

Między recentywizmem a etyką prostomyślności

Księga jubileuszowa z okazji 70 rocznicy urodzin
Profesora Józefa Bańki

Między recentywizmem a etyką prostomyślności

Księga jubileuszowa
z okazji 70. rocznicy urodzin
Profesora Józefa Bańki

PRACE
NAUKOWE



UNIWERSYTETU
ŚLĄSKIEGO
W KATOWICACH

NR 2301

Między recentywizmem a etyką prostomyślności

Księga jubileuszowa
z okazji 70. rocznicy urodzin
Profesora Józefa Bańki

pod redakcją
PIOTRA SKUDRZYKA
przy współpracy
GRZEGORZA MITROWSKIEGO

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2005

Recenzent
LESZEK GAWOR



nauczycieli. Dlatego spieszymy do Profesora z najserdeczniejszymi życzeniami zdrowia i pogody ducha, zamiast kwiatka czy butelki ofiarujemy artykuły do tej książki. Będąc gośćmi jubileuszu, wszyscy jednocześnie czujemy się w jakimś stopniu także jego bohaterami: życie Jubilata, Jego dzieła, myśli, zdania, decyzje i przygody są częścią życia każdego publikującego w niniejszej księdze; i oczywiście nie tylko jego. Mamy nadzieję, że również jakaś część każdego z nas ubogaciła osobowość Jubilata.

* * *

Księgę rozpoczyna część traktująca bezpośrednio o osobie Jubilata i Jego dorobku. Nakreślona tu została postać Profesora zarówno z perspektywy oficjalnych faktów, jak i z bardzo cennej perspektywy osobistej bliskości przyjaciół oraz współpracowników. Artykuły urozmaicają żartobliwe teksty i *Toast na cześć Jubilata* i *W sprawie anonimu*, czerpiące natchnienie z niektórych elementów rzeczywistości. Część kończą ciepłe fragmenty z recenzji *Książki jubileuszowej...* Części II–IV grupują artykuły według obszarów badawczych, których sekwencja w znacznym stopniu oddaje sekwencję rozwoju zainteresowań Jubilata. Części V i VI są refleksją filozofów o filozofii i niektórych postaciach z jej dziejów.

* * *

Poprzedni Jubileusz Profesora obchodziliśmy dziesięć lat temu. Został wtedy podsumowany w księdze *Rozważania o filozofii „a recentiori”...*, przygotowanej przez grono współpracowników i przyjaciół Profesora, a zredagowanej przez jednego z najbardziej oddanych spośród nich – Profesora Adolfa Szoltyśka. Odsyłamy Czytelnika również do tamtej książki.

Za serdeczną pomoc organizacyjną w opublikowaniu niniejszej książki składamy podziękowania Jego Magnificencji Rektorowi Uniwersytetu Śląskiego Profesorowi Januszowi Janeckowi, Prorektorowi Profesorowi Wiesławowi Banysowi, Prodziekanom Wydziału Nauk Społecznych Profesorom Ryszardowi Kaczmarkowi i Bogdanowi Łomińskiemu, przewodniczącemu Rady Wydawniczej Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego Profesorowi Czesławowi Głombikowi, dyrektorom Wydawnictwa – Profesorowi Markowi Pytaszowi i Pani mgr Małgorzacie Poglódek, dyrektorowi Instytutu Filozofii Profesorowi Andrzejowi Kiepasowi i zastępcy dyrektora Profesorowi Bogdanowi Dembińskiemu, dyrektorowi Oddziału Regionalnego w Katowicach Towarzystwa Wiedzy Powszechnej mgr. Piotrowi Jasiczakowi oraz opiekunowi Studenckiego Koła Filozofów mgr. Tomaszowi Pawlakowi.

Część I

O osobie Jubilata



Rozważania
o filozofii
a recentiori

Wydawnictwo Uniwersyteckiego Instytutu Filozofii i Socjologii

Józef Bańka jednopojawieniowy

Droga, którą przebył Józef Marian Bańka, zaiste wymagała sił, jakie On, a niewielu innych posiada. Urodził się 27 lutego 1934 roku we wsi Nieszaków na ziemi miechowskiej, będącej pograniczem ziemi krakowskiej i świętokrzyskiej. W pobliżu wznoszą się mury Działoszyc i Skalbmierza, w których trwa zakłęta дума średniowiecznych tradycji miejskich. Ziemia miechowska wydała znakomitych mężów kultury: Stanisława ze Skarbimierza (ok. 1360–1431), ówczesna nazwa Skalbmierza, teoretyka prawa międzynarodowego, filozofa i teologa, pierwszego rektora odnowionej w 1400 roku Akademii Krakowskiej, walczącego na arenie międzynarodowej z zaborczością Zakonu Krzyżackiego; Macieja Karpigę z Miechowa (1457–1523), historyka, geografa, astrologa i lekarza, również profesora i wieloletniego rektora Akademii Krakowskiej; przechodząc do współczesnej filozofii – Józefa Marię Bocheńskiego ze wsi Czuszów (15 km od Nieszkowa), Tadeusza Płużańskiego oraz publikujących w tej *Księdze jubileuszowej...* Stanisława Jedynaka i Andrzeja Zachariasza. Ojciec Jubilata był obrotnym kupcem i przedsiębiorcą. Matka, z domu Konewecka, wniosła do rodziny atmosferę szacunku dla kultury, a zwłaszcza dla jej postaci pielęgnowanej i rozwijanej przez jezuitów. Z domu matki wywodził się znany jezuita o. Józef Konewecki. Za patriotyczne kazania wygłaszane w Gdańsku został on przez hitlerowców rozstrzelany w pierwszych dniach wojny. Atmosferę kultury domu Bańków wchłoniął w siebie również młodszy brat Jubilata – Augustyn, profesor psychologii pracy w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a obecnie w Uniwersytecie Śląskim.

Los nie oszczędzał surowości młodemu Józefowi. Jego dzieciństwo między 5. a 11. rokiem życia upłynęło w apokaliptycznym czasie wojny, okres

młodzieńczego dojrzewania w apokaliptycznym czasie stalinowskiego pryncipowania Polski. Po wojnie na przekór huraganowi historii rodzice oddali syna do szkół jezuickich: do Gimnazjum im. Jana Długosza w Nowym Sączu, a następnie do kolegium w Starej Wsi koło Krosna, ważnym ośrodkiem naukowym zakonu. U jezuitów Józef czuł się dobrze. Podobała mu się ich nowoczesność myślenia i spojrzenia na życie, otwartość na świat, a zwłaszcza ich intelektualizm. Józef był z natury młodzieńcem skłonny do medytacji. Jedną z pozostałości po pobycie w szkołach jezuickich jest tak charakterystyczne dla Jubilata zamiłowanie do terminów i sentencji łacińskich i greckich.

Obciążony w socjalistycznej Polsce brzemieniem jezuickiego wychowania, Jubilat w 1958 roku rozpoczął studia na jednej z niewielu dostępnych mu uczelni: Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Zgodnie ze swą refleksyjną naturą, wybrał filozofię. Choć najpierw, zgodnie z innymi skłonnościami również tkwiącymi w Jego naturze, próbował się dostać do Wyższej Szkoły Teatralnej w Warszawie. Na KUL-u słuchał wykładów, między innymi, Mieczysława Krąpca, Stefana Świeżawskiego, Stanisława Kamińskiego, Antoniego Stępnia, Karola Wojtyły. Pracę magisterską napisał w 1962 roku pod kierunkiem Mieczysława Krąpca na temat *Metoda filozofowania Jeana Paula Sartre'a*. Prześiąknięty otwartym duchem jezuickim i mający naturę niezależną, tomistyczne środowisko Uniwersytetu Lubelskiego odbierał już z większym dystansem.

Jubilat zdecydował się na obranie innej, szerszej drogi swego rozwoju, jaką oferowały uniwersytety państwowe. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności trafił wreszcie na osobę wielce Mu życzliwą. Był nią kierownik Katedry Historii Filozofii w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Stefan Kaczmarek. W czasach urzędowego socjalizmu spojrzął on na młodego miłośnika mądrości z „niepostępowymi papierami” po ludzku. Wstąpienie młodego Józefa do PZPR ostatecznie otworzyło mu w 1962 roku drogę do stanowiska asystenta w uniwersytecie.

Od razu spotkała Go przygoda znamienna dla Jego losu. W jednej z pierwszych swych publikacji przetłumaczył Eutyfron, imię tytułowej postaci Platońskiego dialogu, jako „Naiwny”. Do kuratorium oświaty i władz uniwersyteckiego wydziału wpłynęło pismo anonimowego autora. Wyrażał on swe oburzenie, że jakiś niedouczoney filozof w naukowym periodyku popełnia ewidentny błąd, gdyż słowo *eutyfron* należy przetłumaczyć jako „prostomyślny”, co nadaje mu zdecydowanie inny odcień znaczeniowy. Ponadto autor anonimu wytknął władzom uczelni i wydawnictwa zaniedbywanie swych obowiązków nadzoru. Zgodnie z duchem tamtych czasów, władze podeszły do anonimu serio. Jednakże nie dopatrzawszy się żadnych podtekstów politycznych i winę naukową młodego asystenta oceniwszy jako lżejszą, sprawę zamknęły. Sam młody naukowiec czuł do autora

anonimu... wielką wdzięczność: otrzymał od niego słowo, które od pierwszego przeczytania bardzo mu się spodobało, które lapidarnie i oryginalnie wyrażało to, co gdzieś na dnie jego duszy już od jakiegoś czasu dojrzywało. Chciał serdecznie podziękować za nie autorowi listu – ale nie mógł.

Przełożony Jubilata, a zarazem promotor pracy doktorskiej Stefan Kaczmarek specjalizował się w historii filozofii polskiej XIX wieku. Stąd temat owej pracy: *Stanowisko społeczne i poglądy filozoficzne Michała Wiszniewskiego*. Młody naukowiec pracował szybko: rozprawę doktorską obronił już w roku 1965. Pierwszym penetrowanym przez Niego naukowo obszarem stała się więc filozofia pracy (Michał Wiszniewski był krakowskim prepozytywistą). Dalszy ciąg kariery Jubilata również potoczył się szybko. Stopień doktora habilitowanego otrzymał już w roku 1969 na podstawie rozprawy *Narodziny filozofii nauki o pracy w Polsce. Studium o ergonomii humanistycznej Wojciecha Jastrzębowskiego*. Miał wtedy 35 lat.

Polska lat siedemdziesiątych to częściowe otwarcie na Zachód. Jubilat wykorzystał tę tendencję. Swą twórczość intelektualną skoncentrował wokół hasła, które – choć w ograniczony sposób – mogło pełnić funkcję pomostu między polską myślą filozoficzną i zachodnią. Hasłem tym stała się filozofia techniki, dziedzina wiedzy o zachodniej genezie, ale w wielu punktach pokrewna marksistowskiemu akcentowaniu ekonomicznego rozwoju i potrzeby spojrzenia na człowieka pracy. Ten etap twórczości Jubilata rozpoczęła opublikowana w Poznaniu w 1971 roku książka *Współczesne problemy filozofii techniki. Studium z zakresu eutyfroniki*, a zakończyła opublikowana w Katowicach olbrzymia praca *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego* (rok 1980; jeszcze w następnym roku została opublikowana na ten temat mniejsza rozprawa).

Nie myśl społeczna jednak, a tym bardziej marksistowska myśl społeczna, miała być intelektualnym żywiołem Jubilata. Stało się nim Jego własne myślenie, wysoce oryginalne i nakierowane przede wszystkim na duchowe potrzeby jednostki. Hasłem przewodnim tego myślenia była eutyfronika: dobra (*eu*) synteza serca (*thymos*) i rozumu (*phronesis*). Nazwę swej propozycji intelektualnej Jubilat tak skonstruował, aby oddawała ducha czasu, kojarząc się z terminem „elektronika”. Zamiar ochrony osobowości człowieka przed ubocznymi skutkami techniki i związanymi z nią niektórymi mechanizmami życia społecznego to motyw głęboko tkwiący w twórczości i życiu Jubilata.

Józef Bańka cechuje się osobowością, która energicznie broni się przed „zniwelowaniem” jej przez standaryzujące mechanizmy życia społecznego. Jest wyrazisty dzięki łatwo rozpoznawalnemu własnemu, oryginalnemu językowi filozoficznemu, niewyczerpanej energii, autentyczności, realizowanym ambicjom przywódczym i naukowym. Zaznacza swą obecność nieoficjalnością, żywą obyczajowością, serdecznością, humorem. Jego żarty

są czasami pikantne, choć co ciekawe, nigdy w nich nie jest złośliwy, okazuje tu naturę łagodnego jak baranek. Co innego – na poważnie: tu potrafi być groźny. Zgodnie z teorią, którą głosi, stara się podtrzymywać żywy kontakt z najprostszym elementem psychiki każdego człowieka: pragnieniem dobrego, ciekawego życia. Nieprzypadkowo zamiast nazwy „etyka” zamiennie używa nazwy z polskim „przaśnym” dopełnieniem: „etyka prostomyślności”. Nacisk na znaczenie osobowości człowieka w etyce prostomyślności widoczny jest w szczególności w kategorii „poręczenia moralnego”. Kategoria ta sugeruje, że kryterium uznawania wartości ma być nie abstrakcyjna reguła, lecz osobiste poręczenie wyznającego je człowieka.

Ale pozwólmy tu sobie na następujące spostrzeżenie. W sporze jednostka – społeczeństwo nie jest tak, że słuszność tkwi zawsze po stronie jednostki. Jeżeli jednostka się zapomni, nadmiernie zaufa własnej intuicji, zacznie za bardzo „na skróty” dążyć do swoich celów, to cóż jak nie siła społecznej krytyki może ją ściągnąć na szlachetniejszą drogę? Zaden człowiek nie jest bezgrzeszny, tym bardziej człowiek energiczny, śmiały indywidualista. Czy posługiwanie się wysoce abstrakcyjnym, naszpikowanym greką, łaciną i neologizmami językiem nie jest swoistym grzechem w stosunku do prostoty, autentyczności i deklarowanej przez Jubilata obrony przed komplikacją? Czy mówienie do czytelnika takim językiem nie stoi w sprzeczności z przywiązaniem Autora etyki prostomyślności do osobistych i bezpośrednich relacji między ludźmi? A relacje takie nakazują mówić (pisać) do drugiego człowieka zrozumiale i prosto – nawet o skomplikowanych sprawach jest to możliwe. Czy nasza mowa i pismo nie powinny podtrzymywać dobrego kontaktu z odbiorcą, pozwolić zadbać, żeby czuł się z nami dobrze? Na szczęście, podobno Bóg nie będzie rozliczał indywidualistów z ich grzechów, tylko z ich miłości.

