposition gives random outcomes. Otherwise, the measurement outcome is definite. This shines new light on the nature of quantum randomness, the roots of which are still not fully known.

## References

- Balcar B., Franek F. (1982), *Independent families in complete Boolean algebras*, "Transactions of the American Mathematical Society" 274(2), 607–618.
- Bell J.L. (2011), *Set Theory: Boolean-Valued Models and Independence Proofs*, Oxford University Press, Oxford.
- Grygiel J. (1990), *Absolutely independent sets of generators of filters in Boolean algebras*, "Reports on Mathematical Logic" 24, 25–35.
- Jónsson B., Tarski A. (1961), *On two properties of free algebras*, "Mathematica Scandinavica" 9, 95–101.
- Koppelberg S. (1989), *Handbook of Boolean algebras*, Vol. 1, ed. by J. Donald Monk, North Holland.
- Łukasiewicz J. (1929), *Elementy logiki matematycznej*, wydany nakładem Komisji Wydawniczej Koła Matematyczno-Fizycznego Słuchaczy Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Łukasiewicz J. (1961), *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, PWN, Warszawa.
- Łukasiewicz J. (1948), *The shortest axiom of the implicative calculus of propositions*, "Proceedings of the Royal Irish Academy, Sect. A" 52, 25–33.
- Marczewski E. (1958), *A general scheme of the notions of independence in mathematics*, "Bull. Acad. Polon. Sci. Math. Astronom. Phys." 6731–736.
- Marczewski E. (1966), *Independence in abstract algebras. Results and problems*, "Colloquium Mathematicum" 14, 169–188.
- Paterek T., Kofler J., Prevedel R., Klimek P., Aspelmeyer M., Zeilinger A., Brukner C. (2010), *Logical independence and quantum randomness*, "New Journal of Physics" 12, 1–10; <http://dx.doi.org/10.1088/1367-2630/12/1/013019>.
- Reznikoff I. (1965), *Tout ensemble de formules de la logique classique est équivalent à un ensemble indépendant*, "Comptes Rendus Hebdomadaires de l'Académie des Sciences" 260, 2385–2388.
- Sikorski R. (1960), *Boolean algebras*, Springer-Verlag, Berlin – Göttingen – Heidelberg.
- Shelah S. (1980), *Remarks on Boolean algebras*, "Algebra Universalis" 11, 77–89.
- Tarski A. (1930), *Fundamentale Begriffe der Methodologie der deductiven Wissenschaften I*, "Monatshefte für Mathematik und Physik" 37, 361–404.
- Tarski A. (1930a), *Über einige fundamentale Begriffe der Metamathematik*, "Comptes Rendus des Séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie" 23, 22–29, English translation by J.H. Woodger in *Logic, Semantics, Metamathematics*, The Clarendon Press, Oxford, 1956.
- Wolniewicz B. (1999), *Logic and metaphysics*, Znak – Język – Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa.

## Logiczna niezależność, jej algebraiczne uogólnienie i zastosowania

### Streszczenie

W pracy przedstawiamy krótką historię pojęcia logicznej niezależności, jej algebraicznego odpowiednika i jego uogólnienia do niezależności algebraicznej, a także podajemy przykłady wykorzystania niezależności w rozmaitych dziedzinach.

**Słowa kluczowe:** logiczna niezależność, niezależna aksjomatyka, niezależność algebraiczna, algebry wolne.



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.03>

Sebastian GAŁECKI

<https://orcid.org/0000-0003-2728-0447>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

Mikołaj KMIECIK

## Krótką historia zasad antropicznych

### Streszczenie

Jedną z najciekawszych idei dwudziestowiecznej filozofii przyrody są z całą pewnością tzw. zasady antropiczne. Jednak mało znanym jest fakt, iż miejscem ich pierwotnego sformułowania był Nadzwyczajny Kongres Międzynarodowej Unii Astronomicznej, zorganizowany w 1973 roku w Krakowie dla uczczenia pięćsetnej rocznicy urodzin Mikołaja Kopernika. Niniejszy artykuł koncentruje się nie tylko na wygłoszonym wówczas referacie Brandona Cartera, poświęconym wstępnemu omówieniu zasad antropicznych w ich wersji słabej i mocnej, ale także wcześniejszym teoriom filozoficznym, które pośrednio doprowadziły do ich sformułowania. Następnie pokazane zostały niektóre linie rozwojowe tej idei, ze szczególnym uwzględnieniem analiz krakowskiego teologa i filozofa, księdza Michała Hellera.

**Słowa kluczowe:** Heller M., zasady antropiczne, kosmologia, Wielki Wybuch, wieloświat.

### Wprowadzenie

Od wieków trwa spór o miejsce człowieka we Wszechświecie. Są zwolennicy perspektywy antropocentrycznej, uważającej człowieka za koronę stworzenia, inni wyznają biocentryzm lub teocentryzm. Ta dyskusja filozoficzna i teologiczna jest niejako zdublowana przez debatę kosmologiczną, której najgłośniejszą odsłoną był spór geocentryzmu z heliocentryzmem. Możemy prześledzić niemal dwadzieścia pięć wieków tej debaty, odbywającej się w różnych sferach kultury: w religii, filozofii, naukach przyrodniczych, sztuce. Jednak tym, co najciekawsze, jest współczesne spotkanie się dwóch kluczowych płaszczyzn tego sporu – filozoficznego i kosmologicznego – w jednej idei, której na imię „zasady antropiczne”.

Od blisko pięćdziesięciu lat trwa twórcza analiza najnowszych odkryć fizycznych i ich możliwych interpretacji ontologicznych i antropologicznych. Jedną z najbardziej ciekawych teorii odpowiadających na pytanie „Dlaczego istnieje tak precyzyjna zbieżność najważniejszych stałych fizycznych?” jest właśnie teoria zasad antropicznych (*anthropic principles*), w której powstaniu Polska miała znaczący udział. Nie chcemy w niniejszym tekście poddawać jej szczegółowej analizie czy krytyce<sup>1</sup>. Interesuje nas raczej ukazanie pewnej linii debaty o miejscu człowieka we Wszechświecie, która znalazła swoje *plateau* właśnie w dwudziestowiecznym sformułowaniu zasad antropicznych. Wydaje się, że warto – szczególnie w setną rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości – choć krótko opisać głośną teorię kosmologiczną, której ogłoszenie nastąpiło w naszym kraju.

## 1. Prehistoria zasad antropicznych

Choć samo to pojęcie jest stosunkowo młode, to intuicja uznania ludzi nie tylko za element istnienia Wszechświata, ale także podmiot kosmosu kreujący i obserwujący, jest znana już od dawna. Rozpocznijmy od ukazania prehistorii – czyli pewnych filozoficznych inspiracji – tej teorii. W niniejszym podrozdziale krótko omówimy kilka historycznych odsłon namysłu nad ścisłym związkiem pomiędzy rozumną egzystencją człowieka a istnieniem Wszechświata. Według najwybitniejszego współczesnego polskiego filozofa przyrody i kosmologa, Michała Hellera, jako filozoficzne podłoże dla zasad antropicznych należy wskazać trzech myślicieli, tj. Protagorasa, George'a Berkeleya oraz Immanuela Kanta; obok nich w sposób szczególny podkreślić należy rolę pozytywizmu. „Już w starożytności – pisze Heller – Protagoras powiedział, że «człowiek jest miarą wszystkich rzeczy» i potwierdzenie to było potem przez wielu rozumiane na różne sposoby, ale nigdy z ujmą dla człowieka Często posądza się biskupa Berkeleya o to, że uważał, iż świat istnieje, ponieważ go poznajemy: stół istnieje, gdy patrzę na niego; jeżeli zamknę oczy, stół przestaje istnieć. Kant twierdził, że to, jakim świat doznajemy, jest bardziej wynikiem naszego doznawania świata niż tego, jakim on jest. A pozytywiści [...] głosili, że to, co wykracza poza nasze możliwości poznawcze, oparte na doświadczeniu i precyzyjnym wysławianiu, w ogóle nie ma sensu” (Heller 2012a, 101). Przyjrzyjmy się zatem powyżej wymienionym filozofom i nurtom.

Pierwszą wspomnianą postacią jest **Protagoras z Abdery**. O tym starożytnym greckim filozofie wiemy niewiele. Diogenes Laertios pisze o nim, że

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł stanowi przepracowaną wersję pierwszego rozdziału pracy licencjackiej Mikołaja Kmiecika, zatytułowanej „Zasady antropiczne w myśli Michała Hellera”, napisanej pod kierunkiem dra Sebastiana Gałęckiego.

„Protagoras i Prodikos z Keos pobierali honoraria za swoje wykłady” (Diogenes 2012, 545), toteż zaliczyć go należy do grona sofistów. Przypisuje mu się opracowanie agnostycyzmu głoszącego, że nie jesteśmy w stanie poznać natury bogów. Za te poglądy został wygnany przez Ateńczyków z miasta. Epistemologicznemu sceptycyzmowi i subiektywizmowi Protagoras poświęcił wiele czasu i uwagi. Rozważania te doprowadziły go do stworzenia zasady *homo mensura*: „jeden z jego traktatów zaczynał się tak: «Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją»” (Diogenes 2012, 545). To konkretny człowiek, a nie jakaś abstrakcyjna i obiektywna prawda, stanowi kryterium ontologiczne pomiędzy tym, co istnieje i tym, co nie istnieje. To każdy człowiek jest sam dla siebie kryterium prawdy, *ergo*: prawda obiektywna nie istnieje, gdyż ludzie się od siebie różnią. Następuje tu wręcz uzależnienie istnienia świata od człowieka. Człowiek nie jest dzięki temu, że świat istnieje, lecz to on legitymizuje i uzasadnia byt świata: gdyby człowieka nie było, a co za tym idzie: nie poznawałby świata, to wszechświat nie mógłby istnieć.

Kolejnego ogniwa w prehistorii teorii zasad antropicznych możemy dopatrywać się w filozofii **George’a Berkeleya**. Zafascynowany filozofią Johna Locke’a Berkeley rozwinął myśl swojego poprzednika, dając jej bardziej skrajną formę. Twierdził, że nie istnieją pojęcia abstrakcyjne, a właśnie konkretne przedmioty w świecie. *Ergo*: nie ma świata obiektywnego, a dane nam są na chwilę obecną tylko jego przejawy: „Nikt na przykład nie ma abstrakcyjnej idei rozciągłości: niepodobna przedstawić sobie rozciągłości bez takiej czy innej barwy, niepodobna też przedstawić sobie «barwy w ogóle», lecz przedstawiona barwa musi być bądź czerwona, bądź żółta, bądź jakakolwiek inna” (Tatarkiewicz 1959a, 147). Najsłynniejsza sentencja Berkeleya – zapisana w łacinie pomieszanej z angielszczyzną: „*esse is percipi*”, która do historii przeszła w formie poprawionej i rozszerzonej jako „*esse est percipi aut percipere*” – dotyczy właśnie tej perspektywy idealizmu poznawczego. „Kiedy powiadam, że stół, na którym piszę, istnieje, znaczy to, że go widzę i dotykam. Jeślibym zaś był poza moją pracownią, wówczas powinienem powiedzieć, że stół istniał – rozumiejąc przez to, że gdybym był wewnątrz, mógłbym go postrzegać lub że jakiś inny duch postrzega go w tej chwili. [...] Wydaje mi się bowiem całkowicie niezrozumiałym to, co mówi się o absolutnym istnieniu przedmiotów niemyślących, bez żadnego związku z tym, że są postrzegane. Ich *esse* stanowi *percipi* — i jest niemożliwym to, aby istniały poza umysłem czy myślącymi przedmiotami, które je postrzegają” (Berkeley 2006, 26). Irlandczyk wprowadza tutaj rewolucyjną zasadę, wiążącą ontologię z epistemologią, istnienie (*esse*) z postrzeganiem (*percipi*) lub byciem postrzeganym (*percipere*) – stąd już tylko krok do uznania, że poza tym, co postrzegane, nie ma istnienia.

**Immanuel Kant** jest trzecim filozofem wspomnianym przez Hellera. Ten myśliciel z Królewca postawił sobie pytanie, czemu dokładnie zawdzięczamy umiejętność poznania. Historia filozofii wskazuje na to, że są dwie możliwości, a mianowicie poznanie dzięki zmysłom – empiryzm, albo rozumowi – racjonalizm. „Tak więc Kant był predysponowany do racjonalizmu oraz do tego, ażeby mieć zaufanie, iż umysł zdolny jest rozważać zagadnienia metafizyczne [...]. Ale racjonalizm jego został z kolei podminowany przez sceptycyzm Locke’a, a w szczególności Hume’a” (Fuller 1967, 223n). Z jednej strony Immanuel Kant poznał dobrze racjonalizm pod wpływem filozofii Wolffa i przez długi czas był jego zwolennikiem. Jednak z czasem można w jego filozofii zauważyć duży wpływ empirystów angielskich. Miał skłonność do krytyki ich podejścia do zagadnienia poznania, „Kant uważał, że mimo iż ci empiryści chcieli sprowadzić wszystko do doświadczenia i wszystko z niego wywodzić, to jednak wynaleźli nowy byt metafizyczny – *umysł*, który podlega działaniu doświadczenia i jest jego podłożem” (Fuller 1967, 224). Mimo iż nie do końca zgadzał się z empirystami, doceniał ich dorobek. Zauważył, że przypisywali umysłowi możliwości cechy niezmiennego odbioru doświadczenia poprzez zmysły. W ten sposób jesteśmy, według Kanta, w stanie poznawać rzeczy. Doświadczenie jest pewnym nośnikiem prawdy, a umysł jest zdolny dzięki eksperymentom poznać świat. Są również niezbędne do tego takie pojęcia jak czas i przestrzeń (Kant 1957, 97–137), gdyż nieodłącznie należą do właściwości wszechświata. Oczywiście wciąż poznajemy tylko nasze wrażenia, przedstawienia świata. Jawi się nam on jako zjawiska – fenomeny. Nie ma tu mowy o świecie w sensie obiektywnym, istniejącym poza naszym poznaniem. Wszechświat znów zepchnięty na bok, pozostaje niepewny, zależny od naszych doznań.

Jednak to **pozytywistów** Heller wskazuje jako ostatnie ogniwo na drodze do zasad antropicznych. W drugiej połowie XIX wieku **Auguste Comte**, francuski filozof i socjolog zaproponował nowe podejście do nauki. Nazwa wiązała się z pozytywnym podejściem naukowym – nie ograniczano się jedynie do krytyki, a dyskutowano pozytywnie, na temat rzeczy pożytecznych, czyli takich, które miały polepszyć jakość życia: „nadając filozofii swej miano «pozytywnej», chciał wyrazić przez to, że, po pierwsze, zajmuje się ona wyłącznie przedmiotami rzeczywistymi, stroniąc od urojonych, bada rzeczy dostępne umysłowi, a nie tajemnicze; że, po drugie, rozważa tylko tematy pożyteczne, unikając jałowych, chce bowiem służyć polepszeniu życia, a nie zaspokojeniu częściej ciekawości” (Tatarkiewicz 1959b, 23). Pozytywiści odrzucali metafizykę i wykluczali zajmującą się nią filozofię z grona nauk. Prymat miały wieść nauki przyrodnicze, gdyż warta badania miałaby być tylko rzeczywistość dostępna umysłowi dzięki zmysłom. Coś, czego nie widać, czego nie można obiektywnie określić jako istniejącego, nie jest warte badania i nie przynosi wymiernych korzyści dla społeczeństwa. Znów w dobry sposób



można zauważyć zależność istnienia świata od zmysłów i naszego jego postrzegania. Postrzegamy otaczający nas świat i go badamy coś, co wychodzi poza nasze możliwości poznania, coś, co jest *meta* nie ma racji bytu. Pozytywiści po raz kolejny postawili człowieka jako rację legitymizującą świat. Bez naszego poznania i badań świat nie może istnieć.

Jednak dla adekwatnego przedstawienia (pre)historii zasad antropicznych należy wspomnieć o jeszcze jednym filozofie, pominiętym przez Hellera. W jego przypadku kryterium uznawania człowieka za obserwatora i źródło, bez którego świat istnieć nie może, należy odłożyć na bok: zapisał się on bowiem przede wszystkim swoją teorią idealnego dobrania warunków początkowych w momencie powstania wszechświata. Według **Gottfrieda Wilhelma Leibniza** świat złożony jest z monad, czyli indywidualnych substancji niezależnych od siebie, tworzących cały otaczający nas świat. „Otóż obserwujemy, że widzialne ciała, przedmioty zmysłów, są podzielone: to znaczy są agregatami, czyli złożeniami. Znaczący to, że ciała są złożone z prostych pozbawionych części substancji [...]. Te proste substancje, z których składają się wszystkie empiryczne rzeczy, są zwane przez Leibniza «monadami». Są one «prawdziwymi atomami natury – elementami rzeczy»” (Copleston 1995, 294). Monady odpowiednio dobrane tworzą otaczający nas świat. To doskonałe dobranie nie jest przypadkowe, lecz jest dziełem Boga:

gdyby nie było najlepszego spośród wszystkich możliwych światów, Bóg nie stworzyłby żadnego świata. *Światem* nazywam cały ciąg i cały zbiór wszystkich istniejących rzeczy, aby nie mówiono, że kilka światów może istnieć w różnych czasach i w różnych miejscach. Trzeba by bowiem zaliczyć je wszystkie razem do jednego świata lub – jeśli ktoś woli – do jednego *wszechświata*. A choćbyśmy zapełnili wszystkie czasy oraz wszystkie miejsca, pozostanie przecież prawdą, że moglibyśmy je zapełnić na nieskończenie wiele sposobów i że jest niezliczona wielość możliwych światów, z których Bóg musiał wybrać najlepszy, ponieważ nie czyni niczego, nie kierując się najwyższym rozumem (Leibniz 2001, 125–126).

Tak brzmi kontekst najsłynniejszej wypowiedzi Leibniza o tym, że istniejemy w najlepszym z możliwych światów (Tatarkiewicz 1959a, 109). Zauważmy, że już tutaj pojawia się koncepcja światów równoległych i wieloświata, do których jeszcze wrócimy. Teoria Leibniza sugeruje jakiś wstępny, racjonalny plan, według którego świat nie tylko istnieje, ale musi istnieć! Ten zaprojektowany przez Boga ład sugeruje, że nie można zrobić nic lepszego niż Bóg. Gdyby monady zostały dobrane w sposób losowy czy celowo inny, nie moglibyśmy zaistnieć takimi, jakimi jesteśmy – czyli nie byłibyśmy najlepsimi. Zamierzone przez Boga warunki niezaprzeczalnie doprowadziły do naszego istnienia.

Mimo całego tego dorobku filozoficznego,

na początku XX w. filozofowie nauki byli już pogodzeni z tym, że „wiedza obiektywna” to wiedza wyjałowiona z „ludzkich elementów”, a w naukach ścisłych nie ma

miejsca na czynniki subiektywne. Niemniej jednak „kompleks marginesu” ciągle był jakoś obecny w kulturowej podświadomości (Heller 2012a, 102).

Człowiek we współczesnym świecie – i w świetle nowożytnych nauk przyrodniczych – stracił na znaczeniu. Okazywało się coraz bardziej, że świat istnieje niezależnie od gatunku ludzkiego, a ten jedynie w nim uczestniczy. Zdegradowany do roli jedynie biernego obserwatora ogląda świat nie będąc jego źródłem ani warunkiem. Postęp drugiej połowy XX stulecia przyniósł nadzieje człowiekowi „w kosmologii, kiedy to postęp w tej dziedzinie nauki, głównie dzięki rozwojowi technik obserwacyjnych, nabrał gwałtownego przyspieszenia” (Heller 2012a, 102). Okazało się, że obserwowany przez nas wszechświat jest, mimo ogromnej ilości planet i gwiazd, niesamowicie pusty i martwy. Przyglądanie się otaczającemu nas kosmosowi z różnych stron i z różną intensywnością mogą prowadzić do stwierdzenia, że człowiek we wszechświecie jest wyjątkowy. Historia myśli prowadzących do zasad antropicznych jest długa. Sięga daleko w przeszłość, bo aż V w. p.n.e. i zawiera w sobie myśli wielu filozofów i naukowców. Lecz nie kończy się na Leibnizu, ani nawet na pozytywistach. To wszystko jest tak naprawdę tylko prehistorią – bo prawdziwy sukces ten sposób myślenia odnosi dopiero w latach 70. XX wieku, dzięki pewnemu niewielkiemu wydarzeniu w jednym z miast małego znaczącego kraju Europy Środkowej...

## 2. Krakowskie sympozjum kosmologiczne

Nazwa „zasady antropiczne” padła pierwszy raz dopiero w drugiej połowie XX wieku. Od dziesiątego do dwunastego września 1973 roku, w związku z obchodami 500 urodzin Mikołaja Kopernika, w Krakowie zorganizowano nadzwyczajne Sympozjum Kopernikowskie Sekcji Kosmologicznej Międzynarodowej Unii Astronomicznej, zatytułowane „Konfrontacja teorii kosmologicznych z danymi obserwacyjnymi”. Była to już sześćdziesiąta trzecia konferencja MUA i jedna z sześciu jubileuszowych, będących uhonorowaniem polskiego astronoma – pozostałe pięć odbyło się w Warszawie i Toruniu (Woszczyk 1974, 246)<sup>2</sup>. Skoro przyglądamy się teorii filozoficznej, podważającej przypadkowość zaistnienia człowieka we Wszechświecie, trudno za przypadek uznać, że to sympozjum zorganizowane w rocznicę urodzin osoby odpowiedzialnej za zrzucenie człowieka z uprzywilejowanej, centralnej pozycji we Wszechświecie (Carter 1974, 291), dała początek nowej teorii kosmologicznej, która przeszła do historii jako „zasady antropiczne”.

---

<sup>2</sup> Z tej okazji została także wydana broszura, upamiętniająca *Krakowskie obchody 500 rocznicy urodzin Mikołaja Kopernika*.

Jak opisuje tamte wydarzenia naoczny świadek, Michał Heller,

na jednej z sesji obradom przewodniczył John Archibald Wheeler. W trakcie dyskusji sprowokował on **Brandona Cartera**, by podzielił się swoimi przemyśleniami na temat «miejsca człowieka we wszechświecie». Carter poprosił o czas na przygotowanie się i któregoś z następnych dni wygłosił dość obszerny referat. Potem, w materiałach z sympozjum ukazała się rozwinięta wersja tego referatu pt. *Koincydencje wielkich liczb i zasada antropiczna w kosmologii* (Heller 2012a, 105).

Uważna lektura tego artykułu wyraźnie pokazuje, że Heller się mylił co do okoliczności: Carter wskazał, że to rzeczywiście profesor Wheeler był inspiratorem owego wykładu, ale jego sugestia pojawiła się nie w Krakowie w 1973 roku, lecz w 1970, z okazji odbywającego się sympozjum w Princeton (Carter 1974, 291). Zapewne zatem Carter przyjechał do Krakowa z już gotowym referatem, poświęconym rozwinięciu jego koncepcji tzw. zasad antropicznych.

W swym referacie Carter wskazuje na inspiracje, jakimi się kierował rozważając nad tematem ludzkiego miejsca we wszechświecie. Pierwszym z nich jest **Robert Henry Dicke**, który uznawał za nieuzasadniony dogmat mówiący, że miejsce i sytuacja człowieka we wszechświecie nie jest i nie może być uprzywilejowana w żaden sposób. Jako argument za swoim stanowiskiem podał wiek wszechświata: „w ewolucyjnym wszechświecie życie nie może pojawić się w dowolnej epoce, lecz w pewnym, ograniczonym przedziale wieku wszechświata. Ograniczenie to jest wynikiem fizycznych warunków niezbędnych do pojawienia się życia” (Heller 2012a, 104). Istnieje ścisła kolejność ewolucji: najpierw pojawiły się gwiazdy pierwszej generacji, dopiero gdy te eksplodowały w procesie umierania, dały podwaliny istnieniu gwiazd generacji drugiej, tak samo jak i naszej Ziemi. Sam węgiel, podstawa naszego życia, nie istniał w momencie, gdy pierwsze gwiazdy królowały we wszechświecie, pojawił się stosunkowo niedawno w tzw. epoce człowieka, antropocenie: „po prostu w innej epoce nie moglibyśmy żyć, bo albo nie byłoby węgla – budulca chemii organicznej, albo wszechświat byłby zimny dla życia” (Heller 2012a, 104).

Jako drugą inspirację Carter podał brytyjskiego matematyka i kosmologa, sir **Hermann Bondiego**, który wskazywał, że pewne dobrze już wówczas znane przypadki „koincydencji wielkich liczb” (*large numbers coincidences*) mogą prowadzić do rezygnacji ze standardowych teorii fizycznych na rzecz teorii bardziej kontrowersyjnych. Carter nie zgadzał się z Bondim:

obecnie jestem przekonany do tezy przeciwnej, to znaczy: te koincydencje nie powinny być uważane za dowód na rzecz egzotycznych teorii, a raczej powinny być traktowane jako potwierdzenie „konwencjonalnej” (teorii Wielkiego Wybuchu interpretowanego w świetle ogólnej teorii względności) fizyki i kosmologii, pozwalając przewidywać ich zasady (Carter 1974, 291).

Jednakże takie przewidywanie, jak wskazuje Carter, wymaga użycia i zastosowania tak zwanych zasad antropicznych. Zasady te zakładały pewne związki pomiędzy parametrami związanymi ze wszechświatem i pojawieniem się w nim życia. W swoim referacie Carter wskazuje na dwa rodzaje takich powiązań: zasadę antropiczną słabą (*weak anthropic principle*) oraz zasadę antropiczną mocną (*strong anthropic principle*), które stanowią alternatywę dla tradycyjnego rodzaju przewidywań teoretycznych (nieuwzględniającego zasad antropicznych).

Z pewnym uproszczeniem możemy streścić Carterowskie rozumienie zasady antropicznej jako „sposób rozumowania, za pomocą którego usiłuje się z oczywistego faktu istnienia człowieka we wszechświecie, a w ogólności jakiejś postaci życia, wyprowadzić wiedzę o globalnych własnościach tego wszechświata” (Turek 2000, 243): mamy zatem do czynienia z klasyczną teorią filozoficzną, w której dla danych obserwacyjnych próbujemy znaleźć wyjaśnienie, odpowiedź na pytanie, „Dlaczego jest tak, a nie inaczej?” W innej encyklopedii filozoficznej ta sama zasada zostaje sformułowana jeszcze dosadniej: „jesteśmy w stanie [*we can*] obserwować tylko te stany zdarzeń, które są kompatybilne z istnieniem obserwatorów” (White 2006, 219). Niemniej, sam Carter (Carter 1974, 293n) formułuje te dwie zasady precyzyjnie. **Słaba zasada antropiczna** oznacza, „że musimy być przygotowani na uwzględnienie faktu, iż nasze miejsce we wszechświecie jest w sposób konieczny uprzywilejowane do tego stopnia, że jest zgodne [*compatible*] z naszą egzystencją jako obserwatorów” tego Wszechświata. Z kolei mocna zasada antropiczna przyjmuje, że „Wszechświat (a więc i podstawowe parametry, od których on zależy) musi być taki, aby dopuszczał zaistnienie [*creation*] w nim na pewnym etapie obserwatorów” – co Carter kwituje parafrazą głośnego *dictum* Kartezjusza: *cogito ergo mundus talis est* (myślę, więc świat taki jest).

W odróżnieniu od słabej **mocna zasada antropiczna** Cartera wskazuje, że związki podstawowych stałych fizycznych z powstaniem człowieka–obserwatora są konieczne. Nie ma tu mowy o żadnym przypadku – co może niektórych prowadzić do twierdzeń tzw. inteligentnego projektu, czyli uznania, że „celem istnienia i rozwoju wszechświata jest wytworzenie życia i wykreowanie inteligentnego obserwatora” (Turek 2000, 245). Zdaniem Brandona Cartera mocną zasadę antropiczną można połączyć z teorią „zbioru światów” (*world ensembles*) lub „wieloświata” (*multiverse*): „istnienie jakiegokolwiek organizmu, który można nazwać obserwatorem, będzie możliwe tylko dla konkretnych, ściśle określonych kombinacji parametrów, które wyłaniają ze zbioru światów wyjątkowy, poznawalny podzbiór” (Carter 1974, 296). Choć początkowo idea wieloświata wyłoniła się właśnie na podstawie dyskusji toczonej wokół zasad antropicznych, to wkrótce zyskała status teorii autonomicznej: „do najbardziej radykalnych i najbardziej dyskutowa-

nych koncepcji wieloświata należy pomysł Lee Smolina przedstawiony w jego książce *Życie Wieloświata* (Heller 2012a, 109). Według Smolina macierzysty wszechświat „daje życie” światom potomnym, w których fizyka może różnić się od siebie w stopniu większym bądź mniejszym. Potomstwo takiego wszechświata zachowuje jak najbardziej podobieństwo do wszechświata macierzystego, ale może różnić się pod kilkoma względami. Tak samo jak w ewolucji biologicznej dotyczy to według Smolina ewolucji wszechświata. Zatem warunki z góry ustalone do pojawienia się inteligentnego obserwatora mogą zaistnieć w kilku innych potomnych wszechświatach.

Zupełnie inny status należy przyznać słabej zasadzie antropicznej, która „nie stwierdza nic ponad to, o czym mówią dane obserwacyjne. Dane te pokazują zaś, że we wszechświecie istnieją pewne subtelne dostrojenia, bez których życie w ogóle nie mogłoby zaistnieć i rozwijać się. Dostrojenia te jawią się głównie jako warunki konieczne do zaistnienia tego życia” (Turek 2000, 244). Zatem tak jak idea wieloświata lub światów równoległych mogła powstać tylko dzięki sformułowaniu przez Cartera mocnej zasady antropicznej, tak też w krakowskim referacie brytyjskiego fizyka należy dopatrywać się źródeł teorii subtelnego dostrojenia (*fine-tuning*), zakładającej współistnienie istotnych parametrów fizycznych, umożliwiających zaistnienie inteligentnego obserwatora (Gałęcki, Szufa 2015, 213–216).

Referat Cartera zakończył się gorącą dyskusją i – jak już zostało wspomniane – wywołał ogromną burzę we współczesnej nauce. Dzięki niemu człowiek po raz kolejny „odzyskał” – utraconą uprzednio przez rewolucję kopernikańską – wyjątkową pozycję we Wszechświecie. To dzięki temu referatowi – i całej konferencji zorganizowanej w Krakowie z okazji pięćsetnej rocznicy urodzin najbardziej znanego polskiego uczonego – narodziły się takie teorie fizyczne i filozoficzne, jak koncepcja *multiverse* czy *fine-tuning*. Nie chodzi tylko o pojawienie się nazwy dla starożytnej w swej prehistorii idei – jak to pokazaliśmy w poprzednim podrozdziale – ale przede wszystkim przywołanie tej filozoficznej koncepcji w kontekście współczesnych odkryć nauk przyrodniczych, zgodnie z tytułem krakowskiej konferencji: „Konfrontacja teorii kosmologicznych z danymi obserwacyjnymi”. Należy uznać istotny wkład polskiej nauki – nawet jeśli tylko organizacyjny – w dominujące współcześnie teorie kosmologiczne.

### 3. Rozwój idei zasad antropicznych

Wystąpienie Cartera na kongresie w Krakowie odbiło się dużym echem w społeczności naukowej. Podejmowano kolejne próby redefinicji jak i również rozszerzenia ilości zasad antropicznych. Co ciekawe, jeden z najbardziej znanych współcześnie fizyków i kosmologów, **Stephen Hawking**, miał swoje

wystąpienie na tym samym krakowskim sympozjum i to w tym samym panelu (*The Structure of Singularities*), w którym głośny referat wygłosił Brandon Carter. W referacie Hawkinga padły równie znamienne słowa: „zarówno izotropia Wszechświata, jak i nasza egzystencja są wynikiem tego, że Wszechświat rozszerza się w tempie niemal krytycznym. Ponieważ nie moglibyśmy obserwować innego Wszechświata, gdyby nas tu nie było, można powiedzieć, że izotropia Wszechświata jest konsekwencją naszego istnienia” (Hawking 1974, 285–286). To niemal dokładne powtórzenie słów Cartera, stanowiących *clou* zasad antropicznych! Co ciekawe, właśnie na ten wątek zwrócił uwagę recenzent konferencji, Andrzej Woszczyk (Woszczyk 1974, 248), a zatem zarówno teza Hawkinga, jak i Cartera musiały odbić się głośnym echem w ówczesnej społeczności naukowej zgromadzonej w Krakowie.

Sam Hawking wielokrotnie wracał do idei zasad antropicznych. W słynnej *Krótkiej historii czasu* w popularny sposób odpowiada na pytania dotyczące kosmosu: czym jest czas i przestrzeń, jak w prosty sposób można opisać zasadę nieoznaczoności Heisenberga, czym są czarne dziury, a w końcu: jakie jest pochodzenie Wszechświata i jaki czeka go los. W tym ostatnim temacie Hawking wspomina o zasadach antropicznych i podaje swoją własną ich definicję. Kontekst jego wypowiedzi stanowią cztery pytania: „1. Dlaczego wczesny wszechświat był tak gorący? [...] 2. Dlaczego wszechświat jest jednorodny w dużych skalach? [...] 3. Dlaczego początkowe tempo ekspansji było tak bardzo zbliżone do tempa krytycznego, że nawet dzisiaj po ponad 10 miliardach lat, wszechświat wciąż rozszerza się w niemal krytycznym tempie? [...] 4. Skąd wzięły się te fluktuacyjne gęstości?” (Hawking 2015, 193–195). Tą odpowiedzią według Hawkinga może być interwencja boska w stan początkowy. Według brytyjskiego fizyka jest to całkiem możliwe, ale sami nie jesteśmy zrozumieć powodów, jakimi kierował się Bóg. Co więc jesteśmy w stanie pojąć? Prawa ewolucji, jakie kierują wszechświatem: „cała historia nauki stanowi proces stopniowego docierania do zrozumienia, że zdarzenia nie dzieją się w dowolny sposób, lecz w zgodzie z pewnym porządkiem, który może, lecz nie musi, wywodzić się z boskiej inspiracji” (Hawking 2015, 195). Co więcej, sam fakt, że jesteśmy w stanie obserwować rozwój wszechświata daje nam podłoże do myślenia, iż mimo niesprzyjających warunków w tak wielu miejscach wszechświata, my żyjemy w obszarze, gdzie warunki sprzyjały naszemu zaistnieniu.

Sprzyjające warunki początkowe, tak samo i jak naszą wyjątkowość, można według Hawkinga opisać słowami „Widzimy świat taki, jaki jest, ponieważ istniejemy” (Hawking 2015, 198). To sformułowanie możemy uznać za ogólną definicję zasad antropicznych, którą następnie Hawking rozwija – zgodnie z tezą Cartera – w postać słabego i mocnego pryncypium. Słaba zasada oznaczałaby, że w ogromnym i być może nieskończonym wszechświecie warunki potrzebne do powstania inteligentnego obserwatora były tylko

w niewielkich, ograniczonych regionach czasoprzestrzeni, co prowadzi np. do wyjaśnienia „dlaczego wielki wybuch wydarzył się 10 miliardów lat temu – po prostu mniej więcej tak długi czas jest potrzebny na powstanie w drodze ewolucji inteligentnych istot” (Hawking 2015, 198). W drodze ewolucji wszechświata po ekspansji z osobliwości początkowej powstały gwiazdy pierwszej generacji, które z kolei wybuchając dały materiał pod budowę innych gwiazd, planet, a w konsekwencji również i ludzi: „trzy miliardy lat zajęł proces powolnej ewolucji biologicznej, który doprowadził do przemiany najprostszych organizmów w istoty zdolne do mierzenia czasu wstecz aż do wielkiego wybuchu” (Hawking 2015, 199).

Silna zasada antropiczna stanowi dla Hawkinga alternatywę – a nawet do pewnego stopnia rozwinięcie i wyostrenie – słabego pryncypium:

wedle niej istnieje wiele różnych wszechświatów lub różnych regionów jednego wszechświata, każdy ze swoim zbiorem praw fizycznych. W większości takich obszarów warunki nie sprzyjały powstaniu i rozwojowi skomplikowanych organizmów; tylko w nielicznych, takich jak nasz, powstały inteligentne istoty zdolne do zadania pytania: „Dlaczego wszechświat właśnie tak wygląda?” Odpowiedź jest prosta – gdyby był inny, nas by tutaj nie było! (Hawking 2015, 199).

Warunki zostały więc celowo przystosowane dla naszego powstania: gdyby ładunek elektronu był inny, gwiazdy nie spalałyby wodoru i helu, które nie mogłyby stać się materialną przyczyną istnienia ludzi. Przypadkowa złożoność początkowego stanu naszego wszechświata jest niezwykle nieprawdopodobna; znakomita większość – a właściwie niemal wszystkie – przypadkowe zbiory okoliczności i warunków początkowych dałyby początek wszechświatom pozbawionym inteligentnych istot.

O słabej i mocnej zasadzie antropicznej mówią również inni współcześni fizycy, **John Barrow** i **Frank Tipler**, którzy nieco inaczej definiują to pryncypium:

obserwowane wartości wszystkich fizycznych i kosmologicznych wielkości nie są w równym stopniu prawdopodobne, lecz są wyznaczone takimi własnościami wszechświata, dzięki którym oparte na węglu życie może ewoluować, a wszechświat jest wystarczająco stary, by taka ewolucja mogła mieć miejsce (Turek 2000, 244).

Stwierdzają oni, że warunki początkowe wszechświata są przypadkowe, ale to dzięki nim mogli się pojawić świadomi, inteligentni obserwatorzy. Słaba zasada nie dodaje nic do tego, co można stwierdzić na podstawie obserwacji, które niejako samoistnie nasuwają myśl o pewnych subtelnym dostrzeżeniach, dających możliwość zaistnieniu życia. Przyjęcie intencjonalności takiego doboru wartości początkowych wyklucza rozważania nad mocną zasadą z zakresu nauk przyrodniczych, stając się teorią czysto filozoficzną.

Dlatego na podstawie spekulacji filozoficznych Barrow i Tipler wychodząc od silnej zasady antropicznej, formułują „zasadę antropiczną finalną”. Sprowadza ona całe życie biologiczne, jakie kiedykolwiek istniało we Wszechświecie, do opartego na wiedzy przyrodniczej ciąglego aktualizowa-

nia informacji. Na tej podstawie także i inteligentny obserwator wciąż się rozwija i poznaje coraz więcej. „Faktycznym wyrazem tego nieograniczonego trwania życia jest istnienie tzw. obserwatora finalnego, którego zadaniem jest ostateczne i pełne zaktualizowanie wszelkich egzystencjalnych możliwości wszechświata” (Turek 2000, 244). Zasada antropiczna wyjaśniałaby zatem nie tylko początek Wszechświata, ale także jego cel: stan niemal boski, wszechwładzącego obserwatora, choć całkowicie immanentnego i zależnego od istniejących praw przyrody. Warto byłoby podjąć analizę porównawczą tej koncepcji finalnej zasady antropicznej z tzw. chrześcijańskim ewolucjonizmem Pierre’a Teilhard de Chardin.

Inną zasadę na podstawie pryncypiów antropicznych sformułował **John Archibald Wheeler**. Po wygłoszonym referacie Brandona Cartera – na sesji, której Wheeler zresztą przewodniczył – na podstawie obu reguł antropicznych (słabej i mocnej), jak również w oparciu o wyniki badań w dziedzinie mechaniki kwantowej, amerykański fizyk sformułował własną zasadę antropiczną, która przeszła do historii filozofii przyrody pod nazwą „partycypacyjnej zasady antropicznej”. Została zdefiniowana w następujący sposób: „obserwatorzy są konieczni, ażeby wszechświat wprowadzić do istnienia” (Turek 2000, 245). Człowiek jako inteligentny obserwator ma moc sprawczą w stosunku do Wszechświata, nie stojąc z boku zjawisk fizycznych zachodzących wokół niego, lecz będąc ich częścią i nadając im istnienie. Partycypacyjna zasada antropiczna spotkała się z wielką krytyką ze strony środowiska naukowego. Prowadzi ona bowiem do skrajnych wniosków w zakresie ontologii i epistemologii. W perspektywie bytu mielibyśmy do czynienia z radykalnym uzależnieniem istnienia wszystkiego od jednego rodzaju istot – racjonalnych obserwatorów; wszelkie prawa rządzące światem, także czas i przestrzeń, zależne miałyby być tylko od ludzi. Z kolei w perspektywie poznania realność świata byłaby totalnie uzależniona od zdolności poznawczych człowieka: wszystko, co poznaje obserwator – i tylko to – jest prawdziwe.

#### 4. Michał Heller i jego rozumienie zasad antropicznych

Jednak rola Polski nie ogranicza się tylko do zorganizowania kongresu kosmologicznego, na którym po raz pierwszy sformułowana została zasada antropiczna. Polska jest także ojczyzną jednego z najciekawszych współczesnych filozofów przyrody, który w sposób interesujący rozwija ideę kosmologicznego pryncypium antropicznego. Według **Michała Hellera** – bo o nim mowa – zasady antropiczne mogą być odpowiedzią na metafizyczne rozważania nad osobliwością początkową, z jakiej wywodzi się nasz wszechświat. „Czy z warunków początkowych mógł wyniknąć inny Wszechświat niż ten,



który jest? Dlaczego wyniknął właśnie ten a nie inny? Są to pytania mało różniące się od najbardziej maksymalistycznych pytań tradycyjnej metafizyki. Czy można na nie odpowiedzieć nie wychodzą poza świat? Jedną z prób tego rodzaju odpowiedzi jest tzw. zasada antropiczna” (Heller 2015, 135). Heller jest autorem oryginalnej definicji zasady antropicznej w wersji słabej, która czerpie z wcześniejszych teorii, ale nie jest z nimi tożsama:

Oglądamy wszechświat z takiego, a nie innego miejsca, i w takiej, a nie innej epoce, i widzimy go takim, a nie innym, ponieważ w innych miejscach i innych epokach nie moglibyśmy żyć. W takim, i w tylko takim sensie, możemy powiedzieć, że nasze istnienie jest wyjaśnieniem takich, a nie innych cech wszechświata” (Heller 2012a, 105).

Oznacza to, że warunki, jakie obecnie występują na Ziemi jak i we wszechświecie występują tylko w danym wieku Wszechświata, który musi być odpowiednio „stary” dla wystąpienia obecnego stanu. Ta zasada ogranicza wiek Wszechświata do konkretnych, wyraźnie określonych granic: człowiek nie mógł pojawić się ani wcześniej, ani później w historii kosmosu.

„Odpowiedni moment” to jakieś 13,7 mld lat od momentu Wielkiego Wybuchu. Tyle czasu Wszechświat potrzebował, żeby odpowiednio się ochłodzić i wykształcić warunki dla pojawienia się obserwatorów, czyli organizmów zdolnych do poznawania i analizowania otaczającego ich świata. Obserwator jest organizmem opartym na węglu, jednak aby „we Wszechświecie mógł powstać węgiel – i inne cięższe pierwiastki chemiczne – muszą zaistnieć, i przejść odpowiednią ewolucję gwiazdy, w których wnętrzach dokonuje się synteza pierwiastków” (Heller 2015, 136). Epoka rozumnego obserwatora nie mogłaby zaistnieć wcześniej, niż po odpowiednim procesie prowadzącym do stworzenia węgla i podobnych mu pierwiastków. Drugim czynnikiem umożliwiającym zaistnienie antropocenu jest powstanie oraz trwanie odpowiednio gorących gwiazd: życie, jakie znamy, a w konsekwencji obserwator, potrzebuje do egzystencji odpowiednich warunków, takich jak występowanie wody, atmosfera bogata w tlen oraz ciepło dostarczane przez gwiazdy. Kiedy gwiazda – taka jak nasze Słońce – zacznie tracić swoje paliwo (wodór), ostygnie, czyniąc Ziemię niemożliwą do zamieszkania. Po między taką dolną i górną granicą jest możliwe pojawienie się życia i istoty rozumnej, obserwującej Wszechświat właśnie w tym miejscu w czasoprzestrzeni.

W konsekwencji słaba zasada antropiczna zdaje się być

typową zasadą selekcji. Obserwujemy wszechświat o pewnych własnościach. Spośród wszystkich możliwych modeli wszechświata musimy wybrać tylko te, które dopuszczają istnienie tych własności (przede wszystkim chodzi o selekcję czasu i miejsca). Wszystkie inne modele odrzucamy jako niezgodne z obserwacją (Heller 2012a, 106).

Nasze położenie we Wszechświecie wydaje się wyjątkowe i możliwe, że Ziemia jest jedynym miejscem, gdzie życie mogło powstać. Zatem współcze-

snym polski kosmolog odrzuca niezwykle ważną zasadę ogłoszoną przez innego polskiego kosmologa: choć „naukowcy przywołują na pomoc tak zwaną zasadę Kopernika, według której we Wszechświecie nie ma wyróżnionych miejsc” (Heller 2012b, 26), to jednak zgodnie z prawami fizycznymi i chemią wiemy dziś, że takim uprzywilejowanym miejscem jest z całą pewnością Układ Słoneczny i Ziemia, realizujące jeden z bardzo niewielu zestawów warunków fizycznych, umożliwiających powstanie życia.

Heller zgodnie z tradycją biegnącą do Cartera, obok słabej zasady antropicznej – mającej charakter przede wszystkim kosmologiczny, dość ostrożnie interpretującej dane fizyczne, które obecnie posiadamy – wyróżnia dużo bardziej odważną i filozoficzną mocną zasadę antropiczną. Nakłada ona jeszcze większe ograniczenia na otaczający nas Wszechświat, które jednocześnie otwierają furtkę dalszym spekulacjom dotyczącym otaczającego nas świata. „Mocną zasadę antropiczną – pisze Heller – Carter sformułował następująco: «wszechświat musi być taki, ażeby dopuszczał istnienie obserwatorów na pewnym etapie swojej ewolucji»” (Heller 2012a, 106). Zauważa on jednak, że dla niewprawionego w naukowy żargon słuchacza brzmi to jako pewnego rodzaju determinizm narzucający w pewnym sensie ideę Boga-Stwórcy.

Jednak Heller znajduje w tym sformułowaniu coś dużo bardziej interesującego: zwraca uwagę na to, że już niewielkie zaburzenia warunków początkowych mogłyby doprowadzić do niepojawienia się inteligentnego obserwatora. Skoro jednak taki obserwator istnieje, to warunki fizyczne mu to umożliwiły. Gdyby parametry charakteryzujące wszechświat były inne, życie takie, jakie znamy, byłoby niemożliwe – i to bez względu na to, czy mówimy o warunkach początkowych, czy o warunkach obecnych, które ewoluowały z tamtych. „Mocna zasada antropiczna jest typowym przykładem rozumowania «pod prąd»: od następstwa (istniejemy) do warunku koniecznego (warunki początkowe, właściwe wartości stałych i innych parametrów)” (Heller 2012a, 107).

Mocna wersja zasady antropicznej zakłada, że istnienie obserwatora możliwe jest tylko w przypadku ograniczonych kombinacji parametrów, „biorąc pod uwagę, jak wiele ściśle dobranych czynników istotnych jest dla powstania stabilnych atomów (a co za tym idzie: związków biochemicznych, na których oparte jest życie), prawdopodobieństwo przypadkowego powstania takiego świata, w jakim żyjemy, wynosi  $1/10^{229}$ ” (GałECKI, Szufa 2015, 214). W ten sposób wyłania się podzbiór wszechświatów poznawalnych, czyli możliwych do poznawania przez istniejącego w nim – dzięki owym warunkom początkowym – inteligentnego obserwatora. Ten podzbiór jest niezwykle mały, istotnie zawężając możliwości zaistnienia Wszechświata: „gdyby Stwórca miał przed sobą katalog wszystkich wszechświatów, które mógłby stworzyć, i gdyby wybrał model przeznaczony do stworzenia przez losowanie, szanse, by wybór padł na nasz Wszechświat –

ten, w którym żyjemy – byłyby praktycznie równe zeru. Trudno uwierzyć, by Stwórca grał w kości, a jeszcze trudniej, by wynik jego gry pozostawał w niezgodzie z regułami rachunku prawdopodobieństwa” (Heller 2012b, 140). Tym właśnie jest mocna zasada antropiczna, mająca charakter czysto filozoficznej – a czasami wręcz teologicznej – spekulacji opartej na znanych dziś danych kosmologicznych.

## Zakończenie

Niniejszy szkic stanowi bardzo uproszczone wprowadzenie do historii (i „prehistorii”) niezwykle ciekawej współczesnej teorii zasad antropicznych, w której powstanie i rozwój Polacy mieli istotny udział. Dlatego autorzy zdecydowali się na tytuł *Krótka historia...*, skromnie nawiązując tym samym do wybitnych współczesnych dzieł filozoficznych – takich jak *Krótka historia czasu* (Hawking 2015) czy *Krótka historia etyki* (MacIntyre 2002) – których ambicją było naszkicowanie jedynie pewnych linii rozwojowych.

Jednocześnie warto zauważyć kilka teorii kosmologicznych bezpośrednio związanych z ideą zasad antropicznych, jak na przykład *multiverse* lub *fine-tuning*. Istotą filozofii jest bowiem inspirowanie innych gałęzi wiedzy i dyscyplin naukowych. Pryncypia antropiczne należą zatem do *crème de la crème* współczesnej filozofii, stanowiąc wyzwanie nie tylko dla historyków filozofii i innych filozofów, ale także dla teologów, kosmologów, fizyków etc. Rozwijanie tej idei trwa, choć w ostatnich latach zauważyć można pewne osłabienie zainteresowania tym tematem.

Historia zasad antropicznych jest rozległa. Sięga dawnych czasów, gdzie myśliciele mieli jedynie możliwość spekulowania na temat naszego miejsca we wszechświecie, nie posiadając dostępu do danych, które są owocem nowożytnej nauki. Dopiero w XX wieku Brandon Carter był w stanie wygłosić swój referat, przywracając ludziom nadzieję na zajęcie wyjątkowego i uprzywilejowanego miejsca we Wszechświecie. Zasady antropiczne stanowią zatem powrót do klasycznej refleksji filozoficznej, ale już w świetle bogatej i frapującej wiedzy kosmologicznej.

## Bibliografia

Berkeley G. (2006), *Traktat o zasadach poznania ludzkiego, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary*, tłum. J. Salomon, Kraków: Zielona Sowa.

- Carter B. (1974), *Large Number Coincidences and The Anthropic Principle in Cosmology*, [w:] International Astronomical Union, *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, M.S. Longair (red.), Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, s. 291–298.
- Copleston F. (1995), *Historia filozofii*, t. IV, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: PAX.
- Diogenes Laertios (2012), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i inni, Warszawa: PWN.
- Fuller B.A.G. (1967), *Historia filozofii*, t. II: *Filozofia nowożytna*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: PWN.
- Gałęcki S., Szufa K. (2015), *Czas na nową teo(kosmo)logię?*, „Logos i Ethos” 2(39), s. 201–229.
- Hawking S.W. (1974), *The Anisotropy of the Universe at Large Times*, [w:] International Astronomical Union, *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, M.S. Longair (red.), Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, s. 283–286.
- Hawking S. (2015), *Krótką historią czasu. Od Wielkiego Wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań: Zysk i S-ka.
- Heller M. (2012a), *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków: Universitas.
- Heller M. (2012b), *Wszechświat jest tylko drogą. Kosmiczne rekolekcje*, Kraków: Znak.
- Heller M. (2015), *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Kant I. (1957), *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, Warszawa: PWN.
- Krakowskie obchody 500 rocznicy urodzin Mikołaja Kopernika*, Kraków 17 grudnia 1973.
- Leibniz G.W. (2001), *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa: PWN.
- MacIntyre A. (2002), *Krótką historią etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: PWN.
- Tatarkiewicz W. (1959a), *Historia filozofii*, t. II, Warszawa: PWN.
- Tatarkiewicz W. (1959b), *Historia filozofii*, t. III, Warszawa: PWN.
- Turek J. (2000), *Antropiczna zasada*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. I, Lublin 2000: PTTA, s. 243–246.
- White R. (2006), *The Anthropic Principle*, [w:] *Encyclopedia of Philosophy*, D.M. Borcher (red.), t. I, Detroit: Thomson Gale, s. 219–222.
- Woszczyk A. (1974), *Międzynarodowe Kongresy Kopernikowskie w Polsce*, „Wszechświat” 9(1974), s. 245–248.

## A Short History of Anthropic Principles

### Abstract

One of the most interesting ideas of the 20<sup>th</sup> century philosophy of nature are certainly the so-called “anthropic principles”. However, it is little known that the place of their original formulation was the Extraordinary Copernicus Symposium of the International Astronomical Union, held in 1973 in Cracow to commemorate the 500<sup>th</sup> anniversary of the birth of Nicolaus Copernicus. This article focuses not only on the speech given by Brandon Carter at that time, to define the anthropic principles in their weak and strong version, but also shows earlier philosophical theories, which indirectly led to the formulation of the idea. Then we have shown some of the developmental lines of the anthropic principles, with particular emphasis on the analyzes of the theologian and philosopher, father Michał Heller.

**Keywords:** Heller M., anthropic principles, cosmology, The Bing Bang theory, multiverse.



**W KRĘGU BADAŃ HISTORYCZNO-FILOZOFICZNYCH**





<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.04>

Wojciech ZALEWSKI

<https://orcid.org/0000-0002-1150-7339>

Uniwersytet Jagielloński

## Pojęcie redukcji w *Ideji fenomenologii* Edmunda Husserla

### Streszczenie

Niniejszy artykuł przedstawia koncepcję redukcji fenomenologicznej zawartą przez Edmunda Husserla w dziele pt. „Idea fenomenologii”. W pierwszej części tekstu przedstawiam specyfikę metody fenomenologicznej na tle nauk naturalnych. W następnym rozdziale charakteryzuję podstawowe założenia dotyczące Husserlowskiego rozumienia redukcji fenomenologicznej. Następnie, wprowadzam i wyjaśniam zagadnienie naczelnej zasady teoriiopoznawczej. W części ostatniej interpretuję redukcję fenomenologiczną jako procedurę prowadzącą do istoty fenomenu, a także jego podstawy, „daności”, tego, co Jean-Luc Marion określa mianem donacji.

**Słowa kluczowe:** redukcja, fenomenologia, Husserl.

Fenomenologia to jedna z najważniejszych i najbardziej twórczych współczesnych metod uprawiania filozofii. Jej głównym przedstawicielem jest, jak wiadomo, Edmund Husserl, którego słynne zawołanie: „Zurück zu den Sachen selbst” (Z powrotem do rzeczy) stało się przewodnim hasłem fenomenologów po dzień dzisiejszy. „Fenomenologia: to oznacza pewną naukę, cały zespół dyscyplin naukowych, fenomenologia jednakże oznacza zarazem, i przede wszystkim, pewną metodę i postawę myślową, specyficznie filozoficzną postawę myślową i specyficznie filozoficzną metodę”, pisze Husserl (Husserl 1990, 34).

Fenomenologia przy całej swojej złożoności i wieloaspektowości wydaje się być szczególnie cenna ze względu na swoją oryginalną i, jak się okazuje, dość powszechnie przez filozofów stosowaną metodę. Wiele nurtów współczesnej filozofii, takich jak m.in. filozofia egzystencjalna (Sartre, Marcel), fi-

lozofia dialogu (Levinas), postmodernizm (Derrida) korzystało w dużej mierze z osiągnięć fenomenologii.

Zadaniem niniejszego artykułu jest przedstawienie i interpretacja jednego z najważniejszych pojęć metody fenomenologicznej, jakim jest redukcja fenomenologiczna. Rozważania są ograniczone do jednego dzieła Husserla, mianowicie do *Idei fenomenologii*, składającej się z pięciu wykładów poświęconych głównym założeniom i ideałom fenomenologii. Co ważne, to właśnie w tej niewielkiej objętościowo książce Husserl pierwszy raz pisemnie ogłosił światu projekt nowego, rodzącego się projektu filozoficznego. Dlatego też warto przyjrzeć się temu, jak Husserl rozumiał redukcję u samego początku swojej fenomenologicznej drogi. Pozwoli to, po pierwsze, na lepsze zrozumienie korzeni i podstaw fenomenologii jako takiej, a po drugie, stworzy szansę na prześledzenie ewolucji fundamentalnego dla fenomenologii pojęcia redukcji. Redukcji, o której Roman Ingarden, najwybitniejszy polski fenomenolog, bezpośredni uczeń Husserla, stwierdza rzecz następującą:

Fenomenologiczna *epoche* [redukcja – W.Z.] służy w rozumieniu Husserla do odkrycia tak zwanej przez niego „czystej świadomości”. Pokazuje się bowiem, że mimo zastosowania tej *epoche* do całego świata realnego (a więc wraz ze wszystkimi indywidualiami psychofizycznymi i ze mną jako jednym z nich), do ewentualnie istniejącego Boga, do światów różnych przedmiotów idealnych, np. matematycznych, pozostaje jeszcze jedna sfera bytu indywidualnego, choć „irrealnego” (jak mówił Husserl), sfera czystej świadomości, która nie zostaje objęta redukcją fenomenologiczną. Tę sferę bytu chce badać fenomenologia [...] (Ingarden 1963, 363).

Porządek artykułu jest następujący. Na początku pokrótce zostanie przedstawione Husserlowskie rozumienie specyfiki filozofii na tle innych dziedzin naukowych. Następnie zostanie przybliżone zasadnicze rozumienie redukcji w *Idei...* W kolejnym kroku uwaga skupi się na pojęciu naczelnej zasady teoriopoznawczej. Wreszcie, podkreślone zostanie to, iż celem zabiegu redukcji jest ukazanie istoty oraz „daności” badanego fenomenu.

## Nauki naturalne a fenomenologia

Husserl stawia tezę, że nauki filozoficzne należy w sposób radykalny przeciwstawić tzw. naukom naturalnym. Stwierdza rzecz następującą:

Filozofia jednakże usytuowana jest w całkowicie nowym wymiarze. Potrzebuje ona całkowicie nowego punktu wyjścia i całkowicie nowej metody, zasadniczo odróżniającej ją od każdej nauki „naturalnej”. [...] Stąd także czysta filozofia w obrębie całej krytyki poznania i dyscyplin „krytycznych” w ogóle musi pomijać wszelką pracę myślową dokonaną w innych naukach naturalnych oraz w naukowo niezorganizowanej naturalnej mądrości i wiedzy, i nie wolno jej czynić z nich żadnego użytku (Husserl 1990, 34–35).

I dalej:

Wszelkie poznanie naturalne, przednaukowe, a tym bardziej naukowe, jest poznaniem transcendentnie obiektywizującym: uznaje ono obiekty za istniejące i претенduje do poznawczego utrafiania stanów rzeczy, które nie są „w prawdziwym sensie w nim dane”, nie są mu „immanentne” (Husserl 1990, 45–46).

Husserl stawia ostrą granicę między myśleniem naturalnym a myśleniem filozoficznym. Czym jest myślenie naturalne? Jest ono przede wszystkim myśleniem zdroworozsądkowym, tj. powszechnie zrozumiałym, powszechnie obowiązującym. Głównym, fundamentalnym założeniem takiego myślenia jest to, że człowiek-podmiot poznaje rzeczywistość taką, jaka ona jest sama w sobie, tzn. jaka jest obiektywnie, niezależnie. *Ergo*, niezależnie od człowieka jako podmiotu poznającego. Myślenie naturalne nie ogranicza się jednak tylko do świata nauki. Jest ono częścią szerszego, metanaukowego kontekstu, jakim jest kontekst nastawienia naturalnego, w którym, jak zauważa Andrzej Półtawski, związani jesteśmy i n t e r e s a m i odnoszącymi się do życia w jego, chciałoby się powiedzieć, „płytkim”, praktycznym sensie (por. Półtawski 2013, 7). Zupełnie inaczej pojmuje Husserl filozofię, która jest według niego w pierwszej kolejności dyscypliną krytyczną, nastawioną na teoretyczny wgląd w istotę rzeczy. Filozofia ma być, według Husserla, przede wszystkim „filozofią poznania”, tzn. konsekwentną i krytyczną refleksją nad mechanizmem poznania, które jest o tyle ważne, o ile stanowi swojego rodzaju pomost między człowiekiem a rzeczywistością zewnętrzną. Stąd też postulat fenomenologii jako nowego filozoficznego podejścia, które stara się dotrzeć do źródła. „Metoda krytyki poznania [jest] fenomenologiczna, fenomenologia to ogólna nauka o istocie, której podporządkowana jest nauka o istocie poznania” (Husserl 1990, 10). Fenomenologia, jako radykalna opcja filozoficzna, musi abstrahować od nauk naturalnych i od nastawienia naturalnego jako takiego, a co za tym idzie, z konieczności fenomenologia ma abstrahować od tzw. zdrowego rozsądku, który wiąże podmiot z przedmiotem.

W fenomenologii inaczej niż we wszelkich innych naukach czy to przyrodniczych, czy humanistycznych, chodzi o zwrot ku podmiotowemu wnętrzu. Husserl stwierdza: „Oglądowe poznanie w *cogitatio* jest immanentne, poznanie w obiektywnych naukach, naukach przyrodniczych i humanistycznych, rozpatrując zaś rzecz dokładniej, także w naukach matematycznych, jest transcendentne” (Husserl 1990, 12). Fenomenologia nie interesuje się transcendentą, obiektywną rzeczywistością. Tutaj po raz pierwszy spotykamy się z pojęciem redukcji i jej pierwszym stadium, w którym dochodzi do wyłączenia z problematyki istnienia ewentualnych transcendensów. Innymi słowy, fenomenolog, stawiając trafność aktu poznawczego pod znakiem zapytania, nie chce go ani potwierdzać, ani mu zaprzeczać, gdyż nie to stanowi jego zadanie (zob. Husserl 1990, 10–11).

## Redukcja – zarys problematyki

Husserl proponuje wyłączenie wszystkiego, co transcendentne na rzecz tego, co immanentne. Pisze on:

To, co immanentne – powie tu początkujący [filozof] – jest we mnie, to, co transcendentne, poza mną.. [...]. Pierwszy szczebel jasności jest taki oto: to, co efektywnie immanentne, albo, co tu znaczy to samo, co adekwatnie samoobecnie dane, nie narzuca żadnych problemów, tym mogę się posługiwać. Tym, co transcendentne (tym, co nie jest efektywnie immanentne) posługiwać się nie mogę, muszę przeto dokonać fenomenologicznej redukcji, wykluczenia wszelkich transcendentnych uznań [w bycie] (Husserl 1990, 12–13).

Zatem, redukcja w swoim pierwszym stadium polegać będzie na zdecydowanym wyłączeniu problemu, dotyczącego istnienia bądź nieistnienia świata zewnętrznego. Na gruncie fenomenologii można mówić tylko i wyłącznie o *f e n o m e n a c h*. Wszelka „zewnętrzność” zredukowana ma zostać do tego, co Husserl nazywa tutaj immanencją efektywną, która oznacza nie mniej i nie więcej niż tyle, iż „ja widzę to oto tak i tak”. A zatem redukcja ma prowadzić do swego rodzaju „subiektywizacji”, przez którą należy rozumieć zwrot ku podmiotowi w jego specyficznym podmiotowym przeżywaniu, przeżywaniu świadomościowym. Należy jednak zwrócić szczególną uwagę na różnicę między immanencją w sensie efektywnym a immanencją w sensie konstytuującej się w oczywistości samoprezentacji. Ta druga jest właściwym, końcowym rezultatem redukcji fenomenologicznej. Pierwsza stanowi natomiast nieunikniony etap dobrze przeprowadzonego zabiegu fenomenologicznego; utożsamiona zostaje z immanencją realną, tzn. z psychologiczną zawartością podmiotu.

Husserl, pogłębiając znaczenie redukcji, zaznacza, że fenomen w sensie fenomenologicznym nie może zostać utożsamiony z fenomenem w sensie psychologicznym, empirycznym. Dlatego też redukcja musi, by się tak wyrazić, pójść dalej. Co to dokładnie oznacza? „Redukcji fenomenologicznej – pisze Husserl – wymaga przede wszystkim już Kartezjańska *cogitatio*. To nie psychologiczny fenomen w psychologicznej apercepcji i obiektywizacji jest daną rzeczywiście absolutną, lecz tylko fenomen czysty, zredukowany. Przeżywające Ja, przedmiot, człowiek w czasie kosmicznym, rzecz pośród rzeczy etc. nie stanowią danej absolutnej, nie [jest nią] więc także przeżycie jako jego przeżycie” (Husserl 1990, 15). Filozof zwraca uwagę na to, że po redukcji wyjściowej, tj. redukcji oddzielającej immanencję od transcendencji, należy przeprowadzić redukcję w obrębie immanencji, która, jak dotąd, oznaczała subiektywną sferę myśli konkretnego podmiotu. Celem redukcji jest dotarcie do danej absolutnej, która nie jest związana z żadną konkretną treścią i żadnym poszczególnym przeżyciem.

Pojęcie danej absolutnej łączy się ściśle z zabiegiem ideującej abstrakcji (zob. Husserl 1990, 16), polegającej na „oczyszczeniu” konkretnego, jednostkowego fenomenu z jego wtórnych, nieistotnych znaczeń na rzecz tego, co stanowi jego istotę, tj. ogólną, powszechnie obowiązującą właściwość, która jako taka wprowadza w przestrzeń „nowej obiektywności”. Nowej, gdyż nieobarczonej „stronniczością” tzw. nauk naturalnych. Ideująca abstrakcja to nic innego jak uogólnienie, lecz uogólnienie odznaczające się pewną specyfiką. Na czym ta specyfika ma polegać? Otóż Husserl, mówiąc o uogólnieniu na gruncie fenomenologii, nawiązuje bezpośrednio do Kartezjusza i jego rozważań, dotyczących jasnego i wyraźnego spostrzegania. Jak wiadomo, Kartezjusz uważał za jasne i wyraźne to tylko, co jawi się jako oczywiste. Husserl idzie jednak znacznie głębiej niż Kartezjusz i problematyzuje kwestię oczywistości, która przez Kartezjusza pojmowana była psychologicznie (Husserl 1990, 19). Oczywistość ma, według fenomenologa, polegać na uchwyceniu *s a m o p r e z e n t a c j i* czystego fenomenu, który manifestuje się sam przez siebie. Manifestacja taka musi jednak zostać poprzedzona przez szereg czynności, których, by tak rzec, motorem jest właśnie redukcja.

Zatem redukcja w swoim pierwszym, podstawowym znaczeniu oznacza wyłączenie tego, co jawi się konkretnemu podmiotowi jako zewnętrzne względem niego. Taki „podmiot odseparowany”, ograniczony do własnej wewnętrzności i przeżywania w obrębie swojej jednostkowej świadomości dochodzi jednak dalej, tzn. dokonuje redukcji w obrębie tego, co po redukcji wstępnej jawi mu się jako jego własne, immanentne. „Jednocześnie ulega redukcji pojęcie immanencji efektywnej (*reelen*); teraz nie oznacza już ona zarazem immanencji realnej (*Real*), immanencji w świadomości człowieka i w realnym fenomenie psychicznym”, podkreśla Husserl (Husserl 1990, 15–16), dając tym samym do zrozumienia, że

pojęcie redukcji fenomenologicznej zyskuje bliższe i głębsze określenie oraz jaśniejszy sens: już nie wykluczenie tego, co transcendentne efektywnie (choćby wręcz w sensie psychologii empirycznej), lecz wykluczenie tego, co transcendentne w ogóle, jako czegoś, czego istnienie się przyjmuje, tzn. [wykluczenie] tego wszystkiego, co nie jest oczywistą daną w rzetelnym sensie, absolutną daną czystego oglądu (Husserl 1990, 18).

Transcendentnym w szerszym sensie nazywa Husserl także to, co wcześniej nazywał immanencją efektywną (por. Husserl 1990, 17). Chodzi więc o wyłączenie wszystkiego, co nie jest absolutną daną czystego oglądu. A daną taką jest tylko to, co jawi się jako oczywiste. Do kluczowej problematyki oczywistości powrócimy w dalszych partiach artykułu.

Wydawać by się mogło, że redukcja fenomenologiczna jest zabiegiem relatywnie łatwym, prostym do przeprowadzenia i skutecznym, tzn. „zapewniającym” pożądaną rezultat. Husserl jednak wyraźnie przestrzega przez zbyt pochopnym wyciąganiem wniosków. Otóż zdarza się, że zredukowany

fenomen pociąga za sobą zasadniczą sprzeczność, stwarzając niejako tym samym kolejny problem, obok którego nie można przejść obojętnie. Jak zauważa:

Gdy przypatrzymy się bliżej i zwrócimy teraz uwagę, jak w przeżyciu, np. jakiegoś dźwięku, także po redukcji fenomenologicznej, przeciwstawiają się sobie przejaw i to, co się przejawia, i to przeciwstawiają się sobie w obrębie czystej prezentacji, a więc rzetelnej immanencji, wprawi nas to w zdumienie. Powiedzmy, że dźwięk trwa, mamy wtedy daną w sposób oczywisty jedność dźwięku i jego odcinka czasowego wraz z czasowymi fazami, fazą teraźniejszą i fazami przeszłymi; z drugiej zaś strony, gdy dokonujemy refleksji, [mamy] fenomen trwania dźwięku, który sam jest czymś czasowym, posiada swą każdorazową fazę teraźniejszą i fazy przeszłe. A w wrywkowej fazie teraźniejszej fenomenowi [obecnej] jest przedmiotowo nie tylko samo „teraz” dźwięku, lecz „teraz” to jest tylko pewnym punktem w trwaniu dźwięku. [...] Mamy więc dwie absolutne prezentacje: prezentację przejawiania się i prezentację przedmiotu [...] (Husserl 1990, 20–21).

Niemiecki filozof zwraca uwagę na to, że istnieją dwa równouprawnione względem siebie możliwe spojrzenia na ten sam zredukowany fenomen. Pierwsza z możliwych perspektyw „widzi” fenomen dźwięku jako niepodzielną jedność, druga natomiast dokonuje na tym fenomenie swoistego rozbioru, zwracając uwagę na to, że z pozoru jednolity fenomen sam składa się z innych fenomenów. Czy taki fenomen (w którym możemy rozróżnić przejaw od tego, co się przejawia) jest zatem, by się tak wyrazić, dostatecznie zredukowany? Czy można go zredukować jeszcze bardziej? Husserl odpowiada, że jakkolwiek w obrębie fenomenu, tutaj dźwięku, można przeciwstawić sobie jedność przejawu jako takiego i przejawiające się treści, to nie można w ramach takiego fenomenu rozdzielać tego, co stanowi ostateczny cel redukcji fenomenologicznej, mianowicie dotarcie do i s t o t y danego fenomenu (por. Husserl 1990, 22). Istota fenomenu jest nieredukowalna i niepodzielna.

Nie wchodząc tutaj w szczegóły problematyki swoistego dualizmu wewnątrz zredukowanych fenomenów, podkreślmy jedynie to, co w świetle niniejszych rozważań wydaje się ważne. Mianowicie granicą redukcji jest samoprezentacja czystego fenomenu, który jako taki „objawia się”, manifestuje w swojej, *de iure* nieredukowalnej, istocie.

## Naczelna zasada teoriopoznawcza

W dalszym ciągu swoich wykładów o idei fenomenologii Husserl mówi o naczelnej zasadzie teoriopoznawczej, która jest ugruntowanym powtórzeniem wcześniejszych rozważań, dotyczących redukcji fenomenologicznej. Husserl powtarza:

W przypadku każdego badania teoriopoznawczego, odnoszącego się do tego czy innego typu poznania, należy dokonać redukcji teoriopoznawczej, tzn. należy opatrzyć wszelką wchodzącą tu w grę transcendencję wskaźnikiem wyłączenia albo obojętności, teoriopoznawczej zerowości, wskaźnikiem, który tu mówi: istnienie wszystkich tych transcendensów, niezależnie od tego, czy jestem o nim przeświadczony, czy nie, nic tu mnie nie obchodzi, nie tutaj miejsce, by o nim sądzić, to pozostaje całkiem wyłączone z gry (Husserl 1990, 51).

Husserl radykalizuje kwestie redukcji, zaznaczając w sposób jednoznaczny, że wszelka transcendencja ma zostać zawieszona. Pierwsze stadium redukcji, redukcja teoriopoznawcza ma zatem dążyć do tego, co autor *Idei...* nazywa rzetelną immanencją (Husserl 1990, 20). Rzetelną, czyli zredukowaną. Immanencja zredukowana to immanencja oczyszczona z wszelkiego rodzaju osobistych przesądów, sympatii, psychologicznych uwarunkowań itp. Ponadto miejscem tak rozumianej, rzetelnej immanencji ma być świadomość, świadomość zredukowana. „W oglądaniu czystego fenomenu przedmiot nie jest poza poznaniem, poza «świadomością», a zarazem jest dany na sposób absolutnej samoprezentacji czegoś, co jest oglądane w sposób czysty”, zaznacza Husserl (Husserl 1990, 53). Trzonem poznania, jego nieodłącznym korelatem jest zatem świadomość. Prawomocne dla świadomości zaś jest to, co oczywiste.

Redukcja teoriopoznawcza służy do tego, aby „oczywistości bytu *cogitatio* nie pomieszać z tą oczywistością, że jest to moja *cogitatio*, z oczywistością *sum cogitans* itp.” (Husserl 1990, 54). Dlatego, jak była już o tym wcześniej mowa, nie można utożsamić fenomenu w sensie właściwym z fenomenem psychologicznym. „Fenomen fenomenologiczny” to fenomen zredukowany, oczyszczony z psychologicznych, empirycznie weryfikowalnych naleciałości.

Ja jako osoba, jako rzecz w świecie, oraz przeżycie jako przeżycie tej osoby, włączone w obiektywny czas, choćby w sposób całkiem nieokreślony – to wszystko są transcendensy i jako takie są one dla teorii poznania niczym. Dopiero dzięki redukcji [...] uzyskuję absolutną prezentację, która nie oferuje już niczego transcendentnego. Stawiając pod znakiem zapytania moje Ja, świat i przeżycia [tego] Ja jako takie – w wyniku refleksji po prostu oglądającej, [skierowanej] ku temu, co dane w apercycji odnośnych przeżyć, ku mojemu Ja, otrzymuję fenomen tej apercycji: np. fenomen ‘spozstrzeżenie ujęte jako moje spozstrzeżenie’. [...] Spozstrzegając, mogę również w sposób czysto oglądowy spoglądać na samo spozstrzeżanie, takie jakim ono tu oto jest, i mogę pomijać odniesienie do mojego Ja, abstrahować od niego: wówczas tak ujęte oglądowo i tak ograniczone spozstrzeżenie ma charakter absolutny, nie zawiera w sobie żadnej transcendencji i dane jest jako czysty fenomen w sensie fenomenologii (Husserl 1990, 54–55).

Powyższy bogaty w treść fragment *Idei...* mówi w pierwszej kolejności o tym, że oczywistość, będąca kryterium przyjęcia określonej danej, nie jest pojmowana w sposób psychiczny, tzn. jako uczucie, wrażenie. Oczywistość, o którą Husserlowi w jego fenomenologii chodzi, to oczywistość czystego oglądu. Nie jest to, jak zaznacza Husserl, oczywistość istnienia jakiegoś

transcendensu ani nawet pochodząca od Kartezjusza oczywistość istnienia Ja (*Cogito ergo sum*). Oczywistość, o którą chodzi w fenomenologii, sama więc, jak się wydaje, podlega redukcji. Ma ona bowiem abstrahować od podmiotu i przedmiotu myślenia na rzecz samego, czystego, immanentnego oglądu, przy czym immanencja nie ma być już pojmowana efektywnie, jako szerzej pojęta transcendencja. Odtąd przez immanencję, rzetelną immanencję, należy rozumieć immanencję w sensie konstytuującej się w oczywistości samoprezentacji. W tak rozumianej, zredukowanej immanencji nie chodzi o podmiot ani przedmiot poznania – te tutaj zostają wyłączone, zawieszane jako transcendensy właśnie (por. Husserl 1990, 56). „Każdemu przeżyciu psychicznemu odpowiada zatem na drodze redukcji fenomenologicznej czysty fenomen, ukazujący jego immanentną istotę (wziętą jednostkowo) jako daną absolutną” (Husserl 1990, 55). A zatem dosłownie wszystko w świecie czy to zewnętrznym, czy wewnętrznym, może zostać poddane badaniu fenomenologicznemu. Jego stawką jest odkrycie danej absolutnej – istoty fenomenu.

### **„Daność” i istota fenomenu jako cel redukcji**

Sensem fenomenologii nie jest budowa metafizyki; fenomenologia nie jest powołana do orzekania o prawdziwości i statusie danych bytów oraz ich obiektywnych znaczeń. Fenomenologia zajmuje się zjawiskami, które oczyszcza z ich wtórnych naleciałości, odkrywając to, co stanowi istotę fenomenu. Tej zredukować już nie można. Tak w największym skrócie przedstawia się zadanie fenomenologii jako nauki. Husserl pisze: „Nie rozumiemy, jak spostrzeżenie może utrafić coś transcendentnego, rozumiemy natomiast, jak może ono utrafić coś immanentnego, przybierając formę spostrzeżenia refleksyjnego i czysto immanentnego, zredukowanego” (Husserl 1990, 61).

Jakkolwiek można mówić o konkretnym, zredukowanym fenomenie, to jednak nie można poprzez proste przejście dojść do „twierdzenia najbardziej ogólnego: prezentacja fenomenu zredukowanego w ogóle jest absolutna i niepowątpiewalna” (Husserl 1990, 63). Rzecz w tym, aby uświadomić sobie, iż dane absolutne to nie tylko zredukowane *cogitationes*, czyli akty świadomościowe. Każdy, poszczególny, zredukowany akt świadomości pociąga za sobą cały zbiór punktów odniesienia, np. konkretny fenomen spostrzeżenia tego oto konkretnego drzewa pociąga za sobą konkretne momenty immanentnie zawarte w tym oto drzewie, to jest np. układ gałęzi, kolor liści, kształt itp. (por. Husserl 1990, 63). Czym są te „punkty odniesienia”? Nie są to żadne nowe *cogitationes*, ale, jak zaznacza Husserl, „pewna nadwyżka, która bynajmniej nie polega na nagromadzeniu nowych *cogitationes*” (Husserl 1990, 63). Wojciech Starzyński twierdzi, że „ową nadwyżką jest nieredukowalna do przeżyć przedmiotowość kształtująca się niezależnie od do-



konywanego *epoche*, tym lepiej widzialna dzięki niemu” (Starzyński 2007, 191). Redukcja, która oczyszcza „pole widzenia”, która „niszczy i wypala” fenomen z jego transcendentnych domniemań, która zawiesza nawet jego obiektywność (w obiegowym znaczeniu) odkrywa jednocześnie sferę tego, co nieredukowalne, tego, co dane, dane bezwzględnie.

Redukcja fenomenologiczna, zdaje się mówić Husserl, nie polega na ograniczeniu do sfery konkretnych *cogitatio*. Filozof mówi:

Właśnie to należy sobie jasno uzmysłowić, że absolutny fenomen, zredukowana *cogitatio* nie dlatego jest dla nas daną absolutnej samoprezentacji, gdyż jest przypadkiem jednostkowym, lecz dlatego, że po przeprowadzeniu redukcji fenomenologicznej w czystym widzeniu okazuje się właśnie daną absolutnej samoprezentacji. Oglądając w sposób czysty możemy także i przypadek ogólny odnaleźć jako taką właśnie daną absolutną (Husserl 1990, 68).

Konkretny, jednostkowy, zredukowany fenomen jest niejako wtórny wobec swojej istoty. To nie fakt jednostkowości fenomenu, by się tak wyrazić, generuje jego istotę, ale odwrotnie, fenomen „posiada” swoją istotę, ponieważ jest „częścią” szerszego, absolutnego kontekstu, jakim jest absolutna samoprezentacja, czy, jakby powiedział współczesny fenomenolog Jean- Luc Marion, absolutna donacja, „daność”. Jednostkowy fenomen jest zatem „drogą” do danej absolutnej, która ma charakter ogólny, nie – jednostkowy. Husserl dodaje: „Całe badanie zmierzające do rozjaśnienia zasad przebiega wyłącznie w sferze istotowej, która ze swej strony konstytuuje się na podłożu jednostkowych fenomenów redukcji fenomenologicznej” (Husserl 1990, 70). Konkretny fenomeny są zatem podłożem, miejscem „objawiania” się ogólnych, a zarazem im tylko właściwych istot, których miejscem właściwym jest właśnie „daność” – absolutna samoprezentacja.

Husserl kończy swoje rozważania dotyczące redukcji ważnymi słowami. Pisze on:

Zatem możliwie mało rozumowania, ale możliwie czysta intuicja; faktycznie nawiązujemy do sposobu wyrażania się mistyków, gdy ci opisują ogląd intelektualny niebędący wiedzą rozumową. Cała zaś sztuka polega na tym, by dopuścić do głosu tylko oglądające oko i wyłączyć przy tym wszelkie splecione z oglądaniem domniemanie transcendujące (Husserl 1990, 76).

Redukcja polega zatem na absolutnym „wyciszeniu” tego wszystkiego, co przeszkadza ujrzeć to, co samo przez siebie się manifestuje, absolutną samoprezentację. Fenomenolog, podobnie jak mistyk, ma zawiesić podmiotową aktywność rozumu na rzecz pasywności przyjmowania. Takie postawienie sprawy przez Husserla niesie ze sobą ważne konsekwencje, którym należy się pokrótce przyjrzeć.

Husserl uważa, że rozum na niewiele się zdaje w badaniu fenomenologicznym, a jego rola jest zasadniczo negatywna. Innymi słowy, wartością rozumu jest to, że pozwala on na świadome zabiegi, np. redukcji, które to pro-

wadzą do, jak pisze Husserl, „możliwie czystych intuicji”, możliwie czystego oglądu. Wartością nadrzędną badania fenomenologicznego jest, stopniowe ustępowanie, wycofywanie się podmiotu, który drogą redukcji fenomenologicznej coraz bardziej „stapia się” z absolutną samoprezentacją, „danością”, manifestującą się samą przez siebie i zyskującą tym samym swoiste pierwszeństwo względem podmiotu. Takie postawienie kwestii racjonalności stwarza problem dla zbudowania spekulatywnej metafizyki, wobec której sam Husserl zachowywał daleko idącą ostrożność i krytyczny dystans. „Wszelako dla oglądowego poznania źródeł, danych absolutnych, żadna skłonność nie jest bardziej niebezpieczna niż skłonność do spekulowania”, ostrzega filozof (Husserl 1990, 75). Husserl nie neguje możliwości istnienia metafizyki, zaznacza jednak, że musi być ona dyscypliną poddaną fenomenologicznej krytyce poznania, podobnie zresztą jak każda inna dziedzina filozoficzna (zob. Husserl 1990, 70–71).

\* \* \*

Redukcja fenomenologiczna jest zabiegiem żmudnym, wieloetapowym i wymagającym dużej skrupulatności. Jej pierwszy etap to „naiwne” oddzielenie zewnętrznej, transcendentnej sfery rzeczywistości jako postawionej pod znakiem zapytania na rzecz tego, co podmiotowi wewnętrzne, psychiczne, immanentne. Następnie immanencja „domaga” się redukcji w swoim obrębie. Immanencja pojmowana na sposób efektywny jest bowiem szerzej pojmowaną transcendencją, która jako taka obciążona jest bagażem indywidualnych uwarunkowań, przekonań, przesądów itp. Dopiero immanencja zredukowana, czysta jest tym, o co fenomenologowi w jego istotowym badaniu chodzi. Dopiero immanencja w sensie konstytuującej się w oczywistości samoprezentacji jest immanencją rzetelną, do której kluczem jest oczywistość, „prowadząca” do czystego oglądu absolutnej danej czystej samoprezentacji, ostatecznego celu badania fenomenologicznego.

## Bibliografia

Husserl E. (1990), *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Biblioteka Klasyków Filozofii, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.

## Literatura pomocnicza

Ingarden R. (1963), *Dążenia fenomenologów*, [w:] tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.

Ingarden R. (1974), *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.

- Póltawski A. (2013), *Fenomenologia a zrozumienie, kim jesteśmy*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 16, z. 3.
- Starzyński W. (2007), *Czy Husserl był fenomenologiem donacji*, [w:] *Pięknie myśleć. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Karola Tarnowskiego*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2007.

## The concept of reduction in the Edmund Husserl's *The Idea of Phenomenology*

### Summary

This article presents the concept of phenomenological reduction Edmund Husserl's "Idea of phenomenology". In the first part I present the specifics of the phenomenological method compared to natural sciences. In the next part I characterize the fundamental assumptions about Husserl's understanding of the concept of phenomenological reduction. Next, I emphasize and explain the issues of the main epistemological principle. In the last part I interpret the reduction as a procedure leading to the essence of the phenomenon, but also what constitutes its basis, to "givenness", what Jean-Luc Marion calls donation.

**Keywords:** reduction, phenomenology, Husserl.



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.05>

Wojciech RECHLEWICZ

<https://orcid.org/0000-0002-8385-3038>

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## Nauki filozoficzne a światopogląd według Kazimierza Twardowskiego i Tadeusza Czeżowskiego

### Streszczenie

Kazimierz Twardowski i Tadeusz Czeżowski głosili zbieżne poglądy na temat stosunku nauki do światopoglądu. Obaj podkreślali potrzebę posiadania całościowego poglądu na wszechświat i miejsce w nim człowieka, ale twierdzili przy tym, że pogląd taki nie może być traktowany jako naukowy. Określony światopogląd ma jedynie charakter osobistego wyznania wiary, dlatego też nie powinien być nikomu narzucany.

**Słowa kluczowe:** Kazimierz Twardowski, Tadeusz Czeżowski, nauki filozoficzne, światopogląd, metafizyka.

Zagadnienie stosunku nauk filozoficznych do światopoglądu było przez Kazimierza Twardowskiego (1866–1938) i Tadeusza Czeżowskiego (1889–1981) ujmowane podobnie; ich przekonania w tej kwestii były zasadniczo zbieżne. U źródeł tej zbieżności leży fakt, że Czeżowski był uczniem Twardowskiego, a obaj filozofowie głosili wiele tożsamyh lub zbliżonych do siebie tez filozoficznych i metafizycznych (można byłoby tu wymienić między innymi brentanizm, scjentyzm, krytycyzm, mereologiczną koncepcję filozofii, idiogeniczną koncepcję sądu, akceptację klasycznej teorii prawdy i etyki niezależnej (Łukasiewicz 2002, 17–21)<sup>1</sup>. Celem tego artykułu jest krótkie zarysowanie stanowisk Twardowskiego i Czeżowskiego w tytułowej kwestii, próba ich porównania oraz ocena ich przydatności dla formułowa-

---

<sup>1</sup> Mereologiczna koncepcja filozofii polega na uznaniu filozofii za kolektywny zbiór nauk filozoficznych (tamże, s. 18).

nia analitycznego i krytycznego paradygmatu podejścia do zagadnienia światopoglądu.

Twardowski – jak czytamy w jego programowym artykule *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* (1897) – rozumiał filozofię jako zbiór nauk filozoficznych, które badają przedmioty dane wyłącznie w doświadczeniu wewnętrznym (psychologia, logika i teoria poznania, etyka, estetyka, filozofia religii, filozofia historii<sup>2</sup>) oraz dane zarówno w doświadczeniu wewnętrznym, jak i zewnętrznym (teoria stosunków<sup>3</sup>). Na podstawie obu rodzajów doświadczenia rodzą się zagadnienia najbardziej zajmujące ludzki umysł: początku świata, celu jego rozwoju, relacji między światem materialnym i duchowym. Są one przedmiotem metafizyki, która zajmuje szczególne miejsce wśród nauk filozoficznych i spaja w systematyczną całość rezultaty badań osiągnięte na obu polach doświadczenia. Twardowski pochwała próby budowania metafizyki, które wychodzą od faktów, doświadczenia, zaczynają „od dołu” (określenie Gustava Fechnera), a nie od arbitralnie przyjmowanych ogólnych założeń. Taki sposób postępowania może skutkować tym, że w przyszłości uda się zbudować pogląd na świat lepiej uzasadniony i względnie trwały<sup>4</sup>.

W podobny sposób Twardowski mówił o metafizyce podczas wykładu inauguracyjnego z okazji objęcia przez niego katedry filozofii we Lwowie w roku 1895. Stwierdzał, że metafizyka nabywała już wiele danych do budowy systemu, ale na jego budowę nie nadszedł jeszcze czas. Nie wiadomo też, czy metafizyka zdoła kiedykolwiek zgromadzić wszystkie „cegiełki”, z których będzie można wznieść jej gmach. Na razie więc pozostaje zbieranie wiadomości cząstkowych i opracowywanie poszczególnych zagadnień, co przyczyni się do lepszej orientacji we wszechświecie. Twardowski zaznacza też, że metody filozofii nie różnią się od metod nauk przyrodniczych, a gdy filozofię będzie się rozumieć w ten sposób, to „rubrykowanie filozofów i nadawanie im etykiet” okaże się bezzasadne – w filozofii bowiem nie powinno chodzić o ten czy inny system, czy szkołę, tylko o należycie uzasadnioną prawdę naukową, która w każdym przedmiocie jest tylko jedna (Twardowski 2013, 465, 467). Badania filozoficzne powinny więc uwzględniać postawione już wcześniej twierdzenia, o ile są one należycie uzasadnione. Nie ma

---

<sup>2</sup> Nauki te badają objawy życia umysłowego, które są podstawą oceniania pod względem prawdy i fałszu, dobra i zła, piękna i brzydoty, a następnie objawy życia umysłowego, które łączą się z pojęciem Boga, i prawa rządzące przemianami życia umysłowego jednostek i ludzkości (Twardowski 1965b, 109–110).

<sup>3</sup> Bada ona takie przedmioty, jak równość, różność, podobieństwo, przeciwieństwo, zgodność, niezgodność (tamże, s. 110).

<sup>4</sup> Twardowski uznawał wtedy, że na treść takiego przyszłego całościowego poglądu na świat decydujący wpływ będą miały badania psychologiczne, gdyż – jak pisał – takie pojęcia, jak przyczynowość, konieczność, prawidłowość, mogą być należycie wyjaśnione tylko na gruncie analizy psychologicznej (tamże, s. 112).

przy tym znaczenia, do jakiej szkoły czy kierunku zaliczają się ich autorzy. Tak bowiem postępuje się w innych naukach i filozofia nie powinna się od nich pod tym względem różnić (Twardowski 2013, 466). W przemówieniu inauguracyjnym z okazji otwarcia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie (1904) Kazimierz Twardowski podkreślał, że dla uprawiania nauk filozoficznych niezbędny jest naukowy krytycyzm, ale też zaznaczał, że – zgodnie z poglądami Kanta – naukowe i czysto logiczne operacje umysłu nie zaspokajają wszystkich jego potrzeb (Twardowski 1904, 242).

Metafizyczne skłonności Twardowskiego widoczne są w jego dwóch wczesnych tekstach z roku 1895. Były to artykuły *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy* oraz *Metafizyka duszy*<sup>5</sup>. W drugim z nich Twardowski przeprowadzał rozumowania mające prowadzić do uznania nieśmiertelności duszy oraz istnienia Boga. Inny przykład tych skłonności to wypowiedzi dotyczące poglądów Fechnera – we *Wstępie do polskiego przekładu „Książeczki o życiu pośmiertnym” Gustava Fechnera* (1907) Twardowski przytacza podstawowe tezy całościowego poglądu na świat tego klasyka psychologii i stwierdza, że pogląd ten spełnia zarówno potrzeby serca, jak i rozumu, godzi naturalizm i idealizm, empiryzm i spekulację, wiarę w Boga, aniołów i nieśmiertelność duszy z wynikami współczesnych badań psychologicznych i przyrodniczych (Twardowski 1927b, 252–253). Z podobnym uznaniem wyraża się Twardowski we wstępie do polskiego przekładu pracy Fechnera *O zagadnieniu duszy* (1921).

Jednak ostateczne – jak można uznać – stanowisko Twardowskiego w kwestii możliwości sformułowania uzasadnionego naukowo poglądu o charakterze metafizycznym było negatywne. Stanowisko to zostało przez niego wyrażone w przemówieniu na obchodach 25-lecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w roku 1929. Twardowski podkreśla tu, że Towarzystwo Filozoficzne mające charakter towarzystwa naukowego nie może szerzyć jakiegokolwiek metafizycznego poglądu na świat. Niemniej nienaukowe przekonania – w tym metafizyczne poglądy na świat i życie – istnieją, a nawet stanowią większość przekonań żywionych przez ludzi. Na ich kształtowanie się wpływają indywidualne instynkty intelektualne, otoczenie, nawyki myślowe, upodobania. Nikt nie jest w stanie za pomocą argumentów naukowych wykazać trafności własnego poglądu i mylności cudzego, o ile ta mylność nie wynika z zawartych w nim sprzeczności wewnętrznych lub jego niezgodności z rezultatami badań naukowych. Twardowski podkreśla jednak, że metafizyczne poglądy, choć nieuzasadnialne naukowo, mają wartość dla swoich wyznawców, ponieważ pełnią rolę drogowskazów, pomagających im w ustosunkowaniu się do świata, innych ludzi i samych siebie. Dla-

<sup>5</sup> Teksty te ukazały się w numerach 14 i 15 polonijnego czasopisma „Przełom” wydawanego w Wiedniu. Można je również znaleźć w „Studiach z Filozofii Polskiej”, tom 4 (2009).

tę też każdy ma prawo przyjąć taki pogląd na świat i życie, który mu odpowiada, byleby pogląd ten nie zawierał sprzeczności wewnętrznych, był zgodny z nauką i zrozumiały (Twardowski 1965a, 381). Trzeba jednak pamiętać, że pogląd tego rodzaju jest sprawą osobistą tego, kto go wyznaje i nie ma waloru obiektywnego. W tym miejscu może, jak wywodzi Twardowski, pojawić się zarzut, że takie ujęcie stosunku nauki i metafizycznego poglądu na świat jest sztuczne, gdyż wszelkie przekonania roszczą sobie prawo do obiektywności, a więc ten, kto wyznaje określone poglądy metafizyczne, nie może jednocześnie uznawać, że poglądy te są słuszne jedynie dla niego samego i nie mają charakteru wiedzy. Zarzut ten można jednak odeprzeć w dwojaki sposób: 1) odmówienie waloru obiektywnego jakiemuś pogładowi nie znaczy, że ten, kto go wyznaje, nie przypisuje mu takiego waloru, choć czyni to błędnie; 2) można przypisywać własnemu pogładowi charakter obiektywny, a jednocześnie uważać, że poglądu tego nie da się „logicznie dowieść”, a więc – że nie można go narzucać innym (Twardowski 1965a, 381–382)<sup>6</sup>.

Twardowski podkreśla, że wyznawanie określonego metafizycznego poglądu na świat i życie nie koliduje z metodyczną pracą na polu nauk filozoficznych. Zaznacza też, że skoro metafizyczne poglądy nie stanowią wiedzy obiektywnej, to nie należy dla nich szukać źródeł w pozarozumowych zdolnościach człowieka, takich jak „rozum praktyczny”, „intuicja” itd. Jak zaznacza Twardowski, sposób powstawania irracjonalnych przekonań tłumaczy „w zasadzie” psychologia (Twardowski 1965a, 381). Z drugiej strony nie całkiem trafny jest skrajnie negatywny stosunek krytycyzmu naukowego do metafizycznych poglądów na świat i życie. Chociaż bowiem poglądy takie nie są formułowane z naukową ścisłością i nie posiadają logicznego uzasadnienia, to nauka nie zawsze całkowicie je odrzuca, a gdy to czyni, to zdarza się, że postępuje niesłusznie. Przykładem może być leczenie ludowe, polegające na wierze w skuteczność pewnych zabiegów czy ziół – wiara ta ma charakter nienaukowy, jednak nierzadko tkwią w niej pewne prawdy, które z czasem mogą zostać przez medycynę naukową potwierdzone, unaukowane i wcielone w zakres wiedzy obiektywnej. To samo dotyczy niektórych systemów metafizycznych – do poglądów początkowo nienaukowych i metafizycznych, a później unaukowanych, należą np. demokrytejska koncepcja atomu czy teoria nieświadomych aktów psychicznych Leibniza (Twardowski 1965a, 382–383).

Gdy poszczególne nauki dokonują unaukowania poglądów metafizycznych, budują tym samym naukowy pogląd na świat i życie. Z kolei twórcy systemów metafizycznych mogą w swoich teoriach korzystać z wyników ba-

---

<sup>6</sup> Wydaje się, że pierwszy argument nie rozwiązuje podniesionej trudności, gdyż w sytuacji w nim opisanej występuje właśnie uznanie obiektywności własnych przekonań i nadanie im charakteru wiedzy.



dań naukowych. Zachodzi więc pewna wzajemność między naukami i metafizyką, a w miarę postępowania tego procesu filozoficzny pogląd na świat i życie będzie się stopniowo zbliżał się do naukowego poglądu na świat i życie. Oba poglądy jednak nigdy się nie zbiegną. Nauki bowiem nieustannie się rozwijają, ponieważ ciągle wzbogacają się o nowe odkrycia, a niekiedy przebudowują swoje fundamenty. Skoro nie istnieje nauka, która byłaby ukończona i zamknięta, to tym samym nie można oczekiwać, że naukowy pogląd na świat i życie kiedykolwiek uzyska ukończoną postać (Twardowski 1965a, 383–384).

Warto dodać w tym miejscu jeszcze kilka uwag na temat „metafizycznego poglądu na świat i życie”, jaki żywił Kazimierz Twardowski. Pogląd ten, jak na to wskazują przytoczone już jego wczesne teksty, miał charakter religijny, ale religijność ta była szczególna, gdyż twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej łączył ją z poglądami deterministycznymi<sup>7</sup>. W *Dziennikach* można przeczytać deklarację Twardowskiego, że stara się w życiu naśladować Chrystusa, wierzy w opatrzność i nieśmiertelność duszy, ale przy tym – że nie jest katolikiem. W swoich wczesnych opublikowanych tekstach Twardowski jawnie takie metafizyczne poglądy deklarował i – jak się zdaje – był przekonany o możliwości ich racjonalnego uzasadnienia (próbował to czynić np. w przytaczanym artykule *Metafizyka duszy*). W artykule *Etyka wobec teorii ewolucji* (1895) Twardowski wypowiada tezę o prawdziwości „etyki Chrystusowej” i pogląd o istnieniu niezmiennych praw moralnych (Twardowski 1927a, 345, 350). W nieopublikowanym za jego życia tekście *Etyka*, który miał charakter podręcznika (tekst powstał prawdopodobnie w latach 1898–1901), Twardowski uznawał, że etyka jest niezależna od religii, jednak moralność jako zastosowanie etyki w życiu czerpie pomoc z religii – między innymi stawiając Boga jako wzór, ideał etyczny. Moralności bowiem nie wystarczy idealizm abstrakcyjny, potrzebuje ona idealizmu konkretnego, mającego postać dogmatów religijnych (Twardowski 1994, 73). Tego typu poglądów jednak Twardowski po roku 1895 już nie zamieszczał w publikowanych tekstach z zakresu nauk filozoficznych; prace te koncentrowały się prawie wyłącznie na mniej lub bardziej szczegółowych kwestiach „niemetafizycznych”.

Tadeusz Czeżowski tak samo jak Twardowski uznawał filozofię za zbiór nauk filozoficznych; uznawał też, że filozofia ma charakter naukowy i powinna pozostawać w związku z naukami szczegółowymi. Jedną z nauk filozoficznych jest metafizyka; jest ona najogólniejsza spośród pozostałych

---

<sup>7</sup> Tadeusz Kotarbiński, pisząc o Twardowskim, wspomina, że ten ostatni sporządził sobie płytę z napisem ANANKE i ustawiał ją w takim miejscu, by była widoczna w chwili ранnego przebudzenia (Kotarbiński 1965, V–VI). Twardowski wspomina na przykład w swoim dzienniku rozmowę z rektorem Uniwersytetu Lwowskiego, podczas której stwierdził, że jeśli zrobił coś pożytecznego, to nie było to jego zasługą, gdyż nie mógł postępować inaczej, niż postępował (Twardowski 1997, 254).

nauk, gdyż zajmuje się wszystkimi przedmiotami w ogóle (każda z pozostałych nauk zajmuje się pewną dziedziną przedmiotów). Z kolei podstawową częścią metafizyki jest ontologia, która jest nauką o bycie. Byt natomiast można rozumieć jako „wszystko” (znaczenie kolektywne) lub jako „cokolwiek” (znaczenie dystrybutywne). Zasadniczym zadaniem ontologii jest określenie własności bytu lub bytów oraz ich klasyfikacja. W ramach ontologii formułuje się na przykład pewne najogólniejsze twierdzenia, do których najczęściej zaliczane są, jak stwierdza Czeżowski, ontologiczne zasady identyczności (jeżeli coś istnieje, to istnieje), sprzeczności (nie jest tak, że coś zarazem istnieje i nie istnieje), wyłączonego środka (prawdą jest o czymkolwiek, że istnieje lub nie istnieje) i determinizmu (cokolwiek istnieje, ma przyczynę) (Czeżowski 1959, 225).

Czeżowski wyróżnił 5 typów metafizyki klasycznej: dialektyczną (np. Platon), ontologiczną (np. Arystoteles), mistyczo-irracjonalną (np. Plotyn, Augustyn), racjonalistyczną (np. Kartezjusz), idealistyczną (np. Hegel), a obok tego 3 typy metafizyki współczesnej: indukcyjną, inaczej uogólniającą (np. Fechner), intuicjonistyczną (np. Bergson) i aksjomatyczną (np. Russell). Szczególną wagę przykładał Czeżowski do metafizyki indukcyjnej. Ta odmiana metafizyki stanowi dalszy ciąg nauk szczegółowych: wychodzi od ich wyników i drogą dalszego uogólniania formułuje określone twierdzenia, które jednak nie mają charakteru wiedzy pewnej, a są jedynie hipotetycznymi rozwiązaniami zagadnień. Rozwiązania te nie muszą być też jedynie możliwymi. Poszczególne nauki wyjaśniają fakty w ten sposób, że podają prawa ogólne, z których można te fakty wywnioskować. Prawa ogólne natomiast są wyjaśniane poprzez prawa od nich ogólniejsze, pod które te pierwsze podpadają. Proces ten zmierza do sformułowania jakiejś jednolitej teorii danej nauki. Gdy natomiast formułuje się teorię, która obejmuje teorie przynajmniej dwóch nauk, wtedy wychodzi się już z zakresu tych nauk i przechodzi na teren metafizyki. Kresem wyjaśniania jest sformułowanie takich twierdzeń, które obejmują całą rzeczywistość. Twierdzenia te – sięgając krańców uogólniania – przekraczają nie tylko granice poszczególnych nauk, ale też granice doświadczenia (czyli granice tego, co można zaobserwować). Twierdzenia tego rodzaju mogą mieć charakter materialistyczny, idealistyczny bądź paralelistyczny (neutralny) (Czeżowski 2004, 50–53, 57).

Przykładem systemu metafizyki indukcyjnej mającego postać paralelizmu jest wspomniana już teoria Gustava Fechnera (1801–1887), ojca psychologii eksperymentalnej i twórcy psychofizyki, który proponował budowanie metafizyki „od dołu”. Paralelizm Fechnera wychodzi od związku między procesami fizjologicznymi systemu nerwowego i życiem psychicznym człowieka, głosząc tezę, że są to różne strony tego samego zjawiska. Związek ten zostaje uogólniony na całą rzeczywistość, co wyraża się w twierdzeniu, że każdemu zjawisku fizycznemu odpowiada jakieś zjawisko psychiczne. Jak

wywodzi Fechner, widzenie i słyszenie są sobie obce, ale zostają zjednoczone w świadomości podmiotu. Podobnie poszczególne, odrębne od siebie świadomości ludzkie są objęte świadomością wyższą – jest to świadomość Ziemi, obejmująca wszystkie ziemskie świadomości jednostkowe. Na tej zasadzie, poprzez świadomości systemów słonecznych, dochodzi Fechner do wszechświatowej świadomości Ducha Bożego (Czeżowski 2004, 55–57).

Czeżowski zaznacza, że metafizyka racjonalistyczna zakłada istnienie świata zupełnie różnego od świata zmysłowego i niepodlegającego obserwacji; natomiast metafizyka indukcyjna chce jedynie poszerzyć granice świata danego w doświadczeniu zmysłowym. Obie metafizyki przekraczają więc granice doświadczenia w inny sposób; metafizyka indukcyjna nie chce być „poezją myślową”, gdyż ma na celu położenie podstawy teoretycznej pod całość wiedzy naukowej, kierując się przy tym wymogami metodologicznymi stawianymi naukom szczegółowym (Czeżowski 2004, 58–59). Pomiedzy metafizyką indukcyjną a naukami szczegółowymi zachodzi więc ciągłość.

Ciągłość pod tym względem nie występuje natomiast w przypadku metafizyki intuicjonistycznej. Na przykład jeden z jej przedstawicieli William James uznaje, że doświadczenie religijne wskazuje na związki człowieka ze światem idealnym, różnym od świata zmysłowego i niepoddającym się naukowemu opisowi i logice, niewystarczającej do osiągnięcia pełni filozoficznego poznania. Bergson z kolei stawia wyżej bezpośrednie poznanie za pomocą intuicji niż poznanie za pomocą intelektu, który ma znaczenie wyłącznie praktyczne i techniczne, gdyż zatrzymuje, kawałkuje i przez to fałszuje rzeczywistość, podczas gdy ta jest ciągła, żywa, znajduje się w nieustannym ruchu. Także Edmund Husserl rozumie doświadczenie szerszej niż wyłącznie doświadczenie zmysłowe i wewnętrzne – uznaje, że bezpośrednio dane są nam nie tylko przedmioty empiryczne w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, ale także przedmioty idealne. Wszystkim trzem wymienionym filozofom wspólne jest uznanie, że metafizyka posługuje się poznaniem intuicyjnym; bezpośrednim i obejmującym swój przedmiot w całości oraz w jednym akcie. W przeciwieństwie do metafizyki uogólniającej metafizyka intuicjonistyczna przeciwstawia swoje metody metodom nauk szczegółowych, poszukuje przy tym rezultatów o charakterze innym niż twierdzenia tych nauk. Mimo tych różnic świat metafizyki i świat nauk szczegółowych stanowią jedność zarówno dla metafizyki indukcyjnej, jak intuicjonistycznej, a każda z nich pragnie swoim zasięgiem objąć całość rzeczywistości (Czeżowski 2004, 67).

Metafizyka aksjomatyczna wyrasta z rozważań nad podstawami matematyki i logiki (na przełomie XIX i XX wieku prowadzili je Peano, Frege i Russell). Ta odmiana współczesnej metafizyki z jednej strony zbliża się do kartezjańskiego ideału metafizyki dedukcyjnej, a z drugiej ma też wiele wspólnego z metafizyką platońsko-arystotelesowską (jest zarazem metafizyką

i logiką). Podstawowe dla niej znaczenie ma teoria funkcji zdaniowych oraz rozróżnienie indywiduów i ich własności. Najogólniejsze zagadnienie metafizyki aksjomatycznej to „ujęcie całości świata w sieć stosunków między jego elementami, zdefiniowanych przez strukturalne swoje własności” (Czeżowski 2004, 72). To zagadnienie jest szczególnie ważne dla współczesnej fizyki. Nauka ta bowiem dąży do ujęcia całości świata zmysłowego, ale wrażenia zmysłowe są subiektywne, a co za tym idzie – również i zbudowana na nich wiedza. Stanowisko realistyczne (będące zwykle stanowiskiem praktyki naukowej) zakłada jednak, że między obiektywnymi przedmiotami wiedzy i wrażeniami zmysłowymi zachodzi izomorfizm. Założenie to sprawia, że możliwe jest zbudowanie systemu wiedzy pozbawionego subiektywnych elementów i zawierającego tylko to, co należy do własności izomorficznych (Czeżowski 2004, 73).

Relacje między naukami szczegółowymi i metafizyką, uważa Czeżowski, zachodzą co do przedmiotu, metody i zadań. Zakres badania każdej z nauk szczegółowych nie wyczerpuje rzeczywistości, gdyż każda z tych nauk bada przedmioty określonego rodzaju, natomiast badania metafizyczne dotyczą przedmiotów w ogóle. Metody każdej nauki szczegółowej kształtują się w zależności od jej przedmiotu, a z drugiej strony ten przedmiot wyznaczają. Metafizyka stosuje własne metody badania: metodę uogólniania, stosującą rozumowanie przez analogię (metafizyka indukcyjna), metodę ujęcia intuicyjnego (metafizyka intuicyjna), metodę aksjomatyczną (metafizyka aksjomatyczna). Zadaniem teorii naukowych jest wyjaśnianie i przewidywanie faktów; zadaniem teorii metafizycznych – łączenie i uzupełnianie wyników nauk szczegółowych w celu utworzenia jednolitego obrazu całości rzeczywistości (Czeżowski 2004, 128–129)<sup>8</sup>.

Z drugiej strony rozważania metafizyczne o charakterze naukowym odróżniają się na przykład od metafizycznych poglądów na świat zawartych w utworach literackich czy traktatach religijnych<sup>9</sup>. Dzieła naukowe muszą bowiem spełniać wymogi krytycyzmu naukowego w zakresie stawiania założeń i prowadzenia wywodów, które powinny być logicznie powiązane. Nie wymaga się tego natomiast od dzieł literackich, traktatów religijnych czy osobistych przekonań mających postać wiary (Czeżowski 2004, 129–130). Ponadto pracownik naukowy zajmujący się zagadnieniami metafizycznymi i wyznawca pewnego poglądu na świat znajdują się w odmiennych sytuacjach psychologicznych. Pierwszy z nich zajmuje się tworzeniem wiedzy, a to wymaga fachowego przygotowania (w tym określonych dyspozycji in-

<sup>8</sup> Jak pisał Czeżowski w tekście *Sens i wartość życia*, nauk nie narzuca poglądu na świat, może jedynie dać materiał do jego zbudowania (Czeżowski 1965, 160).

<sup>9</sup> Czeżowski w tekście *O dwóch poglądach na świat* stwierdzał: „sprawdzalność metod i hipotetyczność wyników zbliżają metafizykę nowoczesną do nauk przyrodniczych, albowiem poddają ją wymaganiom naukowego krytycyzmu” (Czeżowski 1969, 16).

telektualnych); a przy tym za wiedzę można uznać jedynie te jego przekonania, które są umotywowane logicznie (przekonania analityczne w naukach dedukcyjnych – umotywowane oczywistością apodyktyczną; przekonania spostrzeżeniowe – oczywistością zmysłową i introspekcyjną, przekonania wywiedzione z nich drogą wnioskowania – oczywistością demonstratywną). Twierdzenia nieumotywowane w ten sposób uczony może przyjmować jedynie jako supozycje, hipotezy. Z kolei przekonania będące aktami wiary nie wymagają ani przygotowania fachowego, ani logicznych motywów; mogą one – nie posiadając uzasadnienia i logicznego uporządkowania – być przejmowane od innych osób lub powstawać pod wpływem uczuć i pragnień. W obrębie wiary nie występują też supozycje – ten, kto wierzy, przyjmuje przekonania albo je odrzuca. Może się jednak zdarzyć, że ktoś szuka dla swoich przekonań mających charakter wiary uzasadnienia logicznego i dąży do ich usystematyzowania (Czeżowski 2004, 131–132).

Tadeusz Czeżowski, podobnie jak jego nauczyciel, uznaje potrzebę światopoglądu, „metafizycznego poglądu na świat i życie”. Píše bowiem, że działania życiowe wymagają podstawy w przekonaniach dotyczących „sytuacji człowieka w całości świata” (Czeżowski 2004, 119–120). Podstawę taką zazwyczaj zapewniają panujące w danym społeczeństwie przekonania religijne i moralne, zawierające twierdzenia o miejscu człowieka we wszechświecie, jego przeznaczeniu i powinnościach, a tym samym pozwalające między innymi na rozstrzygnięcie wątpliwości co do sposobów postępowania. Tego rodzaju poglądy mogą być ujmowane w całościowe systemy religijno-filozoficzne, czego przykładem jest filozofia chrześcijańska. Systemy filozofii życiowej udzielają odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: o Boga (Czy wszechświat tworzy jedność zorganizowaną rozumnie i celowo?) i o duszę (Czy nasze istnienie kończy śmierć biologiczna?) Zwykle oba zagadnienia rozwiązuje się jednakowo: pozytywnie lub negatywnie. Odpowiedzi przeczące wiążą się z monizmem materialistycznym (pierwowzór to metafizyka Epikura). Podłożem odpowiedzi twierdzących (zdaniem Czeżowskiego występujących częściej) może być spirytualizm, dualizm psychofizyczny, teizm czy panteizm. Poglądy uznające istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy często cechuje optymizm: wiara, że wszechświat jest urządzony rozumnie i celowo, a przez to jest dobry (Czeżowski 2004, 121). Czeżowski podkreśla jednak, że tradycyjne wywody dotyczące Boga i duszy są bardzo nieściśle i mają niewielką moc uzasadniającą. Nie można jednak – z drugiej strony – uznać, że twierdzenia o istnieniu Boga i duszy są niezgodne z wynikami nauk szczegółowych<sup>10</sup>.

Istotne jest to, że wiara zaspokaja inne potrzeby wewnętrzne niż wiedza metafizyczna. Podczas gdy wiara daje oparcie w rozterkach, pomaga walczyć

---

<sup>10</sup> Czeżowski pisze też, że „niewątpliwie dałoby się skonstruować dla nich uzasadnienie o wiele mocniejsze od tych, które zwykle są przytaczane” (Czeżowski 2004, 122).

z przeciwnościami i podejmować trudne decyzje, wiedza metafizyczna typu naukowego jedynie pokazuje, jakich odpowiedzi można udzielać na poszczególne zagadnienia; jaka jest treść pojęć, z których się te zagadnienia składają; jakie są argumenty na rzecz poszczególnych stanowisk. Naukowa metafizyka pozwala wyłącznie na formułowanie twierdzeń o charakterze supozycji, a w związku z tym nie jest zdolna do zastąpienia religii. Hipotetyczna wiedza metafizyczna może być, co prawda, materiałem do sformułowania własnego poglądu na świat; pogląd ten jednak – jak można stwierdzić zgodnie ze wskazaniem Czeżowskiego – nie będzie mógł rościć sobie pretensji do słuszności i obiektywności, gdyż będzie wynikiem osobistej decyzji tego, kto wybiera jedną z wielu możliwych konstrukcji metafizycznych<sup>11</sup>.

Stanowiska Kazimierza Twardowskiego i Tadeusza Czeżowskiego wobec światopoglądu i jego stosunku do nauk, w tym nauk filozoficznych, są pod pewnymi względami bardzo zbliżone, a nawet tożsame. Według obu uczonych całościowe poglądy na świat i człowieka, na początek i cel bytu, Boga, duszę itd. nie mogą – w przeciwieństwie do wiedzy naukowej – rościć sobie pretensji do obiektywności czy słuszności. Obaj zgadzają się co do tego, że – z drugiej strony – „metafizyczny pogląd na świat i życie” ma istotne znaczenie życiowe, praktyczne, gdyż może być drogowskazem, pozwalać na rozstrzygnięcie wątpliwości, nadawać życiu całościowy sens. Dlatego też obaj uznają prawo ludzi do posiadania takich poglądów. Pewna różnica w poglądach Twardowskiego i Czeżowskiego leży, jak się zdaje, w tym, że trochę inaczej traktują naukową metafizykę. Czeżowski uważa, że twierdzenia i teorie tworzone w jej obrębie mają zawsze hipotetyczny charakter, a ze względu na to naukowa metafizyka nie może spełniać roli całościowego poglądu na byt, będącego drogowskazem i dostarczającego odpowiedzi na życiowe rozterki. Hipotezy metafizyczne są dla Czeżowskiego niejako ogniwnem pośrednim pomiędzy nauką a światopoglądem. Twardowski natomiast takie konstrukcje raczej byłby skłonny umieszczać w sferze osobistego poglądu na świat i życie.

Odwołując się do przytoczonych poglądów twórcy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej oraz jego ucznia można podjąć próbę sformułowania kilku zasad podejścia do zagadnienia poglądu na świat:

1. Pogląd na świat wykraczający poza nauki szczegółowe nie może rościć sobie prawa do obiektywności/intersubiektywności, a co najwyżej do większego lub mniejszego prawdopodobieństwa. Nie powinien być zatem przedstawiany jako jedyna, niepodważalna, absolutna prawda.
2. Metafizyka naukowa stoi pod względem racjonalności wyżej niż nienaukowa. Problemem jest jednak wypracowanie dokładniejszych kryteriów,

---

<sup>11</sup> Czeżowski pisze w tym miejscu o poglądzie na świat: „zdobywać taki pogląd musi każdy własną pracą nad sobą i wysiłkiem pokonującym rozterki wewnętrzne, póki rozbieżne uczucia i dążenia nie zharmonizują się w dojrzałej roztropności” (tamże, s. 133; por. Czeżowski 1965, 160).

według których można byłoby jasno odróżnić oba typy metafizyki (problem ten dotyczy, ogólniej, braku powszechnej zgody co do możliwości i sposobu odróżnienia nauki od nienauki). Wydaje się, że kryterium takim mogłaby być wskazywana przez Czeżowskiego w przypadku metafizyki indukcyjnej tożsamość jej metod i metod nauk szczegółowych.

3. Pogląd obarczony wewnętrzną sprzecznością, sprzeciwiający się wynikom nauk szczegółowych lub niezrozumiały powinien zostać odrzucony jako stojący w opozycji do ogólnie pojętej racjonalności.
4. Metafizyczne poglądy na świat i życie (co wypływa z poprzednich punktów) różnią się od siebie pod względem racjonalności, czyli między innymi pod względem spójności logicznej, uporządkowania, związku z naukami szczegółowymi. Błędem i uproszczeniem byłoby więc zrównywanie ze sobą poglądów znacząco różniących się od siebie pod tymi względami.

Rozważania Twardowskiego i Czeżowskiego pokazują, że filozofia traktowana wyłącznie naukowo nie zaspokaja potrzeby całościowego rozumienia świata, nie daje żadnej pewności co do kwestii, o których Twardowski mówił, że zajmują umysł ludzki najbardziej, czyli kwestii początku świata, celu jego rozwoju, relacji między światem materialnym i duchowym. Bywa więc tak, że człowiek myślący krytycznie skazany jest na pewne wewnętrzne niespełnienie i rozdarcie: trudno mu z obawy przed dogmatyzmem całkowicie „uwierzyć” w jakiś całościowy, metafizyczny pogląd na świat i życie, a jednocześnie odczuwa potrzebę posiadania takiego poglądu. Rozterek tego rodzaju chyba nie doświadczają ludzie pozbawieni krytycyzmu, którzy po prostu przyjmują swoje (zwykle nieumotywowane logicznie) poglądy za prawdziwe, a często próbują skłonić do nich innych. W takich sytuacjach często nie ma miejsca na rzeczowe argumentowanie; przeważają uczucia, z góry powzięte przekonania, uprzedzenia, bardziej lub mniej uświadomiona chęć narzucenia innym swojego stanowiska. Kierowanie się wyżej zarysowanym podejściem Twardowskiego i Czeżowskiego do światopoglądu pozwala natomiast na bardziej krytyczne i przynajmniej do pewnego przynajmniej stopnia wolne od emocji potraktowanie tej problematyki, zarówno w teorii, jak i w praktyce życiowej.

## Bibliografia

- Czeżowski T. (1959), *Główne zasady nauk filozoficznych*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1959.
- Czeżowski T. (1960), *Sens i wartość życia*, [w:] T. Czeżowski (1965) *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

- Czeżowski T. (1969), *O dwóch poglądach na świat*, [w:] Czeżowski T. (1969), *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń.
- Czeżowski T. (2004), *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
- Kotarbiński T. (1965), *O Kazimierzu Twardowskim*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa.
- Łukasiewicz D. (2002), *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz.
- Twardowski K. (1904), *Przemówienie z okazji otwarcia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, 12.02.1904, „Przegląd Filozoficzny” 1904, R. VII, z. 2.
- Twardowski K. (1927a), *Etyka wobec teorii ewolucji*, [w:] K. Twardowski (1927) *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S.A. „Książnica Atlas”; TNSW, Lwów.
- Twardowski K., (1927b), *Wstęp do polskiego przekładu „Książeczki o życiu pośmiertnym”*, [w:] K. Twardowski (1927) *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia S.A. „Książnica Atlas”; TNSW, Lwów, s. 252–253.
- Twardowski K. (1965a), *Przemówienie z okazji 25-lecia PTF*, w: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa.
- Twardowski K. (1965b), *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, [w:] K. Twardowski (1965) *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa.
- Twardowski K. (1994), *Etyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Twardowski K. (1997), *Dzienniki, część II 1928–1936*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne; Wydawnictwo Adam Marszałek, Warszawa–Toruń.
- Twardowski K. (2009a), *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*, „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4.
- Twardowski K. (2009b), *Metafizyka duszy*, „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4.
- Twardowski K. (2013), *Wykład wstępny w Uniwersytecie Lwowskim*, [w:] K. Twardowski, *Mysł, mowa i czyn*, część I, A. Brożek, J. Jadacki (red.), Copernicus Center Press, Kraków.

## Philosophical sciences and a worldview according to Kazimierz Twardowski and Tadeusz Czeżowski

### Summary

Kazimierz Twardowski and Tadeusz Czeżowski expressed convergent views on the relationship between science and worldview. Both stressed the need to have a comprehensive view of the universe and the place of the man in it, but they also claimed that such a view cannot be treated as a scientific one. Any given view of the world has only the character of a personal confession of faith and therefore should not be imposed on anyone.

**Keywords:** Kazimierz Twardowski, Tadeusz Czeżowski, philosophical sciences, worldview, metaphysics.



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.06>

Dawid NOWAKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

## Tak Immanentny, że aż Nieobecny? Chrystologia Erazma z Rotterdamu

### Streszczenie

Artykuł poświęcony jest chrystologii Erazma, przedstawionej w dwóch jego dziełach: *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu* (1499) i *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem* (1517). Erazm w swym ujęciu Chrystusa jako wcielonego Boga szczególny nacisk położył na jego człowieczeństwo, które czyniło go adekwatnym wzorem dla człowieka do naśladowania. John Colet i Lefèvre d'Étaples, z którymi Erazm polemizował, podkreślali przede wszystkim Jego boskość. Erazm dowodził, że jego rozumienie nie tylko bardziej zgadza się z praktyką chrześcijańskiej pobożności, ale i z interpretacją Ojców Kościoła; przeciwne zaś stanowisko narażone jest na popadnięcie w herezję doketystyczną.

**Słowa kluczowe:** chrystologia, communicatio idiomatum, pietas, pobożność, Erazm z Rotterdamu, John Colet, Lefèvre d'Étaples, śmierć Tomasza Morusa.

Historia ostatnich lat życia najbliższego przyjaciela Erazma, Tomasza Morusa, gdy odsunięty już od życzliwości Henryka VIII w milczącej samotności ciasnej celi londyńskiego Tower oczekiwał na mający wkrótce nadejść ostateczny wyrok śmierci, znana jest niemalże każdemu. Gdy jednak chodzi o istotę wewnętrznej walki, jaką każdego dnia toczył on zapewne z wszechogarniającymi go wątpliwościami i lękiem, to wołał raczej, by nie była ona znana nikomu<sup>1</sup>. Dzięki pozostawionym przez niego listom i zapiskom wiemy przynajmniej tyle, że szczególną siłą w ujarzmianiu nękającego go strachu odnajdywał Morus w rozpamiętywaniu i naśladowaniu tego chrześcijańskiego arcywzoru – przykładu męczeństwa Chrystusa. „Strach przed śmiercią – pisał w 1534 r. do córki Małgorzaty – [...] łagodnieje z każdym dniem poprzez strach przed piekłem, nadzieję nieba oraz pamięć na mękę Chrystusa”, a w niewiele późniejszej modlitwie prosił, by pociechę we własnej

---

<sup>1</sup> Por. liczne słowa Morusa o tajemnicy jego sumienia (More 1985, 77, 89, 93, 104, 106).

udręce odnalazł w ucieczce do „tej udręki wielkiej i zdumiewającej, którą Ty, mój słodki Zbawicielu przeżyłeś na Górze Oliwnej przed swą tak okrutną męką” (More 1985, 76, 140).

Tak więc Chrystus, a zwłaszcza ostatnie jego chwile, stał się dla skazańca przedmiotem nie tylko namysłu, ale i kontemplacji (jako ćwiczenia duchowego), czego literackim rezultatem były trzy poświęcone mu dzieła: *Dialog o pocieszeniu*, którego ostatni rozdział interpretuje męczeństwo jako ostateczne naśladowanie Chrystusa, niewiele późniejszy traktat *O męce Pańskiej* i nigdy nieukończone, pełne tragicznego heroizmu *De tristitia Christi*<sup>2</sup> (Green 1972, 149). I choć może niewprawny czytelnik nie od razu jest w stanie to uchwycić, wszystkie te trzy dzieła i czerpane z nich pokrzepienie wyrastają ze ściśle określonej chrystologicznej wizji. Mówiąc dokładniej, ku zaskoczeniu niewprawnego czytelnika, owa pokrzepiająca wizja ma swe źródła u tego autora, który zdaniem mistyka Loyoli nie tylko nie pokrzepiał ludzkiego serca, ale raczej je ochładzał, mianowicie u Erazma z Rotterdamu. Z jednej strony skazaniec oczekujący na śmierć za odwagę życia w zgodzie z własnym sumieniem, a z drugiej nieskory do męczeństwa i – jak zarzucało mu wielu – zbyt lękliwy, by wyrazić własne zdanie, humanista. A jednak to właśnie nauka słabego Erazma dała Morusowi siłę do przetrwania najtrudniejszych chwil życia, nawet jeśli siła ta wieść miała prosto ku śmierci. Nauką tą była Erazmiańska chrystologia, która dzięki najwyższej afirmacji człowieczeństwa Chrystusa pozwoliła na prawdziwą heroizację wysiłku człowieka.

Mówiąc o Erazmiańskiej chrystologii mam tutaj na myśli przede wszystkim te poglądy, które wyłożył on w dwóch polemicznych traktatach, napisanych na długo przed pojawieniem się problemu reformacji Lutera. Pierwszy z tych traktatów, *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu*, będący poszerzoną wersją listownego sporu, jaki Erazm prowadził z Johnem Coletem, powstał u schyłku XV wieku i wraz z *Enchiridionem* i innymi pomniejszych dziełkami wydany został później w tomie *Lucubratiunculae et lucubrationes* (1503). Przedmiotem owej „dyskusyjki” była właściwa interpretacja fragmentu Ewangelii Łukasza (22:44) opisującego agonię i cierpienie Chrystusa w ogrodzie Getsemane i na Górze Oliwnej (Lochman 1989, 77–78). Drugim z chrystologicznych traktatów Erazma była datowana na 5 sierpnia 1517 roku *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*, w której przeciwstawiał się on proponowanej przez Jacques’a Lefèvre’a d’Étaples’s (= Iacobus Faber Stapulensis) wykładni Hebrajczyków 2:7, „Minuisti eum paulo minus ab angelis” („Uczyliłeś go na krótko nieco mniejszym od aniołów”)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Również w swym odwołaniu się do Sekretarza i Soboru More stwierdził, że będąc martwym dla świata nie dba już o jego sprawy, lecz rozmyśla o pasji Chrystusa (por. *Trial and Execution. The 'Paris Newsletter's' Account, 4 August 1535*, 2004, 353).

<sup>3</sup> Erazm po raz pierwszy zetknął się z krytycznymi uwagami Lefèvre’a, które ten zawarł był w drugim wydaniu listów Pawłowych, opublikowanych przez H. Estienne, w Paryżu;

Na pierwszy rzut oka może się zdawać, że zawarta w tych traktatach chrystologia niewiele ma wspólnego z filozofią i że zajmowanie się nią w czasopiśmie poświęconemu filozofii jest czymś nieodpowiednim, by nie rzec niewskazanym. A jednak, o czym przekonują nas słowa nie byle kogo, bo samego Charlesa Trinkausa, gdy mówimy o renesansowej wizji człowieka „nigdy nie powinniśmy tracić z oczu roli drugiego Adama, Chrystusa” (Trinkaus 2009, XXIII). W pojęciu Chrystusa bowiem, czy to jako *primum in aliquo genere* (Ficino) (Kristeller 1943, 46–170), czy też po prostu jako jedyne go człowieka, który urodził się i zmarł w bezgrzesznej naturze, niczym w soczewce koncentrują się wszystkie renesansowe zagadnienia i filozoficzne spory dotyczące ludzkiej istoty. Innymi słowy, chrystologia danego myśliciela najpełniej odzwierciedla i wyraża jego stanowisko w kwestii powołania człowieka i sposobu, w jaki ów człowiek może osiągnąć właściwe mu zadanie. Również Erazm, jakkolwiek pierwsza z jego polemik może wydawać się jedynie retoryczną rozprawką, dyskutuje tutaj nie o rzeczach błahych i marginalnych jedynie, lecz tak naprawdę, pod płaszczykiem ściśle teologicznych analiz, przedstawia i broni tego, co stoi u podłoża całej jego myśli, mianowicie swojej humanistycznej wizji człowieka.

Czy mamy zatem uznać, że jego adwersarze – John Colet i Jacques Lefèvre d'Étaples – mimo tak oczywistej, zdawałoby się, przynależności do tradycji klasycznej, głosili nauki, które się humanizmowi przeciwstawiły? Wydaje się, że tak, przynajmniej w tej mierze, w jakiej przeniknięci byli oni wpływem bezkompromisowego stoicyzmu i mistycyzującego neoplatonizmu, które odsuwały na bok charakteryzujące humanizm ideały moralności umiarkowania. Warto pamiętać o tym, że zarówno Colet, jak i Lefèvre d'Étaples pozostawali pod przemożnym wpływem Pseudo-Dionizego Areopagity i że duże znaczenie miały dla nich mistycyzm i nauki włoskich neoplatoników, co odcisnęło wyraźny ślad na ich chrystologicznej wizji (Copenhaver,

---

kolofon nosi datę 1515, ale tak naprawdę musiało być opublikowane po 1516, po wydaniu *Annotationes* Erazma – Erazm i More uważali, że celowo sfalszowano datację, by wydawało się, że Lefèvre nie zawdzięcza niczego Erazmowi – *Ep.* 607 (numeracja listów wg wydania *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, ed. P.S. Allen, sygnowanego dalej jako „OE”), *Ep.* 683; por. również Erazm *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*, CWE (= *Collected Works of Erasmus*), t. 83, s. 10–11, LB (= *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. J. Leclerc, Lugduni Batavorum), t. IX, kol. 20d–e, w lipcu 1517 roku. Lefèvre, przeglądając swój komentarz, dodał obszerną odpowiedź na krytykę dotyczącą jego interpretacji Hebr. 2:7, zawartą w Erazmowych *Annotationes in Novum Testamentum*. Erazm w przeciągu dwóch tygodni napisał swą odpowiedź – *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*, datowaną na 5 sierpnia 1517 roku (pierwsze wydanie w Luwanium u Martensa pod koniec sierpnia). Lefèvre nie ciągnął dalej tej kontrowersji. *Ep.* 597 (CWE, t. 5, s. 11; uwaga wydawcy). Por. G. Bedouelle, *Introduction*, [w:] CWE, t. 83, s. XVIII. W liście 755 do Johanna de Moendino ze stycznia 1518 roku Erazm zaznacza, że dzieło to napisał w przeciągu dwunastu dni (OE, t. III, s. 191; CWE, t. 5, s. 267).

Schmitt 2002, 130; Kristeller 1961, 62; Miernowski 2002, 11, 77). I kiedy dla Erazma Jezus był przede wszystkim nauczycielem i *exemplum* moralnej cnoty, realnym człowiekiem, którego możemy, zgodnie z ideałami *devotio moderna* i jej najśłynniejszego przedstawiciela, Tomasza z Kempis, naśladować, tu w cielesnej kondycji i doczesnym życiu (Domański 1983, 10 nn.; Trinkaus 2009, 645), dla Pseudo-Dionizego i idących za nim renesansowych platoników był Chrystus przede wszystkim wcielonym Bogiem, którego człowieczeństwo było tak doskonałe, że w taki sam sposób przekraczało człowieczeństwo grzesznych ludzi, w jaki człowiek swą doskonałością przekracza wszelkie niższe byty (Nowakowski 2011, 14; Rist 1992, 153–154; Trapp 1976, 219–221; Trinkaus 2009, 508–509). Neoplatonicy podkreślali zatem w swoich naukach wielkość, boskość i doskonałość Chrystusa; Erazm większą wagę przykładał do jego nędzy i poniżenia. Chrystus Erazma nie był abstrakcyjną, uduchowioną ideą, ku której w swym intelektualizmie zmierzał platoński mistyk, lecz konkretną, z ciała i krwi postacią. „Chrystus [...] to nie jest jakieś puste słowo” – pisał w *Enchiridionie* (Erazm 1965, 99). Jest on, jak podaje Erazm w wielu miejscach, prawdziwym i realnym wzorem człowieczeństwa: „Rozważ narodzenie, wychowanie, głoszenie nauki, śmierć, a nie znajdziesz nic innego niż wzór ubóstwa i pokory, wzór całkowitej niewinności” (Erazm 2000, 246–247, 299, 317 nn., 360; Erazm 1973, 325; Erazm [*Parakleza*] 2000, 135, 148, 150; Erazm 1965, 155–156, 160, 229–230, 258; Erazm 1970, 196). Ta konkretność i historyczność Chrystusa stały się także przesłankami do porzucenia wymyślanego konstruktów beznamiętnego stoickiego mędrca. Erazm, wskazawszy na uczuciowość ludzkiego arcywzoru, wpisał tym samym obecność namiętności w istotę człowieka i poprzez dowartościowanie ich obalił ożywający w renesansie stoicki ideał apatii<sup>4</sup>. Tak oto przedstawia się zarys pola, na którym toczyły się chrystologiczne debaty renesansu. Wzmiankowane wcześniej dzieła Erazma, jakkolwiek dzisiaj mogą wydawać się zupełnie bez znaczenia, dawniej cieszyły się znaczną popularnością i stanowiły istotny wkład w rozwój i trwanie chrześcijańskiego humanizmu.

Przystąpimy teraz do omówienia każdego z owych traktatów z osobna, wskazując za każdym razem na 1) przedmiot sporu, 2) zwalczane stanowisko, 3) polemiczne argumenty Erazma i 4) jego rozwiązanie, jak również 5) moralny cel jego polemik. Podsumowując, postaramy się odpowiedzieć

<sup>4</sup> Na temat etyki stoickiej w renesansie i sporu wokół znaczenia namiętności patrz: Copenhaver, Schmitt 2002, 263; Krays 1988, 367–368; Kristeller 1985, 109. Warto wspomnieć, że nawet u tak często (z uwagi na *De remediis utriusque fortunae*) łączonego ze stoicyzmem Petrarki w samym centrum jego myśli leżą idee zupełnie sprzeczne ze stoicką etyką. W *De otio religiosorum* (Petrarca 1604, 46), wskazując na zbawienną „strachu”, o ile prowadzi do Boga, odrzuca tym samym stoickie przekonanie, że jedynie „radość”, „przezorność” i „wola” są dobrymi uczuciami (Diogenes Laertios 1984, 422).

na dwa pytania dotyczące Erazmowego stanowiska. Pierwsze z nich dotyczyć będzie prawomocności proponowanego przezeń rozwiązania, to jest tego, czy mimo eksponowania człowieczeństwa Chrystusa (immanencji) udało się zachować obecność jego boskości. Drugie zaś dotyczyć będzie użyteczności tegoż rozwiązania, to jest tego, czy Erazmowa wizja Chrystusa rzeczywiście przyczynia się do moralnego postępu chrześcijanina w pobożności (*pietas*).

### ***Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu (1499)***

Najprostszym sposobem na określenie przedmiotu sporu z Johnem Coletem jest zacytowanie pełnego tytułu poświęconego mu traktatu, który w przełożeniu na język polski brzmi: *Krótką debatę dotyczącą strapienia, trwogi i smutku Jezusa, wraz z tym, jak przybliżało się ukrzyżowanie; i dotyczącą słów, w których zdawał się modlić o uwolnienie od śmierci: „Ojcze, jeśli to możliwe, oddal ode mnie ten kielich”*. Rozpatrując jednak rzecz nieco szerzej, gdy uwzględni się już wzmiankowany wcześniej kontekst dyskusji, właściwym przedmiotem tego traktatu staje się ogólne znaczenie namiętności w życiu człowieka i istota człowieczeństwa Chrystusa jako wzoru do naśladowania w tym życiu.

Zdaniem Coleta, nic dla Chrystusa nie było bardziej niegodne jego miłosierdzia, niż drzeć z powodu bliskości śmierci, której przecież tak bardzo z miłości do nas pragnął, i niż modlić się o jej oddalenie. Skoro bowiem, jak wiemy, z radością cierpiało tak wielu męczenników, twierdzenie, że bał się Chrystus, ten najdoskonalszy z ludzi, zdaje się absurdem (Erasmus 1998, t. 70, 14–15, 22; LB, t. V, kol. 1266a–b, 1269c–d. Dalsze odwołania do tego dzieła umieszczane są bezpośrednio w tekście poprzez skrót DT i odpowiedni numer strony wydania CWE, a po średniku wydania LB). W związku z tym Colet uznaje, że trwoga i cierpienie Chrystusa miały całkowicie ponadludzki charakter i że wynikały one nie z troski o siebie i swój własny los, ale z boskiej przedwiedzy o przyszłym losie nieodkupionych Żydów, ludu, który – choć był wybrany – to jednak wolał zignorować przybycie prawdziwego Mesjasza (DT, 16, 21; Lochman 1989, 78–80; Seebohm 1914, 70–71). Takie wyjaśnienie, o czym Erazm dobrze wiedział, nie było zgoła niczym nowym, lecz stanowiło wykładnię dobrze już ugruntowaną w chrześcijańskiej tradycji i popartą takimi autorytetami jak Hieronim, Ambroży, Augustyn i Hilary [DT, 16, 19; 1266e, 1268b–d]. Mimo to jednak nie zawahał się Erazm przeciwstawić zdaniu Coleta i wystąpić z odmienną interpretacją cierpienia Chrystusa. Miał zresztą do tego zupełne prawo, jako że sprawa ta nie była dotąd rozstrzygnięta żadnymi kościelnymi rozporządzeniami, a jej definicja wciąż jeszcze pozostawała otwarta. Co więcej, przeciw Erazma nie stanowił

również żadnego precedensu, lecz miał już, jak sam autor zresztą przyznaje [DT, 66; 1290c], swoich prekursorów wśród teologów średniowiecznych (w traktacie tym cytuje Erazm Bedę, Bonawenturę i Tomasza z Akwinu).

Krytyka Erazma, jaką rozwija w *De taedio*, dotyczy dwóch zasadniczo spraw: po pierwsze hermeneutyki Pisma Świętego i – po drugie – niespójności proponowanego przez Coleta rozwiązania. Erazm broni tutaj historycznego sensu ewangelicznego świadectwa i zarzuca Coletowi, że z lęku przed przyjęciem dosłownego wyjaśnienia, podobnie jak Hieronim, tworzy tu on „wykrętne obejście”; jednakże, gdyby uważniej zbadał tekst, zauważyłby, że to, co zdaje się „rafą” (*rupes*), jest tak naprawdę jedynie „chmurą” (*nupes*) [DT, 22–23; 1269f]. Nie żeby interpretacja proponowana przez Hieronima była zupełnie błędna [DT, 23; 1269f]; owszem, Chrystus cierpiał z powodu nieodkupionych Żydów, ale cierpiał również i z innych powodów. Tylko przy równoczesnym przyjęciu owych „innych powodów”, a więc przy odczytaniu tekstu również w jego literalnym znaczeniu, udaje się uniknąć zasadniczych sprzeczności proponowanego przez Coleta rozwiązania. Jak bowiem inaczej wytłumaczyć to, że mimo iż strach i cierpienie Chrystusa wynikały z jego boskiej przedwiedzy, a ta była przecież niezmienna przez całe jego życie, to jednak modlił się on o odwrócenie zniszczenia Żydów jedynie w tym jednym określonym momencie? [DT, 17–18; 1267d]. Ponadto, po co miałby się modlić, skoro był wszechmocny i po co, skoro w swej wszechwiedzy wiedział, że modlitwa ta nie będzie wysłuchana? [DT, 20; 1268e]. Erazm rozwiązanie tych wszystkich trudności widział w afirmacji człowieczeństwa Chrystusa i cały tok rozumowania podporządkowuje temu jednemu zadaniu.

Po pierwsze, jak pouczają nas ojcowie i doktorzy Kościoła<sup>5</sup>, przyjąć należy, „że nasz zbawiciel Jezus przyjął kompletną naturę (*perfecta natura*) człowieka, z wszelkimi odczuciami, które mogłyby istnieć w Adamie, gdyby trwał on w swym pierwotnym stanie: zmysłowe ciało i zmysłową duszę podległą naturalnym namiętnościom” [DT, 23; 1270b]. Oznacza to, że wziął on na siebie wszystkie utrapienia, które powszechnie towarzyszą ludziom, jakkolwiek pozbawiony był tych, które są bezpośrednim przejawem pierwotnego grzechu (ułomność woli i rozumu) i tych, które dotyczą jedynie wybranych jednostek (np. wrodzonego kalectwa czy choroby). Odczuwał zatem, jak wylicza Erazm, „niemowlęstwo i słabość podeszłego wieku, pragnienie, głód, zmęczenie, smutek, ból, senność i tysiąc niedogodności naszego ziemskiego życia” [DT, 24; 1270d, por. DT, 37, 39; 1276c, 1277b]. Skoro jednak, by przekonać nas, że ma taką samą naturę jak my, wziął Chrystus na siebie również śmierć [DT, 51–52; 1283d] i skoro istniały w nim takie same

<sup>5</sup> Erazm wspomina tutaj o Augustynie i Bonawenturze, cytując 15 dystynkcję III księgi *Komentarza do Sentencji* tego ostatniego. Jednakże w dalszej części, gdy mówi o tym, jakie utrapienia wziął na siebie Chrystus, jakkolwiek nie podaje swego źródła, zdaje się cytować także *Summa theologiae* Tomasza z Akwinu (ST, p. 3, q. XVI, a. 4; por. Granat 1959, 58).

uczucia, jak w każdym innym człowieku [DT, 37; 1276c], pojawia się pytanie, czy odczuwał również tak wszechobecne przecież uczucie strachu przed śmiercią.

Erazm bez wahania odpowiada twierdząco, wskazując na to, że ów strach jest nieodłączną częścią naszej natury i to nawet w stanie niewinności [DT, 25; 1270f–1271a]. To jednak, że strach przed śmiercią jako dyspozycja istnieje również przed grzechem, nie oznacza wcale tego, że sama śmierć jest czymś naturalnym. Erazm sprzeciwia się zatem stoikom głoszącym, że śmierci bać się nie musimy, gdyż złem nie jest, i cytuje Księgę Mądrości 1:13: „Bóg nie uczynił zła i nie ma upodobania w zniszczeniu żywego”.

A skoro – pisze Erazm dalej – [śmierć – D.N.] jest zła, dlaczego nie powinniśmy się jej lękać? Jako prawdziwy człowiek, Chrystus wzdragał się przed śmiercią, jak przed czymś złym w sobie i zrodzonym ze zła [DT, 37; 1276d].

Co więcej, jako że poziom odczuwanego strachu zależy od wartości tego, co zagrożone, i od wiedzy o wielkości zagrożenia, Chrystus – mając najbardziej wartościowe życie i będąc zupełnie pozbawionym nadziei na uniknięcie niebezpieczeństwa – odczuwał strach z najwyższą możliwą intensywnością.

Tak więc nie możemy porównywać bezwartościowości naszego ciała (*nostra plasmati vilitas*) do jego doskonałości, utrapienia naszej śmierci do jego udręki, niepewności naszych lęków do absolutnej jasności i pewności jego przewidywań, ani naszej ignorancji do jego przedwiedzy. Czy jest zdumiewające, że taki człowiek, człowiek tak samoświadomy (*sibi cognitum*), będzie przerażony tym rodzajem śmierci, który nie tylko przewiduje okiem swego umysłu, ale aktualnie ogląda przed sobą, jak gdyby była przed jego oczyma, skoro ma zupełną przedwiedzę o każdym szczególe swej udręki? Z tego powodu Hieronim nazywa to „propasją” (greka ma *προπάθεια*), oznaczającą początek pasji [DT, 26; 1271d–e].

Kolejnym punktem rozwijanej przez Erazma koncepcji jest przekonanie, że jakkolwiek w Chrystusie istnieją te same, co w człowieku, uczucia, to jednak sposób, w jaki odnoszą się one do siebie nawzajem i do rozumu, przez wzgląd na brak skażenia grzechem, jest odmienny. Podtrzymując Augustyńskie przekonanie, że bezpośrednim skutkiem pierwotnego grzechu, za sprawą odjęcia łaski, jest powstanie w człowieku nieporządku i wewnętrznej walki (Nowakowski 2010, 80–81; Erazm 1992, 220), podkreśla Erazm, że w niewinnym Chrystusie wszystko współistnieje ze sobą w harmonii. Dzięki temu odparty zostaje wcześniejszy argument Coleta, że Chrystusowemu strachowi przed śmiercią sprzeciwia się jego miłosierdzie; w Chrystusie, inaczej niż u grzesznych ludzi, jedna emocja nie sprzeciwia się innej, nie tłumi jej ani z nią nie walczy:

W nim, każda siła umysłu i ciała nie odnajduje niczego przeciwnego sobie, czy to różnego, czy podobnego i kontynuuje wypełnianie swej naturalnej funkcji. W nim intensywna radość nie usuwa łagodnych uczuć przyjemności, ani intensywny ból nie tłumi innej bardziej łagodnej rany; najwyższa przyjemność nie powstrzyma najwyższego bólu, ani agonalny ból nie zduśi najwyższej przyjemności [DT, 43; 1279b].

Dodatkowo, jak pisze Erazm, Chrystus przyjął na siebie naturę o najbardziej wyostrzonej wrażliwości i nieprzytępiionych zmysłach, która to natura zdolna była do odczuwania namiętności o najwyższym natężeniu, także bólu. Te trzy razem, największy strach z uwagi na swój przedmiot, największy ból z uwagi na wrażliwość natury i nietłumienie jednego uczucia przez drugie, sprawiły, że cierpienie Chrystusa staje się w interpretacji Erazma przeżyciem, jakiego nigdy nie doświadczył ani też nie doświadczy żaden inny człowiek.

Jego ciało przyjmowało pełne uderzenie każdego pojedynczego ciosu; tysiąc uderzyło w niego, a on odczuwał każdy z nich, każdy pojedynczy, jak gdyby był tylko jeden. Odczuwał on każdą możliwą cielesną dolegliwość tak wyraźnie, jak gdyby jego umysł niczego nie cierpiał; podobnie odczuwał on każdy rodzaj umysłowego uderzenia tak wyraźnie, jak gdyby nie cierpiało jego ciało. Czuł on każdy rodzaj bólu, zarówno umysłu, jak i ciała, w równej mierze pojedynczo i gromadnie, w taki sposób, że jego subtelna miłość nie mogła uczynić niczego, by pomniejszyć ciężar jego cierpienia, lecz raczej wielce go zwiększała [DT, 54–55; 1284f–1285a] (por. też Lochman 1989, 81).

Wreszcie, czyni Erazm ze słabości i nędzy Chrystusowego człowieczeństwa argument na rzecz doskonałości Syna Bożego i wielkości Jego miłosierdzia. Kiedy dla neoplatoników przypisywanie Chrystusowi jakiegokolwiek ułomności stanowiło naruszenie metafizycznej zasady *primum in aliquo genere* lub też groziło pomniejszeniem jego dobroci i cnoty, dla Erazma, jako przedmiot boskiego wyboru, stało się raczej dowodem na Bożą filantropię. Inni męczennicy umierali, spłacając dług wobec swej natury i wobec Chrystusa, a więc niejako z konieczności, a nie z wyboru. Chrystus był jedynym, który umarł z wolnego wyboru, z czystego miłosierdzia. Jeśli zaś zgoda ta wiązała się z wyborem ludzkiej natury z wszystkimi jej niedogodnościami, odczuwanie strachu przed własną śmiercią nie tylko nie usuwa wartości tego miłosierdzia, lecz raczej je potwierdza, gdyż Chrystus, mimo iż je przewidział, to jednak zgodził się wziąć je na siebie za nas. „Im więcej nieszczęść mu przypiszesz [...], tym bardziej zwiększysz chwałę miłości Zbawiciela” [DT, 49–50; 1282e]. Chrystus mógłby wziąć naszą naturę bez cierpienia, wołał jednak doświadczyć całej jej nędzy [DT, 53–54; 1284b nn.]. I jeśli w jego cierpieniu i poniżeniu widoczna była ludzka nędza, to w sensie moralnym i metafizycznym była to nie jego nędza, lecz nasza.

Wszystkie te niedole (*mala*), które Chrystus wziął na siebie, były naszymi niedolami, nie jego. Wszystkie nasze błogosławieństwa (*bona*), są jego błogosławieństwami, nie naszymi. Cierpiał on śmierć, która była jego i nie jego. Była jego, ponieważ cierpiał ją w rzeczywistości i nie była jego, ponieważ to z naszego powodu zapłacił on cenę śmierci, która zapoczątkowała się z nami. Odczucie lęku było nasze, nie jego, a jednak było także jego. Było ono nasze, ponieważ to dla nas wziął on na siebie naszą śmiertelną kondycję; było ono jego, ponieważ prawdziwie go doświadczył, w swym własnym umyśle i ciele, nie w naszych.



Pójdę dalej. Bał się on śmierci i nie bał się jej. Lękał się i nie lękał. Chciał jej i nie chciał. [...] Bał się on śmierci, nie jak my to czynimy, z konieczności, lecz dobrowolnie, a jednak prawdziwie był przerażony. Bał się naszych utrapień, nie swoich i w nasze imię, nie we własne. [...] Nie chciał on umierać, ponieważ śmierć sama w sobie jest złem i wroga naturze, którą przyjął. Chciał umierać, ponieważ miało przynieść to zbawienie tym, których umiłował [DT, 52–53; 1283f–1284a].

Erazm, jak widzimy, dokonuje tutaj ścisłego rozróżnienia pomiędzy ludzką i boską naturą w Chrystusie [por. DT, 20, 53; 1268d, 1283f]. W koncepcjach platonizujących, odrealniających człowieczeństwo Syna Bożego dostrzega bowiem zagrożenie nie tylko dla swej humanistycznej wizji człowieka, ale także dla chrześcijańskiej ortodoksji. Gdy mówi o konkretności i prawdziwej cielesności Chrystusa, sprzeciwia się Erazm gnostyckiej herezji doketyzmu (*δόκησις* = aparycja, fantom), głoszącej, iż ciało Syna Bożego nie było realne, lecz jedynie wyobrażone, a gdy podkreśla istnienie w Chrystusie dwóch różnych woli, ludzkiej i boskiej, sprzeciwia się późnostarożytnej herezji monoteletyzmu. „Chrystus bowiem – cytuje Erazm [DT, 52; 1283d–e] średniowiecznego Bedę – przejawia dwie wole, to jest, ludzką wolę, która wzdraga się przed cierpieniem, ponieważ słabe jest ciało, i boską wolę, która jest chętna i gotowa na nie” (Beda, *In Matthaei evangelium expositio*, 4 (PL, t. 92, kol. 115) (za: CWE)). Erazm uściśla później [DT, 58; 1286c], że Chrystus miał właściwie trzy wole, jak trzy były w nim natury: cielesna, rozumna i boska. Wole te jednak, w przeciwieństwie do tego, co odczuwamy jako ludzie w nas samych, nie prowadziły ze sobą walki, lecz mimo iż były odmiennymi impulsami, w działaniu zawsze podporządkowywały się woli najwyższej.

W człowieku występują trzy skłonności umysłu: duchowa (duch), skłaniająca nas ku temu, co dobre (dusza); przeciwna jej grzeszna (ciało), skłaniająca nas ku temu, co złe i trzecia – neutralna – będąca instynktem naturalnym, unikająca wszystkiego, co grozi naszym zniszczeniem, i dbająca o zachowanie naszego istnienia. W Chrystusie jednak, jako że przybrał on naturę bez grzechu, poza wolą boską istniały tylko skłonność duchowa i instynkt naturalny. Strach przed śmiercią nie miał więc źródła w grzesznej naturze, lecz w instynkcie naturalnym [DT, 60; 1287e].

Erazm w swoich próbach odnalezienia podobieństwa w strukturze wolicjonalnej Chrystusa i każdego innego człowieka, w swoim nacisku na konkretność jego życia i cielesność namiętności, rekonstruuje i uwidacznia zawarty w Chrystusie moralny wzorzec do naśladowania. Podkreśla, że oznaki lęku, jakie przejawiał on w przededniu swojej śmierci, nie powinny wzbudzać u interpretatorów mieszania, skoro zadaniem tych uczuć jest przekonać i pouczyć nas, że Chrystus był prawdziwym człowiekiem, jak inni podległym niedolom naszej kondycji [DT, 65; 1289f]. W agonii Chrystusa widzi Erazm archetyp walki pomiędzy ludzką naturą a boskim nakazem, walki, którą Chrystus – jako wzorzec do naśladowania – przechodzi zwycięsko (Lochman 1989, 83). Colet zakładał, że człowieczeństwo Chrystusa podpo-

rządkowało się jego boskiej naturze w całkowicie harmonijny i stabilnie jednoczący sposób i że ludzki duch działał w nim w zupełnej zgodzie z duchem Boga; Erazm wolał wskazać na napięcie i dialektykę agonii Chrystusa jako na *exemplum* naturalnej kondycji ludzkiej egzystencji (Lochman 1989, 85–86). Patrząc na Chrystusa, konkluduje Erazm, większą uwagę powinniśmy zwracać zatem na jego człowieczeństwo niż na jego boskość. „Przedstawione były cechy ludzkości, nie dostojność boskości. Ustanowił on przykład dla nas, byśmy go kochali i naśladowali (*aemulare*), a nie tylko podziwiali” [DT, 64; 1289e].

### *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem (1517)*

Człowieczeństwo Chrystusa było przedmiotem również drugiej chrystologicznej dyskusji, jakiej podjął się Erazm latem 1517 roku w dziele *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*. I podobnie jak kilkanaście lat temu w *Disputatiuncula*, także i tutaj tym, co skłoniło Erazma do zabrania głosu, było – wynikające ze skłonności Lefèvre’a d’Étaples do Platońskiej czy też Dionizjańskiej tradycji – nadmierne podkreślanie boskiej natury Chrystusa. Cała rzecz zaczęła się już w 1509 roku, gdy Lefèvre, zastanawiając się w swym *Quicunplex psalterium* nad szóstym wersem ósmego Psalmu (= Hebr. 2:7), „*Minuisti eum paulo minus ab angelis*” („Uczyliś go niewiele mniejszym od aniołów”), utrzymywał, że właściwe lekcja powinna brzmieć: „*Minuisti eum paulo minus a Deo*”, gdyż jego zdaniem ponizenie Chrystusa dokonało się jedynie w stosunku do Ojca. Lefèvre swoją pozycję podtrzymywał zarówno w pierwszym wydaniu swych Pawłowych komentarzy (1512), jak i w drugim wydaniu Psalmów. Erazm zasugerował, że hebrajski przymiotnik *meat* (łacińskie *paulo minus*) ma jedynie czasowy sens (oznacza: „na krótką chwilę”), co rozwiązuje cały problem. Lefèvre odrzucił ten filologiczny argument, twierdząc, że nie ma tam żadnego odniesienia do trwania (Bedouelle 1998, XVIII–XXI). Uważał jednocześnie, że każda inna interpretacja tego fragmentu jest „heretycka (*impius*) i najbardziej niegodna Chrystusa i Boga [...], przeciwna duchowi i właściwa literze, która zabija” (Lefèvre, *Disputatio*, ASD IX–3 210:132–6)<sup>6</sup>. To właśnie te słowa tak uraziły Erazma, gdyż nie chciał on być traktowany jak heretyk<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> J. Lefèvre d’Étaples, *Disputatio*, ASD IX–3 210:132–6. Erazm cytuje go w *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem*, CWE, t. 83, s. 33, LB, t. IX, kol. 31e [dalej cytowane bezpośrednio w tekście jako AL].

<sup>7</sup> Erazm wielokrotnie podkreśla, że wolał uniknąć tego konfliktu (np. CWE, t. 83, s. 55, LB, t. V, kol. 42c; *Ep.* 642, *Ep.* 650, *Ep.* 651 i – zwłaszcza! – *Ep.* 652, OE, t. III, s. 64, 72–75; CWE, t. 5, s. 91, 102–104) i nawet później, w listach do przyjaciół, nie potrafi z jego powodu ukryć swego zażenowania (por. *Ep.* 643, OE, t. III, s. 65; CWE, t. 5, s. 92). Ponadto szacunek, jakim

Erazm, podobnie jak miało to miejsce w *De taedio*, ostrze swej polemiki kieruje nie tyle przeciw samej proponowanej przez Lefèvre'a wykładni, co raczej przeciw twierdzeniu o jej wyłącznej prawdziwości. Wskazuje najpierw, że w nauczaniu Kościoła istnieją dwie uświęcone tradycją wykładnie: pierwsza, wywodząca się od św. Hieronima, i druga, wynikająca z lekcji Septuaginty [AL, 15; 22f]. Jeśli pierwsza jest poparta wielkim autorytetem, to drugą popiera autorytet nie mniejszy, gdyż nie tylko Erazm się za nią opowiada, ale także Atanazy, Teofilakt, Chryzostom, Augustyn i (wbrew temu, co głosi Lefèvre) Tomasz z Akwinu [AL, 18–19, 56] (Tomasz z Akwinu, *Super epistolas S. Pauli*, Turin i Rome 1953, 361–362 (za: CWE)). Co więcej, jak pisze Erazm, nawet sam Hieronim wykładni „niewiele niższym od Boga” poświęca tylko trzy słowa i to w dziele, którego autentyczność uczeni kwestionują, podczas gdy wszędzie indziej wybiera wersję „niewiele niższym od aniołów” [AL, 25] (Hieronim, *Commentarius in epistolam ad Galatas*, 2–4, PL, 26, 407d)<sup>8</sup>. Wreszcie, przechodząc do samej spójności proponowanej przez Lefèvre'a wykładni, pyta Erazm, jaki sens ma mówienie o Chrystusie, że został uczyniony „niewiele mniejszym od Boga”, skoro w relacji do Boga nie ma żadnej współmierności i wszelka różnica jest różnicą nieskończoną?