Możliwości, jakie stwarzał rozwój powstałego w 1968 roku Uniwersytetu Śląskiego, przyczyniły się do faktu, że w roku 1974 Jubilat przeniósł się z Poznania do Katowic. Filozoficzne środowisko młodego uniwersytetu miało już swą krótką historię. Naczelną postacią była tu Pani doc. dr Alicja Glińska, pełniąca zaszczytną funkcję prorektora do spraw nauczania w inauguracyjnym roku akademickim Uniwersytetu. Do grona pierwszych filozofów UŚ należeli również Halina Promieńska, Florian Donocik, Naum Chmielnicki, Franciszek Kuboszek, Marek Zagajewski i zatrudniony na podstawie umowy-zlecenia Czesław Głombik (stały etat w Wyższej Szkole Ekonomicznej w Katowicach). To było tylko siedem osób! Naukowy i organizacyjny rozpęd nadał górnośląskim filozofom doc. dr hab. Jarosław Ładosz – ideowy marksista o bojowej osobowości. Docent Ładosz, mimo że popierał ogólną postawą PZPR wobec wydarzeń marca 1968 roku, otwarcie krytykował element antysemityzmu tej postawy. Za to został usunięty z Uniwersytetu Wrocławskiego, co umożliwiło pozyskanie go przez Uniwersytet

Śląski w 1969 roku. Docent Ładosz miał trudne strony swej osobowości, ale jednocześnie był on postacią nietuzinkową, pociągającą dla dużej części młodych pracowników. Zespół filozofów, poza już wymienionymi, tworzyli wówczas między innymi: Kazimierz Ślęczka, Jacek Rąb, Jerzy Kopel, Bogusław Ponikowski. Konflikt z pragmatycznymi władzami partyjnymi województwa, uniwersytetu i wydziału spowodował, że doc. Ładosz opuścił Katowice w 1973 roku i wrócił do Wrocławia. Środowisko zostało bez pracownika ze stopniem doktora habilitowanego.

W tej sytuacji doc. dr hab. Józef Bańka był osobą w Katowicach bardzo mile widzianą. Do pozyskania Go wielce przyczynił się Czesław Głombik. Docentowi Bańce powierzono funkcję zastępcy dyrektora Instytutu Filozofii, Socjologii i Nauk Politycznych. W 1975 roku powołał „unikalny w swym zdefiniowaniu”¹ Zakład Filozofii Techniki, którego został kierownikiem. W 1976 roku doprowadził do utworzenia samodzielnego Instytutu Filozofii, którego został dyrektorem. Grono filozofów Uniwersytetu Śląskiego dynamicznie się rozrastało ilościowo i jakościowo. Jeszcze w grudniu 1974 roku z Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Katowicach przeniósł się na uniwersytet doc. dr Czesław Głombik. W roku 1978 drugi w instytucie stopień doktora habilitowanego uzyskał Kazimierz Ślęczka, kolejne stopnie – w 1979 roku Czesław Głombik, w roku 1981 Halina Promieńska, w 1985 roku Wiesław Sztumski (pracownik IF UŚ od 1986 roku). Z grona pracowników zakładu Józefa Bańki stopień doktora habilitowanego uzyskali Adolf Szoltysek (1986), Andrzej Kiepas (1991), Janusz Czerny (1994) i Piotr Skudrzyk (2002).

W tworzonych przez ludzi instytucjach czynnik osobisty jest mniej lub bardziej obecny. W Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w początkowych 23 latach jego istnienia czynnik ten był obecny intensywnie: w tym bowiem czasie funkcję jego dyrektora pełnił „osobiście” Józef Bańka. Styl pełnienia tej funkcji cechowały energia, bezpośredniość, żywość i uśmiech. Będąc silną osobowością, jednocześnie, w stopniu, w jakim było to możliwe, nie krępował kierunku rozwoju czy stylu pracy poszczególnych zakładów i pracowników. Ale nie zawsze był dla nich wzorem czy natchnieniem: realizował jednak swoisty, własny styl myślenia (naturalnie, podejmowany przez grono pracowników Jego zakładu). A wyrazista odrębność bywa powodem napięć. Kwestia zrozumienia i komunikacji z natury rzeczy jest problemem indywidualistów. Te problemy w dziedzinie nauki Jubilat rekom-

¹ Cz. Głombik: *O środowisku oraz pracach katowickich filozofów i socjologów*. „Studia Filozoficzne” 1977, nr 1. Szerzej o katowickim środowisku filozoficznym: K. Wieczorek: *Historia Katowickiego Oddziału PTF na tle najnowszych dziejów kultury umysłowej Górnego Śląska*. W: *Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*. Red. B. Markiewicz, J.J. Jadacki, R. Jadcza k. Warszawa 1999.

pensował dobrą komunikacją z wieloma pracownikami na poziomie osobistego kontaktu.

W 1988 roku Dyrektor, dodając odwagi zespołowi swych pracowników, otworzył studia dzienne z filozofii. W 1994 roku, „idąc za ciosem”, otworzył też studia zaoczne, tym razem w konfrontacji z bezwzględными prawami rynku. Zwieńczeniem działalności organizacyjnej Jubilata w Uniwersytecie było objęcie w 1999 roku stanowiska dziekana Wydziału Nauk Społecznych, które Rada Wydziału powierzyła Mu na kolejne dwie kadencje.

Pisząc o działalności organizacyjnej Józefa Bańki, należy wymienić jeszcze członkostwo w Komitecie Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, funkcję wiceprzewodniczącego Komisji Nauk Filozoficznych i Socjologicznych Oddziału PAN w Katowicach, wieloletnie przewodniczenie Oddziałowi Katowickiemu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, udział we władzach centralnych Towarzystwa oraz funkcję wieloletniego prezesa Katowickiego Oddziału Towarzystwa Wiedzy Powszechnej. Józef Bańka to zaiste tytan aktywności.

Powróćmy do drogi naukowego rozwoju Jubilata. Problematyka społeczna, będąca istotnym tłem antropologicznych i etycznych rozważań, intensywnie się rozwijała. W latach 1986–1991 ukazały się trzy tomy *Filozofii cywilizacji*, których objętość jest adekwatna do podjętego w nich tematu dziejów ludzkich cywilizacji od narodzin po dzień dzisiejszy, a treść dzieła – do śmiałej i energicznej natury Autora. Indywidualnym wysiłkiem materiału z całej historii ludzkości uporządkował On za pomocą własnych pojęć: „identyfikacji kulturowej”, „mutacji kultury”, „kodonu kultury” oraz trzech typów cywilizacji – „cywilizacji diatymicznej”, „cywilizacji diafronicznej” i „cywilizacji eutyfronicznej”. Dla nazwania nośnika kultury społecznej utworzył kategorię „człowieka wielopojawieniowego”, aby odróżnić go od najbliższego Autorowi konkretnego „człowieka jednopojawieniowego”. Rękopis *Filozofii cywilizacji* dostępny jest w Bibliotece Śląskiej w zbiorach specjalnych pod sygnaturą R/2135/IV. Jego forma jest adekwatna do monumentalnej treści: napisany atramentem, zamaszystym, nie nazbyt czytelnym pismem, na wielkich kartach formatu A3, ze stosunkowo małą liczbą poprawek i uzupełnień, z wyjątkiem tytułów części, rozdziałów i paragrafów, których ostateczna, trzecia czy czwarta wersja często przebija się dzięki grubej linii mazaka.

Po okresie filozofii techniki nastąpił okres reentywizmu (łac. *recens* – „teraz”). Termin „reentywizm” długo czekał na swe wprowadzenie. Autor nie bez racji przypuszczał, że nietolerujący konkurencji marksizm nie będzie przychylny żadnemu innemu „izmowi”. Cekał więc na dogodny moment, a taki nastąpił po solidarnościowym przesileniu. W 1983 roku ukazało się monumentalne *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*.

Recentywizm zaistniał, swój pierwszy krok postawił w antropologii. Dalej rozwijał się systematycznie i bujnie. Jeszcze w tym samym roku ukazała się książka z zakresu teorii poznania: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego. Teraźniejszość jako czynnik recepcji kulturowej*. Kolejny obszar, na który wkroczył, to ontologia (*Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu*, 1986). Specjalnie została opracowana problematyka czasu (*Traktat o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach recentywizmu i prezentyzmu*, 1991). Zwieńczeniem było opracowanie estetyki (*Metafizyka piękna. Zarys estetyki recentywistycznej*, 1991). Zostały wymienione tylko pierwsze opublikowane książki, poświęcone danej problematyce.

Częściowe zmiany w klimacie życia naukowego i politycznego kraju po roku 1981 okazały się dla naszego Jubilata przychylnie. Po długim zamrożeniu Jego awansu (habilitacja w 1969) Jego aktywność intelektualna w końcu zyskała uznanie naukowych władz: w roku 1985 otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego.

Matecznikiem samodzielnej myśli filozoficznej Jubilata była antropologia. Ta dziedzina z natury rzeczy przykuwa uwagę indywidualistów. Etyka prostomyślności, zrodzona w poprzednim okresie twórczości, okresie filozofii techniki, z całą energią przeszła do okresu nowego. W jego programowym haśle „teraz” znalazła inspirację do klarownego wyrażenia istotnego aspektu swego ducha. Dotychczas obrona osobowości człowieka w tej etyce polegała na ochronie fundamentu ludzkiej osobowości, jakim jest prostota, przed komplikacją technicznej cywilizacji. Recentywizm wypuklił potrzebę ochrony osobowości człowieka w bieżącej chwili jego istnienia. Pod wpływem komplikacji życia człowiek ma skłonność do znajdowania ukojenia w nadziei na osiągnięcie czegoś w przyszłości lub w pielęgnowaniu pamięci osiągnięć dokonanych w przeszłości. Tymczasem wsparta recentywizmem etyka prostomyślności poucza, że istnienie człowieka trwa teraz. To każdą terażniejszą chwilę trzeba w pełni skonsumować, to tylko aktualne teraz ma kontakt z twórczymi możliwościami bytu. Nieważna jest przyszłość, a dokładniej: nasze myślenie o przyszłości, bo to, co przychodzi, zawsze jest dalece różne od tego, co wyobrażaliśmy sobie, że przyjdzie. Nieważne, co było w przeszłości, teraz jest teraz i trzeba je przeżyć autentycznym wysiłkiem każdorazowo od nowa, nie można po prostu zdać się na swój dorobek z przeszłości. Twórca recentywizmu twierdzi wręcz, że przeszłość i przyszłość nie istnieją nawet w tym sensie, że przeszłość to „jest” to, co było, a przyszłość „jest” tym, co będzie. Według niego przeszłość nie jest jakimś samodzielnym bytem, ale tylko przejawem terażniejszego zdarzenia – peryferium „teraz”. Każde nowe „teraz” danego człowieka ma nową przeszłość. I nie chodzi o to, że nowe „teraz” ma nowy obraz tej samej przeszłości, tylko że ma nową przeszłość. Teoria taka szokuje; wydaje się nawet, że jest to tylko gra słów, robienie sobie żartów z logiki i poczucia rzeczy-

wistości. Bo jakżeby to, co się stało, mogło się zmienić później? Przez dłuższy czas my, piszący te słowa – przyznajemy się – też tak myśleliśmy. Ale w końcu wpadło nam do głów takie wyjaśnienie: później może się zmienić sens wcześniejszego wydarzenia. Na przykład, pod wpływem późniejszych zdarzeń wcześniejsze może nabrać wagi, jakiej pierwotnie nie miało. A zmiana sensu jakiegoś wydarzenia z przeszłości to w jakimś stopniu zmiana samego tego wydarzenia.

Recentywistyczny obraz rzeczywistości może jest trudnym w odbiorze obrazem, może wprowadza atmosferę chaosu, przytłacza wielością niezależnych zdarzeń (niezależnych „teraz”), wielością niepodporządkowaną niczemu stałemu, ale na pewno wprowadza, pielęgnuje i rozwija atmosferę świeżości, żywości, ciekawości, rozwija poczucie nieskończonego bogactwa istnienia. Postaraliśmy się oddać ducha filozofii Jubilata własnymi słowami, tak jak ten duch jawi się w swym (że użyjemy terminu Autora) „tutaj-teraz-byciu”: tutaj – to znaczy w umysłach piszących te słowa, teraz – to znaczy, że za jakiś czas jawiły się nam trochę inaczej.

Z antropologii wyrasta Józefa Bańki fascynacja metafizyką. „Teraz” jako fundamentalny termin tej metafizyki za źródło ma ludzkie doświadczenie własnej czasowości. Autor od penetracji natury ludzkiej przechodzi do penetracji natury Absolutu. Jego zmagania z Absolutem mają coś z ducha zmagania wielkich romantyków. Pisze o wiecznym samobójstwie Absolutu, oskarża Go o absurd, prawie że obraża się na Niego, pisząc, że skoro naturą Absolutu jest Milczenie, to i postawą człowieka wobec Niego powinno być to samo. Kolejnym romantycznym śladem w myśleniu Jubilata jest tytuł jednej z Jego książek – *Ojciec Nasz, któryś jest teraz*, nawiązujący do tytułu dzieła Augusta Cieszkowskiego.

Romantyzm Józefa Bańki to także jego indywidualizm i samotność. Taką drogę wybrał od początku. Nigdy nie lubił dyscypliny partyjnej, także w żadnej intelektualnej „partii”. I nie tylko w „partii” – również nie lubił niewidzialnego regulaminu obowiązującego w całym, „wielopartyjnym” społeczeństwie filozofów. A regulamin ten w czasie rozwijającej się kariery Jubilata mówił, że porządny filozof-naukowiec powinien oprócz swą pracę przede wszystkim na szczegółowej analizie tekstów wielkich uznanych w historii filozofii, najlepiej, gdyby wyspecjalizował się od A do Z we wnikliwej i wszechstronnej znajomości dorobku jakiejś jednej postaci, a następnie swymi wysokiej klasy specjalistycznymi pracami jak drobnymi cegiełkami mozolnie przyczyniał się do rozrostu wielkiego gmachu rzetelnej nauki. Józef Bańka był cały czas murarzem kombinatorem. Nie bardzo troszczył się o, w Jego odczuciu, brzydkie gmaszysko, do którego budowy został zatrudniony. Kombinował i materiały budowlane wnosił na miejsce swej prywatnej budowy, którą pojmował, słusznie, jako wykraczającą poza granice ówczesnej legalności.

Przystępując do konstruowania swej budowli, natchnienia szukał nie wśród współczesnych architektów, z którymi nie bardzo czuł się zżyty, ale wśród największych architektów przeszłości. Ten dialog indywidualisty z duchami przeszłości ponad głowami „maluczkich” i zgiełkiem małych interesów naukowych był jak natchniona rozmowa romantycznego Guślarza z duchami zmarłych, prowadzona ponad głowami zwykłych ludzi, zajętych krzątaniem wokół bieżących spraw. W niedawno opublikowanej pracy Jubilat charakteryzuje swe pierwsze nawiązanie do wielkiej postaci historii filozofii. Píše, że Parmenidejska analiza bytu, „która legła u podstaw jednej z najpłodniejszych w przeszłości prób tworzenia naprawdę filozoficznej ontologii, [...] dziś – będąc w całkowitym zaniku – miała odżyć w postaci recentywizmu”². Trop nawiązań do poszczególnych wielkich postaci historii wyraźnie ukazuje swą logikę. Parmenides – niezmienny byt w swym wiecznym teraz, uchwytny cokolwiek dla spekulatywnego rozumu, całkowicie obcy potocznemu doświadczeniu zwykłego człowieka. Zenon z Elei – ciąg dalszy Parmenidesa. Plotyn – byt jako Jedno, ponad empirią i możliwością zrozumienia. Spinoza – próba uściślenia metody poruszania się myśli w bardzo wysokich rejonach panteistycznie rozumianej rzeczywistości. Bergson – epistemologia bezpośredniego wglądu w naturę bytu w odróżnieniu od – idących pod rękę – potocznego i naukowego poznania, oglądających byt tylko z zewnątrz. Mikołaj z Kuzy – duch wielkiego systemu, który jest jeszcze niepewną jaskółką nowej epoki intelektualnej. Ta logiczna kolejność nawiązań, zdradzona przez samego Autora, nie w pełni pokrywa się z czasową kolejnością ukazywania się odrębnych prac poświęconych wymienionym postaciom.

III Rzeczpospolita ze swej natury jest przychylna indywidualistom. W roku 1993 nasz Jubilat otrzymał tytuł profesora zwyczajnego.

Budowla, którą Józef Bańka wznosi, to system filozoficzny, system recentywizmu. Budowany w wielu kolejnych dziełach, zwartą postać uzyskał w trzech tomach *Nowej encyklopedii nauk filozoficznych* (2002). Wypracowując system filozoficzny, Autor ma poczucie przeciwstawiania się „chorobie rozdrobnienia nauki”, dotykającej środowisko „filozofii karzełkowej”, tworzonej przez „autorów prac filozoficznych (niesłusznie uchodzących za filozofów)”. Dominującej atmosferze przeciwstawia swe przekonanie, że „recentywizm jest przewrotem pojęciowym, który zmusi naukę do ponownego przeanalizowania poglądów odrzuconych uprzednio w imię nauki”. Widząc XXI wiek jako wiek systemów filozoficznych, Autor u jego początków dokonał podsumowania „stanu filozofii przed powstaniem re-

² J. Bańka a: *Mikołaj z Kuzy Agnostycyzm filozoficzny a etyka prostomyślności*. Katowice 2003, s. 17.

centywizmu i po jego sformułowaniu”³. O tym, czy wiek XXI rzeczywiście stanie się wiekiem systemów filozoficznych z dominantą reentywizmu, przekonają się nasze prawnuki. Natomiast my już dziś możemy dać się zainspirować atmosferze śmiałości i głodu wielkości, jaka tchnie z deklaracji i stylu pisarstwa Twórcy reentywizmu.

Pragniemy jeszcze odnieść się do dwóch pozycji książkowych Jubilata, w których mocno zaznacza się motyw nawiązania kontaktu z szerszym gronem Czytelników. Uwagę takiego grona może przyciągnąć już sam tytuł pracy z 1999 roku: *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców, rozpisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obwiesiów i obieżyświatów...* W środowisku akademickim taki tytuł szokował. Niektórych szokował negatywnie – tymi zapewne byli ci o normalnej kondycji umysłu (nieszaleńcy), porządni (nieobwiesie) i dobrze zakorzenieni w swym środowisku kulturowym (nieobieżyświaty). Z samej definicji należy się im szacunek. Niektórych zaszokował pozytywnie – tymi byli zapewne ci, którzy w sobie znajdowali coś z szaleńca, obwiesia i obieżyświata. Byli oni radośnie zszokowani, bo nie bardzo spodziewali się znaleźć w księgarni akademickiej książkę specjalnie do nich skierowaną. Do tej kategorii osób zaliczają się i piszący te słowa. My, szaleńcy, obwiesie i obieżyświaty też dążymy do tego, co jest normalne, godne szacunku i też chcemy się zakorzenić. Ale na razie do tego celu nie dotarliśmy i dlatego tak ciepło odbieramy książki kierowane do tych, którzy ciągle w drodze. Kraina normalności, porządku i zakorzenienia musi być krainą bardzo piękną. Ona na pewno istnieje, choć gdzieś, nie wiadomo gdzie, droga do niej jest niezmiernie zawiła, trudna i zdradliwa. Wielu nawet twierdzi, że ją odnalazło, choć istnieje niebezpieczeństwo, że fatamorganę krainy normalności wzięli za nią samą. Szaleńcy, obwiesie i obieżyświaty są ciągle w drodze.

Drugą pozycją, stanowiącą wyciągnięcie przyjaznej dłoni do szerszego grona czytelników, są dwutomowe *Recenzjałki. Dialogi filozoficzne* z roku 2003. Autor podsumowuje w nich rozliczne wątki swej twórczości. Podsumowuje je w formie dialogu, który toczą trzy sympatyczne postacie: Recencjusz, Eutyfronikos i Mistrz. Powiewa urok starożytnej Grecji: delektowanie się rozważaniem głębi różnych problemów, może naiwna, ale sympatyczna pasja ich podejmowania, ciepło przyjaźni miłośników mądrości. Filozofia ukazuje swe powabne oblicze... przynajmniej w ogólnej atmosferze, bo tekst jest jednak na ogół trudny. Ale powab gdzieś głęboko tkwi w myśli Józefa Jubilata, skoro tu i tam, od czasu do czasu, przez tego i tamtego myśl Jego jest z zainteresowaniem postrzegana. W *Recenzjałkach...* Autor mierzy się z wiecznie, a w takim razie i ze współcześnie obecną w kulturze potrzebą Wielkiej Filozofii. A Wielka Filozofia musi, zdaniem piszą-

³ J. Bańka: *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. T. 1. Poznań 2002, s. 5, 9, 10.



Konferencja Instytutu Filozofii w Bielsku-Białej Wapienicy, rok 1983. Od lewej stoją:
Ryszard Palacz, Florian Donocik, Bogusław Ponikowski, Leszek Skowroński, Józef Bańka,
Kazimierz Ślęczka, Lech Zacher, Aleksandra Żukrowska, Jerzy Kaczmarek, Marek Siemek,
Lucjan Wroński, Anna Adamus, Bogdan Ożarowski, ?, ?, Aleksander Dudek,
Henryk Smykowski, Tadeusz Sośniak, Włodzimierz Lorenc, Krzysztof Wieczorek.
Siedzą: Piotr Skudrzyk, Iwona Lorenc



Jubileusz 50. rocznicy urodzin Profesora, rok 1984.
Obok: Alicja Glińska i Halina Promieńska



Jubileusz 1984: Sędzimir Klimaszewski, Czesław Głombik, Alicja Glińska



Opłatek, 1990. Obok: Małgorzata Pogłódek, Janusz Czerny, Mirosław Tyl



W rozmowie z Profesorem Jerzym Topolskim



Podpisując *Plotyna...* w towarzystwie Małgorzaty Pogłódek i Barbary Woźnicy,
III Wrocławskie Targi Książki Naukowej, Wrocław 1997



Prowadząc uroczystość z okazji czterdziestolecia pracy nauczycielskiej Profesora Czesława Głombika, rok 1999. Od lewej: Dariusz Kubok, Jakub Bańka, Tadeusz Sośniak, Józef Bańka, Czesław Głombik, Urszula Głombik, Wanda Dziadkiewicz



W stroju dziekańskim na uroczystości promocyjnej, obok wypromowany Piotr Skudrzyk, 2002 rok



Przed swoim, jako dziekana Wydziału Nauk Społecznych, dziełem:
zmodernizowanym wejściem do budynku wydziału, 2001 rok



W sali Rady Wydziału Nauk Społecznych:
Janusz Czerny, Dziekan, Alicja Wiercińska, Andrzej Kiepas



Z Andrzejem Zachariaszem w trakcie wieczoru towarzyskiego na konferencji Instytutu Filozofii UŚ, Ustroń 2003 rok



Jubileusz 2004 roku prywatnie: Danuta Ślęczek-Czakon, Jubilat, Lech Radzioch, Grzegorz Mitrowski, Renata Szkudlarek



REKTORKA
UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

uděluje

panu

PROF. DR. HAB. JÓZEFU BAŇKOVÍ

děkanu Fakulty společenských věd
Slezské univerzity v Katovicích,

na slavnostním zasedání vědeckých rad fakult UP
a Vědecké rady Univerzity Palackého v Olomouci

PAMĚTNÍ MEDAILI,

vydanou v Roce Univerzity Palackého
k 50. výročí obnovení a znovuootevření olomoucké univerzity,

jako výraz poděkování za dlouhodobou spolupráci
s Filozofickou fakultou Univerzity Palackého v Olomouci

Olomouc, 19. listopadu 2004

Prof. MUDr. PhDr. Jana Mačáková, CSc.





W zadumie nad minionymi cywilizacjami jako inscenizacją epistemologiczną typu I chwili teraźniejszej, Tunezja, koniec tysiąclecia

cych te słowa, być oryginalna, trudna i szokująca, ale zarazem dająca egzystencjalne ciepło. Taka jest natura Wielkości. Jest ona wiecznie młodą, kuszącą i niezwykle wymagającą Damą, o którą trzeba się starać w każdej chwili i w każdej od nowa. Każda taka chwila jest świeżym, ekscytującym „teraz”. Wielka Filozofia musi być w jakimś sensie recentywistyczna.

19 listopada 2004 roku „jako wyraz podziękowania za wieloletnią współpracę z Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu” Profesor otrzymał z rąk Pani Rektor prof. Jany Mačákovéj medal pamiątkowy. Uniwersytet ołomuniecki jest najstarszym uniwersytetem na Morawach (założony w 1576 roku), a drugim na ziemiach czeskich.

Pasja filozoficzna, wypełniająca życie Jubilata, udzieliła się Jego synowi Jakubowi. Również upodobanie do trudnej problematyki ontologii i epistemologii.

Za atmosferę uwagi i szacunku dla wysiłku myśli, za atmosferę magii książki, za sprzyjające warunki dla rozwoju myśli, jakie mimo wszystko dał Instytut Filozofii w Uniwersytecie Śląskim, dziękujemy Ci, Ojciec nasz zawodowy – bo Twoimi wychowankami przecież jesteśmy, my, piszący te słowa i wielu innych. Twoimiśmy intelektualnymi synami, choć mniej czy bardziej niesfornymi. W końcu niesforność to nawet dosyć typowa synowska cecha. Jednakże istotą synostwa jest miłość.

Piotr Skudrzyk, Grzegorz Mitrowski

Bibliografia publikacji Profesora Józefa Bańki

Publikacje książkowe

1967

1. *Poglądy filozoficzno-społeczne Michała Wiszniewskiego*. Warszawa: „Książka i Wiedza”, 1967, 385 s.

1970

2. *Narodziny filozofii nauki o pracy w Polsce. Studium o ergonomii humanistycznej Wojciecha Jastrzębowskiego*. Warszawa: „Książka i Wiedza”, 1970, 332 s.

1971

3. *Współczesne problemy filozofii techniki. Studium z zakresu eutyfroniki*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1971, 209 s.

1973

4. *Technika a środowisko psychiczne człowieka. Wprowadzenie do zagadnień eutyfroniki*. Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, 1973, 352 s.

1974

5. *Filozofia techniki a życie praktyczne. Z zagadnień eutyfroniki*. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1974, 32 s.

1976

6. *Humanizacja techniki. Główne zagadnienia i kierunki eutyfroniki*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1976, 356 s.

1977

7. *Przeciw szokowi przyszłości*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1977, 414 s.

1978

8. *Problemy współczesnej filozofii człowieka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1978, 170 s.

1979

9. *Cywilizacja – obawy i nadzieje*. Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, 1979, 294 s.

1980

10. *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1980, 474 s.

1981

11. *Zarys filozofii techniki*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1981, 78 s.
12. *Elementy prognozy humanistycznej. Studium z zakresu teorii i metodologii humanistyki*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1981, 173 s.

1982

13. *Być i myśleć. Rozmowy o filozofii*. Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, 1982, 411 s.

1983

14. *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1983, 442 s.
15. *Recentywizm w teorii poznania praktycznego. Teraźniejszość jako czynnik recepcji kulturowej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1983, 158 s.

1985

16. *Intuicjonizm Henryka Bergsona*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1985, 142 s.

1986

17. *Filozofia cywilizacji*. T. 1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i tęp*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1986, 666 s.

18. *Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1986, 178 s.

1987

19. *Filozofia cywilizacji. T. 2: Cywilizacja diafroniczna, czyli świat jako praca i zysk*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1987, 701 s.

1988

20. *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1988, 271 s.

1989

21. *An Open Ontology. Prolegomena to a Recentivist Ontology*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1989, 161 s.

1990

22. *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w recentywizmie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1990, 243 s.

1991

23. *Filozofia cywilizacji. T. 3: Cywilizacja eutyfroniczna, czyli świat jako rozum i godność*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1991, 682 s.
24. *Metafizyka piękna. Zarys estetyki recentywistycznej*. Olsztyn–Warszawa: Wydawnictwo „Ethos”, 1991, 122 s.
25. *Metafizyka zdarzeń. Recentywizm i henadologia*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1991, 182 s.
26. *Traktat o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach recentywizmu i prezentyzmu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1991, 188 s.

1992

27. *Medytacje parmenidiańskie o pierwszej filozofii. Recentywizm i pannyngeneza*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1992, 165 s.