Chyba, że być może zamierzasz polegać na sofistycznych subtelnościach i argumentować, że tak jak człowiek, który ma pięć monet, ma także jedną monetę, tak ktoś, kto został uczyniony bardzo znacznie niższym, może być także określany jako uczyniony niewiele niższym [AL, 53–54].

Jednakże to nie owe drobne, a może nawet pozorne niespójności ściągające na siebie drwinę były rzeczywistą przyczyną sprzeciwu Erazma, ale zupełnie prawdziwe zagrożenie, jakie za koncepcją Lefèvre'a się kryło. Bowiem poprzez osłabianie dialektyki wiary i realizmu Wcielenia francuski myśliciel niebezpiecznie zbliżał się do koncepcji doketystycznej (Morisi 2008, 327). Erazm widział w niej zupełne przeciwieństwo swego chrześcijańskiego humanizmu i dlatego nie mógł pozostawać wobec pism i chrystologicznego stanowiska Jacques'a Lefèvre'a d'Étaples obojętnym.

Jak wspomnieliśmy już wcześniej, zasadniczym punktem, z którego w swojej wykładni wychodzi Erazm, jest czasowe rozumienie słów *paulo minus*, przy jednoczesnym zachowaniu odniesienia do aniołów; odczytuje on: „Uczyńłeś go na krótko niższym od aniołów” [AL, 32, 42 nn.]. Dzięki temu, przy jednoczesnym utrzymaniu znacznosci poniżenia, udaje się ograniczyć je samo do pewnego tylko zakresu. Jak bowiem ludzka natura, będąc podległa cierpieniom i śmierci, jest znacznie niżej doskonałości aniołów, tak też

---

darzy Lefèvre'a d'Étaples, sprawi, że nawet później zawsze będzie się o nim wypowiadał z szacunkiem (*Ep. 627, Ep. 675*, OE, t. III, s. 50, 97–98; CWE, t. 5, s. 72, 135).

<sup>8</sup> Hieronim, *Commentarius in epistolam ad Galatas*, 2–4, PL, 26, 407d. Dziełem spornym jest *Commentarioli in psalmos* 8 CCSL, 72, 191 (za: CWE).

i Chrystus, przynajmniej pod względem swego ciała, jest *de facto* znacznie niższym od niezmienności aniołów. Greckie słowo *βραχύ τι* (oryginał dla łacińskiego tłumaczenia *paulo minus*) odnosi się zatem nie do „stopnia wielkości, lecz do długości czasu” [AL, 32, 34].

Erazm podkreśla, że gdy mówi o Chrystusie jako „niższym od aniołów” używa tego predykatu jedynie w odniesieniu do „Chrystusa wcielonego”. W ten sposób, gdy przypisuje się coś jednej lub drugiej naturze Chrystusa, nie mówi się tego w taki sposób, jak gdyby to była jedyna jego natura, lecz ze zrozumieniem, że jest ona połączona, „lub raczej zjednoczona *ὑποστατικός*” z jego inną naturą [AL, 28; 29b]. Uznaje zatem Erazm, iż mimo jedności Chrystusa jako osoby nie wszystkie jego atrybuty należą tak samo do jego boskiej i ludzkiej natury. Są bowiem wśród tych atrybutów i takie, które odnoszą się tylko do jednej z nich. Wbrew jednak temu, co zarzuca mu Lefèvre, Erazm nie przeciwstawia się istotowej jedności substancji Jezusa Chrystusa, gdyż wedle jego interpretacji, mimo iż rzeczywiście Chrystus ma pewne atrybuty z powodu swej boskiej natury i inne z powodu swej ludzkiej natury, to jednak, z uwagi na jedność jego *hypostasis*, są one orzekane o nim jako o całości, „do tego stopnia, że może On być nazywany Bogiem [również] wtedy, gdy płacze, martwi się, umiera i jest krzyżowany” [AL, 26–27; 28d]. To stanowisko Erazma, dopuszczające mówienie o zarówno boskich, jak i ludzkich atrybutach w odniesieniu do Chrystusa, nosi w chrystologii nazwę *communicatio idiomatum*, „łączności przymiotów” i jest zgodne z tradycją Kościoła (Granat 1959, 188, 190).

W kolejnym punkcie swojego dowodzenia, podobnie jak miało to miejsce w *Disputatiuncula*, sprzeciwia się Erazm twierdzeniu, jakoby poniżenie Chrystusa sprzeciwiało się dostojności jego boskości. Tym razem jednak argumentacja jest wyraźnie bardziej wyrafinowana i widać o wiele lepsze przygotowanie Erazma do dyskusowania o filozoficzno-teologicznych problemach. Korzystając z niedawno wspomnianej zasady *communicatio idiomatum*, wskazuje Erazm na to, że ten, kto jest „niższy” jedynie pod pewnym względem, nie jest „niższy” w ogóle – i dlatego stawiany przez Lefèvre’a zarzut tego, że czyni on Chrystusa bezwartościowym, jest zupełnie chybiony. Chrystus został poniżony, ale nie w taki sposób, który miałby naruszać doskonałość jego boskości, gdyż poniżenie to stosowało się nie do istoty jego boskości, lecz do stanu, w jakim się ona przez przyjęcie ludzkiego ciała znalazła, podobnie jak poniżenie Sokratesa przez zakucie go w łańcuchy nie naruszało godności jego duszy, lecz określało jedynie to, że znalazł się on w gorszym położeniu, niż wtedy, gdy w całej swej świetności chodził po rynku w Atenach; jednakowoż gdy mówimy o poniżeniu zarówno Sokratesa, jak i Chrystusa, odnosimy je do nich jako całości; obaj zostają poniżeni jako całość, a nie w jakiejś swej części [AL, 40–42; 35a nn.].

Ostatnim punktem chrystologicznej wizji Erazma z *Apologii*, i to punktem bez wątplenia dla niego najważniejszym, jest tak dobrze nam znane z *Disputatiuncula* podkreślenie konkretności i realności człowieczeństwa Chrystusa. Lefèvre twierdził, że wówczas, gdy Pismo święte mówi o Chrystusie w sposób szczególnie poniżający jego godność, nie tyle wyraża faktyczny stan rzeczy, lecz raczej podkreśla subiektywny ogląd krzyżujących go Żydów. Erazm uznaje jednak prawdziwość tych określeń i – cytując łączone w tradycji z osobą Chrystusa słowa z dwudziestego drugiego Psalmu (22:7), „ja jestem robakiem, nie człowiekiem, / Hańbą ludzi i wzgardą pospólstwa” – dowodzi absurdalności poglądów swego adwersarza. Ponadto, jeśli nazywanie „robakiem” odnosi się do najgłębszego upokorzenia, a upokorzenie to przejawia się w przyjęciu na siebie wszelkiego zła, to skoro Chrystus przyjął na siebie to zło i je faktycznie wycierpiał, to „był on, do tego stopnia, faktycznie robakiem”. Co więcej, jeśli by – jak chce Lefèvre – Chrystus mówił o sobie jako o bezwartościowym jedynie w słowach, to przecież, skoro wszystko, co On mówi, musi być prawdziwe, to również jego słowa nie mogą nie odnosić się do faktu jego rzeczywistej bezwartościowości. A już zupełnie słabe jest tłumaczenie, że opuszczenie Chrystusa przez Ojca odnosi się jedynie do tego, jak oceniali to Żydzi. Różni się to też od zdania wszystkich antycznych komentatorów i zbliża się raczej – wedle słów Erazma – do herezji Marcjona, który wedle Augustyna miał nauczać, że Chrystus cierpiał nie w rzeczywistości, lecz jedynie w swej wyobraźni [AL, 43–45; 36c nn.] (J. Lefèvre d’Étapes, *Disputatio*, ASD, IX–3, 211:168 i 214:248; Augustyn, *De haeresibus*, 14 (za: CWE)). Dlatego też, jak pisze Erazm w *Apologia*,

Gdy czytasz o żłobie i stajni, płaczącym dziecku, o tym, jak został obrzezany, gdy czytasz o zmęczonym Chrystusie, skłanianym przez głód do jedzenia z figowego drzewa, prowadzonego na górę i kuszonego przez diabła, gdy czytasz o Synu Człowieczym, które nie ma gdzie by głowy skłonić, podczas gdy lisy mają swoje nory, a ptaki swoje gniazda, gdy czytasz o Chrystusie płaczącym i jęczącym, o brzęących w jego uszach zniewagach, kiedy przeglądasz całą opowieść o jego cierpieniu, powiedz mi, o czym innym czytasz, jeśli nie o tym, że Syn Boży został uczyniony mniejszym od wszystkich ludzi, tak by mógł być wyniesiony ponad wszystkie rzeczy. Gdy czytasz, że był on pozbawionym czci, wzgardzonym, najniższym z ludzi, gdy czytasz, że milczał jak jagnię na rzeź prowadzone, czyż nie czytasz, że był w pewnym małym stopniu umniejszony? Jako że żadna z tych rzeczy, które są mówione o Chrystusie nie obraca się przeciwko jego niewysłowionemu majestatowi, który zawsze domaga się podziwu ludzi a także aniołów, nie ma powodu, dla którego ktokolwiek, kto czci jego znakomitość, był zgorszony przypomnieniem o jego poniżeniu. Bowiem, jak mówi św. Hilary, „Majestat jego mocy nie jest tracony, gdy czczony jest poniżenie jego ciała, ponieważ najbardziej rozbieżne rzeczy są o nim prawdziwe, z uwagi na różne jego natury”. Fakt, że prawdziwie był on Panem wszystkich rzeczy (Rzym. 10:12) nie wyklucza słuszności nazywania go sługą. Jeśli niższym jest ten, który wykonuje uniżone zadanie, wówczas Chrystus, myjąc stopy uczniów, jest w pewnym sensie od nich niższy, ale jednocześnie jest ich Panem [AL, 48; 38e–39a] (Hilary, *De Trinitate*, 2.25 (za: CWE)).

Ten gest, jaki Chrystus wykonał względem swoich uczniów, był dla Erazma gestem symbolicznym, znamionującym świadome i niczym niewymuszone zníženie boskiego majestatu do małości człowieka – zastąpienie relacji panowania relacją podległości. Syn Boży w dialektyce swoich natur chciał być dla nas znany zarówno w swojej boskiej wielkości, jak i w człowieczej małości. Jednakże dla człowieka doczesnego, jako pogrążonego w grzechu, większe znaczenie ma Chrystus uniżony, podczas gdy jego wielkość odnosi się bardziej do życia, które dopiero ma przyjść [AL, 34–35; 32d–e]. Erazm w swoim humanistycznym nastawieniu i nacisku na praktykę *imitatio* z obu tych chrystologicznych tendencji, jednej podkreślającej boskość natury Chrystusa i drugiej koncentrującej się raczej na jego ludzkiej naturze, wbrew Lefèvre'owi i innym platonikom konsekwentnie wybiera tę drugą. Tak więc, ujawniające się w poniżeniu konkretność i realność Chrystusa były dla Erazma najdoskonalszym życiowym wzorem, którego moralna realizacja stanowiła prawdziwe zwieńczenie *philosophia Christi*.

Ponadto, skłaniam się myśleć – pisał – że On sam preferowałby, byśmy koncentrowali się na tym aspekcie Jego samego, który On w najwyższym stopniu nam okazał, czekając na pokazanie chwały swego majestatu do czasu, który ma przyjść. Św. Paweł z pewnością jest dumny znając jedynie Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego (I Kor 2:2), to jest, nie Chrystusa, który jest wzniesiony wysoko, lecz Chrystusa w jego uniżonym stanie [AL, 35; 32e].

## Podsumowanie

Na tym kończy się spór Erazma z platonizującymi tendencjami w chrystologicznej doktrynie i o ile mi wiadomo, żaden z jego późniejszych traktatów nie dotyczy już *sensu stricto* zagadnienia człowieczeństwa Chrystusa. Mające miejsce jeszcze tego samego roku, co dyskusja z Lefèvre'em, wystąpienie Lutera kazało Erazmowi – jak sam zresztą przyznaje – odłożyć na bok batalię o humanistyczne idee i *bonae litterae* i skoncentrować się na bardziej podstawowym zagadnieniu wolnej woli i ogólnego znaczenia tradycji. Niemniej jednak, mimo upływu czasu, pozostał Erazm wierny swej chrystologicznej koncepcji, jaką wypracował podczas tych wczesnych sporów z Coletem i Lefèvre'em. Co ciekawe, jednym z pierwszych krytyków Erazmowego pojęcia Chrystusa, zastanawiającym się niejako nad tytułową kwestią mojego wystąpienia, „tak immanentny, że aż nieobecny?”, był sam Marcin Luter, ujawniający swe wątpliwości na kilka miesięcy przed ukazaniem się *Apologii*, w liście do Johanna Langa: „Boję się – pisał – że Erazm nie daje wystarczającej ważności Chrystusowi, ani Bożej łasce, o których wie on znacząco mniej niż Lefèvre d'Étaples”<sup>9</sup>. Jednakże recepcja,

<sup>9</sup> „Sed timeo ne Christum et gratia Dei non satis promovet, in qua multo est quam Stapulensis ignorantior”. List do Johanna Langa z 1 marca 1517 roku (WA, I, 90). Cyt. za: G. Bedouelle (1998, XV).

z jaką spotkała się wśród szesnastowiecznych teologów erazmiańska chrystologia<sup>10</sup>, potwierdziła to, co po części ustaliliśmy już podczas omawiania *Disputatiuncula* i *Apologia*, że Erazm w swej koncepcji wolnego wyboru Chrystusa i bardziej zaawansowanej filozoficznie zasady *communicatio idiomatum*, w sposób wyraźny i precyzyjny wyodrębnił i rozróżnił boską i ludzką naturę w Chrystusie. Co więcej, dialektyka sporu między tymi naturami i opowiedzenie się przeciwko herezji monoteletyzmu podkreśliły ten transcendentny wymiar Chrystusa jeszcze bardziej. A zatem, na tak postawione pytanie, czy „tak immanentny, że aż nieobecny?” zdecydowanie odpowiadamy „nie”, wskazując jednocześnie na to, że – paradoksalnie – to właśnie immanencja, poprzez swoją negatywność, była właśnie tym, co dowodziło transcendencji.

Wracając zaś do drugiego pytania, dotyczącego zgodności wykładanej w omawianych dziełach chrystologii Erazma z ogólnym kontekstem jego chrześcijańskiego humanizmu, a wyrażającego się precyzyjnie w pytaniu, czy proponowana przez niego wizja Chrystusa przyczynia się do moralnego postępu w *pietas*, konieczne jest określenie, na czym ów moralny rozwój polega. Oczywiście nie sposób przedstawić tutaj pełnej koncepcji praktycznej etyki Erazma, dlatego też ograniczymy się do kilku zasadniczych uwag. *Pietas*, jak każda cnota, powstaje poprzez wychowanie, to zaś jest niczym innym, jak kierowaniem naturą (Erazm z Rotterdamu, *O wychowaniu dzieci*, LB, t. I, 491e, 497d, 39, 58). Skoro zaś kierowanie to dokonuje się poprzez postępowanie od rzeczy widzialnych do niewidzialnych, to również wzrastanie w pobożności będzie musiało zasadzać się na przykładach realnych i konkretnych. „Doskonałą pobożność – pisze Erazm w *Enchiridionie* – opierać masz jedynie na ustawicznym staraniu się o to, aby od rzeczy widzialnych, które zwykle są albo niedoskonałe, albo «pośrednie», postąpić ku niewidzialnym” (Erazm 1965, 108). Człowieczeństwo Chrystusa jest dla nas moralną lekcją, jaką dobrowolnie, z czystego miłosierdzia, zgodził się on nam dać w swoim życiu. Jego uniżenie przypomina zatem postawę, jaką zajmuje wzorowy nauczyciel wobec swego wychowanka, gdy rozmawiając z chłopcem, sam zachowuje się trochę jak chłopiec (Erazm 2002, 171) i tym samym wpisuje się w podstawową strukturę opartej na grecko-rzymskim ideale wychowania (*paideia, humanitas*) humanistycznej koncepcji człowieka.

Tym wreszcie, co najpełniej przekonuje nas o użyteczności (*utilitas*) erazmiańskiej chrystologii, jest jej praktyczna realizacja, z jaką spotykamy się w męczeństwie i śmierci Tomasza Morusa, od którego zaczęliśmy niniejsze wystąpienie. Szczegółowa analiza zarówno jego rozważań, jak listów i traktatu *De tristitia Christi* odkrywa w jego dziele i życiu liczne ślady recepcji idei

---

<sup>10</sup> Por. chociażby list Erazma do Johna Fishera z 8 września 1517 roku, w którym obwieszcza on, że „wszyscy teologowie jednym głosem, wszyscy nawet „fabryści” (*Fabristae*), przyznali mi palmę [zwycięstwa]”. *Ep.* 653, OE, t. III, s. 75; CWE, t. 5, s. 105.

Erazma, zwłaszcza tych pochodzących z *Disputatiuncula*. Morus, mniej lub bardziej świadomie, uczynił ze swoich ostatnich chwil wierne naśladowanie losów i postawy Chrystusa, tak jak przedstawione zostały w pismach rotterdamczyka. Wielokrotnie podkreślał on wrażliwość i słabość swojej natury, przyznawał się do odczuwanego strachu, a jednocześnie z pełną stanowczością, wygrywając niejako tę trudną potyczkę, konkludował: „odpowiedziałem krótko, wzruszywszy się w głębi duszy”, że zaprawdę nigdy już nie będę mieszał się w sprawy świata, aby mi oddano świat”. I podobnie jak Chrystus w ogrodzie Getsemane, niczym w jakiejś *propassio*, oddaje się później rozważaniu zarówno mąk Chrystusa, jak i swego własnego odejścia ze świata.

Zaprawdę, moja dobra córko – pisze do Małgorzaty – w tym wielka moja pociecha, że chociaż jestem z natury tak wrażliwy na ból, iż obawiam się nawet drobiazgów, jednak we wszystkich udrękach, jakie zniosłem, z których wcale nie najmniejsze ani najmniej liczne spotkały mnie już przed moim przyjściem tutaj, jak ci wcześniej wyjawiałem, kiedy z ciężkim od lęku sercem przewidywałem wszystkie niebezpieczeństwa i rodzaje bolesnej śmierci, jakie przypuszczalnie mogły mnie później spotkać, i zatopiony w takich myślach często leżałem długo w bezsenności i niepokoju, podczas gdy moja żona myślała, że śpię, jednak nawet w takim strachu i ciężkiej zgryzocie dziękuję potężnemu miłosierdziu Bożemu – nigdy w mojej duszy nie zamierzałem zgodzić się na żaden niegodziwy postępek, który według mojego sumienia naraziłby mnie na gniew Boga, nawet choćby to oznaczało przyjęcie największych cierpień. I to jest najdalszy punkt, do którego może dojść człowiek troszczący się o swoje zbawienie. [...] Że zaś moje własne [sumienie – D.N.] może zapewnić mi zbawienie, tego jestem pewien i za to dziękuję naszemu Panu (More 1985, 120–121. Por. ibidem, 116).

## Wykaz skrótów używanych w tekście

AL – J. Lefèvre d'Étaples, *Disputatio*

ASD – *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam.

CWE – *Collected Works of Erasmus*, Toronto

DT – Erasmus of Rotterdam, *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu*

LB – *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, Lugduni Batavorum

OE – *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodamum*, (red.) P. S. Allen

PL – *Patrologia latina*

WA – *D. Martin Luthers Werke* (Weimarer Ausgabe)

## Bibliografia

Bedouelle G. (1998), *Introduction*, [w:] *Collected Works of Erasmus*, t. 83, University of Toronto Press, Toronto.

Copenhaver B.P., Schmitt C.B. (2002), *Renaissance Philosophy*, Oxford University Press, New York.



- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, PWN, Warszawa.
- Domański J. (1983), *Tomasz a Kempis i erazmiańska refleksja nad tekstem jako „uobecnieniem”*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 28, s. 5–18.
- Erazm z Rotterdamu (1973), *Adagia (wybór)*, przeł. M. Cytowska, BN, s. II, nr 172, Ossolineum, Wrocław.
- Erazm z Rotterdamu (1998), *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu*, przeł. M.J. Heath, CWE, t. 70; LB, t. V.
- Erazm z Rotterdamu (2000), *Metoda prawdziwej teologii*, LB, t. V, 91f, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, PAX, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu (2002), *O nabywaniu cnoty*, LB, t. V, 66d, przekł. zbiorowy, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 46, s. 167–183.
- Erazm z Rotterdamu (1970), *O wychowaniu dzieci*, LB, t. I, [w:] tegoż, *Pisma moralne (wybór)*, tłum. M. Cytowska, PAX, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu (2000), *Parakleza*, LB, t. V, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, PAX, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu (1965), *Podręcznik żołnierza Chrystusowego*, LB, t. V, przeł. J. Domański, PWN, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu (1992), *Skarga pokoju*, przeł. M. Cytowska, BN s. II, nr 231, Ossolineum, Wrocław.
- Erazm z Rotterdamu (2000), *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, PAX, Warszawa.
- Erazm z Rotterdamu (1970), *Wychowanie księcia chrześcijańskiego*, LB, t. IV, [w:] tegoż, *Pisma moralne (wybór)*, przeł. M. Cytowska, PAX, Warszawa, s. 137–301
- Green P.D. (1972), *Suicide, Martyrdom, and Thomas More*, „Studies in the Renaissance”, 19, s. 135–155.
- Granat W. (1959), *Dogmatyka katolicka*, t. 3: *Chrystus. Bóg-Człowiek*, KUL, Lublin.
- Hieronim, *Commentarius in epistolam ad Galatas*, 2–4, PL, 26, 407d.
- Kraye J. (1988), *Moral Philosophy*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C.B. Schmitt, Q. Skinner, Cambridge.
- Kristeller P.O. (1985), *Myśl moralna humanizmu renesansowego*, przeł. M. Szymański, [w:] Kristeller P.O., *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, IFiS PAN, Warszawa.
- Kristeller P.O. (1943), *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York.
- Kristeller P.O. (1961), *Renaissance Platonism*, [w:] tegoż, *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Harper Torchbooks, New York, s. 48–69.
- Lefèvre d'Étaples J., *Disputatio*, ASD, IX–3.

- Lochman D.T. (1989), *Colet and Erasmus: The Disputatiuncula and the Controversy of Letter and Spirit*, „The Sixteenth Century Journal”, 20, s. 77–87.
- Miernowski J. (2002), *Bóg-Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, przeł. M. Abramowicz, IFiS PAN, Warszawa.
- More T. (1985), *Pisma więzienne*, przeł. W. Giertych, A. Makowska, W. Morawski, A. Ponikowski, L. Ruszkowski, S. Tasiemski, W. Unolt, „W Drodze”, Poznań.
- Morisi A. (2008), *Kultura scholastyczna a kultura humanistyczna we Francji na przełomie XV i XVI wieku*, [w:] *Historia teologii*, t. III: *Epoka odrodzenia*, red. G. d’Onofrio, przeł. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków.
- Nowakowski D. (2011), *Absolutnie wolny? Wolność człowieka w filozofii Giovanniego Pico della Mirandoli*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica”, 24, s. 9–18.
- Nowakowski D. (2010), *Święty Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica”, 23, s. 61–88.
- Nowakowski D. (2018), *W obronie tradycji. Znaczenie tradycji w filozofii Erazma z Rotterdamu i jej obrona przed krytyką Reformacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Petrarca F. (1604), *De otio religiosorum libri duo eiusdem De vera sapientia*, Excudebat Ioannes le Preux, Bernae.
- Rist J.M. (1992), *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, [w:] *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought: Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, ed. H.J. Westra, Brill, Leiden, s. 135–161.
- Seebohm F. (1914), *The Oxford Reformers*, J.M. Dent & Sons, New York.
- Trapp J.B. (1976), *John Colet, his manuscripts and the Ps.-Dionysius*, [w:] *Classical Influences on European Culture, A.D. 500–1500. Proceedings of an International Conference Held at King’s College, Cambridge, April 1969*, ed. R.R. Bolgar, Cambridge University Press, London, s. 225–221.
- Trial and Execution. The ‘Paris Newsletter’s’ Account, 4 August 1535* (2004), [w:] *A Thomas More Source Book*, ed. G.B. Wegemer, S.W. Smith, The Catholic University of America, Washington, s. 352–356.
- Trinka C. (2009), *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Dame Press, Indiana.

---

## So immanent that absent? Christology of Erasmus of Rotterdam

### Summary

The article is devoted to the Erasmus' Christology, depicted in two of his works: *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu* (1499) and *Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem* (1517). Erasmus in his vision of Christ as an incarnated God, puts special emphasis on his humanity that made him an adequate exemplar for man to imitation. John Colet and Lefèvre d'Étaples, with whom Erasmus quarreled and insisted on his divinity. Erasmus argued that his interpretation accords not only with the practices of the Christian piety, but also with the interpretation of Church Fathers; the opposite is exposed to the risk of falling into the docetic heresy.

**Keywords:** christology, *communicatio idiomatum*, *pietas*, piety, Erasmus of Rotterdam, John Colet, Lefèvre d'Étaples, Thomas More's death.



**W KRĘGU FILOZOFII SPOŁECZNEJ I FILOZOFII KULTURY**



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.07>

Wiesława SAJDEK

<https://orcid.org/0000-0003-2495-3570>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

## Wspólnota jako naturalne środowisko człowieka. Na podstawie *Polityki* Arystotelesa

### Streszczenie

Współczesne nawiązania do starożytności w życiu politycznym oraz publicystyce zawierają nadużycia, dotyczące znaczenia ważnych filozoficznych pojęć. Wynika to m.in. z przerwania tradycji nauczania klasycznych treści, do czego w istotny sposób przyczyniły się rewolucje oraz obie wojny światowe. W obecnej sytuacji konieczne jest przypomnienie najważniejszych dla kultury europejskiej tekstów, jak np. *Polityka* Arystotelesa. Artykuł zawiera zarys istotnych dla niej treści, dotyczących pojęcia *polis*, jej genezy, celów jej istnienia oraz relacji obywatela do politycznej wspólnoty. Chodzi o jego prawa oraz obowiązki, a także przywileje dla wybranych w sytuacji, kiedy tylko niektórzy mają obywatelskie prawa. Zarys umieszcza refleksje filozoficzne na tle ważnych dla ich lepszego zrozumienia informacji historycznych. Z filozoficznego punktu widzenia istotne jest pojęcie natury oraz tego, co z nią najściślej związane. Naturalnym środowiskiem człowieka jest najpierw rodzina, a następnie szersza społeczność innych ludzi, która rozwija się aż do powstania organizmu państwowego.

**Słowa kluczowe:** wspólnota, społeczność, *polis*, obywatel, natura.

### Wstęp

Wobec przemieszania poziomów dyskusji oraz dziedzin, na tle których toczy się stale jakiś społeczny dyskurs, doraźnie upolityczniony, konieczne staje się „przypominanie”, o czym naprawdę pouczają antyczne źródła. Niemal każdy moment w rozgrywającej się na naszych oczach historii domaga się w gruncie rzeczy jakiegoś powrotu do tych ciągle jeszcze stałych punktów naszej cywilizacji. A tak na marginesie – czy rzeczywiście stałych? W „płynnej ponowoczesności” nieomal obowiązujące stały się manierystyczne wariacje na temat ważnych cywilizacyjnych i kulturowo pojęć i zwrotów. Na pierwszej stronie poczytnej

kiedyś gazety<sup>1</sup> wielkimi literami krzyczy tytuł: *Wataha znaczy wspólnota. To nas uratuje*. Czy rzeczywiście „wataha znaczy wspólnota”? – chciałoby się od druchowo zapytać. Wataha wilków czy wspólnota ludzi?

Tematem poniższego artykułu jest więc przypomnienie, swoista kulturowa *anamneza*, związana z filozoficznym gruntem, z którego wyrósł nie tylko język socjologii, rozumienie jej podstawowych pojęć, lecz także istotne zakorzenienie tego języka w europejskiej tradycji filozoficznej. Czyż nigdy o tym dotychczas nie pisano? Owszem, pisano wiele razy oraz w różnych kontekstach, zarówno filozoficznych, jak i politycznych, chociaż w tym ostatnim przypadku im bliżej współczesności, tym częściej o wiele bardziej liczyła się ideologia niż filozofia. Poniższe „przypomnienie” opiera się nadto na samym tekście Arystotelesa, do tego bardzo znanym, jakim jest *Polityka*. Czy rzeczywiście znanym? Wyrwane z kontekstu sentencje, pochodzące z *Polityki*, przywoływane były po wielokroć w mniej lub bardziej popularnych tekstach, znacząc często zupełnie coś innego, w zależności od pseudonaukowego bądź ideologicznego zapotrzebowania.

Wbrew pierwszym skojarzeniom, dotyczącym treści zawartych w tytule, tematem poniższego tekstu nie będą ani zagadnienia ekologii, ani też omówienie istotnej więzi międzyludzkiej w życiu religijnym, jaką stanowi więź wspólnotowa. Dlatego też trzeba już na wstępie uczynić pewne zastrzeżenie, dotyczące ujętego w tytule pojęcia wspólnoty. Otóż pojęcie to miało z pewnością w języku filozofii Arystotelesa inne znaczenie niż to późniejsze, ukształtowane pod wpływem chrześcijaństwa. Kiedy czytamy pierwsze zdanie z pierwszej księgi *Polityki*, w którym Arystoteles zauważa, iż *πᾶσαν πόλιν ὁρώμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν* (1252a.1: „każdą *polis* postrzegamy jako pewną wspólnotę, a każda wspólnota została ustanowiona ze względu na jakieś dobro<sup>2</sup>), to słusznie tłumaczono to pojęcie w powyższym kontekście nie tyle jako „wspólnota”, lecz raczej jako „społeczność”. Dlatego właśnie, że bardziej dosłowny przekład – „wspólnota”, w sposób nieuprawniony sugerowałby w tym miejscu treści, którymi pojęcie to obrosło co najmniej kilka wieków po Arystotelesie. Za to niewiele poniżej przytoczonego tutaj na początku wiersza czytamy: *αὕτη δ' ἔστιν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτικὴ* (1252a.6: ta właśnie *polis*, tak nazwana, jest wspólnotą polityczną<sup>3</sup>), przy

<sup>1</sup> „Gazeta Wyborcza” z datą 18–19 XI 2017.

<sup>2</sup> Tłum. własne – por.: „widzimy, że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra” – Arystoteles (2003), *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz, s. 3. Kiedy *πόλις* jest tłumaczona konsekwentnie jako „państwo”, pojęcie „wspólnoty” nabiera innego wydźwięku, jeśli mowa o tym, że „państwo jest pewną wspólnotą”. Nowsze wydania tego tłumaczenia pozostawiają jednak *polis* w wersji oryginalnej, greckiej, a wtedy wyrażenie: „*polis* jest pewną wspólnotą” może być mylące.

<sup>3</sup> Jw. – por. „Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa” – tamże.



czym w tym przypadku tłumaczenie „wspólnota” ma sens, ponieważ została dookreślona jako „wspólnota polityczna”. Jeśli w tłumaczeniach współczesnych na język polski zachowana jest oryginalna wersja greckiego pojęcia – *πόλις* (*polis*), bez prób tłumaczenia jej jako „państwo”, „miasto”, albo też „miasto-państwo”, to uzyskujemy dzięki temu już na poziomie brzmieniowym jakieś echo treści źródłowych. Owa *polis* okazuje się „wspólnotą polityczną”, czyli społecznością ludzi, których życie jest z *polis* istotnie związane, ze względu na określone dobro. Owo dobro zaś, o ile wiąże się z całością *polis*, o tyle dotyczy zarazem, w sposób istotny, wszystkich *politai* – obywateli współtworzących tę wspólnotę. Od razu wypada podkreślić, że nie wszystkich ludzi żyjących w niej w takim samym stopniu, ze względu na ówczesne ostre podziały społeczne. Ilustracją niech się stanie sytuacja w samych Atenach za czasów Peryklesa:

Realizacja programu demokratycznego dała prawo uczestniczenia w rządach ogromnej jak na stosunki greckie liczbie obywateli, która w przeddzień wybuchu wojny peloponeskiej wynosiła około 150 tys. osób, 50 tys. mężczyzn, tyleż kobiet, jak również dzieci i starców. Tytuł pełnoprawnych obywateli nie miało żadne państwo greckie, np. w Sparcie w tym czasie ogólna liczba spartiatów, tj. pełnoprawnych obywateli, nie przekraczała 20–25 tys. ludzi, wliczając w to kobiety i dzieci. Ta masa obywateli ateńskich partycypowała w ustroju, który i dziś uchodzi za szczytowe osiągnięcie ludzkości w tej dziedzinie, tj. w ustroju demokratycznym. [...] Jednakże oceniając tę demokrację według naszych pojęć, zresztą nie pierwszą w Grecji, bo Ateńczyków wyprzedzili mieszkańcy Mytilene na wyspie Lesbos, trzeba stwierdzić, że nie była ona w pełni doskonała. Nie wszyscy bowiem mieszkańcy państwa ateńskiego byli obywatelami, nie wszyscy, choć byli obywatelami, mieli prawa polityczne. Do tej ostatniej grupy zaliczyć należy kobiety, którym ustrój ateński nie przyznał praw politycznych (Wolski, 206–207).

Oprócz obywateli ważną grupą byli tzw. metojkowie, ludność napływowa, trudniąca się rzemiosłem i handlem. Okupione to było pewnymi ciężarami finansowymi, a także deklaracją służby wojskowej na rzecz miasta. Trzeba także wspomnieć, że za Peryklesa sami obywatele ateńscy, z zazdrości o swoje prawa, przeforsowali uchwalenie ksenofobicznego w istocie prawa, aby obywatelstwo mogli mieć wyłącznie ci, których oboje rodzice byli obywatelami (w 451 r.). No i oczywiście istniało wówczas niewolnictwo, jako konieczny – jak się wtedy wszystkim wydawało – element sprawnie funkcjonującej państwowej społeczności.

Na barki niewolników spychano najcięższe prace, wymagające ogromnego wysiłku fizycznego. Pracowali oni zwłaszcza w kamieniołomach, w kopalniach ołowiu i srebra w górach Laurion, co prawda obok ludzi wolnych (Wolski 1971, 208).

Istnieli nawet niewolnicy państwowi:

Osobną grupę wśród niewolników ateńskich zajmowali niewolnicy państwowi, rekrutujący się głównie ze Scytów znad M. Czarnego, zatrudnieni jako policja oraz do-

zorcy więzień. Byli oni do pewnego stopnia funkcjonariuszami państwowymi, oczywiście niższego rzędu (Wolski 1971, 210).

Bardziej adekwatne treściowo, aczkolwiek odleglejsze językowo interpretacje nie mówią w tym miejscu o „wspólnocie politycznej”, lecz o „społeczności obywatelskiej”. Wydaje się bowiem, że właśnie takie treści zawarł sam Arystoteles w swojej *Polityce*. Nie pisał wszak podręcznika o sposobach zdobycia oraz utrzymania władzy, aczkolwiek i o tym wspomina w swoim dziele, lecz o najgłębszych, a zarazem naturalnych podstawach powstawania greckich *poleis*, a więc miast-państw, które ograniczone terytorialnie oraz ludnościowo, opierały się na różnych podstawach ustrojowych. Dla ich mieszkańców, posiadających prawa obywatelskie, były one nie tyle administracyjnymi molochami, z jakichś względów tłumiącymi obywatelską inicjatywę, lecz o wiele bardziej małymi ojczyznami, których przejrzyste dla wszystkich interesy były zbieżne z poziomem i jakością życia ich obywateli, greckich *politai*. Dlatego mogli się oni utożsamiać z tym, co się wewnątrz nich działo, a także z planowanymi wyprawami na zewnątrz nich. Dotyczyły one bądź kolonizacji innych obszarów, bądź opanowania zbrojnego obcych krain, co często było ze sobą ściśle związane. A jeśli ktoś przybył do *polis* z zewnątrz, to jako „gość” był zarazem „obcym” – jako po prostu *ξένος* (*kseños*), nie przez przypadek łączący w sobie oba znaczenia na gruncie języka greckiego. „Obcy” mógł bowiem okazać się „gościem nieproszonym” i dlatego grecka gościnność nie mogła być dotyczyć każdego przybysza.

## I

Aby wyjaśnić istotę greckiej *polis*, Arystoteles w przywoływanym tutaj dziele odwołuje się do procesu jej powstania, do jej genezy. Zauważa przy tym, że najpierw trzeba to, co złożone, rozłożyć na części, które nie są złożeniami i że podczas tej analizy najlepiej będzie można rozpoznać różnice pomiędzy tymi częściami. To wszystko zaś okaże się jasne, jeśli będzie badane niejako w procesie swojego powstawania, analogicznym do wzrastania roślin. Podobnie należy zbadać *polis*. Okaże się najpierw, że u podstaw tej wspólnoty znajduje się tyleż konieczny, co naturalny związek mężczyzny i kobiety, jeśli weźmiemy pod uwagę płodzenie i rodzenie dzieci. Zarówno mężczyzna jest do tego konieczny, jak i kobieta. W tym sensie nie można tutaj mówić o wolnym wyborze, ale o naturalnej konieczności. Arystoteles odwołuje się przy tym do analogicznych sytuacji, dotyczących innych istot żyjących na swój sposób: zwierząt i roślin. Inny konieczny związek dotyczy struktury władzy: tego, który sprawuje rządy oraz tego, który im podlega. Nie chodzi jednak o to, że istnieją ludzie jakby od urodzenia nadający się najbardziej do tego, by być przedmiotem rządów innych, o czym Arystoteles pi-

sze wprost: „U niektórych istot zaraz od urodzenia dokonuje się rozgraniczenie z przeznaczeniem jednych do władania, drugich do podlegania władzy” (Arystoteles 2003, 8). Z tym twierdzeniem trudno byłoby się nam dzisiaj zgodzić, chociaż z pewnością znaleźliby się i dzisiaj tacy, którzy „naturalną koniecznością”, czyli np. przewagą militarną chętnie legitymowaliby swoją władzę, zwłaszcza niegodziwie zdobytą. Wypada jednak podkreślić, że Arystoteles słusznie wy dobył oraz wskazał naturalny charakter pewnej pierwotnej oraz fundamentalnej dla istnienia państwa, nie tylko greckiej *polis*, hierarchii, dotyczącej sprawowania władzy. Ta podstawowa struktura jest w tym kontekście nie tyle przejawem zewnętrznego porządku i harmonii państwa, co istotnym warunkiem rozwoju politycznej wspólnoty. Każda relacja, występująca pomiędzy elementami współtworzącymi tę specyficzną całość, jaką jest *polis*, opiera się na podstawowej strukturze rządzącego i podlegającego rządóm. Gdzie indziej Arystoteles powie, że rządzący, aby dobrze wykonywał swoje zadanie, musi być także zdolny do posłuszeństwa, a więc do bycia przedmiotem czyichś rządów. Dlatego dobrze byłoby, żeby w młodości chłopcy najpierw nauczyli się słuchać, aby w wieku dojrzałym umieli wydawać odpowiednie polecenia. Nie jest to także bez znaczenia, jeśli przypomnimy, że w domu ma sprawować rządy mężczyzna – mąż i ojciec. Chodzi tutaj zarówno o podejmowanie decyzji kluczowych dla dobra całej rodziny, jak i zapewnienie wszystkim jej członkom szeroko pojętego bezpieczeństwa, obejmującego w pierwszym rzędzie środki do życia, służące zaspokojeniu potrzeb dnia bieżącego.

Kiedy Arystoteles wyróżnia mężczyznę, jako głowę rodziny, ma na myśli kogoś o odpowiednio ukształtowanej osobowości i charakterze. Przede wszystkim zaznacza więc, że tylko człowiek, spośród innych istot żywych, wyróżnia się właściwym postrzeganiem tego, co dobre i co złe oraz tego, co słuszne i niesłuszne:

*τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.* To bowiem jest właściwością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa (Arystoteles 2003, 5)<sup>4</sup>.

Przejawem zewnętrznym tej zdolności jest mowa, która u istot ludzkich służy nie tylko wyrażaniu radości i bólu, tę zdolność posiadają bowiem także inne żywe istoty, lecz właśnie „do określenia tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe, czy też niesprawiedliwe” (Arystoteles 2003, 5). O procesie rozwoju człowieka w rodzinie i państwie mówił po wielokroć Mieczysław Albert Krąpiec, odwołując się do tradycji klasycznej, a zarazem realistycznej:

<sup>4</sup> 1253a.15–18.

Bo duch ludzki nie działa jako duch, ale działa tylko i wyłącznie przez ciało, a więc trzeba sobie zorganizować ciało. [...] poprzez rodzinę, mówienie matki, ojca, całej rodziny do dziecka, człowiek budzi swego ducha. Może budzić swego ducha tylko przez zorganizowaną dobrze materię, materię mózgu. I tu następuje proces rozwoju człowieka (Krapiec 2006, 9).

Jest on bowiem, jako całość, złożeniem jednostkowej duszy oraz ciała przez nią ukształtowanego.

Rozważając relacje we wspólnocie, jaką jest *polis*, Arystoteles najpierw wskazuje na to, że człowiek dorosły winien być wewnętrznie uporządkowany, co jest przejawem jego dojrzałości. Będąc bowiem złożeniem duszy i ciała, winien odznaczać się wewnętrzną harmonią. Jego ciało w tym „złożeniu” powinno być podporządkowane duszy, jako czynnikowi sprawującemu władzę:

dla ciała jest to zgodne z naturą i pożyteczne podlegać rządóm duszy, tak samo jak i dla władz uczuciowych duszy podlegać rozumowi i tej części duszy, która o rozsądku stanowi, natomiast równorzędny, albo i odwrotny ich stosunek byłby dla wszystkich szkodliwy (Krapiec 2006, 8).

Inne relacje duszy i ciała są więc nienaturalne i świadczą o wykojeniu człowieka, w sytuacjach, kiedy to jego ciało zdaje się panować nad duszą. Kiedy więc mowa o tym, że to mężczyzna winien sprawować władzę zwierzchnią w rodzinie, nie wolno zapominać, że Arystoteles bierze pod uwagę wyłącznie człowieka pod każdym względem dojrzałego, będącego w pełni władz umysłowych oraz dobrze ukształtowanego pod względem etycznym.

Owa zdolność rozróżniania dobra i zła, o której pisze Arystoteles, a także sprawiedliwości i niesprawiedliwości musi więc zostać uprzednio w człowieku we właściwy sposób rozwinięta przez odpowiednie wychowanie. Grecka *polis* była właśnie tym środowiskiem, które mogło zapewnić warunki dla właściwego wychowania młodego człowieka. Należało to do najważniejszych jej funkcji, stanowiąc zarazem warunek konieczny najważniejszego celu istnienia *polis* – szczęścia jej obywateli.

## II

Szczęście to należy pojmować jako pewien osiągnięty poziom życia, dzięki odpowiednim wysiłkom, nie bez udziału pewnej liczby dóbr materialnych, a także czynnika, jaki stanowią okoliczności losowe. Ten poziom życia wyraża się, zdaniem Arystotelesa, poprzez wypracowane wcześniej cnoty – *ἀρεταί* – czyli trwałe dyspozycje do określonych działań, spośród których on sam najwyżej cenił czynności umysłowe, ukoronowane poznaniem prawdy. „Szczęście w swej istocie jest czymś stałym, a nie wyrывkowym i dlatego nie

można go mylić z przyjemnością czy zadowoleniem”, zauważył Stefan Swieżawski przy okazji omawiania jego poglądów etycznych (Swieżawski 2000, 146). Przedmiotem etyki było dobro, pojmowane właśnie jako szczęście. A oto co na ten temat pisał sam Arystoteles w swojej *Polityce*:

Nikt chyba nie poda tego w wątpliwość, że skoro są trzy rodzaje dóbr, a mianowicie dobra zewnętrzne, dobra cielesne i dobra duchowe, to koniecznym warunkiem szczęścia jest łączne posiadanie ich wszystkich. Nikt przecież nie nazwie szczęśliwym człowieka, który nie posiada ani szczypty męstwa, umiarkowania, sprawiedliwości i rozumu, przeciwnie, boi się much przelatujących, pozwala sobie na najskrajniejsze wybryki, jeśli mu przyjdzie ochota na jedzenie i picie, za ćwierć grosza zdradza najlepszych przyjaciół i podobnie, o ile chodzi o rozum, okazuje się tak głupi i łatwy do oszukania, jak dziecko jakieś lub obłąkany (Arystoteles 2003, ks. 7, 160).

Można powiedzieć, że najważniejsze cele istnienia państwa mają charakter etyczny, a nawet całkowicie pokrywają się z celami etyki, czyli nauki o obyczajach. Dlatego, że jak napisał Swieżawski:

Cel etyki, którym jest życie szczęśliwe, urzeczywistnia się dopiero w najdoskonalszej społeczności, jaką jest państwo. Dla Arystotelesa etyka jednostkowa jest bowiem częścią nauki o państwie. [...] człowiek swoje zadania etyczne może wypełniać dopiero w społeczności. Człowiek z natury jest członkiem mniejszych społeczności oraz największej, jaką stanowi państwo (Swieżawski 2000, 148).

W podobny sposób wypowiedział się na temat roli, a zarazem głównego celu istnienia państwa Mieczysław Albert Krąpiec: „istotą cywilizacji państwowej jest, że państwo służy człowiekowi, aby on mógł dojrzeć, rozwinąć się intelektualnie, rozwinąć się moralnie, rozwinąć się, twórczo” (Krąpiec 2006, 13). Taki był naturalny kierunek powstania *polis*, a jeśli Arystoteles zaznacza, że człowiek jako jednostka jest podległy państwu, to wydaje się przez to podkreślać konieczność istnienia odpowiednich warunków i okoliczności, aby możliwe było rozwinięcie tkwiących naturalnie w człowieku możliwości rozwoju, od początku jego istnienia aż do pełnego zrealizowania swojej istoty, czyli natury. Aby człowiek mógł wzrastać zgodnie z własną naturą, konieczne jest do tego tak rozumiane „środowisko naturalne”. W kontekście omawiania Arystotelesowej *Polityki* Giovanni Reale zauważył, że

według Stagiryty [...] dobro państwa jest ważniejsze, piękniejsze, doskonalsze i bardziej boskie [niż dobro jednostki]. Racji tego należy szukać w samej naturze człowieka, która jasno ukazuje, że człowiek absolutnie nie jest zdolny do życia w izolacji i że w każdym momencie swego istnienia, by być sobą, musi mieć odniesienie do innych ludzi (Reale 2001, 508).

Człowiek jest więc z natury istotą wspólnotową, a więc państwową, ponieważ zdaniem Arystotelesa najdoskonalszą wspólnotą, będącą w pewnym stopniu dziełem samego człowieka, jest grecka *polis*. Trzeba bowiem dodać, że koncepcja Arystotelesa nie była z założenia uniwersalistyczna, ale sku-

piona wyłącznie na świecie wytyczonym bezpośrednimi wpływami greckiej kultury, *paidei*. Odniesienie zaś do „innych ludzi” dotyczy społeczności *polis*.

Kim więc byli ci „inni ludzie” w *polis*? Z pewnością chodziło tutaj bowiem o formację ustrojową z gruntu elitarną, ponieważ *polis* tworzyli przede wszystkim *politai* – obywatele. I nie było to, zasadniczo, państwo totalitarne. Ale czy na pewno? Przecież źródłem refleksji teoretycznej oraz podziwu Arystotelesa były konkretne formacje historyczne, odgrywające znaczące role w greckim świecie, jak na przykład Sparta. Oczywiście nie tylko – Arystoteles miał zbadać liczne konstytucje, stanowiące podstawy ustrojowe ówczesnych miast-państw i zebrał ich grubo ponad setkę. Ponadto wcale nie zachwycał się ustrojem przystosowanym wyłącznie do wojny i podbojów, które mają, jego zdaniem, ostatecznie służyć pokojowi:

a więc oświadczamy się za wojną dla pokoju, za pracą dla spoczynku, za czynnościami koniecznymi i pożytecznymi dla osiągnięcia piękna. [...] Obywatele muszą bowiem umieć pracować i walczyć, ale jeszcze więcej żyć w pokoju i oddawać się spoczynkowi. Muszą czynić to, co konieczne i pożyteczne, ale jeszcze więcej to, co piękne (Arystoteles 2003, 182).

A jednak Sparta była pierwsza, jako w pewnym sensie model greckiego *polis*, a na domiar tego stanowiła na Peloponezie długo wielką siłę. Wzór dla swego ustroju i związanych z nim instytucji czerpała od państw doryckich na Krecie, których było około setki.

Kreta – pośredniczka między Bliskim Wschodem a kontynentem – słynęła w starożytności z tego, że miała najstarszą *politeia*, który to termin oznacza jednocześnie społeczność obywateli i formę ustroju (Hammond 1994, 139).

I nieco dalej tenże autor zauważa:

Spartanie V wieku wierzyli, że ich instytucje wywodzą się z kreteńskiej *politeia*. Nie ma powodu w to wątpić, ponieważ podobieństwo jest rzeczywiście duże. Spartański system wychowawczy miał także przywiązać dziecko raczej do państwa niż do rodziny (Hammond 1994, 142).

Rej wodzili w każdym z tych państw obywatele, którzy mieli prawa polityczne oraz przechodzili wojskowe przeszkolenie. Nad nimi zaś sprawowała pieczę grupa urzędników oraz starszych, rekrutujących się dożywotnio spośród tych ostatnich. Oni podejmowali najważniejsze dla *polis* decyzje. Niżej od obywateli w hierarchii społecznej znajdowali się dużo liczniejsi od nich poddani, zwykle pochodzący z podbitej na danym terenie miejscowej ludności i wreszcie niewolnicy. N.G.L. Hammond w swoich *Dziejach Grecji* pisze o procesie powstawania *poleis* następująco:

Każda grupa zdobywców [doryckich] osiadała jako zespół spokrewnionych rodzin w jednej wsi (*kome*) i stawała się niezależną izolowaną jednostką, którą pochłaniało zagadnienie utrzymania w posłuszeństwie swych poddanych (Hammond 1994, 141).

Połączenie kilku takich wsi, *komai*, stawało się podstawą państwa-miasta. Jak zauważa Hammond:

pochodzenie *polis* obdarzyło ją zdecydowanymi cechami charakterystycznymi. Wsie (*komai*), z których powstała, pozostawiły jej w spadku silne przekonanie o wartości więzów krwi, tak że prawa obywatelskie posiadali na ogół tylko ludzie, których oboje rodzice byli również obywatelami. *Polis* utrwaliła też rozróżnienie między panem a poddanym i utrzymała uprzywilejowaną pozycję obywateli w społeczeństwie. Pielegnowała rolnictwo, które było źródłem jej samowystarczalności, a także zapewniała obywatelom odpowiednią ilość wolnego czasu, aby mogli uprawiać sztuki pokojowe i wojenne. Te cechy charakteryzowały wiele miast-państw przez stulecia (Hammond 1994).

Opisuje je także Arystoteles w swojej *Polityce*, przytaczając liczne przykłady konkretnych rozwiązań ustrojowych, związanych z różnymi *poleis*, które przy tym wymienia.

### III

Aby człowiek urodzony w warstwie uprzywilejowanej, z obojga rodziców posiadających prawa obywatelskie, mógł przejąć od nich obowiązki z tym związane, a także umiał się cieszyć płynącymi stąd przywilejami, musiał zostać do tego uprzednio odpowiednio przygotowany. Służyły temu instytucje ustanowione ze względu na *paideię*. Pojęcie to obejmuje zarówno odpowiednie wychowanie, jak i kulturę, którą się dzięki niemu zyskuje. Chodzi tutaj zarówno o wychowanie fizyczne, jak i różnorodne zajęcia, mające na celu ćwiczenie umysłu.

Arystoteles, podobnie jak Platon, podejmuje zagadnienie doskonałego państwa. Jak u Platona podstawą wywodu Arystotelesa jest *paideia*. Gdy wychowanie i kultura jest powszechna, wówczas wszyscy są powołani do rządzenia. Nie wszyscy jednak mogą rządzić. Podział funkcji obywatelskich dokonuje się więc wedle różnic wieku (Swieżawski 2000, 149)<sup>5</sup>.

Najpierw w wieku młodym obywatel powinien pełnić funkcje obronne, a więc być żołnierzem, następnie, w wieku dojrzałym, sprawować władzę, ponieważ „młodym przystoi słuchać, a starym rządzić” (Arystoteles 2003, 181), a na starość pełnić funkcje kultowe podczas uroczystości religijnych, które u Greków były zarazem świętami państwowymi. Wszystko to wymaga nie tylko predyspozycji wrodzonych, lecz także odpowiedniego wychowania. Jak więc wyglądało to wychowanie, względnie jak powinno być wyglądać?

---

<sup>5</sup> Tamże: „Ustrój względnie najlepszy ma być tak urządzony, aby ta część społeczeństwa, która pragnie jego trwałości, górowała nad tymi, którzy tego nie pragną”. Dlatego rządzący powinni byli posiadać odpowiednie doświadczenie życiowe, związane ze słusznym wiekiem.

Powinno być dostosowane do wieku, ponieważ dziecko rozwija się głównie fizycznie, następnie nabiera pewnych przyzwyczajzeń, związanych z jego pragnieniami, chęciami i potrzebami, a wreszcie zaczyna używać rozumu. Najpierw więc trzeba się zastanowić, co wpływa pozytywnie na to, że rodzą się zdrowe dzieci, a więc na to wszystko, co wiąże się z zawieraniem małżeństw, z odpowiednim dla mężczyzny oraz dla kobiety wiekiem, w którym się to dzieje, etc. Pisał Arystoteles:

Na to, by obywatele stawali się dobrymi i cnotliwymi, wpływają trzy czynniki; są nimi: natura, przyzwyczajenie, rozum. Przede wszystkim bowiem trzeba się urodzić człowiekiem, a nie jakąś inną istotą żyjącą, z odpowiednimi właściwościami ciała i duszy. Co do pewnych cech i urodzenie niczego nie przesądza, bo przyzwyczajenie powoduje ich zmianę. Są mianowicie pewne właściwości przyrodzone, które przez przyzwyczajenie ulegają zmianie tak w jedną, jak i drugą stronę: na gorsze i na lepsze. Inne istoty żyjące przeważnie żyją wedle swej natury, niektóre w drobnych szczegółach urabiają przyzwyczajenie, ale tylko człowiek kształtuje się pod wpływem rozumu, bo on tylko rozum posiada. Toteż wszystkie te trzy czynniki muszą być u niego zharmonizowane (Arystoteles 2003, 179).

Jeśli chodzi o pewne przyzwyczajania, korzystne w wieku dorosłym, to Arystoteles radzi zaczynać bardzo wcześnie przyzwyczajając dzieci, np. do zimna, ale robić to stopniowo. Bardzo ważny jest przy tym ruch, najlepiej w formie zabawy. Do tego dochodzą dziedziny, które tradycyjnie wypełniały w Grecji program wychowania, jak gramatyka – w o wiele szerszym zakresie, niż byśmy byli skłonni dzisiaj to sobie wyobrażać<sup>6</sup>, gimnastyka, rysunki oraz muzyka, co do której Arystoteles wypowiada pewne obiekcje, „chyba, że służy ona do szlachetnego wypełniania spoczynku” (Arystoteles 2003, 192). Wtedy jest to przedmiot nauczania „godny wolnego człowieka i piękny” (Arystoteles 2003, 192). Z wywodów Arystotelesa wynika, że odpowiednie wychowanie odpowiada dwom częściom ludzkiej duszy: części rozumnej oraz podatnej na jej kierownictwo części niższej. Najpierw trzeba poprzez gimnastykę kształtować ciało, ze względu na duszę, następnie tę niższą część duszy przez liczne ćwiczenia przyzwyczajając do pewnych zachowań i związanych z nimi decyzji, a następnie trzeba skupić uwagę na części rozumnej ludzkiej duszy i ją poddać gruntownemu wykształceniu<sup>7</sup>. Przy tej okazji rozważa Arystoteles pożytki, które mogą płynąć z nauczania młodzieży muzyki i stwierdza, że ma to sens, o ile służy wychowaniu, ale także samej rozrywce i w ogóle „szlachetnemu spędzaniu wolnego czasu” (Arystoteles 2003, 195). Najważniejsze jest jednak to, że muzyka może wpływać na kształcenie duszy i stąd płynie wskazówka, że powinna być wykorzystywana w procesie wychowywania młodzieży:

<sup>6</sup> „Gramatyka, która ma zastosowanie w interesach pieniężnych, gospodarstwie domowym, nauce i wielu czynnościach państwowych” – (Arystoteles 2003, 192).

<sup>7</sup> „Należy wychować najpierw przez przyzwyczajenie, potem przez rozumowanie, a ciało pierwej niż umysł” – (Arystoteles 2003, 193).



muzyka posiada zdolność pewnego wpływania na moralne kształcenie duszy. Jeżeli zaś może to robić, to oczywiście powinno się w niej młódzież zaprawiać i kształcić. [...] Zdaje się też istnieć pewne pokrewieństwo między duszą a harmoniami i rytami (Arystoteles 2003, 197).

Zwłaszcza że niektóre jej rodzaje budzą zachwyty. Nie zmienia to także faktu, że (jak trzeźwo zauważa Stagiryta) niektóre rodzaje muzyki wywierają wpływ ujemny. I właśnie na omawianiu różnych skal oraz tonacji, a także rodzaju instrumentów oraz samej muzyki w kontekście wychowawczym, a także „szlachetnego spędzania wolnego czasu”, również w starszym wieku, urywa się tok rozumowania Stagiryty, ponieważ jego *Polityka* dotarła do nas w takiej właśnie, niedokończonej wersji. Można powiedzieć, że temat, który omawia, relacji człowieka do wspólnoty państwowej, lub szerzej – różnych społeczności – omawiany tak starannie ponad dwa tysiące lat temu, pozostaje ciągle otwarty oraz w pełni aktualny.

## Podsumowanie

Stefan Swieżawski w przywoływanym już tutaj powyżej dziele zauważa, iż Arystoteles „Państwo określa [...] jako zgromadzenie obywateli, którzy chcą dobrze żyć [*εὖ ζῆν*, 1252b.30] i w tym celu tworzą ustrój” (Swieżawski 2000, 148). To określenie: „dobrze żyć”, aczkolwiek Arystoteles nadaje mu znaczenie głęboko wartościujące i kulturowe, zawiera w sobie, na gruncie polskiego języka, także te treści, które rzeczywiście obejmuje, a którym Stagiryta nie poświęcił zbyt dużo miejsca. Chodzi tutaj przecież także o życie wygodne, a nie tylko, w znaczeniu klasycznym, „cnotliwe”, oparte na społecznej lojalności, patriotyzmie wobec małej ojczyzny, jaką stanowiła każda *polis* i wreszcie na wytężonej oraz systematycznej pracy intelektualnej o charakterze filozoficznym. To wygodne życie w starożytnej Grecji, obejmując także wolny czas – *σχολή*, który można było wykorzystać na kształcenie umysłu, umożliwiała hierarchiczna struktura społeczna, w której obywatele stanowili społeczność uprzywilejowaną wobec ludności im poddanej, na przykład wobec licznej grupy niewolników, których liczba wzrastała najczęściej wraz z ilością udanych wypraw wojennych. „Dobre życie” gwarantowały więc ostatecznie niższe warstwy społeczne, których członkowie wykonywali konieczne prace na roli oraz w gospodarstwie domowym.

Nie można jednak zapominać o tym, że środki finansowe użyte na cele kulturalne pochodziły nie tylko z dochodów wypracowanych przez obywateli. Złożyły się na nie wyniki pracy niewolników metojskich, jak również zamienionych w poddanych obywateli miast związkowych. Nie wyłącznie więc za własne pieniądze budowali Ateńczycy swą pozycję kulturalną, którą się tak chlubil (Wolski 1971, 215).

Warunkiem „dobrego życia”, o którym pisze Arystoteles, był jednak nie tylko względny pokój, oparty na równowadze sił z sąsiadami oraz na różnorodnych przymierzach, lecz także zaczepna i agresywna polityka zewnętrzna. „Zgromadzenie obywateli” zaś, jak określa S. Swieżawski *polis*, w istocie stanowiło bardzo ważny przejaw funkcjonowania jej struktury, będący także wyrazem jej elitarności. Do obywateli należeli przecież nieliczni, jeśli weźmiemy pod uwagę wszystkich ludzi, którzy *polis* zamieszkiwali, pracowali w niej i dla niej, a także w niej żyli. Wyjątkową pozycję obywateli wydaje się uzasadniać ich funkcja obrońców *polis*, ale przynależność do tej grupy, oparta na „dobrym urodzeniu”, musi dzisiaj budzić wątpliwości, o ile zechcemy zastanowić się nad możliwościami rozwoju innych mieszkańców państwa-miasta, zwłaszcza niewolników. Dlatego Arystoteles wymienia zaszczości losowe jako okoliczność mającą istotny wpływ na „dobre życie”. „Zgromadzenie obywateli”, jakkolwiek oddaje charakter sprawowania przez nich – niepełnej przecież – władzy, zatracą źródłowy wymiar wspólnotowy *polis*. Ta gromadząca się, wedle ustalonych zasad, grupa wybranych obywateli, często określających siebie nawzajem „równymi”, stanowiła niezależnie od sprawowanej władzy solidarną wspólnotę, broniącą wspólnych interesów i mającą w związku z tym własną, niepowtarzalną historię, a raczej wiele różnych historii, wzajemnie splątanych i uzupełniających się.

Gdy wsie, wchodzące w skład *polis*, złąły się z nią ostatecznie, utworzyła się społeczność zadziwiająco zwarta i niemalże nienaruszalna, która w dodatku stawiała się źródłem płomiennego patriotyzmu i dynamicznej energii

– pisał o powstaniu *polis* N.G.L. Hammond (1994, 142).

Państwo w rozumieniu Arystotelesa opierało się na trzech schematycznych relacjach tego, kto posiada władzę oraz podległego mu wykonawcę jego poleceń: po pierwsze chodziło o relację męża do żony, po drugie pana do niewolnika i wreszcie po trzecie o relację ojca do dzieci.

Mężczyzna bowiem z natury jest więcej uzdolniony do władania aniżeli kobieta, o ile wbrew naturze nie zajdzie wyjątek w tym względzie, podobnie jak więcej jest do tego uzdolniony człowiek starszy i dojrzały niż młody i niedojrzały (Arystoteles 2003, 18).

Zarówno jedno, jak i drugie, dzisiaj byłoby zakwestionowane, ale zapewne bardziej przyczyniła się do tego długa i urozmaicona lista przypadków nadużywania władzy niż teoretyczne argumenty, a nade wszystko współczesne rozumienie tego, co władza oznacza. Dzisiaj sprawowanie władzy kojarzy się nam bardziej z tym, co stanowiłoby raczej o jej bezprawnym nadużyciu, gdybyśmy przyjęli klasyczne, a nie nowożytne i porewolucyjne jej rozumienie.

Bywa zaś władza sprawowana [...] albo w interesie władającego, albo poddanych; pierwszą z nich nazywamy władzą despotyczną, drugą rządami nad wolnymi ludźmi (Arystoteles 2003, 181).

Trzeba jeszcze zauważyć, że Arystoteles nie pisze, iż sprawowanie władzy przez kobietę jest zawsze „wbrew naturze” i że „zgodnie z naturą” winien sprawować ją mężczyzna. Owszem, powinien, o ile właśnie będzie to robił zgodnie z naturą, a więc wedle rozumnych oraz etycznych zasad. W ramach kulturowej *anamnesis* wypada dodać, że filozoficzne, klasyczne pojęcie natury jest bez porównania bogatsze niż to, które obejmuje wyłącznie przyrodę. Ludzka natura wyraża się najlepiej przez używanie *logosu*, czyli przez *logiczne* myślenie. Może się zdarzyć, że odpowiednie predyspozycje do sprawowania władzy, a więc właściwie ukształtowany rozum, będzie posiadać właśnie kobieta i wtedy to ona powinna tę władzę sprawować – aczkolwiek sam fakt wykazania się takimi predyspozycjami, przewyższającymi możliwości mężczyzn, wydawał się Arystotelesowi „nienaturalny”.

A jakie państwo jest najlepsze? Na to pytanie Arystoteles odpowiada wiele razy. W księdze siódmej *Polityki* ujmuje tę rzecz następująco:

najlepszym państwem jest państwo szczęśliwe i takie, któremu się dobrze powodzi. Nikomu jednak nie może się dobrze powodzić, kto nie czyni dobrze. Nie ma zaś dobrego czynu ani u człowieka, ani w państwie, bez cnoty i rozumu. Dzielność, sprawiedliwość i rozum mają w państwie to samo znaczenie i postać, w jakich muszą występować u każdego z ludzi, jeśli ten ma się nazywać rozumnym, sprawiedliwym i umiarkowanym (Arystoteles 2003, 161).

W powyższej wypowiedzi nietrudno znaleźć echo platońskiej koncepcji dotyczącej struktury państwa, która pozostaje w czytelnej analogii do dobrze uporządkowanej ludzkiej duszy. Ślepy los miał swój ogromny wpływ na to – zdaniem starożytnych myślicieli, także tych najwybitniejszych – do której warstwy społecznej będzie należał nowo narodzony człowiek, a co za tym idzie, jak będzie wyglądać jego wychowanie i jakie będzie miał warunki, aby następnie samemu wprawić się w najlepszy z możliwych sposób życia, związany z filozoficznymi poszukiwaniami.

Dlaczego próby zrozumienia tekstów sprzed ponad dwóch tysięcy lat mają dla nas dzisiaj jakiś niezbywalny sens? Chodzi tutaj o sens zrozumiały dla każdego Europejczyka – i nie tylko – oraz o treści naprawdę ważne i ubogacające. Oczywiście nie dotyczy to wszystkich tekstów starożytnych, nawet tych współcześnie odkrywanych, ważnych jako przedmiot specjalistycznych studiów, a dopiero potem przyswajanych w szerszych społecznościach, o ile tylko okażą się jako przydatne. Są jednak takie dzieła, które w istotny sposób kształtowały kulturę Europy. U jej początków, a także na różnych etapach kolejnych „renesansów”, jakie tutaj miały miejsce. Czy były to kulturowe działania Karola Wielkiego, czy wielki renesans XII wieku, czy też ten trzeci, inicjowany w słonecznej Italii, który niesłusznie przesłania czasami dwa poprzednie. Renesans dotyczył zawsze jakiegoś powrotu do źródeł, a więc także do antycznych korzeni Europy. We współczesnej Europie doszło do paradoksalnego zapoznania pewnych istotnych treści, *stricte* po-

litycznych, jednak „politycznych” w najlepszym sensie tego słowa. Paradoksalnego o tyle, że to, co jeszcze przed drugą wojną światową stanowiło podstawę ogólnego wykształcenia, pewne istotne humanistyczne treści, dzisiaj zepchnięte zostały na margines społecznej świadomości i stanowią często przedmiot wyłącznie akademickiego zainteresowania. Jest to, jak się wydaje, wyjątkowo tragiczne pokłosie ostatniej wojny, która zebrała swoje żniwo także w wymiarze przekazywania ważnej kulturowej tradycji. Stało się to wyjątkowo trudne w powojennej Polsce, po Katyniu, po tragicznej śmierci tysięcy zamordowanych strzałem w tył głowy niewinnych osób, które wykształcenie i formację otrzymały przed wojną. Tym bardziej, że kilka powojennych lat wytężonej pracy nad powrotem do przedwojennego poziomu kultury zostało po części zniweczonych polityką podporządkowaną wytycznym płynącym z zachodniej granicy, z ZSRR. Od momentu odzyskania niepodległości zaś nie wszystkie postanowienia kolejnych władz sprzyjały odzyskaniu utraconego dziedzictwa.

Paradoks dzisiejszej sytuacji wiąże się nadto z trudnym wcześniej do wyobrażenia rozwojem techniki oraz możliwościami przekazywania informacji. Jednak treści odnoszące się do tego, co istotnie polityczne, zostały wyjątkowo drastycznie w tych przekazach zubożone. W związku z tym konieczność ich przypominania rysuje się wyjątkowo wyraźnie. Kilka lat po obchodach 2400 rocznicy urodzin Arystotelesa mamy po temu, jako przedstawiciele nauk humanistycznych, dodatkową okazję. W perspektywie pism praktycznych, zawartych w *Corpus Aristotelicum*, możemy na nowo próbować przemyśleć istotny związek tego, co społeczne, z treściami humanistycznymi i dopiero w oparciu o te przemyślenia budować „nową humanistykę”. Pamiętając o tym, że nie da się zbudować „nowej” na gruzach „starej”, mimo „rewolucyjnej świadomości”, która jest świadomością zafałszowaną, ugruntowaną wyłącznie na powtarzaniu od ponad dwustu lat tych samych haseł. W tej sytuacji pozostaje ciągle jeszcze „przypominanie” klasycznych, starożytnych tekstów, sprzed ponad dwóch tysięcy lat, dostarczające odpowiedniego języka, dla niezbędnego w istocie dyskursu o podstawach społecznego życia.

Niezwykle ważne pojęcia, współtworzące w ciągu wielu stuleci zręby myśli politycznej i społecznej, pojęcia wypracowane bez żadnych wątpliwości na gruncie kultury greckiej, a ściślej w filozofii praktycznej, przez jej twórcę, Arystotelesa, zostały tutaj przypomniane na tle faktów ustalonych przez historyków. To komplementarne ujęcie pozwala dopiero zobaczyć nie tylko niekwestionowany geniusz greckiej filozofii, lecz także jej ówczesne historyczne ograniczenia. Pozwala także uświadomić sobie istotną ewolucję pewnych pojęć w ciągu wieków, pod wpływem przemian kulturowych, jak przypomnianego tutaj w kontekście *Polityki* pojęcia „wspólnoty”. Nie ma ona wiele wspólnego z watahą, aczkolwiek wilki należące do watahy działają zgodnie z naturą. Naturalnym sposobem życia człowieka jest przecież po-

znawanie, aktywność poznawcza, a niemożliwą jest rzeczą, aby można ją było rozwijać poza ludzką wspólnotą. Tylko człowiek, jako jedyny spośród żywych istot ma zdolność rozumowania – *λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων* [1253a.10]. Arystoteles nigdy nie gubi przy tym z oczu realnego wymiaru ludzkiego życia, łącząc z właściwą sobie trzeźwością dwa jego, tak różne przecież, wymiary: „Dwie mianowicie są rzeczy, które przede wszystkim budzą u ludzi uczucie troski i miłości: osobista własność i ukochana istota” (Arystoteles 2003, 26). „Z pewnością „dobremu życiu” może służyć zarówno prywatna własność dóbr koniecznych do życia, gwarantująca polityczne wolności, jak i pełne dobrych uczuć relacje i więzi, panujące w ludzkiej wspólnocie.

## Bibliografia

### Źródła

Arystoteles (2003), *Dzieła wszystkie*, t. I, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa.

Arystoteles, *Πολιτικῶν βιβλία*, [program DIOGENES].

### Opracowania

Hammond Nicholas Geoffrey Lemprière (1994), *Dzieje Grecji*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.

Krąpiec Mieczysław Albert OP (2006), *Rozwój osoby w państwie*, „Społeczeństwo i Rodzina”, Stalowowolskie Studia KUL, nr 6 (1/2006), s. 13.

Reale Giovanni (2001), *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E.I. Zieliński, RW KUL 2001.

Rybicki Paweł (1963), *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wydawnictwo PAN, Wrocław – Warszawa – Kraków .

Stefan Swieżawski (2000), *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław.

Wolski Józef (1971), *Historia powszechna. Starożytność*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

## Community as the Natural Environment of Man on the Basis of Aristotle's *Politics*

### Summary

Contemporary references to antiquity in political life and publicism are not free from abuses as far as the significance of important philosophical concepts is concerned. One of the reasons is the significant discontinuance of the tradition, for the most part caused by revolutions and the both world wars. In the current situation it is necessary to bring back to memory the crucial texts of the European culture, such as Aristotle's *Politics*. The present paper contains an outline of the essential contents of the work, concerning the notion of *polis*, its genesis, the reasons for its existence and the relation between a citizen and his political community, i.e. his rights and duties, as well as privileges in some peculiar situations, in which only an exclusive group can enjoy their civil rights. With the view better understanding, The outline places philosophical reflections on the background of substantial historical events helpful in their better understanding. Essential from the philosophical point of view is the concept of nature and of what is most closely associated with it. The natural environment of man is primarily the family, subsequently a larger human community which tends to develop to the state organism.

**Keywords:** community, society, *polis*, citizen, nature.

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.08>

Marcin KRUPA  
Uniwersytet Śląski

## Nihilizm jako wyzwanie współczesności w filozofii Fryderyka Nietzschego

### Streszczenie

Artykuł analizuje zagadnienie nihilizmu w filozofii Fryderyka Nietzschego. Choć jest to jedno z kluczowych zagadnień w późnym okresie twórczości Nietzschego, artykuł wskazuje na to, że już we wczesnej koncepcji tragiczności, zaprezentowanej w *Narodzinach tragedii*, odnaleźć można pewne podobne wątki. Sam nihilizm zostaje zaś określony jako wyzwanie, ma bowiem w myśli niemieckiego filozofa wyraźnie ambiwalentny charakter. Z jednej strony Nietzsche rozpoznaje go jako zagrożenie i objaw choroby, z drugiej strony jest on jednak szansą na przezwycięzenie kryzysu, w jakim odnajduje się człowiek współczesny, stający wobec „śmierci Boga” i rozkładu dawnych wartości. Nihilizm można więc określić jako wyzwanie, lub wręcz zadanie, gdyż chociaż jest objawem kryzysu współczesności, jest też, zdaniem Nietzschego, jedyną drogą do jego przezwyciężenia. To poprzez nihilizm wiecie bowiem droga do pogrzebania ciągle obecnej w kulturze, a zarazem niezwykle szkodliwej, zdaniem filozofa, metafizyki. Dopiero to zaś umożliwi przewartościowanie wartości, czyli zbudowanie nowego sposobu myślenia, w którym świat i życie uzyskują absolutną wartość same w sobie, a nie ze względu na jakieś transcendentne wartości. To natomiast staje się fundamentem, mogącej przemóc kryzys wartości, postawy egzystencjalnej *amor fati*, czyli postawy umiłowania swojego losu i pełnej afirmacji całości życia i świata.

**Słowa kluczowe:** Nietzsche, nihilizm, *amor fati*.

W pewnym odległym zakątku wszechświata wśród migotu niezliczonych systemów słonecznych była sobie raz gwiazda, na której mądre zwierzęta wynalazły poznanie. Była to chwila największej pychy i największego zakłamania w „dziejach świata” – ale też tylko chwila. Po kilku tchnieniach natury gwiazda wygasła i mądre zwierzęta wymarły. Taką to bajkę mógłby ktoś wymyśleć, a i tak nie dość by pokazał, jak żałoszny, jak marny i powierzchowny, jak daremny i przypadkowy okazuje się ludzki umysł na tle natury; są wieczności, w których go nie było; kiedy przemienie, nie zdarzy się nic zgoła. Umysłowi temu bowiem zbywa jakiegokolwiek dalszej misji, która wiodłaby poza życie człowieka. Jest umysłem tylko ludzkim i jedynie jego posiadacz

i wychowawca traktuje go z takim patosem, jak gdyby obracały się w nim osie świata (Nietzsche 2009c, 143).

Tymi słowami ujmuje Fryderyk Nietzsche los umysłu ludzkiego, gdy ten staje w obliczu wielokrotnie przerastających go, odwiecznych sił natury i życia. Nietzsche dobitnie podkreśla, że cały „ludzki umysł”, a więc wszelkie intelektualne dzieło człowieka – kultura, sztuka, nauka, filozofia, religia – jawi się mu jako coś przypadkowego, chwilowego i mało znaczącego na tle przepastnych dziejów wszechświata. Odwołując się do innego fragmentu tego samego tekstu Nietzschego (*O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*), R. Safranski, zwraca uwagę na to, że Nietzsche żywi silne przekonanie „o tym, że głębinowa warstwa życia jest dionizyjsko-heraklitejskiego rodzaju: okrutna, witalna i niebezpieczna. Życie jest wstrząsającym Ogromem, jest inne, niż może to sobie wyobrazić łagodny humanizm” (Safranski 2003, 77). Nietzsche w wyrazisty sposób wskazuje tym samym na egzystencjalną sytuację człowieka – jako jednostka staje on naprzeciw Ogromu, czyli owych potężnych, niezbadanych i przekraczających go sił życia i natury, które w każdym momencie mogą go zmiążdżyć, nawet „nie zwracając uwagi” na jego istnienie.

Człowiek wraz ze swoim intelektualnym i duchowym dorobkiem, jawi się na ich tle jako istota mała, zarówno w sensie fizycznym jak i czasowym – wieczności trwały, gdy go jeszcze nie było, a gdy zniknie, nic ten fakt w istnieniu wszechświata nie zmieni. Los człowieka jest więc w sposób fundamentalny, można by rzec, egzystencjalnie problematyczny. Człowiek bowiem nie dość, że staje wobec przytłaczającego go Ogromu, to jeszcze w spotkaniu z nim dostrzega, że jego intelektualny świat, jego umysł i tegoż umysłu dzieła również są wobec tego Ogromu zatrwająco małe. Tylko z punktu widzenia samego ludzkiego umysłu traktować można ten umysł „z patosem”, tylko z tego punktu widzenia ma on jakiegokolwiek znaczenie i sens. Ogrom przerasta więc człowieka nie tylko fizycznie i czasowo, ale także mentalnie i duchowo – niepodobna pojąć go, zgłębić i w pełni zrozumieć, przekracza to bowiem ludzki umysł. Pomimo dokonań tegoż umysłu wymyka się mu, pozostaje dla niego zawsze w jakimś stopniu, mniejszym lub większym, tajemniczy i niezbadany. Rządzą nim siły chaotyczne, irracjonalne, a zarazem niekiedy mroczne i niebezpieczne. Umysł ludzki chciałby widzieć w tym jakiś porządek i *ratio*, ale to tylko mrzonka. W dalszej części cytowanego artykułu Nietzsche stwierdza, że prawda jest wytworem owego skończonego i małego ludzkiego umysłu i jest ni mniej ni więcej, tylko arbitralnie wymyślonym zbiorem konwencji i metafor, mającym tylko pragmatyczny charakter, gdyż jej nadrzędnym celem jest stworzenie poczucia spokoju ducha, bezpieczeństwa i spójności (Nietzsche 2009c, zob. także Wicks 2018). Człowiek staje więc wobec czegoś nie do końca zrozumiałego, co zarazem przerasta go i przytłacza, jest bowiem o wiele starsze i potężniejsze od niego samego. Dobrze podsumowują to słowa Karla Jaspersa, który pisze, że „Nietzsche wy-



raża pradawne odczucie znikomości człowieka wobec wszechświata” (Jaspers 20012, 153).