1993

28. *Absolut i absurd. Filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1993, 170 s.
29. *Czas i metoda. Rozważania o metodzie „a recentiori”*. Katowice–Teresin [b.w.], 1993, 134 s.

1994

30. *Tract on Time. Time on the Conceptions of Recentivism and Presentism*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1994, 142 s.

1995

31. *Edukacja i czas. Wychowanie dla terażniejszości*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP; Poznań: Wydawnictwo „Sorus”, 1995, 198 s.
32. *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*. T. 1: *Monada pryncypialna*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1995, 275 s.
33. *On Aspects of Recentivist Philosophy*. Poznań–Lublin: Central European Centre for Behavioral Economics, 1995, 109 s.
34. *Time and Method. Reflections on a Recentiori Method*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1995, 128 s.

1996

35. *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*. T. 2: *O rzeczywistości prawdziwej, pozornej i stanach mistycznych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1996, 619 s.

1997

36. *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1997, 298 s.

1998

37. *Time and Method in Recentivism*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998, 123 s.

1999

38. *Czas w sztuce. Recentywizm i skok do królestwa bezpowrotnej terażniejszości*. T. 1: *O kierunkach upływu czasu w dziele sztuki*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999, 256 s.
39. *Czas w sztuce. Recentywizm i skok do królestwa bezpowrotnej terażniejszości*. T. 2: *O osobliwościach upływu czasu w dziele sztuki*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999, 283 s.
40. *Rap metafizyczny, czyli odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców, rozpisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obwiesiów i obieżyświatów. Ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył ...* Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1999, 293 s.
41. *Traktat o pięknie. Studium estetyki recentywistycznej / Treatise on Beauty. Study of Recentivistic Aesthetics*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999, 232 s.

2000

42. *An Open Ontology in Recentivism. Prolegomena to Recentivist Ontology*. Katowice [b.w.], 2000, 161 s.
43. *Główne zasady etyki prostomyślności*. Poznań: Wydawnictwo Psychologia i Architektura, 2000, 128 s.
44. *Intelektualizm etyczny Spinozy a etyka prostomyślności*. Poznań: Wydawnictwo Psychologia i Architektura, 2000, 446 s.

2001

45. *Ojciec nasz, któryś jest teraz*. T. 1: *Recentywizm kwantowy*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001, 292 s.
46. *Ojciec nasz, któryś jest teraz*. T. 2: *Zasada antropiczna w filozofii a recentywizm*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001, 339 s.
47. *Prolegomena do historiozofii. Spór historyzmu z recentywizmem o koncepcję dziejów*. Poznań: Wydawnictwo Psychologia i Architektura, 2001, 161 s.
48. *Wstęp do filozofii. Filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 2001, 452 s.

2002

49. *Edukacja filozoficzna. Ścieżka edukacyjna*. Jarosław: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej, 2002, 90 s.
50. *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 2002, 152 s.
51. *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. T. 1: *Nauka o istnieniu*. Poznań: Wydawnictwo Psychologia i Architektura, 2002, 292 s.
52. *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. T. 2: *Nauka o poznaniu*. Poznań: Wydawnictwo Psychologia i Architektura, 2002, 240 s.
53. *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. T. 3: *Nauka o wartościach*. Poznań: Wydawnictwo Psychologia i Architektura, 2002, 221 s.
54. *Zenon z Elei. Recentywizm w zwierciadle paradoksu strzały*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2002, 294 s.

2003

55. *Mikołaj z Kuzy. Agnostycyzm filozoficzny a etyka prostomyślności*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2003, 387 s.
56. *Recenzjałki. Dialogi filozoficzne*. T. 1. Poznań: Wydawnictwo Psychologia i Architektura, 2003, 345 s.
57. *Recenzjałki. Dialogi filozoficzne*. T. 2. Poznań: Wydawnictwo Psychologia i Architektura, 2003, 356 s.

2004

58. *Virtual Metaphysics. A Treaty on Momentary Structures*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004, 300 s.

Publikacje książkowe (redakcja i współautorstwo)

1972

1. *Technika i środowisko człowieka*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1972, 144 s.

1978

2. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 4: *Filozofia a postęp naukowo-techniczny*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1978, 150 s.

1979

3. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 7: *Eutyfronika – systemy techniczne jako środowisko życia człowieka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1979, 186 s.

1980

4. *Świadomość i rozwój*. Red. J. Lipiec. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1980, 634 s.

1982

5. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 12: *Społeczno-antropologiczna koncepcja techniki*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1982, 226 s.

1983

6. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 13: *Kultura techniczna a humanistyczna aksjologia*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1983, 195 s.

1984

7. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 14: *Folia Philosophica 1*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1984, 119 s.

1985

8. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 16: *Folia Philosophica 2*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1985, 130 s.

1986

9. *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1986, 147 s.

10. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 17: *Folia Philosophica* 3. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1986, 164 s.

1987

11. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 18: *Folia Philosophica* 4. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1987, 225 s.

1988

12. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 19: *Folia Philosophica* 5. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1988, 174 s.

1989

13. *Cywilizacja jako przedmiot powszechnej antropologii filozoficznej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1989, 153 s.

14. *Od prezytyzmu do recentywizmu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1989, 114 s.

15. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 20: *Folia Philosophica* 6. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1989, 128 s.

1990

16. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 21: *Folia Philosophica* 7. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1990, 180 s.

1991

17. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 22: *Folia Philosophica* 8. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1991, 248 s.

18. *Recentywizm – perspektywy nowej filozofii*. [Współautor J. Czerny]. Katowice: „Książnica”, 1991, 189 s.

1992

19. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 23: *Folia Philosophica* 9. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1992, 175 s.

20. „Prace z Nauk Społecznych”. T. 24: *Folia Philosophica* 10. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1992, 188 s.

1993

21. *Czas i wartość w kulturze*. [Współredaktor: A. Kiepas]. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1993, 84 s.

22. „Folia Philosophica”. T. 11. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1993, 151 s.

1994

23. „Folia Philosophica”. T. 12. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1994, 151 s.

24. *Rozum i intuicja w uprawianiu filozofii*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1994, 94 s.

1995

25. „Folia Philosophica”. T. 13. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1995, 189 s.
26. *Myśl systematyczna i historyczna w badaniach filozoficznych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1995, 142 s.

1996

27. „Folia Philosophica”. T. 14. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1996, 152 s.
28. *Wychowanie dla terażniejszości*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP; Poznań: Wydawnictwo „Sorus”, 1996, 119 s.

1997

29. *Filozofia jako przetwarzanie idei w człowieku*. [Współredaktor A. Kiepa s]. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1997, 156 s.
30. „Folia Philosophica”. T. 15. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1997, 159 s.

1998

31. *Aporie sensu, emotywizm i racjonalizm*. [Współredaktor A. Kiepa s]. Katowice 1998, 158 s.
32. „Folia Philosophica”. T. 16. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1998, 207 s.
33. *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi z okazji 40-lecia pracy nauczycielskiej*. [Przy współudziale B. Szuberta]. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1998, 247 s.

1999

34. *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999, 209 s.
35. „Folia Philosophica”. T. 17. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999, 167 s.

2000

36. *Filozofia po tej i tamtej stronie wieku. Materiały z sesji naukowej, Katowice-Wisła, 10–14 maja 1999 roku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000, 192 s.
37. „Folia Philosophica”. T. 18. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000, 382 s.

38. J. Didier: *Słownik filozofii*. [Hasła pochodzące od wydaw. pol. J. Bańka, A. Workowski]. Katowice: „Książnica”, 2000, 447 s.

2001

39. „Folia Philosophica”. T. 19. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001, 207 s.

2002

40. „Folia Philosophica”. T. 20. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2002, 250 s.

2003

41. „Folia Philosophica”. T. 21. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2003, 272 s.

2004

42. „Folia Philosophica”. T. 22. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004, 224 s.
43. *Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej. Materiały z konferencji międzynarodowej Ustroń, 13–15 maja 2003 r.* [Przy współpracy S. Bukowskiej]. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004, 244 s.

Rozprawy naukowe i studia

1964

1. *Obiektywność jako kategoria socjologiczna. Elementy wiedzy społecznie neutralnej na terenie nauk humanistycznych.* „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” 1964, nr 1.
2. *Sprawozdanie wiadomości w praktyce ćwiczeń z filozofii i teorii rozwoju społecznego.* „Życie Szkoły Wyższej” 1964, nr 2.

1965

3. *O specyficznych aspektach sprawdzania wiadomości w procesie nauczania przedmiotów filozoficzno-społecznych.* W: *Materiały z sesji Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu poświęconej dydaktyce szkoły wyższej.* Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1965.

1966

4. *Ideologia i nauki humanistyczne*. W: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu”. Seria: Filozofia i Logika. Nr 9. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1966.

1967

5. *Katedra Historii Filozofii*. W: *Kronika Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu za lata akademickie 1962/3–1964/5*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1967.
6. *Metodologiczne aspekty dzieła Teilharda de Chardin*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1967, nr 3.

1968

7. „Biblioteka” o człowieku pracującym. (*Dziesięciolecie działalności*). „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1968, nr 4.
8. *Na marginesie kultury wieku XXI. Wychowawcza perspektywa humanizacji techniki*. „Wychowanie” 1968, nr 1.
9. Recenzja pracy: *T. Pużański. Marksizm a fenomen Teilharda*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1968, nr 2.
10. *Technika – chirurgia – moralność*. „Nurt” 1968, nr 5.
11. *Współczesna humanistyka a perspektywy syntez technicznych*. „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” 1968, nr 1.

1969

12. *Problemy nauczania marksistowskiej filozofii i teorii rozwoju społecznego*. „Życie Szkoły Wyższej” 1969, nr 6.

1970

13. *Krajowa Konferencja Filozoficzno-Socjologiczna*. „Życie Szkoły Wyższej” 1970, nr 1.
14. *Marksistowska teoria poznania a dydaktyka audiowizualna*. „Neodidagmata” 1970, nr 1.
15. *Marksistowska filozofia człowieka a problem adaptacji nowych technik*. „Studia Filozoficzne” 1970, nr 3.
16. *Nauki o człowieku i problemy adaptacji postępu technicznego dla człowieka*. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1970, nr 1.
17. Recenzja pracy: *V.V. Ivanov: Princip istorisma v proivedenijach V.I. Lenina 90-ch godov*. „Studia Metodologiczne” 1970, nr 7.
18. *W sprawie „Poglądów filozoficzno-społecznych Michała Wiszniewskiego”*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1970, nr 2.

1971

19. *Markistskaja filosofija a vopros prisposoblenija čeloveka k novym techničeskim dostiženijam*. „Studia Filozoficzne” 1971, nr 5.
20. *O potrebie synchronizacii ochrony środowiska z zagadnieniami rewolucji naukowo-technicznej*. „Człowiek i Światopogląd” 1971, nr 11.

1972

21. *Eutyfronika a symptomatologia zakłóceń homeostazy kultury*. W: *Technika a środowisko człowieka*. Red. J. Bańka. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1972.
22. *La eutifrònica, ciencia de la adaptaciòn de la tècnica al vivir del hombre actual*. „Folia Humanistica” [Barcelona], Febrero, 1972.
23. *Marksistowska teoria poznania a nauczanie w szkole wyższej*. W: *Postęp w dydaktyce szkoły wyższej*. Red. L. Leja. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1972.

1973

24. *Centralna teoria wartości humanistycznych i technicznych jako problem ochrony środowiska i edukacji społeczeństwa*. Warszawa: Studencki Komitet Ochrony Środowiska, 1973.
25. *Euryfronika – centralna teoria wartości humanistycznych i technicznych*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1973, nr 1.
26. *Michał Wiszniewski*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 1. Red. A. Walicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973.
27. *Wprowadzenie w model technokratyzmu. Na tle teorii upodabniającej ewolucji*. „Studia Filozoficzne” 1973, nr 7.

1974

28. *Człowiek w perspektywie rewolucji technologicznej*. „Koszalińskie Studia i Materiały” 1974, nr 3.
29. *Eutyfronika i postęp techniczny*. „Problemy Postępu Technicznego” 1974, nr 3
30. *Kultura – uboga krewna techniki?* „Profile Kultury” 1974.
31. *Metodologiczne zagadnienia kompleksowej ochrony wartości środowiska*. „Koszalińskie Studia i Materiały” 1974, nr 1.
32. *Recenzja pracy: Problemy ochrony środowiska geograficznego w Koszalińskim*. Red. J. Szkałski. „Rocznik Koszaliński” 1974, nr 10.
33. *Turystyka a indywidualna psychologia emocji*. „Rocznik Koszaliński” 1974, nr 10.

1975

34. *Euthyphronik oder die Wissenschaft vom Schultz des psychischen Bereichs des Menschen vor den Folgen der Zivilisation*. „Darmstadter Blatter” 1975, Nr. 3.

35. *Udział techniki w tworzeniu kultury i problemy wyboru drogi humanizacji techniki*. „Zaranie Śląskie” 1975, z. 3.

1976

36. *Die Wissenschaften vom Menschen und die Probleme der Anpassung des technischen Fortschritts an den Menschen*. „Technologie und Politik” [Hamburg] 1976, Bd. 6.
37. *Elementy eutyfroniki. I: Technika a psychosfera*. „Problemy Postępu Technicznego” 1976, nr 2.
38. *Elementy eutyfroniki II: Transfer techniki na życie człowieka*. „Problemy Postępu Technicznego” 1976, nr 3.
39. *Elementy eutyfroniki III: Człowiek jako system a postęp techniczny*. „Problemy Postępu Technicznego” 1976, nr 4.
40. *Elementy eutyfroniki IV: Postępowanie człowieka w systemach technicznych*. „Problemy Postępu Technicznego” 1976, nr 5.
41. *Przedmioty filozoficzno-społeczne w dydaktyce uniwersyteckiej*. W: *O socjalistyczne postawy ideowo-polityczne nauczycieli akademickich. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Uniwersytetów, Katowice, 3 czerwca 1976 roku*. Red. J. K o l c z y ń s k i. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1976.
42. *Rozważania o wartościach absolutnych i wartościach praktycznych dobrej roboty*. „Zaranie Śląskie” 1976, z. 4.
43. *Wartościowanie techniki w aspekcie ochrony psychosfery*. W: „Prace Psychologiczne”. T. 8. Red. M. B o l e c h o w s k a. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1976.
44. *Wartościowanie techniki z punktu widzenia potrzeb psychicznych człowieka i jakości życia*. „Humanizacja Pracy” 1976, nr 2–3.
45. *Wartościowanie techniki z punktu widzenia potrzeb psychicznych człowieka i jakości życia*. W: *Społeczne aspekty humanizacji pracy i organizacji*. Warszawa: Instytut Organizacji i Kierowania, 1976.