To spojrzenie niech będzie punktem wyjścia do rozważenia zagadnienia nihilizmu jako wyzwania w filozofii Fryderyka Nietzschego. Oto bowiem problem nihilizmu niejako wyrasta z tej trudnej egzystencjalnie sytuacji człowieka. Gdy ten bowiem ją dostrzega i pojmuje, nie potrafi jej udźwignąć, a jego wartości i to, w co wierzy, traci swą moc, zawodzi i okazuje się fałszem. Jest więc nihilizm walnym problemem, koniecznie domagającym się rozwiązania. Zarazem stwarza on jednak, według Nietzschego, unikalną szansę przewyciężenia tego problemu raz na zawsze. Warto podkreślić tę ambiwalencję – jest nihilizm w myśli Nietzschego zarówno zagrożeniem jak i szansą, stąd też określenie go w artykule jako wyzwania. Odpowiedzią na to wyzwanie ma być zaś, jak zostanie pokazane, przyjęcie pewnej postawy wobec rzeczywistości i życia. Celem artykułu jest więc pokazanie tej ambiwalentnej natury problemu nihilizmu, zarysowanie postawy mogącej go, zdaniem Nietzschego, przewyciężyć, jak również wskazanie na to, iż zagadnienie nihilizmu jest w jego filozofii problemem o wymiarze przede wszystkim egzystencjalnym i praktycznym oraz że trapi go, w tej czy innej formie, już od wczesnych lat filozoficznej działalności, a jego koncepcja tragiczności jest niejako preludeum rozważań o nihilizmie.

Zdaniem Nietzschego nihilizm to „brak celu; brak odpowiedzi na pytanie «dlaczego?» – Co znaczy nihilizm? To, że najwyższe wartości tracą wartość” (Nietzsche 2011, 13), natomiast sam „filozof nihilista jest przekonany, że wszystko, co się dzieje, jest bez sensu i dzieje się na próżno; a nie powinno być żadnego istnienia bez sensu i na próżno” (Nietzsche 2011, 30). Nihilizmem i to najbardziej krańcowym, jest, według Nietzschego, przyjęcie stwierdzenia, „iż nie ma żadnej prawdy, iż nie ma żadnej absolutnej jakości przedmiotów, żadnej «rzeczy samej w sobie»” a także dostrzeżenie wartości rzeczy „właśnie w tym, iż wartościom tym nie odpowiada i nie odpowiadała żadna rzeczywistość, że są one jeno oznaką siły ze strony tych, którzy wartości ustanawiają, są jedynie uproszczeniem gwoli życiu” (Nietzsche 2011, 14).

Nihilizm tym samym rozumiany jest w filozofii Nietzschego jako wyraźne i przejmujące poczucie utraty sensu oraz rozpadu wartości, które okazują się zwykłymi iluzjami, nieposiadającymi żadnego realnego, obiektywnego sensu. Człowiek stając wobec Ogromu, dostrzegłszy, że jego umysł wraz ze wszystkimi jego dziełami jest czymś skończonym i mizernym na tle tego żywiołu, a zarazem „osierocony”, po słynnej „śmierci Boga” (krótką, ale bardzo rzeczową analizę tego zagadnienia przedstawia Jaspers 2012), staje się istotą kompletnie pogubioną, narażoną na zniechęcenie, brak celu, brak sensu, brak wartości, a więc brak motywacji do jakiegokolwiek działania. Nihilizm to bowiem „brak odpowiedzi na pytanie «dlaczego?»”, a jak głosi znany cytat „mając swe dlaczego? życiowe godzimy się z każdym niemal

jak?” (Nietzsche 2016, 8). Człowiek potrzebuje życiowego „dlaczego?” aby działać. Posiadając je, dostrzegając sens i cel działania, jest w stanie znieść wiele dążąc to tegoż celu. Nietzsche podkreśla, że w cierpieniu nie jest najdotkliwsze ono samo, ale raczej sytuacja, gdy nie dostrzega się w nim sensu i celu. Jeżeli natomiast cierpienie wydaje się człowiekowi sensowne i dostrzega w nim, że jest „po coś” i do czegoś prowadzi, jest on je w stanie znieść, nawet gdy jest ciężkie (Nietzsche 2011, 172–173). Bez celu i sensu natomiast, wszelkie działanie jawi się jako bezsensowne i niepotrzebne, bez „dlaczego?” nie da się aktywnie i twórczo żyć. Problem nihilizmu jawi się tym samym jako choroba wartości i poczucia sensu, a więc poważne zagrożenie i trudny, fundamentalny problem egzystencjalny, który domaga się rozwiązania.

Dostrzega to Nietzsche i czyni z problemu nihilizmu jeden z głównych tematów swoich rozważań. Jego filozofia jest zaś w dużej mierze, jak zwraca na to uwagę Roman Rożdżeński, poszukiwaniem możliwości radykalnego przewyciężenia nihilizmu, „który przytłacza nas obezwładniającym poczuciem, że nasze życie nie ma żadnego celu ani sensu”, a problem sensu i wartości życia jest „najbardziej kluczowym wątkiem jego przemyśleń” (Rożdżeński 2008, 214). Wątki te zajmują Nietzschego od samego początku działalności filozoficznej. Zagadnienie nihilizmu i jego przewyciężenia rozwinięte i ostatecznie wyartykułowane zostaje w późniejszym etapie rozwoju jego myśli, załączki tej problematyki są jednak w wyraźny sposób obecne już w jego wczesnej twórczości, szczególnie w jego koncepcji tragiczności (Almeida 2006). Koncepcji tej poświęca Nietzsche już swoje wczesne dzieło *Narodziny tragedii*, o którym w 1888 roku pisze notatkę, w której stwierdza, że „w książce tej pesymizm, a mówiąc wyraźniej, nihilizm występuje jako «prawda»” (Nietzsche 2009c, 411). Nietzsche spoglądając więc na swoje wczesne dzieło z późniejszej perspektywy, wskazuje na powiązanie zagadnień nihilizmu i pesymizmu, tematykę dzieła zaś umieszcza w kontekście swojej późniejszej myśli.

Pesymizm, o którym mowa, przybiera w *Narodzinach tragedii* wyraźną i plastyczną formę poprzez przywołaną przez Nietzschego postać Sylena:

Jak mówi stara opowieść, polował długo w lesie król Midas na mądrego Sylena, towarzysza Dionizosa, i nie mógł go pochwycić. Gdy wpadł mu on wreszcie w ręce, zapytał król, co jest dla człowieka najlepsze i najdoskonalsze. Demon milczał zastygły w bezruchu, by wreszcie, zmuszony przez króla, pośród skrzekliwego śmiechu w te słowa się odezwać: „Nędzna jednodniowa istota, dziecię przypadku i mozołu, czemuż mnie zmuszasz, bym ci powiedział coś, czego najlepiej byłoby ci nie słyszeć? Najlepsze jest dla ciebie zupełnie nieosiągalne: nie narodzić się, nie *istnieć*, być *niczym*. Najlepsze zaś po tym jest dla ciebie – prędko umrzeć” (Nietzsche 2009b, 53–54).

Oto Sylen objawia Midasowi ponurą prawdę o ludzkiej egzystencji: dla człowieka lepiej by było, gdyby się nie urodził i w ogóle nie istniał. Pełnego

cierpienia i skończonego życia niepodobna usprawiedliwić, ani w żaden sposób obronić, nieistnienie byłoby zatem lepsze od istnienia – to kwintesencja XIX-wiecznego, filozoficznego sposobu rozumienia pesymizmu, spopularyzowanego przez Artura Schopenhauera (Dahlkvist 2007, Beiser 2016).

Jednak zdaniem Nietzschego starożytni Grecy, w pełni świadomi tej prawdy, potrafili, nie uciekając od niej, udźwignąć ją i nie popaść ani w nihilizm, ani w inną formę pesymistycznej rezygnacji. Fenomen ten tłumaczy, wedle Nietzschego, właśnie jego koncepcja tragiczności. Według niej, prawdę Sylena pozwalała Grekom oswoić sztuka i to sztuka była rozwiązaniem problemu pesymizmu (Dahlkvist 2007). Pesymistyczna prawda Sylena jest bowiem odkrytą „prawdą”, zastanym faktem i rozpoznanym stanem rzeczywistości, ale nie wyczerpuje pełni wymiaru ludzkiej egzystencji. Prawda bowiem, zdaniem Nietzschego, „nie obowiązuje jako najwyższa miara wartości, a tym mniej jako najwyższa moc”, to raczej „wola pozorów, iluzji, złudy, stawania się i zmian uchodzi tutaj za głębiej i pierwotniej «metafizyczną» aniżeli wola prawdy, rzeczywistości, bytu” (Nietzsche 2009c, 411). Jest więc coś potężniejszego niż przesłanie Sylena, będące okrutną prawdą, o tym jak bezsensowna i bezcelowa jest ludzka egzystencja. Człowiek potrafi stworzyć sobie pozór, iluzję nadającą jego życiu sens, wartość i cel. Świetnie ujmuje to Mirosław Żelazny, pisząc, że

Dla autora *Narodzin tragedii* źródłowym przeznaczeniem ludzkiej egzystencji, pojmowanej jako goły fakt empiryczny, jest cierpienie. Jeśli człowieka potraktujemy jako obiekt istniejący między innymi obiektami, największą prawdą jego istnienia będzie okrutna przepowiednia Sylena [...]. Rzeczywistość pozaludzka, czysta naoczność „nieskażona” jeszcze żadną aktywnością twórczą potwierdza bowiem na każdym kroku, że nie istnieje bynajmniej po to, aby człowiek w jej obrębie mógł się czuć szczęśliwy. Jednak sfera gołej empiryczności nie wyczerpuje ludzkiej rzeczywistości w ogóle. Istnieje jeszcze aktywność twórcza, potrafiąca w równym stopniu zbudować nad empirycznością świat logicznego porządku, jak i, gdy jest twórczością artystyczną, świat świetlistego mitu niosącego z sobą humanistyczny sens (Żelazny 2007, 15–16).

Prawda Sylena nie króluje więc niepodzielnie, może zostać przewyciężona dzięki owej „woli pozorów”, którą odczytać można jako wszelką aktywność (senso)twórczą. Sens jest pozorem i iluzją, ale jest potężniejszy od prawdy.

Nie zagłębiając się bardziej w analizę tragedii jako dzieła sztuki, gdyż nie jest to główny temat tego artykułu, warto jednak spojrzeć na nią szeroko, jako na odpowiedź na egzystencjalną sytuację człowieka, jako próbę porażenia sobie z prawdą Sylena. Henryk Benisz stwierdza, że „tragedia uzyskała szczególną rangę i znaczenie. Stała się ona ucieleśnieniem tragicznego oglądu świata” (Benisz 1995, 63). Ów „tragiczny światopogląd”<sup>1</sup> sięga zaś

---

<sup>1</sup> W. Załuski postuluje określenie wizji Nietzschego jako wizję dionizyjsko-tragiczną i odróżnia ją od klasycznie rozumianej wizji tragiczności ludzkiej egzystencji. (Por. W. Załuski 2017).

daleko poza studium nad tragedią jedynie jako dziełem sztuki i uwagę na to zwracają komentatorzy. Lee Spinks uważa, na przykład, że zainteresowanie Nietzschego tragedią bierze się przede wszystkim z tego, iż dzięki badaniom i rozważaniom nad tą formą sztuki można, jego zdaniem, uzyskać wgląd w istotę całej kultury, w jej silne i słabe elementy. Przyjęcie pojęcia tragiczności, a przez to świadome spojrzenie na trudną sytuację egzystencjalną człowieka, odmienia bowiem całkowicie hierarchię wartości występującą w danej kulturze. Grecy nauczyli się zaś, w swojej tragicznej kulturze, afirmować całość życia, doceniając zarówno jego jasne, jak i ciemne strony, oswoili tym samym chaos życia i uzyskali wgląd w liczne (także negatywne) aspekty człowieczeństwa (Spinks 2003).

Grecy bowiem, jak podkreśla H. Benisz, „zachwycali się zarówno pięknem oraz dobrem, jak i brzydotą oraz złem. Nie szukali za wszelką cenę pozytywnych wrażeń, ani też nie unikali negatywnych” (Benisz 1995, 62). R.M. de Almeida, podkreśla natomiast, że istotą tragiczności jest paradoksalne, tragiczne *Tak*, a więc postawa afirmacji wszystkich elementów życia, zarówno tych jasnych i szczęśliwych, jak i tych mrocznych i budzących grozę (Almeida 2006). Na afirmatywny aspekt tragiczności zwraca uwagę również Gilles Deleuze (Deleuze 2012b). W podobnym tonie wypowiada się Krzysztof Wieczorek, który postuluje, aby odczytać dwa rozróżnione przez Nietzschego żywioły jako „dwa fundamentalne sposoby bycia człowieka w świecie. Każdy z nich generuje określony typ odniesień do rzeczywistości. Można by zatem mówić o «człowieku apollińskim» i «człowieku dionizyjskim» jako dwóch wzorcowych typach postawy wobec świata”. Postawa łącząca te podejścia, byłaby zaś postawą „człowieka tragicznego”, właściwą „kulturze tragicznej” (Wieczorek 1998, 24–25). Tragiczność odczytać można więc jako specyficzną postawę egzystencjalną, którą cechuje afirmacja życia i świata, pomimo dostrzeżonej prawdy Sylena. Jest to więc, jak określa to R. Safranski, postawa „odważnej, witalnej afirmacji istnienia «mimo wszystko»” (Safranski 2003, 83). Postawa ta oznacza więc bycie w pełni świadomym pesymistycznej prawdy, nieuciekanie od niej, ale również umiejętność jej oswojenia i przezwyciężenia.

W ten sposób światopogląd tragiczny jest odpowiedzią na opisane na początku zderzenie człowieka z Ogromem, z egzystencjalną trwogą i prawdą Sylena, rozumianą jako prawda ludzkiej egzystencji. Jest próbą pogodzenia się z nimi. W tragedii, zdaniem H. Benisza, człowiek odnaleźć mógł „niezafałszowany obraz samego siebie. Tragedia była więc dla niego źródłem samorozumienia, a zwłaszcza pomagała mu zrozumieć i zaakceptować własne ograniczenia i problemy życiowe” (Benisz 1995, 63). Tragiczność jest więc sztuką życia, odpowiadającą na realny problem. Jak podkreśla Tobias Dahlkvist, we wczesnym okresie jego twórczości, pesymizm dla Nietzschego jest przede wszystkim problemem egzystencjalnym, a nie intelektualnym. Inte-

resują go i niepokoją praktyczne implikacje pesymizmu, a nie intelektualne rozważania na jego temat (Dahlkvist 2007). Nietzsche poszukuje tym samym sposobu na jego przewycięzenie i za najlepsze rozwiązanie uznaje światopogląd tragiczny.

Poglądy Nietzschego ewoluują jednak i w późniejszych etapach rozwoju jego myśli jednym z głównych problemów, jaki porusza, staje się już główny temat poniższych rozważań – nihilizm. Te dwa problemy są jednak powiązane. W *Woli mocy* Nietzsche stwierdza, że pesymizm może rozwinąć się w nihilizm (Nietzsche 2011). W przytoczonej już wcześniej notatce z 1888 roku Nietzsche stwierdza zaś, że w *Narodzinach tragedii* „pesymizm, a mówiąc wyraźniej, nihilizm występuje jako «prawda»” (Nietzsche 2009c, 411). Czyżby światopogląd tragiczny mógł być odpowiedzią na nihilizm? Komentatorzy zwracają uwagę na ciągłość tych zagadnień. Na przykład T. Dahlkvist uważa, że nihilizm, jak i inne problemy poruszane przez Nietzschego w późnych dziełach, mają swoje korzenie w we wczesnych próbach przewycięzenia pesymizmu (Dahlkvist 2007). Podobnego zdania jest R.M. de Almeida (Almeida 2006). Wydaje się więc, że w wyniku prowadzonych rozważań i stopniowej ewolucji poglądów problematyka pesymizmu przeistacza się w myśli Nietzschego w szerszy, głębszy i ważniejszy dla niego problem nihilizmu. Obydwa zagadnienia mają jednak to samo źródło i charakteryzują się podobną problematyką, obydwie mają egzystencjalny i praktyczny wymiar i obydwie domagają się przewycięzenia, którego też poszukuje Nietzsche. Światopogląd tragiczny ulega jednak wyczerpaniu i nie wystarcza już do ujarznienia nihilizmu. Jest to problem głębszy i wymaga donioślejszego rozwiązania.

Tragedia zresztą umiera, a światopogląd tragiczny stopniowo upada. Kultura tragiczna, o wiele doskonalsza, zdaniem Nietzschego, od innych form kultury, zanika w długotrwałym procesie, który postrzega on jako upadek i zepsucie kultury (Wieczorek 1998). Winą za śmierć tragedii obarcza Nietzsche przede wszystkim Sokratesa. Ten uosabia bowiem nową postawę „człowieka teoretycznego”, czyli archetypu człowieka przekonanego o tym, że świat można w pełni poznać, pojąć, zrozumieć. Również stara się on przezmóc „etykę praktycznego pesymizmu”, szuka jednak usprawiedliwienia życia w prawdzie i wiedzy, a nie pięknie (Nietzsche 2009b, 144–145). „Człowiek teoretyczny” jest przekonany nie tylko o pełnej i bezproblemowej poznawalności świata, ale także o możliwości jego naprawy poprzez uzyskaną wiedzę. Według Nietzschego jest to jednak „głęboka *iluzja*, która przyszła na świat w osobie Sokratesa, owa niewzruszona wiara, że myślenie, po nitkach przyczynowości, sięga do najgłębszych otchłani bytu i że myślenie jest zdolne byt nie tylko poznać, ale nawet *skorygować*” (Nietzsche 2009b, 146). W sercu sokratejskiej kultury leży tym samym „bezgranicznie samozłudny optymizm” (Nietzsche 2009b, 171). Dla Nietzschego na wskroś optym-

styczne są sokratejskie tezy, że „cnota jest wiedzą; grzeszy się tylko z niewiedzy; cnotliwy jest szczęśliwy”. Prowadzą one do „poetyckiej sprawiedliwości”, a więc do poczucia, że cnotliwy bohater winien być sprawiedliwie wynagrodzony, a za dobre czyny należy się nagroda (Nietzsche 2009b, 139–140, 167). To zaś zasłania autentyczny sens egzystencji, zamiast bowiem pokazywać i oswajać nieunikniony tragizm życia i świata, uczy oczekiwać od nich sprawiedliwości i nagrody za dobre czyny.

Stąd już o krok od kolejnej winy Sokratesa, bezpośrednio związanej z samym problemem nihilizmu. Nihilizm bowiem, jako upadek wartości i brak poczucia sensu i celu, jest w filozofii Nietzschego czymś więcej niż tylko opisanym przezeń zjawiskiem historycznym, czy też problemem psychologicznym, ale jak stwierdza R. M. de Almeida, wpisany jest w samą istotę kultury Zachodu (Almeida 2006). Podobne zdanie wyraża M. Żelazny, który określa nihilizm jako „całokształt objawów” chorej kultury, pustkę, która pozostaje po upadku, jakim jest dekadencja. Najgłębszą i najbardziej fundamentalną przyczyną tej choroby kultury jest jednak to, że przesiąknięta jest ona metafizyką (Żelazny 2007).

Metafizyką nazywa zaś Nietzsche wszelakie przejawy pewnego dualistycznego sposobu myślenia, w którym świecie przeciwstawia się jakiś inny, „drugi świat”, który jest od niego prawdziwszy, doskonalszy i bardziej wartościowy (Kuderowicz 2004). Jeśli zaś, jak podkreśla G. Deleuze, przez metafizykę rozumie się „rozdzielenie dwóch światów, przez opozycję istoty i pozoru, prawdy i fałszu, tego, co inteligibilne, i tego, co zmysłowe, to należy stwierdzić, że wynalazł ją Sokrates: z życia uczynił coś, co powinno zostać osądzone, zmierzone, ograniczone, z myśli zaś – miarę, granicę ustanowioną w imię wartości wyższych: Boskości, Prawdy, Piękna, Dobra” (Deleuze 2012a, 64). Sokrates jako ojciec metafizyki w sposób pośredni jest tym samym odpowiedzialny za kryzys, którego przejawem jest zjawisko nihilizmu.

To bowiem metafizyka, rozumiana jako przekonanie o istnieniu innego, „lepszego” świata, przesiąknięty europejską kulturę, sprowadza na nią nieunikniony kryzys. Jak tłumaczy Nietzsche,

najwyższe wartości, w których służbie człowiek powinien być żyć, [...] społeczne wartości wzniesiono nad człowiekiem w celu wzmocnienia ich tonu, jak gdyby były one komendą Boga, wzniesiono je jako „rzeczywistość”, jako świat „prawdziwy”, jako nadzieję i świat przyszły. Teraz, gdy liche pochodzenie tych wartości staje się jasnym, wszechświat wydaje się nam być pozbawionym wartości, „bezsensownym” (Nietzsche 2011, 25).

Gdy więc dostrzeże się iluzoryczność tego innego świata „wyższych wartości”, gdy świat ten zawiedzie, lub zwątpi się w niego, to codzienny świat życia zda się zaraz człowiekowi bezwartościowy, bezsensowny i bezcelowy.

Nihilizm jest więc konsekwencją nałożenia na świat wartości oraz kategorii świata metafizycznego i dostrzeżenia, że te doń nie pasują. Nietzsche

pisze szczególnie o trzech kategoriach, czyli pewnych, można by powiedzieć, sposobach myślenia, które prowadzić muszą do nihilizmu: po pierwsze to poszukiwanie sensu, celu, zamiaru, po drugie ujmowanie świata i życia w kategorii jedności, całości, totalności, po trzecie kategoria bytu i to „prawdziwego bytu”, jako doskonalszej, prawdziwszej rzeczywistości. „Nihilizm jako stan psychologiczny musi nastąpić, po pierwsze kiedy we wszystkim, co się dzieje, zaczniemy szukać «sensu», którego tam nie ma [...], po wtóre wówczas, kiedy przyjęło się pewną całość, jakieś systematyzowanie, nawet uorganizowanie we wszystkim, co się dzieje” (Nietzsche 2011, 16). Wreszcie trzecie źródło i zarazem forma nihilizmu: człowiek chcąc jakoś uratować istnienie tych kategorii, w jakiś sposób ujął zmienny „świat stawania się” w kategorii bytu i prawdy, dochodzi do wniosku, że trzeba „cały ten świat «stawania się» osądzić jako złudzenie i wynaleźć świat, który leży poza jego obrębem, jako świat prawdziwy” (Nietzsche 2011, 17). To zaś prowadzi, do ostatecznej formy nihilizmu, kiedy to wiara w ów „prawdziwy świat” upada, a świat życia, osądzony jako złudzenie, traci wszelką wartość.

Tym samym to właśnie „wiara w kategorii rozumu jest przyczyną nihilizmu; wartość świata mierzyliśmy wedle kategorii, które odnoszą się do świata zupełnie urojonego” (Nietzsche 2011, 18). Gdyby próbować odnaleźć te kategorie w realnym świecie i dzięki nim nadać temu światu sens, skazanym się jest na porażkę – tak naprawdę nie przystają one do niego, bo są kategoriami odnoszącymi się do „urojonego świata”. Dostrzeżenie ich iluzoryczności powoduje zaś swego rodzaju rozczarowanie –

rezultat ostateczny: wszystkie wartości, za pomocą których usiłowaliśmy dotychczas uczynić świat dla nas cennym, pozbawiając go w końcu wartości właśnie przez nie, gdy okazało się, że nie można ich przykładać – wszystkie te wartości są, psychologicznie przejrane, rezultatami pewnych perspektyw użyteczności do podtrzymania i podniesienia wytworów panowania ludzkiego, i jeno fałszywie przerzucone w istotę rzeczy (Nietzsche 2011, 18).

Gdy ten ich pozór zostaje dostrzeżony, świat którego sens i wartość na nich budowano, wydaje się nagle bezwartościowy. „Krótko mówiąc: kategorie «zamiar», «jedność», «byt», za pomocą których włożyliśmy w świat wartość, zostają przez nas znowu wycofane – i oto świat wydaje się bez wartości” (Nietzsche 2011, 17). W efekcie „nihilista jest to człowiek, który sądzi o świecie, jaki jest, że być nie powinien, a o świecie, jaki być powinien, że nie egzystuje. Przeto istnienie, postępowanie, cierpienie, chcenie, czucie nie ma sensu” (Nietzsche 2011, 240).

Tak więc umieszczenie wartości w „innym świecie”, który uznaje się za doskonalszy i prawdziwszy, a przede wszystkim nadrzędny wobec świata doczesnego, prowadzi ostatecznie do dewaluacji i deprecjacji tego drugiego. Odwołując się do fragmentu z samego początku artykułu, można podsumować to taką myślą: tylko gdy wierzy się bezgranicznie w kategorie i wartości

stworzone przez ludzki umysł i uznaje się je za coś obiektywnego, nadprzyrodzonego i metafizycznego, dostrzeżenie ich mizerności na tle wszechświata przeraża człowieka i wpędza go w poczucie bezsensu. Budowanie sensu życia w oparciu o metafizyczny, „inny świat” musi samo to życie sensu pozbawić. Jak trafnie tłumaczy to M. Żelazny,

wraz z obietnicą szczęścia w zaświatach, po raz pierwszy, zdaniem Nietzschego, sformułowaną przez Platona, ostateczny cel ludzkiego życia znalazł się poza światem doczesnym i identyfikowany był z prawdą absolutną [...] ludzkie życie na Ziemi miało być odtąd środkiem do właściwego życia w wieczności, a przecież środek nie może uzasadniać sam siebie (Żelazny 2007, 166).

Jak zaś podkreśla Karl Jaspers, „głęboki nihilizm zrodziła według Nietzschego dopiero, załamując się, wielka fikcja platońsko-chrześcijańska” (Jaspers 2012, 271). Nihilizm jest tym samym przede wszystkim problemem współczesności, a więc czasów „śmierci Boga”.

Co gorsza, metafizyka przesiąka kulturę europejską do tego stopnia, że pomimo iż ta znajduje się współcześnie na tym historycznym zakręcie, to metafizyka dalej ją zatruwa. Dlatego też

pytanie nihilizmu „po co?” wyłania się z dotychczasowego przyzwyczajenia, na mocy którego cel zdawał się być postawionym, danym, wymaganym z zewnątrz — mianowicie przez jakiś autorytet nadludzki. Odczywszy się wierzyć w taki autorytet, szuka się wedle starego przyzwyczajenia innego autorytetu, który by umiał przemawiać bezwzględnie i mógłby nakazywać cele i zadania. Autorytet sumienia występuje teraz na czele (im bardziej wyemancypowana od teologii, tym bardziej rozkazująca staje się teraz moralność) [...]. Chciałoby się obejść wolę, chcenie jakiegoś celu, ryzyko nadania samemu sobie celu; chciałoby się zważyć z siebie odpowiedzialność (Nietzsche 2011, 14).

Utrzymuje się więc ciągle przyzwyczajenie do dawnego sposobu myślenia, a zarazem brak odwagi by wziąć odpowiedzialność za nadanie sobie samemu swojego własnego celu.

Tym samym, jak podsumowuje K. Jaspers, „jakkolwiek Bóg umarł, żyje ciągle jeszcze jego cień” (Jaspers 2012, 274).

Staliśmy się ateistami – pisze Nietzsche – Ale czyż zrezygnowano właściwie z ideału? – Ostatni metafizycy w istocie wciąż jeszcze szukają w nim rzeczywistej „realności”, „rzeczy samej w sobie”, w stosunku do której wszystko inne jest tylko pozorem. Ich dogmatem zaś jest, że skoro nasz świat zjawisk tak widocznie nie jest wyrazem owego ideału, to właśnie nie jest też „prawdziwy” (Nietzsche 2011, 26–27).

Bóg umiera, a „platońsko-chrześcijańska fikcja” załamuje się, lecz dawne przyzwyczajenia intelektualne i duchowe pozostają, kategorie metafizyczne utrwaliły się mocno w myśleniu i kulturze, co zresztą jest typowo ludzkie. „Po śmierci Buddy pokazywano jeszcze przez stulecie cień jego w jaskini [...]”. Bóg umarł: lecz taki jest już rodzaj ludzki, iż będą może jeszcze przez stulecia istniały jaskinie, w których będą pokazywali cień jego” (Nietzsche 2003,



101). Widmo metafizyki ciągle zalega w Europie, niczym cień Buddy w jaskini. To zaś tylko potęguje nihilizm, gdyż ciągle u władzy pozostają kategorie i wartości, które jednak rozpoznano jako fałszywe, a w ten sposób wszystko staje się bezwartościowe i bezcelowe.

Cóż więc, jak przezwyciężyć ten impas? Nietzsche odpowiada na to pytanie już w *Wiedzy radosnej* kontynuując przywołaną myśl o cieniu Buddy: „my musimy jeszcze cień jego zwyciężyć!” (Nietzsche 2003, 101). Trzeba więc zmierzyć się z owym cieniem metafizyki, przezwyciężając go w pełni i „do końca”. Aby to zrobić trzeba jednak kompletnego przewartościowania wartości, tak aby wartości metafizyczne zneutralizować. Trzeba je pogrzebać, a w ich miejsce na nowo ustanowić nowe, inne wartości. Jak ujmuje to Nietzsche, „wagi wszystkich rzeczy na nowo trzeba oznaczyć” (Nietzsche 2003, 140). Trzeba jednak przez to rozumieć nie tyle zmianę jednych wartości na inne, ile w ogóle kompletną zmianę samego sposobu wartościowania (Wieczorek 1998). Zmiana ta polegać powinna na tym, aby wartościowania nie opierać na jakiejś metafizycznej podstawie, ale żeby było „bez-podstawne” i samorzutne, nieodnoszące się do jakiejś innej rzeczywistości, co też sprawia, że można ten sposób wartościowania określić jako nihilistyczny, jak wskazuje Karolina Feć (Feć 2014).

Tym samym, paradoksalnie, problem nihilizmu zażegnać może sam nihilizm i w tym też sensie jest on nie tylko zagrożeniem, ale też szansą. Aby stworzyć nowy sposób wartościowania, trzeba bowiem „do końca” zniszczyć i pogrzebać ten stary. To zaś właśnie umożliwia nihilizm, trzeba go jednak przeprowadzić konsekwentnie i w pełni, bez półśrodków. Podkreśla to G. Deleuze, pisząc, że owa przemiana wartości „jest możliwa tylko u kresu nihilizmu” (Deleuze 2012b, 75). To właśnie pustka nihilizmu tworzy miejsce dla nowego wartościowania. Stąd też Nietzscheański Zaratustra powiada, że „co pada, pchnąć to jeszcze należy! To wszystko dzisiejsze pada i rozpada się: któż by to podtrzymywać zechciał. Ja wszakże – pragnę to jeszcze pchnąć!” (Nietzsche 2008, 261). Wtedy też nihilizm będzie przejściowy, będzie to „patologiczny stan pośredni (patologicznym jest to potworne uogólnienie, wniosek, iż nic nie ma sensu)” (Nietzsche 2011, 13). Patologiczny, trudny, kłopotliwy, ale jednak tylko przejściowy stan, mimo wszystko niezbędny do stworzenia nowego sposobu wartościowania. Jak określa to K. Wieczorek, nihilizm jest „koniecznym, choć niezbyt przyjemnym i pozbawiony urody etapem, przez jaki musi przejść kultura w poszukiwaniu swej nowej tożsamości” (Wieczorek 1998, 130). Nihilizm musi więc nastąpić, aby możliwe było stworzenie nowych wartości i zażegnanie kryzysu. Trzeba tylko siły, odwagi i wytrwałości, by przeprowadzić go „do końca”.

Taki rodzaj nihilizmu, który aby możliwe było tworzenie nowych wartości, chce tym bardziej zburzyć porządek tych starych, określa Nietzsche jako nihilizm czynny, który to może być, według niego, oznaką siły (Nietzsche

2011). „Jest to miarą siły, do jakiego stopnia możemy wyznać przed sobą pozorność, konieczność kłamstwa, nie zapadając się przez to. Do tyła nihilizm, jako zaprzeczenie istnienia jakiegoś świata prawdziwego, jakiegoś bytu, mógłby być boskim sposobem myślenia” (Nietzsche 2011, 33). Nihilizm może więc być sprawdzianem sił duchowych człowieka – gdy dawne wartości upadają, jednostka silna nie załamuje się, ale sama dopełnia tego upadku, po to ażeby móc samemu kreować nowe wartości. Nihilizm taki „maksimum swojej siły względnej osiąga jako gwałtowna siła burzenia: jako nihilizm czynny” (Nietzsche 2011, 13). Nihilizm aktywny burzy dawne metafizyczne myślenie, przez co prowadzi do przewartościowania wartości. Jest on, jak wskazuje T. Dahlkvist, afirmacją bezsensu i braku wartości, mającą na celu stworzenie ich od nowa, w pustce wolnej od starych wartości i sensów (Dahlkvist 2007).

Nietzsche odróżnia go od nihilizmu biernego, który to jest brakiem siły do tego „by produktywnie znowu postawić sobie jakiś cel, jakieś «dlaczego», jakąś wiarę”, a tym samym nihilizm ten „już nie atakuje, jego najślawniejsza forma to buddyzm: jako nihilizm bierny, jako oznaka słabości: moc ducha mogła być się znużyć, wyczerpać, tak iż dotychczasowe cele i wartości są nieodpowiednie i żadnej wiary już nie znajdują” (Nietzsche 2011, 13). Jest to więc nihilizm znużenia, zrezygnowania i wycofania, stan który Nietzsche rozpoznaje jako nieunikniony, ale też szalenie groźny i to ze względu na niego szuka sposobu, aby problem nihilizmu, jako całość, przewyciężyć. Drogą do tego jest zaś, jak pokazują powyższe analizy, nihilizm czynny.

Zwieńczeniem czynnego nihilizmu jest zaś specyficzna postawa egzystencjalna, która, będąc w pewnym sensie właśnie nihilistyczna, zarazem jest jego pełnym zneutralizowaniem i przewyciężeniem. Jest ona nihilistyczna w tym sensie, iż leżąc u kresu nihilizmu, jest jego dopełnieniem, a jej podstawą są już zupełnie przewartościowane wartości. Nie opiera się o żadne metafizyczne kategorie, ale jest postawą afirmacji świata i życia dla nich samych, a nie ze względu na jakieś wartości „poza” nimi. Nietzsche nazywa ją postawą dionizyjską i w późnych notatkach pisze o niej:

dionizyjskie mówienie „tak” światu, jaki jest, bez odliczeń, wyjątków i wyboru – chcę wiecznego obiegu – tych samych rzeczy [...]. Najwyższy stan, jaki filozof może osiągnąć: dionizyjska postawa wobec istnienia –: moją formułą na to jest *amor fati*... – W tym celu należy pojąć negowane dotąd strony istnienia nie tylko jako konieczne, lecz także jako pożądane: i to nie tylko jako pożądane ze względu na dotąd afirmowane strony istnienia (jako ich uzupełnienie lub warunek uprzedni), lecz dla nich samych (Nietzsche 2012b, 406).

Jest to tym samym egzystencjalna postawa mówienia „tak” światu i życiu w ich pełni. Nie odrzuca ona bowiem żadnych ich elementów, ale afirmuje je bez wyjątku, w tym także te negatywne. Jak pisze Nietzsche jego formułą przewodnią dla postawy dionizyjskiej jest *amor fati*, czyli miłość losu. Jak

zwraca uwagę K. Feć, to umiłowanie swojego losu jest konsekwencją i dopełnieniem (czynnego) nihilizmu, swoistym zwieńczeniem całego procesu porzucenia starych wartości i pełnego ich przewartościowania: „przeście od śmierci «Boga» do *amor fati* to jednorodny proces, w którym każdy kolejny etap opiera się na poprzednim” (Feć 2014, 209). Warto także podkreślić to, na co zwraca uwagę Wojciech Załuski, a mianowicie, że *amor fati*, tak jak widzi je Nietzsche, ma być postawą afirmacji i miłości, a więc czymś więcej niż jedynie mężnym znoszeniem swojego losu (Załuski 2017). *Amor fati* ma być wyrazem umiłowania go i pełnej, kompletnej afirmacji każdej jego najmniejszej części:

chcę uczyć się coraz więcej, to, co konieczne w rzeczach, widzieć jako piękne – tak stanę się jednym z tych, którzy rzeczy pięknymi czynią. *Amor fati*: to niechaj odtąd będzie mą miłością! Nie chcę prowadzić wcale wojny przeciw brzydocie. Nie chcę oskarżać, nie chcę oskarżać nawet oskarżyciela. Odwracanie oczu niech będzie moim jedynym przeczeniem! A na ogół: chcę tylko jeszcze kiedyś być potwierdzicielem! (Nietzsche 2003, 145).

Nietzsche, jak pisze, nie chce losu oskarżać, ani „prowadzić wojny przeciw brzydocie”, podkreśla tym samym, że miłość losu dotyczyć ma również wszelakich negatywnych stron egzystencji, bez żadnego wyjątku.

Nietzsche porusza ten wątek niejednokrotnie, podkreślając potrzebę afirmacji tych negatywnych aspektów ludzkiej egzystencji. Temat ten podejmuje na przykład w *Próbie samokrytyki*, pytając o „pesymizm siły”, o którym pisze:

intelektualna skłonność do tego, co w istnieniu twarde, przerażające, złe, problematyczne, zrodzone przez dobrobyt, tryskające zdrowie, pełnię istnienia? Czy istnieje może cierpienie z samego nadmiaru? Kusicielska dzielność najostrzejszego spojrzenia, która pragnie grozy jak wroga, godnego wroga, na którym mogłaby wypróbować swe siły? Na którym chce się uczyć czym jest «łęk»? (Nietzsche 2009b, 18).

Pytanie pada tu o możliwość postawy afirmującej negatywne strony egzystencji, jako „godnych przeciwników”, a więc rozumianych jako coś rozwijającego i twórczego, kształtującego charakter, będącego wyzwaniem. Może zakrawać to na truizm, ale Nietzsche zdaje się, mimo wszystko, pokazywać tu wagę stwierdzenia, że życie bez tych negatywnych elementów nie byłoby pełne i autentyczne, że nie powinno się wyzwać i trudności unikać. Trzeba raczej znaleźć w sobie siłę, aby nauczyć się je afirmować, jako nieodzowne elementy egzystencji.

W takiej też afirmacji Nietzsche odnajduje swoją „nową drogę do «tak»”:

Moje nowe ujęcie pesymizmu jako dobrowolnego wyszukiwania straszliwych i problematycznych stron istnienia: ujaśniło mi to pokrewne zjawiska przeszłości. „Ile «prawdy» wytrzymuje i na ile «prawdy» odważy się duch?” Kwestia jego potęgi. Pesymizm taki mógłby się przedzierzgnąć w ową formę dionizyjskiego mówienia świata „tak” – światu, jakim on jest: aż po pragnienie jego absolutnego nawrotu i jego absolutnej wieczności: dałoby to nowy ideał filozofii i wrażliwości. Dotychczas ne-

gowane strony istnienia pojąć nie tylko jako konieczne, ale i jako warte by ich pragnąć (Nietzsche 2012a, 384).

Akceptacja i afirmacja negatywnych stron egzystencji prowadzi tym samym do tego afirmującego, egzystencjalnego „tak”, oto bowiem wszystkie życiowe wydarzenia postrzega się jako konieczne i niewymagające żadnego usprawiedliwienia, warte tego, by ich pragnąć i to ze względu na nie same. To zaś buduje fundamentalną i dogłębną afirmację egzystencji – umiłowanie wszystkiego co może spotkać człowieka w jego życiu.

Jak głoszą przywołane słowa Nietzschego, postawa dionizyjska „mówi światu «tak»”, aż do tego stopnia, że „pragnie jego absolutnego nawrotu i jego absolutnej wieczności”. Istotą *amor fati* jest więc pokochanie świata i swego losu, tak bardzo, że wizja wiecznego powracania i przeżywania swojego życia nieskończoną ilość razy nie tylko jest człowiekowi niestraszna, ale wręcz wydaje mu się piękna, radosna i chwalebna. Dlatego też W. Załuski, określa Nietzscheańską ideę wiecznego powrotu jako swego rodzaju „sprawdzian” autentyczności i siły afirmacji życia – prawdziwie i w pełni swój los kocha bowiem tylko ktoś, kto jest gotowy przyjąć ideę wiecznego powrotu, czyli pragnąć powtarzania wszystkiego, co go spotykało i to nieskończoną ilość razy (Załuski 2017). To jest zaś dla Nietzschego „najwyższa formuła potwierdzenia” (Nietzsche 2009a, 136), a więc najwyższa forma „mówienia tak”, czyli afirmacji życia. Być gotowym w każdej chwili powiedzieć z odwagą: „Byłóż to życie? Dalejże! Jeszcze raz!”, taka odwaga „zabija nawet śmierć” (Nietzsche 2008, 199).

Stąd też, jak podkreślają komentatorzy, jest to pełna afirmacja całości życia, każdego *było, jest i będzie*, afirmacja każdego momentu i w pewien sposób uczynienie doczesnego życia człowieka, wiecznym (Soniewicka 2018). Dzięki temu człowiek może „odzyskać panowanie nad swoim czasem”, zaakceptować swoją przeszłość, skupić się na swoim „wiecznym teraz”, na terażniejszości (Żelazny 2007, 181–186). Jeśli nie przyjmie się tej afirmującej postawy, „wszelkie «to było» jest ułomkiem, zagadką, okrutnym przypadkiem, póki wola twórcza na to nie odpowie: «lecz tak ja właśnie chciałam!»” (Nietzsche 2008, 181). Dlatego też afirmacja życia poprzez ideę wiecznego powrotu przynosi prawdziwe wyzwolenie i możliwość pokochania swojego losu jakim by on nie był: „wszelkie «Było» przetworzyć w «Takom ja właśnie pragnął!» – oto co bym dopiero wyzwoleniem zwał!” (Nietzsche 2008, 179).

Zwieńczeniem przewyciężenia nihilizmu (i paradoksalnie jego dopełnieniem) jest więc nauka o wiecznym powrocie, której sens określa Nietzsche jako: „zadaniem jest żyć tak, abyś musiał życzyć sobie ponownego życia – będziesz tak czynił zawsze!” (Nietzsche 2009c, 254). To zaś jest tożsame z przyjęciem postawy afirmacji wobec życia i świata, postawy „mówienia «tak»”. Komentatorzy są zgodni: dla Nietzschego jest to idea o głęboko egzystencjalnym charakterze, mająca moc dogłębnej transformacji postawy

wobec życia. Jak podkreśla Hanna Buczyńska-Garewicz, Nietzschego ponad wszystko interesuje „osobiste przeżycie człowieka” i najważniejsze są dla niego idee i myśli rozumiane jako „żywe doświadczanie ludzkie w jego rzeczywistości”, nie jako „zdania w sensie logicznym” (Buczyńska-Garewicz 2013, 17). Filozofia ma być więc mądrością życia, „żywym myśleniem, doświadczeniem duchowym człowieka stojącego naprzeciw rzeczywistości świata”, a „główna mądrość życia głoszona przez Nietzschego” to właśnie postawa afirmacji (Buczyńska-Garewicz 2013, 30–32). W. Załuski przekonany jest natomiast, że Nietzsche „wierzył w jej [idei wiecznego powrotu – M.K.] siłę przeobrażania ludzkiej egzystencji” (Załuski 2017, 64). K.M. Higgins podkreśla zaś sens idei wiecznego powrotu jako swoistego „imperatywu egzystencjalnego”, czyli wyrazu postawy wobec życia i świata (Higgins 2010).

Widać tym samym, że rozważania Nietzschego o nihilizmie mają przede wszystkim egzystencjalny charakter. Jego przewyżczenie interesuje filozofa, gdyż postrzega on go jako realne zagrożenie dla kultury i ludzkiego ducha, jako objaw ich choroby.

Czyż nie są to wszystko zjawiska rozkładu i choroby?... Przypisywanie zbytniej uwagi wartościom moralnym lub fikcjom z „tamtego świata” lub niedolom społecznym, lub wreszcie cierpieniom w ogóle, każda taka przesada jedyne punktu widzenia jest już sama przez się oznaką choroby. Również przewaga „nie” nad „tak”!(Nietzsche 2011, 382).

Jak pokazały powyższe analizy, to właśnie metafizyka „tamtego świata”, zbytnie skupienie na metafizycznych wartościach i kategoriach, sprowadza nihilizm, gdy te w końcu zawodzą. Ich rozpad prowadzi do rezygnacji i „zmęczenia światem”, który zdaje się bezwartościowy w świetle starych wartości, gdy te upadają.

Jako remedium na to zmęczenie, na „mówienie «nie»”, Nietzsche przedstawia postawę „mówienia «tak»”, a więc dionizyjską postawę afirmacji świata i życia, która realizuje się poprzez wyrastającą z akceptacji idei wiecznego powrotu, miłość losu – *amor fati*. Paradoksalnie drogą do tej postawy jest jednak również nihilizm – potrzeba bowiem obalić stare wartości, by móc tworzyć wartościowanie od nowa. Trzeba znieść wartości, aby zbudować wartość życia, tym samym nauka o wiecznym powrocie przewyżcza nihilizm, ale nie jako jego zaprzeczenie, ale dopełnienie (Feć 2014). Jest więc nihilizm w filozofii Nietzschego zagrożeniem, ale zarazem też szansą i zadaniem, a więc jednym słowem – wyzwaniem.

Nihilizm musi bowiem zostać przewyżczony na drodze nihilizmu, podobnie zresztą jak światopogląd tragiczny, przedstawiony w *Narodzinach tragedii*, polegał, w pewnym sensie, na przewyżczaniu pesymizmu pesymizmem (Dahlgvist 2007). Dostrzec można tym samym pewną ciągłość i związek tych zagadnień. Chociaż problem nihilizmu to problem głównie późnego

Nietzschego, to wydaje się, że jednym z głównych motywów całej jego filozofii jest poszukiwanie owego „tak”. Załączki tych poszukiwań dostrzec można zaś już w jego koncepcji tragiczności, co starano się pokazać w poniższym artykule i co potwierdzają słowa samego Nietzschego, który w 1888 roku pisze o *Narodzinach tragedii*: „Książka ta jest antypesymistyczna: uczy o sile przeciwnej wszelkiemu mówieniu «nie» i czynieniu «nie», [jest] środkiem leczniczym [przeciwno] wielkiemu zmęczeniu” (Nietzsche 2012b, 209). Już koncepcja tragiczności wydaje się więc poszukiwaniem postawy afirmującej. Możliwe, że w trakcie pisania *Narodzin tragedii* nie było to jeszcze w pełni świadome, ale wydaje się, że już wtedy poszukiwał Nietzsche drogi do „wielkiego «tak»”, które byłoby przeciwieństwem i zniesieniem wszelkiego „zmęczonego «nie»”. Te poszukiwania przenikają więc jego filozofię, od wczesnych *Narodzin tragedii* aż do sformułowania kluczowych, „późnych” idei jak *amor fati*, wieczny powrót czy dionizyjska afirmacja świata, które są dla Nietzschego zwieńczeniem tych poszukiwań. Filozofia Nietzschego rysuje się tym samym jako filozofia wyzwania, jakim jest przejście przez nieunikniony nihilizm, który choć jest niebezpiecznym objawem choroby, to jednak jest również szansą na przyjęcie nowej, afirmującej postawy „mówienia «tak»”. Jest to więc filozofia autentycznego zmierzania się ze swoją egzystencją i poszukiwania afirmacji istnienia, pomimo jego tragicznego charakteru. Nihilizm jest zaś w świetle tej filozofii wyzwaniem, z jakim musi się zmierzyć współczesny człowiek.

## Bibliografia

- Almeida R.M. de (2006), *Nietzsche and Paradox*, na ang. przeł. M.S. Roberts, Nowy Jork.
- Beiser F.C. (2016), *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860–1900*, Oxford.
- Benisz H. (1995), *Filozofia i sztuka u Nietzschego*, Kraków.
- Buczyńska-Garewicz H. (2013), *Czytanie Nietzschego*, Kraków.
- Dahlqvist T. (2007), *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition. Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*, Uppsala-Stockholm.
- Deleuze G. (2012a), *Nietzsche*, przeł. B. Banasik, Łódź.
- Deleuze G. (2012b), *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Łódź.
- Fec K. (2014), *Czy wieczny powrót oznacza koniec nihilizmu?*, [w:] M. Proszak, A. Szklarska, A. Żymelka (red.), *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*, Kraków, 197–211.
- Higgins K.M. (2010), *Nietzsche's Zarathustra. Revised Edition*, USA.

- Jaspers K. (2012), *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Łódź.
- Kuderowicz Z. (2004), *Nietzsche*, wyd. IV, zmienione, Warszawa.
- Nietzsche F. (2003), *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, Kraków.
- Nietzsche F. (2008), *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa-Kielce.
- Nietzsche F. (2009a), *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Warszawa.
- Nietzsche F. (2009b), *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Warszawa.
- Nietzsche F. (2009c), *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Warszawa.
- Nietzsche F. (2011), *Wola mocy*, przeł. K. Drzewiecki i S. Frycz, Warszawa – Kielce.
- Nietzsche F. (2012a), *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, przeł. P. Pieniążek, Łódź.
- Nietzsche F. (2012b), *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, przeł. M. Kopij, G. Sowinski, Łódź.
- Nietzsche F. (2016), *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Kraków.
- Rożdzeński R. (2008), *Nietzsche a odwieczne pytania*, Kraków.
- Safranski R. (2003), *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Warszawa.
- Soniewicka M. (2018), *Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego*, Kraków.
- Spinks L. (2003), *Friedrich Nietzsche*, Londyn.
- Wicks R. *Nietzsche's Life and Works* [online], [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [dostęp: czerwiec 2019] World Wide Web: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/nietzsche-life-works/>>.
- Wieczorek K. (1998), *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*, Katowice.
- Załoski W. (2017), *Przeciw rozpacz. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężenia*, Kraków.
- Żelazny M. (2007), *Nietzsche. „Ten wielki wzgardziciel”*, Toruń.

## Nihilism as a challenge of modern times in the philosophy of Friedrich Nietzsche

### Summary

The paper analyses the concept of nihilism in philosophy of Frederick Nietzsche. Although it is one of the most important problems in late Nietzsche's philosophy, it is worth pointing out that already in the early theory of tragedy, as presented in *The Birth of Tragedy*, one can find quite a few similarities to the problem of nihilism. Nihilism itself is defined in the paper as a challenge, as there is a lot of ambivalence in how Nietzsche describes it. On one hand he sees nihilism as a dangerous sign of a disease of some sorts, on the other hand he recognises it as a unique chance to overcome the crisis, in which we find ourselves today, amidst the "death of God" and the failure of old values. Nihilism can be therefore understood as a challenge or even an existential task, because although it is a sign of a crisis of contemporary culture, it is also the only way to overcome this crisis. It is through nihilism that it is possible, according to Nietzsche, to get rid of dangerous, metaphysical thinking still prevalent in our culture. Only through that it is possible to reevaluate all the values, and thus create a new way of thinking, in which world and life gain absolute value through themselves, not through some transcendental, metaphysical values. This in turn becomes the lifeblood for an existential attitude of *amor fati*, which is an attitude of loving one's own fate and full affirmation of life.

**Keywords:** Nietzsche, nihilism, *amor fati*.



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.09>

Patryk KACZMAREK  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

## Mądrość Powieści w filozofii Richarda Rorty'ego jako przykład humanizmu postmodernistycznego

### Streszczenie

W artykule zaprezentowana jest rekonstrukcja podmiotowości edyfikacyjnej wyprowadzona z neopragmatyzmu Richarda Rorty'ego. Zostały także opisane funkcje Mistrzowskich Powieści, które wpisują się w nurt *liberal education* oraz humanizmu postmodernistycznego. Argumentuję na rzecz tezy, że szeroko rozpowszechnione w kulturze uznanie dla Mądrości Powieści może przyczynić się do zmiany społecznej. Efektem tej zmiany może być zmniejszenie ilości wykluczenia społecznego różnych grup oraz istnienia radykalizmów światopoglądowych, co sprzyjać może progresji postawy solidarności wśród ludzi.

**Słowa kluczowe:** humanizm postmodernistyczny, neopragmatyzm, Richard Rorty, Mądrość Powieści.

### Wprowadzenie

Każdy system myślowy, który nosi znamiona humanizmu, musi przyjąć określoną definicję człowieczeństwa (podmiotowości). Te zróżnicowane systemy wyrastają z przyjętych w danej epoce założeń, na gruncie których formułowana jest zarówno koncepcja podmiotu, jak i również przyjmowane są założenia określające relację pomiędzy jednostką a ogółem, a także wyznaczane są wartości określające system aksjologiczny przez dany humanizm propagowany. Można przyjąć za Piotrem Fastem, że „humanizm to nic innego jak tylko określony system aksjologiczny oraz zestaw reguł określających efektywność jego wcielania w praktyczne życie” (Fast 1995, 15).

Podejmuję w tym artykule zagadnienie podmiotowości wywiedzionej z koncepcji neopragmatyzmu R. Rorty'ego oraz powiązanego z nim konkretnego typu humanizmu, który jak wyżej wspomniano, stanowi system aksjo-

logiczny oraz sposób realizowania tychże wartości w życiu jednostki. Będzie to humanizm pragmatyczny/pragmatyzm humanistyczny. Celem artykułu jest charakterystyka podmiotu edyfikacyjnego oraz określenie roli, jaką pełni edukacja w procesie jego autokreacji, na przykładzie obcowania z Mądrością Powieści. To ujęcie koncepcji podmiotowości wyróżnia się na tle dotychczasowych opracowań, gdyż stanowi holistyczną syntezę założeń filozofii R. Rorty'ego w kontekście egzystencji człowieka. Ujęcie to zrywa z myśleniem metafizycznym, co z konieczności prowadzi do opisu podmiotu „małego” (zob. Męczkowska 2006), zatem nie stoi to w sprzeczności z antyesencjalistyczną koncepcją filozofa. Stanowi to kolejny krok w kierunku eksploracji postmodernistycznego paradygmatu w filozofii edukacji.

## Podmiot edyfikacyjny a liberalna nadzieja

Podmiotowość edyfikacyjna to nazwa specyficznej formy podmiotowości zadanej człowiekowi w procesie jego prywatnej autokreacji. Odnosi się wyłącznie do podmiotu opisanego w neopragmatyzmie R. Rorty'ego, co wynika z trudności jednoznacznej klasyfikacji tego stanowiska w dyskursie traktującym o człowieczeństwie. Dlatego zostaje wprowadzone takie pojęcie, które jest nawiązaniem do filozofii budującej. Koncepcja *edifying philosophy* (filozofia budująca) jest w filozofii R. Rorty'ego niezwykle ważna, gdyż stanowi odzwierciedlenie tzw. dyskursu „nienormalnego”, „budującego”, który odpowiada egzystencjalnemu dążeniu człowieka do autokreacji i realizowana jest poprzez imaginatywne poszerzanie prywatnego spektrum odniesień – to proces indywiduacji podmiotu (zob. Rorty 2013, 285–297).

Używam w kontekście podmiotowości neopragmatycznej spolonizowanej wersji słowa *edification*, gdyż bardzo trafnie oddaje ono sens egzystencji człowieka w filozofii R. Rorty'ego. Nawiązuje ono do swego etymologicznego rdzenia, który jest bliższy intencjom neopragmatysty, gdy opisywał filozofię edyfikacyjną. Angielskie słowo *edification*<sup>4</sup> pochodzi z wieku XIV i stosowane było w znaczeniu religijnym, a oznaczało tyle co „budowanie duszy” – *a building up of the soul*, współcześnie jest tłumaczone jako „pozytywny wpływ”. Ten uwznioślający i pozytywny wydźwięk dobrze oddaje zamysł filozofii edyfikacyjnej w koncepcji R. Rorty'ego oraz podmiotowość edyfikacyjną, którą rekonstruuje na podstawie tekstów postmodernisty (zob. Kaczmarek 2018, 31–40). Funkcjonujące w literaturze tłumaczenie „filozofia budująca” sprawia, że neopragmatyzm mylnie jest wpisywany w tradycję *Bildung*, dlatego proponuję zastosowanie nowej nazwy.

<sup>4</sup> *Edification*, [w:] *Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com/index.php?term=edification>, dostęp z dnia 2.08.2018.

Gdy mowa o podmiocie w neopragmatyzmie R. Rorty'ego niezbędne jest przynajmniej wstępne nakreślenie znaczenia słownika finalnego. Filozof definiuje go jako zestaw słów, których każdy człowiek używa do uzasadniania swoich działań, przekonań i całego życia. To doraźna teoria na temat rzeczywistości, wciąż tworzona przez człowieka. Zrozumienie dwóch słowników (osób) to zbliżanie się tych doraźnych teorii poprzez krytykę jednych przez drugie. Czyniąc to, dokonujemy użytecznych przetasowań naszych opinii, rewidujemy naszą tożsamość moralną. Według R. Rorty'ego słownik finalny przysługuje jednemu podmiotowi, a zawsze cechuje go panrelacjonizm i antyesencjalizm (Szubka 2012, 132). To bardzo istotne stwierdzenie w kontekście mówienia o podmiotowości, gdyż klasyczne rozumienie tego pojęcia jest związane z Esencją/Istotą człowieka. W tej koncepcji odchodzi się od tego rozumienia, lecz człowiek nie znika z horyzontu refleksji. Ten rodzaj podmiotowości jest redefinicją podmiotu ontologicznie zakorzonego w bycie, rozumianego jako jednostka partycypująca w uniwersalnej, ahistorycznej esencji człowieczeństwa na rzecz podmiotu pojmowanego jako hipotetyczna stałość osobowa, która umożliwia poszukiwanie własnej tożsamości, sensu, punktów odniesienia. Relacyjny podmiot edyfikacyjny to metafora ujmująca założenia ontologiczno-antropologiczne filozofii Richarda Rorty'ego. Człowiek, konstruując swój słownik finalny, poznaje inne wartości, które funkcjonują w świecie w postaci już procesualnie przetwarzanych wartości, przez inne słowniki. Nie stanowią one obiektywnego lustra, pozwalającego na odkrycie prawdy o świecie, są jedynie substratami, które możemy włączyć w nasz prywatny słownik lub zdystansować się do nich. Proces kreowania wartości jest wynikiem eksperymentów ze swoją jaźnią. Element przygodnej zabawy nie oznacza braku odpowiedzialności, lekceważącego stosunku czy niedostrzegania konsekwencji działań. Podmiotowość ludzka w myśli R. Rorty'ego jest rodzajem zadaniowości, jednak zupełnie odmiennej, niż miało to miejsce w historii ujmowania terminu „podmiotowość”. W chrześcijaństwie ludzka esencja jest dana w duszy, w oświeceniowych koncepcjach zadana przez Rozum, a u neopragmatysty jest wynajdywana. To autoedukacja będąca elementem autokreacji, gdzie nie istnieją obiektywne w metafizycznym sensie ograniczenia ludzkiej natury (brak celu i esencji). Granicą autokreacji jednej jednostki jest wywoływanie cierpienia wśród innych ludzi. Według R. Rorty'ego proces analizowania i przeżywania „Mądrości Powieści” posiada pozytywny wpływ na konstruowanie podmiotu ludzkiego, a działanie to stanowi element prywatnej autokreacji wolnego człowieka.

Nim przejdę do szczegółowego opisanie funkcji Mądrości Powieści w neopragmatyzmie, muszę najpierw przedstawić relację prywatne-publiczne, która dotyczy tej koncepcji. To opis przechodzenia treści między podmiotami (a ściślej rzecz ujmując, ich słownikami finalnymi) oraz wskazanie proporcji pomiędzy autokreacją a solidarnością, która stanowi ele-

ment liberalnej nadziei. Dzięki charakterystycznemu przełamaniu owej opozycji, która ma miejsce za sprawą sprocesualizowania zagadnienia, koncepcja R. Rorty'ego stanowi bardzo interesujące uzasadnienie dla edukacji w ogóle. Piszę o edukacji, gdyż autokreacja głównie do niej się sprowadza. Kluczowe w koncepcji neopragmatysty jest zrozumienie tego, w jaki sposób Mądrość Powieści wpływa na konkretnego człowieka oraz jak może rozszerzać swe wpływy, tworząc normy społeczne.

Filozof pisze, że treści poznawcze nie wpływają na człowieka w sposób argumentacyjny, lecz imaginatywny (wyobrażeniowy). Tu przejawia się romantyczny element pragmatyzmu, według którego „rozum może tylko zmierzać drogą wytyczoną przez wyobraźnię” (Rorty 2009a, 167). Mamy do czynienia z rozumem opisywanym nie jako zdolność do odkrywania prawdy, lecz jako praktykę społeczną polegającą na nakładaniu społecznych norm na teksty i wypowiedzi. Zatem postawa racjonalna charakteryzuje się stosowaniem do tych norm. R. Rorty opisuje na potrzeby zobrazowania procesu dyfuzji słowników finalnych dwa typy obrazów mentalnych, którymi operują ludzie: wyobraźnię, która jest relatywnie intersubiektywna oraz fantazję – relatywnie idiosynkratyczną. Słowo idiosynkrazja<sup>2</sup> (gr. *ιδιοσυγκρασία*, idiosinkrasia, idios „jego własny” i syn-krasis „mieszanina”) oznacza potocznie wstręt, antypatię do kogoś; med. uczulenie, alergia. Na grunt nauk humanistycznych przeniósł to pojęcie trwale F. Nietzsche. Rozumiane jest jako „przeczulenie” i w takim kontekście przytaczam to słowo za R. Rorty'm. Zatem każdy człowiek posiada swoje prywatne przeczulenia na określone kwestie, co wynika z jego biografii oraz zakorzenienia kulturowego. O procesie przepływu treści w kulturze u neopragmatysty piszą także L. Witkowski oraz A. Szahaj, którzy opisują proces idiosynkratyzacji kultury rozumiany jako rozszerzanie indywidualnych sposobów uczestniczenia w kulturze, tolerowanych przez ogół i nieprowadzących jednocześnie do przerwania dialogu wewnątrz kulturowego (zob. Witkowski 1993). R. Rorty dopuszcza owo rozszerzanie się prywatnych idiosynkratycznych fantazji ludzi, które w dialogu kulturowym mają szansę na rozszerzanie się do statusu intersubiektywnych wyobrażeń. Wyobrażenia wg neopragmatysty to „generowanie obrazów mentalnych, które nabywają zdolności do zmieniania praktyk społecznych dzięki propagowaniu korzystnych nowych sposobów wypowiedzania się” (Rorty 2009a, 170). Fantazja zaś to generowanie obrazów mentalnych, które nie mają własności zmiany praktyk społecznych. W filozofii R. Rorty'ego prywatne fantazje mogą przenikać do szerszej wyobraźni międzyludzkiej, a ta z kolei ma szansę na zmianę społeczną. Sfera publiczna od prywatnej jest wyraźnie oddzielona w jego koncepcji, jednakże obie są w cią-

---

<sup>2</sup> *Idiosynkrazja*, [w:] *Słownik Języka Polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/idiosynkrazja;2561137.html>, dostęp z dnia: 29.06.2018.

głej styczności, dlatego prywatne wyzwolenie może zaowocować przekroczeniem status quo, lecz nie musi, gdyż nie ma żadnej instancji, która mogłaby to zagwarantować. Ludzie dążą do zmian społecznych, zgodnie z pewną liberalną nadzieją zorientowaną na poszerzanie poczucia solidarności, o której będzie więcej w dalszej części tekstu. Przedstawiona droga od tego, co prywatne, poprzez prywatne-publiczne, do tego co publiczne (Kwiek 1995, 133) stanowi podstawę dla dalszych rozważań na temat funkcji Mistrzowskich Powieści.

## Mądrość Powieści – geneza i funkcje

Za pomysłodawcę terminu „Mądrość Powieści” uznaje się Milana Kunderę, czeskiego pisarza i eseistę, który w dziele *Sztuka powieści* (1986) dokonał analizy kondycji współczesnej literatury i na tej podstawie wyróżnił powieść jako kulturowy obszar stawiania pytań/przypuszczeń, a nie twierdzeń, co ma miejsce w filozoficznej i religijnej interpretacji kultury – autor pisze „medytacja, wkraczając w korpus powieści, zmienia swą istotę. Poza powieścią jesteśmy na terenie stwierdzeń: każdy jest pewny swego zdania – polityk, filozof, dozorca. Na terenie powieści nie stawia się twierdzeń: jest ona obszarem gry i hipotez. Powieściowa medytacja jest ze swej natury pytająca, przypuszczająca” (Kundera 1998, 74). Tropem uznania wyjątkowej roli powieści poszedł także R. Rorty oraz wielu amerykańskich intelektualistów, którzy zabierali głos w sprawie Wielkich Ksiąg oraz edukacji humanistycznej w ogóle. Uczynili to także: Allan Bloom w pracy *The Closing of the American Mind*, Martha Nussbaum autorka *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education* czy Eric Donald Hirsch w książce *Cultural literacy: what every American needs to know*, Harold Bloom w *How to read and why*. R. Rorty broni potrzeby rozwoju refleksji humanistycznej, jednak w przeciwieństwie do wymienionych afirmatorów *liberal education*, neopragmatysta nadaje Mistrzowskim Powieściom inne funkcje, co wynika z odmiennych założeń teoriopoznawczych neopragmatyzmu, jak chociażby antyesencjalizmu oraz panrelacjonizmu. Ponadto postmodernista, w przeciwieństwie do protoplasty koncepcji Mądrości Powieści Milana Kundery, uważa politykę za istotny element demokracji liberalnej.

Na podstawie analizy literatury można wyróżnić cztery funkcje Mądrości Powieści w neopragmatyzmie: uwrażliwianie (poszerzanie solidarności), ochrona przed egotyzmem (rozwijanie postawy ironicznej), produkowanie wiedzy proceduralnej (wypracowywanie skutecznych procedur komunikowania się) oraz egzystencjalna (teleologiczna).

Funkcja etyczna (uwrażliwiająca) odgrywa główną rolę w edukacji moralnej. Powieści to źródła bodźców, mogących wpływać na poszerzanie ho-

ryzontów jednostki poprzez wynajdywanie nowych kryteriów relacyjnych, co skutkować może w konsekwencji rozszerzeniem poczucia solidarności. Cechą gatunkową wszystkich ironistów – czyli ludzi dystansujących się do własnych przekonań wynikających z zakorzenienia w świecie, pragnących poszukiwać czegoś nowego – wg R. Rorty’ego jest brak nadziei, aby cokolwiek potężniejszego od nich samych było w stanie ostatecznie rozwiązać ich wątpliwości dotyczące finalnych słowników. Specyficzną figurą ironiczną w książkach R. Rorty’ego jest silny poeta. Zaczerpnął tę postać od H. Blooma z jego dzieła *Lęk przed wpływem. Teoria poezji* (Rorty 2009b, 52). Tęgi/silny/mocny poeta (*strong poet*) to krytyk literacki, ironiczny powieściopisarz, a jego podstawowym celem życiowym jest autokreacja, która przejawia się poprzez tworzenie tego, co piękne i nowatorskie. Każda prywatna próba opisanie siebie w nowy sposób jest przejściowa, relacyjna, reaktywna oraz skończona, zaś przygodnym skutkiem tej autokreacji jest poszukiwanie nowych opisów siebie, nowych odniesień. R. Rorty uznaje silnych poetów za osoby wyróżniające się z moralnego punktu widzenia, gdyż dzięki ich szerokiemu obyciu, a nie szczególnemu dostępowi do prawdy, mają dostęp do wielu kontekstów i odniesień. Ich lęk przed ugrzęźnięciem w słowniku, w którym ich wychowano, lęk przed poczuciem bycia tylko repliką, skłania ich do ciągłego poszukiwania, co stanowi silny bodziec autokreacyjny. Podmiot nie odkrywa swej istoty, lecz tworzy nowe metafory, które pomagają mu radzić sobie z własną przygodnością. Ten nowy opis zastosowany w kontekście własnej idiosynkrazji ma na celu wykreowanie metafory wymykającej się opisom odziedziczonym, nie zdobywaniu samowiedzy. Wyjątkowe metafory silnych poetów przenikają do intersubiektywnej wyobraźni i stają się dawnym słownikiem nowych pokoleń, które pragną się z nich wyswobodzić, tworząc nowe metafory. To hermeneutyczna dyfuzja słowników finalnych, jednak u R. Rorty’ego dostrzegalny jest silniejszy akcent edyfikacyjny. Jak pisze A. Lipszyc: „Ogólnie zaś się wydaje, że działalność Rorty’ańskiego tęgiego poety jest dość pogodna: polega na radosnej inwencji językowej i produkcji nowych metaforycznych uduwnień. Rorty trafnie umieszcza całą dyskusję w kontekście problemu uwikłania w czas i problematyki zbawienia [...]. O ile jednak człowiek Blooma przeżywa czas jako nieustanne spadanie, u Rorty’ego czas jest tylko źródłem lekkiego niepokoju, że dziś jeszcze nie stworzyłem nowej metafory” (Lipszyc 2004, 18).

Autokreacja odbywa się poprzez stwarzanie nowych opisów samego siebie, a skutki tego procesu są trudne do przewidzenia. Stają się wynikiem kłuczenia, swoistego wałęsania się po świecie słowników (wartości). Człowiek za sprawą poznawania coraz większej liczby odniesień potrafi wypracować w sobie poczucie solidarności, które jest definiowane przez R. Rorty’ego jako postrzeganie coraz większej liczby różnic, jako nieistotnych, w porównaniu z podobieństwami występującymi między ludźmi. To „proces stopniowego

dostrzegania w innych istotach ludzkich nie «ich», lecz « jednych z nas» polega na szczegółowym opisywaniu, jacy są obcy nam ludzie, przy jednoczesnym określaniu nas samych” (Rorty 2009b, 17–18). Ludzie dzięki budowanej solidarności muszą uczyć się ograniczać swe partykularne potrzeby, aby nie wywoływały cierpienia innych, co stanowi tzw. minimum liberalne zapożyczone przez R. Rorty’ego od J. Shklar (Rorty 2009b, 16). Dochodzenie do solidarności jest przejawem postępu etycznego, który przejawia się właśnie w uwrażliwianiu na cierpienie innych.

Następną funkcją Mądrości Powieści w neopragmatyzmie jest funkcja ironiczna. Chroni od egotyzmu rozumianego jako rodzaj samozadowolenia wynikającego z gotowości do uznania, że posiada się całą i niezbędną wiedzę do dokonywania analiz i wyborów (Rorty 2006, 189). Postacią uosabiającą tę cnotę jest ironistka, która to odczuwa nieustannie wątpliwości co do swego słownika finalnego, jest świadoma możliwości istnienia wielu odmiennych słowników (Rorty 2009b, 121–122). Ten specyficznie rozumiany dystans chroni ją przed dogmatyzmem w myśleniu o swoich horyzontach aksjologicznych. Ironistka, będąc historycystką, wie, że jej przekonania są wytworem czasu i przypadku, jednak nie przeszkadza jej to obstawać przy nich i faworyzować je przed innymi zespołami przekonań. Szczególnie zdecydowana jest bronić swojego słownika finalnego i politycznego, przy czym w obronie tej nie chodzi o Prawdę, ale o zachowanie indywidualnej i grupowej tożsamości, co jest także źródłem intersubiektywnej podmiotowości. Funkcja ta w przestrzeni prywatnej jest bodźcem autokreacyjnym, a w warstwie publicznej może chronić społeczeństwa przed fundamentalizmami.

Celem kolejnej funkcji – pragmatycznej – jest skłanianie ludzi do produkowania wiedzy proceduralnej (zob. Kwiek 1994, 67–90). Odpowiada na pytanie o to, jak skutecznie prowadzić konstruktywny dialog i współpracę społeczną w sytuacji różnicowania kulturowego. To wytwarzanie postawy zorientowanej na pokojowe współistnienie różnych grup społecznych, przy jednoczesnym zachowaniu ich tożsamości.

Ostatnią funkcją jest funkcja teleologiczna/egzystencjalna, która dotyczy nadawania celu w życiu jednostek, które nie chcą czerpać go z metanarracji. Jest to umiejętność wyobraźniowego utożsamiania się (Rorty 2009b, 151), która dotyczy chęci przyjęcia celów życiowych pewnej postaci i spożytkowania ich na własne potrzeby.

## Podsumowanie

Dzięki opisaniu procesu przenikania treści kultury od fantazji pojedynczych podmiotów do intersubiektywnej wyobraźni, która ustanawia normy kulturowe, można przyjąć tezę, że szeroko rozpowszechnione w kulturze

uznanie dla Mistrzowskich Powieści, może przyczynić się do zmiany społecznej. Całość tej zmiany można nazwać formą terapii kulturowej (zob. Musiał 2014). Efekty tego zjawiska zostały podzielone na warstwę prywatną oraz społeczną. Prywatne efekty pokrywają się z funkcjami Mistrzowskich Powieści, gdyż one dotyczą fantazji prywatnych podmiotów. Społeczne efekty dotyczą postulowanych przez R. Rorty'ego cech liberalnej demokracji.

#### 1. Mądrość Powieści jako forma terapii kulturowej:

- prywatne efekty krytycznego oglądu tekstów kultury:
  - wytwarzanie wrażliwości etycznej,
  - kreowanie sieci aksjologicznej,
  - wytwarzanie procedur osiągania porozumień,
  - wytyczanie celów egzystencjalnych,
- społeczne efekty krytycznego oglądu tekstów kultury:
  - powieści redukują egotyzm wśród ludzi – poszerzają krąg wartości, perspektywę, a w konsekwencji zmniejszają ryzyko występowania społecznych radykalizmów,
  - kluczenie między słownikami zmniejsza prawdopodobieństwo występowania wykluczeń społecznych.

Został zaprezentowany w tym artykule zarys koncepcji odpowiedzialnego oraz wolnego podmiotu, który komunikuje się z innymi w celu autokreacji oraz solidaryzowania się z otoczeniem, gdzie oba te procesy odbywają się za sprawą (auto)edukacji. Taki obraz człowieka wyłania się z filozofii R. Rorty'ego, co wpisuje się w prąd humanizmu postmodernistycznego. W przypadku filozofii R. Rorty'ego humanizm postmodernistyczny przejawia się w podkreślanu egzystencjalnej roli człowieka w procesie odpowiedzialnego kreowania wartości. Taka wizja człowieczeństwa oparta jest na aksjologicznej koncepcji Homo Creator (zob. Lipiec 1997).

Charakterystyka podmiotu oraz jego relacji do ogółu pozwoliła na podjęcie problemu (wy)kluczenia człowieka w świecie oraz roli Mądrości Powieści w tym procesie. Słowo (wy)kluczenie zawiera w sobie pewną dwoistość. Pierwszy jej aspekt dotyczy egzystencjalnego waloru Mądrości Powieści, który ma za zadanie pielęgnować w człowieku potrzebę kluczenia/wąłęśania, rozumianego jako proces konstruowania własnych wartości i celów. To eksperymentowanie nad własnym ja. Drugi aspekt (wy)kluczenia dotyczy wartości odmienności w społeczeństwie oraz określenia solidarnościowego aspektu terapii kulturowej w neopragmatyzmie.

## Bibliografia

- Fast P. (1995), *Humanizm jako antyhumanizm*, „Res Humana” nr 2.  
 Kaczmarek P. (2018), *Antyesencjalizm i panrelacjonizm jako cechy podmiotu w neopragmatyzmie Richarda Rorty'ego – implikacje edukacyjne*,



- „Filozoficzne Problemy Edukacji”, Volume 1, <http://dx.doi.org/10.4467/25450948FPE.18.003.8583>.
- Kundera M. (1998), *Sztuka powieści*, przeł. M. Bieńczyk, Wyd. Czytelnik, Warszawa.
- Kwiek M. (1994), *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań.
- Kwiek M. (1995), *Rorty a autokreacja*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Wyd. UMK, Toruń.
- Lipiec J. (1997), *Wolność i podmiotowość człowieka*, Wyd. Fall, Kraków.
- Lipszyc A. (2004), *Międzyludzie. Koncepcja podmiotowości w pismach Harolda Blooma*, Wyd. UNIVERSITAS, Kraków.
- Męczkowska A. (2006), *Podmiot i pedagogika: od oświeceniowej utopii ku pokrytycznej dekonstrukcji*, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław.
- Musiał M. (2014), *Filozofia Richarda Rorty'ego jako terapia kulturowa*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.
- Rorty R. (2006), *Wybawienie od egotyizmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe*, „Teksty Drugie” nr 1–2.
- Rorty R. (2009a), *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Wyd. Czytelnik, Warszawa.
- Rorty R. (2009b), *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Wyd. W.A.B., Warszawa.
- Rorty R. (2013), *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Wyd. KR, Warszawa.
- Shubka T. (2012), *Neopragmatyzm*, Wyd. UMK, Toruń.
- Witkowski L. (1993), *Homo idiosyncraticus*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, t. 13.

## The Wisdom of the Novel in Richard Rorty's philosophy as an example of postmodern humanism

### Summary

The article presents the reconstruction of the edifying subjectivity derived from Richard Rorty's neopragmatism. The functions of Master Novels that fit the trend of *liberal education* and postmodern humanism have also been described. I argue in favor of a thesis that the recognition of the Wisdom of the Novel widely spread in culture can contribute to social change. The effect of this change may consist in a decrease in the amount of social exclusion of various groups and the existence of ideological radicalisms, which may contribute to the progression of solidarity among people.

**Keywords:** postmodern humanism, neopragmatism, Richard Rorty, Wisdom of the Novel.



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.10>

Norbert BOCIAŃSKI

Zbigniew SPERKA

## Kwestia wartości życia w ujęciu transhumanizmu. Transhumanizm jako spadkobierca eugeniki?

### Streszczenie

Celem artykułu jest zestawienie i porównanie dwóch ideologii eugeniki i transhumanizmu. Autorzy chcą udowodnić, że transhumanizm pomimo odrzucenia radykalnych pomysłów z początku XX wieku swymi korzeniami sięga do ideologii eugenicznej. Ta nowa ideologia, choć nie taka sama w treści co eugenika, to zachowuje tożsamość z pomysłami biologicznego udoskonalenia oraz likwidacji ludzi uznanych za niepotrzebnych.

W artykule postawiona zostaje teza, że wydarzenia II wojny światowej nie zmieniły nastawienia wielu eugeników do tej pseudonauki: uznając, że to nie sama koncepcja była zła, a jedynie metody jej realizowania, tym samym tworzą nowy pijar, dla starej ideologii. Jednocześnie udowadniają, że ludzkość od zawsze chciała przekraczać swoje biologiczne ograniczenia, często nie patrząc na koszty.