1977

46. *Eutyfronika – psychoterapia cywilizacyjna*. „Sigma” 1976/1977, nr 6.
47. *Problemy funkcjonowania zasady „technologiczności” w aksjologii*. W: „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Nauki Społeczne” 1977, nr 29.
48. *Stabilizująca funkcja wartości ludzkich w układzie człowiek – technika*. W: „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Nauki Społeczne”. Nr 26. Gliwice: Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, 1977.
49. *Wartościowanie techniki jako proces „przesiewania” wiedzy naukowej i wyboru nowych możliwości technicznych*. „Studia Filozoficzne” 1977, nr 1.
50. *Zasługi W.B. Jastrzębowskiego dla polskiej ergonomii*. „Zaranie Śląskie” 1977, z. 2.

1978

51. *Człowiek w społeczeństwie technicznym i społecznym*. W: *Społeczne potrzeby i uwarunkowania rozwoju turystyki i rekreacji w Polsce*. „Zeszyty Naukowe Akademii Wychowania Fizycznego”. Nr 16. Kraków: Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego, 1978.
52. *Człowiek w środowisku społecznym i technicznym*. W: „Prace Naukowe Instytutu Nauk Ekonomicznych i Społecznych Politechniki Poznańskiej”. Nr 10. Red. K. Jędrzejczak. Poznań: Wydawnictwo Politechniki Poznańskiej, 1978.
53. *Humanizacja techniki a problem wartości ludzkich. Referaty na konferencji popularnonaukowej: „Działalność ideowo-wychowawcza a rozwój społeczno-gospodarczy*. Krynica, 24–26 XI 1978”. Red. W. Jędrzycki. Warszawa: Instytut Wydawniczy CRZZ, 1978.
54. *Marksistowska metodologia a nauczanie przedmiotów matematyczno-przyrodniczych*. W: *Współczesne nauki przyrodnicze a światopogląd marksistowski. Materiały konferencji naukowej nt. „Rola i funkcja przedmiotów matematyczno-przyrodniczych w kształtowaniu naukowego światopoglądu”, odbytej w Katowicach w grudniu 1976 r.* Katowice: Instytut Kształcenia Nauczycieli i Badań Oświatowych, 1978.
55. *Zasada technologiczności w aksjologii*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 4: *Postęp naukowo-techniczny*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1978.

1979

56. *Euthyphronics and the Problem of Adapting Technical Progress to Man*. In: *Research in Philosophy and Technology*. Vol. 2. Ed. P.T. Durbin. Greenwich, Conn.: JAI Press, 1979.
57. *Postówie*. W: J.D. Laptev: *Planeta rozsądku*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1979.
58. *Prostomyślność jako behawioralny komponent postawy a technika. Wstęp do kategorii eutyfroniki*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 7: *Eutyfronika – systemy techniczne jako środowisko życia człowieka*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1979.
59. *Psychologia wobec potrzeb społecznych*. „Nowe Drogi” 1979, nr 4.
60. *Wspólnota wartości w technice i życiu społecznym*. „Problemy Postępu Technicznego” 1979, nr 6.

1980

61. *Ekologiczna treść nowych technologii*. „Problemy Postępu Technicznego” 1980, nr 1.
62. *Eutyfronika a teoretyczne przesłanki humanizacji pracy*. „Humanizacja Pracy” 1980, nr 5–6.

63. *Humanizacja techniki jako problem jej społecznego wartościowania*. W: „Prace Naukowe Instytutu Nauk Ekonomicznych i Społecznych Politechniki Poznańskiej”. Nr 12. Red. K. Jędrzejczak. Poznań: Wydawnictwo Politechniki Poznańskiej, 1980.
64. *Informacja techniczna a wartości humanistyczne*. „Problemy Postępu Technicznego” 1980, nr 5.
65. *Oddziaływanie techniki na osobowość ludzką*. „Problemy Postępu Technicznego” 1980, nr 4.
66. *Prostomyślność jako zasada określająca intencjonalność zachowań poznawczych i twórczych*. W: *Świadomość i rozwój*. Red. J. Lipiec. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1980.
67. *Technika a integracyjne tendencje nauki*. „Problemy Postępu Technicznego” 1980, nr 4.
68. *Wartościowanie techniki z punktu widzenia potrzeby psychicznych człowieka i jakości życia*. W: *Humanizm socjalistyczny a osobowość człowieka pracy*. Red. W. Jędrzycki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1980.
69. *Zawód inżyniera a niektóre problemy humanizacji techniki*. W: *Materiały sesji Politechniki Śląskiej: Inżynierowie dziś i jutro*. Gliwice, 17–18 stycznia 1980. Gliwice: Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, 1980.

1981

70. *Aktywność sportowa jako czynnik terapii cywilizacji w świetle eutyfroniki*. W: *Wpływ czynników psychospołecznych na wynik i przebieg walki sportowej*. Red. R. Dańczyk. Katowice: Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego, 1981.
71. *Antropologia filozoficzna Stefana Kaczmarka*. W: *Tradycja a współczesność*. Red. R. Kozłowski. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1981.
72. *Cybernetyka a zagadnienia eutyfroniki*. „Problemy Postępu Technicznego” 1981, nr 1.
73. *Filozofia człowieka a zjawisko techniki*. W: *Nauka – technika – społeczeństwo*. Red. L. Zacher. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1981.
74. *Intuicja jako metoda krytyki dialektycznej u Henryka Bergsona*. W: *Z zagadnień dialektyki i świadomości społecznej*. Red. K. Ślęczka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1981.
75. *Przydatność terminologii prakseologicznej do budowania eutyfroniki*. „Problemy Postępu Technicznego” 1981, nr 2.

1982

76. *Etyka prostomyślności a cywilizacja techniczna*. „Człowiek i Światopogląd” 1982, nr 201.

77. *Etyka prostomyślności a intelektualizm etyczny w koncepcji wartości*. W: *Człowiek i świat wartości*. Red. J. Lipiec. Kraków [Krajowa Agencja Wydawnicza], 1982.
78. *Myśl teoretyczna humanistyki a kultura techniczna*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 12: *Społeczno-antropologiczna koncepcja techniki*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1982.

1983

79. *Etyka prostomyślności a cywilizacja techniczna*. W: *Człowieka zabija siebie sam. III Krajowa Konferencja Lekarzy i Humanistów. Gdańsk, 15–16 maja 1981 r.* Red. B. Ciesielski. Gdańsk: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1983.
80. *Etyka prostomyślności jako wyraz postawy recentywistycznej*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 13: *Kultura techniczna a humanistyczna aksjologia*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1983.
81. *Humanizacja ludzkiej pracy w myśli K. Marksa*. W: *Marxizm a współczesność. Materiały na konferencję naukową, Opole, wrzesień 1983*. Red. J. Jagaś, S. Ziarko. Opole: Wojewódzki Ośrodek Informacji Naukowej, Technicznej i Ekonomicznej Urzędu Wojewódzkiego, 1983.

1984

82. *Autobiogram*. „Ruch Filozoficzny” 1984, nr 1.
83. *O postawie recentywistycznej, czyli aktualistycznej*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 15: *Folia Philosophica 1*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1984.
84. *Pojęcie filozofii człowieka implikowane przez naukę i technikę*. W: „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Nauki Społeczne”. Z. 40. Gliwice: Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, 1983/1984.

1985

85. *Formowanie światopoglądu w procesie upowszechniania nauk przyrodniczych, technicznych i humanistycznych*. „Nowe Drogi” 1985, nr 4.
86. *Humanizm filozofii marksistowskiej we współczesnej cywilizacji technicznej*. „Oświata i Wychowanie” 1985, nr 19.
87. *Mechanizmy identyfikacji kulturowej w koncepcji recentywizmu*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 16: *Folia Philosophica 2*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1985.

1986

88. *Antropologia różniczkowa, czyli recentywizm jako źródło etyki prostomyślności*. W: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1986.

89. „Etyka bez geometrii”, czyli próba zbudowania etyki prostomyślności opartej na założeniach eutyfroniki. W: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1986.
90. *Ontologie otwarte a inscenizacje epistemologiczne bytu na gruncie recentywizmu*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 17: *Folia Philosophica 3*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1986.

1987

91. *Inscenizacja epistemologiczna a osobliwości czasu antropologicznego w koncepcji recentywizmu*. W: *Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych*. Red. Z. Cackowski i J. Wojczakowski. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Nauk Społecznych, 1987.
92. *Humanistyczna wizja postępu technicznego*. W: *Technika XXI wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1987.
93. *Metafizyka przyszłości i antynomie historyzmu*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 18: *Folia Philosophica 4*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1987.
94. *Technika a osobowość ludzka*. W: *Technika i wychowanie*. Red. Z. Misztal. Warszawa: Wydawnictwo MON, 1987.

1988

95. *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i tup*. „Człowiek i Światopogląd” 1988, nr 7.
96. *Humanistyczna wizja postępu technicznego*. „Prace Naukoznawcze i Progностyczne” 1988, nr 1.
97. *Medytacje parmenidiańskie dotyczące pojmowania idei recentywizmu*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 19: *Folia Philosophica 5*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1988.

1989

98. *Cywilizacje jako inscenizacje epistemologiczne terażniejszości*. W: *Cywilizacja jako przedmiot powszechnej antropologii filozoficznej*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1989.
99. *Epistemologia recentywistyczna w treści poznawczej nauk technicznych i humanistycznych*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 20: *Folia Philosophica 6*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1989.
100. *Globalne problemy świata. Problemy filozofii życia*. „Oświata i Wychowanie” 1989, nr 4.
101. *Posłowie*. W: A. Donimirski: *Drogi w nieznanie*. Katowice: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1989.

102. *Problemy i dylematy świata współczesnego. Problemy i dylematy filozofii życia.* „Oświata i Wychowanie” 1989, nr 4.
103. *Recentywizmu a prezentyzm – różnice stanowisk filozoficznych.* W: *Od prezentyzmu do recentywizmu.* Red. J. B a ń k a. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1989.

1990

104. *Aktualność jako epistemologicznie doniosła wartość prawdy.* W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 21: *Folia Philosophica 7.* Red. J. B a ń k a. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1990.
105. *Cywilizacyjne skutki komputeryzacji w świetle filozofii techniki.* „Ergonomia” 1990, T. 13, nr 1.
106. *Człowiek prostomyślny i łęczłowiek apokalipsy Olafa Stapledona.* W: O. S t a - p l e d o n: *Dziwny John.* Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 1990.

1991

107. *Cywilizacja jako „negatywna samowiedza” w kształceniu dorosłych.* „Studia Pedagogiczne” 1991, T. 57.
108. *Filozofia prawa a etyka prostomyślności.* W: *Etyka XX wieku.* T. 2. Red. S. J e - d y n a k, L. G a w o r. Lublin: Wydawnictwo „Annales”, 1991.
109. *Inscenizator ludzki w recentywistycznej koncepcji prawdy.* W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 22: *Folia Philosophica 8.* Red. J. B a ń k a. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1991.

1992

110. *Filozofia prawa a etyka prostomyślności.* W: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa.* Red. B. C z e c h. Katowice: Instytut Wymiaru Sprawiedliwości: „Verbum”, 1992.
111. *Możliwości estetyki recentywistycznej.* W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 24: *Folia Philosophica 10.* Red. J. B a ń k a. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1992.
112. *Summa philosophiae recentiorum.* W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 23: *Folia Philosophica 9.* Red. J. B a ń k a. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1992.

1993

113. *Czas i metoda filozofowania.* W: *Czas i wartości w kulturze.* Red. J. B a ń k a, A. K i e p a s. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1993.
114. *Dywagacje o metodzie „a recentiori”.* W: *Państwo – prawo – sprawiedliwość dawniej i dziś.* Red. A. L i t y ń s k i. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1993.

115. *Homo eutyphronicus a etyka prostomyślności*. W: „Bytomskie Zeszyty Filozoficzne”. Nr 1. Red. A. Torbus. Bytom: Centrum Sztuki w Bytomiu, 1993.
116. *Kategoria przestrzeni w filozofii – jej funkcje i znaczenia*. W: *Karta kulturowa rzeki*. Red. J. Kołtuniak, G. Bożek. Katowice: Centrum Dziedzictwa Górnego Śląska, 1993.
117. *Kształt metody recentywistycznej w nauce i filozofii*. W: „Folia Philosophica”. T. 11. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1993.
118. *Mechanizmy kul’turnej identyfikacji v koncepciji recentizma*. V: *Filosofija kul’turny*. Red. V. Kon'ev. Samara: Izdatel'stvo Samarskogo Universiteta, 1993.
119. *Prostomyślność jako ruch świadomości przedkrytycznej*. W: *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*. Red. D. Karłowicz, J. Lipiec. Kraków: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, 1993.

1994

120. *Metafizyka wobec intuicji pierwszych doniesień naoczności zmysłowej*. W: „Folia Philosophica”. T. 12. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1994.
121. *Nanofilozofia, czyli obumieranie myśli systemowej w badaniach filozoficznych*. W: *Rozum i intuicja w uprawianiu filozofii*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1994.
122. *The Epistemological Inscentisation and the Problem of Time in the Conception of Recentivism*. „Dialogue and Humanism 1994”, no. 1.

1995

123. *Iskusstvo kak scena*. V: *Filosofija kul’turny*. Samara: Izdatel'stvo Samarskogo Universiteta, 1995.
124. *O tak zwanej drugiej „filozofii pierwszej” Plotyna*. W: „Folia Philosophica”. T. 13. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1995.
125. *Przedmiot i problematyka filozofii techniki*. [Współautor J. Szymański]. W: *Teoria – technika – eksperyment*. Red. D. Sobczyńska, E. Zielenacka, J. Szymański. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1995.
126. *System jako sztuka powtórzonego „a recentiori” prawa*. W: *Myśl systematyczna i historyczna w badaniach filozoficznych*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1995.
127. *The Method and the Undertaking*. W: *Res Humanae 2*. Warszawa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna TWP, 1995.

128. *Wiszniewski Michał* [hasło]. W: N. Silla my: *Słownik psychologii*. Katowice: „Książnica”, 1995.

1996

129. *Edukacja i terażniejszość*. W: *Wychowanie dla terażniejszości*. Red. J. Bańka. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP, 1996.
130. *Eutyfronika – życie psychiczne człowieka w systemach technicznych*. W: „Humanizm ekologiczny”. Vol. 4a. Red. H. Borowski. Lublin: Wydawnictwo Politechniki Lubelskiej, 1996.
131. Hasła: *cywilizacja, ergonomia, futurologia*. W: *Słownik pojęć filozoficznych*. Red. W. Krajewski. Warszawa: „Scholar”, 1996.
132. *Nanofilozofia i poznanie „a recentiori”*. W: „Folia Philosophica”. T. 14. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1996.

1997

133. *Aseiczność i egoiczność w przetwarzaniu idei terażniejszości*. W: *Filozofia jako przetwarzanie idei w człowieku*. Red. J. Bańka i A. Kiepas. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1997.
134. *Eutyfronika – aporie sensu i tło intuicji ekologicznej*. W: *Światopogląd i ekologia. Materiały III Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego*. Red. J. Dębowski. Olsztyn: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1997.
135. *Piękno jako tchnienie eneaticzne w „Enneadach” Plotyna*. W: „Folia Philosophica”. T. 15. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1997.
136. *Prawda i czas*. W: *Człowiek i wartości. Księga pamiątkowa poświęcona 35-leciu pracy naukowej i 40-leciu pracy nauczycielskiej Profesora Jana Szmyda*. Red. A. Komendera, R. Padoł, M. Śliwa. Kraków: Wydawnictwo Akademii Pedagogicznej, 1997.
137. *„Pronoja” w nauce Plotyna o wewnętrznym odniesieniu świata do rozumu*. W: *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*. Red. B. Andrzejewski. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1997.
138. Recenzja: W: *Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*. Oprac. T. Rachwał. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1997.
139. *Życie i działalność Wojciecha Jastrzębowskiego*. „Ergonomia” 1997, T. 20, nr 2.

1998

140. *Idea etyki globalnej a etyka prostomyślności*. W: „Zeszyty Naukowe WSP Olsztyn”. Nr 11. Red. J. Sekuła. Olsztyn: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1998.

141. *Jak według Plotyna Pierwsze jest Pierwszą przyczyną?* W: „Folia Philosophica”. T. 16. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1998.
142. *Konstituujące „być” i usprawiedliwiające „dlaczego” w formule Wielkiej Emanacji Plotyna.* W: *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi z okazji 40-lecia pracy nauczycielskiej.* Red. J. Bańka, przy współudziale B. Szuberta. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1998.
143. *Poglądy Wojciecha Jastrzębowskiego na pracę i naukę o pracy.* „Ergonomia” 1998, T. 21, z. 1–2.
144. *Recentytywizm i aporie dekonstrukcji sensu w filozofii J. Derridy.* W: *Aporie sensu. Emotytywizm i racjonalizm.* Red. J. Bańka i A. Kiepas. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1998.
145. *Wojciech Bogumił Jastrzębowski – życie, działalność, poglądy.* „Nauka” 1998, nr 2.

1999

146. *„Bycie sobą” jako rodzaj negatywnej samowiedzy ludzi współczesnych.* W: *„Być sobą” w warunkach współczesnej cywilizacji.* [Red. A. Wierciński]. Warszawa: ZAHIA Uniwersytet Warszawski; Kielce: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1999.
147. *Byt człowieka a wypowiedzenie sensu.* W: *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu.* Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999.
148. *Cywilizacja jako „negatywna samowiedza” w edukacji współczesnej.* W: *Filozofia – etyka – wiedza o demokracji w edukacji współczesnej.* Red. J. Szmyd, A. Komendera. Kraków: Wydawnictwo Akademii Pedagogicznej, 1999.
149. *Filozofia – system czy hermeneutyka?* W: *Przeszłość i przyszłość filozofii.* Red. R. Kozłowski, P.W. Juchacz. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1999.
150. *Idea etyki globalnej.* W: *Idea etyczności globalnej.* Red. J. Sekuła. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, 1999.
151. *Jak według Plotyna Jedno myśli w sposób pierwszy?* W: „Folia Philosophica”. T. 17. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999.
152. *Materia jako „pierwsze zło” w „Enneadach” Plotyna.* W: *Studia z dziejów filozofii zła.* Red. R. Wiśniewski. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1999.
153. *Nauka Plotyna o „wychodzeniu z jaskini”.* W: *Hominem quero. Studia z etyki, estetyki, historii nauki i filozofii, historii myśli społecznej. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Stanisławowi Jedynakowi.* Red. A. Draba-

- rek, S. Symotiu k. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej, 1999.
154. *O dwuświatowej ontologii w „Enneadach” Plotyna*. W: *Lingua at communitas*. Nr 9. Red. B. Andrzejewski. Warszawa–Poznań: Wydawnictwo im. A. Mickiewicza, 1999.
155. *Ontologia widzenia w myśleniu Plotyna*. W: *Rekonesanse filozoficzne. Człowiek, wartości, historia. Prace ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Jerzemu Czarneckiemu*. Red. H. Jakuszko. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej, 1999.
156. *Zasada prostomyślności i rzeczywista rola prawa natury*. W: *Powrót do prawa ponadustawowego*. Red. M. Syszkowska. Warszawa: Wydawnictwo „Interlibo”, 1999.

2000

157. *Evil as a Subject of Conscience and a Transgression of the Rule of Straightforward Thinking*. W: *Res Humanae 8E*. Warszawa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna TWP; Poznań: „Sorus”, 2000.
158. *Plotyna państwo ziemskie i państwo boże zharmonizowane ideą piękna i dobroci*. W: *Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką. Profesorowi Janowi Suchowi w siedemdziesięciolecie urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*. Red. E. Piotrowska, M. Szcześniak, J. Wiśniewski. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 2000.
159. *Przeniesienie Pierwszego na Byt Pierwszy w „Dziewiętnicach” Plotyna*. W: „*Folia Philosophica*”. T. 18. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000.
160. *Stan filozofii przed powstaniem recentywizmu i po jego sformułowaniu*. W: *Filozofia po tej i tamtej stronie wieku*. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000.
161. *Zło jako przedmiot sumienia i uchybienie normie prostomyślności*. W: *Res Humanae 8E*. Warszawa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna TWP; Poznań: „Sorus”, 2000.
162. *Zło jako przedmiot sumienia i uchybienie normie prostomyślności*. W: *Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo pierwsze: „Dobro i Zło”*. [Red. A. Wierciński]. Warszawa: ZAHIA Uniwersytet Warszawski; Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, 2000.

2001

163. *Cywilizacyjne przesunięcia w semantycznym pojęciu pracy*. W: *Rozważania wokół pracy*. Red. J. Rąb, J. Broda, A. Musiał. Zabrze: Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Nauki Polskiej, 2001.

164. *Dlaczego według Plotyna, uświadamiając sobie Jedno, trzeba zaniechać pojęcia bytu?* W: *Profesor Jan Legowicz – filozof i nauczyciel. Materiały pokonferencyjne*. Red. Cz. Głombik. Katowice: „Gnome”, 2001.
165. *Dlaczego według Plotyna, Jedno przystępując do bytu nie dzieli go i zarazem nie dzieli siebie*. W: *Wobec świata wartości. Księga pamiątkowa w 45-lecie pracy Profesora Bohdana Dziemidoka*. Red. H. Szabała, W. Pepliński. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2001.
166. *Eutyfronika jako nauka o ochronie środowiska psychicznego człowieka*. W: *Wokół ekofilozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*. Red. A. Papiński i Z. Hull. Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. K. Wielkiego, 2001.
167. *Nagłość jako metafizyczna skłonność bytu*. W: „*Folia Philosophica*”. T. 19. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001.
168. *Neosemantyzacja klasycznej definicji prawdy w koncepcji reentywizmu*. W: *Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo drugie: „Prawa i Fałsz”*. [Red. A. Wierciński]. Warszawa–Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, 2001.
169. *Pierwszy początek jako zasada dążeń ludzkich w ujęciu Plotyna*. W: *Wokół problematyki cywilnoprawnej. Studium teoretyczno-prawne. Księga pamiątkowa dla uczczenia pracy naukowej Profesora Kazimierza Korzana*. Red. A. Nowak. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001.

2002

170. *Bycie sobą a cywilizacyjny model tolerancji*. „*Poznański Pegaz*” 2002, nr 55.
171. *Charakter reentywistycznej metody vo vede a vo filosofii*. V: *Sucasne podoby filozofovania a filosofie v Pol'sku*. Red. R. Dupkál. Presov [b.w.] 2002.
172. *Interdyscyplinarność a społeczna podmiotowość nauki*. W: *Podmiotowość nauki*. Red. J. Rąb, J. Broda, A. Musiał. Zabrze: Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Nauki Polskiej, 2002.
173. *O kierunku upływu czasu w dziele sztuki*. W: *IV Lubelskie Forum Sztuki Współczesnej im. W Lutostawskiego*. Red. T. Szkołut. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej, 2002.
174. *Proporcjonalizm piękna i brzydoty w estetyce reentywizmu*. W: *Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo trzecie: „Piękno i Brzydota”, et variae*. [Red. A. Wierciński]. Warszawa: ZAHIA Uniwersytet Warszawski; Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, 2002.
175. *Reentywismus ako filozofovanie s „duchom casu”*. V: *Sucasne podoby filozofovania a filosofie v Pol'sku*. Red. R. Dupkál. Presov [b.w.] 2002.
176. *Reentywizm a zatracenie wyczucia wymiaru metafizycznego*. W: „*Folia Philosophica*”. T. 20. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2002.

177. *Słowo wstępne*. W: „Folia Philosophica”. T. 20. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2002.

2003

178. *Archeologia niewiedzy w koncepcji Mikołaja z Kuzy*. W: „Folia Philosophica”. T. 21. Red. J. Bańka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2003.
179. *Chaos w recentywistycznej teorii zdarzeń*. W: *Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo czwarte: „porządek i bezład”, et variae*. [Red. A. Wierciński]. Warszawa–Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, 2003.
180. *Estetyka Plotyna w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*. W: *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”. Materiały konferencyjne*. Red. Cz. Głombik. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2003.
181. *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*. W: *Zjednoczona Europa a Polska, Litwa i Ukraina*. Red. L. Gawor. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej, 2003.
182. *Plotynizm jako filozoficzny wyraz wyzwolicielskiej gnozy*. W: *Między drzewem życia a drzewem poznania. Księga ku czci Profesora Andrzeja Wiercińskiego*. Red. M.S. Ziółkowski, A. Sołtysiak. Warszawa–Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, 2003.
183. *Stosunek nauki i filozofii do ontologii w świetle recentywizmu*. W: „Sophia”. Nr 1. Red. A. Zachariasz. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2003.
184. *Sumienie jako poręczenie moralne wyboru najlepszego*. W: *Etyka wobec problemów współczesnego świata*. Red. H. Promieńska. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2003.
185. *Zasada wyboru w estetyce prostomyślności*. W: *Prace Naukowe Instytutu Nauk Społecznych Akademii Pedagogicznej w Siedlcach*. Red. W. Słomski. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, 2003.
186. *Zasada wyboru w estetyce prostomyślności*. W: *Veritas una sed doctrina multiplex. Księga pamiątkowa ku czci prof. dr. hab. Józefa Jaronia*. [Red. W. Słomski, M. Cisek]. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, 2003.

2004

187. *Eurorecentywizm i droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*. W: *Recentywizm na tle kierunków filozoficznych i socjologicznych wobec wyzwań współczesności*. Red. J. Czerny, S. Bukowska. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 2004.

188. *Tożsamość narodowa a tożsamość europejska. W: Globalizacja a problem tożsamości narodowej.* Red. J. Broda, A. Musiał, J. Rąb. Zabrze: Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Nauki Polskiej, 2004.
189. *Utopia jako wyższa postać organizacji osobowości. W: Organizacje jako utopie.* Red. J. Broda, A. Musiał, J. Rąb. Zabrze: Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Nauki Polskiej, 2004.

Opracowanie: *Maria Niemczuk, Teresa Sowa*

WŁADIMIR A. KONIEW

Toast na cześć Jubilata

Pamiętam ulubioną frazę Profesora Bańki: „Tak, jestem autorem recentywizmu, ale jego założeń nie podzielam!”. Co najmniej w jednym Profesor rzeczywiście nie podziela recentywizmu – jako prawdziwy zwolennik klasyki i oświecenia tworzy system filozoficzny, który zgodnie z tradycyjną logiką systemów filozoficznych, przedstawia swoją ontologię, epistemologię, etykę, estetykę, antropologię itd. Prawdziwy recentywista nie może tak postąpić, ponieważ żadna chwila obecna nie wynika z chwili poprzedzającej, a tylko dokonawszy się, buduje swe peryferia i znajduje swe źródło. Tego uczy systematycznie zbudowany recentywizm! I oto mamy – aby pojawiło się recentywistyczne postrzeganie świata, ten, kto je pierwszy wymyślił, sam nie może się nim posługiwać.

Sytuacja ta przypomina mi starą anegdotę o lektorze propagandziście, który objaśniał wieśniakom szkodliwość pijaństwa, a sam ledwie trzymał się na nogach. „Cóż wy, szanowny lektorze – dziwili się wieśniacy – mówicie o szkodliwości pijaństwa, a sami za kołnierz nie wylewacie!” Na to lektor, pokazując na słup, mówi do swych słuchaczy: „Oto słup, na nim przybity jest drogowskaz z napisem »Klub«. On wskazuje, gdzie jest klub, ale sam przecież tam nie idzie!”

Szanowny nasz Jubilat jest właśnie dobrym przykładem lektora propagandzisty.

Niech wystarczy Mu zdrowia i sił na realizację wszystkiego tego, na co pozwoli Mu Jego talent i porywy twórcze Jego duszy!

JAN SZMYD

Fajka, gwiazdy i Cogito, czyli o współzależności myśli i rzeczy

Rozmówca i jego fajka

Turyngia. Lata 80. ubiegłego wieku. Autobus. W nim kilkunastoo-
sobowa grupa filozofów. Znane nazwiska. W podróży. Wracają z między-
narodowej konferencji, zorganizowanej w jednej z miejscowości wypo-
czynkowych przez uniwersytet w Lipsku. Wszyscy utrudzeni i zmęczeni.
Wygasają rozmowy i dyskusje nawet w grupach najmniej „zmordowanych”,
a najbardziej dotkniętych w tym środowisku nałogiem mielenia słów i ter-
minów.