**Słowa kluczowe:** eugenika, transhumanizm.

Nienawiść i strach, towarzyszyły człowiekowi zawsze, jednak nigdy nie były one tak dominujące jak na początku XX w., na co niewątpliwie wpływ miały obowiązujące wówczas wartości etyczne opierające się na uprzedzeniach rasistowskich. Dopiero stworzona na użytek tych uprzedzeń pseudonauka zwana eugeniką dała ludziom (w ich mniemaniu prawdziwe), a w istocie fałszywe dowody na zracjonalizowanie swoich uprzedzeń. Do takiego myślenia ogromnie przyczyniła się wiara ludzkości w niepodważalne prawdy głoszone przez naukowców, co widoczne jest także i dzisiaj. W wyniku badań powstała nowa dyscyplina „sankcjonująca ucisk człowieka przez człowieka – nauka o rasach – powstała ze splotu kilku odrębnych dotąd wątków” (Black 2004, 43). Był to także wynik połączenia ze sobą odległych dziedzin naukowych, z kompletnie inną metodologią, i nie mogących się ze sobą łączyć, jak: ekonomii, socjologii, filozofii i biologii. Pragnienie przełamania

ludzkich słabości wynikających z naszych niedoskonałych ciał i jednocześnie ich eliminowanie towarzyszy ludzkości od początku istnienia, choć w różnych epokach przybierało odmienne formy. Można by rzec, że ta idea jest nam wrodzona, zaś nasza nienawiść do słabości i ułomności jest czymś dla ludzi normalnym, może dlatego, że przypomina nam o naszych osobistych cielesnych ograniczeniach. Dlatego też w takich wielu koncepcjach filozoficznych dominowała pogarda dla ciała i pragnienie wyzwolenia się z niego, pozostania samym umysłem.

W ten sposób powstała na początku XX w. w Stanach Zjednoczonych eugenika, jako skonkretyzowany system ideologiczny, do którego kręgu należeli wybitni i szanowani wówczas naukowcy. Tego typu myślenie, dało się zaobserwować już od początku istnienia ludzkości, zwłaszcza u ludów prymitywnych, gdzie plemienne zasady nakazywały fizycznie likwidować jednostki upośledzone. Już w kodeksie Hammurabiego można znaleźć elementy selekcji ludzi (Kodeks Hammurabiego 1996, 45–46). Podobnie zresztą jak miało to miejsce w przypadku państw rozwiniętych jak Rzym, czy Grecja. Pierwszym teoretycznym eugenikiem był niewątpliwie żyjący i tworzący na przełomie IV i V w. p.n.e. Platon<sup>1</sup>. W swoim dziele *Państwo* jasno stwierdził, że to władza powinna kontrolować prokreację i likwidować jednostki ułomne (nie nadające się do samodzielnego życia), w czym wzorował się on na obowiązujących ówczesnie zasadach życia w Sparcie.

W średniowieczu pomysły te zarzucono, wynikało to z wprowadzenia zasad etyki chrześcijańskiej, czyli nauk Jezusa Chrystusa, które jednoznacznie nakazywały miłosierdzie i pomoc słabszym: „Ubogiemu bowiem nie zabraknie w tym kraju, dlatego ja nakazuję: Otwórz szczerze rękę swemu bratu uciśnionemu lub ubogiemu w tej ziemi” (Biblia Tysiąclecia 2003, Pwt, 15, 11).

W 325 r. pod wpływem nauk chrześcijan Cesarstwo Rzymskie mocą edyktu cesarza Konstantyna nakazało budować instytucje dla chorych i biednych. Pomoc ludziom najbardziej potrzebującym widoczna była zwłaszcza, w okresie panowania w Europie dżumy w XIV w.<sup>2</sup>

Sytuacja zmieniła się wraz z rozpoczęciem w XVI w. procesu Reformacji i pojawieniem się coraz większej ilości herezji. Wtedy to opiekę nad najbiedniejszymi musiało przejąć państwo. W związku z tym zaczęto dzielić potrzebujących na tych, którym pomoc się należy, oraz tych którzy muszą radzić sobie sami. Widać to szczególnie w Anglii, gdzie doprowadziło to do powstania ogromnej społeczności bezdomnych, a tych za włóczęgostwo karano. W 1572 r. w Anglii wprowadzono podatek na rzecz biednych, co spowodowało niechęć i wrogość poddanych do najbiedniejszych uważano, że nie zasługują oni na jakąkolwiek pomoc (Black 2004, 45).

<sup>1</sup> Patrz: Platon 2003.

<sup>2</sup> *Catholic Encyclopedia*, 2005, hasło Hospitals; Black 2004, 44.

Do pomysłów eugenicznych zaczęto powracać XVI w. kiedy to w swojej broszurze *Miasto Słońca* Tommaso Campanella proponował podobny pomysł, na temat segregacji ludzi, co niektórzy myśliciele starożytni.

Wraz z nastaniem rewolucji przemysłowej, liczba ludzi nie potrafiących zapewnić sobie warunków do egzystencji zaczęła wzrastać, powiększyła się także liczba jednostek pracujących, ale żyjących na skraju ubóstwa. To spowodowało coraz szersze zainteresowanie naukowców tym problemem. Liczba zaś ludzi będących na utrzymaniu państwa, a przebywających w związku z tym w schroniskach i więzieniach, była tak duża, że zaczęto uważać ich za plagę, zaś miłosierdzie w stosunku do nich za chorobę.

W formie naukowej, te przedeugeniczne ideologie po raz pierwszy ukazały się dopiero w XIX w. za sprawą angielskiego ekonomisty Thomasa Malthusaw., który w swojej pracy pt. *Prawa ludzi* połączył występowanie biedy z nadmiernym przyrostem naturalnym. Maltuzjaniści twierdzili, że prawo do posiadania potomstwa powinni mieć tylko ci, którzy posiadają wystarczające finansowe nadwyżki na utrzymanie dzieci (Kichowski 2014, 27).

Według tej teorii zasoby żywności są ograniczone, co spowoduje zahamowanie przyrostu i dlatego należy kontrolować liczbę urodzeń. Autor zauważa także, że pomoc ubogim przez organizacje charytatywne, sprzyja przekazywaniu następnemu pokoleniu biedy, a to jest sprzeczne z naturalnym postępowaniem. Trzeba tu też zwrócić uwagę na fakt, że poglądy T. Malthusa wynikały ze współczucia dla najbiedniejszych, w przeciwieństwie do jego uczniów, którzy o tym zapominali.

Biolog Jean-Baptiste de Lamarck w swojej pracy *Filozofia zoologii* stwierdził, że wszelkie cechy nabywane przez rodziców są dziedziczone, w tym wszelkie patologie społeczne jak np. alkoholizm – co określono nazwą lamarkizmem. Co prawda system ten nakłania do pomocy rodzinom z niższych grup społecznych, gdyż służy to społeczeństwu dzięki nabywaniu dobrych cech przez te rodziny, to jednak z drugiej strony postuluje on ograniczenie rozmnażania się w rodzinach biednych (Kichowski 2014, 27).

Angielski filozof i socjolog Herbert Spencer w pracy *Statystyka społeczna* wprowadził pojęcie doboru naturalnego i połączył to z lamarkizmem. Uważał on, że nie należy w żaden sposób pomagać osobom z nizin, gdyż dzięki temu zadziała proces doboru naturalnego, a coraz bardziej upośledzone jednostki wyginą w sposób naturalny. Dlatego też wskazane jest pozwolić tym ludziom jak najszybciej umrzeć. Wynikało to z założenia, że ludzkością, kieruje nauka, a nie Bóg, zaś społeczeństwa rozwijają się zgodnie ze swoją wrodzoną naturą, a to zaś powoduje, że najlepsi, będą doskonalić społeczeństwo. Nędza i głód to niezbędne narzędzie natury, która przywróci prawidłowe funkcjonowanie społeczeństwa (Spencer 1970, 58–60; Darwin 1959a, 7).

Kolejnym etapem w procesie rozwoju tej ideologii, był pomysł eugeniki rasistowskiej stworzonej przez Josepha-Arthura de Gobineau, który odrzucił

myślenie poprzedników stwierdzając, że źródłem degeneracji człowieka jest mieszanie się ras, między którymi występuje nierówność i w efekcie prowadzi to do powstawania jednostek ułomnych i słabych.

Sam Charles Darwin, który uważał eugenikę za utopię, stworzył jednak naukę, która posłużyła do rozwoju ideologii eugenicznej. Twierdził, że selekcja naturalna została zablokowana przez cywilizację i naturę człowieka, który pomaga słabszym, przez co blokuje ich wyginięcie. Jednocześnie twierdził, że poprzez edukację można lepiej przystosować jednostki niedostosowane. Mimo to jego następcy stworzyli idee darwinizmu społecznego promującego jednostki silne. Zauważyć trzeba, że w przeciwieństwie do protoplastów eugeniki stwierdził on, że jego teoria nie ma zastosowania w pomysłach T. Malthusa, gdyż operuje jedynie w świecie zwierząt i nie można jej stosować w stosunku do ludzi. Zauważył, że dobór naturalny obowiązuje tylko w świecie o ograniczonych zasobach żywności, i nie ma on zastosowania w społeczeństwach, gdzie produkcja wyżywienia jest sztucznie zwiększana, ani też tam, gdzie istnieje roztopne wstrzymywanie się od zawierania małżeństw i prokreacji (Darwin 1959a, 71). Darwiniści uważali, że niektórzy ludzie są gorzej przystosowani i w imię postępu w żaden sposób nie wolno naturze przeszkadzać w eliminacji tego typu jednostek.

Wyniki prac Ch. Darwina, wykorzystali dla swoich potrzeb, odpowiednio je interpretując, jego kontynuatorzy, dodając do nich cały dorobek naukowy T. Malthusa i H. Spencera, tworząc w latach osiemdziesiątych XIX w. pojęcie darwinizmu społecznego, z którym to sam Ch. Darwin się nie zgadzał<sup>3</sup>. Koncepcja ta stała się później podstawą wielu zbrodni wobec ludzkości na tle rasowym m. in. w Niemczech hitlerowskich, oraz na Ukrainie i we wschodniej Polsce, gdzie zbrodni takich dokonywały Ukraińska Powstańcza Armia i Organizacja Ukraińskich Nacjonalistów.

Następnie Cesare Lombroso stworzył opublikowaną w 1876 r. koncepcję tzw. urodzonych przestępców, według której skłonności do popełniania przestępstw są dziedziczne, a ten pomysł bardzo przypadł do gustu pierwszym eugenikom i dał kolejny argument dla wprowadzenia w życie ich planu.

Kolejnym etapem w rozwoju tej ideologii były badania Augusta Weismanna, który po przeprowadzeniu badań na myszach zweryfikował hipotezę lamarkizmu. Na tej podstawie stwierdzono, że nie mają sensu zabiegi poprawiające los jednostek zdegenerowanych, gdyż to nie spowoduje poprawy jakościowej ich dzieci.

Pierwsi eugenicy, dla swoich celów wykorzystali także badania ojca Georga Mendla nad dziedziczeniem cech w przypadku grochu i tworzeniem krzyżówek. Dopasowali oni tą teorię do kwestii dziedziczenia cech negatywnych, czym przekonywali do prawnego ograniczenia prokreacji. Według

---

<sup>3</sup> Patrz: Bannister 1979; Kevles 1985.

nich jeśli jakaś negatywna cecha jest recesywna to i tak może ona wystąpić w przypadku potomków dwóch jednostek zdegenerowanych. Dodatkowo eugenicy świadomie przekręcali pewne elementy badań ojca G. Mendla, zwłaszcza te dotyczące przypadkowości w procesie dziedziczenia cech.

Następnie Ch. Darwin stworzył nową koncepcję, według której w ciele człowieka istnieją cząsteczki *gemule*, które determinują wygląd i pewne cechy każdego człowieka (Darwin 1959b, 350). Ten nowy pomysł, będący protoplastą przyszłej nauki o genach, dał ogromne możliwości rozwoju swoich teorii pierwszym eugenikom. Dotychczasowe teorie planowania społecznego, czy biologicznego, a także eugeniczne teorie filozoficzne, nie miały ze sobą wiele wspólnego, jednak koncepcja ta pozwoliła na ich połączenie i stworzenie nowej teorii ulepszania biologicznego ras.

Jako pierwszy eugenikę zdefiniował Francise J. Galton, który dał impuls do rozwoju tej pseudonauki. Nie był on naukowcem, jednak twierdził że „Eugenika jako nauka zajmuje się badaniem czynników, które «poprawiają cechy ras» oraz tymi, które «rozwijają jej największe zalety», a także czynnikami pogarszającymi owe cechy i rozwijającymi jej największe wady” (Kichowski 2014, 40). Podzielił tą ideologię na eugenikę pozytywną, czyli wspieranie prokreacji ludzi lepszych i negatywną, czyli powstrzymywanie prokreacji osób zdegenerowanych.

F. Galton fascynował się statystyką i w swoich badaniach opierał się właśnie o tę dziedzinę nauk. Według niej określił zasady dziedziczenia najlepszych cech przez człowieka po swoich rodzicach. Według niego nie tylko cechy fizyczne, ale także umysłowe, emocjonalne i twórcze nabywa się po swoich rodzicach.

Sprzeciwiał się poglądom T. Malthusa, nawołującego do powstrzymanie prokreacji, i tak jak Platon, nawoływał, do płodzenia dzieci z najlepszych jednostek ludzkich. W jego planach było stworzenie systemu doboru małżeństw. To on stworzył nazwę dla swojej nauki i nazwał ją eugeniką, łącząc greckie słowa dobry i urodzony (Black 2004, 51; Ślipko 1988, 86).

Poglądom F. Galtona nadano określenia eugeniki pozytywnej, tzn. skupiała się ona głównie na dawaniu narzędzi ludziom, dzięki którym, odpowiadano na pytanie w jaki sposób można dobrowolnie planować małżeństwa, aby ludzie mogli płodzić jak najlepsze jakościowo dzieci.

Następnym etapem rozwoju było powstanie eugeniki negatywnej, która stała się wręcz obsesją niektórych polityków USA. Było to pragnienie całkowitego wyeliminowania ze społeczeństwa jednostek uznanych za niedostosowane i wadliwe (Ślipko 1988, 142).

Mimo tego całego dorobku pierwszym prawdziwym ojcem eugeniki był Charles B. Davenport, który zbudował „fabrykę” pomysłów tej ideologii *Eugenics Record Office* (ERO) i zaczął wprowadzać je w życie.

Całą inicjatywę ulepszania ludzi sfinansował Andrew Carnegie, który zbudował Stację Ewolucji Eksperymentalnej i sfinansował dalsze badania. Następnie po otwarciu ERO Ch.B. Davenport rozpoczął zbieranie danych o ludziach ze szkół, szpitali, więzień, przytułków. itp. instytucji, dzięki czemu ustalono, że 11 mln. Amerykanów należy do ludzi społecznie nieprzystosowanych, z czego 60 tysięcy przymusowo wysterylizowano (Kichowski 2014, 46; Black 2004, 59–66). Jak sam stwierdził „Bóg nie zakończył jeszcze kreacji świata – Każdy eugenik współpracuje z Bogiem w dalszym udoskonalaniu Ziemi i istot żywych” (Kichowski 2014, 49). Wszystkie badania prowadzone były niechlujnie i niedbale, bez warsztatu, zaś ostateczne wyniki często były zniekształcane.

Trzeba zwrócić uwagę, że pomysły „czyszczenie” społeczeństwa z jednostek nieprzystosowanych nie były domeną tylko kilku szaleńców, a panowała wręcz moda wśród amerykańskich intelektualistów na eugenikę. Zgadzali się z nią prawnicy, lekarze, dziennikarze, a więc tzw. elita intelektualna. Zabiegi sterylizacji podyktowane myśleniem Ch. B. Davenporta były powszechne jeszcze w latach sześćdziesiątych, a nawet siedemdziesiątych, co zmusza do podważenia uczciwości decyzji o walki z nazistami w II wojnie światowej (Sandel 2014, 61–63).

Proceder ten przybrał najbardziej okrutną formę w nazistowskich Niemczech, gdzie ludzi, narody gorsze rasowo poddawano eksterminacji, głównie w obozach koncentracyjnych, ale nie tylko, gdyż akcja ta przybrała dużo szerszy charakter.

Koszmar II wojny światowej oraz przerażenie międzynarodowej opinii publicznej zbrodniami nazistów uświadomiło zwolennikom eugeniki, że idee w niej zawarte się skompromitowały, w związku z czym część zwolenników eugeniki potępiała ją. Inni jednak uznali, że idee eugeniczne są nadal słuszne, a zawiodło tylko ich wykonanie. Ta druga grupa uznała, że zawarte w niej idee postępu i dobrobytu nie mogą umrzeć, ale dla dobra tych idei należy oficjalnie po pierwsze uśmiercić eugenikę, a po drugie ubrać ją w nowe szaty, które na nowo przekonają ludzkość. Na taki zabieg świat musiał czekać aż dwanaście lat, kiedy to w 1957 r. ówczesny dyrektor UNESCO Julian Huxler dla duchowego następcy eugeniki stworzył termin transhumanizm czyli człowiek+ (Kichowski 2014, 59– 61, 105; Garbowski 2015, 25–26; Harrison, Wołyniak 2015, 465–467; Tirosh-Samuelson 2011, 19–23).

Transhumanizm szybko stał się czymś więcej niż ideą. Przeobraził się w trudny do identyfikacji uniwersalistyczny system<sup>4</sup>, którego istotą jest skupienie się na wykorzystaniu techniki do przezwyciężenia biologicznych

<sup>4</sup> Transhumanizm jest zarówno trendem kulturowym, filozofią, interdyscyplinarnym ruchem naukowo-badawczym oraz ruchem społeczno-politycznym dążącym do poprawienia ludzkości poprzez przekształcenie jej w doskonałe byty, A.L.K. 2015, 5–6; Hansell, Grassie 2011, 13–14.



ograniczeń człowieka oraz poprawę egzystencji ludzkości, a nie zajmowanie się ontologią czy też epistemologią, problemami według transhumanistów miałkiej filozofii. Zatem transhumanizm ma być urzeczywistnieniem w najwyższej formie idei i dążeń oświeceniowego humanizmu. Poza tym transhumanizm nie przejął wszystkich założeń swych poprzedników, ale głównie te elementy, które wyrosły z eugeniki liberalnej, jej przekonania o nie ingerencji państwa w sferę prywatną, a także wolnej woli jednostki. *H+* jest więc zbiorem idei, które mogą zachwycać, jak i niepokoić<sup>5</sup>.

Filozofia transhumanizmu zakłada ponadto, że u kresu jej dążeń człowiek uwolniony zostaje od uwarunkowań swego ciała, tak by w efekcie końcowym post człowiek był syntezą wyłącznie duszy i umysłu lub tylko umysłu. Realizacja tej idei ma się dokonać poprzez inżynierię genetyczną, cyborgizację czy też wirtualizację (Szymański 2015, 134, 136–138; Bostrom 2003, 6–7; Kichowski 2014, 104). Podstawowe pytanie w tym miejscu powinno brzmieć: Jakie jest podejście transhumanizmu do wartości życia wobec założeń i realizacji jego idei?

Podstawową wartością w transhumanizmie jest wolna wola jednostki rozumiana jako dobrowolny wybór wobec jego udoskonalenia. Tym samym zwolennicy *H+* urzeczywistniają odrodzeniowe założenia Giovanniego Pico della Mirandoli i jego przekonań zawartych w traktacie „*O godności człowieka*” o autonomiczności człowieka (Kichowski 2014, 107–108; Sepczyńska 2014, 48), kształtowania istoty według swej woli „...Nie uczyniliśmy cię ani istotą niebieską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abyś jako wolny i suwerenny twórca siebie mógł kształtować i rzeźbić siebie w formie, którą będziesz wolał...” (Copleston 2001, 231–232). To jednostka ma decydować bez przymusu czy i w jakim zakresie podda się poprawieniu. Wybór ten nie ogranicza się tylko wbrew wcześniejszym założeniom do jednostki, ale i też jej nienarodzonego jeszcze potomstwa tzw. projekt *perfect baby*. I tak oto rodzice za pomocą technologii mają zaprogramować lub zaprojektować swe dziecko w imię poprawy losu ich potomka. Nie podjęcie tego kroku według transhumanistów skazuje dziecko na cierpienie. Zwolennicy udoskonalania człowieka wysuwają jeszcze jeden argument, że *perfect baby* nie bardzo różni się od współczesnego systemu edukacji, którego zadanie polega na daniu przewagi dziecku, w konkurencji z innymi w jego dorosłym życiu (Walters 2013, 2; Kichowski 2014, 63–64, 75–76, 89, 141, 142; Sandel 2014, 48, 50–56). Jednocześnie dochodzi tu do dysonansu, gdyż ingerencja rodziców w losy dziecka pozbawia je wolnej woli, co więcej decyzja rodziców determinuje przyszłe losy ich potomka, gdyż rodzice stali się jego współautorami. Jeżeli podejmą złą decyzję lub zabraknie im środków to

<sup>5</sup> A.L.K. 2015, 8–9; Kichowski 2014, 108–109; Sandel 2014, 71–72, 74–75; Transhumanizm nie odrzuca całej ontologii i epistemologii ale te ich elementy, które stoją na drodze realizacji założeń *H+*. Patrz: Bishop 2010, 35.

przyszłość już dorosłych dzieci, które nie poddadzą się dobrowolnie poprawkom, z góry jest skazana na porażkę.

Na przykład wyobraźmy sobie, że rodzice zaprojektują dziecko, które będzie miało sześć palców, by było w przyszłości niedoścignionym pianistą. W wyniku jednak zmian kulturowych – likwidacja zawodu pianisty – dorosły potomek już może nie zrealizować swej kariery, gdyż całe społeczeństwo składa się będzie z jednostek mających cztery palce, a tym samym przez decyzję rodziców będzie nieprzystosowanym do życia. W konsekwencji będzie musiał poddać się kolejnym poprawkom by uniknąć wyrugowania na margines społeczny. Czy jednak perfect baby zagraża autonomiczności potomstwa? Dla zwolenników transhumanizmu na pewno nie. W ich mniemaniu technologia skoryguje wszystkie błędy popełnione przez rodziców na etapie projektowania. Z kolei przeciwnicy wszelkiej modernizacji uważają, że udoskonalenia nie narodzonych dzieci nie tylko zagrażają ich autonomii ale narażają wolną wolę jednostki standardowego postulatu transhumanizmu. Jürgen Habermas czy Hannah Arendt wręcz jednoznacznie utożsamiają wolność woli z naturalnym poczuciem<sup>6</sup>.

Kolejną kwestią jest podejście transhumanizmu do człowieczeństwa i wartości z nim związanych. Post człowiek ma być istotą odczłowieczoną tzn. pozbawioną wartości życia człowieka, gdyż jako jednostka doskonała nie podlega prawom i moralności jednostek niedoskonałych. Podczas procesu udoskonalenia ludzkości mają powstać nowe definicje wartości życia, nowe pola światopoglądu i moralności. W związku z czym wszelkie poprzednie się zdewaluują. Prawo człowieka nie będzie równe z prawami nadczłowieka. Co więcej post człowiek współczuje człowiekowi jako istocie prymitywnej, że w ogóle żyje, w takim wypadku nie może ona żądać równych praw wobec istoty doskonałej. Niektórzy transhumaniści dostrzegając idące za takim podejściem niebezpieczeństwo, jednocześnie jednak apelują o zachowanie spokoju i o to aby nie bać się procesu odczłowieczenia (Szymański 2015, 140–144; Kichowski 2014, 110, 114, 130–133).

Owo odczłowieczenie jest konieczne z jeszcze jednego powodu. W świecie przyszłości pojęcie życia nie będzie dotyczyć jedynie naturalnych organizmów biologicznych, ale i innych bytów, zwłaszcza te z nich, które będą wykazywać inteligencję i auto świadomość czy emocje, nie będą mogły być traktowane przedmiotowo. Co więcej, tego typu istotom będzie znacznie bliżej do post człowieka niż homo sapiens, który będzie w coraz większym stopniu istotą atawistyczną, prymitywną w stosunku do reszty ludzkości, która poddała się poprawieniu. Tym samym w świecie przyszłości nie będzie

---

<sup>6</sup> Kichowski 2014, 89–91; Sandel 2014, 75–77, 80–84; Habermas 2003, 84–87, Nick Bostron postuluje by technologia umożliwiająca modernizację człowieka była swobodnie dostępna tak by kryterium finansowe nie było ograniczeniem uniemożliwiającym jednostce dobrowolne poddanie się modyfikacjom. Patrz: Bostron 2005, 10–11.

można mówić o jednej uniwersalnej definicji co do wartości życia (Kowalczyk 2010, 117, 225–227, 232–235; Adamski, 2012, 124).

Następną kwestią jest podejście transhumanizmu do wartości edukacji. Powszechny dostęp do edukacji i wiedzy jest dziś uważany za jeden z filarów praw i wartości życia człowieka, podczas gdy dla *H+* jest całkowicie zbędny. Poprzez wirtualizację postczłowiek bez konieczności edukacji będzie miał dostęp do całościowego dorobku ludzkości. Problem polega tylko na tym, że do owej wiedzy będą mieć dostęp tylko osoby, które poddały się udoskonaleniu lub ich potomkowie, podczas gdy wszyscy inni pozostaną wykluczeni z dostępu do wiedzy w wyniku braku kompatybilności z technologią (Kichowski 2014, 156–157, 162–165).

W transhumanizmie występuje też spora rozbieżność między ideą powszechnej równości a rozwarstwieniem społecznym. Równi są tylko ci, co poddali się ulepszeniu, podczas gdy osoby, które tego nie dokonały są powoli społecznie wykluczane. Dochodzi do powstania nowych grup społecznych tzw. GenRich i Naturalsów. Pierwsza z tych grup dzięki bogactwu wiedzy i technologii poprzez transhumanizm zmierza do stania się digitariatem podczas gdy naturalsi będą stopniowo wykluczani i przekształceni w techno proletariat. Rozwarstwienie społeczne ma być spowodowane według Michaela J. Sandela brakiem empatii udoskonalonych istot wobec zwykłych ludzi poczętych w sposób naturalny, u których wytworzyły się altruizm i solidarność wobec innych, a który nie będzie mieć miejsca w przypadku istot zmodyfikowanych nie odczuwających więzi z innymi. Czy jednak przekonanie o rozwarstwieniu społecznym mającym powstać w wyniku udoskonalania się nie wynika wyłącznie z lęku krytyków opartym na współczesnych problemach ludzkości? W przypadku *H+* w kwestii rozwarstwienia społecznego nie da się na to jednoznacznie odpowiedzieć, gdyż nie znamy rozwiązań, które w przyszłości zostaną podjęte (Kichowski 2014, 58, 84–85, 135, 144).

Krytycy transhumanizmu często podkreślają, że dążenia *H+* są czymś nie-naturalnym, sprzecznym z naturą i płynących z nich wartości życia. Zapominają jednak, że człowiek od samego początku swego istnienia przekracza ograniczenia płynące z natury, skutecznie przekształcając świat wokół niego za pomocą narzędzi i wiedzy, w związku z czym zwolennicy transhumanizmu podkreślają, że ich poglądy nie są sprzeczne z naturą człowieka jak głoszą ich adwersarze. Wręcz przeciwnie, to dzięki transhumanizmowi może się na niespotykaną dotąd skalę realizować ewolucja naszego gatunku. Według Ray Kurzweila ewolucją człowieka od zawsze kieruje postęp technologiczny charakteryzujący się wzrostem wykładniczym. Zatem nie da się przeciwstawić dychotomii, nauki i technologii, gdyż są one naturalną częścią istnienia ludzkości<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Lilley 2013, 63–65; Hołub 2015, 84–87; Podejście transhumanizmu do kwestii ewolucji ma wszelkie znamiona determinizmu technologicznego. Zarówno tu jak i tam technologia

Dla niemal wszystkich żyjących ludzi na świecie wiara bądź niewiara w Boga wyznacza jedną z wartości ich życia w mniejszym czy większym stopniu. W transhumanizmie tego typu podejście jest przestarzałą metafizyką i nie jest istotne, gdyż post człowiek dzięki technologii sam będzie mieć możliwość by stać się nowym Bogiem wszechwiedzącym i wszechobecnym dysponującym wiecznością oraz wszechmocą. Owa boskość objawiałaby się tym, że w ostatnim stadium swego istnienia post człowiek dysponowałby nieograniczonymi możliwościami. Mógłby kontrolować może poza entropią, każdy aspekt wszechświata. Owa boskość objawiałaby się również tym, że byłaby jednocześnie indywidualna jak i zbiorowa, gdyż umysły wszystkich jednostek tworzyłyby wspólną boską istotę przy zachowaniu swej indywidualności (Garbowski 2012, 185–187; Ilnicki 2011, 144, 147, 150, 202–203; Bortkiewicz 2015, 123, 125).

Tego typu narracja jak zauważył Marcin Garbowski, jest atrakcyjna i może w ciągu dekady przekształcić się w ruch quasi religijny obiecujący ludzkości przyszłe zbawienie poprzez stanie się Bogiem, zbiorczym umysłem ludzkości (Garbowski 2012, 188). Przekształcenie transhumanizmu w religię wiązało by się z procesami, jak zauważył Ernst Jünger, w wyniku których technologia stała się prawdziwą metafizyką XX wieku. Ta nowa metafizyka jest swoiście namacalna, podczas gdy stara jest tylko enigmatycznie doświadczalna. Metafizyka *H+* jest doświadczalna dla każdego kto będzie chciał się jej poddać, gdyż technologia jest wszędzie wokół nas. Choć tego typu przekonanie jest póki co krypto religią, poglądy transhumanistów wraz z rozwojem techniki mogą tylko zyskać na mocy, przyciągając nowych wiernych nie mniej niż jakaś sekta czy religia (Ilnicki 2011, 139, 142; Bortkiewicz 2015, 127).

By ta wizja mogła się ziścić niezbędne jest zwycięstwo *H+* nad religiami. Max More daje następujący przepis. Transhumanizm musi być elastyczny by móc dostosowywać się do nowych oczekiwań tak by pozostawać atrakcyjnym dla ludzi, przez co ma się stać najpowszechniejszym systemem filozoficznym przyszłości, a tym samym doprowadzić świat do powszechnej eupraxophy (przekonania, że nie istnieje transcendentna lub nadprzyrodzona siła kierująca życiem człowieka). Owa wizja ma się zrealizować według Mora przez extropianism lub inną koncepcję transhumanizmu (More 1996).

Choć transhumanizm wyrósł bezpośrednio z eugeniki to nie jest on z nią jednoznacznie tożsamy, zwłaszcza w podejściu do kwestii wartości życia. Podstawowa różnica wiąże się z metodami jakimi należy poprawić ludzkość. W XX wiecznej eugenice postęp techniczny był przymusem, narzędziem do wyeliminowania niepotrzebnych (wadliwych) jednostek ze społeczeństwa,

---

od samego początku wpływa na każdy aspekt rzeczywistości człowieka a także na jego ewolucyjny rozwój. Patrz: Adamski 2013, 5–6.

podczas gdy w transhumanizmie ma służyć jednostkom do dobrowolnego poddania się modyfikacji, a tym samym transhumanizm realizuje część postulatów eugeniki liberalnej. Pomimo tej podstawowej różnicy oba systemy wykazują przekonanie, że dla dobra ludzkości należy ją poprawić.

W eugenicie doprowadziło to do śmierci milionów ludzi. System ten nie objął jednak całego świata, a więc można się było przed nim uchronić. W przypadku transhumanizmu w globalnym świecie może być to niemożliwe. Należy się zatem zastanowić czy próby przewartościowania otaczających nas wartości są szansą czy zagrożeniem dla ludzkości<sup>8</sup>?

## Bibliografia

- Adamski K. (2012), *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 4(59), 105–129.
- Adamski K. (2013), *Wyznawcy i krytycy determinizmu technicznego. Próba ujęcia problemu w perspektywie etycznej*, „Perspectiva” 2(23), 5–19.
- A.L.K (2015), *Od redakcji*, „Ethos” 3(111), 5–9, <http://dx.doi.org/10.12887/28-2015-3-111-03>.
- Bannister R.C. (1979), *Evolutionism, Including Social Darwinism*, [w:] *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Wyd. Elsevier, Philadelphia, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B0080430767000632> [dostęp 10.08.2018].
- Biblia Tysiąclecia* (2003), Pwt, 15, <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=225> [dostęp: 15.06.2016].
- Bishop J.P. (2010), *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God*, „Journal of Medicine & Philosophy” 35, 700–720, <https://doi.org/10.1093/jmp/jhq047>.
- Black E. (2004), *Wojna przeciw słabym, Eugenika i Amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. H. Jankowska, Wyd. MUZA S.A. Warszawa, 43–45, 51, 59–66.
- Bortkiewicz P. (2015), *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos” 3(111), 114–127, <http://dx.doi.org/10.12887/28-2015-3-111-03>.
- Bostrom N. (2003), *Transhumanist FAQ Version 2.1 (2003)*, Faculty of Philosophy, Wyd. World Transhumanist Association, Oxford University, 6–7.
- Bostrom N. (2005), *Transhumanist Values*, „Journal of Philosophical Research” Vol 30, 10–11, <https://doi.org/10.5840/jpr.2005.26>.
- Copleston F. (2001), *Historia Filozofii*, t. 3, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Wyd. Pax, Warszawa 231–232.

---

<sup>8</sup> Największym zagrożeniem płynącym z transhumanizmu jest wyginięcie naszego gatunku. Więcej na temat wynikających zagrożeń patrz: Fukuyama 2005.

- Darwin Ch. (1959a), *O powstaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, [w:] *Dzieła Wybrane*, t. 2, tłum. Sz. Dickstein i J. Nusbaum, Wyd. Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa, 7, 11.
- Darwin Ch. (1959b), *Zmienność zwierząt i roślin w stanie udomowienia*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 3, cz. 2, tłum. K. Brończyk, Wyd. Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa, 350.
- Fukuyama F. (2005), *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wyd. Znak, Kraków.
- Garbowski M. (2015), *Transhumanizm geneza – założenia – krytyka*, „Ethos” 3 (111), 23–41, <http://dx.doi.org/10.12887/28-2015-3-111-03>.
- Garbowski M. (2012), *Transhumanizm – projekt naturalistycznego Boga*, [w:] *Avant plus ZF/2011*, B. Brzostek, T. Górny (red.), Toruń, 185–188.
- Habermas J. (2003), *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wyd. Scholar, Warszawa, 84–87.
- Hansell G.R., Grassie W. (2011), *Introduction*, [w:] *H±: Transhumanism and its critics*, red. G.R. Hansell, W. Grassie, Wyd. Xlibris Corporation, Philadelphia, 13–14.
- Harrison P., Wolyniak J. (2015), *The History of Transhumanism*, „Notes & Queries” 62, 465–467, <https://doi.org/10.1093/notesj/gjv080>.
- Hołub G. (2015), *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” 3(111), 83–94, <http://dx.doi.org/10.12887/28-2015-3-111-03>.
- Ilnicki R. (2011), *Bóg cyborgów Technika i transcendencja*, Wyd. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań, 139, 142, 144, 147, 150, 202–203.
- Kevles D. (1989) *In The Name of Eugenics*, Wyd. Harvard University Press Cambridge, <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.jhered.a110412>.
- Kichowski M. (2014), *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wyd. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza Poznań, 27, 40, 49, 58–61, 63–64, 75–76, 84–85, 89–91, 104–110, 114, 133–135, 141–142, 144, 156–157, 162–165.
- Knight K., *hasło: Hospitals*, [w:] *Catholic Encyclopedia* (2005), <http://www.newadvent.org/cathen/07480a.htm> [dostęp: 17.07.2016].
- Kodeks Hamurabiego* (1996), tłum. M. Stępień, Wyd. Alfa, Warszawa, 45–46.
- Kowalczyk A. (2010), *Wspólnota poszerzona – spotkania ludzkich i pozaludzkich aktorów*, „Praktyka Teoretyczna” 1, 116–235, <https://doi.org/10.14746/prt.2010.1.1>.
- Lilley S. (2013), *Transhumanism and society: the social debate over human enhancement*, Wyd. Springer Holandia, New York, 63–65, <https://doi.org/10.1007/978-94-007-4981-8>.

- More M. (1996), *TRANSHUMANISM Towards a Futurist Philosophy*, <http://web.archive.org/web/20130806172107/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm> [dostęp: 13.08.2016].
- Platon (2003), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wyd. ALFA, Warszawa.
- Sandel J.M. (2014), *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Wyd. Kurhaus Publishing, Warszawa, 48, 50–56, 71–77, 80–84.
- Sepczyńska D. (2014), *Transhumanizm. Spotkanie z utopią*, [w:] *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), Wyd. Instytut Filozofii. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, 48.
- Spencer H. (1970), *Social Statics*, Wyd. Robert Schalkenback Foundation, New York, 58–60.
- Szymański K. (2015), *Transhumanizm*, „Kultury i Wartości” 1(13), 133–152, <https://doi.org/10.17951/kw>.
- Ślipko T. (1988), *Granice życia, Dylematy współczesnej bioetyki*, Wyd. WAM, Warszawa, 86, 142.
- Tirosh-Samuelson H. (2011), *Engaging Transhumanism*, [w:] *H±: Transhumanism and its critics*, G.R. Hansell, W. Grassie (red.), Wyd. Xlibris Corporation, Philadelphia, 19–23.
- Walters G.J. (2013), *Transhumanism, Post-Humanism, and Human Technological Enhancement: Whither goes Humanitas?*, „Existenz” 8, 1–13.

## The matter of the value of life in the formulation of Transhumanism. Transhumanism as an heir to eugenics?

### Summary

The intention of this article is the comparison of two ideologies: eugenics and transhumanism. The authors want to prove that transhumanism, despite the rejection of radical ideas from the beginning of the XX century, has roots that reach to the ideology of eugenics. However, the new ideology, even though is not exactly the same as eugenics, holds similar ideas regarding biological improvement and liquidation of people, who are recognised as useless.

In the article, the authors attempt to prove that for many of the eugenics, events from the Second World War didn't change their attitude towards the so called "science". They decided that it wasn't the conception that was wrong, but the way it was implemented, therefore creating new PR for the old ideology.

At the same time, they were trying to prove that humanity always wanted to exceed its own biological limitations without paying any regard to the costs.

**Keywords:** Eugenics, Transhumanism.





<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.11>

Małgorzata MORAWIECKA

<https://orcid.org/0000-0001-7089-7712>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## W poszukiwaniu istoty tożsamości człowieka (cz. 1)

### Streszczenie

Problem tożsamości jest dziś szeroko dyskutowany. Zajmują się nim różne dyscypliny naukowe. Bardzo często jednak, rozważając rozwój człowieka pod względem tożsamości, pomija się sferę religii. Celem pracy było ukazanie różnorodności ujęć tematu, oraz trudności w rozstrzygnięciu, czym tak naprawdę jest tożsamość człowieka.

**Słowa kluczowe:** tożsamość, rozwój tożsamości, nabywanie tożsamości.

### Wstęp

Tożsamość człowieka jest zagadnieniem trudnym do przeanalizowania. Bo czym tak naprawdę jest tożsamość? Stanem samoświadomości, zachowaniem ciągłości doświadczeń wewnętrznych, rozumieniem siebie jako tego, który rozumie kim jest? Pojęcie tożsamości wydaje się nieostre i trudne do zdefiniowania. Stanowi samo centrum rozumienia człowieka, ale nie pozwala się ująć w pojęciowe ramy. Jest czymś, co stanowi o niezwykłości konkretnego człowieka, jak i grupy ludzi. Tożsamość jednostki, tożsamość grupy, tożsamość społeczeństwa, a może i tożsamość ludzkości? Czy te tożsamości różnią się od siebie w istotny sposób? Czy tożsamość Polaka jest czymś jakościowo różnym niż tożsamość Kowalskiego? Czy tożsamości mogą się na siebie nakładać, czy mogą się wykluczać? Czy zdefiniowanie tożsamości, dodaje coś istotnego do wiedzy o konkretnym człowieku? Te, oraz wiele innych pytań domagają się odpowiedzi, jeśli dyskusja o człowieku ma być w ogóle możliwa.

Z punktu widzenia filozofii pojawia się również problem oddzielenia się od tego, co mówi o tożsamości psychologia, oraz z odseparowaniem się od

jej metody. Od setek lat trwa spór na temat rozumienia tożsamości człowieka, który nasilił się w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Jest on podsycany przez pretensje różnych dyscyplin do pełnego zrozumienia człowieka, do bycia dziedziną, która do końca wyjaśni zawiłości ludzkiej natury. Bioetyka, medycyna, psychologia, psychiatria, socjologia, to tylko niektóre dziedziny toczące dyskusje nad problemem rozumienia człowieka. Spór o tożsamość jest nie tylko sporem o pełne rozumienie człowieka, ale również sporem o autonomię filozofii, jej własną metodę i własne ujęcie problemu. Czy jest możliwe takie spojrzenie? Można się w tym miejscu odwołać do tego, o czym mówił Ingarden, do zaproponowania metody, która oddzieliłaby filozofię od psychologii i nadała nowe znaczenie temu samemu terminowi (Ingarden 1963). Próba wyjścia z wszechogarniającego psychologizmu, ukazała konieczność zastosowania metody fenomenologicznej jako możliwości zbadania istoty rzeczy, do której psychologia nie ma dostępu. Ingarden sugeruje więc, że filozofia ma szansę przyczynić się do zrozumienia tożsamości człowieka, posługując się własną metodą, czyli dodając coś, czego nie może wnieść żadna inna dyscyplina nauki.

Ciężko znaleźć jednoznaczną, ogólną definicję tożsamości. Encyklopedia Powszechna podaje jak należy rozumieć ten termin z punktu widzenia logiki. Tożsamość jest tam rozumiana jako „logiczny stosunek zachodzący między danym przedmiotem a nim samym” (*Nowa Encyklopedia Powszechna* 1997, 433). Definicja ta, podana tylko dla przykładu, nie jest ani obowiązująca, ani wyczerpująca na tyle, żeby wyjaśnić czym właściwie jest tożsamość. Tak naprawdę każda dyscyplina naukowa mówiąca o człowieku tworzy własną definicję tożsamości. Znaczące jest to, że nie da się jednoznacznie ocenić, czy dana definicja jest dobra czy zła, bowiem nie ma jednoznacznych kryteriów pozwalających mierzyć i badać tożsamość. Odwrotnie bowiem niż zjawiska mierzalne tożsamość jest wielowymiarowym fenomenem samego człowieka. Badacz, który chce opisać i zdefiniować tożsamość musi zatem opierać się na własnym doświadczeniu tożsamości. Definicja jest zatem tylko przypuszczeniem o istnieniu zjawiska, podobnego dla wszystkich ludzi. Nawet badając pacjenta psychiatrycznie, lekarz zauważa i opisuje objawy zewnętrzne, ewentualnie myśli i uczucia uzewnętrznione przez pacjenta. Doświadczana tożsamość jest zatem zawsze albo subiektywna, albo przekazywana przez słowa które zniekształcają jej rozumienie. Istnieje również możliwość, że tożsamość to właśnie nic innego jak subiektywne doznanie, a to, co nazywa się tożsamością, jest tylko umownym terminem dla oznaczenia tego, że ktoś wie, jak się nazywa i oddziela siebie od reszty świata.

Wydaje się, że termin ten zyskał na znaczeniu stosunkowo niedawno, za sprawą gwałtownych przemian społecznych. Można powiedzieć, że XX wiek był czasem zagrożenia tożsamości zarówno narodowej, jak i osobistej. W obliczu tragedii człowiek najwyraźniej zadaje sobie pytanie: kim jestem? Po-

szukuje tożsamości w kręgu zmieniających się czasów, czyli konieczności postawienia siebie w obliczu nowych sytuacji. Nowe spojrzenie na rzeczywistość uruchamia w nim proces ponownego rozumienia siebie. Co więcej, nie tylko człowiek postrzega siebie w inny sposób, w oparciu o to, co dzieje się wokół niego. Redefiniowanie siebie to również efekt zmiany rozumienia człowieka przez społeczeństwo, systemy polityczne, czy bliskie mu osoby. W takich sytuacjach może nastąpić zmiana w rozumieniu siebie, czyli dodanie do posiadanej tożsamości nowych elementów, a zatem przedefiniowanie dotychczasowego poszukiwania rozumienia siebie. Taka sytuacja była bardzo widoczna po wybuchu II wojny światowej, kiedy do tożsamości Polaka musiało dołączyć rozumienie obywatela Polski jako żołnierza walczącego o jej wolność. To, w jaki sposób następuje włączenie nowych informacji w posiadaną już, zdefiniowaną tożsamość, jest kolejnym pytaniem, na które trzeba odpowiedzieć.

Jednocześnie nie twierdzę, że namysł nad problemem tożsamości jest wynikiem tragedii XX wieku. Pytanie: Kim jestem? pojawia się właściwie od czasów starożytnych. Każde pytanie o rozumienie siebie jest pytaniem o tożsamość, nawet jeśli wprost nie zostało tak nazwane. Współcześnie jednak nabrało nowego znaczenia, w wyniku zmieniających się szybko sposobów na rozumienie świata w którym człowiek żyje. Zmiana w rozumieniu znaczenia człowieka, jego możliwości, znaczenia przynależności do społeczeństwa, spór między indywidualizmem a wspólnotowością, wpływają na rozproszenie tożsamości.

Brak własnej tożsamości to przeistoczenie się w przedmiot dla innych, łatwy w manipulacji, nie stawiający oporu i nieraz poddający się innej silnej ręce, gdy tylko ta ręka nadaje mu jakiś kształt bycia (Skarga 1997, 12).

Ten cytat ilustruje, dlaczego ustalenie czym jest tożsamość i jakie są warunki budowania się tożsamości, jest takie ważne. Bez zbudowanej silnej tożsamości, człowiek może stać się podatny na manipulację. Tożsamość to wiedza o tym, kim się jest, a zatem i znajomość granic: czym jestem, a czym już nie jestem i stać się nie mogę.

W pierwszej części niniejszej pracy spróbuję zakreślić obszar pytania o tożsamość, wyjaśnić, co oznacza stwierdzenie „posiadać tożsamość”, zdefiniować, czym jest tożsamość oraz spróbować odnaleźć metodę badania i rozumienia terminu „tożsamość”.

## **Pytanie o tożsamość człowieka**

Można powiedzieć, że tożsamość w wymiarze antropologicznym<sup>1</sup> ujawnia się w różnych dziedzinach funkcjonowania człowieka. Widać to choćby

---

<sup>1</sup> Tożsamość antropologiczna będzie rozumiana przez nas jako tożsamość dotycząca wszystkich sfer egzystencji człowieka: sfery duchowo-intelektualnej, sfery działalności, sfery społecznej itp., w odróżnieniu od tożsamości logicznej.

na przykładzie dyskusji w Castel Gandolfo z 1995 roku (*Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo* 1995). Dotyczyła ona zarówno tożsamości indywidualnego człowieka, jak i tożsamości narodowej, historycznej, zbiorowej i religijnej. Na tym przykładzie łatwo zobaczyć, jak ważny stał się problem tożsamości i na jak wielu polach może być dyskutowany.

W niniejszej pracy będę zajmowała się przede wszystkim tożsamością indywidualną i zbiorową w kontekście rozumienia tożsamości religijnej. Czyli podstawowym stanie się pytanie o to, czym jest tożsamość, ale zostanie ono postawione właśnie dlatego, żeby zrozumieć, czy tożsamość człowieka religijnego różni się od jakiegokolwiek innej tożsamości. A zatem kluczowym, będzie pytanie o tożsamość w ogóle oraz o tożsamość człowieka religijnego. Na początek, aby dalsze rozważania były możliwe, przyjmę roboczą wersję definicji tożsamości, która będzie brzmiała następująco: tożsamość to ciągłość doświadczania siebie, spójność rozumienia siebie jako kogoś posiadającego określone cechy i przyjmującego określone wartości i poglądy. Definicja ta zmieni się w trakcie rozważań.

Pod koniec pierwszej części zostanie sformułowana definicja, która będzie obowiązująca dla reszty pracy.

Próbując zrozumieć problem tożsamości, można badać ją wychodząc od różnych źródeł i punktów rozumienia. Charles Taylor (Taylor 1995, 9–21) ukazuje trzy źródła tożsamości: tożsamość w sensie, w jakim rozumieją ją psychologowie począwszy od Eriksona, tożsamość rozumiana jako wyraz wyboru własnej drogi oraz tożsamość grupowa. Można zatem wydzielić poziomy rozumienia tożsamości: poziom psychologiczny, antropologiczny (indywidualne rozumienie siebie, odczucia konkretnego człowieka, jego przeżycia, doświadczenia), socjologiczny (czyli wszystko to, co dotyczy grupy) oraz nie wymieniony wyżej poziom religijny (który jest najważniejszy dla tej pracy). Posłużę się tutaj podziałem zaproponowanym przez Taylora tylko jako myślą przewodnią, która będzie stanowiła początek dyskusji nad obszarami, w których możliwe jest rozważanie tożsamości człowieka.

## **Przemiany rozumienia tożsamości. Rys historyczny**

Po ukazaniu wielości aspektów tożsamości, warto przyjrzeć się, skąd wzięto się pojęcie tożsamości, a zatem być może odkryć pochodzenie tożsamości człowieka religijnego (Taylor 2001), można by powiedzieć, że przedstawia dzieje tożsamości człowieka, jej zapomnienie i zwrot ku refleksyjności. Wspomina św. Augustyna, który stał się twórcą czegoś, co Taylor nazywa „refleksyjnością radykalną” (Taylor 2001, 247). Św. Augustyn zaproponował zwrot ku sobie samemu i namysł nad samym sobą, a ściśle nad własną duszą. Bo życie to nie tylko świadomość tego, co się wokół nas rozgrywa, ale

i świadomość bycia świadomym (Taylor 2001, 247). Można zadać pytanie co oznacza: „stać się świadomym świadomości, starać się doświadczyć samego doświadczenia, skupić się na sposobie, w jaki świat istnieje dla nas” (Taylor 2001, 247). Posługując się językiem fenomenologii, można powiedzieć, że oznacza to powrót do źródeł, do podstaw wszelkiego rozumienia, wszystko pochodzi ode mnie, a zatem powrót do podstaw jest powrotem do mnie samego. Radykalna refleksyjność to nic innego jak próba odkrycia tożsamości, próba zrozumienia siebie w niezwykły, dostępny tylko dla każdego sposób.

Radykalna refleksyjność odsłania taki sposób ukazywania się świata jednostce, z którego nie można wyłączyć podmiotu doświadczenia; występuje tu z istoty rzeczy pewna asymetria: doświadczam moich czynów, myśli i uczuć w zupełnie inny sposób niż ty, czy ktokolwiek inny (Taylor 2001, 247).

Fragment ten ukazuje dobitnie to, co już zostało powiedziane wcześniej. Bez refleksji nie można poznać siebie, a co za tym idzie, nie można stać się ze sobą tożsamym: odkryć, kim się jest, zrozumieć się na nowo. Po drugie, widzimy tutaj w dość jasny sposób, że pracy związanej z budowaniem siebie nie można zlecić komuś innemu, bo ten ktoś nigdy nie dotrze tam gdzie my, i będzie rozumiał to, co dostrzeże na swój, a nie na nasz sposób. Tożsamość to nie jest rozumienie nas przez innych ludzi, owszem na tożsamość może również składać się postrzeganie nas przez innych, ale zawsze to, jak my postrzegamy, że oni nas postrzegają. Tożsamość to przede wszystkim rozumienie siebie przez samego siebie. A co w przypadku, kiedy okazuje się, że postrzeganie nas przez innych jest różne od naszego? Często wtedy pojawi się bunt i niechęć przyjęcia takiej prawdy. Często się ją wtedy odrzuca lub neguje. Przyjęcie jej natomiast jest związane ze zrozumieniem skąd biorą się rozbieżności w naszych ocenach i z gruntownym przemyśleniem siebie.

Do tej pory powiedziałam, że warunkiem utworzenia się tożsamości jest wgląd w siebie, że to jest jedyny sposób, żeby prawdziwie i świadomie zrozumieć istotę własnej osobowości<sup>2</sup>. A co jeśli mamy do czynienia z zaburzoną tożsamością, która nie będzie dostrzegała siebie w prawdzie, albo inaczej, nie każdy potrafi dostrzec, jaki jest naprawdę, w odróżnieniu od tego, jaki chciałby być, czy zatem nie jest możliwa pomyłka? Czy spojrzenie w głąb siebie zawsze gwarantuje zobaczenie prawdy? Wydaje się, że nie. Dlatego aby posiadać dobry wgląd, nie wystarczy się nad sobą zamyślić, jedna refleksja nie rozwiąże problemu samopoznania. Czasem potrzeba pewnie wiele lat, żeby dotrzeć do prawdy o sobie.

Rozważania rozpoczęte przez św. Augustyna, u Kartezjusza poszły nieco dalej. Jego zwrot ku sobie jest zwrotem ku myślącemu „ja”, ale również mnie

---

<sup>2</sup> Termin *podmiotowość* będzie tutaj rozumiany jako szerszy niż tożsamość i będzie oznaczał całą wiedzę człowieka o sobie, to jak on siebie postrzega, ale również jego indywidualność.

jako człowiekowi. U Kartezjusza ciało jest ważne, ponieważ dostarcza doświadczenia i jest sposobem rozumienia świata przez ducha (Taylor 2001, 175–176). Kartezjusz uważa, że racjonalność to myślenie zgodne z pewnymi zasadami, które prowadzą do prawdziwych przekonań o świecie. Uzasadnieniem możliwości prawdziwych przekonań u człowieka jest Bóg, który nie jest *genius malignus* (Descartes 2001).

Tożsamość człowieka u Kartezjusza jest więc wyznaczana przez myślące „ja”, które przy poznawaniu świata nie jest zamknięte na własną cielesność. A zatem budowanie tożsamości polegałoby na przejściu drogi, którą przeszedł Kartezjusz w *Medytacjach*. Jest to droga rozumienia siebie jako istoty myślącej, zwrócenie się do świata zewnętrznego oraz do Boga. Wydaje się że dopiero zrozumienie, że prawda o sobie i o świecie jest ugruntowana na Bogu, jest prawdziwym odkryciem tożsamości człowieka. A zatem na pytanie o tożsamość: Kim jestem? kartezjańska odpowiedź brzmi: istotą myślącą, rozumiejącą świat, ale zawsze istotą w obliczu Boga, który jest fundamentem wszystkiego i gwarancją prawdziwości.

W rozważaniach na temat tożsamości jeszcze dalej poszedł Locke uznając, że tożsamość jest możliwa jedynie wtedy, kiedy jest świadomość. Tożsamość istnieje, o ile zdaję sobie sprawę, że czegoś doświadczam. Zmiany nie niszczą tożsamości, jeśli człowiek w świadomy sposób zdaje sobie sprawę z tych zmian. Doświadczenie jest moje, o ile zdaję sobie z niego sprawę (Taylor 2001). Krytyczny argument co do tego stanowiska mówi, że tak naprawdę zapomina się o „poczuciu faktyczności” (Taylor 2001), które jest przed każdą refleksją. To poczucie sprawiałoby, że człowiek identyfikowałoby się ze sobą we wszystkich wydarzeniach z życia, pomimo tego, że nie wszystkie z nich pamiętałoby się w wystarczającym stopniu.

Taylor uważa, że myśl Locke'a wpisuje się w tradycję woluntaryzmu i jest związana z powstaniem mechanicyzmu (Taylor 2001, 320). Teoria Locke'a zakłada, że podmiot jest o tyle podmiotem, o ile ma świadomość, przez co odrywa go od jakichkolwiek własnych cech, jednym co charakteryzuje podmiot, jest zdolność porządkowania rzeczywistości za pomocą świadomości (Locke 1955). Taylor nazywa taki podmiot „podmiotem punktowym”. Jest to podmiot oderwany od samego siebie, racjonalny, skoncentrowany na własnej świadomości. Dlatego, jak już wspominałam wcześniej, widać człowieka, którego podmiotowością jest świadomość, dąży do ukazania człowieka w jego jednostkowości, ale nie jako jednostki w całości swego życia, ale jako jednostki świadomości (Taylor 2001, 323). Wygląda to tak, jakby jednostkowa była tylko świadomość, a reszta człowieka nie miała znaczenia. Locke przedstawia eksperymenty myślowe, w których przenosi świadomość jednej osoby do ciała drugiej (Locke 1955). Problem paramnezy, czyli pamiętania nie swoich wspomnień, przysparza Locke'owi wiele problemów. Bo przecież z jednej strony trudno wyjaśnić, dlaczego ktoś pamięta przeżycia

innej osoby, ale z drugiej strony, jak to jest możliwe? Stwierdza, iż niemożliwe byłoby przejście świadomości do innego człowieka, bo i błędy drugiego musiałby ponosić niewinny, a na to Bóg nie mógłby pozwolić (Taylor 2001, 323–325).

Teoria Locke'a miała ogromny wpływ na myśl XVII wieku, jak i wieki późniejsze. Taylor uważa, że zaważyła ona również na powstającej później psychologii, między innymi psychologii Freuda, u którego ego pełni funkcję sterującą tak, jak świadomość w teorii Locke'a (Taylor 2001, 327). Teoria ta tak głęboko wryła się w myślenie współczesne, że ustanowiła podstawy do nowożytnego myślenia o sobie jako o jednostce oraz niemalże kult indywidualizmu. Z drugiej strony, jak pisze Taylor (Taylor 2001, 330), to zsubiektywizowanie stoi w opozycji do filozofii całkowicie obiektywnej, rozumowej, oraz materializmu, który wtedy panował. Pojawi się tutaj sprzeczność:

Paradoks polega na tym, że cały ten surowy projekt związany jest z przyznaniem centralnego miejsca perspektywie pierwszej osoby, stanowiącej wręcz jego fundament. Radykalna obiektywność jest więc zrozumiała i osiągalna jedynie poprzez radykalną subiektywność (Taylor 2001, 330).

Radykalne teorie często prowadzą do trudnych konkluzji. Zsubiektywizowanie i całkowita redukcja tożsamości człowieka do jaźni sprawiła, że człowiek przestał istnieć, jako jednostka. Kult rozumu sprawił, że człowiek przestał być żywą istotą, a stał się myślącą maszyną, którą odróżnia od innych maszyn indywidualna jaźń, z tym że ta jaźń nie pasuje do człowieka, który jest istotą, która myśli, czuje, po prostu żyje. Świadomość stała się systemem porządkowania rzeczywistości. W obiektywnym świecie – podstawą obiektywności stała się subiektywna, ale doskonale działająca świadomość.

Nic więc dziwnego, że przeciwko takiemu myśleniu wystąpiła romantyczna myśl egzystencjalizmu, pokazując człowieka w jego rozterkach, świadomość jako tworzącą się, jednostkową myśl wewnętrzną człowieka, a samego człowieka jako nigdy nieukończoną i niedoskonałą jednostkę.

Odpowiedzią na zredukowanie człowieka był również ekspresywizm (Taylor 2001, 690–705). Taylor opisuje ekspresywizm jako myśl mówiącą o człowieku; jako o istocie, która wyraża siebie w sposób wyjątkowy tylko dla siebie samego, życie staje się sceną, na której człowiek może wypowiedzieć siebie. Ta koncepcja stała się podporą dla współczesnej myśli o człowieku, również o człowieku jako twórcy dzieł sztuki.

To, co Taylor nazywa ekspresywizmem, w sztuce nazywane było ekspresjonizmem. Dla lepszego naświetlenia sprawy warto przytoczyć definicję.

Słowem „ekspresyjny” określamy zjawiska o wyjątkowej sile działania, choć sam termin – w ścisłym znaczeniu – odnosi się do wszelkiego wyrażania myśli w formie zewnętrznej (Osińska 1997, 28).

Ekspresjonizm był wyrazem głębokich przeżyć artysty, uzewnętrznieniem tego, co najtrudniejsze i najbardziej bolesne. Często pełnił funkcję ilustracji sytuacji społecznej, dramatów całych narodów, dlatego dzieła które wtedy powstawały były nie tylko wyrazem przeżyć jednostki, ale i całej społeczności (Osińska 1997).

W historii ludzkości okresy, w których człowiek czuje się panem świata, kiedy panuje rozum i dążenie do posiadania klucza do wiedzy o wszystkim, a zarazem człowiek dostrzega swoją i niemożność zrozumienia tego, co się wokół niego dzieje, zdarzają się cyklicznie. Przyczyną takiego stanu rzeczy może być wiara<sup>3</sup>, czy nowe odkrycia. Przykładem tego drugiego może być B. Pascal, który pytał o człowieka, o jego miejsce w świecie i znaczenie w świetle nowych odkryć i zmieniającej się wizji świata (Pascal 2001). Spróbuję prześledzić, w jaki sposób zmienia się tożsamość człowieka w obliczu kryzysu obrazu dotychczasowego świata.

Kryzys obrazu otaczającej nas rzeczywistości jest kryzysem miejsca człowieka w świecie. To tak, jakbyśmy dowiedzieli się, że jednak to Słońce krąży wokół Ziemi. Wtedy człowiek powinien zadać pytanie o własną wyjątkowość: dlaczego akurat Ziemia jest w centrum? Dlaczego jest taka ważna? Taka sytuacja miała już miejsce w dziejach świata do czasów Kopernika i została łatwo wytłumaczona przez religię. Wybrany przez Boga człowiek jest wyjątkowy. Taką wersję łatwo zaakceptować, to, co podkreśla godność człowieka, nie tworzy konfliktu tożsamości, a wręcz przeciwnie, umacnia. Nie oznacza to, iż nic się wtedy nie zmienia, owszem, zmienia się, ale jest to zmiana na rzecz potwierdzania tego co dobre. I tylko nieliczni będą chcieli zadać pytanie: Dlaczego akurat my?, Czy nie ma kogoś godniejszego? Tylko ktoś dużą pokorą może w takiej sytuacji przeżywać kryzys tożsamości, zastanawiając się nad godnością na którą nie zasłużył.

Weźmy inny przykład: co by było, gdybyśmy odkryli, że istnieją inne Ziemie, a spodziewani na nich kosmici są takimi samymi ludźmi jak my? Co więcej, że tam również pojawił się Chrystus i ich zbawił, albo Budda głosząc uwolnienie „ja” od cierpień. Czy nie czulibyśmy się wtedy oszukani? Zniknęłyby wyjątkowość człowieka, bo przecież taki sam wyjątkowy człowiek żyłby na drugiej planecie. Co wtedy z tożsamością? Wydaje się, że taka sytuacja nie zmieniłaby tożsamości indywidualnej, ale tożsamość wspólnotową. Można powiedzieć, że na tożsamość danego człowieka składa się to, co on myśli o sobie samym, o swoich cechach, moralności, umiejętnościach (tożsamość indywidualna), oraz to co myśli o sobie jako członku wspólnoty (tożsamość wspólnotowa). Tutaj w pierwszym rzędzie kryzys objąłby tożsamość wspólnotową, która stanęłaby pod znakiem zapytania. Pytanie: Kim jestem? zamieniłoby się w pytanie: Kim jesteśmy? W gruncie rzeczy pytanie

---

<sup>3</sup> Ilustracją mogą być poszukiwania św. Augustyna który pytał o człowieka w obliczu Boga.



o tożsamość jest pytaniem o prawdę na temat człowieka i świata. Dlatego nie można uznać tożsamości za świadomość, bo ten termin banalizuje coś, co jest niezwykle złożone i co przysparza wielu problemów, zrozumienie bowiem, czym jest tożsamość, już nastęrcza problemów, natomiast zrozumienie, jaka jest „moja” tożsamość, wydaje się problemem dużo bardziej złożonym niż zrozumienie posiadania być może bardziej abstrakcyjnej świadomości.

Wracając do wcześniejszych rozważań, warto zastanowić się, czy ekspresywizm nie zabrał człowiekowi czegoś ważnego. Taylor wspomina, że ekspresywizm nie jest idealny. Każda teoria w którą się za bardzo uwierzy i ogłosi się że rozwiązuje wszystkie dotychczasowe problemy, staje się teorią zagrażającą. Nie stworzono jeszcze teorii absolutnej, która pogodziłaby wszystkie konfliktowe elementy i nie zagroziła człowiekowi. Tak jak nie ma teorii idealnej, tak ekspresywizm przestał być nią kiedy uświadomiono sobie jej zagrożenia. Wadą myśli ekspresywistycznej było wchłonięcie człowieka w naturę i ogólną wizję kosmosu (Taylor 2001, 711–713). Takie włączenie człowieka w jedność ze światem mogło spowodować ograniczenie jego autonomii. Krytyka ta była osadzona na myśli Kanta, który uważał, że natura i rozum powinny pozostać ze sobą w harmonii, w żadnym razie natura nie powinna zawłaszczać ludzkiego rozumu, a co za tym idzie moralności i wolności człowieka (Taylor 2001, 712). Można powiedzieć, że w poszukiwaniu harmonii i zrozumienia człowiek zatracił samego siebie, złożył w ofierze swoją wolność i niezależność, stał się tylko częścią całości, a zatem utracił swoją wyjątkowość.

Modernizm był chęcią powrotu do tego, co prawdziwe, do prawdziwego doświadczenia, ale przede wszystkim do zachwyty dla sztuki jako sztuki, bez dopatrywania się jej użyteczności. Sztuka miała stać się kwestią osądu estetycznego, miała być wartościowa sama sobie (Greenberg 2006). Przyjmując powyższe stwierdzenia, nasuwa się pytanie: jaki wyłania się obraz człowieka tamtych czasów? To człowiek poszukujący siebie, tęskniący za jakąś konkretną wizją świata, szukający autentyczności. Człowiek po wiekach poszukiwań, traktowania siebie jako maszyny, a później jako nieszczęśliwego podmiotu zmagającego się z życiem, zapragnął zobaczyć siebie w prawdzie. Czy mu się to udało? Być może w wymiarze społecznym. Całe te poszukiwania dotyczą wymiaru społecznego, poszukiwania tożsamości człowieka to poszukiwania artystów, filozofów, ale ciągle to poszukiwania odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek w ogóle. Nie ma tu mowy o indywidualnym człowieku, bo indywidualną tożsamość tworzy się samemu i tak naprawdę ciężko jest sprawdzić, w jakim stopniu wpływ na tożsamość konkretnego człowieka mają o charakterze społecznym.

Próba mówienia o rzeczywistości takiej, jaką się widzi, przypomina próby fenomenologów, których wezwanie do analizowania rzeczywistości jaka się jawi również miało być odpowiedzią na pomysły naturalizmu i hi-

storyzmu (Ingarden 1963). I jedno, i drugie interpretowały rzeczywistość nie pozostawiając miejsca na obserwację. I właśnie do obserwacji, do powrotu do korzeni, do autentycznego analizowania rzeczywistości bez przedzałożeń wzywa fenomenologia. Można by pokusić się o stwierdzenie, że fenomenologia to wezwanie do poszukiwania autentyczności siebie i świata wokół.

Inną propozycją jest wyjście od rozumienia siebie jako jednostki, która jest wyjątkowa tylko dlatego, że jest sobą, która oddziela się od reszty otoczenia i historii oraz wyłania się z tego wszystkiego jako indywiduum (Taylor 1995, 11–14). Taylor nazywa to zjawisko „rewolucją ekspresywną” (Taylor 1995, 13), która przyznała każdej jednostce możliwość realizowania swojego człowieczeństwa bez konieczności odwoływania się do zewnętrznych wzorców (Taylor 1995, 12). Myśl tę rozwija w innym dziele (Taylor 2002, 31–35) przedstawiając źródła współczesnej autentyczności. Jako jedno z nich przedstawia myśl Rousseau, który mówił o wolności w kontekście decydowania o sobie pomimo nacisków zewnętrznych (Taylor 2002, 33). Drugim źródłem jest Herder. Nawiązując do niego Taylor mówi, iż podkreślił on indywidualność sposobu życia każdego człowieka, wierności sobie oraz kontaktowi z samym sobą (Taylor 2002, 34). Co więcej, podkreśla się tutaj głos człowieka z jego wnętrza, jest on niepowtarzalny, charakterystyczny dla niego. Nikt nie może również powiedzieć, co powinno się robić, odpowiedź jest w każdym człowieku i jest ona charakterystyczna dla danego człowieka (Taylor 2002, 34–35).

Ważnym aspektem tego problemu jest dialogiczny charakter egzystencji (Taylor 2002, 36–45). Tożsamość człowieka jest zawsze budowana w oparciu o dialog z tożsamościami, które przypisują mu „znaczący inni” (Taylor 2002, 38). Znaczący inni to np. rodzice, osoby które są autorytetami. I jak mówi Taylor, te osoby mają na nas wpływ, pomimo tego że na przykład fizycznie ich nie ma. Dzieje się tak dlatego, że tożsamość jest wynikiem całej rzeczywistości, w której człowiek wzrasta, znaczący inni są częścią tej rzeczywistości, a zatem stają się częścią tożsamości (Taylor 2002, 39). Wygląda więc na to, że określenie własnej tożsamości odbywa się tylko w relacji do spraw, które są istotne. Tylko to, co istotne, może stać się częścią tożsamości. Można to porównać do pojęcia internalizacji. Chodzi w nim o zjawisko przyjmowania pewnych wartości, zachowań jako swoje własne, a co się z tym wiąże, te wartości muszą być dla danej osoby znaczące<sup>4</sup>.

Poznanie siebie, doświadczanie siebie, uzewnętrznianie siebie, a wreszcie budowanie siebie w oparciu o dialog z drugim człowiekiem jest charakterystyczne dla filozofii dialogu. Takie rozumienie narodzin tożsamości wpisuje się również w myślenie systemowe (Ludewig, 1995), które uka-

<sup>4</sup> Osoba znacząca, to ktoś, kto odgrywa ważną rolę w życiu konkretnego człowieka, to znaczy staje się punktem odniesienia, rozumienia, w przypadku dzieci może nią być osoba, która gwarantuje bezpieczeństwo i stałość.

zuje człowieka w zależnościach rodzinnych i społecznych. To właśnie otoczenie człowieka wpływa na to, w jaki sposób myśli i działa, a zatem również jak postrzega siebie.

O filozofii dialogu będę pisała w drugiej części niniejszej pracy. Tutaj chciałam tylko zaznaczyć rys tej myśli. W filozofii dialogu Ja nie może ani się spełnić, ani siebie zrozumieć w samotności. Nie zrozumie siebie również w doświadczeniu Ja – To, ponieważ jest odniesieniem człowieka do rzeczy (Buber 1992). Tylko doświadczenie drugiego człowieka otwiera na zrozumienie i poznanie samego siebie. Według Ebnera spotkanie Ja z Ty odbywa się za pomocą słowa. To ono jest pośrednikiem w relacji człowieka do człowieka (Ebner 2006). Po głębszej analizie może się jednak okazać, że jest czymś więcej niż pośrednikiem. Bez słowa nie byłoby bowiem możliwości dialogu. Istnieje jeszcze dialog niewerbalny, ale trudno sobie wyobrazić, aby miał moc tworzenia więzi. Natomiast dialog werbalny umożliwia nawiązanie relacji między rozmówcami tak, że każdy z nich może odkryć nie tylko drugiego, ale przede wszystkim samego siebie. W takim ujęciu tożsamość buduje się w oparciu o dialog między Ja a Ty. Człowiek sam dla siebie i sam sobie nie jest w stanie stworzyć warunków do odkrywania własnego Ja. W tym miejscu wszystko, co zostało powiedziane o psychoanalitycznym wglądzie w siebie, traci zastosowanie. W takim ujęciu nie ma możliwości, aby analizując własne wnętrze dotrzeć do prawdy. Taką możliwość daje tylko relacja z drugim człowiekiem.

Przedstawiłam do tej pory wielowymiarowość debaty na temat tożsamości człowieka oraz historię myśli o tożsamości. Przyszedł czas, aby zająć się głębiej historią tożsamości człowieka religijnego, który jest uwikłany we wszystkie trudności, które ukazywane były wcześniej w wymienianych obszarach.

Poszukując sposobów rozumienia tożsamości z poziomu religii, warto wspomnieć o tych, którzy już ten problem próbowali zgłębić i to zarówno z punktu widzenia jednostek, jak i większych społeczności. Rozróżnienie między doświadczeniem religijnym jednostek, a doświadczeniem religijnym całej społeczności ludzi wierzących dostrzega wyraźnie James (James 2001). Podkreśla on znaczenie indywidualnego kontaktu i taki indywidualny kontakt krystalizuje postawę człowieka i jego rozumienie.

Mianem rzeczy boskich oznaczać będziemy tę rzeczywistość pierwotną, wobec której jednostka czuje się zmuszoną do przyjęcia postawy uroczystej i poważnej, wolnej od klątw lub żartów (James 2001, 36).

Taki opis sugeruje, że rozumienie siebie, oraz kształtowanie tożsamości odbywa się tylko w oparciu o indywidualny kontakt Bogiem. Postawienie sprawy w taki sposób zamyka drogę do doświadczenia głębokiej wiary grupie, a pozycję Kościoła spycha na drugi plan. W związku z tym pojawia się

wiara jako zjawisko jednostkowe, osobiste, oraz prymat uczuć, które popychają do działania.

Taylor przedstawia zarzuty przeciwko takiemu stanowisku. Przede wszystkim mówi o niezauważaniu przez Jamesa możliwości doświadczenia zbiorowego, wynikającego z więzi między członkami grupy (tożsamość grupowa), która tworzy się poprzez podobny sposób życia, wyznawane wartości, oraz sakramenty (Taylor 2002, 23–25). Poza tym pozostają wątpliwości, czy można mieć rzeczywiście indywidualne doświadczenie. Prawdziwie indywidualne doświadczenie nie dałoby się przekazać innym, natomiast jeśli można mówić o doświadczeniu, to mówi się o nim w terminach ogólnie przyjętych przez pewną społeczność. Oprócz tego pewne doświadczenia nabierają znaczenia tylko w kontekście pewnej grupy odniesienia i stają się wartością tylko dzięki istnieniu takiej grupy (Taylor 2002, 26–27).

Natomiast to, co należy podkreślić, to niezwykłą trafność Jamesa w ukazaniu pewnych tendencji, które dziś są bardzo wyraźne (Taylor 2002, 85–89). Dla niniejszych rozważań wydaje się to ważne ze względu na fakt możliwości posiadania wielorakiej tożsamości przez człowieka wierzącego. Może pojawić się zatem pytanie: Czy te tożsamości mogą się ze sobą kłócić albo się nawzajem wykluczać? Taka sytuacja wydaje się raczej trudna do zrozumienia, choć możliwa. Można bowiem wyobrazić sobie hydraulika piszącego wiersze „do szuflady” lub matkę popierającą ustawę aborcyjną. W pierwszym przypadku dochodzi do konfliktu osobowościowego (zupełnie inne cechy są potrzebne do dobrego wypełniania fachu, a inne do pisania wierszy), w drugim – do konfliktu wartości (wartość życia własnego dziecka contra popieranie braku poszanowania życia innych dzieci). Są to jednak sytuacje trudne do zdefiniowania i wyjaśnienia. Jeśli będzie trzeba uznać istnienie wielu tożsamości, to łatwiej jest uznać tożsamości wzajemnie się uzupełniające. Można sobie wyobrazić, że istnieje człowiek, który na pytanie: Kim jestem? odpowiada: Człowiekiem wierzącym, Polakiem, ojcem, bratem itp. W takim wypadku tożsamości się uzupełniają ukazując pełnię egzystencji danego człowieka. Innym pytaniem w tym miejscu jest pytanie o hierarchię tych tożsamości: Czy któraś jest najważniejsza? Czy można powiedzieć, że ktoś jest przede wszystkim człowiekiem wierzącym? Nasuwa się tutaj również pytanie: Czy tożsamość człowieka wierzącego jest jedną z wielu tożsamości, czy jest wyjątkowa, czy raczej odzwierciedla jedną z życiowych ról? Na te wszystkie pytania postaramy się odpowiedzieć w trakcie całej pracy.

Jeszcze inne zapatrywanie na problem tożsamości religijnej ma Robert Spaemann. Mówi on, iż tożsamość religijna jest stosunkiem człowieka, który posiada tę tożsamość, do tego, co boskie. Nie jest ona natomiast środkiem odwoławczym, który mówi, co jest dobre, a co złe oraz jaką drogę życiową wybrać (Spaemann 1995, 56–72). Na przykładzie wielkich nawróconych, np. św. Augustyna, ukazuje on, że tożsamość nie ma nic wspólnego z ciągło-

ścią lub drogą. Osoby, które się nawróciły, dostrzegają drastyczną zmianę w swoim życiu i porównują życie sprzed nawrócenia i po. Zatem tożsamość nie byłaby ciągłością „ja” we wszystkich jego przemianach (jak chce tego psychologia), ale raczej wynikiem procesu. Tożsamość byłaby tutaj rozumiana jako wynik nawrócenia, jako stan duszy osoby już wierzącej, która odnosi się do sacrum (Spaemann 1995, 60–64).

Ważne jest również to, że tożsamość wcale nie jest miarą stosunku do absolutu, taką miarą może być jedynie prawda (Spaemann, 1995, 68). Chodzi o to, że tożsamość jest jedynie przyjęciem określonej postawy wobec absolutu, postawy, jako człowieka wierzącego. Natomiast bardziej źródłowa jest prawda odnoszenia się człowieka do absolutu. Spaemann podkreśla, że ów stosunek do absolutu tak mocno angażuje człowieka, iż przyjęcie tożsamości osoby wierzącej pochłania inne elementy które tworzą tożsamość człowieka: kulturę, poczucie piękna, pochodzenie oraz staje się ważniejsza niż tożsamość narodowa (Spaemann, 1995, 68–69). Mamy tutaj zatem częściową odpowiedź, a przynajmniej propozycję odpowiedzi na pytanie o rangę tożsamości religijnej.

Zupełnie inny sposób rozumienia tożsamości przedstawia Søren Kierkegaard. Mówi on o tożsamości jako o radzeniu sobie z rozpaczą. Rozpacz jawi się jako chęć pozbycia się siebie i to zarówno w przypadku rozpaczcy, że się chce być sobą i że się nie chce być sobą (Kierkegaard 1972, 146–151). Zawsze chodzi o to, że człowiek zrozpaczony chce stać się kimś innym, a nie może. Kierkegaard podkreśla, że rozpacz jest czymś naturalnym dla człowieka i odróżnia go od zwierząt (Kierkegaard 1972, 148). Chrześcijanin to człowiek, który może uwolnić się od rozpaczcy. Kim jest dobry chrześcijanin i co można zrobić, aby wyzwolić się z rozpaczcy?