W ostatnim – przypuszczam, że z wyboru – autobusowym fotelu
siedzi samotnie dość osobliwy pasażer: szczupły, wysoki, broda, ubrzązowio-
na karnacja, długie ciemne włosy, wyraziste, refleksyjne i trochę jakby iron-
iczne spojrzenie, twarz urodziwie męska (chłopska), silnie i ostro wykon-
turowana (pewnie tak wyglądał Jakub Szela), nos wydłużony (góralski),
usta szerokie i zdecydowanie zaciśnięte, cała sylwetka swoiście dostojna
i nieco tajemnicza, jednak ujmuje, a nawet pociąga ku sobie swą prostod-
usznąścią, a zarazem nietypowością.

Uległem pokusie zbliżenia się do tego pasażera, a może jakiejś jego
osobowej sile przyciągania. Dosiadłem się po pewnych wahaniach – i chy-
ba nie miałem możliwości lepszego wyboru – do tak niepospolitego i zde-
cydowanie wyróżniającego się spośród innych filozofów współtowarzysza

podróży. Wcześniej nie znałem go bliżej, nie licząc sporadycznych spotkań na różnych konferencjach i sympozjach oraz oglądania jego ówczesnych, intelektualnie wyrafinowanych i językowo finezyjnych telewizyjnych dysput filozoficznych.

Mój sąsiad z autokaru przyjął mnie na swój fotel bardzo gościnnie i życzliwie. (Pewnie już w tym czasie zadzierzgnęła się między nami pierwsza nić przyjaźni, która później miała tak pięknie się rozwinąć w wątek silny i bogaty i która trwa nieprzerwanie po dziś dzień w delikatnym i odpornym na destrukcję przedziwie). Mimo zmęczenia łatwo nawiązała się między nami rozmowa. Przecież mój Rozmówca jest niezmordowanym i genialnym gawędziarzem. Jakże często potrafi On z niezwykłym talentem „zgarbiać” do rozmowy – najczęściej bardzo ciekawej – różne okazjonalne, danym miejscem i czasem nasuwane czy aktualną sytuacją i okolicznością wywołane, wątki tematyczne. Ale słynie On – o czym wszyscy ci, którzy Go znają, dobrze wiedzą – z niebywalej umiejętności „wymyślenia” na poczekaniu, naglego tworzenia w zadziwiająco bujnej i kreatywnej wyobraźni różnych bardzo dziwnych i śmiesznych „historyjek”, nieprawdopodobnych i paradoksalnych, bardzo jednak sugestywnych, a zarazem umiejętnie na granicy fikcji i rzeczywistości sytuowanych „powiastek”, dość łatwo mogących wprowadzić słuchacza w pułapkę – zapewne ku satysfakcji ich Autora – tzn. do przyjęcia w dobrej wierze ich „prawdziwości”, do powstania przeświadczenia, że ich fabuła faktycznie miała, czy też ma nadal swe miejsce i urzeczywistnienie.

Wysłuchałem z zainteresowaniem kilku takich historyjek, rzeczywiście, nie zawsze wiedząc, która z nich jest prawdziwa, a która podstępnie wymyślona, ale upewniając się, że mam do czynienia z Rozmówcą osobliwym, niezwykle płodnym i inwencyjnym architektem myśli, z powodzeniem bawiącym siebie, a także swych rozmówców swą szczególną umiejętnością wytwarzania i układania elementów świata wirtualnego, sprawnością budowania i uzasadniania w nim różnych nowatorskich i nadrealnych konstrukcji myślowych i intencjonalnych sytuacji, różnorodnych (logicznych i pozalozogicznych) ich wzajemnych relacji i odniesień. (Później, po lekturach, najczęściej przy okazji recenzji wydawniczych, głównych prac mego turyngińskiego Rozmówcy z zakresu Jego systemu filozoficznego, zwłaszcza recentywizmu i metafizyki wirtualnej, utwierdziłem się w przekonaniu, że ta charakterystyczna cecha Jego umysłowości określa znacząco charakter i specyfikę większości dziedzin Jego twórczości filozoficznej).

Wróćmy jednak do rozmowy dwóch podróżnych z toczącego się po szosach Turyngii autobusu. Stawała się ona coraz cieplejsza i coraz bardziej otwarta, z wyczuwalną u mego Rozmówcy sympatią i ułatwiającą porozumiewanie się empatią. Jednak od samego początku dało się zauważyć, że rozmowa nie angażuje całej Jego osobowości, głębszych warstw wcześniej

uaktywnionej umysłowości, że rozgrywa się ona niejako na powierzchni Jego świadomości. W głębi jej zaś toczy się – jak można się było domyślać – prawie nieprzerwanie i chyba bardziej intensywnie, jakiś utajony i nieartykułowany tok myślowy. Tok być może skupiony, gdzieś na drugim jej „dnie”, wokół przypuszczalnie głębszych i bardziej zasadniczych problemów: może metafizycznych i epistemologicznych, może logicznych i językowych, może aksjologicznych, etycznych, estetycznych, a może innych? Tego odgadnąć oczywiście nie można było.

Jak zauważyłem w wielu późniejszych rozmowach z moim Dyskutantem, refleksja teoretyczna i filozoficzna prawie nigdy Go nie opuszcza, jest ona w Nim wręcz natrętna, choć trzyma ją – lub stara się ją trzymać – skutecznie na wodzy, zwłaszcza w kameralnych lub przelotnych kontaktach z ludźmi. Wtedy, w autobusie, też Mu się to dość dobrze udawało. Jednak odczuć, a nawet spostrzec można było, że myślał „na drugim poziomie”, ale nie wiedziałem – wiedzieć nie mogłem – o czym „po cichu” rozważał na tych głębszych szczeblach drabiny swej świadomości. Owo głębsze i głosowo wtedy niewysławiane, przed swym partnerem w dużej mierze ukryte myślenie zdradzały dość wyraźnie Jego „zamyśłone” oczy, a także wypierające raz po raz uśmiech z twarzy zdecydowane skupienia jej rysów. W szczególności zaś zdradzała je kłębami ostrego zapachu dymu tytoniowego buchająca fajka. Fajka wolno a rytmicznie, dostojnie i jakby rytualnie „palona”. Można było się domyślać, że przykładana do ust i chciwie w nich „pociągana”, następnie odkładana i pieszczołliwie przytrzymywana, chwilowo przygasająca, po czym nagle „wybuchająca” kłębami – nie dla wszystkich pasażerów autobusu przyjemnymi – dymu tytoniowego, wiąże się funkcjonalnie i niemal organicznie z intensywnym akcentem myślowym, że wydatnie i na swój dość tajemny sposób pomaga Rozmówcy w „wydobyciu” umysłu i śledzeniu kontrolnym swych myśli, w skupianiu uwagi i odpowiednim „nastawianiu” oraz rozwijaniu myślowego roztrząsania. Może też i w „układaniu” wyników refleksji w jakieś sensowne pasma i sekwencje znaczeniowe. Może... Jaka miała tu zachodzić zależność aktów i czynności myślowych, no i rzecz jasna, także zmysłowych, od tego uaktywnionego w swej (fajkowej) funkcji oraz swoście celebrowanego i Pałacemu tak bliskiego przedmiotu, jakim była w czasie naszej rozmowy fajka, tego oczywiście dokładnie wiedzieć nie sposób. Zadowolilić musimy się jedynie niepewnymi przypuszczeniami, domysłami, czy nawet słabymi supozycjami. Tak czy owak nie ulega jednak wątpliwości, że pewna zależność tu przypuszczalnie zachodziła i że być może zawsze zachodzi, kiedy pracy umysłowej badaczy i myślicieli, polityków i mężów stanu charakterystycznie i przydatnie towarzyszy fajka lub cygaro (A. Einstein, B. Russell, C.G. Jung, W. Witwicki, T. Kroński, F.D. Roosevelt, Churchill, Stalin, Z. Bauman, H. Kubiak, B. Geremek i wiele, wiele innych znanych

osobistości, których wizerunki kojarzą się nam trwale bądź to z fajką, bądź z cygarem).

Zatem gruntowny traktat na temat „Rola fajki i cygara w generowaniu i funkcjonowaniu ludzkiego myślenia” ciągle czeka na swego autora i sponsora. A mój Rozmówca z autobusu pewnie mógłby być dobrym konsultantem tego dzieła i nie do pominięcia jego „materiałem źródłowym”.

Widok ze wzgórza – ruiny zamku – bazylika – pustelnia

Dwadzieścia lat później. Podkarpacie. Po wielu latach ponowne spotkanie obydwu rozmówców. Na jakże odmiennym i bardzo odległym od Turynгии miejscu... Inne też czasy, inny krajobraz, inny świat dookolny, inni ludzie, inne rzeczy i inne przedmioty. Ale rozmówcy ci sami, dwaj polscy filozofowie. Jeden ze Śląska (Katowice), drugi z Małopolski (Kraków), rodem z Podkarpacia.

Skupmy naszą główną uwagę na filozofie śląskim (tak Go od lat nazywam). Spotkaliśmy Go dwadzieścia lat wcześniej w autobusie przemierzającym ziemię Niemiec południowo-wschodnich. Wtedy spotkaliśmy Go jako brodatego i długowłosego pasażera, niepospolitej urody i aparycji młodego, ale już dobrze znanego filozofa z fajką. Teraz przybywa On na spotkanie z tym samym co ongiś swym rozmówcą. Wysiada z jasnej limuzyny, w jasnym garniturze i krawacie, już (niestety) bez brody, krótko ostrzyżony, także (niestety) bez fajki i bez przesłaniającej Go (a to dobrze) smugi dymu tytoniowego. Ta sama, jak wówczas, pogodna i uśmiechnięta, wyraziście i męsko, jakby trochę na modłę góralską wyrzeźbiona twarz. To samo głębokie i refleksyjne spojrzenie, ta sama urokliwa prostolinijność i szacunek wzbudzająca dostojałość. To samo oryginalne poczucie humoru i na oczekaniu wymyślane – już nie te same – „historyjki”, ciągle do głębi rozbawiające witającego Go przyjaciela. Sylwetka teraz już nie młodzieńcza, ale ciągle więcej niż poprawna, ogólnie rzecz biorąc „słuszna”, ale nadal umiarkowanie wysmukła, bezprzesadnie i nic na siłę wysportowana, a przy tym zadbana. A w niej gdzieś głębiej – jak zawsze – dusza bardzo bogata, emanująca ludzkim ciepłem i szczerością, przyjaźnią i mądrością, dyskretną prostodusznością i serdecznością, jasną otwartością i niemal dziecięcą wszystkim ciekawością, ciekawością całego świata. Zwłaszcza takiego

świata, którym zwykły człowiek na ogół się nie interesuje, tzn. głębszą, pozazmysłową, ukrytą dla zwyczajnego postrzegania i raczej niedostępną potocznemu myśleniu jego stroną; pewnie taką stroną, o której Sokrates miał powiedzieć, że budzi zdziwienie i niekiedy jest zawiązkiem filozofii.

Po krótkiej rozmowie wyruszamy z miasta – stolicy Podkarpacia, Krośna. Odjeżdżamy w kierunku najbliższego pasma wzgórz otaczających od północnej strony Beskidu Wschodniego rozległą i krajobrazowo unikalną, bardzo piękną Dolinę Jasielsko-Krośnieńsko-Sanocką. Po niespełna godzinnej jeździe zatrzymujemy się na jednym z wyższych wzniesień tych wzgórz. Wsiadamy przy dobrze wkomponowanym w naturalne otoczenie małym domku letniskowym. W bramie wjazdowej wita nas i zaprasza wygrafowany na kołyszającej się na wietrze desce – wiatr tu niemal zawsze wieje – napis: „Janówka na mrówkach”. Wchodzimy na mały, w stromej pochyłości górskiego wzniesienia drążony, nieingerujący zbytnio w naturalne górskie urzeźbienie terenu, niewielki, przydomowy placyk. Nie większy niż metraż średniej wielkości wiejskiej izby. Z natury rzeczy (dosłownie) i położenia (tuż przydomowego) spełnia on na tym miejscu i w tym otoczeniu co najmniej potrójną funkcję: podwórka domowego, tarasu widokowego (co za widok!) oraz miejsca naturalnie poszerzającego powierzchnię rekreacyjną i widokową niedużego, w standardowych wymiarach „domku pszczelarza”, zabudowania – otaczają go zresztą i upiększają ule pszczele.

Mój Gość postawił po raz pierwszy swe stopy na tym miejscu. (Później, ku zadowoleniu gospodarza, będzie do niego dość często wracał). I „znalazł się” typowo – podobnie jak większość gości „nie z tych stron” umocnił się w postawie stojącej (jednak nie zasadniczej), by mieć lepsze oparcie czy zyskać lepszą stabilność dla siebie jako obserwatora. Trochę może nawet i „zniechęcił” – tak, jak to zwykle dzieje się przy postrzeganiu czegoś, co silnie, a przyjemnie (lub nieprzyjemnie) na nas oddziałuje. Tym razem to „coś” oddziaływało zapewne przyjemnie. Mianowicie roztoczyła się przed Nim prawdopodobnie i pociągnęła ku sobie swym niezwykle pięknym rozległą, wielokształtną i różnobarwną panoramą wielkiej i wielkie wrażenie wywołującej podkarpackiej doliny. Olbrzymia i widokowo atrakcyjna przestrzeń otworzyła się dla „podziwiającego” ją Obserwatora z trzech stron swym wyrazistym i niepowtarzalnym urokiem: ze wschodu, z południa i zachodu. Kilka pasm wyższych i niższych wzgórz poprzedzielanych pomniejszych dolinami w dużej dolinie. Pokrytych rozległymi bądź małymi kępami drzew i wyspami pól uprawnych. Kontury architektoniczne zabudowań kilku miast i miasteczek (Krosno, Sanok, Iwonicz, Rymanów, Brzozów, Korczyna), skupisk domostw wiejskich („stare wsie”), przeważnie z osadnictwa niemieckiego (Haczów, Iskrzynia, Krościenko Wyżne, Kombornia, Wola Komborska, Klimkówka), lub też z za-

siedlenia łemkowskiego (Krasna, Węglówka, Czarnorzeki i inne). W dolinach i na wzgórzach ukazują się też samotnie stojące domostwa wiejskie. Na bliższym i dalszym skłonie horyzontu przebijają się „w niebo” dość tu liczne wieże kościelne. Wielka dolina okolona zewsząd górami – od południa potężnym masywem gór Beskidu Wschodniego, od wschodu i północy pofałdowanymi wzniesieniami gór niższych, a od zachodu słabym zarysem Beskidu Środkowego. Zaskakująca to widokowo i pociągająca swym unikalnym urokiem, wyrazista i harmonijna w swej urodzie, doskonale, wręcz „artystycznie” urzeźbiona przestrzeń krajobrazowa.