Aby wyzwolić się z rozpaczcy, należy doprowadzić do syntezy tego co nieskończone i skończone w człowieku, można tego dokonać tylko poprzez kontakt z Bogiem (Kierkegaard 1972, 165). A zatem Kierkegaard proponuje swoistą soteriologię człowieka zrozpaczonego, a zarazem „terapię” dla zaburzonej tożsamości. Jeśli nie wiem, kim jestem, jeżeli gubię się we własnym świecie, jeżeli nie rozumiem, kim jestem, to rozwiązaniem jest Bóg, ale nie taki, jak widzą go ludzie „przeciętnie” pobożni, tacy, którzy chodzą do kościoła, ponieważ spełniają powinność nałożoną im od narodzenia, ale tacy, którym naprawdę zależy na osobowym kontakcie z Bogiem. Omówiona wyżej różnica jest opisywanym przez Kierkegarda w *Bojaźni i drzeniu* (Kierkegaard 1972) rozróżnieniem między chrześcijaństwem A, a chrześcijaństwem B. Prawdziwy chrześcijanin to taki, który ma osobowy kontakt z Bogiem i wygląda na to, że tylko taki człowiek może poradzić sobie nie tylko z zagubieniem w świecie, ale też we własnym „ja”.

Poszukiwanie tożsamości opisuje Kierkegaard również w dwóch częściach *Albo – albo*, pokazując drogę w rozwoju tożsamości człowieka (Kier-

kegaard 1982). Droga do odnalezienia siebie jest *de facto* drogą odnajdywania coraz większej wolności i samoświadomości. Krocząc drogą od człowieka estetycznego do religijnego, człowiek zyskuje coraz większą świadomość tego, kim jest i coraz bardziej uwalnia się od ograniczeń własnego ciała i społeczeństwa (Kierkegaard 1982).

Pełna świadomość siebie wiąże się z doświadczeniem osobowego Boga, który jest obecny w życiu człowieka i który od człowieka czegoś wymaga<sup>5</sup>. Jednakże tylko zaufanie Bogu może doprowadzić do uniezależnienia się od zewnętrznych ograniczeń oraz do duchowej dojrzałości, którą można rozumieć również jako wyraz najbardziej dojrzałej tożsamości.

Jeszcze inny obraz człowieka religijnego przedstawia Mircea Eliade. Mówi on o człowieku jako gatunku, który należy do świata religii, zanurzonego w rytuałach i symbolach (Eliade 1996). Jest to człowiek, który odnajduje rozumienie siebie w świecie, jako tego, który należy do pewniej rzeczywistości. Jak mówi:

człowiek religijny jest w stanie poznać samego siebie w ten sposób, że poznaje świat – wiedza ta jest dla niego drogocenna, ponieważ jest czymś religijnym, ponieważ odnosi się do bytu (Eliade 1996, 137).

Człowiek religijny poznaje świat dzięki religii, przeżywa świat również dzięki niej. Ale jest w tym coś więcej, człowiek religijny doświadcza siebie zupełnie inaczej niż człowiek żyjący w świecie profanum. Doświadcza siebie jako część świata, który ma sens i znaczenie, jest częścią i jako część rozumie swoje własne życie i siebie. Rzeczywistość religijna jest czymś realnym, czymś, co naprawdę ma miejsce. Dlatego człowiek postrzega siebie i rozumie w kategoriach świata religijnego, który go otacza. Taka tożsamość człowieka jest ufundowana na religii i od niej zależna, człowiek bowiem postrzega siebie jako element pewnej całości tak, jak dzieci postrzegają siebie jako element swojej rodziny. Tożsamość w tym znaczeniu jest zakorzeniona w przestrzeni, z której się pochodzi.

Odwrotnie jest z człowiekiem pozbawionym sacrum. Jest to człowiek, dla którego narodziny i śmierć to zwykłe wydarzenia z życia, które dotyczą konkretnej jednostki i jej rodziny (Eliade 1996, 153). Nie posiadają one głębszego sensu, chyba że jednostka sama go sobie nada. Nie wydaje się zatem, żeby budowały tożsamość osoby. Oczywiście mogłyby stać się dla niej ważne, ale pod warunkiem, że sama uzna je za takie i po przemyśleniach staną się częścią jej tożsamości jako osoby, która coś przeżyła i to ją odmieniło.

---

<sup>5</sup> S. Kierkegaard w swoim dziele „Albo – albo” opisuje biblijnego Abrahama w sposób nieznaną dotąd tradycji religijnej. Przedstawia go jako człowieka poddanego próbie której nie rozumie, oraz targanego wątpliwościami, który w ostateczności przełamuje niepewność i zostaje rycerzem wiary.

## Zakończenie

Czy można zatem powiedzieć, że religia narzuca pewną tożsamość? W pewien sposób tak, ale tylko w sposób zewnętrzny, tak jak rodzina czy kraj. To czy tożsamość ta zostanie wogóle przyjęta, a jeśli tak, to w jakim stopniu, zależy od przyjęcia tego, co przychodzi z zewnątrz. Ale czy osoby, które wychowały się w określonym świecie, określonej religii automatycznie nie uwewnętrzniły tego, co od dziecka przeżywały i rozumiały? Wydaje się to możliwe, ale wtedy religia stałaby się przymusem, a tożsamość nie miałaby nic wspólnego z wolnością. Nawet więcej, doszłoby do paradoksu – to człowiek wychowany bez religii miałby większe szanse na stworzenie prawdziwej własnej tożsamości. Wydaje się jednak, że życie zawiera, mówiąc językiem Jaspersa, wiele sytuacji granicznych: śmierć, nieszczęścia, trudne wybory, w których wiara zostaje wystawiona na próbę (Jaspers 1995). Właśnie w takich chwilach dokonuje się rewizja prawdziwego uwewnętrznienia, przyjęcia religii. Jeśli religia, tak jak każde doświadczenie, nie została zrozumiana i „przepracowana” oraz przyjęta jako „moja”, jako „część mnie”, to wiara w uporządkowany świat religii zachwieje się bardzo szybko w takich sytuacjach.

## Bibliografia

- Buber M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przekład i wybór J. Dołtór, Pax, Warszawa.
- Descartes R. (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przełożyli: M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Ebner F. (2006), *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przekł. K. Skorulski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Eliade M. (1996), *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, tłum. B. Bogdan, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Greenberg C. (2006), *Obrona modernizmu*, tłum. G. Działowski i M. Śpik-Działowska, Universitas, Kraków.
- Ingarden R. (1963), *Dążenia fenomenologów*, [w:] tegoż, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa.
- James W. (2001), *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Nomos, Kraków.
- Jaspers K. (1995), *Szyfry transcendencji*, tłum. C. Piecuch, Biblioteka Filozofów, Toruń.
- Kierkegaard S. (1982), *Albo – albo*, t. I, przeł. i wstępem opatrzył J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa.
- Kierkegaard S. (1972), *Bojaźń i drżenie*, przekł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Łódź.

- Kierkegaard S. (1972), *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa.
- Kunce A. (2003), *Tożsamość i postmodernizm*, Elipsa, Warszawa.
- Locke J. (1955), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawecki, PWN, Warszawa.
- Ludewig K. (1995), *Terapia systemowa: podstawy teoretyczne i praktyka*, przekł. A. Ubertowska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Osińska B. (1997), *Sztuka i czas*, cz. 4, WSiP, Warszawa.
- Pascal B. (2001), *Myśli*, przekł. T. Żeleński (Boy), PAX, Warszawa.
- Spaemann R. (1995), *Tożsamość religijna*, przeł. A. Pawelec, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków.
- Skarga B. (1997), *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków.
- Taylor Ch. (2002), *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków.
- Taylor Ch. (2002), *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Znak, Kraków.
- Taylor Ch. (1995), *Źródła współczesnej tożsamości*, tłum. A. Pawelec, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1995.
- Wyleżałek J. (2010), *Zmiany społeczne a kryzys tożsamości współczesnego człowieka*, [w:] *Człowiek w przestrzeni spotkań*, red. K. Najder-Stefaniak, Y. Płyńska, Zakład Filozofii. Wydział Nauk Humanistycznych SGGW, Poznań.

### Encyklopedie i słowniki

- Nowa Encyklopedia Powszechna*, (1997), red. B. Petrozolin-Skowrońska, tom 6, PWN, Warszawa.

## Searching for identity of human beings (part 1)

### Summary

The problem of identity is commonly discussed at the present time. Many is trying to solve this problem. Very often, when considering of human development in terms of identity are omitted religious aspect. The main intention of the article was showing the variety of depiction topic and difficulty in resolving what actually is the human identity.

**Key words:** identity, progress of identity, acquisition of identity.



**W KRĘGU BADAŃ POLSKIEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ**



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.12>

Gabriela BRUDZYŃSKA-NĚMEC

## Próba filozofii z ducha słowiańskiego. Biograficzne i historyczne aspekty pracy filozoficznej Bronisława Ferdynanda Trentowskiego w Badenii<sup>1</sup>

### Streszczenie

Bronisław Trentowski, oficer powstania listopadowego, przed którym na emigracyjnej drodze po roku 1831 otworzyła się szansa studiów i pracy filozoficznej w badeńskim Fryburgu, postawił sobie zadanie stworzenia oryginalnego polskiego systemu filozoficznego o wymiarze uniwersalnym. Jego źródłem miało być połączenia zachodniej myśli i tradycji filozoficznej z poetycznym duchem słowiańskim. Medium i spójnią była tu sama osoba filozofa, a szczególnie język i styl jego pism. Trentowski zamierzał filozofować *po polsku*, posługując się, przynajmniej na początku, językiem niemieckim. To właśnie sprawa *języka* stała się tu punktem centralnym, ale i najbardziej problematycznym jego filozoficznej kariery i osobistej biografii.

Artykuł szkicuje, głównie w kontekście biograficznym i historycznym, genezę tego ambitnego projektu filozoficznego, oraz oceny i kontrowersje, jakie budził zarówno wśród polskich jak i niemieckich rodaków filozofa.

**Słowa kluczowe:** Bronisław Trentowski (1808–1869), emigracja 1831, Badenia, język, filozofia narodowa.

W piątek 2 czerwca 1843 roku Adam Mickiewicz rozpoczął swoją prelekcję w paryskim Kolegium Francuskim tymi słowami:

Lekcje nasze o filozofii niemieckiej trzeba uważać za wstęp mający na celu ułatwić zrozumienie filozoficzności, jaka wydaje się w życiu narodów słowiańskich. Kiedy przyjdziemy do zastanowienia się nad ideą społeczeńską i polityczną tych narodów, okaże się wtedy dla czego naznaczymy im tak wysokie miejsce w dziedzinie filozoficznej; ta zaś idea jest kluczem sklepienia w naszym *systemie*. Wyrazu tego *systema* używamy tylko z biedy, bo istotnie nie mamy żadnego systemu. Nie mówimy tutaj sami od siebie, ale dzieje i narodowości słowiańskie mówią przez nas. Taki to system

---

<sup>1</sup> Wszystkie tłumaczenia tekstów niemieckojęzycznych pochodzą od autorki.

polityczny i religijny z ducha słowiańskiego objawiający się, będzie środkiem, w którym zbiegą się wszystkie wypadki naszego wykładu.

Weźmiemy jeszcze na uwagę dwóch filozofów Polaków piszących dla Niemców, którzy stanowią tym sposobem przejście ze Słowiańszczyzny na Zachód i zbliżają ku sobie dwie myśli nieprzyjazne, niemiecką i słowiańską (Mickiewicz 1844, 173–174).

Jednym z nich był osiadły po powstaniu listopadowym na emigracji we Fryburgu w Wielkim Księstwie Badeńskim Bronisław Trentowski (1808–1869). Wynik filozoficznego zbliżenia myśli niemieckiej i słowiańskiej w pismach Trentowskiego poeta ocenia w 1843 r. już dość krytycznie<sup>2</sup>. Do różnic w pojmowaniu filozofii między Trentowskim a Mickiewiczem wrócimy jeszcze, na wstępie warto jednak zwrócić uwagę na pewien bardzo charakterystyczny element filozoficznych debat owego czasu: stworzenie *polskiego systemu filozoficznego* wyrastającego ze źródła narodowego o uniwersalnym charakterze było zarówno przez Mickiewicza, jak i Trentowskiego traktowane jako jedno z najbardziej aktualnych zadań intelektualnych, jak i etycznych, bez mała jako dziejowa konieczność.

Wyraz: Polak – pisał w 1913 Władysław Horodyski, podsumowując tamtą epokę – miał i filozoficzne znaczenie w pierwszej połowie XIX wieku. Oczekiwano wówczas systematu polskiej, n a r o d o w e j f i l o z o f i i. Główni nasi przedstawiciele ówczesnej myśli filozoficznej uważali polską filozofię za wielkie słowo dziejów, za ostateczny ich wyraz. Tak rzecz rozumieli Wroński, Cieszkowski i Trentowski, każdy z nich wprowadzie w sposób odmienny (Horodyski 1913, 4).

Filozoficzna droga Bronisława Trentowskiego rozpoczęła się dość przypadkowo, jeśli pominąć filologiczne i filozoficzne zainteresowania studenta i gimnazjalnego nauczyciela. Były oficer powstania listopadowego po przekroczeniu granicy w Prusach i próbach osiedlenia się w Królewcu, Lipsku czy Jenie trafił ostatecznie do liberalnego Wielkiego Księstwa Badeńskiego. Tu otworzyła się przed nim życiowa szansa intensywnych studiów filozoficznych, a – jak się mogło zdawać – także akademickiej i naukowej kariery. Niemniej jednak, osiedlając się we Fryburgu, przekroczył Trentowski w sensie geograficznym jedną granicę za mało, aby w pełni żyć się z polską kulturą emigracyjną w Paryżu, w sensie biograficznym – jedną za daleko. Był *podwójnym emigrantem*, z Polski i z Paryża. W tej nieokreślonej pozycji pozostaje często i do dziś (por. Starzyńska-Kościuszek 2004). Jego biografia ma charakter indywidualny, jednostkowy, nie zyskała wymiaru symbolicznego. Trentowski, zdaje się, od początku borykał się z niezrozumieniem swego położenia i jego konsekwencji. Często wyjaśniał i usprawiedliwiał się przed rodakami we Francji czy w kraju, w grudniu 1839 r. pisał do paryskiego Towarzystwa Literackiego Polskiego:

<sup>2</sup> Mickiewicza irytuje w pismach Trentowskiego „nicość jego systemu” i „błuzniercze ogłoszenie tego systemu za chrześcijańskie” (Mickiewicz 1844, IX).

Czas dzisiejszy, w którym weszliśmy w związek z obcymi narodami, wymaga, byśmy obcym narodom w prawdziwym się przedstawili światłem, a tego tylko dokonać możemy w językach obcym narodom znanych. Wiele naszych pisze po francusku, ja piszę po niemiecku. Szczęśliwy, kto ma własny majątek i po polsku pisać może! (*Listy* 1937, 21)

Sprawa *języka* między polską kulturą narodową a uniwersalnymi ambicjami filozoficznymi na gruncie niemieckim stała się punktem centralnym, ale i najbardziej problematycznym jego filozoficznej kariery i osobistej biografii. Trentowski zamierzał filozofować *po polsku*, posługując się, przynajmniej na początku, językiem innym niż ojczysty.

W październiku 1832 r. dwudziestoczteroletni Trentowski zapisuje się na Uniwersytet Heideberski, zostaje zwolniony z koniecznych opłat dzięki pomocy tamtejszego obywatelskiego komitetu polskiego, który wspierał byłych polskich powstańców listopadowych, szczególnie studentów<sup>3</sup>. Po dwóch semestrach młody filozof przenosi się do Fryburga i rozpoczyna samodzielną pracę naukową. W 1836 r. za wypowiedź *Grundlage der universalen Philosophie (Podstawy filozofii uniwersalnej)* otrzymuje tytuł doktora filozofii<sup>4</sup>. Kilka miesięcy później zyskuje obywatelstwo Wielkiego Księstwa. Wiąże się z tym nie tylko pozwolenie stałego pobytu, ale również możliwość podróżowania za granicę Księstwa (por. Nauck 1964, 157–181)<sup>5</sup>. W lutym następnego roku żeni się Trentowski z fryburską mieszczanką Karoline Humborger, w marcu 1838 r. składa wniosek o habilitację, publikuje po łacinie *De vita hominis aeterna* i obejmuje prywatną docenturę na wydziale filozoficznym, jednakże z zastrzeżeniem, że nie ma szansy na stałe zatrudnienie (Nauck 1964, 168–169). Trentowski może prowadzić jednak wykłady. „Rzecz niemała: wsadzić na katedrę jednego z polskiej emigracji i pozwolić mu wpływ wywierać na uniwersytecką, przez się już burzliwą młodzież”, pisze w lipcu 1838 r. do pośła Zwierkowskiego (por. *Listy* 1937, 15). „Czytam w tem półroczu logikę, pedagogikę i stosunek Boga do natury, razem godzin 10 w tygodniu. Młodzież tutejsza przyjęła mię z zapałem; wykład mój żywy i fantazją ubarwiony podobał się ogólnie; kolegia liczne wypadły tak dalece, że ze wszystkich profesorów najwięcej mam słuchaczów” (*Listy* 1937, 17). Wiosną 1839 r. rodzi mu się córka Olympia, w 1840 r. wychodzi drukiem kolejne niemieckie dwutomowe dzieło *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur oder Uebergang von Gott zur Schöpfung (Wstęp do na-*

<sup>3</sup> Trentowski należał do grupy ponad dziesięciu byłych powstańców, którzy w latach 1832 i 1833 zostali immatrykulowani na Uniwersytecie Heideberskim. Na pomoc polskim studentom miejscowy komitet przekazał ponad 450 florenów (por. Brudzyńska-Němec 2006, 196–197).

<sup>4</sup> Pracę drukiem wiosną 1837 r. wydał fryburski wydawca Herder.

<sup>5</sup> O pomocy badeńskich przyjaciół w ponawianych próbach uzyskania obywatelstwa badeńskiego wspomina Trentowski wielokrotnie w swej korespondencji (por. *Listy Bronisława Trentowskiego (1836–1869)*, 9, 12–14).

uki o naturze). „Znużony i zapracowany” (*Listy* 1937, 17) notuje w jednym z listów, ale także, zda się, bliski celu.

Przyjemnie by mi było zrobić sobie tu przez pisma moje imię, nie z egoizmu i żądy chwały, lecz przez wzgląd na ojczyznę naszą. O Boże, choć jeden polski filozof oryginalny, choć jedna palma z zagranicą walcząca! Nie mam ani bagnetów, ani żołnierzy, ani pieniędzy, żebym mógł inaczej ojczyźnie naszej być użytecznym. Jak Niemcy Niemcami, żaden z Polaków nie był na uniwersytecie filozofii organem (*Listy* 1937, 15).

Nie bez znaczenia dla wzbudzenia tych ambicji i nadziei młodego emigranta była niezwykle przyjazna Polakom polityczna atmosfera w liberalnej Badenii, jak i konkretna pomoc. *Vorstudien* dedykuje Trentowski profesorowi Johannowi Duttlingerowi<sup>6</sup>, posłowi i wydawcy liberalnego czasopisma „Der Freisinnige” (1832):

Twemu bezinteresownemu i szlachetnemu poparciu zawdzięczam moją nową ojczyznę i moją obecną pozycję w Niemczech! Byłeś moim aniołem stróżem posłanym mi od Boga z nieba! (Trentowski 1840, strona tytułowa)<sup>7</sup>.

i dalej pisze w przedmowie:

Rząd tu sprawiedliwy i łagodny, popiera wszystko, co dobre, a talenty, gdzie tylko dostrzeże, otacza opieką. Sejm badeński służy za wzór poszanowania konstytucji. [...] I tylko ten, co dobrze poznał azjatycki system wszechwładnej samowoli, czuje żywo szczęśliwość tego kraju. I tu właśnie znajduje pięknie zrealizowane bez mała wszystkie swe ideały państwowości (Trentowski 1840, VIII–XI).

Wylewne wyrazy wdzięczności pod adresem swych dobroczyńców składał filozof jednakże i z myślą o ziomkach w Paryżu i kraju, wyjaśniając ponownie, dlaczego, coraz bardziej uznawany i ceniony, nie pisze po polsku i dla Polaków.

Krótko mówiąc, jestem teraz w Niemczech, moi słuchacze [...] to Niemcy. Najbliższe moje nadzieje ograniczają się do Niemiec, i mej nowej ojczyźnie, która, jak nietrudno pojąć, jest dla mnie rajem ciężko zdobytym, muszę służyć duszą i ciałem. Bracia, nie jestem panem swego losu; nic za to nie mogę i nie mogę inaczej – muszę pisać po niemiecku! (Trentowski 1840, X, XII).

Oczekiwanego zrozumienia wśród emigrantów, a szczególnie wśród Polaków w kraju, filozof bynajmniej nie otrzymał. Gorące słowa uznania skierowane do *Badeńczyków* uznano w najlepszym przypadku za wyrachowane pochlebstwa dla *Niemców*, zaborców, w celu uzyskania uniwersyteckiej katedry, poniżające i plamiące polski honor. Po tym jak Badenię, „to niemieckie

<sup>6</sup> Johann Georg Duttlinger (1788–1841), profesor prawa na Uniwersytecie Fryburskim i liberalny polityk. Od pierwszego badeńskiego landtagu członek izby niższej, w 1841 prezydent tejże izby.

<sup>7</sup> Por.: „Ihrer interesselosen und edlen Verwendung verdanke ich mein neues Vaterland und meine gegenwärtige Stellung in Deutschland! Sie waren mein Schutzengel, der mir Gott vom Himmel gesendet hat!” (Trentowski 1840, strona tytułowa).

Eldorado, kraj sprawiedliwości, łagodności, miłości, dobrobytu i ogólnego zadowolenia” Trentowski nazwał swoją „nową” ojczyzną, Karol Libelt uznał go na łamach „Tygodnika Literackiego” w 1840 r. za przენiewiercę, który dopuścił się apostazji narodowej (por. Horodyski 1913, 65). Jeszcze w 1913 r. Władysław Horodyski starał się przynajmniej częściowo usprawiedliwić filozofa, przypisując mu do końca wallenrodyzm<sup>8</sup>.

Mimo fali krytyki, jaką ściągnęła na Trentowskiego głośna *Przedmowa* do *Vorstudien*, niezaprzeczone sukcesy naukowe obudziły zainteresowanie i wolę pozyskania filozofa na grunt narodowy. Towarzystwo Literackie w Paryżu powołało Trentowskiego w 1839 r. na swego korespondencyjnego członka (por. *Listy* 1937, 21). Od 1840 r. zaczęto również zbierać środki finansowe w Wielkim Księstwie Poznańskim, aby uwolnić Trentowskiego od niemieckiego jarzma i umożliwić filozofowi pisanie po polsku, najlepiej tylko po polsku<sup>9</sup>. I tak kolejne ważne dzieła filozoficzne Trentowskiego ukazują się już wyłącznie w języku ojczystym<sup>10</sup>. Trentowski staje się jednym z najpopularniejszych polskich autorów lat czterdziestych. „Czym Mickiewicz dla poezji, tym Trentowski dla literatury filozoficznej”, pisał w 1842 r. poznański „Orędownik Naukowy”<sup>11</sup>. Od roku 1846 autor *Chowanny* zrezygnował zupełnie z prowadzenia zajęć uniwersyteckich we Fryburgu, pozostał jednak w Badenii.

W 1839 r. koresponduje Trentowski również z Adamem Mickiewiczem (por. Mickiewicz 1955, 185–288). Przesyła mu swe pierwsze publikacje i tak je komentuje: „Myśl filozofujących Niemców jest zimna jak kościotrup, ja staram się wlać w nią ciepło i dać jej kolor życia. Tego zaś uczyłem się od ciebie” (*Listy* 1937, 19)<sup>12</sup>. Mickiewicz ze swej strony chwali erudycję filozofa: „Je-

<sup>8</sup> Por.: „Nas nie to boli, że Trentowski cenił swobodę i rozwój nauki i filozofii niemieckiej, w czym nie popełnił nigdy niekonsekwencji, chyba po r. 1848, kiedy to i niemieckie rządy tępiły «libertynizm» filozofii, a kiedy ci, którzy w dobie polistopadowej wypręgaliby emigrantom konie z powozów, wcielali nieprawnie w r. 1848, w dniach wolności, W. Ks. Poznańskie do Rzeszy Niemieckiej, ale to nas zalewa rumieńcem wstydu, że pochlebstwo Trentowskiego z r. 1840 plamiło polski honor” (Horodyski 1913, 60). „Więc podstęp, wallenrodyzm, polegający na tem, by dostać za wszelką cenę płatną katedrę, zapewnić w ten sposób byt materyalny sobie i rodzinie i mieć już możliwość pisania w języku polskim oraz pracowania dla «starej» ojczyzny? Jest to bardzo możliwe” (Horodyski 1913, 64–65).

<sup>9</sup> W latach czterdziestych starania o organizację utrzymania filozofa i umożliwienie mu pisania po polsku przejęli Edward Raczyński i Karol Marcinkowski. Po śmierci obu działaczy i zawirowaniach politycznych 1846 r. i 1848 w Poznaniu wsparcie finansowe przyszło od przyjaciela filozofa, Zygmunta Krasińskiego, a po śmierci poety w 1859 od Elizy Krasińskiej.

<sup>10</sup> W 1842 r.: *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, w 1843 r.: *Stosunek filozofii do cybernetyki, czyli sztuki rządzenia narodem*, w 1844 r.: *Myślini, czyli całokształt logiki narodowej*.

<sup>11</sup> „Orędownik Naukowy” 1842, nr 10, s. 78.

<sup>12</sup> Por. też: A. Sarnowska (2016), *Bronisław Trentowski wobec „mistrza wyobraźni ognistej”: o sporze intelektualnym filozofa z Adamem Mickiewiczem*, „Littera/Historica”, nr 3, s. 21–42.

steś od czasu Lecha pierwszym i jedynym Polakiem, który zna całe terytorium obcej filozofii, obszedł je, zmierzył, a więc i posiadał” (Mickiewicz 1955, 285). Na tym jednak jego uznanie się kończy. Poeta zauważa wprawdzie we wspomnianych już wykładach paryskich, że „w jego [Trentowskiego] stylu i pomysłach jest jakaś siła, jakieś życie, przebija się coś polskiego” (Mickiewicz 1844, 178), że polski filozof wniósł coś nowego: „Trentowski jednak popchnął filozofię dalej. On pierwszy dopiero stosuje filozofię do polityki i etyki” (Mickiewicz 1844, 177). Styl i forma, a nawet uznanie potrzeby realizacji prawd filozoficznych, to w oczach Mickiewicza zdecydowanie za mało, wymaga on nowej wizjonerskiej politycznej filozofii, opartej i prowadzącej do czynów.

Trentowski czuje fałsz, czczość równie u idealistów, jak i materialistów, chciałby filozofię podźwignąć wyżej, uczynić ją popularną, ale nie wie, w czym leży jej pierwiastek żywotny: nie wie, że aby przywieść ludy do zgody, nie dość jest przed nimi rozumować, trzeba im pokazać wyższą siłę, która by porwała ich ducha i przekonała rozum; że nie dość pisać książki i ogłaszać systema, trzeba prawdziwość tych systemów udowodnić mocą, życiem (Mickiewicz 1844, 179–180).

Wizja Mickiewicza to „rząd dusz, nie rząd umysłów”. Starania Trentowskiego, „Słowianina na usługach Niemców”, odbiera poeta jako słabe, nieznaające echo wielkiej duchowej siły, która tkwi w języku ojczystym, polskim, wychodzi z żywej słowiańskiej ludowej tradycji i religii chrześcijańskiej.

Krytyka Mickiewicza wynikała jednak z dość trafnego *zrozumienia* pism Trentowskiego. Trentowski chciał *syntezy* słowiańskiej duchowości z głębokim zrozumieniem filozofii zachodniej. Widział tu szansę na stworzenie z jednej strony *filozofii narodowej*, a z drugiej nowej *filozofii uniwersalnej*. Miał powstać system, który połączy czysty idealizm, filozofię spekulatywną z empiryzmem i materializmem w nową filozofię „różnojedni”<sup>13</sup>. Praktyczna droga realizacji nowego uniwersalnego systemu to Trentowski sam, jego filozofia to „wykwit jego istoty i odbicie, echo filozofii, która ożywia kościec narodu polskiego i rozbrzmiewa z jego piersi” (Trentowski 1837, IX–X). Siebie samego postrzegał jako medium i punkt zbieżny istniejących już systemów: w jego pismach widać, jak „filozofia niemiecka odbija się w zwierciadle duszy niezależnego od niej obcokrajowca” (Trentowski 1837, IX–X). Trentowski był przekonany, że dzięki swemu pochodzeniu, językowi i tradycji, w której wzrósł, może i powinien filozofię niemiecką radykalnie odnowić, pisząc jako Polak po niemiecku.

Jak zostały przyjęte te próby u szerszej publiczności w Niemczech, dowiadujemy się z recenzji jego pism ukazujących się w latach czterdziestych

<sup>13</sup> Por.: „Kierunki częściowe, prawda częściowa, wyrażana bądź w idealizmie, bądź w realizmie, mogły jego zdaniem zadowalniać Niemców lub Francuzów. Polakowi przystoi uniwersalna wiedza, otrząsająca się z jednostronności romańskiej lub germańskiej”. Umysł polski „sięga po transcendentność i to rzeczywiście” (Horodyski 1913, 12).



XIX wieku w pismach literackich i filozoficznych. Podsumować można je krótko – zaciekawienie, zadziwienie, niedowierzanie, z nutą urażonej dumy narodowej: „czy polityczne i socjalne ocalenie nadejdzie od Słowian, nie możemy tutaj oceniać”, pisze jeden z krytyków, „osobliwe poglądy” Trentowskiego nie przekonały go jednak bynajmniej, iż odnowa na gruncie filozofii przyjdzie z tej właśnie strony<sup>14</sup>. Twórczy optymizm polskiego filozofa na polu semantyki i stylu, który nie stronił od genialnych, romantycznych prób nadania myśli „kolorów życia”, budził zainteresowanie, ale i kontrowersje. *Grundlage der universellen Philosophie* Trentowskiego to „niespekulatywna teoria poznania – wystrzelona jak z pistoletu”, pisze Karl Theodor Bayrholder w roku 1838, „której fundamentem jest mieszanina poglądów Spinozy, Schellinga i Hegla w formie wyobrażeń i fantazji. Autor mówi kwiecistym językiem, ma żywą fantazję, ale z punktu widzenia filozofii jego dzieło jest niegroźne” (Bayrholder 1838, 1328)<sup>15</sup>. Może nie aż tak radykalne, ale podobne oceny spotkały również *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur* z 1840 r., które autor sam uważał za dzieło dojrzalsze. W „Isis” czytamy:

Niemiecka filozofia nie musi dalej pełzać i potykać się wśród scholastycznej chudoby i drętwy, ale nie może też przywdziewać znów szat mowy lirycznej, czy wręcz dytyrambiczej. Suknia Minerwy może być pięknie udrapowana, nie stając się od razu strojną suknią Kalipso (*Rezension* 1841b, 461)<sup>16</sup>.

Recenzent zarzuca Trentowskiemu, że bujna forma przerosła, czy dosłownie przestłoniła, treści filozoficzne. Te są „całkowicie nie do rozpoznania”, „język przesadnie obrazowy pokrył je nieprzeniknioną zasłoną” (*Rezension* 1841b, 461)<sup>17</sup>. Poetyczny duch słowiański, źródłowość języka, które

<sup>14</sup> Por.: „wenigstens hat uns auf die Frage: ob das philosoph. Heil von den Slaven komme, weder des Verf.s universelle Totalitätslehre, noch seine Behauptung, dass nur ein nach Deutschland kommender Ausländer die wahre Philosophie aufstellen könne, eine Antwort gegeben. Diese Behauptung gründet er nämlich auf die eigenthümliche Ansicht, dass die deutsche Philosophie einseitig Metaphysik, die der übrigen Völker einseitig Physik sei, und nur die Vereinigung dieser beiden Elemente die rechte Philosophie bringe” (*Rezension* 1841a, 197).

<sup>15</sup> Por.: „Erkenntnißtheorie – wie aus der Pistole geschossen in sich enthält, welcher ein Gemisch von Spinozistisch-Schelling-Hegel'scher Lebensanschauung in der Form von Vorstellung und Phantasie zu Grunde liegt, der Verf. redet eine blühende Sprache, hat eine lebendige Phantasie, aber philosophisch ist sein Werk doch harmlos” (Bayrholder 1838, 1328).

<sup>16</sup> Por.: „Nun aber scheint ihm in den vorliegenden «Vorstudien» die kombinatorischer Darstellung so weit zu überwiegen, daß die Succession des Eigenthümlichen und die Identität des Essentialen daneben wird, und diese Unkenntlichkeit noch durch das Uebermaaß der bilderreichen Ausdrucksweise mit einem undurchdringlichen Schleyer überdeckt wird. Nach diesen offenen Bemerkungen schließt Referent seinen Bericht mit dem nochmaligen Ausdrücke seiner Anerkennung. Herr Trentowski ist Philosoph im strengsten Sinne des Wortes. Möge er uns bald mit einer neuen Fortbildung seiner Weltansicht erfreuen” (*Rezension* 1841b, 461).

<sup>17</sup> Tamże.

miały być esencją i siłą zagadnień uniwersalnych w niemieckich pismach filozoficznych Trentowskiego, okazały się ich słabością, bądź też były zbyt obce dla ówczesnego niemieckiego czytelnika.

Jak wiemy, Trentowski w późniejszych swych polskich tekstach pisze podobnie, nie unika neologizmów, trudnego, niewygodnego stylu i podejmuje próby stworzenia po części nowego polskiego języka filozoficznego. Jan Surman w artykule *Tłumaczenie dialektyki* interpretuje styl filozofa jako manipulację językową w dążeniu do maksymalizacji jego epistemicznej funkcji. Surman mówi o specyficznym „idealizmie języka polskiego”, w analogii do heglowskiego „idealizmu języka niemieckiego” (Surman 2016, 535, 536). Niemniej jednak idealizm językowy Trentowskiego nie jest tylko efektem przejścia od niemieckiego do polskiego i przenoszenia niemieckich pojęć filozoficznych na ojczysty grunt. Trentowski „manipulował” niemieckim językiem filozoficznym równie intensywnie. Wiąże się to z romantycznym wyobrażeniem, wiarą w bezpośredni, językowy wgląd czy też dostęp do gruntu rzeczy. Tym, co wyróżnia Trentowskiego, jest fakt, że podjął on tę próbę w obu językach, w pewnym sensie w obu jednocześnie, starając się stopić w jedną całość pola wyobrażeń, bieg myśli i obrazów na drodze poszukiwań *uniwersalnego* systemu filozoficznego, transcendentalnej, a zarazem realnie odczuwalnej rzeczywistości. Trentowski, którego często spotykał zarzut egocentryzmu, opierał się na przekonaniu o twórczej mocy osoby ludzkiej i jej indywidualnej *mowynad* systemem języka i systemem myśli. Wymagania, jakie stawiało to czytelnikom filozofa, okazały się często zbyt wygórowane, poziom językowej autorefleksji i twórczy filozoficzny dystans do języka, jako takiego, wręcz niedostępne. Budziło to poczucie obcości. Charakterystyczne jest tu niemieckie omówienie pierwszego polskiego dzieła Trentowskiego *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej, 1842*:

Widać, że autor (Tr.) filozofuje po niemiecku, a myśli swe odtwarza zaledwie później używając polskich zwrotów. To jest i będzie zawsze tłumaczenie, nawet wtedy, gdy niemieckich myśli nie będzie już nigdy po niemiecku zapisywać. Nie, po polsku miałby myśleć, po polsku filozofować, po polsku dyskutować, nie zastanawiać się ciągle nad tym, co po niemiecku czytał lub wykładał; polski musi być każdy początek idei i polski wynik dociekań. *Wyrazem* nie musi się wcale przejmować, ten sam się znajdzie, jeśli pojąć ducha języka. Ale tylko takie wyrażenia staną się prawdziwie narodowymi, które można zrozumieć. Nawet jeśli początkowo nie byłyby całkiem jasne, ich znaczenie musi dać się odczuć, aby czytelnik mógł wprawiać się w odróżnianiu prawdziwych od fałszywych, bez tego, aby czepiać się każdego słówka i jego brzmienia, gdy sens dawno uleciał (*Rezension* 1843, 343)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Por.: „Man sieht, der Verf. philosophiert deutsch und gibt das Gedachte mit polnischen Ausdrücken wieder. Dies ist und bleibt eine Übersetzung, wenn der Verf. auch das deutsch Gedachte nie deutsch mehr niederschreibt. Nein, polnisch muß er denken, polnisch philosophieren, polnisch discutieren, ohne an Das zu denken, was er im Deutschen gelesen oder seinen Zuhörern vorgetragen hat; polnisch muß der kleinste Anfang der Idee sein und pol-

„Dzięki swym pracom filozoficznym Trentowski należy zarówno do Polski jak i do Niemiec” zapowiadał jeszcze w 1841 „*Magazin für die Literatur des Auslandes*” (*Rezension* 1841c, 389). Oczekiwania te do końca się nie spełniły. Wraz ze zmianą języka publikacji na język polski Trentowski porzucił filozoficzną karierę w Niemczech. Nadzieje byłego powstańca na podwójne filozoficzne obywatelstwo, na spojenie w *różnojedni* systemów, języków i duchowych tradycji wschodu i zachodu, wykraczały poza krąg biograficznych, politycznych a często i intelektualnych doświadczeń współczesnych<sup>19</sup>. Bądź też budziły ideowy sprzeciw, jak w przypadku Mickiewicza.

Freiburg, którego filozof do końca życia mimo licznych historycznych zaawiowań, szczególnie roku 1848, nigdy na długo nie opuścił, stał się dla niego azylem wewnętrznej swobody, choć często trudnym, skazujący go na odosobnienie<sup>20</sup>; w 1861 r. wyznaje Cieszkowskiemu, nie bez żalu, ale i z dużym przekonaniem:

Tu mam miejsce do pracy spokojne. Nie przeszkadza mi polska kozaczyzna jak w Paryżu. Mam do obcowania huk ludzi oświeconych, jakich w Paryżu między wychodźstwem nie napotykałem. Mieszkam tu od lat trzydziestu. Zrosłem się z okolicą, nawet z moim mieszkaniem, co bardzo pożyteczne do umysłowej pracy. Jak Kantowi z Królewca, tak mnie stąd ruszyć się trudno, wyjąwszy chyba patriotyczną i moralną powinność. [...] Będzie to spożytkowanie mnie najkorzystniejsze dla narodu. – Wiem, że ty inaczej myślisz o tem. To nieszczęście moje!” Trentowski an Cieszkowski am 30. Oktober 1861, (*Listy* 1937, 469)

## Bibliografia

Bayrhammer K.T. (1838), *Besprechung von „Grundlage der universellen Philosophie” von B. F. Trentowski 1837*, „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst” nr 166, 167.

---

nisch das Resultat seiner Forschungen. Um den Ausdruck soll er sich dabei nicht kümmern, der gibt sich von selbst, wenn man den Geist der Sprache versteht. Aber auch nur solche Ausdrücke werden echt national sein, die wird man verstehen, und wenn anfangs nicht allemal klar, so doch ihre Grundbedeutung fühlen und so das Wahre vom Falschen zu unterscheiden lernen, ohne daß man sich an Wortklauberei und Wortgeklingel halten müßte, wobei der Sinn lange verloren geht” (*Rezension* 1843, 343).

<sup>19</sup> I nie tylko współczesnych, por. *Handbuch. Deutscher Idealismus* omawiając europejską recepcję niemieckiego idealizmu wymienia filozofa jedynie w rozdziale poświęconym polskiemu mesjanizmowi jako Karla (sic!) Trentowskiego (*Handbuch* 2005, 378, 389). Augustowi Cieszkowskiemu został poświęcony samodzielny podrozdział, (*Handbuch* 2005, 380).

<sup>20</sup> Por. list Trentowskiego do Nurkowskiego z 13 sierpnia 1848. „Stąd służyć mogę krajowi swobodniej. Wolny od wpływów różnorodnych, [...] Wróciwszy do mego tutejszego pulpitu, czułem się wyzwolony ze wszelakich pęt i duch mój poznał się, że jest taki sam, jaki był.” (*Listy* 1937, 242).

- Brudzyńska-Němec G. (2006), *Polenvereine in Baden. Hilfeleistung süddeutscher Liberaler für die polnischen Freiheitskämpfer 1831–1832*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg. *Handbuch. Deutscher Idealismus*, (2005), wyd. Hans Jörg Sandkühler, J.B. Metzler, Stuttgart Weimar.
- Horodyski W. (1913), *Bronisław Trentowski (1808–1869)*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Listy Bronisława Trentowskiego (1836–1869)*, (1937), wyd. Stanisław Pigoń, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Mickiewicz A. (1955), *Listy 2. Dzieła*, t. XV, Czytelnik, Warszawa.
- Mickiewicz A. (1844), *Kurs trzecieletni (1842–1843) literatury sławiańskiej wykładanej w Kollegium Francuzkiém*, Redakcyja Dziennika Narodowego, Paryż.
- Nauck E.T. (1964), *Bronisław Ferdynand Trentowski in Freiburg i. Br.: Dokumente zu seinem Leben*, „Berichte der Naturforschenden Gesellschaft zu Freiburg im Breisgau“ nr 54.
- Rezension* (1843), „Blätter für literarische Unterhaltungen“ nr 86.
- Rezension* (1841), „Literarische Zeitung“ nr 11.
- Rezension* zu „*Vorstudien zur Wissenschaft der Natur*“ 1840 (1841b), „Isis“ 1841, nr 6.
- Rezension* (1841c), „Magazin für die Literatur des Auslandes“ nr 98.
- Sarnowska A. (2016), *Bronisław Trentowski wobec „mistrza wyobraźni ognistej” o sporze intelektualnym filozofa z Adamem Mickiewiczem*, „Littera/Historica” nr 3.
- Starzyńska-Kościszko E. (2004), *Koncepcja człowieka rzeczywistego: z antropologii filozoficznej Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- Surman J. (2016), *Übersetzung der Dialektik. Polnische nationale Philosophie von August Cieszkowski und Bronisław Trentowski als Übersetzung des deutschen Idealismus*, „Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung” nr 4.
- Trentowski B.F. (1837), *Grundlage der universellen Philosophie*, Herder, Carlsruhe Freiburg Paris.
- Trentowski B.F. (1840), *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur oder Uebergang von Gott zur Schöpfung*, Weber, Leipzig.
- Trentowski B. (1978), *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, PWN, Warszawa.

## **Attempt at philosophy out of the Slavic spirit. Biographical and historical aspects of Bronisław Ferdynand Trentowski's philosophical work in Baden.**

### **Summary**

Bronisław Trentowski, a former officer in the November Uprising, was given the opportunity to study and work in the field of philosophy in Freiburg, Baden, after 1831. He set himself the ambitious task of creating an original Polish philosophical system with a universal dimension. Its source was to be a combination of western philosophical thought and tradition with the poetic Slavic spirit. The person of the philosopher himself, especially the language and style of his writings, was the medium and the coherence here. Trentowski intended to philosophize Polish, using, at least at the beginning, the German language. It was the issue of language that became the focal point, but also the most problematic point of his philosophical career and personal biography.

The article sketches, mainly in the biographical and historical context, the genesis of this ambitious philosophical project, its evaluation and controversy that it aroused, both among Polish and German compatriots of the philosopher.

**Keywords:** Bronisław Trentowski, emigration 1831, Grand Duchy of Baden, language, national philosophy.



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.13>

Bartłomiej K. KRZYCH

Uniwersytet Rzeszowski

Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

<https://orcid.org/0000-0003-2525-9759>

## Ksiądz Augustyn Jakubisiak – „rdzennie polski myśliciel” (?)\*

### Streszczenie

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie o polskość myśli księdza Augustyna Jakubisiaka, a także wskazanie możliwych elementów i cech takiego sposobu filozofowania. By osiągnąć ten cel, przedstawiono ważniejsze dane biograficzne Jakubisiaka, wskazano na jego istotne relacje intelektualne i osobiste. Zaakcentowano również ważne wydarzenia historyczne, które miały wpływ na całość kształtu myśli Jakubisiaka. Główną część pracy stanowi omówienie najważniejszych założeń i twierdzeń filozofii polskiego kapłana oraz próba oceny jego kontaktów z ojczyzną i polską filozofią. Biorąc pod uwagę zainteresowania Jakubisiaka (August Cieszkowski, Józef Hoene-Wroński, historia polskiej myśli filozoficznej) oraz pewne stałe idee pojawiające się w historii polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej, należy uznać, że myśl Jakubisiaka jest rdzennie polska, o ile za specyficznie polski zostanie uznany chrześcijański indywidualizm.

**Słowa kluczowe:** Biblioteka Polska w Paryżu, filozofia polska, filozofia na emigracji, wolna wola, wolność.

Augustyn Jakubisiak to polski duchowny katolicki, filozof, teolog i patriota. Żył w latach 1884–1945, przechodząc dwie wojny światowe – co

---

\* Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2018–2021 jako projekt badawczy w ramach programu „Diamentowy Grant” (decyzja nr 0002/DIA/2018/47 z dnia 18 lipca 2018 roku i umowa nr 0002/DIA/2018/47 z dnia 7 września 2018 roku). Oficjalna strona internetowa projektu: [www.augustyn-jakubisiak.pl](http://www.augustyn-jakubisiak.pl). Tekst jest poszerzoną wersją referatu zatytułowanego „Ksiądz Augustyn Jakubisiak – «rdzennie polski myśliciel»”, uwzględniającą pytania i dyskusje w trakcie konferencji „Filozofować po polsku. Źródłowość języka – uniwersalizm zagadnień”, która odbyła się w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie w dniach 6–7 maja 2019.

mocno wpłynęło na jego działalność duszpasterską (był m.in. kapłanem armii gen. Józefa Hallera oraz kapłanem więźniów w Paryżu, z którymi niekiedy utrzymywał bliskie kontakty, o czym świadczy zachowana korespondencja<sup>1</sup>), kaznodziejską (zbiory mów i kazań przysporzyły mu miano jednego ze stu największych polskich oratorów XIX i XX wieku) (Bednarek 2008, 88–90) i społeczną (działalność pisarska i organizacyjna<sup>2</sup>). Jakubisiak był też swoistą intelektualną wizytówką Polski na zachodzie, zwłaszcza we Francji, gdzie spędził znaczną część życia i gdzie opublikował najważniejsze prace (Wielgus 2003, 106)<sup>3</sup>. Na stałe związał się z Towarzystwem Historyczno-Literackim i Biblioteką Polską w Paryżu<sup>4</sup>. W tamtejszym archiwum znajduje się jego spuścizna (Krzych 2018a). Jakubisiak był postacią nietuzinkową i oryginalną, zarówno w swoich poglądach, jak i zachowaniach – o czym świadczą zwłaszcza zachowane wspomnienia jego znajomych i przyjaciół (np. Gałęzowska 1947; Micińska-Kenarowa 2003, 241–248; Zawieyski 1971, 59–61), a także naukowych adwersarzy (Łukasiewicz 2013, 58; 1997). Zaznaczyć należy fakt, że najbardziej oddani przyjaciele dedykowali Jakubisiakowi wiersze nawiązujące do jego osoby i filozofii (zob. np. Bloy 1920, 5<sup>5</sup>). Już tych kilka faktów pozwala uznać za zasadne bliższe przyjrzenie się Jakubisiakowi i jego myśli – a zwłaszcza zasygnalizowanej w tytule polskośći – tym bardziej, że nadal znaczna część jego dorobku pozostaje praktycznie nieznana na ojczystym gruncie<sup>6</sup>.

Warto odnieść się do tego, jak Jakubisiak był postrzegany przez osoby mu bliskie, które nawet pewne jego wady – jak np. skłonności kulinarne – traktowały w kategoriach pozytywnych. Kapłan był osobą charyzmatyczną, szybko zjednującą sobie rozmówcę, potrafił również łamać pewne „żelazne” kościelne zasady, by tylko interlokutor mógł czuć się swobodnie (np. rozma-

<sup>1</sup> Korespondencja Jakubisiaka znajduje się w archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu. Jej uporządkowanie i opracowanie nadal pozostaje poważnym – ze względu na objętość istniejącego materiału – zadaniem badawczym na przyszłość (zob. Krzych 2018a).

<sup>2</sup> Jakubisiak był m.in. redaktorem naczelnym polskiego tygodnika „Jeniec Polak” wydawanego w czasie I wojny światowej (zob. Konsulat Generalny 2017).

<sup>3</sup> Por. również przeglądowe prace Stanisława Borzyma (Borzym 1986, 517 i 544; 1991, 146–147 i 229–230; 1993, 12 i 251–252).

<sup>4</sup> Nazwisko Jakubisiaka widnieje na jednej z dwóch tablic zasłużonych dla Biblioteki Polskiej w Paryżu, które znajdują się w atrium siedziby Polskiego Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu (zob. Krzych 2018a, 113–114).

<sup>5</sup> W książce znajduje się całostronicowa dedykacja „dla naszego (tj. Léona Bloy i jego żony, Jeanne Charlotte Molbech – później Jeanne Léon Bloy – B.K.) polskiego przyjaciela Augustyna Jakubisiaka kapłana katolickiego”. Jakubisiak był m.in. spowiednikiem Jeanne Léon Bloy (zob. Galpérine 2017, wkładka ze zdjęciem poza numerowanymi stronami).

<sup>6</sup> Poza hasłami słownikowymi i krótkimi wspomnieniami w szerszych tematycznie opracowaniach w ostatnich latach Jakubisiakowi poświęcono zaledwie kilka artykułów (zob. Krzych 2018a). O skali tej nieznajomości może świadczyć również fakt, że jego ważniejsze dzieła nie zostały przetłumaczone lub wydane (gdy istniało tłumaczenie) w języku polskim.



wiając z osobami niewierzącymi lub chodząc po górach, nie zakładał sutanny). Kim więc był Jakubisiak? W opinii Haliny Micińskiej-Kenarowej, żony Bolesława Micińskiego – których córkę ochrzcił<sup>7</sup> – to „po prostu Ksiądz. Było to jego imię własne oznaczające niby instytucję, którą stanowił, a zarazem wszystkie, jakże wybitne cechy indywidualne. Ksiądz był jedyny i niepowtarzalny” (Micińska-Kenarowa 2003, 241). Rzeczywiście, o oryginalności myśli i osobowości Jakubisiaka świadczą nie tylko wspomnienia jego znajomych i przyjaciół, ale również zachowane odwołania do jego dzieł, a zwłaszcza materiały znajdujące się w archiwach Biblioteki Polskiej w Paryżu (notatki, wprowadzenia, prezentacje, CV)<sup>8</sup>. Micińska-Kenarowa tak jeszcze pisze o Jakubisiaku:

Sangwiniczna, krewka jurność i miłująca akceptacja życia jako daru Bożego i nieustającego cudu – buchały z całej jego osoby, ujętej w ryzy czarnej sutanny duchownego, grubych okularów uczonego i leciutko skażonej zezem prawego oka, które uciekało gdzieś w bok ku górze, nadając wyrazowi mięsistej rumianej twarzy inny wymiar, jakby zapatrzenia w sprawy nie z tego świata. Szybkie energiczne ruchy miały coś z nabytej przez odprawianie Mszy św. płynnej okrągłości (Micińska-Kenarowa 2003, 241).

Podobnie o polskim kapłanie pisze Jerzy Zawieyski, który Jakubisiakowi zawdzięczał wprowadzenie w tajemnice wiary chrześcijańskiej:

Ksiądz Jakubisiak, człowiek wielkiej tuszy, nieurodzony, już wówczas starszy, miał obyczaj człowieka świeckiego, bowiem uwielbiał dary boże w postaci jedzenia i picia, korzystając z nich obficie. Zapewne to, że był tak szczery w swoich słabościach, jednało mu sympatię i nawet zaufanie. Rozumiał katechumenów i potrafił szybko się z nimi porozumiewać. Wiedział np., że niewierzących może razić jego sutanna, więc szedł na rozmowę z nimi po cywilnemu. Godził się też, jak to było ze mną w początkach, aby nie używać słowa Bóg, lecz Absolut. Dotąd podziwiam jego subtelność i mądrość. Nie było innych rozmów z księdzem Jakubisiakiem, tylko rozmowy o filozofii i właśnie o Bogu, którego imienia nie nadużywał. Ksiądz Jakubisiak prowadził dusze do Boga najdelikatniej, zawsze cierpliwie i wyrozumiały dla oporów katechumenów. W Paryżu, w mieszkaniu księdza Jakubisiaka, poznałem kiedyś Bierdiajewa i jego żonę, którą ksiądz Jakubisiak nawrócił z prawostawia na katolicyzm (Zawieyski 1971, 59–60)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Informację tę zawdzięczam prof. Ryszardowi Zajączkowskiemu.

<sup>8</sup> Będą one przedmiotem dalszych badań prowadzonych w ramach projektu „Myśl filozoficzno-teologiczna ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945)”. Dygresja osobista: w zasadzie, gdyby nie zainteresowanie osobą Jakubisiaka, jakie okazał prof. C. pełne imię Pierre Zaleski, prezes Polskiego Towarzystwa Historyczno-Literackiego i dyrektor Biblioteki Polskiej w Paryżu, najprawdopodobniej nigdy nie natrafiłbym na Jakubisiaka ani nie zainteresowałbym się jego dziełem. To od profesora Zaleskiego, który w dwudziestolecie międzywojennym jako młody chłopiec miał okazję kilkakrotnie spotkać Jakubisiaka odwiedzającego jego ojca, rozpoczął się nieformalny proces poszukiwań kogoś, kto chciałby poświęcić czas kapłanowi (dalsze i bardziej szczegółowe omówienie w: Krzych 2018a).

<sup>9</sup> Autor tych wspomnień jeszcze na dalszych stronach wypowiada się na temat Jakubisiaka, jego myśli, braku posłuchu i zrozumienia wśród polskiej inteligencji oraz niezwykłości jego przepowiadania (zob. Zawieyski 1971, 59–61n).

Zawieyski wspomina o kolejnym ważnym szczególe dotyczącym Jakubisiaka, który posiadał rozległe zagraniczne (zwłaszcza paryskie) kontakty, a nawet przyjaźnie, które mógł zawiązać dzięki studiom w Instytucie Katolickim, na Sorbonie i w Kolegium Francuskim. Oprócz Bierdiajewa, z którym się przyjaźnił, utrzymywał bliskie intelektualne relacje np. z Gabrielem Marcellem, którego chrześcijański egzystencjalizm był bliski jego indywidualizmowi.

Należy w tym miejscu uporządkować dane biograficzne „Księdza”<sup>10</sup>. Urodził się w Warszawie 28 maja 1884 roku, gdzie skończył szkołę, a następnie wstąpił do seminarium duchownego. Święcenia kapłańskie przyjął w 1906 roku. Zaledwie cztery lata później musiał ratować się ucieczką za granicę z podrobionym paszportem, ponieważ ochrzcił dziecko prawosławnych rodziców w katolickiej świątyni, co ściągnęło na niego nie tylko gniew urzędników państwowych, ale i problemy z hierarchią kościelną. Incydent ten był potem nazywany przez jego znajomych „watykańskim zatargiem”. W 1912 roku, a więc po dwóch latach od przybycia do Paryża, Jakubisiak obronił w tamtejszym Instytucie Katolickim rozprawę doktorską o metafizycznych zasadach moralności Augusta Cieszkowskiego. Później – w 1914 roku – otrzymał nominację na kapelana jeńców polskich z zaboru niemieckiego i austriackiego. Można powiedzieć, że jego posługa jako kapelana więziennego była wyjątkowa, ponieważ sprzeciwiał się karze śmierci, co wówczas było nie do pogodzenia z „mainstreamowym” nauczaniem społecznym Kościoła. Sprzeciw ten wynikał z filozoficznych pryncypiów myśli Jakubisiaka, wedle których czas i przestrzeń życia każdego człowieka jest z punktu widzenia ontologicznego miejscem integralnym, a więc z czysto ludzkiej, a tym samym z konieczności ograniczonej, perspektywy, niepoznawalnym całkowicie i *de facto* epistemologicznie niedostępnym, poza umysłem Boskim<sup>11</sup>. W roku 1919 Jakubisiak wrócił do Polski jako kapelan armii gen. Józefa Hallera. Później został kapelanem Francuskiej Misji Wojskowej. W tym samym czasie opublikował *Ewangelie na niedziele i święta* (zbiór komentarzy do czytań mszalnych). Pierwsza rozprawa filozoficzna Jakubisiaka została wydana w 1920 roku pt. *Podstawy krytycyzmu*. Jest to rozbiór krytyczny Kantowskiego aprioryzmu. Rok później duchowny wrócił do Francji. W 1926 roku został mianowany kapelanem polskich więźniów z departamentu Sekwany, zaś w 1927 opublikował pierwsze znaczące dzieło – *Essai sur les limites du temps et de l'espace*, gdzie dał pierwszy całościowy wykład swojej

<sup>10</sup> Podaję je głównie za (Gałęzowska 1947). Niektóre informacje odnalazłem w dokumentach zgromadzonych w archiwum Biblioteki Polskiej, inne zaś w literaturze, do której się odwołuję. Całościowa biografia Jakubisiaka czeka na opracowanie. Pominęto szczegółowe informacje bibliograficzne dotyczące jego dzieł – podaję je w (Krzych 2018a) są również powszechnie dostępne w Internecie, zob. <http://augustyn-jakubisiak.pl/zrodla/czytelnia/> [dostęp: 4.07.2018].

<sup>11</sup> Ten aspekt filozofii Jakubisiaka syntetycznie omawia José-Marie Bouchet (Krzych 2018b).

filozofii, odwołując się do aktualnej wiedzy naukowej (teoria względności, mechanika kwantowa, teoria ewolucji). Praca ta została wyróżniona przez Francuską Akademię Nauk Moralnych i Politycznych. Gdyby nie przedwczesna śmierć kapłana, zostałby on przyjęty w jej szeregi jako członek zwyczajny (por. Krzych 2018b, 106). Kolejne lata Jakubisiak spędził na pisaniu rozpraw naukowych, polemikach i duszpasterstwie. W 1936 roku ukazała się w Polsce jego książka *Od zakresu do treści*, która wywołała gorącą polemikę z Janem Łukasiewiczem (zob. Krzych 2019), a także zbiór przemówień, odczytów i kazań *O wolność Synów Bożych*. Z kolei we Francji wydany zostaje tytuł *La pensée et le libre arbitre*. W roku 1937 Jakubisiak wygłosił cykl wykładów na Sorbonie zatytułowany *Vers la causalité individuelle*, które pośmiertnie – w 1947 roku – zostały wydane pod takim samym tytułem (książka nie zawiera jednak wszystkich wykładów). W wykładach tych Jakubisiak rozwinął swoje idee filozoficzne, a także podjął się krytyki Henri'ego Bergsona, na którego wykłady uczęszczał. Gdy w 1939 roku wybuchła II wojna światowa, Jakubisiak przeniósł się na krótko do Polski, potem wrócił do Paryża, ale musiał uciekać na wschód, do Grenoble, gdzie od 1940 roku przebywał razem z Czesławem Chowańcem. Trzy lata później Niemcy zajęli Francję – tym razem polski kapłan znalazł schronienie w Biviers, niedaleko wcześniejszego miejsca pobytu. Podjął tam zadania duszpasterskie. W 1944 roku sytuacja pozwoliła mu na powrót do Paryża, gdzie rok później otrzymał nominację na delegata Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Zmarł nagle 23 listopada 1945 roku. Jego serce odmówiło posłuszeństwa z powodu przemęczenia, licznych obowiązków i w zasadzie nieustających aktywności intelektualno-duszpasterskich. Po jego śmierci powołano Komitet Wydawniczy Dzieł Księdza Augustyna Jakubisiaka, który w krótkim okresie czasu wydał trzy ważne pozycje: zbiór *Wytrwać by zwyciężyć* (1946), wspomniane sorbońskie konferencje pt. *Vers la causalité individuelle* (1947) oraz *opus vitae* pisane przez kilkanaście ostatnich lat życia – *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki* (1948). Po trzech latach działalności komitet – ze względu na śmierć niektórych jego członków – przerwał swą działalność. Niektóre dzieła Jakubisiaka były opracowywane, zostały nawet przygotowane do druku. Nie ujrzały jednak światła dziennego, by wspomnieć tylko polskie tłumaczenie rozprawy o granicach czasu i przestrzeni, czy francuskie wydanie *Nowego Przymierza*. Jakubisiak został pochowany na tzw. polskim cmentarzu w Paryżu. Jego grób znajduje się tam do dzisiaj.

Irena Gałęzowska, przyjaciółka, uczennica, a potem propagatorka filozofii Jakubisiaka, tak o nim pisała: „Istotnie, jest to wielki, rdzennie polski myśliciel. Jego nauka jest prawdziwie wyrazem Polskiej Myśli filozoficznej, mimo że większą część życia spędził za granicą, że pisał przeważnie po francusku, że jako uznanie kraju miał tylko skromny Złoty Krzyż Zasługi” (Gałęzowska 1947, 27). Nie dookreśla, co ma na myśli, stwierdzając, że Jakubisiak

to „rdzennie polski myśliciel”. Przyjmując jednak, że istnieje coś takiego, jak polska myśl filozoficzna, można wskazać pewne elementy i cechy życiowej postawy oraz poglądów filozofa, które mogłyby realizować ową „polskość”. Trzeba też jasno stwierdzić, że Jakubisiak początkowo chciał pracować w Polsce, jednak nie spotkał się z odpowiednim przyjęciem wśród „swoich”. Gałęzowska tak o tym pisze:

W Polsce [po powrocie z armią gen. Hallera w 1919 roku – B.K.] odnalazł Ksiądz Jakubisiak dawnych przyjaciół i kolegów z seminarium, którzy zachęcali go do pozostania w kraju. Gdyby wtedy ofiarowano mu odpowiednie miejsce, gdzie mógłby pracować dalej naukowo i wykładać, byłby prawdopodobnie został, i stałaby się krzywda polskiej filozofii, gdyż Ksiądz Jakubisiak miał przed sobą inne, szersze pole do zdobycia, jako profesor. Na szczęście, nie uczyniono tego, gdyż, jak wiadomo, ojczyzna rzadko pierwsza poznaje się na swych prorokach.

Wrócił więc do Francji, aby prowadzić dalej i dokończyć rozpoczętą pracę. Z powrotem jednak do Polski liczył się stale i pragnieniem jego było pracować na rodzimym gruncie. Pragnienie to nie spełniło się, nie straciła na tym jednakowoż ani polska myśl filozoficzna, ani uchodźstwo polskie z roku 1939 (Gałęzowska 1947, 10).

Brak posłuchu wśród rodaków wiązał się najpewniej z oryginalnością myśli kapłana, którego trudno zaklasyfikować do jednej „szkoły” lub prądu myślenia filozoficznego<sup>12</sup>, a także z wielce krytycznym podejściem do szkoły lwowsko-warszawskiej (będącej wszakże do dziś wizytówką Polski na arenie międzynarodowej) które po dyspacie z Janem Łukasiewiczem w drugiej połowie lat 40. znacznie wpłynęło na stereotypowe i wybiórcze postrzeganie całego dorobku Jakubisiaka. Jeśli ktoś za życia i kilka (naście) lat po śmierci myśliciela odwoływał się do jego dzieł – byli to przede wszystkim jego paryscy uczniowie i przyjaciele, związani z Polskim Towarzystwem Historyczno-Literackim i Biblioteką Polską w Paryżu. Dość wspomnieć, że nazwisko Jakubisiaka zostało wpisane na tablicę zasłużonych dla rzeczonyj Biblioteki, gdzie widnieje obok m.in. Adama Czartoryskiego, Józefa Bema, Adama Mickiewicza, Zygmunta Krasińskiego, Augusta Cieszkowskiego, Fryderyka Chopina, Juliusza Słowackiego, Zygmunta Zaleskiego czy Czesława Chowańca. Jak pisała Micińska-Kenarowa: „Stworzył sobie na obczyźnie rodzinę z wyboru, złożoną z pięciu osób, które poznaliśmy później w czasie wojny: był to historyk Czesław Chowaniec, filozofka Emilia Fiszerówna (autorka

---

<sup>12</sup> Jakubisiaka klasyfikowano różnie, raz jako tomistę (niesłusznie, bo krytykował św. Tomasa, zwłaszcza w kwestii Boskiej przedwiedzy i wszechwiedzy w kontekście ludzkiej wolności), raz jako augustynika (odnośnie do personalizmu), a czasami nawet jako leibnizjańskiego indywidualistę (jedną z głównych zasad jego filozofii była zasada jednostkowości, która mówiła, że realnie istnieją tylko indywidua). O tym braku zdecydowania – wynikającym nie z niewiedzy klasyfikujących, ale raczej z wielowątkowości i nieszablonowości myśli Jakubisiaka – wśród interpretatorów i opisujących lub odwołujących się do Jakubisiaka pisze – w kontekście filozofii nauki polskiego kapłana – np. personalia autora z imieniem Polak (2016, 56).

rozprawy pt. *Unité et intelligibilité*), polonistka i socjolożka Irena Gałęzowska, psycholożka Wanda Borkowska i późniejsza zakonnica Józefa Parczewska” (Micińska-Kenarowa 2003, 243). Wedle jej opinii Jakubisiak zawdzięczał im równie wiele, co oni jemu (por. Micińska-Kenarowa 2003, 244). Wspólnie tworzyli bardzo prężne środowisko intelektualne, które organizowało wiele wydarzeń angażujących bywalców paryskich salonów intelektualnych<sup>13</sup>. Jeden z francuskich znajomych duchownego w takich słowach wypowiedział się o nim i grupie jego paryskich przyjaciół i współpracowników:

Przez wiele dekad była ona [tj. Biblioteka Polska w Paryżu – B.K.] schronieniem dla ogniska kultury wysokiej, którą reprezentowała plejada wyjątkowo błyskotliwych umysłów w tak różnych dziedzinach jak biologia, historia, literatura i filozofia: Emilia Fiszerówna, Czesław Chowaniec, Wanda Borkowska, Józefa Parczewska i, *primus inter pares*, Augustyn Jakubisiak (Bouchet 2018, 105)<sup>14</sup>.

Kapłan wpłynął również na wielu innych ludzi, zarówno z Francji, jak i Polski – by wymienić tylko Bolesława Micińskiego, Zygmunta Zaleskiego czy wspomnianego wyżej Jana Łukasiewicza, a także szereg osób, z którymi utrzymywał mniej lub bardziej regularny kontakt korespondencyjny (np. Stanisław Pigoń, Wincenty Lutosławski czy rektorzy i wykładowcy paryskich uczelni) – tę kwestię pozostawmy jednak na boku. Powracając do głównej kwestii: można uznać, że to filozofowanie i uprawianie nauki w gronie rodaków, promieniujące na okoliczne ośrodki intelektualne związane z paryskimi uczelniami, jest w pewien sposób „polskie” – ale to określenie wyłącznie techniczne lub opisowo-socjologiczne: dana grupa uprawiała naukę, zwłaszcza humanistykę, w takim, a nie innym składzie narodowościowym. To wszakże nic nie mówi o istocie tytułowej „rdzennej polskości”. Należałoby jej raczej poszukiwać w obrębie podejmowanych zagadnień oraz sposobie podchodzenia do zagadnień filozoficznych.

Rzeczywiście, Jakubisiak interesował się polską filozofią. W wymiarze teoretycznym zwłaszcza w pierwszym okresie swych badań naukowych, tj. po przybyciu do Paryża w 1910 roku (Jakubiak 2014, 147–148). W wymiarze społecznym i historycznym – do końca swojego życia, bowiem jego filozofia, uwieczniona pośmiertnie wydaną etyką, stanowiła jednolity twór o konsekwencjach praktycznych, ale oparty o dogłębnie przemyślane założenia ontologiczne<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Opinię taką usłyszałem w rozmowie z panią Ewą Rutkowską, aktualną opiekunką i kustoszka archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu. Nie jest ona jednak odosobniona. Oficjalnym świadectwem działalności grupy jest m.in. książka (Gałęzowska 1946; por. też np. Gmiterek 2008).

<sup>14</sup> Poprawiono względem oryginału pisownię polskich nazwisk.

<sup>15</sup> „Nasz to bowiem realistyczny i podstawowy postulat doprowadził nas do uznania rzeczywistości za niestałą i nieciągłą. Porzucając apriorystyczne rozumienie pierwotnych praw i ich wyprowadzanie z bytu abstrakcyjnego, uznaliśmy byt konkretny za ich źródło. Rzeczywistość, głęboko w sobie logiczna, objawia naszemu umysłowi swe istotne rysy i z nich

i epistemologiczne<sup>16</sup>. W zasadzie myśl Jakubisiaka można by sprowadzić do stwierdzenia: jednostka ludzka – indywiduum ma największą, nieporównywalną z niczym wartość, która wynika z posiadania wolności, a tym samym niezastąpionej roli każdego człowieka. Indywiduum ludzkie stanowi dla niego epistemologiczny punkt wyjścia i jednocześnie moralny punkt dojścia. Zwornikiem tych dwóch biegunów jest Objawienie, które mówi, że człowiek i tylko on został stworzony na obraz i podobieństwo Boże – filozofia Jakubisiaka jest więc nierozzerwalnie związana z teologią. Jeśli mielibyśmy mówić tu o jakichś specyficznym polskim akcentach, to wskazałibyśmy z jednej strony na chrześcijański uniwersalizm i tolerancję – tak mocno zakorzenione w historii polskiej myśli filozoficznej, z drugiej zaś na podkreślenie wartości osoby, bez względu na jej status i „uposażenie” – na co niewątpliwie miały wpływ historyczne zawirowania, jakim poddany był naród polski. W tym względzie niewątpliwym wpływem na myśl Jakubisiaka wywarły dwie wojny światowe i popełniane w ich czasie zbrodnie. W jego kazaniach często pojawia się motyw wyzwoleniecy, wolnościowy i narodowościowy, który przeciwstawia modnym wówczas teoriom społecznym, zwłaszcza poglądom Émile’a Durkheima, którego – z punktu widzenia myśli Jakubisiaka – będzie krytykować w swoich filozoficzno-socjologicznych pracach Irena Gałęzowska<sup>17</sup>.

Swój doktorat Jakubisiak poświęcił filozofii Augusta Cieszkowskiego. Obronił go w 1912 roku w Instytucie Katolickim w Paryżu. Komitet Wydawniczy Dzieł Augustyna Jakubisiaka przygotowywał go do druku. Doktorat ten pozostaje do dziś nieznanym polskim badaczom myśli Cieszkowskiego, sporadycznie i na zasadzie krótkiego wspomnienia pojawia się w badaniach zagranicznych naukowców (zob. Krzych 2018a). W tym czasie Jakubisiak interesował się też myślą Józefa Hoene-Wrońskiego. Niektóre zachowane w ar-

---

to umysł tworzy treść swych pierwotnych praw. A więc to, czego domagają się te prawa, pochodzi nie z samowolnych dekretów myśli, ale jest wyrazem rzeczywistego porządku rzeczy. Przez rzeczywisty porządek rzeczy rozumiemy tutaj nie ogólną charakterystykę bytów, opartą na ich wspólnych rysach, ale ścisłe określenie ich indywidualnych sposobów istnienia. Nasza inteligencja uważa konkretne byty za wolne od wszelkiej sprzeczności dlatego właśnie, że bezpośrednio zdaje sobie sprawę, widzi wprost, że nie zmieniają się one w czasie, ani mieszają z sobą w przestrzeni. Ogarniając za jednym zamachem ich przestrzenne i czasowe położenia, oświadcza ona, że te byty są stałe i nieciągłe” (Jakubisiak 1927, wg maszynopisu tłumaczenia Zygmunta Jakimiaka, Archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu, akcesja 3420, teczka 1, 233–234).

<sup>16</sup> „Chodziło o to, by dowieść, że umysł nasz nie zajmuje się tylko łączeniem zjawisk, ale ich rozróżnianiem, ich wyborem, w którym decyduje wola, że więc uwaga, myśl, w ostateczności cała postawa człowieka, objawiająca się w pierwszym rzędzie w jego stosunku do Boga, są wynikiem wolnego wyboru. Stąd wypływa właśnie pojęcie przyczynowości wewnętrznej, indywidualnej, którą Książd Jakubisiak nazywa autodeterminizmem” (Gałęzowska 1947, 14).

<sup>17</sup> Jakubisiak pisał do nich przedmowy, zaś Gałęzowska wprost odwoływała się do Jakubisiakowych idei.

chiwum Biblioteki Polskiej dokumenty podają, że napisał on na jego temat pracę, którą przedstawił na Sorbonie w 1914 roku w formie *mémoire*. Niestety w archiwach uniwersytetu nie znajduje się żadna wzmianka o tej pracy, również w archiwum Biblioteki Polskiej nie udało się odnaleźć żadnego jej maszynopisu. Istnieją jedynie bardzo obszerne notatki pogrupowane tematycznie i najczęściej uporządkowane w kopertach (w wielu różnych akcesjach w archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu) oraz dwa nieco różniące się od siebie rękopisy (Archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu, akcesja 3432). Pewne fragmenty jednego z nich opublikował Zaborowski (2010), stanowią one jednak marginalną część całości. Na kilka lat przed śmiercią Jakubisiak wydał książeczkę pt. *Polska myśl filozoficzna* (Grenoble 1941), która stanowi podsumowanie jego badań nad rodzimą filozofią. Z wielu względów jest to praca – jakkolwiek niewielka objętościowo – ważna, ponieważ z jednej strony autor dokonuje syntezy swoich dotychczasowych osiągnięć i filozoficznych rozwiązań (ważniejsze dzieła zostały już wydane, a ostatnie, etyka, była w większości wstępnie opracowana), można więc uznać ją za wyraz dojrzałej myśli polskiego kapłana. Z drugiej strony już na wstępie Jakubisiak stwierdza, że jego pogląd na filozofię jest nie tylko jego własny, ale również rdzennie polski (Jakubisiak 1941, 1), co wyjaśnia następująco:

Poglądy te [tj. swoje własne – B.K.] uważam za polskie, jako że jestem Polakiem, że nie przejąłem ich od cudzoziemców i że godzą się one z polskim pojmowaniem życia i jego zadań, tak jak pojmowanie to odzwierciedlają w kolei wieków słowa i czyny wybitnych Polaków. Dla tych powodów uważam poglądy moje za charakterystyczne dla polskiej filozofii i filozofię tę reprezentujące. Nie wyczerpują one jej i nie zamykają jej dalszego rozwoju, tak jak o systemie swym orzekł Hoene-Wroński. Moją ambicją i nadzieją jest przekonanie, że wyłożone tu poglądy wskazują, jaka jest postawa umysłowości polskiej wobec zagadnień i zadań życia (Jakubisiak 1941, 1).

Wyraźnie widać, że Jakubisiak wiąże swoją myśl z polskimi doświadczeniami historycznymi, lecz chce również, aby posiadała ona wymiar życiowy. Jest to więc myśl egzystencjalistyczna, nastawiona nie tylko na rozwiązywanie problemów teoretycznych, ale i praktycznych. Realizuje więc w pewnym stopniu ideały praktykowane od średniowiecza przez polskich filozofów, by wspomnieć tylko o polskiej szkole prawa narodów. Pierwotnie *Polska myśl filozoficzna* była zamierzona jako wykład i w zasadzie została wydana w niezmięnionej formie (Jakubisiak miał zwyczaj przygotowywania wszystkich wykładów wcześniej na papierze – najpierw w formie notatek i rękopisów, potem drukował maszynopisy). Na wstępie Jakubisiak stwierdza, że nie miał dostępu do źródeł (dzieł polskich filozofów), więc nie podejmie się ich omówienia, ale przedstawi własną filozofię, którą uznaje za „rdzennie polską” i jako taką przedstawia ją do oceny słuchaczom, czytelnikom i krytykom. Nie sposób zaprezentować całej syntezy, jednakże Jakubisiak – pod koniec wykładu, dokonuje kilkupunktowego streszczenia i podsumowania, by następ-

nie umiejscowić siebie samego w szerszym kontekście filozofii narodowej. Podążając za wyliczeniem samego Jakubisiaka: 1) nauka i filozofia badają tę samą rzeczywistość, różnice dotyczą zakresu tych badań; 2) nauka bada sferę zjawisk, filozofia zaś ich obiektywne podłoża, którymi są indywidualne centra działania istniejące również w materii (nie tylko w osobach); wzajemne ich oddziaływania i ich odpowiedniość wyjaśnia się na podstawie koncepcji harmonii przedustawnej Leibniza; 3) harmonia ta ma podwójny cel: realizacja celów bytów indywidualnych, ale przede wszystkim celu, do którego Stwórca powołuje i używa wszystkich stworzeń; celem tym jest triumf dobra; 4) na dnie człowieka, w samym centrum bytu osobowego, znajduje się wola i myśl; wola kieruje myślą, odpowiada za ich realizację; by decydować o swym życiu, musi się też określić wobec Boga; 5) decyzja ta („ustosunkowanie”) dokonuje się w podświadomości i wiąże całego człowieka, przy czym świadomość od podświadomości różni się tylko sposobem ujmowania przez wolę i myśl naszego życia – podświadomość ujmuje je w sposób syntetyczny, świadomość zaś analitycznie; dla obu przedmiot jest ten sam: określenie się wobec źródła i celu życia, jakim jest Bóg; 6) ustosunkowań jest tyle, ile ludzi; każdy musi wybierać samodzielnie; 7) dokonywane wybory można podzielić na następujące, klasyfikując je według typów rozumowań i wyjaśnień: ateizm, antyteizm, panteizm, deizm i teizm; wyłącznie ten ostatni jest kompatybilny z Objawieniem; 7) wobec tego za źródło zła w świecie należy uznać stosunek indywidualnej woli do Boga; 8) wolna wola posiada decydującą rolę i ogromny wpływ na całość poglądów i działań każdego człowieka<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Wyliczenie to można uzupełnić wyjątkami z pism Jakubisiaka. Jeśli chodzi o autonomiczność i indywidualność – a co za tym idzie: zewnętrzną niepoznawalność – osobistej decyzji, określającej miejsce integralne człowieka: „Wszystko to, co decyduje o wewnętrznej wartości czynów ludzkich jest niedostępne poznaniu naszemu” (Jakubisiak 1932, 9). O szczegółach tej decyzji Jakubisiak pisze: „Afirmując nasz wybór takich czy innych możliwości naszych, *eo ipso* determinujemy samych siebie. Determinacja ta jest aktem myśli i woli. Aktem myśli jest określenie samego siebie, jakim się człowiek widzi wewnętrznie w tym, co może zrobić, a zwłaszcza w tym, co chce zrobić. Ten ostatni względ sprawia, że określenie samego siebie nie jest tylko aktem myśli, ale i woli, zakreślającej granice treści wewnętrznej, jaką jednostka dostrzega w sobie. W treści tej wola podkreśla pewne szczegóły jako interesujące, ważne dla niej, a inne pomija” (Jakubisiak 1948, 140-141). Jakkolwiek ów centralny wybór dotyczy całego naszego życia, egzystencji jako takiej, to przejawia się on w poszczególnych decyzjach i wyborach: „Oto dlaczego nasz fundamentalny wybór, rozciągając się na całą naszą indywidualną egzystencję, może ukazywać się tylko poprzez konkretne jej momenty. Jakkolwiek egzystencja ta jest skończona i niezmienna jako całość, jawi nam się jako zmienna w swych częściach, choćby przez sam fakt, że nasza uwaga zmysłowa nie jest zdolna na raz ogarnąć wszystkich jej części, tak jak nie może podejmować ich wszystkich jednocześnie. Ponieważ na poziomie empirycznym dysponujemy wyłącznie niedoskonałymi narzędziami, podobnie jak niedoskonałe jest narzędzie naszego poznania, jesteśmy zmuszeni poznawać poprzez niewielkie fragmenty całościowy obraz na-



Ostatnia strona wykładu i zarazem ostatni jego paragraf to uwaga dotycząca filozofii narodowej. Jest ona na tyle wymowna, iż warto przytoczyć ją w całości:

[K]ażda filozofia jest przede wszystkim indywidualna, jako że wyraża potrzeby i dążenia swego twórcy, jego osobisty stosunek do źródła i celu jego życia. Mimo to zdarza się, że poglądy różnych ludzi na te zasadnicze kwestie zgadzają się. Zgoda ta świadczy o podobieństwie duchowym ich autorów, to znaczy o wspólnocie ich dążeń, potwierdzanej wspólnotą zapatrywań. Otóż na wspólnocie zapatrywań i dążeń polega istota filozofii narodowej. Czemże bowiem jest naród, jeżeli nie naturalnym, a zarazem dobrowolnym związkiem ludzi, których poglądy, pragnienia i dążenia zbiegają się w jednym wspólnym, przerastającym ich dobru. Do realizacji tego dobra każdy z tych ludzi czuje się powołanym w sposób odpowiadający najlepszym jego możliwościom. Związek ich jest naturalny, opiera się bowiem na podobieństwie psychicznym, a raczej na pewnej od Boga przygotowanej odpowiedniości wewnętrznej, dzięki której ludzie, różni indywidualnie, mogą pomagać sobie i uzupełniać się wzajemnie w dążeniu do jednego wspólnego dobra. Związek ten jednak jest również dobrowolny, bo nie tylko urodzenie, ale i wolny wybór człowieka decyduje o jego przynależności do narodu.

szej woli” (Jakubisiak 1936a, 283, tłum. własne). Jeśli chodzi o źródło zła, to: „Powiedzieć, iż indywidualne podmioty są prawdziwymi przyczynami ich działań i że w nich samych należy szukać powodów, tego, czym się stają, oznacza uznać, że poza indywidualium nie ma przyczynowości. Natomiast co do zewnętrznych podpowiedzi i wpływów środowiska, w którym żyje i działa indywidualium, należy uznać je za użyteczne lub też konieczne środki dla jego rozwoju – są to więc warunki rozwoju, a nie jego przyczyny” (Jakubisiak 1947, 60). Maksymalnie streszczając poglądy polskiego kapłana: „Ratunek dla jednostki jest [...] w zwróceniu się jej ku temu źródłu wiedzy i życia, z którego pochodzi afirmacja jej wolności” (Jakubisiak 1948, 36). To jednostka jest odpowiedzialna za siebie, ale również za relacje jakie tworzy z innymi jednostkami, za społeczeństwo. Nie powinno ono jednak być celem samym w sobie. Tu Jakubisiak idzie w pewnej mierze za Kantowską antropologią, zwłaszcza gdy pisze: „w hierarchii naszych posług, starań i zainteresowań miejsce pierwsze mieć powinni ludzie żywi, konkretni, a nie abstrakcje i oparte na tychże instytucje zbiorowe” (Jakubisiak 1936b, 153). Stawia on jednostkę ponad całość jaką jest społeczeństwo, twierdząc, że żadne odgórne działania nie są w stanie zapewnić ogólnego dobro-bytu: „Reforma więc jednostki jest podstawą prawdziwej reformy społecznej” (Jakubisiak 1936b, 131). Podstawą zaś reformy jednostki jest uznanie jej wolności: „Na ustach ludzi są dziś hasła swobody i wolności. O wolność przelewają się od wieków potoki krwi ludzkiej. W imię wolności dokonywują się rewolucje i przewroty społeczne. W świetle Ewangelji dzisiejszej [Łk 2, 42-52 – B.K.] oceńmy, co warta jest wolność, która paraliżuje swobodę stosunku człowieka do Boga. Zdamy sobie sprawę, czy może być mowa o wolności religijnej tam, gdzie od jednostki żąda się bezwzględnego, na wszystkie dziedziny rozciągającego się posłuszeństwa tej czy innej władzy ludzkiej” (Jakubisiak 1936b, 28). Niech za podsumowanie społeczno-etycznych poglądów Jakubisiaka posłuży nam ocena Zbigniewa Ambrożewicza: „Z jednej bowiem strony znajdujemy tam [u Jakubisiaka – B.K.] apologię ludzkiej wolności, jednostkowej odrębności i autonomii, z drugiej – krytykę tego, co ogólnie, zbiorowe. Współczesny czytelnik pism Jakubisiaka ze zdziwieniem może skonstatować aktualność jego niektórych myśli lub przynajmniej ich nowy sens w nowym kontekście [...]” (Ambrożewicz 2003, 294).

Podobnie więc jak naród powstaje z jednostek, predysponowanych i dobrowolnie dążących, każda na swój sposób, do realizacji wspólnego celu, podobnie i filozofia narodowa jest dziełem zbiorowym, którego autorzy określają, każdy na swój sposób, ów wspólny cel czyli dobro narodu, oraz drogi doń prowadzące, oczywiście po uprzednim określeniu swego własnego stosunku do Boga jako do źródła i celu życia (Jakubisiak 1941, 66).

W słowach Jakubisiaka niektórzy mogliby dopatrywać się nuty polskiego mesjanizmu. Polskiemu kapłanowi nie był on jednak bliski, przynajmniej w romantycznej formie, którą krytykował u Cieszkowskiego i wykazywał jej błędność w swoich mowach i kazaniach. Wskazywał, że jeśli ludzie, a zwłaszcza Polacy, sami nie wezmą swoich losów we własne ręce, to nikt nimi w cudowny sposób kierował nie będzie. Owszem, Opatrzność Boża istnieje i działa, ale nie może ingerować w sprawy indywidualnych wolności, które tworzą narodowe wspólnoty. Orientacja filozofii Jakubisiaka biegnie raczej ku korzeniom polskiego narodu, a więc do chrztu Polski, który uczynił z niej kraj chrześcijański. Rodzimi filozofowie utożsamiali się z ideałami i wartościami chrześcijańskimi, zaś Polska na kartach historii zapisała się jako kraj ludzi wierzących, którym wiara pozwalała przewyżczać największe nawet niebezpieczeństwa i trudności. Antoni Bednarek słusznie zauważa, że Jakubisiak

wszystkimi swoimi mowami oryginalnie (dzięki podłożu filozoficznemu) kontynuował XIX-wieczny dyskurs uchodźczy o polskich losach, którym przeniknięte było oratorstwo czasów niewoli [...]. Filozofia Jakubisiaka, jego chrześcijańska etyka wolności i odpowiedzialności (przewyżczająca idealistyczne i materialistyczne determinizmy, które prowadziły do totalitaryzmu) staje się podstawą oratorskiego przesłania o optymizmie wiary, nadziei i wytrwałości (Bednarek 2008, 88 i 89).

Gdybyśmy mieli więc wskazać istotę czy też rdzeń filozofii polskiej, należałoby – przynajmniej według Jakubisiaka – uznać, że jest nią chrześcijaństwo, a w zasadzie pryncypia filozofii chrześcijańskiej, dla której najważniejszymi elementami są jednostkowe byty osobowe stworzone na obraz i podobieństwo Absolutnego Bytu Osobowego, jakim jest Bóg. Tak też pod tym głównym względem – a także w odniesieniu do podejmowanej tematyki oraz prezentowanej postawy życiowej – Jakubisiaka można uznać za filozofa rdzennie polskiego. Polskość ta osadzona jest zwłaszcza na historycznych fundamentach, które wpłynęły na filozofów, a co za tym idzie na rodzimą myśl filozoficzną – przynajmniej uznawaną za taką poprzez wzgląd na jedność lub też harmonię głoszonych przez wieki prawd i idei. Jednym zdaniem: Augustyn Jakubisiak to obrońca chrześcijańskiego indywidualizmu.

Jest to myśliciel, który uczynił wiele dla rozstławienia polskiej filozofii – chociażby własną osobą i pracą – zwłaszcza we Francji. Co więcej, jego zasługi mogą i dziś być jedną z wizytówek Polski na filozoficznej mapie świata. Mogą, a nawet powinny, zwłaszcza jeśli ktoś innej narodowości, a nawet nie

należący do bliskiego grona jego przyjaciół, tak go wspominał prawie pół wieku po jego śmierci:

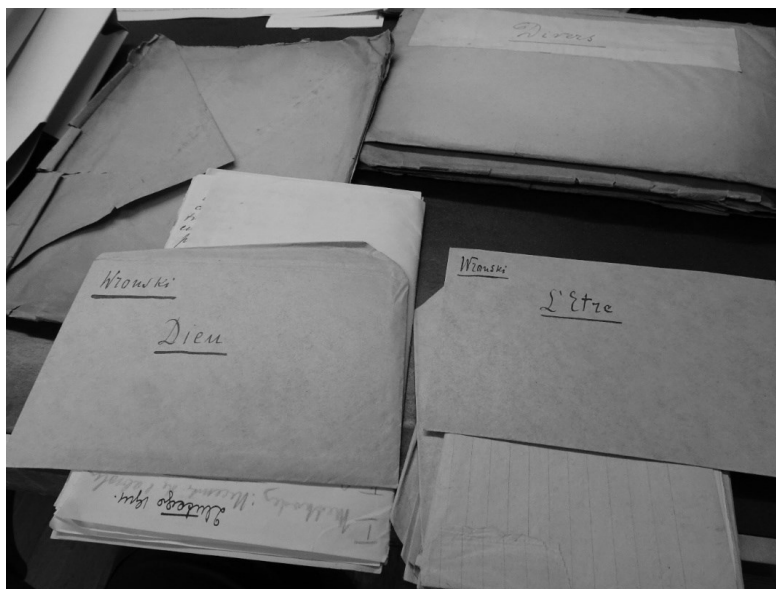
Moja myśl zatrzymała się zwłaszcza przy tym ostatnim [Augustynie Jakubisiaku – B.K.], ponieważ dzień ten był rocznicą jego śmierci. Myśl pełna żalu, a nawet rozdzierających wyrzutów sumienia dotyczących tego, że nie byłem w stanie skutecznie przekazać w moim otoczeniu jego wspaniałego dzieła, ukrytego pod korcem przez tych, to prawda, którzy powinni wziąć sobie do serca sprawę jego upowszechnienia. Wszakże prezentowało się ono jako bezcenny skarb, w którym młode pokolenia z pewnością mogłyby odnaleźć inspirujące fundamenty dla odważnej i trwałej odnowy filozofii oraz myśli chrześcijańskich [Bouchet 2018, 105-106; podkreślenia w tekście – B.K.].

## Bibliografia

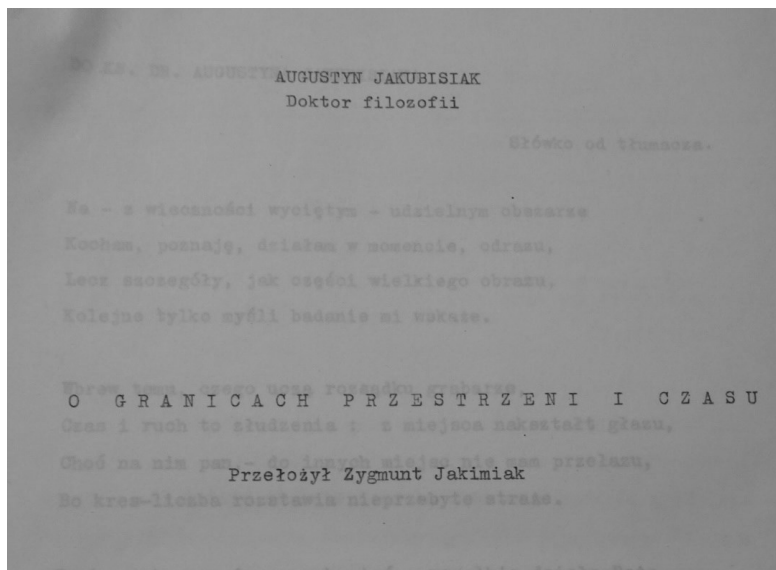
- Ambrożewicz Z. (2003), *Totalitaryzm czy wolność? Ks. A. Jakubisiaka spojrzenie na niektóre kwestie polityczne*, „Przegląd Powszechny”, 11, 294–307.
- Bednarek A. (2008), *Setnik oratorów polskich XIX i XX wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Bloy L. (1920), *La Porte des Humbles*, Mercure de France, Paris.
- Borzym S. (1993), *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Borzym S. (1991), *Filozofia polska 1900–1950*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Borzym S. (1986), *Filozofia międzywojenna (1918–1939). Przegląd stanowisk*, [w:] A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Bouchet J.-M. (2018), *Najbardziej niezwykły człowiek jakiego spotkałem: Augustyn Jakubisiak*, [w:] B. Krzych, *Książd Augustyn Jakubisiak – postać niezwykła. Tłumaczenie wspomnień José-Marie Boucheta wraz z komentarzem*, „UR Journal of Humanities and Social Sciences”, 4 (9), 105–112.
- Galpérine N., *Jeanne et Léon Bloy. Une écriture à quatre mains*, Les Editions du Cerf, Paris.
- Gałęzowska I. (1947), *Książd Augustyn Jakubisiak*, Towarzystwo Historyczno-Literackie w Paryżu, Paryż.
- Gałęzowska I. (1946), *Bibliothèque Polonaise de Paris 1839–1939*, Paryż.
- Gmiterek G. (2008), *Działalność kulturalna, naukowa i popularyzatorska Biblioteki Polskiej w Paryżu w latach 1926–1940*, „Folia Bibliologica”, 50, 89–113.
- Jakubiak K. (2014), *Wydawnictwo i czasopismo „Droga” jako ośrodek kształtowania ideologii społecznej i wychowawczej sanacji w latach 1922–1937*, [w:] I. Michalska, G. Michalski (red.), *Działalność instytucji wydawniczych na rzecz oświaty i edukacji w XX i pierwszych latach XXI*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, 145–156.

- Jakubisiak A. (1948), *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki*, Komitet Wydawniczy Dzieł Księdza Augustyna Jakubisiaka, Paryż.
- Jakubisiak A. (1947), *Vers la causalité individuelle*, Société Historique et Littéraire Polonaise, Paris.
- Jakubisiak A. (1941), *Polska myśl filozoficzna*, Grenoble.
- Jakubisiak A. (1936a), *La pensée et le libre arbitre*, Libraire J. Vrin, Paris.
- Jakubisiak A. (1936b), *O wolność synów Bożych. Rozważania na tle Ewangelji*, Towarzystwo Kultury Katolickiej, Łódź.
- Jakubisiak A. (1932), *Słowo wstępne*, [w:] I. Gałęzowska, *Ferment snobizmu. Studium krytyczne*, Wydawnictwo Ludwika Fiszer, Warszawa-Łódź-Katowice, 5–10.
- Jakubisiak A. (1927), *Essai sur les limites de l'espace et du temps*, Félix Alcan, Paris.
- Konsulat Generalny Rzeczypospolitej Polskiej w Lyonie, „*Jeniec Polak*” – polski tygodnik wydawany przez jeńców wojennych w obozie w Le Puy-en-Velay w okresie I wojny światowej, online: [https://lyon.msz.gov.pl/pl/c/MOBILE/aktualnosci/ku\\_niepodleglosci/polakjeniec/](https://lyon.msz.gov.pl/pl/c/MOBILE/aktualnosci/ku_niepodleglosci/polakjeniec/) [dostęp: 3.07.2018].
- Krzych B. (2019), *Dispute over logistic between Jan Łukasiewicz and Augustyn Jakubisiak. Why was it important?*, w przygotowaniu.
- Krzych B. (2018a), *Ksiądz Augustyn Jakubisiak – słowo o zapomnianym polskim myślicielu i badaniach nad jego spuścizną*, „*Wschodni Rocznik Humanistyczny*”, 15, 1, 113–125.
- Krzych B. (2018b), *Ksiądz Augustyn Jakubisiak – postać niezwykła. Tłumaczenie wspomnień José-Marie Boucheta wraz z komentarzem*, „*UR Journal of Humanities and Social Sciences*”, 4(9), 101–117.
- Łukasiewicz J. (2013), *Pamiętnik*, J. Jadacki, P. Surma (red.), Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Łukasiewicz J. (1997), *List do ojca Józefa M. Bocheńskiego z 7 października 1947*, „*Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*”, 2(18), 159.
- Micińska-Kenarowa H. (2003), *Długi wdzięczności*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa.
- Polak P. (2016), *Zmagania polskich filozofów z ogólną teorią względności: przypadek neoscholastycznej recepcji teorii Einsteina przed II wojną światową*, [w:] P. Polak, J. Mączka, *Ogólna teoria względności a filozofia. Sto lat interakcji*, Copernicus Center Press, Kraków, 29–64.
- Wielgus S. (2003), *Filozofie w Rzeczypospolitej*, [w:] S. Wilk (red.), *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo KUL, Lublin, 63–109.
- Zaborowski R. (2010), *Z rękopisów ks. Augustyna Jakubisiaka dotyczących jego prac o Józefie Marii Hoëne-Wrońskim*, „*Humanistyka i Przyrodoznawstwo*”, 16, 345–353.
- Zawieyski J. (1971), *Droga katechumena*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa.

## Aneks



Zdjęcie 1 – notatki ks. Jakubisiaka dotyczące filozofii Józefa Hoene-Wrońskiego uporządkowane tematycznie w kopertach. Na zdjęciu widoczne są koperty z oznaczeniami „Różne (Divers)”, „Bóg (Dieu)” i „Byt (L’Etre)”. Źródło: archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu, akcesja 3414. Fot. własne.



Zdjęcie 2 – fragment strony tytułowej polskiego tłumaczenia rozprawy ks. Jakubisiaka pt. *Essai sur les limites de l'espace et du temps* (Paryż 1927). Źródło: archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu, akcesja 3420. Fot. własne.

DO KS. DR. AUGUSTYNA JAKUBISIAKA

Słówko od tłumacza.

Na - z wieczności wyciętym - udzielnym obszarze  
Kocham, poznaję, działam w momencie, odrazu,  
Lecz szczegóły, jak części wielkiego obrazu,  
Kolejne tylko myśli badanie mi wskaże.

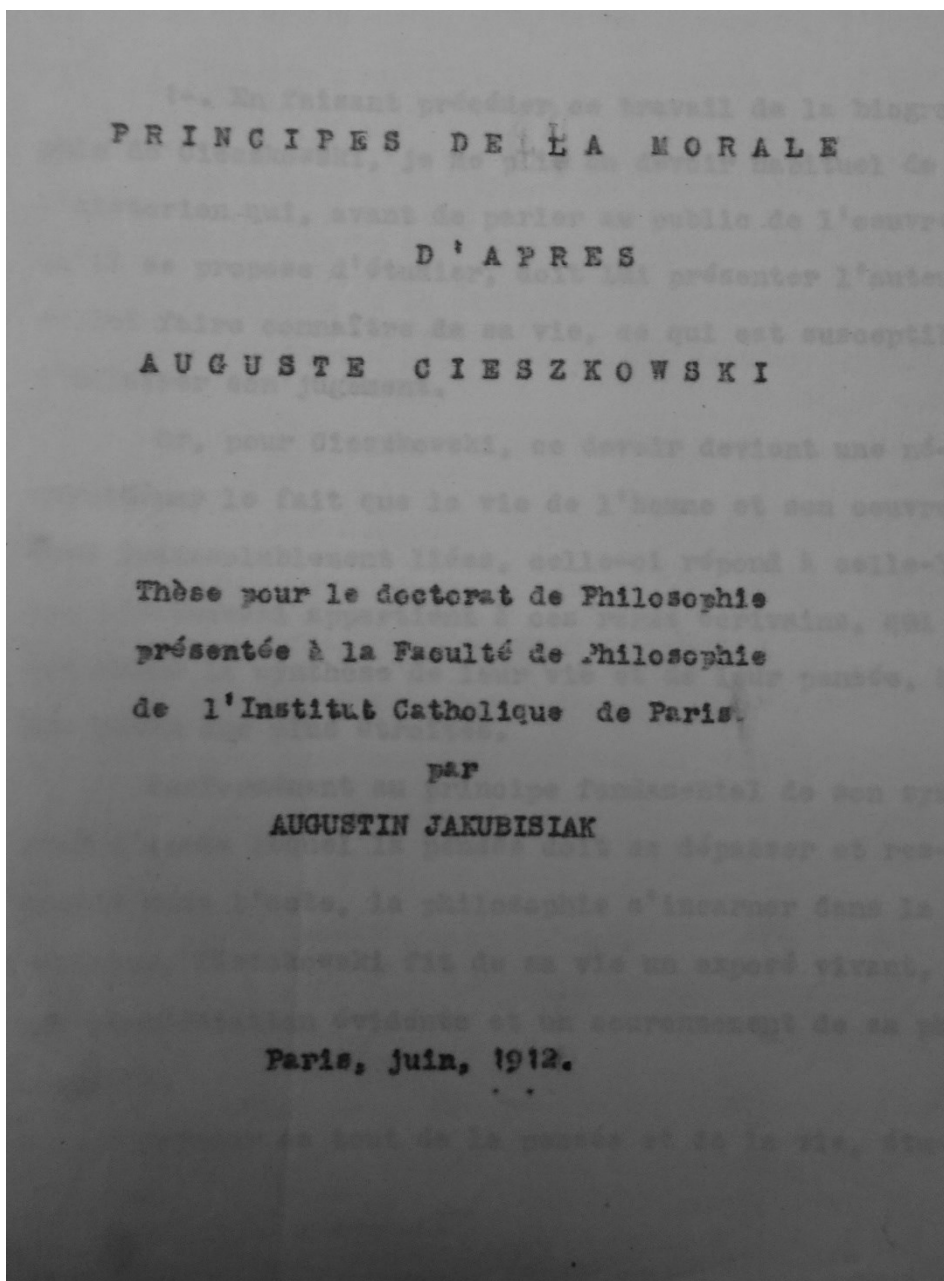
Wbrew temu, czego uczą rozsądku grabarze,  
Czas i ruch to złudzenia : z miejsca nakształt głazu,  
Choć na nim pan,- do innych miejsc nie mam przełazu,  
Bo kres-liczba rozstawia nieprzebyte strażę.

Duch, zwierzę, drzewo, kamień - wszelkie dzieło Boże  
Jest, czemu powierzchowni myśliciele przeczę,  
Samodzielną, odrębną, nakształt Stwórcy rzeczę,  
Co pierwszymi prawami karmi myśl człowieczę.

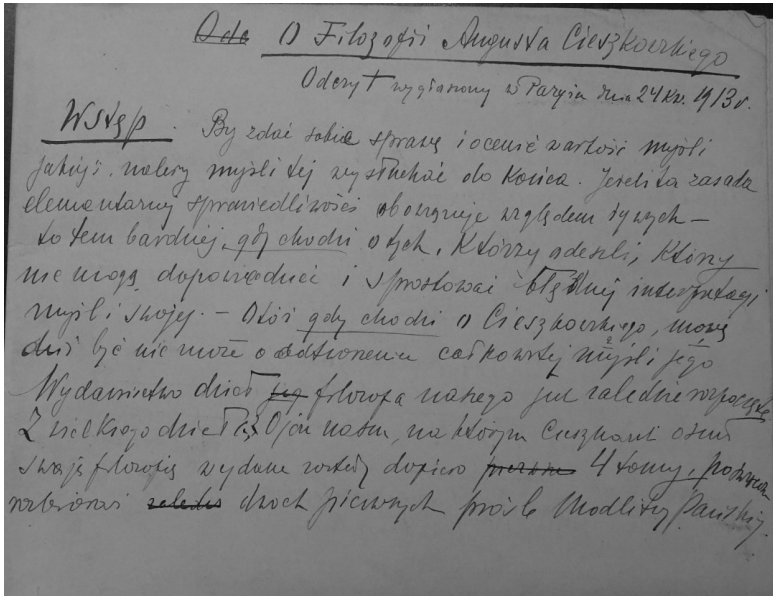
Tom poznał, o jedyny rozsądny Doktorze.  
Żlem tłumaczył, przepraszam, żlem zrozumiał może ?

Z. JAKIMIĄK.

Zdjęcie 3 – wiersz tłumacza dedykowany ks. Jakubisiakowi umieszczony na początku maszynopisu tłumaczenia rozprawy *Essai sur les limites de l'espace et du temps* (Paryż 1927). Źródło: archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu, akcesja 3420. Fot. własne.



Zdjęcie 4 – strona tytułowa maszynopisu rozprawy doktorskiej ks. Jakubisiaka. Źródło: archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu, akcesja 3430. Fot. własne.



Zdjęcie 5 – początek rękopisu odczytu „O Filozofii Augusta Cieszkowskiego” wygłoszonego przez ks. Jakubisiaka w Paryżu 24 kwietnia 1913 roku. Źródło: archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu, akcesja 3430. Fot. własne.



Zdjęcie 6 – ks. Jakubisiak w otoczeniu przyjaciół, współpracowników i znajomych w atrium siedziby Biblioteki Polskiej w Paryżu. Na odwrocie zdjęcia wypisano kolejno nazwiska: Fr. Pułaski, Ks. Jakubisiak, Cz. Chowaniec, Br. Monkiewicz. Źródło: archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu, akcesja 3470. Fot. własne.



## Father Augustyn Jakubisiak – “indigenous Polish thinker” (?)

### Summary

The aim of the article is to answer the question about the Polishness of the philosophy of Father Augustyn Jakubisiak, as well as to indicate possible elements and features of such a way of philosophizing. In order to achieve this goal, more important biographical data of Jakubisiak were presented, and his important intellectual and personal relations were pointed out. Important historical events that had an impact on Jakubisiak's overall thoughts were also presented. The main part of the paper is a discussion of the most important assumptions and statements of the philosophy of the Polish priest, as well as an attempt to assess his contacts with his homeland and Polish philosophy. Taking into account Jakubisiak's interests (August Cieszkowski, Józef Hoene-Wroński, the history of Polish philosophical thought), as well as certain permanent ideas appearing in the history of Polish philosophical, theological and social thought, one should consider that Jakubisiak's thought is indigenously Polish, provided that Christian individualism is considered to be specifically Polish.

**Keywords:** Polish Library in Paris, Polish philosophy, philosophy in exile, free will, freedom.



# **OBECNOŚĆ REFLEKSJI FILOZOFICZNO-ETYCZNEJ W EDUKACJI**



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.14>

Anna FALANA-JAFRA

<https://orcid.org/0000-0002-9901-1791>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

## Potrzeba świata filozofów (?)

### Streszczenie

Wydaje się, że współczesny świat nie potrzebuje filozofii. Żyjemy za szybko, by skupić myśli, a jeśli już nam się to uda, pomijamy kwestie niewygodne, wzbudzające lęk czy wstyd. Refleksja filozoficzna w ujęciu klasycznym ma miejsce niemal wyłącznie na uniwersytetach. Jednocześnie stopniowemu spłyceciu ulega wymiar naszej duchowości – nasi bogowie umierają. Praktykujemy obyczaje, ale nie jesteśmy pewni, czy istnieje ktoś lub coś większe od nas. Czy możliwa zatem (a jeśli tak, to na jakich zasadach) jest nauka bez filozofii i duchowość bez religii? A może przeciwnie – filozofia już wkrótce stanie się remedium na bolączki człowieka współczesnego – niewolnika kultury zasadzonej na konsumpcjonizmie, scjentyzmie i postępującej w zastraszającym tempie medykalizacji.

**Słowa kluczowe:** filozofia, nauka, wartość, współczesność, pozytywizm.

### 1. Współczesna krytyka filozofii

Nauki społeczne i humanistyczne w debacie publicznej coraz częściej określane są mianem jałowych, nieprzyczyniających się w żaden sposób do ogólnego rozwoju świata. Niektórzy postrzegają je wręcz jako pseudonauki, dysponujące metodologiami stworzonymi jedynie dla ich potrzeb. Wśród tych dziedzin najsilniej krytykowana jest filozofia, odnośnie której powstają nawet postulaty trwałej eliminacji z uniwersyteckiego życia. Filozofia jako kierunek studiów nie cieszy się dużym zainteresowaniem wśród młodych osób, które poszukują „pewnej” pracy i dróg szybkiego awansu zawodowego. Tę ze wszech miar niekorzystną sytuację dla filozofii najdobitniej wyraził zmarły w 2011 roku angielski filozof i logik Sir Michael Dummett wypowiadając takie oto gorzkie słowa:

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 naukowych i studiowanych? Wydaje się to bardzo wątpliwe (Dummett 2010, s. 34).

Współczesna krytyka filozofii koncentruje się wokół kilku zasadniczych zarzutów. Pierwszy z nich dotyczy braku przymiotu naukowości w klasycznym rozumieniu, a więc braku odrębnej metody badawczej. Drugi odnosi się do „kręcenia się wokół własnego ogona”, a więc – pomimo upływu tysięcy lat – nieudzielenia finalnej odpowiedzi na żadne z kluczowych pytań filozoficznych. Trzeci zarzut uderza natomiast w przydatność filozofii w codziennym życiu jako wiedzy niepraktycznej, a przez to nieużytecznej. Niniejszy artykuł stanowi próbę polemiki z nimi. „Obrona filozofii” w nim dokonana, na wzór platońskiej „Obrony Sokratesa”, ma celu ukazanie wartości filozofii tak dla współczesnej, niezwykle pręźnie rozwijającej się nauki, jak i dla kondycji etycznej i psychicznej „człowieka Zachodu”.

## 2. Znaczenie filozofii dla nauki

W obliczu faktów historycznych oczywistym jest, iż filozofia jest „matką” wszystkich współczesnych nauk. Dała ona podstawy zarówno naukom przyrodniczym, jak i społecznym i humanistycznym, a nawet naukowej teologii. Na przestrzeni lat wykształciły się różnorodne definicje filozofii. Jak trafnie wskazuje Stanisław Judycki:

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 [...]. 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 wielu światopoglądów jest wprawdzie wytworem filozofii, lecz określony światopogląd jako całość w większości wypadków nie jest rezultatem namysłu filozoficznego (Judycki 2012, s. 6).

Filozofię utożsamiać należy zatem z postawą duchową i intelektualną ukierunkowaną na dociekanie prawdy (Von Hildebrand 2012, s. 54). Prawda filozoficzna nie posiada jednak wyłącznie użytkowego charakteru, odpowiadając na pytania „jak?” i „po co?”, lecz przede wszystkim istotowy, esencjalny, wyrażający się w zapytaniach „co?” oraz „dlaczego”. Filozofem jest zatem zarówno małe dziecko usiłujące – w sposób dla niego dostępny – dociec ogólnych prawd i właściwości świata, jak i osoba zajmująca się filozofią zawodowo (reprezentant danego nurtu filozoficznego, student czy pracownik naukowy). Wynika z tego, że filozofia jest czymś więcej niż tylko jednym

z kierunków nauczania akademickiego. Jej status – jak mylnie się niekiedy twierdzi – nie uległ zawężeniu od czasów starożytnych, lecz wprost przeciwnie – poszerzyła ona zakres swoich oddziaływań stając się w okresie średniowiecznym jedną z dziedzin akademickich, którą jest zresztą do dziś.

Dążenie do bezkompromisowego poszukiwania prawdy filozofia zaszczerpiła wszystkim swoim „dzieciom” – naukom szczegółowym. Zarówno bowiem nauki społeczne i humanistyczne, jak i nauki przyrodnicze dążą do odkrycia uniwersalnych zasad rządzących światem i człowiekiem. Czyż nie jest tak, że fizyka wraz z astronomią trudzą się, by udzielić wreszcie kompletnej, wyczerpującej i właściwej odpowiedzi na pytanie o pochodzenie Kosmosu? Czy głównym zadaniem psychologii i socjologii nie jest badanie właściwości człowieka jako istoty w ogóle oraz jako istoty ludzkiej? Przedmiot filozofii nie różni się zatem od przedmiotu dociekań nauk szczegółowych. Podobnie jak one filozofia próbuje wskazać i nazwać fundamentalne dla świata reguły. Człowiek, pomimo postępu nauk, nadal nie wie, jaki jest sens jego istnienia, co dzieje się z nim po śmierci biologicznej, czy istnieje Bóg-Stwórca, czy też cała rzeczywistość jest dziełem przypadku, zbiegu fizycznych i metafizycznych okoliczności. Filozofia stawia te pytania, jednak czyni to w sposób bardziej ogólny niż nauki szczegółowe. Powiedzieć można, że „opłata” je i wytycza im kierunki zainteresowań. Interesuje ją całość, a nie poszczególne fragmenty istnienia i rzeczywistości.

Spór o naukowość filozofii jest obecnie bardzo żywy. Nauka w ujęciu pozytywistycznym dysponuje własną metodologią, a osiągnane w trakcie badań wyniki są sprawdzalne na drodze empirycznej. Co oczywiste, filozofia w sensie ścisłym nie spełnia żadnego z tych warunków. W szerszej perspektywie dostrzec jednak można, iż empiryczna sprawdzalność żadnego twierdzenia naukowego nie jest sprawdzalnością „totalną”, wykluczającą całkowicie możliwość uzyskania odmiennych wyników przy zastosowaniu tej samej metody. Wyniki nauk ze swej istoty są cząstkowe i w pewnym stopniu relatywne, zależne od wielu czynników zewnętrznych, w tym w szczególności od przyjętej przez badacza metodologii. Zadaniem filozofii wobec nauk jest przede wszystkim „opłatanie” ich racjonalną refleksją teoretyczną, by pozostawały obiektywne i krytyczne względem swoich osiągnięć. Element filozoficznej racjonalności jest koniecznym warunkiem sprawdzalności, a co za tym idzie – prawdziwości wszelkich twierdzeń naukowych. Nauki szczegółowe nie mogą zatem obejść się bez filozofii, gdyż wykluczając ją zaprzeczałyby tym samym własnej naukowości. Wydaje się, że samoistnie działać mogą jedynie fizyka teoretyczna, matematyka i logika, mogące posiłkować się autorefleksją racjonalną.

Ciekawe jest, iż teologia jako dziedzina wiedzy naukowej nie jest kwestionowana równie mocno jak filozofia. W ujęciu pozytywistycznym nie posiada ona absolutnie żadnych przymiotów naukowych, a jednak wykładana

jest w szkołach wyższych na całym świecie jako pełnoprawna nauka. W tym kontekście wskazać należy, iż filozofia zawsze unikała i nadal unika jakichkolwiek dogmatów, co pozwala jej stale się rozwijać. W XX wieku zrodziło się wiele nowych kierunków i nurtów filozoficznych, wśród których wymienić należy przykładowo fenomenologię, postmodernizm czy filozofię analityczną. Powstają ponadto teorie unifikacyjne, mające na celu pogodzenie myśli filozoficznej z myślą naukową w ścisłym rozumieniu. Osiągnięcia filozoficzne klarują się wolno w porównaniu z osiągnięciami nauk szczegółowych, jednak powolność ta jest naturalną konsekwencją krytycznego, w pełni racjonalnego wglądu w zastaną rzeczywistość.

Podkreślić należy, iż filozofia sama w sobie również podlega obecnie działaniom. Tworzą się w jej ramach specjalizacje, w kręgu zainteresowań których leżą wyodrębnione problemy, korespondujące z odpowiadającymi im dziedzinami wiedzy naukowej. I tak, filozofia przyrody towarzyszy naukom przyrodniczym, a filozofia człowieka – psychologii, pedagogice, antropologii człowieka. Filozofia religii, filozofia medycyny, filozofia prawa – wszystkie te dziedziny koncentrują się wokół zagadnień przez naukę podejmowanych, stale rozwijanych i doskonalonych przez badaczy XX wieku.

Konkludując, zarówno nauka, jak i filozofia dążą do poznania, do odkrycia uniwersalnych prawd o naturze świata i naturze człowieka. Nauka nie może obejść się bez filozofii i odwrotnie, a aktywność każdego filozofa i każdego naukowca polega na podążaniu i współgraniu z samoujawniającym się przedmiotem, na duchowym towarzyszeniu mu, a więc na takim uczestniczeniu w jego naturze, które jej nie zniekształca, a wprost przeciwnie – przyjmuje ją taką, jaką jest.

### 3. Istota osiągnięć filozoficznych

Drugim poważnym zarzutem formułowanym współcześnie pod adresem filozofii jest zarzut braku wypracowania w jej ramach jakichkolwiek trwałych teorii czy twierdzeń. Oskarżenie to pozbawione jest podstaw z kilku przyczyn. Po pierwsze – co zostało już wspomniane – nauki szczegółowe również jak dotąd nie udzieliły ostatecznych odpowiedzi na najważniejsze pytania dotyczące ich przedmiotów. Przywołać można w tym miejscu trafny cytat Stanisława Judyckiego:

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? [...] 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? (Judycki 2012, s. 8).



Wykazywanie wartości filozofii wyłącznie w kontekście negowania osiągnięć nauk szczegółowych byłoby jednak zabiegiem nieetycznym, a ponadto „nienaukowym”. Wartość filozofii tkwi na szczęście gdzie indziej. Myśli, prądy i nurty w jej ramach wykształcone odbijały się i nadal odbijają szerokim echem na wszystkich płaszczyznach życia ludzkiego. Można zaryzykować tezę, że światem rządzą właśnie filozofowie. Rządy te polegają na przenikaniu filozoficznych postulatów do umysłów ludzkich, w tym także do tych, które sprawują władzę legitymizowaną prawem i wolą społeczeństw. Nie trzeba głęboko sięgać do historii, by podać przykłady tych oddziaływań. Dwa antyludzkie, totalitarne systemy polityczne – nazizm i komunizm – wsparte były na założeniach wypracowanych przez filozofów. Interpretacje teorii Fryderyka Nietzschego przez Adolfa Hitlera oraz twierdzeń Karola Marksa i Fryderyka Engelsa przez Włodzimierza Lenina i Józefa Stalina były chybione, jednak nie zmienia to faktu, że władcy totalitarni wzorowali się na pismach tych filozofów oraz inspirowali nimi.

Przedstawione powyżej dwa skrajnie negatywne wpływy filozofii na świat nie wyczerpują złożoności zagadnienia. Z pełną odpowiedzialnością mówić można bowiem również o dalekosiężnych wpływach pozytywnych. Należy do nich bez wątpienia wypracowanie systemu demokratycznego, szeroko rozumiany humanizm, oddziaływanie na kształtowanie się systemów religijnych (historycy badają dziś związki pomiędzy idealistyczną teorią Platona a naukami głoszonymi przez Jezusa Chrystusa), oparcie obowiązujących praw na fundamentach etycznych czy przenikanie filozofii do sztuki, w tym w szczególności do literatury. Kultura ludzka zakotwiczona jest zatem w filozofii, a związek ten nietrudno dostrzec śledząc choćby pobieżnie poszczególne epoki historyczne. Sztuka zawsze „odpowiadała” na wezwania filozofii. Gdy dominującym kierunkiem filozoficznym w XX wieku stał się egzystencjalizm, poeci i pisarze znajdujący się pod jego wpływem zaczęli tworzyć dzieła utrzymane w klimacie beznadziei istnienia i wszechogarniającego człowieka poczucia lęku wywołanego daną mu wolnością oraz czekającą go śmiercią. Przykład ten nie jest odosobniony, gdyż w każdej epoce bez trudu znaleźć możemy rezultaty oddziaływań filozofii na sztukę. Pod jej wpływem pozostają także zawsze sfera polityki i prawa.

Oddziaływania zachodzą również w drugą stronę. Intensywny rozwój nauk, jaki dokonuje się obecnie, jest generatorem wielu dywagacji filozoficznych i etycznych. Problemy aborcji, eutanazji czy przeszczepu narządów po stwierdzeniu śmierci biologicznej powodują, że świat ucieka się do filozofii, by znaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania. Przestrzeń medialna nie jest jednak odpowiednią areną do podejmowania tej problematyki. Konieczny jest udział w dyskusji publicznej etyków, którzy – dzieląc się posiadaną przez siebie wiedzą na temat moralności – będą w stanie nie tyle rozwikłać sporne kwestie, co rzucić na nie nowe światło, a tym samym nakłonić do po-

głębszej refleksji osoby tworzące przepisy prawne, sędziów, lekarzy, jak również wszystkich zainteresowanych nimi obywateli. Bez wątplenia w najbliższym czasie filozofia stanie przed wieloma nowymi problemami, związanymi z szeroko rozumianym posthumanizmem.

Istota dotychczasowych osiągnięć filozoficznych nie tkwi zatem w opracowaniu finalnych teorii czy twierdzeń, a tym samym konkretnych, praktycznych narzędzi rozwiązywania problemów. Sama filozofia stanowi bowiem takie narzędzie, które używane właściwie i zgodnie z przeznaczeniem daje i nadal może dawać zaskakująco pozytywne rezultaty. Przed jego zastosowaniem konieczne jest jednak zrozumienie zasad jego działania, gdyż użyte niewłaściwie staje się niebezpieczne.

Filozofia jest więc potężną duchowo-intelektualną siłą, o czym najdobitniej świadczy fakt, że nieumiejtnie i źle interpretowana może stanowić instrument zagłady gatunku ludzkiego.

#### 4. Znaczenie filozofii dla „człowieka Zachodu”

Poza znaczeniem w wymiarze ogólnoludzkim filozofia jest istotna również z punktu widzenia każdego indywidualnego współczesnego „człowieka Zachodu”. Na przestrzeni ostatnich kilku dekad stopniowo dokonywały się zmiany w obrębie wartości, powodujące upadek wartości „tradycyjnych”, znanych człowiekowi od bardzo dawna (rodzina, rodzicielstwo, małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, kategorie ról społecznych itd.). Zostały one zastąpione wartościami wypływającymi z pozytywizmu, wyrażającymi się w takich postawach, jak zdobywanie wiedzy, samorealizacja, konsumpcjonizm czy materializm (w znaczeniu dążenia do posiadania przedmiotów). Przewrót na płaszczyźnie wartości dokonał się zbyt szybko, by człowiek był w stanie go „udźwignąć”, a więc należycie przemyśleć, a następnie dokonać selekcji spośród idei narzucanych mu w medialnym szumie informacyjnym. Splot tych okoliczności wiele osób wpędził w swoiste zagubienie egzystencjalne będące raczej stanem bezkrytycznego pędu niż stanem dojrzałego życia (Tanalski 1973, s. 76).

Wiedza stała się wiarą, o czym świadczy fakt postępującej medykalizacji. Współcześni lekarze obarczani są winą za śmierć, podczas gdy stanowi ona nieuchronny koniec każdej ludzkiej (i nie tylko) egzystencji biologicznej. Działania lekarzy z prawnego punktu widzenia określane są mianem „błędów”, za których popełnienie pociągani są oni do odpowiedzialności karnej. Skala tej odpowiedzialności zdaje się wykraczać poza racjonalny osąd reguł rządzących zawodem lekarza. Śmierć wypierana jest ze świadomości, a w pełni naturalny proces umierania „spychany” jest do przytułków, szpitali i hospicjów. Współczesny człowiek chce wierzyć (i w pewnym sensie wie-

rzy), że nauka jest w stanie ocalić go przed unicestwieniem, w związku z czym przez całe życie gromadzi niezbędne ku temu – w jego przekonaniu – środki finansowe.

Kryzys wartości odnosi się także do sfery religii. W wielu państwach miejsca kultu przeobrażane są w miejsca użytkowe, coraz więcej osób świadomie deklaruje ateizm nie znajdując pocieszenia i wsparcia w dotychczas wyznawanej religii. Duchowość bez religii jest jak najbardziej możliwa, czy jednak jest możliwa również bez filozofii? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie musi być negatywna. Człowiek pozbawiony wglądu w samego siebie i w otaczającą go rzeczywistość staje się bezradny. Nie wie, w jakim kierunku zmierza ani co jest jego celem. Zaczyna zatracać umiejętność życia. Sięga po pomoc psychologiczną, gdyż psychologia posiada status pełnoprawnej nauki.

Nie pomniejszając osiągnięć psychologii wskazać należy, iż filozofia również może stanowić remedium na bólczki człowieka współczesnego. Jest ona jednym z fundamentów, na których osadzona jest całość europejskiego jestestwa – poza nią wymienić należy również kulturę chrześcijańską oraz dorobek starożytnych prawników rzymskich. W filozoficznej kontemplacji nie chodzi jednak o dokonanie wyboru spośród bogactwa nurtów i kierunków filozoficznych wypracowanych na przestrzeni wieków przez najznakomitsze umysły. Chodzi o racjonalny, obiektywny namysł nad sensem naszego istnienia i naszymi wartościami. Chodzi o dokonanie wolnego wyboru spośród narzucanych nam, nierzadko brutalnie, wzorców zachowań. Filozofia jest w stanie dać tę swobodę każdemu, kto tylko dostatecznie mocno jej zapagnie.

## Podsumowanie

Wartość filozofii dla współczesnej nauki, dla współczesnego człowieka i współczesnego świata została w sposób dostateczny wykazana w niniejszym artykule. Nic nie zdaje się zagrażać jej dalszemu nieskrępowanemu rozwojowi. Przeciwnie – staje się ona coraz bardziej potrzebna, a jej misja dobiegnie końca dopiero wówczas, gdy nauki, ludzie lub sami bogowie udzielą wyczerpującej i prawdziwej odpowiedzi na następujące pytania:

- Czemu znanadto w jednej osobie?
- Tej a nie innej? I co tu robię?
- W dzień co jest wtorkiem? W domu nie gnieździe?
- W skórze nie łusce? Z twarzą nie liściem?
- Dlaczego tylko raz osobiście?
- Właśnie na ziemi? Przy małej gwieździe?
- Po tylu erach nieobecności?
- Za wszystkie czasy i wszystkie glony?
- Za jamochłony i nieboskłony?

Akurat teraz? Do krwi i kości?  
Samu u siebie z sobą? Czemu  
nie obok ani sto mil stąd  
nie wczoraj ani sto lat temu  
siedzę i patrzę w ciemny kąt  
– tak jak z wzniesionym nagle łbem  
patrzy warcząca zwane psem? (Szymborska 2017, s. 34).

## Bibliografia

- Dummett M. (2010), *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. M. Iwanicki, T. Szubka. Wyd. IFiS PAN, Warszawa.
- Hildebrand D. von (2012), *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka, J. Sidorek. Wyd. WAM, Kraków.
- Judycki S. (2012), *Filozofia i świat współczesny*, „Analiza i Egzystencja” 18, 5–18.
- Szymborska W. (2017), *Wiersze wybrane*, Wyd. a5, Warszawa.
- Tanalski D. (1973), *Czy filozofia jest potrzebna?*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa.

## The world of philosophers is needed (?)

### Summary

It seems that the modern world does not need philosophy. We live too fast to focus our thoughts, and if we succeed, we ignore issues that are uncomfortable, arouse fear or shame. Philosophical reflection in the classical approach takes place almost exclusively at universities. At the same time, the dimension of our spirituality is gradually reduced – our gods are dying. We practice customs, but we are not sure if there is someone or something bigger than us. Is it possible (and if so, on what basis) is science without philosophy and spirituality without religion? Or perhaps the opposite – philosophy will soon become a remedy for the problems of modern man – a slave of culture based on consumerism, scientism and progressing at an alarming rate of medicalization.

**Keywords:** philosophy, science, value, modernity, positivism.

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.15>

Maciej WOŹNICZKA

<https://orcid.org/0000-0003-2359-5644>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im Jana Długosza w Częstochowie

## Etyka wykładu. Problem tzw. „kwestii trudnych”\*

### Streszczenie

W artykule podjęto problem zagadnień moralnych, związanych z prowadzeniem wykładów akademickich w szkołach wyższych. Wskazano na potrzebę podwyższenia standardu moralnego wykładu, związanego z rozpowszechnianiem audiowizualnych środków przekazu i docieraniem do bardziej zróżnicowanego środowiska słuchaczy. Jako główny motyw rozważań wybrano zagadnienie kwestii trudnych, budzących kontrowersje i różnice zdań. W tym kontekście przedstawiono analizę zaleceń Komitetu Etyki w Nauce Polskiej Akademii Nauk oraz uwag wynikających ze współczesnego piśmiennictwa z zakresu kształcenia filozoficznego. W analizie wartości wykładu wskazano na znaczenie doświadczeń dziejowych filozofii w tym zakresie. Podkreślono potrzebę szerszego uwzględnienia znaczenia kontekstów kulturowych w interpretacji problemu (zasada prowadzenia wykładu – *principle of parresia* – Michel Foucault).

**Słowa kluczowe:** etyka nauczyciela akademickiego, moralność społeczna, wrażliwość moralna, wyobraźnia moralna, godność.

To give dignity to a man is above all things<sup>1</sup>

Miej godność i szanuj cudzą  
Maria Ossowska (1970, 73)

Wykłady z przedmiotów filozoficznych nie zawsze są „gładkie”, bezsporne czy bezkonfliktowe. Czasem mogą wywoływać różnice zdań, odczucia niezgody i kontrowersje. Naczelne przesłanie w dydaktyce akademickiej

---

\* Główne tezy tekstu przedstawione zostały w referacie na otwartym Zebraniu Naukowym Instytutu Filozofii dn. 24.10.2018 r. w Uniwersytecie im. J. Długosza w Częstochowie. Problem adekwatnych zachowań moralnych w „sytuacjach trudnych” podnoszony jest w literaturze przedmiotu (Pawlak 2007, 87).

<sup>1</sup> Przysłowie amerykańskie (z plakatu z portretem Indianina z Ameryki Północnej).

– przekaz prawdy – może wchodzić w konflikt z powszechnie przyjętymi normami społecznymi, zasadami moralnymi czy funkcjonującymi hierarchiami wartości (a jeszcze niedawno – okres zniewolenia ideologicznego do 1989 r. – uwarunkowaniami politycznymi<sup>2</sup>). Zatem jakie przesłanie (akcent na jaki rodzaj prawdy) ma towarzyszyć temu przekazowi: prawda bez osłonek, prawda względna (np. przekazana z troską o słuchacza<sup>3</sup>), prawda ukryta? Jakiego rodzaju kryteria, nie zawsze jawne, rozstrzygają o wyborze rodzaju i sposobu przekazywania prawdy? I ogólniejsze pytania. Co stanowi o poprawnym funkcjonowaniu kultury moralnej społeczności naukowej? Jakie w niej są granice akceptacji odmienności innych podmiotów moralnych?

---

<sup>2</sup> Lista polskich filozofów pozbawionych prawa wykładania w uczelniach i odsuwanych od kontaktu z młodzieżą akademicką jest długa. Weźmy za przykład naszych nauczycieli. W okresie stalinizmu odsunięci zostali: Władysław Tatarkiewicz, Roman Ingarden, Henryk Elzenberg, Władysław Witwicki. Wiktor Wąsik został odesłany na przymusową emeryturę. Henryk Hiż (uczeń Tadeusza Kotarbińskiego, uczestnik powstania warszawskiego) w 1950 r. wyjechał z Polski, wykładał m.in. na amerykańskich uniwersytetach. Leon Koj w okresie 1950–1951 był więźniem politycznym stalinizmu. Stanisław Ossowski został „wyznany” z Uniwersytetu Warszawskiego (odsunięty od pracy dydaktycznej w latach 1952–1956). Narcyz Łubnicki w latach 1950–1957 stał się obiektem politycznych szykan i brutalnych ataków, został zaliczony do „filozofów burżuazyjnych”, pozbawiony prawa prowadzenia zajęć z filozofii oraz prawa publikowania. Izydora Dąmbska w 1963 r. była usunięta przez komunistyczne władze z Uniwersytetu Jagiellońskiego (za protest przeciwko ustawie o szkolnictwie wyższym – młodzież należy wychowywać w duchu prawdy, a nie w duchu socjalizmu). W 1968 r. obok Leszka Kołakowskiego opuścili kraj: Zygmunt Bauman, Bronisław Baczko, Andrzej Zabłudowski, Helena Eilstein, Krzysztof Pomian, Roman Ziemand. Stefan Morawski (filozof sztuki i kultury) jako dziekan Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego po Marcu 1968 r. został z uczelni usunięty za poparcie demonstracji studenckich. Bogdan Suchodolski po wydarzeniach marcowych 1968 r., w których opowiedział się przeciwko antysemityzmowi, został wydalony z Uniwersytetu Warszawskiego. Stefan Amsterdamski w związku z represjami wobec środowisk naukowych w 1968 r. został usunięty z Uniwersytetu Łódzkiego (pełnił wówczas funkcję dziekana wydziału i kierownika Katedry Filozofii). Barbara Stanosz została usunięta z Uniwersytetu Warszawskiego za sprzeciw wobec prosowieckiej konstytucji z 1976 r. Przywrócono ją do pracy na Uniwersytecie Warszawskim w 1981 r. Prof. Leszek Nowak, zwolniony przez komunistów z pracy na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w 1985 r. za publikowanie w wydawnictwach podziemnych, przywrócony został dopiero w 1989 r. (w październiku 1984 r. zawieszony, a następnie (styczeń 1985) decyzją ministra szkolnictwa wyższego pozbawiony pracy na uniwersytecie z powodów politycznych. Od kwietnia 1989 r. przywrócony na swe poprzednie miejsce pracy w Instytucie Filozofii). Barbara Skarga (określana jako „pierwsza dama polskiej filozofii”, jedna z najważniejszych postaci polskiej filozofii i humanistyki), spędziła 13 miesięcy w wileńskim więzieniu NKWD, potem 11 lat w obozach pracy na Syberii i w Kazachstanie; nie była dopuszczona w PRL do pracy na uniwersytecie. Okres niekorzystny dla wolności nauki rozpoczął się od 1948 r. i trwał do 1989 r.

<sup>3</sup> W dydaktyce szkolnej, inaczej niż w dydaktyce akademickiej, troska ta jest o wiele wyraźniejsza. W pierwszej z nich naczelnym przesłaniem jest dobro dziecka (racja pedagogiczna). Nawet wartość prawdy musi być temu dobru podporządkowana.

Może uogólnijmy, na razie nie wchodząc w nadmierne szczegóły problemu. Wykłady akademickie w znacznym stopniu mają charakter autorski. Autorskość ta dotyczy nie tylko przekazu wykładanych treści, ale również, co jest szczególnie istotne w humanistyce, jego formy. Szczególnej uwagi wymagają wszelkie konteksty graniczne. Jaka rolę w kształceniu odgrywa więc sam sposób przekazu kwestii trudnych, budzących spory i dyskusje, tworzących sytuację polemiczną czy wręcz zmuszających do sprzeciwu? Jakie przesłanie winno towarzyszyć wykładowcy? Jak ma on dać sobie radę z pragnieniem lepszego porozumienia między własnymi odczuciami a potrzebą ich ponadindywidualnego wyrażania? Gdzie jest granica między dobrym obyczajem a prawem do naruszania przeświadczeń innych? Jak ma zrozumieć wolę „doskonalenia gustów, pragnień i skłonności”?

Coś się stało z naszą kulturą moralną. Przenoszenie wartości z kultury tradycyjnej do kultury informatycznej nie dokonuje się w sposób automatyczny. O ślepotę tej drugiej kultury niech świadczy następująca próbka. Wpisane do przeglądarki internetowej hasło „etyka wykładu” wyświetliło 0 (zero) wyników; proponując w zamian termin „wykłady z etyki” i oferując tu 1,23 mln wyników zebrane w 0,41 sek.). Skąd tak duża różnica między świadomością „przeciętnego” (tu: czasem zastanawiającego się, jak poprawnie poprowadzić wykład) nauczyciela akademickiego a świadomością przeciętnego użytkownika Internetu?

Powstanie kultury cyfrowej (i rozpowszechnienia audiowizualnych środków przekazu) zmieniło krąg odbiorców tradycyjnych form nauczania akademickiego. Zamiast wyselekcjonowanej grupy słuchaczy odbiorcą może być każdy użytkownik Internetu. Zasady i normy funkcjonowania małej grupy nagle tracą ważność, bo krąg odbiorców jest już znacznie większy i bardziej zróżnicowany. Winny więc ulec podwyższeniu standardy moralne zajęć akademickich (ponadstandardowa możliwość ich rozpowszechnienia). Działania związane z troską o wyższą etykę zajęć są nieuchronne. Zakres dyskusji obejmuje następujące obszary: etyka nauki (wykładowcy zwykle prowadzą działalność naukową), etyka nauczyciela akademickiego (bo wykład ma autora), etyka praktyczna (bo dotyczy realnych oddziaływań moralnych w przestrzeni społecznej). Jak więc przedstawiać kwestie trudne na wykładach akademickich, jaka więc winna być etyka wykładu?

## I. Rozpoznanie sytuacji: czego dotyczy problem?

Każdy wykładowca akademicki staje przed pytaniem: jak sformułować problem? Zwykle koncentruje się na zagadnieniach merytorycznych. Zdaje sobie sprawę, iż w sytuacjach spornych istotny jest sposób ujęcia problemu. W skrajnej postaci jego odmienne sformułowania mogą przedstawiać wersje

wzajemnie niewspółmierne. Zwolennicy konwencji agresywnej stwierdzają, iż wykład ma być mocny, ma naruszać zastane przyzwyczajenia. To standard ostrej, surowej, bezwzględnej prawdy. To stara tradycja. Już u Heraklita można odnaleźć propozycję formułowania tak wysokiej, elitarnej prawdy, że jest ona dostępna tylko nielicznym (stąd dystans do prawdy społecznej, w ówczesnych kategoriach „prawdy tłumu”)<sup>4</sup>. Co nie przeszkadzało temu, iż „czasem wykladał swe myśli tak jasno i mądrze, że najtępszy umysł mógł je zrozumieć i doznać wznoszenia ducha. Zwięzłość i powaga jego wykładu są niezrównane” (Diogenes Laertios 1984, 520). Szkoła pitagorejska traktowana była w elitarny sposób, w poznawaniu jej nauk mogli uczestniczyć jedynie adepci. Z Sokratejskiej apologii znane jest sformułowanie: „Ateńskie są jak ospały koń, a ja jak giez, który próbuje go ożywić”<sup>5</sup>. A więc w jaki sposób i jak sformułowane „żądła” winien zawierać wykład? Zarzut stawiany Sokratesowi, iż „zbrodnię popełnia, albowiem psuje młodzież, nie uznaje bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe” (Platon 1984, 257), to wyraźne naruszanie norm ówczesnej etyki społecznej (zadrażnienie, uraza, obrażenie). To naruszanie nie miało charakteru marginalnego – za swoją działalność Sokrates otrzymał wyrok śmierci. Motyw obudzenia, poruszenia słuchaczy znany jest również w myśli współczesnej. Starzec pyta Zaratustrę: „chceszże dzisiaj swój ogień nieść w doliny? Nie obawiasz się kary podpalacza? [...] ocknięty jest Zaratustra. I czegoż ty chcesz pośród śpiących?” (Nietzsche 2006, 8).

Klasykę prawdy ukrytej można odnaleźć już w wspomnianego Heraklita. Jak pisze Adam Krokiewicz, Heraklit „nie wątpił o prawdzie swojej nauki i wobec lekceważenia, z jakim spotkał się w Efezie, postanowił głosić ją w niejasnych aforyzmach... Drugim powodem było prawdopodobnie to, że chciał «obwieścić» swoją naukę i napisać dzieło w taki sposób, by z niego mogli korzystać tylko inteligentni, naprawdę spragnieni wiedzy czytelnicy, innymi słowy: chciał je «uniedostępnić tępemu tłumowi» i dlatego kuł rozmyślnie «mroczne orędzia», jak to zresztą przypuszczali już starożytni” (Krokiewicz 1971, 132).

---

<sup>4</sup> Por.: „Jam jest Heraklit. Dlaczego głupcy, już to dźwigacie mię w górę, już to strącacie w dół? Nie dla was się trudziłem, lecz dla tych, co mię rozumieją. Dla mnie jeden człowiek wart jest tyle, co trzydzieści tysięcy, a niezliczony tłum mam za nic” (Diogenes Laertios 1984, 524). Witwicki tak pisze o filozofii Heraklita: „poczęła się w głowie zaciętego arystokraty, który na tłum ciemny i demokratyczny patrzył z góry i ze wstrętem, a jednak myśli jego rozwinięte przez innych miały być dla niejednego członka demokracji ateńskiej drabiną w karierze i osią poglądu na świat. [...] dzieła niełatwe do czytania, bo nie pisał dla wszystkich, ale dla siebie i dla kilku” (Witwicki 1984, 9).

<sup>5</sup> W Platonskiej *Obronie Sokratesa* tekst jest następujący: „Bo jeśli mnie skazecie, to niełatwo znajdziecie drugiego takiego, który by tak, śmiech powiedziec, jak bąk z ręki boga puszczony, siadał miastu na kark; ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśniej i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go obudziło” (Platon 1984, 269).



W okresie kultury postmodernistycznej odniesienia do postaw fundamentalistycznych są słabsze. Zmianie uległy umocowania kulturowe wypowiedzi filozoficznej. Zgodnie z tymi odniesieniami „obiektywności nie rozumie się absolutnie, lecz intersubiektywnie” (Pobojewska 2019, rozdz. 5). Postawa ta odnajduje swoje miejsce również i w praktykowanych konwencjach wykładu.

## II. Literatura przedmiotu, postulaty analityczne

Literatura przedmiotu nie jest zbyt obfita. Etyka wykładu wchodzi w zakres szerszej etyki nauczyciela akademickiego. Przede wszystkim istotne są tu zapisy formalne. Trzeba przyznać jednak, że nie są one tak istotne, jak w innych zawodach (np. kodeks etyki lekarskiej). W Polsce opracowany został swoisty „kodeks moralny naukowca”<sup>6</sup> (co jest znamienne – posiadający tytuł: *Dobre obyczaje w nauce. Zbiór zasad i wytycznych*), zawierający podstawowe zalecenia moralne, dotyczące pracownika nauki (Polska Akademia Nauk, Komitet Etyki w Nauce [dalej: PAN] 2001). Jakkolwiek „moralność kodeksowa” bywa krytykowana (praktykowaną, rzeczywistą moralność podmiotu trudno zawrzeć w jakichś punktach czy paragrafach, od reguł ważniejsze jest wytworzenie adekwatnych kompetencji moralnych podmiotu: wrażliwości, odpowiedzialności, umiejętności podejmowania odpowiednich zachowań, zdolności interpretacyjnych i analitycznych itd.<sup>7</sup>), to jednak nie należy jej lekceważyć. Pełni ona bowiem funkcję wyznaczania swoistego kanonu zaleceń i wskazań moralnych (nieco inne założenia dotyczące społecznego funkcjonowania moralności). O aktualności i wadze społecznej zinstytucjonalizowanych regulacji porządku moralnego stanowi to, że w polskich placówkach naukowych i uczelniach powstały i funkcjonują różnego rodzaju „instytucje zabezpieczające”, np. „Komisja ds. Równego Traktowania i Przeciwdziałania Dyskryminacji”, „Rzecznik Praw i Wartości Akademickich (ombudsman)” czy innych struktur, związanych z ideą „społeczeństwa obywatelskiego”.

Polski „kodeks moralny naukowca” zawiera szereg istotnych wskazań. Ton dla całej refleksji nadaje rozpoczynająca kodeks zasada 1.1.: „Pracow-

---

<sup>6</sup> W starszych opracowaniach posługiwano się sformułowaniem „etyka zawodowa ludzi nauki” (Goćkowski 1991). W obecnym prawie używa się terminu „zasady etyki naukowej” (Ustawa, art. 332), o wyrażenie opinii może być poproszona Komisja ds. Etyki w Nauce PAN (Ustawa, art. 301).

<sup>7</sup> Można też wskazywać na inne uzasadnienia. Zygmunt Bauman stwierdza: „Ze względu na pierwotną strukturę ludzkiego bycia razem moralność nieambivalentna jest egzystencjalnie niemożliwa. Żaden logicznie niesprzeczny kodeks etyczny nie da się »przypasować« do notorycznie wieloznacznej kondycji moralnej” (tenże 2012, 19).

nika nauki obowiązują zasady etyki ogólnoludzkiej, w szczególności zasady dobrych obyczajów w nauce” (PAN 2001, 9). Dla etyki wykładu istotna jest zasada 1.8.: „Pracownika nauki obowiązuje postawa krytyczna”. W komentarzu do tej zasady przedstawione jest przekonanie, iż pracownik nauki „wyżej niż autorytety stawia rzeczowe argumenty”, a „stanowczość swych wypowiedzi dostosowuje do stopnia ich uzasadnienia”. Postawa krytyczna winna obejmować również własną osobę naukowca i jego gotowość do odrzucania teorii „nawet będącej jego własnym dorobkiem, jeśli nie wytrzymuje [ona] próby racjonalnej krytyki lub konfrontacji z faktami” (cytaty za: PAN 2001, 10–11).

Pewien problem zawarty jest w sformułowaniu „zasady etyki ogólnoludzkiej”. W konkretnych zapisach odnoszony jest on do kompetencji intelektualnych: „Etyka ogólnoludzka obowiązuje pracownika nauki tak jak każdego człowieka, ale odpowiedzialność jest jego większa ze względu na wyższy stopień świadomości” (PAN 2001, 10–11). Nie jest jasne, do jakiej koncepcji człowieka (założenia antropologiczne) odwołuje się ta formuła. Zasady moralne, którymi kierują się jednostkowe podmioty moralne (relatywizowane np. religijnie: chrześcijanin, buddysta czy ateista) są przecież odmienne (nie ma takiego bytu: „człowiek ogólnoludzki”). Ale może już samo odwołanie do pierwotnych intuicji (bycie człowiekiem, człowieczeństwo jako takie) jest istotne.

Relacja między warsztatem naukowym a dobrymi obyczajami nakazywałaby eliminację w myśleniu naukowym postawy tendencyjnej. Naukowcy, tworząc swoje teorie i przedstawiając je na wykładach, odwołują się do swoich osobistych preferencji i wartościowań. A właśnie filozofia zdaje się zezwalać na dużą „autorskość” wypowiedzi. Dlatego tak ważne stają się „zabiegi deflacyjne podejmowane przez filozofię, która odkrywa tendencyjność tam, gdzie wcześniej była deklarowana bezinteresowność (Pobojewska 2019, rozdz. 2).

### III. Klasyka

Niech inspiracją dla przedstawienia współczesnych zasad etyki wykładu będzie aktualne piśmiennictwo z zakresu kształcenia filozoficznego. Warto skorzystać z zasad takich form zajęć filozoficznych, w których są one szczególnie istotne. Jedną z nich jest forma zajęć warsztatowych, gdzie naruszenia zachowań są szczególnie możliwe (brak doświadczenia uczestników warsztatów, wstępny etap kształcenia filozoficznego). Prawie bezpośrednio można by przenieść niektóre z nich do zasad etyki wykładu. Do takich należy **zasada kultury rozmowy**, która „wyklucza z wypowiedzi arogancję, sarkazm czy wulgarność. Nie wolno nikogo obrażać, atakować, poniżać” (Pobojewska

2019, rozdz. 6). W krytyce danych poglądów należy zajmować taką postawę, w której uniknie się krytyki osoby. Ten postulat jest istotny w dobie rozpowszechnienia środków komunikacji – krąg osób, które potencjalnie mogą podlegać takiej krytyce ulega poszerzeniu.

Uwzględnienie kontekstu poszerzonej komunikacji ważne jest również dla przestrzegania **zasady postawy dialogicznej**, czyli postawy otwartej na akceptację każdego uczestnika zajęć. „Oznacza to respektowanie przyjętych przez psychologię humanistyczną przesłanek stanowiących o kondycji ludzkiej jednostki [...]. Idzie to w parze z przyznaniem wszystkim członkom grupy prawa do odrębności i odmienności, co wymaga uszanowania ich sfery prywatności oraz akceptacji uczuć i sądów, niezależnie od tego, czy nam się one podobają, czy nie” (Pobojewska 2019, rozdz. 6). Szczególnej odwagi wymaga realizacja tego postulatu szacunku i akceptacji wobec „przeciwnych uczuć”. Dla przykładu – w klasycie homofobii (awersji wobec homoseksualizmu) postawa zbyt lekceważącej, nonszalanckiej, negatywnej oceny jest nader powszechna. Zwłaszcza system edukacji winien być otwarty na postawę rozsądnej tolerancji wobec odmiennych przeświadczeń i przekonań.

Jedną z ważnych zasad etyki wykładu jest **zasada ogólności**. W odróżnieniu od licznych form zajęć terapeutycznych czy warsztatów psychologicznych problematyka podejmowanych zagadnień na zajęciach filozoficznych wymaga procedury intelektualnego uogólnienia. Na zajęciach z filozofii indywidualne przeżycia czy odczucia winny zejść na dalszy plan (to nie one są przedmiotem wykładu; Pobojewska 2019, rozdz. 6).

Często miejscem spornym wykładu jest wyobrażony, precyzowany oponent. W polskim doświadczeniu kulturowym klasyka opozycji wobec przeciwników ma zróżnicowaną tradycję. Interesująca może być próba odpowiedzi na pytanie, jak ta tradycja wpływa na współczesne traktowanie wyobrażonych przeciwników. Najpoważniejszy to wróg narodowy (okres wojen światowych jest jeszcze aktywny w powszechnej świadomości). Postawa etyczna zdaje się tu funkcjonować wokół hasła: „wybaczamy, ale pamiętamy”. W obecnym doświadczeniu społecznym opozycja to wróg polityczny (struktury partii politycznych), oponent religijny, przeciwnik światopoglądowy. Jak winna wyglądać postawa adekwatnych zachowań moralnych w przedstawianiu tego rodzaju opozycji? W systemie demokratycznym ważne jest uwzględnianie praw mniejszości. Jak więc daleko idące kryteria powagi należy przyjąć wobec mniejszościowych grup społecznych (każda zinstytucjonalizowana grupa; wszystkie, niekiedy dość agresywne środowiska wypowiedzi internetowych)?

Problem podejmowania i prowadzenia słusznych działań moralnych może być różnie traktowany. Jedną z technik kształcenia filozoficznego jest propozycja orientacji wobec dwóch lub więcej racji. W literaturze przedmiotu traktowane jest to jako otwarcie rozmówców na inność (jako postulat

filozofii dialogu). Przychodzi tu na myśl kontekst pytania Nietzschego o „miłość dalekiego”. Dobrym ćwiczeniem dla wykładowcy może być postawa **obrony stanowiska innego niż własne**. Zachowanie takie jest istotne, bowiem „uczy to szacunku do osób o odmiennych poglądach, gdyż pozwala zrozumieć ich racje. W ten sposób dokonuje się proces „humanizacji oponenta” (Pobojewska 2019, rozdz. 6). Ważne są działania, które pomagają w pracy nad sobą i podnoszeniu wrażliwości na drugą osobę. Sytuacja ta jest opisywana w literaturze przedmiotu następująco: „Rozmawiający nie rezygnują z własnej tożsamości. Przeciwnie, w dialogu ulega ona wzmocnieniu. Nabierają też intelektualnej pewności i odwagi wypowiedzania się. Uświadamiają sobie bowiem własne zdolności do przeprowadzania wnioskowań i dokonywania odkryć. Dialog pomaga zarazem przekroczyć własne stereotypy myślenia i otworzyć się na inność, nie tylko w tym sensie, że jednostka zdolna jest słuchać i rozumieć odmienne wypowiedzi, lecz i w tym znaczeniu, że uczy się tego, co w Kantowskiej terminologii określane jest jako „myślenie rozszerzone». Polega ono na zdolności ujmowania problemu z perspektywy swojego rozmówcy. Czyni to możliwym przytaczanie racji na rzecz cudzego poglądu, również w sytuacji, gdy się go nie podziela. Ponadto pozwala wznieść się ponad osobiste upodobania i sformułować sąd uwzględniający stanowisko wszystkich rozmówców” (Pobojewska 2019, rozdz. 6). Przytoczona kategoria „myślenia rozszerzonego” jest istotna, zachęca bowiem ona do uwzględniania nie zawsze osobiście akceptowanego kontekstu, do nielekceważenia racji przeciwnych wobec własnych upodobań.

To „przytaczanie racji na rzecz cudzego poglądu, również w sytuacji, gdy się go nie podziela” jest ważne z kolejnych powodów. Może prowadzić do większej obiektywizacji problemu, wzmacniać wartość przeciwnych argumentacji. Ważna jest również forma, sposób tego przytaczania przeciwnych racji. Postawa nonszalancka, wręcz lekceważąca może nie być oznaką poprawnych zachowań. „Zamiar podjęcia dialogu zakłada **wiarę w sens** jego zasad i możliwość realizacji jego celu. Ponadto gotowość do prezentacji swoich oraz do zrozumienia cudzych poglądów wymaga **odwagi i zdecydowania się na podjęcie takiego trudu**. Wiąże się to z koniecznością **szczerości**, narażeniem własnych zapatrywań na krytykę oraz na potencjalną ich **dewaluację**. W tym wypadku ważną rolę odgrywa **postawa intelektualnej pokory** idąca w parze ze świadomością **własnej niewiedzy**, o których to kompetencjach wspominałam powyżej. Winno temu towarzyszyć **zaufanie do partnera**, że on również nastawia się na współpracę i kieruje zasadami dialogu” (Pobojewska 2019, rozdz. 2). Tak rozumiane składniki dialogu mogą z powodzeniem być przeniesione do konwencji wykładu. Co więcej – mogą być szczególnie istotne w przedstawianiu kwestii kontrowersyjnych, niejednoznacznych, budzących spory i dyskusje.

Problem postaw i motywacji związanych z przedstawianiem treści wykładowych może uwzględniać szereg różnorodnych czynników. W podnoszeniu kwestii kontrowersyjnych potrzebna jest odpowiednia, niekiedy nawet duża, dojrzałość moralna. W amerykańskiej literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na rozwój umiejętności wydawania sądów moralnych (Lipman 1997, 204). Złożoność kontekstu kulturowego i obyczajowego nakażywałaby uwzględniać: „wyobraźnię moralną, troskę, empatię, tolerancję, obiektywność i bezstronność, otwartość i giętkość intelektualną, wyzbycie się egocentryzmu, poczucie związku z całością społeczeństwa, nawyk refleksji i określania własnych uwarunkowań, dystans do siebie i zaufanie do innych, wzmocnienie pewności siebie oraz poczucie własnej wartości i godności, zaangażowanie i obudzenie pozytywnej energii do działań moralnych, odwagę rozwiązywania dylematów moralnych oraz do podjęcia odpowiedzialności za własne działania i za świat” (Pobojewska 2019, rozdz. 5).

Wykład może być też sporem o wartości wyższe. W Niemczech, ale również i w innych krajach, mianowanie do prowadzenia katedry filozofii (i związanego z tym prawa do prowadzenia wykładów) było znamienne (niekiedy nawet decydowało o kształcie ideowym ówczesnej formacji kulturowej). Dzieje tych peregrynacji mogą być pouczające. Spinoza odmówił przyjęcia katedry filozofii w Heidelbergu, gdyż żądano zobowiązania, że nie będzie krytykował religii panującej. Christiana Wolffa (1679–1750) rząd pruski usunął z katedry w Halle (musiał opuścić miasto „pod grozą stryczka” w ciągu 24 godzin – „negował konieczność chrześcijańskiego fundamentu w etyce, a wykładać ją miał w duchu fatalistycznym” (Honderich 1999, 981)). Hume ubiegał się o katedrę etyki i filozofii moralnej na uniwersytecie w Edynburgu, ale z powodu zarzutu o sceptycyzm i ateizm jego propozycja została odrzucona. Kant musiał przyrzec królowi pruskiemu, „że powstrzyma się w przyszłości od wszelkich publicznych wystąpień – w mowie i piśmie – na temat religii czy to naturalnej, czy objawionej”, a w końcu „musiał nawet podpisać deklarację, że wykładów o filozofii religii mieć już nie będzie”. Fichte stracił katedrę filozofii w Jenie (kłopoty z cenzurą teologiczną) z powodu oskarżenia o rzekomy ateizm (przez środowiska profesorskie i klerykalne – za jeden ze swoich tekstów dotyczących religii, w którym utożsamiał Boga z moralnym porządkiem świata) – miał wojowniczy temperament i jawnie aprobował rewolucję francuską. Jak dostrzegają historycy filozofii – ateizm zarzucono Fichtemu również niesłusznie, jak Arystotelesowi czy Spinozie. Podobnie Hegel – z powodu zmian politycznych stracił katedrę filozofii również w Jenie; i również – Jacob Fries za antypolityczne przemówienie i sprzyjanie anarchizującym i nacjonalistycznym ruchom studenckim. Schellingowi groziło relegowanie z uczelni (Instytut Teologiczny w Tybindze) za przetłumaczenie Marsylianki. Herbart po zatargu z władzami pruskimi nie otrzymał katedry filozofii w Berlinie. Wykłady Comte’a odwie-

dzał cenzor, a on sam nie mógł znaleźć posady nauczyciela akademickiego. Bruno Bauer za radykalne stanowisko wobec religii utracił w 1842 r. profesurę w Bonn (usunięty za krytykę ewangelii i chrześcijaństwa). Peirce'owi (jednemu z najwybitniejszych filozofów amerykańskich) odmówiono profesury uniwersyteckiej z powodów obyczajowych (drugie małżeństwo oraz konflikt jego scjentyzmu z irracjonalizmem i filozofią religijną w Cambridge). Georga Simmla nie dopuszczono do profesury w Heidelbergu w 1908 r. (zarzut kwestionowania istniejącego porządku i relatywizmu w dziedzinie moralności). Pytanie o etykę wykładu w tych przypadkach nabiera szczególnego znaczenia, daleko wykraczającego poza formuły grzecznościowe czy dobrego smaku. Prawo do wolności myśli i poszukiwania związanej z nią prawdy może napotykać nadzwyczaj różnorodne ograniczenia (naruszanie nieadekwatnych norm społecznych, konflikt z władzą).

#### IV. Interpretacje problemu

Szczegółowy problem dotyczy traktowania przez wykładowcę zagadnień niejednoznacznych, trudnych, uwikłanych w rozmaite konteksty kulturowe, odnoszących się do odmiennych hierarchii wartości. Interpretacja wielu z tych kwestii zależna jest od przytaczanego kontekstu. Zwiększone wymagania moralne powodowane są również przez rozwój moralności podmiotowej i ewolucję idei poprawności społecznej (i związanej z nią potrzeby wzrostu poprawności moralnej i obyczajowej).

Klasyka właściwych zachowań moralnych wobec radykalnie odmiennych podmiotów to etyka Nietzschego. W *Tako rzecze Zaratustra* znajduje się słynny passus: „Wzywajłbym ja was ku miłości bliźniego? Wolę stokroć podmawiać was ku ucieczce od najbliższych i umiłowaniu najdalszych! [...] Bracia moi, nie ku miłości bliźnich i bliskich wzywam ja was: wołam ku umiłowaniu dalekich i co najdalszych!” (Nietzsche, 2006, 55–56). Problem relacji do „kulturowo odległych” podmiotów moralnych w coraz szybciej globalizującym się świecie jest istotny. Można zapytać: czy w „miłości dalekiego” możliwe jest radykalne przeciwstawienie, czy nawet nienawiść? Jaki zakres podmiotów moralnych obejmuje chrześcijańska „miłość bliźniego”? W starszych formacjach religijnych, np. w etyce buddyjskiej, stwierdza się: „Zdarza się więc często, że naciągamy fakty i niekoniecznie nawet zdajemy sobie z tego sprawę. Dlatego prawdomówność, która jest pozytywnym odpowiednikiem tego wskazania, jest niezbywalną częścią życia etycznego. Ale prawdomówność to nie wszystko i tak w innym zbiorze wskazań (tzw. dziesięciu wskazań, czy też dziesięciu kusala dharm) wymienia się aż cztery wskazania dotyczące mowy – pozostałe trzy zalecają używanie mowy życzliwej, pomocnej oraz harmonijnej” (Buddyzm, 2019). Zasada, że „prawda to nie wszystko” ma tutaj pełne po-

twierdzenie. Sposób przekazu prawdy jest istotny – można wymieniać dalsze postulaty, będące przejawem troski o słuchacza (szacunku, zachęty, inspiracji): „zgodnie z powszechnie przyjętym obyczajem prawdę należy mówić w sposób przede wszystkim powściągliwy i taktowny. Prawda nie powinna upokarzać osoby, do której jest skierowana” (Gajda 2013, 48). Nawet gdy takie zachowania wzbudzają radykalny sprzeciw. Potrzeba własnej ekspresji, wyrażenia własnych przeświadczeń też może być realizowana we właściwy sposób (motyw chęci porozumienia, szlachetnego postępowania). W analizie relacji *swojego* do *obcego* Bauman stwierdza: „pomyłki rodzą się z nieznamośności zasad, jakich wypadałoby przestrzegać – i «obcość» obcego jest w gruncie rzeczy inną nazwą tej ignorancji” (Bauman 2012, 230).

W etyce wykładu istotny jest problem racji. W filozofii, radykalnie obciążonej nierozstrzygalnością, jest on szczególnie istotny. Lapidarnie oddaje to zjawisko formuła: „z pewnością nie całkiem mam rację ja, także ty masz ileś racji, lecz żadne z nas nie wie, w którym miejscu się mylimy” (Tischner 1992: 19–22)<sup>8</sup>. Problem ten związany jest z kwestią ekspansji własnego stanowiska i potrzebą uzyskania dominacji w celu wykazania drugiej stronie bezzasadności czy mniejszej wagi jej racji. Współcześnie powiększony zakres wolności wypowiedzi zawiera jej nieuniknioną konsekwencję – postawę odpowiedzialności. Próżność i pycha nie należą do wzorczych zachowań wykładowcy. Szczególne niebezpieczeństwo zawarte jest w wykładach z etyki (niebezpieczeństwo nadmiernego pouczenia, zbyt silnego moralizatorstwa; to bodajże Goethe ostrzegał, iż jeśli diabeł przyjdzie na ziemię, to uczyni to w szatach profesora etyki). Kolejne niebezpieczeństwo to postawa nonszalicji, to trwanie w „dogmatycznej pewności siebie”, czyli przekonaniu o własnej niezaprzeczalnej racji, które charakteryzuje tak myślenie zdroworozsądkowe, jak i naukowe. Na wykładzie winna być prezentowana postawa antydogmatyczna, stanowiąca przeciwieństwo bezwzględnego przekonania do własnej racji. Stanowisko to było wyraźnie sformułowane w tradycji. Właśnie postawie „naturalnych dogmatyków” przeciwstawia się Sokrates w fazie krytycznej (elenktyka, doprowadzenie do absurdu) swojej metody dialektycznej. „W jej efekcie interlokutor uświadamia sobie własną niewiedzę, co «przecina korzenie» jego dogmatyzmowi” (Pobojewska 2019, rozdz. 3). Formuła stawiania pytań może być prezentowana jako dyskusja postawy szukającej, starającej się dociec zasadności możliwych odpowiedzi.

---

<sup>8</sup> Anegdotycznie sytuacja przeciwnych racji o podobnej sile argumentacji została opisana następująco: „Jeżeli dwóch kłóci się, a jeden ma rzetelnych 55 procent racji, to bardzo dobrze i nie ma co się szarpać. A kto ma 60 procent racji? To ślicznie, to wielkie szczęście i niech Panu Bogu dziękuje! A co by powiedzieć o 75 procent racji? Mądrzy ludzie powiadają, że to bardzo podejrzan. No, a co o 100 procent? Taki, co mówi, że ma 100 procent racji, to paskudny gwałtownik, straszny rabuśnik, największy łajdak”, Stary Żyd z Podkarpacia, motto *Zniewolonego umysłu* Czesława Miłosza.

Z postawą intelektualnej pokory (wyraźnego odróżniania wiedzy pewnej od wiedzy płynącej z własnych przeświadczeń) związana jest postawa pokory emocjonalnej (uznanie szacunku i godności słuchaczy). Niezbędna tu jest wrażliwość – otwarcie się na inność i gotowość zmiany własnego stanowiska. Niekiedy naturalny brak zaufania wobec adwersarza może w skrajnych wypadkach przekształcać się w brak szacunku do niego.

We współczesnej refleksji podejmuje się próby dookreślenia relacji między prawdą egzystencji a prawdą dyskursu nauki. W przypadku prawdy egzystencji „dla konkretnego człowieka prawda ta po prostu istnieje, choć niekoniecznie ją sobie uświadamia. Nie musi on też dążyć do jej poznania, tożsamego z samopoznaniem. Jeżeli jednak jednostka wejdzie na tę drogę, to uświadomi sobie pewny i zarazem wątpliwy charakter swojej prawdy. Pewność opiera się na tym, że owa prawda zaistniała i jest. Wątpliwość wiąże się natomiast ze świadomością, że w perspektywie ogólnej brakuje niepodważalnych uzasadnień dla wyborów konstytuujących tę prawdę” (Pobojewska 2019, rozdz. 3).

W nurcie filozofii dialogu zwraca się uwagę na równorzędny charakter podmiotów: „W dialogu egzystencjalnym biorą udział dwie osoby: Ja i Ty. Warunkiem ich spotkania jest przekonanie każdego uczestnika o całkowitej odrębności, niepowtarzalności Siebie oraz Drugiego. Świadomości tej towarzyszy uznanie godności i poszanowanie osoby, którą się jest Samemu i którą jest Drugi. Podchodząc do siebie z takim nastawieniem uczestnicy dialogu traktują się podmiotowo i równoprawnie. Wszystkie relacje między nimi cechuje więc w każdym ich aspekcie równoważność” (Pobojewska 2019, rozdz. 3). Zasady te nie zawsze spotykają się z pełną akceptacją. Często racja „prawdy Drugiego” nie posiada należytego statusu. Jednym z powszechnych wytłumaczeń jest, wskazywana jako zasada pedagogiczna (czy raczej forma usprawiedliwienia) metafora: „drogowskaz nie idzie drogą, którą wskazuje”.

Równie obosieczny może być argument, iż „filozofia powinna być blisko życia” (to jawne czy ukryte moralizowanie?). Niezależnie od różnych zakresów filozofii (filozofia spekulatywna, filozofia teoretyczna) szczególnie w kwestiach trudnych ważny jest sposób jej prezentacji. Naczelnym przesłaniem wszelkiego filozofowania jest pedagogika wzmacniania, podnoszenia człowieka. Wymaga ona precyzyjnego przedstawienia przeciwnych racji i wyłożenia odpowiedniej argumentacji (dokładnego, bez żadnych przesunięć). Istotne tu mogą być kryteria wyodrębniania równoprawnego podmiotu moralnego. W sytuacjach silnego zaangażowania emocjonalnego wykładowcy może być to trudne. Szczególnie wyrażanie osobistych, negatywnych przeświadczeń emocjonalnych może budzić wątpliwości (kłasyka sytuacji *moje odczucia najważniejsze*). Można wyrazić swój dystans, ale trzeba to zrobić w odpowiedni sposób. Przecież każdy człowiek ma prawo do zgodnego z sobą, własnego życia emocjonalnego. Ale gdzie są granice owego miej-



sca „blisko życia”? Czy publiczne demonstrowanie silnych odczuć negatywnych (np. awersji wobec mocno doświadczanych przeświadczeń innych) jest właściwą postawą wykładowcy? Co się dzieje z postawą zaufania ucznia do nauczyciela? Czy takie „chwyty dydaktyczne” nie są zbyt odległe od klasyki wzorczych zachowań wykładowcy (kultura wypowiedzi, szacunek dla słuchacza). A może przejawem lęku jest taka postawa, w której to potrzeba bezpieczeństwa skutkuje poszukiwaniem transcendentnego w stosunku do jednostki autorytetu (ludzkiego, boskiego, metafizycznego)? Kiedy to, obawiając się osłabić nasze własne wartości, przyjmujemy postawę deprecjacji wartości innych?

Jeśli w coraz bardziej globalizującej się kulturze zakres doświadczeń ulega poszerzeniu, to i analogicznie zakres norm akceptacji dla odmiennych stanowisk winien powiększyć się. Jeśli nie uwzględnia się tych racji, to możliwe są naruszenia odczuć osób o innych przekonaniach, przeświadczeniach, odmiennej konstrukcji emocjonalnej. Drugi jest osobą, podmiotem o prawach równorzędnych z moimi. Co więcej, krytyka, sygnały możliwych naruszeń winny prowadzić do rewaluacji przedstawianych tez. Zbyt silne przywiązanie do własnych przeświadczeń uniemożliwia zobaczenie omawianego problemu z czyjejs perspektywy. Może oznaczać wprowadzanie blokady komunikacyjnej również przez diagnozowanie – moja ocena zjawiska jest najważniejsza. Gubiona jest tutaj postawa poznawczej pokory i dystansu zarówno do własnych, jak i cudzych poglądów. W wyrażaniu silnych przeświadczeń emocjonalnych trudno o realizację postulatu niepewności własnej wiedzy. Ale i postawa silnego liberalizmu może nieść pułapki: „do zagrożeń nadmiernego liberalizmu, niemieszczącego się w rozsądnych granicach, można zaliczyć m.in. nadmiar swobód w manifestowaniu swojej inności i agresywnym żądaniu dla siebie praw przez grupy mniejszościowe, które jednocześnie lekceważą obowiązujące zasady społeczno-moralne większości” (Gajda 2013, 253). Nadmierny liberalizm, akcentujący równość prawa w korzystaniu z przywilejów wolności, w tym w wyrażaniu owej odmienności, nie może naruszać poczucia moralności i godności innych. Współczesne przemiany moralne i obyczajowe redefiniują pogranicze wolności wypowiedzi i zakres jej społecznego funkcjonowania (np. możliwość naruszania godności oponenta).

Błąd nadmiernego zaangażowania może pojawiać się przy chęci wyrażenia własnej indywidualności, a szczególnie własnych upodobań emocjonalnych. Może to być sytuacja, w której zamiast rozważania problemów teoretycznych etyki podejmowane są sprawy indywidualnych ocen etyków. Nie trudno tu wtedy o jakieś rozchwianie, rozkołysanie, w których to łatwo o wyjście poza centrum, a w sensie dydaktycznym zupełne rozminięcie się z podnoszoną problematyką. Postulaty etyki wykładu, dotyczące wzmacniania wartości kultury wysokiej, zdają się wtedy schodzić na dalszy plan.

## V. Konstrukcja pedagogiczna

W etyce wykładu ważne jest uwzględnienie funkcji wychowawczej kształcenia (uczelnie wyższe nie są zwolnione z funkcji pedagogicznej). Zwykle wykładowca darzony jest autorytetem (jeszcze niedawno – silna tradycja relacji mistrz – uczeń). Ale wyższa ranga wykładowcy pociąga za sobą zobowiązania. Ma on prezentować wysoki standard moralny, którego jednym ze składników jest akceptujące, przychylne nastawienie do studenta. W tej sytuacji dydaktycznej mistrz to często mędrzec. Niekiedy przypisuje mu się dostęp do „prawdy głębokiej” (prawdy wewnętrznej), do której dochodzi sam na drodze planowego, systematycznego myślenia. Termin „kapłan nauki” nie jest terminem pustym (przynależą mu: hołd, cześć, szacunek). Pierwszy okres filozofii greckiej określany jest mianem okresu „siedmiu mędrców”. Nawet dosłownie: już Heraklitowi proponowano funkcję bycia kapłanem, ale on odmówił, opowiadając się za filozofią. Pitagorejczycy tworzyli wspólnotę religijną, a krzewienie wartości kultury duchowej było jednym z głównych celów ich funkcjonowania (łącznie z postulatem, iż to nauka jest środkiem oczyszczenia duszy; Reale 2000, t. I, 465). A bodajże sam Pitagoras prowadził swoje wykłady za zasłoną (ma przemawiać sama prawda), starając się przez to zmniejszyć możliwość rozpraszania uwagi przez osobę wykładającego. Silnym autorytetem darzony był Sokrates, również ze względu na przychylne nastawienie do swoich rozmówców. Przyjazna, akceptująca postawa to warunek każdego procesu pedagogicznego. Funkcja pedagogiczna wykładu zawiera się również w sposobie przekazywania treści wykładu – istotne tu są: pobudzenie, zachęta, inspiracja – odpowiedź na potrzeby słuchaczy: „nauczcie nas pasji!”.

Wykład akademicki zawiera jeszcze jedną ważną dla etyki i wychowania cechę – jest prowadzony w formie żywej mowy. W przekazie edukacyjnym wartość żywego słowa jest daleko wyższa od wartości słowa pisanego. Żywe słowo inspiruje inaczej niż tekst, wpływa na emocje, formuje motywację, budzi skojarzenia i oddziałuje na wyobraźnię. Rola tej formy przekazu nie była nigdy kwestionowana. Stąd znaczenie greckiej retoryki jako sztuki przekonywania (sugestii, perswazji, oddziaływania na duszę; świadomie rozpoczynali tę sztukę Protagoras i Gorgiasz). Pitagoras, Sokrates, ale również i mniej znani filozofowie (np. Ammonios Sakkas, prekursor i inicjator neoplatonizmu) przedstawiali swoje treści wyłącznie w sposób werbalny. Żywa mowa to odwołanie się do odwiecznej tradycji pierwszorzędnej wartości przekazu bezpośredniego. Dlatego tak istotne jest w niej stosowanie wysokiego standardu moralnego (najsilniejsza siła oddziaływania). Zgodnie z najnowszymi tendencjami (metoda hermeneutyczna) w odczytywaniu tekstów Platona wzmacnia się znaczenie tezy, iż „filozofem jest tylko ten, kto w sprawach najwyższych i najważniejszych nie mówi w swoich pismach” (Reale 2001, 16).

Tekst pisany – dialogi Platona – mogą być właściwie odczytane tylko wtedy, jeśli dopełnia je przekaz nauczania ustnego (słowo pisane jest wyraźnie niższe od żywego słowa nauczającego). Również odczytanie ezoterycznych dzieł Arystotelesa możliwe jest jedynie w ramach tej postawy badawczej (Reale 2001, 20). Plotyn długo nic nie pisał, a tylko nauczał; wykłady zapisane przez Porfirusza mają charakter zapisu tekstu mówionego. Ta postawa podkreślania szczególnej wartości słowa żywego przetrwała do dzisiaj. Dobrosław Kot w *Przedmowie* do zbioru wykładów Józefa Tichnera (poświęconych analizie relacji między etyką a historią, wygłoszonych w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1981–1983) stwierdza: „Mimo to warto pielęgnować ślady mowy w filozofii, ślady słowa nie-przygotowanego na spisanie, nie-gotowego na drukowaną długowieczność. Warto, ponieważ można wtedy odkryć – raczej usłyszeć niż zobaczyć – żywe myślenie, co wydarza się w dialogu. Myślenie meandrujące, które bardziej niż w tekście wprzód spisany otwarte jest na pojawienie się czegoś nowego. Filozof mówiący potrafi szarżować, bywa nieoczywisty. Potrafi popuszczać myśleniu wodzy, które następnie spina rygorizm druku. Mowa zachowuje to, co w filozoficznym myśleniu chyba nieusuwalne – ono zawsze jest nie-gotowe” (konwencja „książki mówionej”; Kot 2008, VII). Odpowiedzialność za takie podniesienie wartości słowa żywego to szczególne zobowiązanie dla wykładowcy.

Odrębna kwestia związana jest z elitarnością wykładu. Przedstawiane treści mogą wykraczać poza powszechnie akceptowane standardy i naruszać w jakiś sposób daną konwencję społeczną. Mogą być kierowane do specjalnego, wybranego kręgu odbiorców. Stąd od początku filozofii praktykowano różnorodne ograniczenia do nich (okres próby, adepci). Podobnie było z opracowywanymi tekstami, np. tekstami Plotyna – „prawo bezpośredniego dostępu do pism mistrza miało wszakże tylko niewielu, i to dopiero wtedy, gdy wykazali, że spełniają określone wymagania intelektualne i moralne” (Reale 1999, 485). W tej elitarniej konwencji wykładu zawarta jest troska o właściwe odczytanie przekazywanych treści i zabezpieczenie się przed ich wykorzystaniem do niecných celów. Konwencja ta podkreśla przewagę żywego słowa nad pisany i wartość „duchowej jedności, jaka powstaje z głębokiej zgody między nauczycielem a uczniem”. Być może dlatego w wielu szkołach starożytnych obowiązywało polecenie, by „nie rozpowszechniać nauk, które otrzymali w czasie wykładów” (Reale 1999, 473).

We współczesnej konwencji akademickiej prawo prowadzenia wykładu przysługuje osobom posiadającym co najmniej stopień naukowy doktora habilitowanego (z łac. *habilitas* – zdatność, zdolność, uprawnienie do samodzielnego nauczania w określonej dziedzinie). To wysokie miejsce w hierarchii akademickiej. Duże doświadczenie naukowe i wysokie kompetencje mają zabezpieczać elitarność wykładowcy akademickiego. Ale silna pozycja wykładowcy niesie również zobowiązania. Dla właściwego opisu relacji ze-

zwolenia – wymogi może warto przypomnieć tu starożytną kategorię parezji (termin rzadko występujący w słownikach, również nie za często stosowany w profesjonalnym piśmiennictwie) jako cechy postawy charakteryzującej wykładowcę (czy mocniej: zasady prowadzenia wykładu, *principle of parrhesia*). Termin ten pochodzi z kultury greckiej. Parezja albo parrezja (grec. *parrhesia* παρρησία [od παν znaczy wszystko oraz ρησις/ρημα znaczy mówienie/mowa], czyli dosłownie „mówić wszystko”) to szczerłość, to mówienie prawdy oparte na przekonaniu. Michel Foucault określa parezję następująco: „parezja to cnota, obowiązek i technika kogoś, kto kieruje sumieniem innych i pomaga im ustanowić pewną relację z samym sobą” (Foucault 2018, 61). Filozofia starożytna oparta była na parezjastyce (pitagorejczycy, Sokrates, Platon, Epikur). Odejście od tego rodzaju uzasadnienia dla przedstawianej prawdy zmienił dopiero Kartezjusz, zamieniając ją kategorią dowodu. Być może i cechą parezji posiadały wykłady wielkich mędrców, mistrzów. Wypowiedź parezjastyczna obarczona jest jednak silnymi konsekwencjami, szczególnie wtedy, gdy jest przedstawiana w poszerzonej przestrzeni społecznej. Może naruszać przeświadczenia i przekonania odbiorcy, zwłaszcza te, które są silnie motywowane emocjami. To jaką zachować proporcję, jak ważyć między szczerością a urażeniem czy nawet obrażeniem? Potrzebna tu jest duża dojrzałość moralna wykładowcy (kto wie, może nawet duchowa), który będzie potrafił odpowiednio wyrazić dany problem. Kto ma rację: obrażający (mówię szczerze o swoich odczuciach) czy obrażany (czuję się obrażony)? Czy to jest konflikt szczerości? Czym jest emocjonalne mówienie prawdy?

W swojej interpretacji postawy parezji Michel Foucault zwraca uwagę na istotne uwarunkowania jej stosowania<sup>9</sup>. Przede wszystkim ważne są ostrzeżenia. Jego zdaniem parezja zdecydowanie należy do procedur antypedagogicznych: „tymczasem w parezji [...] ten, kto mówi prawdę, rzuca ją w twarz rozmówcy, a jest to prawda tak brutalna, nieokrzesa, wypowiedzana z taką zadziornością i z takim zdecydowaniem, że można wobec niej tylko albo zamilknąć, albo zanieść się gniewem [...]” (Foucault 2018, 74). Stosowalność tej procedury na wykładzie wydaje się ograniczona. Zbyt mocno może ona naruszać poczucie komfortu egzystencjalnego i osobowej godności. Dalej, Foucault stwierdza, że parezja jest specyficznym sposobem mówienia prawdy, sposobem istotnym ze względu na konsekwencje, które ten sposób

<sup>9</sup> Można tu przypomnieć, że Francja to kolebka wielkiej tradycji wykładów otwartych. Wykłady Bergsona wyglądały następująco: „sala przewidziana na 375 miejsc musiała pomieścić 700 i więcej chętnych. Byli wśród nich młodzi intelektualisci i studenci (m.in. Gabriel Marcel, Charles Peguy, Jacques Maritain z żoną, Marcel Proust), damy z paryskich salonów. Na kilka godzin przed rozpoczęciem wykładów lokaje zajmowali dla swoich pań i panów miejsca na sali, tłoczono się na korytarzu, pod oknami” (Wojnar 1985, 20). Na wykłady Foucaulta przychodziło pięćset osób w sali zawierającej trzysta miejsc. Z taką aprobatą i tradycją problem „etyki wykładu” wydaje się marginalny.

niesie: „ostatecznie parezjaści to ci, [...] którzy podejmują się mówienia prawdy, nie znając ceny, którą może być nawet ich śmierć” (Foucault 2018, 76). Trudno o wyższą determinację. Ale czy mocną, twardą prawdę można wypowiedzieć z wielkim szacunkiem dla rozmówcy? Pytanie o sposób, formę przekazu znów staje się zasadnicze.

W bardziej szczegółowej analizie Foucault omawia główne cechy wypowiedzi parezjastycznej. Pierwszą z nich jest ryzyko, wyzwanie, zagrożenie obarczone możliwymi konsekwencjami. Drugą cechą jest autentyczność, zaangażowanie: „mówię, że to prawda, i rzeczywiście tak myślę, naprawdę uważam, że mówię prawdę w momencie, gdy mówię” (Foucault 2018, 82). Autentyczność ta ulega wzmocnieniu, jeśli jest wypowiedziana społecznie, „akt parezji dokonuje się na pewnego rodzaju scenie [...] scena ta ukazuje uroczysty rytuał prawdo-mówności, w ramach którego podmiot włącza to, co myśli, do tego, co mówi, albo poświadcza prawdę swojej myśli, wypowiadając to, co mówi” (Foucault 2018, 83). Trzecią cechą jest odwaga<sup>10</sup> i wolność, „wolność podmiotowego aktu mówienia i prawdy oraz wolność paktu, którym ów podmiot wiąże się z tym, co mówi, i z samym wypowiedzaniem prawdy” (Foucault 2018, 84). Wszystkie te cechy parezji można prawie bezpośrednio przenieść do etyki wykładu, stanowić one mogą o jego sile oddziałującej i konstytuującej poruszaną problematykę. Foucault wyróżnia różne rodzaje parezji. Na szczególne wyróżnienie zasługuje koncepcja parezji moralnej, „czyli takiej, która polega na wyznaniu winy obciążającej sumienie, wyznaniu jej komuś, kto może nas poprowadzić, pomóc nam wydobyć się z rozpaczki albo z poczucia winy” (Foucault 2018, 171). Odniesienia, może niekoniecznie z tak silnymi akcentami, ale odnoszące się do wykładowcy jako „tego, kto może nas poprowadzić” są wyraźne, z powodzeniem mogą być wykorzystane w etyce wykładu.

## Uwagi końcowe

Nie ulega wątpliwości to, że w dynamicznej kulturze współczesnej ulegają zmianie także i standardy zachowań moralnych. Również i standardy działalności akademickiej winny ulec podwyższeniu. Dla etyki wykładu oznacza to potrzebę wzmocnienia wrażliwości moralnej, związanego ze zwiększeniem zakresu komunikacji, uwzględnienia praw poszerzonego kręgu odbiorców, większej akceptacji dla ich przekonań, poglądów i postaw. Nierespektowanie tych racji może być źródłem niepotrzebnych nieporozumień i sporów, dystansujących od rzeczywistej działalności akademickiej

---

<sup>10</sup> Dokładniej: „Parezja to wolna odwaga, dzięki której ktoś wiąże się z samym sobą w akcie mówienia prawdy. Albo etyka prawdo-mówności, w jej wymiarze związanym z ryzykiem i wolnością” (Foucault 2018, 85).

nauczyciela wykładowcy (troska o przekaz wartości wyższych, uwypuklanie znaczenia kultury wysokiej).

Sądzę, że również w odniesieniu do sztuki wykładu można zastosować relację między uniwersalnymi wartościami: prawdą i dobrem, ujętą przez częstochowskiego filozofa, Władysława Biegańskiego następująco: „Nie każde ukrywanie prawdy jest kłamstwem i nie każde kłamstwo w tym znaczeniu jest występkiem. Są prawdy, które człowiek zawsze i wszystkim mówić powinien, są takie, które człowiek milczeniem pokrywa, są nawet i takie, którym zaprzeczać musi. Otóż ukrywanie prawd pierwszych jest występkiem, ukrywanie drugich nazwa się taktem, a ukrywanie trzecich stanowi cnotę nawet”<sup>11</sup>.

## Bibliografia

- Bauman Z. (2012), *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Wyd. Aletheia, Warszawa.
- Biegański W., *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*, Skład Główny w Księgarni E. Wendego i Spółki, Warszawa 1899 (reprint, wydawca: Okręgowa Izba Lekarska w Częstochowie, 2017).
- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., PWN, Warszawa.
- Foucault M. (2018), *Rządzenie sobą i innymi*, tłum. M. Herrer, WN PWN, Warszawa.
- Gajda J. (2013), *Wartości w życiu i edukacji człowieka*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń.
- Goćkowski J. (1991), *Etyka zawodowa ludzi nauki*, ZN im. Ossolińskich, Wyd. PAN, Wrocław.
- Honderich T. (red.), (1999), *Encyklopedia filozofii*, t. II, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań.
- Kot D. (2008), *Przedmowa*, [w:] J. Tichner, *Etyka a historia. Wykłady*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków, s. 5–15.
- Krokiewicz A. (1971), *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, IW Pax, Warszawa.
- Lipman M., Sharp A.M., Oscanyan F.S. (1997), *Filozofia w szkole*, Wydawnictwa CODN, Warszawa.
- Nietzsche F. (2006), *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Wyd. Vesper, Poznań.
- Ossowska M. (1970), *Normy moralne*, PWN, Warszawa.
- Pawlak T. (2007), *Wybór systemu norm moralnych w obliczu sytuacji trudnych*, [w:] Probučka D. (red.), *Etyka wobec sytuacji granicznych*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków, s. 87–96.

---

<sup>11</sup> W. Biegański, *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*, Skład Główny w Księgarni E. Wendego i Spółki, Warszawa 1899 (reprint, wydawca: Okręgowa Izba Lekarska w Częstochowie, 2017), s. 77–78.

- Platon (1984), *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa.
- Pobojewska A. (2019), *Edukacja do samodzielności. Warsztaty z dociekań filozoficznych. Teoria i metodyka*, Wydawnictwo UŁ, Łódź [monografia w trakcie procesu wydawniczego, po recenzjach].
- Polska Akademia Nauk, Komitet Etyki w Nauce (2001), *Dobre obyczaje w nauce. Zbiór zasad i wytycznych*, Wyd. PAN, Warszawa, wydanie trzecie (pierwsze wydanie: 1994; drugie wydanie: 1996; edycja angielska *Good Manners in Science*: 1995).
- Reale G. (1999), *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, *Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin.
- Reale G. (2000), *Historia filozofii starożytnej*, t. I, *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin.
- Reale G. (2001), *Historia filozofii starożytnej*, t. II, *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin.
- Tischner J. (1992), *Etyka solidarności i Homo sovieticus*, Kraków.
- Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce*, Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa, dnia 30 sierpnia 2018 r. Poz. 1668.
- Witwicki W. (1984), *Wstęp tłumacza*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa, s. 5-47.
- Wojnar I. (1985), *Bergson*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

### Strony internetowe

Buddyzm: <http://www.buddyzm.info.pl/2017/03/10/etyka-buddyjska/> [dostęp: 11.03.2018].

## Ethics of a Lecture. The Problem of the So-Called “Difficult Matters”

### Summary

The article discusses the problem of moral issues related to giving academic lectures at universities. It shows the need for higher moral standards of lectures, related to spreading audio and visual means of communication and reaching a more diverse audience. The main subject for reflection consists of difficult matters, controversial problems and differences in opinions. In this context, the article presents the analysis of recommendations by the Ethics Committee at the Polish Academy of Science and the remarks resulting from contemporary literature on philosophical education. The analysis of lecture value points out how important philosophical historical experiences are in this area. It emphasizes that it is necessary to consider the meaning of cultural context in more detail while interpreting the problem (the principle of conducting lectures – the principle of parrhesia – Michel Foucault).

**Keywords:** ethics of academic teacher, social morality, moral sensitivity, moral imagination, dignity.





## **RECENZJE I SPRAWOZDANIA**



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.16>

Michał PŁÓCIENNIK

<https://orcid.org/0000-0003-3644-0027>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

## Bio-etycznie o bioetycznych sporach [rec.] Barbara Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015

Mało które spory światopoglądowe budzą dzisiaj tak duże zainteresowanie i wyzwalają tak skrajne emocje i postawy, a swoim zasięgiem obejmują daleko więcej niż tylko wąsko pojętą przestrzeń naukowo-akademicką jak te związane z szeroko rozumianymi zagadnieniami bioetycznymi. Powodów takiego stanu rzeczy jest wiele, ale już sam fakt tego, że cokolwiek wywołuje tak silny wstrząs (jakiego jest on rodzaju, to zupełnie inna kwestia) stawiający w przestrzeni społeczno-publicznej wyzwanie dla panującego swojego letargu metafizycznego, zachęca do przyjrzenia mu się bliżej. Wiele z tychże aporii, jak choćby aborcja czy eutanazja, towarzyszy ludziom właściwie od zawsze, inne z kolei pojawiły się w wyniku rozwoju naukowo-technicznego jak np. klonowanie czy możliwość zapłodnienia pozaustrojowego. Zwłaszcza silne nagromadzenie precedensów bioetycznych w XX wieku (por. Chyrowicz 2015, 17–38), doprowadziło do wyłonienia się w latach 70. poprzedniego wieku bioetyki jako refleksji, dyscypliny naukowej i dyskursu (por. Chyrowicz 2015, 39–92).

Dyskutowali – dyskutują nadal – nie tylko praktykujący lekarze, lecz także biolodzy, w szczególności embriolodzy i genetycy, filozofowie i prawnicy. Dyskusje te od początku miały charakter fundamentalnych sporów o rozumienie człowieczeństwa, wartość ludzkiego życia, prawa człowieka do modyfikowania naturalnych procesów i wolność stanowienia o sobie. [...] A ponieważ tego rodzaju refleksja wiąże się z formułowaniem ocen i norm, a we wspomnianych wyżej fundamentalnych sporach zdecydowanie brak nam jednomyślności, trudno było oczekiwać, by bioetycy mówili zawsze jednym głosem o tym, co moralnie dopuszczalne i niedopuszczalne. Nie mówili, nie mówią i zapewne nie będą mówić, ale [...] nie warto też przesadnie demonizować istniejących między ich stanowiskami różnic (s. 38–39).

Przede wszystkim warto spróbować nie tylko wskazać, ale i zrozumieć te różnice, aby dokonać swoistej rekonstrukcji anatomii sporu. Tego arcytrudnego, a zarazem arcyważnego, rudymenarnego zadania podjęła się Barbara Chyrowicz w książce *Bioetyka. Anatomia sporu*. We wstępie swojej publikacji autorka stwierdza, iż:

Tytuł książki [...] zapowiada, że przedmiotem prowadzonych w niej analiz nie będzie szczegółowy przegląd problemów dyskutowanych we współczesnej bioetyce, ale powody sporów w tych dyskusjach. Nawiązywać więc będziemy do szczegółowych problemów, lecz nie po to, żeby je dogłębnie analizować, tylko żeby na ich przykładzie pokazać, jak na podstawie różnych pryncypiów dochodzi ostatecznie do przyjęcia dalece odmiennych wniosków natury normatywnej. [...] *Anatomia sporu* ma jednak dociec istoty owego sporu, a nie każdej różnicy poglądów, jaka pojawia się w bioetycznym dyskursie (s. 8–9).

Chyrowicz jest przy tym świadoma, że poznanie powodów różnic, a więc rekonstrukcja i zrozumienie anatomii sporu w przestrzeni bioetyki, nie eliminuje samego sporu, mimo iż może uczyni go nieco bardziej merytorycznym, wszak w pewnych kwestiach „spór jest na tyle fundamentalny, że wydaje się nieunikniony” (s. 9), gdyż zawsze idzie

o dwie odmienne koncepcje wartościowania człowieczeństwa. I choć szereg szczegółowych kwestii mimo pojawiających się rozbieżności nie będzie silnie polaryzować spierających się stron (na przykład problem, czy przeszczepienie tkanek i organów jest moralnie dopuszczalne), to kiedy dojdzie do dyskusji nad ostatecznym uzasadnieniem przyjętych stanowisk lub genezą moralnej wartości działania, ponownie wracamy na ring (s. 7).

Spór co do fundamentalnych wizji człowieczeństwa<sup>1</sup> i jego wartościowania w ramach których dokonuje się argumentacja za przyjętym stanowiskiem jawi się zatem jako ewidentny i nieusuwalny, a uznanie tegoż stanu rzeczy jest warunkiem *sine qua non* zrozumienia tegoż sporu: „Nie sądzę zatem, by w bioetyce udało się uniknąć sporów, dobrze jednak zdawać sobie sprawę z tego, o co właściwie się spieramy i dlaczego jest to tak trudne” (s. 9). Czy jednakowoż „różnice zdań dzielą nas na tyle, pyta Chyrowicz, że wykluczają jakąkolwiek współpracę?” i odpowiada:

Bynajmniej. Trudno jednak wyobrazić sobie współpracę w tym obszarze, który bezpośrednio dotyka też wywołujących konflikt. Nie do pomyslenia jest zatem, by zwo-

---

<sup>1</sup> Chyrowicz skupia się zasadniczo na problematyce bioetycznej dotyczącej człowieczeństwa człowieka, krytycznie ustosunkowując się do możliwości stworzenia bioetyki uniwersalnej, która miałaby obejmować całość biologicznego życia na ziemi, zarazem wyodrębniając ją od etyki zawodowej lekarza czy pielęgniarki (Chyrowicz 2000–2001, 74–75). Pozostaje tym samym wierna definicji bioetyki, którą zaproponowała w jednej ze swych wcześniejszych prac: „bioetyka to dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralne ważne w dziedzinie działań (aktów) polegających na biomedycznej ingerencji w sytuacje związane z zapoczątkowaniem ludzkiego życia, jego trwaniem i śmiercią” (Chyrowicz 2000–2001, 76).

lennik i przeciwnik aborcji prowadzili wspólnie z własnej inicjatywy poradnictwo genetyczne (mogą się „spotkać” w instytucjach publicznych, chociaż nie będzie to dla nich komfortowa sytuacja), mogą za to wspólnie zabiegać o sprawiedliwy podział środków medycznych lub prawa pacjenta do uzyskania informacji na temat alternatywnych metod leczenia. Nie demonizuję różnic. Udaje się nam przecież egzystować w różnorodnych społecznościach, mimo znaczącej czasem rozbieżności poglądów (s. 6).

Tak więc z jednej strony trzeba mieć świadomość, że „zajmowanie się problematyką bioetyczną oznacza, że na pewno komuś się wcześniej lub później narazimy i spokoju nie będzie”, z drugiej zaś, że „nie wyeliminujemy też etycznych sporów, możemy jedynie zmienić styl prowadzonych debat” (s. 8), nie rezygnując przy tym ani z jednoznacznych stanowisk, ani z szukania możliwie najlepszej argumentacji, rozróżniając przy tym między tym co sporne i co dzieli, a tym gdzie kohabitacja jest niewykluczona, a być może często już ma miejsce. Dysertacja Chyrowicz stanowi zatem próbę dotarcia do istoty sporów bioetycznych oraz jej zrozumienia, a jednocześnie zachętę do szukania tkwiących w tychże nieprzezwykłalnych sporach mimo wszystko niespornych możliwości, także co do samego sposobu prowadzenia i przeżywania owej sporności i spierania się – perspektywa ta, czyni tą pozycję wyjątkową i wartą najgłębszego namysłu nie tylko co do treści, ale i co do etyczno-społecznego potencjału w niej tkwiącego. Swoją drogą nie da się wykluczyć, że chęć nadania swojej książce specyficznej optyki i formy towarzyszyła autorce kiedy pytała niejako samą siebie: „Skoro zatem spór jest ewidentny, jaki sens ma pisanie kolejnej pozycji z zakresu bioetyki?” (s. 8). Odpowiedzią jest nie tylko treść, ale i właśnie forma książki, które w równej mierze stanowią o jej specyfice, nie pozwalającej jej zaklasyfikować jako li tylko kolejnej pozycji z zakresu bioetyki.

Analizowana przez nas publikacja składa się z czterech rozdziałów.

Pierwszy rozdział, zatytułowany „Bioetyka: spór w punkcie wyjścia”, został podzielony na dwie części. Najpierw została zaprezentowana „historia bioetycznej refleksji”, ze szczególnym uwzględnieniem i omówieniem znaczących XX-wiecznych bioetycznych precedensów, które przyczyniły się do powstania współczesnej bioetyki, zarówno w warstwie merytorycznej, jak i instytucjonalnej. Następnie autorka podjęła refleksję nad szczególnym statusem refleksji bioetycznej co do jej charakteru (dyscyplina czy dyskurs?, jeśli zaś dyscyplina, to jaka?), definicji, metody, podkreślając zarazem pluralistyczny charakter dyskursu bioetycznego oraz trudności, jeśli wręcz nie (nie-)możliwość zrealizowania projektu globalnej, uniwersalnej bioetyki. A zatem w całym rozdziale dobitnie zostało uwydatnione, iż w przypadku zagadnień bioetycznych spór nie pojawia się dopiero w pewnym momencie, ale mamy z nim do czynienia od samego początku, u źródła,

nie można jednak z góry wykluczać istnienia jakiegokolwiek zbieżności poglądów. Bezsensowne byłoby demonizowanie różnorodności ocen i norm – istnieje wiele biomedycznych ingerencji, których ocena zasadniczo nie polaryzuje bioetyków, ta-

kie są np. transplantacje (przynajmniej ich część), chociaż zależnie od przyjmowanego stanowiska etycznego ich moralna dopuszczalność będzie różnie uzasadniana. Spór nie dotyczy wszystkich problemów, dotyczy ich części, i to części niezwykle istotnej, bo związanej z fundamentalnymi pytaniami o istotę człowieczeństwa. Możliwość konsensusu zdaje się kończyć tam, gdzie w przekonaniu którejś ze stron sporu naruszane jest to, co istotne dla wartości człowieczeństwa, oczywiście zakładając, że samo człowieczeństwo jest wartością, ale z przyjęciem tego akurat nie mamy większego problemu. Problem mamy z określeniem, w czym przejawia się jego wartość. Można by zatem postawić tezę, że spór w bioetyce jest nie tyle sporem etycznym, ile antropologicznym (s. 91–92).

Jako że na charakter współczesnego sporu bioetycznego, mimo jego niewątpliwie ponadczasowego zaplecza (pytanie o istotę i wartość człowieczeństwa jest zawsze aktualne, o tyle, o ile istnieje człowiek *sic!*) silny wpływ wywiera bieżący kontekst ideowo-społeczny, który z jednej strony jawi się jako pluralistyczny spór o istnienie człowieka, z drugiej jako radykalny zsekularyzowany antropocentryzm, dla którego „jedyne źródło moralności wydaje się tkwić w autorytecie ludzkiej osoby – zarówno w podmiotowym, jak i w przedmiotowym sensie, to, pisze Chyrowicz,

zastanawiamy się, w jakim stopniu osoba ma prawo stanowić porządek moralny i jak dalece ten porządek zależy od tego, w czym tkwi istota człowieczeństwa. Jeśli bowiem *agere sequitur esse*, to gdzie indziej jak właśnie w zrozumieniu *esse* należałoby szukać podstaw moralnego działania (s. 92).

Drugi rozdział dotyczy samego sedna aporii i sporów bioetycznych, a mianowicie sporu o istotę człowieczeństwa – mamy w nim zatem do czynienia, już nie tyle ze sporem o bioetykę, ale w bioetyce. Chyrowicz stwierdza już we wprowadzeniu do niego, iż

nazwanie sporu w bioetyce sporem o człowieczeństwo, czyli sporem antropologicznym, sugeruje najpierw, że kwestie antropologiczne są dlań kluczowe, a następnie, że w bioetyce istnieją różne poglądy na temat tego, co stanowi o istocie człowieczeństwa. Podkreśliśmy, że żadna ze stron bioetycznego sporu nie godzi się dzisiaj na niczym nieskrępowane niszczenie ludzkiego życia, wykorzystywanie ludzkich istot do celów badawczych lub podejmowanie działań, które bez cienia terapeutycznej szansy ryzykują życiem pacjenta. Rozbieżność ocen i norm nie dotyczy zatem tyle tego, co czynimy, ale tego, do kogo odnoszą się nasze działania (s. 93).

Należy zatem odnotować po raz kolejny, a zwłaszcza przy tak newralgicznej aporii jaką jest człowieczeństwo, troskę autorki o wystrzeżenie się z jednej strony zbyt upraszczającej polaryzacji stanowisk, a z drugiej ulegania mentalności pankompromistycznej – owszem, nie jest możliwy kompromis we wszystkich kwestiach, zwłaszcza w tych najbardziej fundamentalnych, gdyż rozstrzygnięcia w nich mogą mieć tylko i wyłącznie charakter *tertium non datur*, ale to nie znaczy, że nie istnieją żadne punkty wspólne, nawet jeśli będą one dotyczyły zagadnień nieco oddalonych od głównej osi sporu. Ta część książki została podzielona na cztery segmenty. Pierwszy do-

tyczy problematyki relacji pojęć człowiek i osoba: na ile człowiek jako człowiek jest już zawsze osobą, czy istota ludzka może nie być osobą, czy osobą można się stać, a zatem i przestać nią być, co o tym miałyby decydować, jak w ogóle rozumieć bycie osobą, czy tylko człowiek może być osobą, czym jest ludzka godność i co to właściwie znaczy że człowiek ma godność, jak ją rozumieć – to tylko niektóre z niezwykle istotnych problemów w nim podjętych. W kolejnym etapie Chyrowicz prezentuje analizy dotyczące kategorii natury ludzkiej, pytając m.in. co to znaczy, że człowiek ma ludzką naturę i czym ona jest, jak się ma natura do osoby w człowieku, na ile natura człowieka jest czymś zamkniętym i stałym, a na ile czymś co można naprawić, poprawić, zastąpić, wspomóc, zmienić, a może wręcz przekroczyć w formie postludzkiej kondycji, kiedy i w jakich warunkach możemy mówić, że coś jest wbrew ludzkiej naturze. W trzecim podrozdziale spór o istotę człowieczeństwa zostaje odniesiony do kwestii transcendencji, religii, Boga i tego, jak przyjęcie bądź odrzucenie tychże sfer może wpływać na przyjęcie określonych przekonań i postaw, zarówno w warstwie treściowej, jak i argumentacyjnej, przy czym

problem nie polega na sporze o treść religijnych przekonań, chodzi raczej o to, jaką rangę w bioetycznym dyskursie należałoby im przyznać i w jakim stopniu wpływają one na treść moralnych ocen i norm w bioetyce (s. 196).

W formie przykładu została przeanalizowana argumentacja „z odgrywania roli Boga” oraz norma „nie zabijaj” w ich religijnej i niereligijnej odsłonie oraz wzajemnych odniesieniach. W ostatnim podrozdziale Chyrowicz rozważa możliwość podejścia do zagadnień bioetycznych niejako spoza perspektywy antropologicznej, która zdaje się nie tylko wyznaczać główną oś sporu, ale sama okazuje się być jej winowajcą:

ponieważ „winę” za wszelkie spory w bioetyce zdają się ponosić wcześniejsze od nich spory natury antropologicznej, jednym z proponowanych sposobów wyjścia z bioetycznego impasu jest ustalenie i kierowanie się zasadami, które nie będą oparte na antropologicznych, czyli ostatecznie metafizycznych przesłankach. Powód jest czysto pragmatyczny: bioetyczne problemy wymagają ustalenia stosownego prawa, to z kolei wymaga konsensusu, a filozoficzne debaty zdają się nie mieć końca (s. 212).

Przykładem takiego podejścia jest praca J.F. Childressa i T.L. Beauchampa zatytułowana *Principles of Biomedical Ethics*, proponująca skoncentrowanie się w sporach bioetycznych na podstawowych zasadach. Czy jednakowoż nawet tutaj nie mamy do czynienia, owszem w sposób zawołany czy niejako podskórnie, z założeniami natury antropologicznej: wszak zasady ustala nie kto inny jak człowiek/ludzie i nie dla kogo innego, jak dla człowieka/ludzi, co sprawia że mają nie tylko co do genezy, ale i co do formy i treści charakter antropológiczny i antropomorficzny. Wskazani autorzy i podobni im

przyjmują zatem *implicite* określoną koncepcję człowieczeństwa, mimo iż wstępnie deklarują „antropologiczną abstynencję”. Nic w tym dziwnego. Jak inaczej bowiem mogliby uzasadnić przyjęte stanowisko? Konsens nie tłumaczy się bowiem sam przez się. [...] informują wprawdzie wstępnie czytelnika, że ich celem było opracowanie metod podejmowania decyzji we współczesnej medycynie, a nie dotarcie do powszechnie uznanych prawd, za racjonalnie podjętą decyzją kryją się jednak zawsze jakieś racje. To prawda, że bez rozbudowywania antropologii można osiągnąć w bioetyce konsens, prawdą jest też, że konsens ma w bioetyce moralną doniosłość, szczególnie tam, gdzie ostatecznie służy uchwalaniu stosownego prawa. Czy jednak rezygnując z poszukiwania ostatecznych – w naszym wypadku antropologicznych uzasadnień – nie rezygnujemy zarazem po części z filozoficznego charakteru bioetyki? (s. 215–216),

co samo jest swego rodzaju wyborem i stanowiskiem filozoficznym, a zarazem w znacznej mierze zawęża, jeśli nie likwiduje możliwość sporu bioetycznego, bynajmniej go nie rozwiązując, wszak fundamentalny spór w dziedzinach ontologii, epistemologii i aksjologii, a więc klasycznych działach filozofii, możliwy jest jedynie na płaszczyźnie filozoficznej (Chyrowicz 2004).

Trzeci rozdział poświęcony jest sporom o początek i kres życia człowieka, a zatem sytuacjom granicznym,

w których najwyraźniej dochodzą do głosu różnice w rozumieniu istoty człowieczeństwa. Ponieważ [...] wyróżniające rozumne istoty ludzkie cechy i zdolności ogrywiają znaczącą rolę w dyskusji nad ich osobowym charakterem, a początek i kres ludzkiego życia są takimi jego etapami, w których trakcie cechy te bądź to jeszcze się nie ujawniły, bądź to częściowo lub całkiem zanikły, przedmiotem sporu staje się możliwość uznania, że są one etapami życia osoby, a nie tylko istot ludzkich o bliżej nieokreślonym statusie (s. 217).

Jak zaznacza Chyrowicz, odpowiedzi na pytania „od kiedy człowiek” i „czy jeszcze człowiek”, a także przytaczana na ich poparcie argumentacja determinowane są uprzednio przyjętymi założeniami, a zatem „jeśli wnioski wyprowadzane są w sposób logiczny i metodologicznie uporządkowany, żadnej ze stron sporu nie można zarzucić braku racjonalności”. Jednakowoż, co niezwykle istotne,

racjonalny to jednak niekoniecznie moralnie słuszny. Każda ze stron sporu jest tymczasem przekonana o słuszności preferowanych rozwiązań. Gdyby nie chodziło o ludzkie życie, można by było spokojnie mówić o szukaniu konsensusu. Jeśli jednak w tym sporze jedni twierdzą: „To już człowiek, odebranie mu życia będzie formą zabójstwa”, a drudzy natomiast: „To jeszcze nie człowiek, odebranie mu życia nie może być stąd uznane za karogodne”, gdzież ostatecznie miałyby się sytuować „moralny konsens”? (s. 217).

Refleksja w tej części książki przebiega w dwóch etapach. Pierwszy dotyczy sporów o początek życia człowieka, a więc o to, od kiedy człowiek jest człowiekiem, nie tylko w ontycznym, ale i normatywnym sensie i o kryteria o tym decydujące. Sporo miejsca zajmuje problematyka rozumienia kategorii potencjalności w odniesieniu do bycia człowiekiem (czy można być potencjalnym człowiekiem czy też już zawsze jest się człowiekiem obdarzonym



potencjalnościami?). Rozstrzygnięcia powyższych aporii rzutują na moralną ocenę m.in. aborcji, wykorzystywania komórek macierzystych pobranych z embrionów, zapłodnienia pozaustrojowego, eksperymentów medycznych na embrionach. W następnej kolejności poruszone zostały kwestie związane z końcem życia człowieka, a więc śmiercią i jej kryteriami oraz procesem umierania, a także wartością cierpienia, wreszcie z tym jak się mają do siebie wartość i jakość ludzkiego życia, co wiąże się z takimi istotnymi problemami bioetycznymi jak np. ustalanie momentu śmierci, eutanazja, uporczywa terapia i sposoby oraz warunki podtrzymywania przy życiu. Powyższe zagadnienia i wiele jeszcze innych podniesionych przez autorkę, a związanych z istotą człowieczeństwa i jej/jego wartościowaniem w kontekście początku i kresu istnienia człowieka, stanowią niewątpliwie najbardziej rudymentalne i zarazem najtrudniejsze aporie bioetyczne, wokół których toczą się zażarte spory, wszak idzie o rozstrzygnięcia dotyczące „być” albo „nie być” człowieka/człowiekiem, w których nie ma i nie może być kompromisu ani konsensusu. Stawka jest zbyt wysoka, i to nie tylko w wymiarze teoretycznym, ale także, a raczej przede wszystkim, praktycznym, istnieniowym co do faktyczności i co do wartości!

Ostatni, czwarty rozdział, zatytułowany „*Post scriptum*: spór o oczywistość i wątpliwość” jest najkrótszy z całej pracy- ma zaledwie 30 stron, ale stanowi, w moim przekonaniu jeden z najważniejszych jej fragmentów, rzutujących na całość, a zarazem stanowiący niejako wybrzmienie „ducha” tę całość od początku przenikającego. Mamy w nim do czynienia „z rodzajem metarefleksji nad charakterem samego sporu, a raczej «spierania się»” (s. 9), wszak o ile „jesteśmy skazani na spór”, to „spierać się można jednak różnie. I warto, jak sądzę, prowadzić ten spór, starając się maksymalnie zrozumieć stanowisko strony przeciwnej, a odrzucając obce nam poglądy, zachować szacunek dla tych, którzy je głoszą. Nawet wtedy, kiedy nam z nimi zdecydowanie nie po drodze” (s. 346). Ów postulat, swoją drogą bio-etyczny, jest i powinien stanowić absolutne minimum i wspólny mianownik jakiegokolwiek, nie tylko bioetycznego, spierania się, ale dowodów na to, jak trudno go spełnić w praktyce nie brakuje.

Emocje biorą często górę nad argumentacją, argumentów mało kto słucha, a przedstawiciele spornych stanowisk nie dość, że traktują się wzajemnie jak wrogowie, to jeszcze nie szczedzą sobie słownych ciosów. Ogólnie rzecz biorąc, dyskusja toczy się w atmosferze walki, w której są nasi, obcy oraz nie do końca nasi i należy uważać, z kim się trzyma. [...] Obserwując „bioetyczną awanturę” – często z polityką w tle – można czasem odnieść wrażenie, że nie chodzi w niej o nienarodzonych i narodzonych, chorych i umierających, ale o to, czyje będzie na wierzchu. Nie ulega wątpliwości, że na temperaturę i charakter dyskusji ma wpływ potrzeba stanowienia prawa, a politycznych potyczek wykluczyć się nie da, tym bardziej jednak należałoby dbać o rzeczowy styl bioetycznych debat. Rzeczowość tego sporu nie polega na poszukiwaniu na siłę kompromisu tam, gdzie wymagałby on od adwersarzy rezygnacji z własnych poglądów – polega na argumentacji. Oczekiwanie jednak, że po wysłu-

chaniu argumentów jednej ze strony, druga natychmiast zrezygnuje ze swoich, jest utopijne. Owszem, zdarza się i tak, że ludzie zmieniają poglądy, to jednak dokonuje się indywidualnie, a nie grupowo i zwykle wymaga czasu (s. 343–344).

Warto w tym miejscu przywołać jeszcze jeden nieco większy fragment rozważań Chyrowicz, mówiący o pewnych możliwościach konsensualnych tkwiących w sporach bioetycznych, a zarazem o immanentnych im ograniczeniach i napięciach między sferą prawną i moralną w tym zakresie:

Zapewne są i takie spory w bioetyce, które rozstrzyga się na drodze konsensusu – może to być np. kwestia podziału skąpych środków na leczenie, dyskutowana przynajmniej od czasu wprowadzenia dializ. W sporach natury zasadniczej, a o takich głównie mówiliśmy w poprzednich rozdziałach, żądanie kompromisu byłoby nieuczciwe. Kompromis pojawia się natomiast w prawie, tyle że nie jest on jednoznaczny z kompromisem moralnym (s. 344).

Autorka niemożliwość kompromisu moralnego analogicznego do kompromisu prawnego uzasadnia poprzez wskazanie na sytuacje w których lekarze powołując się na swoje przekonania moralne odmawiają wykonywania zabiegów z nimi niezgodnych oraz kwestię zasięgu i rozumienia ludzkiej solidarności, wszak jeśli ktoś przyjmuje, że nienarodzona istota ludzka jest w pełni człowiekiem z pełnym prawem do życia, to nie może pozostać obojętnym wobec odpowiedzialności innych względem tegoż człowieka, wszak dotyczy ona nie ich, ale innego człowieka, ani wobec prawa, które dopuszczałoby jego zabijanie.

Współczesne spory bioetyczne prowadzone są zasadniczo z wnętrza dwóch paradygmatów: uznającego bezwarunkową wartość człowieczeństwa i życia ludzkiego oraz istnienie absolutnych norm moralnych oraz znacznie częściej przyjmowanego podejścia o proveniencji utylitarystycznej, opartego na warunkowej tj. jakościowej wartości człowieczeństwa i życia ludzkiego oraz akceptującego warunkowany charakter norm moralnych. Każde z tych podejść niesie ze sobą trudności argumentacyjne, które w przypadku podejścia absolutystycznego najjaskrawiej dochodzą do głosu w kontekście sytuacji konfliktowych, jednakże należy pamiętać, iż „w przekonaniu absolutystów moralność dotyczy wprost ludzkiego działania, dopiero pośrednio – stanów rzeczy” (s. 353–354). Stany rzeczy oraz kontekst i uwikłania ludzkiego działania są często niezależne od działającego i niemożliwe do zmiany nawet w sposób heroiczny, co *nota bene* nie jest niczym obowiązkiem. Jako wątpliwe zostają wskazane wzajemne oskarżenia o zacofanie i konserwatyzm z jednej strony i postępowość i liberalizm z drugiej, wszak problematyczne jest mówienie o postępie i rozwoju moralnym, co nie znaczy, że nie jest on możliwy i że nie ma on miejsca, ale że jego określenie i kryteria, nie jest oczywiste i jednoznaczne. O ile zmiany w sferze moralności są faktem, to już ich zakres jawi się jako aporia, zaś uznanie w jakiejś dziedzinie postępu czy też rozwoju wymaga przyjęcia uprzednio określonego ich

rozumienia i kryteriów, co w przypadku moralności, i nie tylko, ma charakter aksjologiczno-moralny, a tym samym niebezwątpliwy. Chyrowicz podkreśla, że wątpliwości moralne w etyce, a zatem i w bioetyce, wydają się pod pewnymi względami nieuniknione, a niekiedy wręcz pożądane, wszak problematyka ta nie jest ani oczywista, ani prosta do rozstrzygnięcia, zarówno pod względem normatywnym, jak i konkretnej, szczegółowej aplikacji w działaniu, a świadomość aporetyczności przyjmuje często charakter pozytywnych, a więc uzasadnionych wątpliwości, cechujących myślącego człowieka. Argumentacja jest istotnym narzędziem w rozwiewaniu swoich i czyichś wątpliwości, ale nie gwarantuje „sukcesu”, wszak

w dziedzinie moralności nie ma bowiem dowodów logicznych ani empirycznych eksperymentów. Zmiana przekonań dokonuje się po uprzednim uznaniu przekonań dotychczas podzielanych za błędne, a to może mieć miejsce tylko wtedy, kiedy na jakimś etapie etycznej refleksji sami uznamy argumenty adwersarzy za silniejsze od naszych. Nie istnieją zatem próby „siłowego” przekonania drugich, że nie mają racji. Dyskredytowanie przeciwników w sporze i oburzanie się na nich, kiedy podważają nasze opinie, nie tylko nie ma nic wspólnego z charakterem filozoficznej dyskusji, ale też wyklucza jakąkolwiek możliwość przekonania interlokutorów, że jednak się mylą. Oczywiście, o ile rzeczywiście się mylą (s. 363).

Autorka wspomina także o jeszcze jednym sposobie rozstrzygnięcia wątpliwości - o tzw. zasadzie tucjoryzmu - „zgodnie z którą należy sytuacje wątpliwe rozstrzygać na korzyść prawa” (s. 363), wskazując jako miejsce jej zastosowania we współczesnych debatach bioetycznych m.in. kwestię moralnej dopuszczalności aborcji oraz sytuacje w których „nie jesteśmy w stanie przewidzieć skutków biomedycznych ingerencji, w sposób szczególny w terapiach o charakterze eksperymentalnym” (s. 365). Po raz kolejny jednakże zostaje podkreślona niewystarczalność formalnej argumentacji przy podejmowaniu konkretnych decyzji, gdyż

przekonanym o wartości ludzkiego życia ta argumentacja nie jest potrzebna, wątpliwym w jego wartość nie wystarczy natomiast formalnie rozumiana racjonalność, podobnie jak zakład Pascala nie wystarcza niewierzącym do uznania, że Bóg jednak istnieje. Może na jakiś czas powstrzymać działanie - ale na jak długo? Bo przecież wątpliwości, czy zarodek względnie płód jest, czy nie jest osobą, nie jest wątpliwością, w której można permanentnie trwać, należałoby przynajmniej próbować ją rozstrzygnąć - temu właśnie ma, między innymi, służyć bioetyczna debata. Kiedy za przeprowadzeniem aborcji jest ciężka i nieuleczalna choroba nienarodzonego jeszcze dziecka, lęk przed chorobą, niepełnosprawnością i bezradnością okazuje się częstokroć silniejszy niż „niepewna racjonalność” (s. 366).

Wątpliwości są rzeczą ludzką, ze wszystkimi tego konsekwencjami (Chyrowicz 2009)<sup>2</sup>!

<sup>2</sup> W rozmowie z Arturem Sporniakiem, opublikowanej w „Tygodniku Powszechnym” Chyrowicz stwierdza: „Nic dziwnego, że mamy wątpliwości, nie jesteśmy wszechwiedzący, popełniamy błędy. Nie wierzę, by istniał człowiek, który nigdy nie ma żadnych moralnych

Na zakończenie tego rozdziału, jak i całej książki, Chyrowicz dokonuje swoistej medytacji nad życiem człowieka rozciągniętym między dwoma doświadczeniami bezradności: dziecięcego i starczego, przy czym to pierwsze wzbudza raczej czułość, a samemu dziecku nie przeszkadza, drugie zaś jest bolesne i wywołuje niekiedy bunt. Istnieje jednak jeszcze jeden rodzaj bezradności – trwały:

Niepełnosprawność może sprawić, że niektórzy z nas nigdy nie wzniosą się ponad naturę, pozostaną mentalnie na poziomie nowo narodzonych dzieci. Ich bezradność nigdy nie zostanie wyzwolona i nie będą znać jej początku ni zmiernych. Nikt nie będzie żywił wobec nich żadnych oczekiwań, a oni sami nigdy nie będą decydować o sobie. Mówi się o nich: głęboko upośledzeni. Najczęściej nie wzruszają nas swoją bezradnością, a ich pozbawiony rozumnego wyrazu uśmiech czy grymas jest dla wielu odpychający – odwracają wzrok. „Przykro patrzeć – mówią – pożałowania godna kondycja”. Czy rzeczywiście jest czego żałować? I czy jest sens istnieć, kiedy mimo posiadania rozumnej, ludzkiej natury nigdy nie będzie się zdolnym do zadania pytania o ów sens? (s. 368).

Autorka wspomina o różnych możliwych postawach wobec tejże bezradności, w których dochodzi do głosu fundamentalna postawa i wizja człowieczeństwa – mimo iż w nawiązaniu do przywołanej przez nią za Robertem Spaemannem koncepcji człowieka jako tego, który nie tylko jest swoją naturą, ale także ją ma, czy też raczej ma możliwość ustosunkowania się do niej, zdolnego niejako „z natury” do nawiązania relacji z biologiczną naturą (dlatego właśnie jest osobą!), sama opowiada się za tym, iż kryterium przynależności do grona osób-ludzi jest przynależność do grona *homo sapiens*, która stanowi o bezcenności życia każdej osoby-człowieka. Potencjalność do posiadania natury pozostaje w każdym człowieku, niezależnie od niemożności jej zmanifestowania, tak iż w przypadku osób głęboko upośledzonych staje się najdobitniej jasne to, co tyczy się każdego człowieka-osoby, tj. że „bezcenność ich życia nie polega na tym, że mogą się nam do czegoś przydać, ale na tym, że istnieją” (s. 372–373).

To podejście Chyrowicz, mimo iż tak dobitnie wybrzmiewa dopiero na końcu książki, przenika ją od początku – olbrzymi bezwarunkowy szacunek dla bezcenności każdego człowieka dlatego, że jest człowiekiem, niezależnie od etapu jego rozwoju i jakości jego życia. Co szczególnie istotne, dotyczy to także bioetycznych oponentów, których myśl autorka przywołuje z imienia i nazwiska, ale także tych bezimiennych, którzy są wskazywani jako uczestnicy bioetycznego sporu. To sprawia, że prezentowana publikacja nie dotyczy tylko anatomii bioetycznego sporu, ale jest apelem o bio-etyczny charak-

---

wątpliwości. Ich stopień niekoniecznie paraliżuje nasze działanie. Skłaniamy się ku określonym rozwiązaniom, niekoniecznie będąc stuprocentowo przekonanymi, że znaleźliśmy najlepszą odpowiedź”, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/kto-potrzebuje-etyki-26894> [dostęp: 10.10.2018].

ter tegoż sporu, więcej: świadectwem tego, że jest to możliwe, że świadomością wielu trudności i ograniczeń, w tym wielu nieprzewidywalnych. Już choćby tylko z tego powodu książka Chyrowicz warta jest polecenia, zwłaszcza że ciężko wskazać pozycje o równie wysokim standardzie bio-etycznym z zakresu bioetyki na polskim rynku wydawniczym. Powinna się ona stać lekturą obowiązkową zwłaszcza dla wszystkich tych, którzy są zaangażowani w spory bioetyczne w przestrzeni akademickiej i społeczno-politycznej i są odpowiedzialni za ich bio-etyczną jakość. Praca ta winna także stanowić podstawę bioetycznego kształcenia akademickiego. Ale, co warto podkreślić, można ją z powodzeniem zaproponować niemal każdemu, kto choćby tylko przeczuwa wagę bioetycznego sporu, wszak łączy ona w sobie rygor metodologiczny z przystępnością i przejrzystością prezentacji zagadnień, koncepcji, argumentacji, nie jest ani zbyt intelektualizowana, ani zbyt popularna, pobudza do refleksji, mimo iż pozbawiona jest znamion moralizatorskich, wyrasta z życzliwego bio-etycznego dialogu i do niego zachęca. Autorka nie unika przy tym zajmowania własnego stanowiska, ale robi to w sposób uczciwy i rzetelny, odróżniając tezy od argumentacji, zawsze ze świadomością istnienia odmiennych podejść i wspierających je argumentów. Niczego nie narzuca, a jedynie proponuje, umiejętnie łącząc naukowy obiektywizm z niemożliwością zachowania w tak istotnych kwestiach światopoglądowej neutralności, co sprawia, że mamy do czynienia z nieodpersonalizowaną, więcej niż naukową, niekiedy wręcz kontemplacyjną refleksją i zadumą. Mamy zatem do czynienia z wysokiej klasy kompendium bioetycznym, zdającym sprawę z obecnego stanu badań, a zarazem ukazującego anatomie bioetycznego sporu dotyczącego szczególnie człowieka (autorka celowo ograniczyła się do problematyki antropologicznej), będącego zarazem głosem w tymże sporze i to na sposób bio-etyczny. Głos ten wart jest nie tylko wysłuchania, ale i najgłębszego namysłu prowadzącego do chęci naśladowania?!

## Bibliografia

- Chyrowicz B., (2000–2001), *Bioetyka czy bioetyki? O możliwości konsensu w bioetyce*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 2, s. 65–89.
- Chyrowicz B., (2004), *Bioetyka a metafizyka*, „Diametros” nr 2, s. 170–183.
- Chyrowicz B., (2009), *Argumentacja we współczesnych debatach bioetycznych*, „Diametros” nr 19, s. 1–25.
- Chyrowicz B., (2015), *Bioetyka. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Chyrowicz B., Sporniak A., *Kto potrzebuje etyki?*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/kto-potrzebuje-etyki-26894> [dostęp: 10.10.2018].



<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.17>

Michał PŁÓCIENNIK

<https://orcid.org/0000-0003-3644-0027>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

**We're still on the road! Sprawozdanie  
z V ogólnopolskiej konferencji naukowej z cyklu  
Górskie Filozofowanie: *Kim jesteś, człowieku XXI  
wieku? Współczesna problematyka antropologiczna.*  
Schronisko PTTK im. Wł. Orkana na Turbaczu 1283  
m n.p.m. (Gorce), 29 czerwca –  
1 lipca 2018 r.**

*Górskie Filozofowanie* – ogólnopolski filozoficzno-konferencyjny projekt autorstwa częstochowskiego środowiska filozoficznego, a dokładniej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie<sup>1</sup> i Koła Naukowego Filozofów UJD – obchodziło w tym roku mały jubileusz. To już piąty raz miłośnicy mądrości z całej Polski spotkali się na wspólnym wędrowaniu góorskimi szlakami, nocowaniu w schronisku i filozoficznej uczcie. Tym razem kierunek wyznaczało jedno z najstarszych filozoficznych pytań: Kim jesteś, człowieku?, wybrzmiewające na nowo na początku XXI wieku. A jako że tematyka dosyć żywotnie obchodziła wszystkich uczestników, po raz kolejny udało się doświadczyć czegoś z klimatu Platonijskiej *Uczty*, a przynajmniej z jej idei.

*Górskie Filozofowanie V* zostało objęte licznymi patronatami, zarówno naukowymi jak i kulturalnymi oraz medialnymi: Prezydenta Miasta Częstochowy Krzysztofa Matyjaszczyka, Fundacji Marka Kamińskiego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego Oddział w Częstochowie, Centrum Dialogu Międzykulturowego w Częstochowie, „Filozofuj”, Polskiego Towarzystwa Etycz-

---

<sup>1</sup> Wcześniej Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie.

nego Sekcja Metaetyki, Radia „Fiat”, Częstochofskie24.pl, Stowarzyszenie Edukacji Filozoficznej „Phronesis”, „Światły”, „Templum Christi”.

Organizatorzy zaproponowali jako punkty odniesienia dwie myśli, jedną autorstwa tragicznie zmarłego na Nanga Parbat Tomasza „Czapkinsa” Maciekiewicza: „Człowiek jest tylko mocny w stosunku do drugiego człowieka w pyskówkach i przekomarzankach. Często opiera swoją wartość na materii, która jest – a w górach to najlepiej widać, tylko tymczasowa. Zresztą tak samo jak i człowiek”, drugą zaś Marka Kamińskiego: „Człowiek to taka dziwna istota, która zawsze chce czegoś więcej. Nie wystarcza mu to, że ma gdzie spać, co jeść, kochającą rodzinę i uporządkowane życie”.

Tegoroczna edycja *Górskiego Filozofowania* zgromadziła 30-osobową grupę miłośników mądrości, reprezentujących 8 ośrodków akademickich<sup>2</sup>. W ciągu trzech dni zostało wygłoszonych 10 referatów: prof. dr hab. Jacek Filek „Wprowadzenie do nowej filozofii nadziei”; lic. Narcyza Myszka „Współczesny obraz człowieka uzależnionego”; dr Urszula Wolska „Zagubiona natura ludzka”, dr hab. Wiesław Wójcik „Ciąg dalszy tischnerowskiego sporu o istnienie człowieka”; mgr Maria Katarzyna Przybylska „Homini religiosis saeculo vicesimo primo, ubi es? O miejscu duchowości ludzkiej w dobie ekspansji neuronauk”, mgr Magdalena Pacewicz „Jestem dziełem sztuki – estetyzacja człowieka XXI wieku”; dr Maria Pleskaczyńska „Duchowa moc człowieka w walce z rozpaczą. Tischnerowskie (i nie tylko) myśli o nadziei”; mgr Wojciech Płóciennik (UJ) „Człowiek jako wyłączny podmiot odpowiedzialności karnej w perspektywie nowoczesnych technologii”; dr Grzegorz Sitek „O uzasadnionych granicach ludzkiego poznania”; mgr Marcin Krupa (UŚ) „Czy XXI wiek to pora na hodowlę nadczłowieka? Krótko o optymistycznym pesymizmie i miejscu filozofii we współczesnym świecie”.

Obrady miały charakter zdecydowanie seminaryjno-dyskusyjny, tak iż referat stanowił wstęp i zaproszenie do solidnej dawki filozoficznej dysputy. Naszym zdaniem to właśnie w monologicznym sposobie dzisiejszego filozofowania – choć nie wyłącznie – należy lokować słabe oddziaływanie filozofii zarówno w przestrzeni nauk szczegółowych, jak i przestrzeni społeczno-kulturowej. Logos filozofii jest bowiem dia-logiczny! Co istotne, dyskusje nie ograniczały się jedynie do czasu obrad, ale zarówno wędrówki górskie, jak i wieczorne biesiadowanie przenikał dia-logiczny sposób bycia. *Leitmotivem*, w którym przecinały i spotykały się, a zarazem od którego niejako naturalnie wychodziły owe rozmowy, było tytułowe pytanie o tożsamość człowieka początku XXI wieku, jako że wszyscy uczestnicy do takich właśnie ludzi w sposób apriorycznie bezczelny się zaliczyli :) Temu antro-po-dia-lo-

<sup>2</sup> Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Śląski, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. rtm. Witolda Pileckiego w Oświęcimiu, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Pomorski Uniwersytet Medyczny.



gicznemu wydarzeniu filozoficznemu w sposób niemal mistyczny patronował ks. Józef Tischner i to w trójnasób. Po pierwsze, konferencja rozpoczęła się dzień po 18 rocznicy jego śmierci. Po drugie, dzięki inicjatywie prof. Jacka Filka oraz uprzejmości rodziny księdza Tischnera drugiego dnia mieliśmy przyjemność odwiedzenia baczki Tischnera pod Turbaczem. Wreszcie z racji podejmowanej przez nas problematyki, a zarazem dia-logicznego charakteru całego przedsięwzięcia, w jakiś sposób uobecnialiśmy (a przynajmniej się staraliśmy!) antro-po-dia-logiczne *credo* myślenia filozofa z Łopusznej.

Trzy dni wspólnego filozoficznego bycia, dia-logowania i wędrowania<sup>3</sup> to spory materiał do przemyśleń – nad czym? Nad kondycją polskiej filozofii i naszego rodzimego środowiska filozoficznego, nad dzisiejszymi i jutrzejszymi strategiami przeżywania swojego, a jednak dzielonego z innymi, człowieczeństwa w obliczu bieżących wyzwań... Ale to także dużo powodów do wdzięczności za współdzielone radości, wysiłek, przeżycia – solidny pakiet do kontemplacji. Na jedno i drugie mamy sporo czasu – bo widzimy się za rok. Ale niedosyt wynikający z przesyconego fenomenu, jakim jest *Górskie Filozofowanie* nie pozwala nam się zatrzymać już od kilku lat, pchając ku kolejnym odsłonom. Dokąd nas poprowadzi, nie wiemy, ale droga do kolejnej edycji już się zaczęła, odkąd zeszliliśmy z Turbacza w kierunku...

Przeżyj to z nami już za rok, bo my wciąż idziemy...

---

<sup>3</sup> Odbyły się trzy górskie wycieczki: dzień I: Klikuszowa – Łapsowa – Bukowina Obidowska – Bukowina Miejska – Wisielakówka – Schronisko PTTK Turbacz; dzień II: Schronisko PTTK Turbacz – Wisielakówka – Bukowina Miejska – Bukowina Obidowska – Obidowa – Stare Wierchy – Obidowiec – Schronisko PTTK Turbacz; dzień III: Schronisko PTTK Turbacz – Bukowina Waksmundzka – Nowy Targ Oleksówki – Nowy Targ.



## Informacje dla Autorów

### I. Wymagania podstawowe

1. Dokument powinien zostać dostarczony w postaci elektronicznej, w pliku typu „doc” (program Word).
2. Format: A4 standardowego maszynopisu (marginesy: 25 mm), czcionka Times New Roman, 11 punktów, odstęp 1,5 wiersza.
3. Stopień pisma w materiałach uzupełniających (tabele, przypisy, podpisy) powinien być o 2 punkty mniejszy od stopnia pisma tekstu głównego (9 pkt). Maksymalna szerokość tabeli to 12,5 cm przy układzie pionowym i 18 cm przy układzie poziomym.
4. Imię i nazwisko autora w lewym górnym rogu, poniżej numer ORCID i afiliacja; tytuł tekstu wyśrodkowany i wytłuszczony.
5. Przy wykorzystaniu jakichkolwiek materiałów pochodzących z innych publikacji należy stosować się do przepisów wynikających z prawa autorskiego.

### II. Tekst główny

1. Akapity należy rozpoczynać wcięciem ustawionym jednakowo dla całego dokumentu (za pomocą linijki górnej bądź w oknie formatowania akapitu).
2. Dokładne **cytaty** wprowadza się za pomocą cudzysłówów „drukarskich”. Cytat w cytacie oznacza się cudzysłowem «francuskim». Cudzysłów francuski należy wstawiać z tabeli znaków (polecenie: wstaw symbol). Można też stosować oddzielny akapit o mniejszym stopniu pisma.
3. Odmianą pochyłą (*kursywą*) zapisuje się ponadto: tytuły dzieł drukowanych (*O dobrej i złej polszczyźnie*, *Kamienie na szaniec*), wtrącenia obcojęzyczne (*a propos*, *ex lege*), łacińskie nazwy systematyczne (*Corvus corvus*), włoskie terminy muzyczne (*legato*).
4. Partie tekstu można wyróżniać poprzez **pogrubienie** lub r o z s t r z e - l e n i e. Nie stosuje się wyróżnienia poprzez podkreślenie. Należy również unikać łączenia **kilku rodzajów** wyróżnień. Wyróżnienia powinny być stosowane jednolicie i konsekwentnie w obrębie danej pracy.

### III. Streszczenie, słowa kluczowe

1. Do artykułu należy dołączyć: jego streszczenie w języku polskim i angielskim oraz słowa kluczowe (maksymalnie 5 terminów) w języku polskim i angielskim.
2. Streszczenie w języku angielskim autor przygotowuje we własnym zakresie. Powinno ono stanowić skróconą wersję artykułu. Objętość tekstu załączonego streszczenia nie powinna przekraczać 200 wyrazów. Nad tekstem streszczenia należy podać przetłumaczony tytuł artykułu.

### IV. Zasady podawania informacji bibliograficznej

1. Należy stosować tzw. oksfordzki system informacji bibliograficznej, to znaczy, że w tekście umieszcza się odsyłacze bibliograficzne, na końcu artykułu natomiast – bibliografię.
2. Odsyłacz bibliograficzny w tekście składa się z umieszczonego w nawiasie okrągłym nazwiska autora i daty wydania źródła, np. (Maruszewski 2005). W przypadku dokładnych cytatów podaje się też numer strony oddzielony od roku wydania przecinkiem, np. (Maruszewski 2005, 18–20). Odsyłacz można uzupełnić dodatkowymi krótkimi komentarzami, np. (cyt. za: Maruszewski 2005, 18; zob. Maruszewski 2005; por. Maruszewski 2005, 19).

### V. Przykłady opisu bibliograficznego

Tytuły publikacji zwartych oraz artykułów należy formatować kursywą, tytuły czasopism ująć w cudzysłów. Tomy, numery, zeszyty należy zapisywać cyframi arabskimi, roczniki rzymskimi.

#### 1. Monografia

Berne E. (2013), *Dzień dobry... i co dalej?*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.

#### 2. Artykuł w pracy zbiorowej lub wydawnictwie nieperiodycznym

Maruszewski T. (2005), *O dwoistości pamięci autobiograficznej*, [w:] E. Chmielnicka-Kuter, M. Puchalska-Wasył (red.), *Polifonia osobowości. Aktualne problemy psychologii narracji*, Wydawnictwo KUL, Lublin, 13–31.

Hallett M. (2010), *Frege and Hilbert*, [w:] M. Potter, T. Ricketts (ed.), *The Cambridge Companion to Frege*, Cambridge University Press, New York, 425–434.

Liptow J. (2009), *Zur Rolle der Sprache in „Sein und Zeit“*, [w:] B. Merker (Hrsg.), *Verstehen nach Brandom und Heidegger*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 27–46.

### **3. Artykuł w czasopiśmie lub serii wydawniczej**

Schütze F. (1997), *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*, przeł. M. Czyżewski, „Studia Socjologiczne” 1, 11–56.

Miszczyński R. (2011), *Stanisława Leśniewskiego drugie rozwiązanie antynomii Russella*, [w:] R. Miszczyński (red.), „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 8, 163–172.

### **4. Praca zbiorowa**

Tesser A., Felson R.B., Suls J.M. (2004), *Ja i tożsamość*, przeł. A. Karolczak, Wydawnictwo GWP, Gdańsk.