Każdy obserwator, zwłaszcza mój znakomity Gość, spoglądając na nią po raz pierwszy, bywa niejako „uderzony” jej widokiem i zazwyczaj ulega mocnemu przeżyciu, głównie estetycznemu. Wykrzykniki: „Ależ tu pięknie!”, „To jest niesamowite!”, „Jak to odnalazłeś!” itp. – to najczęstsze oznajmienia tego przeżycia.

Podobne zwroty wypowiadał, wykrzykiwał emocjonalnie i mój Rozmówca. Ale On nie byłby sobą, gdyby równocześnie nie wypowiedział czegoś więcej: Muszę ci powiedzieć – zwrócił się do mnie – że gdy tak teraz tu stoję i zachwyam się pięknem twojej „Doliny” to nie mogę odmówić sobie satysfakcji, iż potwierdza mi się raz jeszcze recentywistyczna koncepcja piękna.

Oto mam (mamy) przed sobą jednostkowe „zdarzenie”, konkretny fragment Absolutu. Patrząc nań, kontemplując go i będąc niejako w nim, „inscenizuję” („inscenizujemy”) sobie jego piękno. W tym akcie nie są mi (ani tobie) potrzebne żadne słowa, pojęcia, a tym bardziej takie czy inne doktryny estetyczne. Żadna teoretyczna estetyka nie jest mi (nam) potrzebna. Odbieram (odbieramy) osobiście i na mój sposób „prawdziwie” to szczególne piękno, to konkretne krajobrazowe właśnie piękno. Odbieram (odbieramy) je poza tym całym sztucznym, pojęciowo-doktrynalnym „tworem nauk” o pięknie. Odbieram (odbieramy) je „wprost”, bezpośrednio, bez jego pośrednictwa i bez jego formuł. Odbieram (odbieramy) je „tu i teraz”, w tej oto terażniejszości (*recens*). Jest ono dla mnie (i dla ciebie) obecnie, w przeszłości go dla mnie (dla nas) nie było, a w przyszłości?... „zobaczmy”. (Nieautoryzowany, z pamięci swobodnie odtworzony fragment wypowiedzi Gościa).

Pomyślałem: rozpościerający się z „mojego wzgórza” krajobraz – dziedzina ze sfery rzeczy – staje się nie tylko przedmiotem głębokiego przeżycia estetycznego, może w jakiejś mierze także metafizycznego, ale równocześnie wyraźnie inspiruje do filozoficznej refleksji nad „odbiorem” piękna. Rola świata rzeczy w filozofowaniu potwierdza się sytuacyjnie i wręcz naocznie.

Tę trudną do przecenienia rolę dla filozofowania świata przedmiotowego mogłem jeszcze wielokrotnie – i to w odniesieniu do rozmaitych

przedmiotów i rzeczy – potwierdzić podczas kilkudniowego pobytu Gościa na podkarpaciu oraz „biesiadowania” z Nim na komborskim wzgórzu, z którego pół wieku temu zwykł „spoglądać w świat” (ulubione to było jego „miejsce”) profesor Stanisław Pigoń – wielki uczoney i myśliciel, znakomity historyk i teoretyk literatury oraz edytor rozlicznych źródeł literackich, autor słynnej książki *Z Komborni w świat* i wielu innych wybitnych dzieł, które znacząco wzbogaciły naszą kulturę humanistyczną.

Nieprzypadkowo też, jak myślę, wywiązała się nazajutrz między mną a Gościem żywa rozmowa na temat tradycji i filozofii – rozmowa przy piwie w skromnym wiejskim barze „przycupniętym” u stóp dostojnych i o przemijaniu wszystkiego „krzyczących” ruin odrzykańskiego zamku Kamieniec; zamku, w którym Aleksander Fredro usytuował akcję napisanej nieopodal *Zemsty* (komediopisarz, którego twórczość stała się jednym z głównych przedmiotów badań historycznoliterackich i dokonań edytorskich S. Pigionia, urodzonego kilkanaście kilometrów od „miejsca”, w którym Fredro kazał się spierać Cześnikowi z Rejentem).

Jestem prawie pewien, że takiej „dysputy” filozoficznej, o takim temacie i o takiej dynamice nie byłoby i już zapewne nie będzie, gdybyśmy nie znaleźli się byli „jednorazowo” na tym osobliwym „miejscu” i nie pozostawali pod przemożnym jego wpływem. (Czuło się w tej dyspucie zdecydowany współdziałł nachylających się jakby nad nami i niejako „każących” nam tak, a nie inaczej myśleć, ruin starego, sławnego zamczyska. Recentywizm pozyskał i na tamtym miejscu, i w tamtej chwili nowe bodźce, nowe inspiracje i dodatkową swoistą „dokumentację”). Szkoda tylko, że ówczesny niepowtarzalny dialog filozoficzny na temat tradycji i filozofii, recentywistycznego i nieco innego pojmowania „teraźniejszości”, „przeszłości” i „przyszłości” (nie ze wszystkim w nim zgadzałem się z moim Rozmówcą) nie został utrwalony w jakimś zapisie ówczesnego dyskursu; uwierzmy, że byłby to tekst bardzo interesujący.

W żywej, a jednak ulotnej pamięci zapisały się szczątkowo też fragmenty innych rozmów zarówno w swym przedmiocie, jak i swoistym klimacie każdorazowo „prowokowanych” i określanych konkretnym miejscem i otoczeniem (lokalnym światem rzeczy i sytuacji), w których się spon-tanicznie wywiązywały i naonczas toczyły.

I tak, na przykład, nie mogło być przecież rozmowy na inne niż religijno-filozoficzne i historyczno-kościelne tematy u wrót, a następnie we wnętrzu – gęsto i przepysznie neogotycką sztuką i symboliką sakralną wymoszczonym – jezuickiej bazyliki w pobliskiej Starej Wsi. Byłem pełen podziwu dla erudycji religioznawczej i eklezjalnej mojego Rozmówcy (problematyka nie jest Mu obca przede wszystkim ze względów biograficznych), a zwłaszcza dla Jego gruntownej wiedzy z dziejów Kościoła katolickiego i zakonów religijnych w Polsce.

Równocześnie odniosłem wrażenie, że czuje się On bardzo dobrze, choć bez przesadnej nabożnej pokory, w otoczeniu obiektów i przedmiotów sakralnych, trafnie i szybko je identyfikuje i wczuwa się w nie, jednak bez osobistej konfesjonalności. (Zapewne ta okoliczność, że pobierał wiele lat nauki u jezuitów, a następnie kształcił się w uniwersytecie katolickim oraz miał za swych mistrzów filozofów religijnie usposobionych – Katolicki Uniwersytet Lubelski – nie pozostaje tu bez znaczenia).

Są jednak miejsca i rzeczy, które nie sprzyjają głośnej rozmowie na głębsze i poważniejsze tematy, na przykład na tematy metafizyczne, egzystencjalne czy religijne. Zwężają one niejako w nas – jeśli staniemy pośród nich i ulegniemy ich oddziaływaniu – sferę naszej racjonalności i wygłuszają jej język (racjonalno-pojęciowy). Wygaszają dyskurs racjonalny, osłabiają albo wręcz blokują chęć dzielenia się z kimś lokalnie i sytuacyjnie pobudzonymi myślami czy odczuciami. „Każą” nam jakby uciec w siebie i w milczeniu doświadczać wywołanych przez nie stanów wewnętrznych, wyobrażeń, odczuć i myśli. Należą do nich między innymi miejsca i rzeczy, na których i wśród których rozgrywały się w przeszłości nadzwyczajne i osobliwe losy ludzkie; losy tak niezwykle, nietypowe, że wymykają się naszemu zrozumieniu i wysłowieniu, ale za to pociągają ku sobie niemal naszą intencjonalność i całe nasze „wewnętrzne myślenie”; wprawiają nas w głębokie, prawie mistyczne, intuicyjne i dyskursywnie nieartykułowane skupienia mentalne czy doświadczenia wewnętrzne, głębsze duchowe „zogniskowania” się w sobie. Mogą to być na przykład miejsca szczególnego ludzkiego heroizmu i poświęcenia – takie jak wąwóz termopilski czy Westerplatte; miejsca ludzkiej męki i cierpienia – takie jak Colloseum z czasów Nerona (z chwil rozszarpywania przez lwę pierwszych chrześcijan) czy Oświęcim (obóz koncentracyjny z lat ludobójczej władzy Hitlera). Mogą to być też miejsca naznaczone, a właściwie uświęcone szczególnymi, niezwykłymi i ludzko podniosłymi zachowaniami i czynami albo też niecodziennymi, rzadkimi w swym rodzaju doznaniem i przeżyciami. Na przykład miejsca cudów i widzeń religijnych (Lourdes, Fatima), społecznie wpływowych przedmiotów sakralnych (ikona w klasztorze częstochowskim) czy po prostu pustelnie ludzi religijnie głęboko uduchowionych i umistycznionych.

Relacjonowana tu wędrówka z moim Rozmówcą po osobliwych miejscach Podkarpacia zawiodła nas także do znanej w tej części Polski pustelni; pustelni ukrytej w lesistym i majestatycznym wzgórzu w pobliżu Dukli.

Mały, drewniany, jednoizbowy, nader skromnie w swym wnętrzu wyposażony domek pustelnika (twarde wąskie łożo, stolik, taboret, parę kuchennych naczyń, duży krzyż na białej ścianie...). Nieopodal domku źródło orzeźwiającej, górskiej, znakomicie pragnienie gaszącej wody. Stro-

my stok gęsto zalesionej góry. W prześwitach drzew – tuż-tuż majestatyczna góra Cergowa, a u jej podnóża rozległa, pełna lasów, łąk i pól Przełęczę Dukielska. Wyczuwa się swoiste dostojenie i piękno tego miejsca, jego surowość, ale i przychylność dla przybyłych. Gościnnie pociąga ich ono ku sobie, a jednocześnie trochę onieśmiela i zmienia – na czas goszczenia u siebie. Przystają rozmawiać – obecnie mowa tu o dwóch pątnikach: o autorze tego wspomnienia, o jego Współtowarzyszu pielgrzymki. Tylko od czasu do czasu wymieniają oni krótkie spostrzeżenia i uwagi. Widać, że dość szybko zapadają w pogłębiającą się zadumę i w niechętne słowom zamyślenie. Ale zamyślenie nad czym?

Może nad ułomnością „świata tego”, może nad marnością wszystkiego, może nad przemijalnością wszechrzeczy, może nad bezbrzeżnym złem i grzechem ludzkim, niegodziwością i podłością ludzką, co to wypędza w pustelnie właśnie wrażliwsze na prawość i dobro istoty ludzkie. A może nad potrzebą głębszego sensu każdorazowego istnienia, może nad niezaspokojonym głodem Transcendencji, może nad tym, czy rzeczywiście życie pustelnicze jest w stanie ten głód choćby częściowo zaspokoić? A może nad tym, czy istnieją jakiegokolwiek skuteczne remedia i paliatywy na nieuniknioną dramaturgię i „ból” ludzkiej egzystencji? Może jednym, albo może nawet najważniejszym z możliwych paliatywów (coby między innymi oznaczało rozszerzenie horyzontu myślenia na ten temat A. Schopenhauera i wielu innych filozofów egzystencjalnych) jest żarliwe i konsekwentne praktykowanie jakiegoś surowego wzorca życia pustelniczego? Może...

Odpowiedzi nie znamy – w językowym jej sformułowaniu towarzyszy wspólnego przeżycia – bo popchnięci w milczenie i nieartykułowane doświadczenie pustelnią Jana z Dukli i jej otoczeniem „pątnicy”, treści swych myśli i przeżyć naówczas nie ujawnili i nie przekazali sobie. A później do Jana z Dukli już nie wracali, co jakkolwiek by było, trochę zastanawia.

Gwiazdy i filozof

Wróćmy jednak do Kamborni, na wzgórzu po drugiej stronie doliny podkarpackiej, do domku raczej nie pustelniczego, ale trochę jednak pustelnię przypominającego (jego właściciel spędza w nim we względnej sa-

motności długie dni w lecie i jesieni). Z pewnością można powiedzieć, że domku położonego na górskim ludzkim pustkowiu (najbliższe stąd wiejskie domy są ledwo widoczne, a centrum wsi leży parę kilometrów po drugiej stronie najbliższej doliny).

Ściemnia się, dzień pospiesznie ustępuje miejsca nocy. Siadamy na tarasie. W rozległej dolinie, którą przemierzaliśmy samochodami wszczep parę godzin temu (nie bez pewnych przygód drogowych), teraz widzimy już tylko przepiękną feerię światła. Ich jasne i migotliwe skupiska lub pojedyncze świetlne punkciki tajemniczo oznajmniają nocne życie podkarpackich miast, miasteczek, wsi, osiedli, a także samotnie stojących domów. Nad nami „wiszą” nisko – tak się tu je widzi – na granatowym niebie rozliczne i różnej wielkości gwiazdy – jakby na życzenie ich obserwatorów przybliżone. A księżyc, będący tej nocy w pełni, „zawisł” jakby trochę prowokacyjnie najniżej i dodatkowo swym silnym, choć odbitym światłem oświetla półciemną i migotliwą w swych „ziemskich” światłach dolinę. Wpatrujemy się w tę „cudownie” piękną, światłem i mrokiem łączoną przestrzeń ziemską i nadziemską, sięgając od czasu do czasu po kieliszek bolsa (preferowany wtenczas napój mojego Gościa) i jakąś zakąskę. Coraz to mniej odruchowo, a bardziej rozmyślnie spoglądamy w tę jakąś dumnie rozpostartą przed nami, a właściwie przenikającą nas majestatyczną panoramę tutejszej części świata.

Zdecydowanie mocniej pociąga nas nadziemską, gwiazdzistą jego sfera. „Wciąga” nas w siebie rozpylony w nieskończoną ilość punktów świetlnych w powłoce ciemności, i przez tę „scenę”, dumnie i pysznie, cicho i obojętnie, zimno i przytłaczająco ujawniający się w swym potężnym teatrze Kosmos. Pociąga on ku sobie nie tylko nasz wzrok i całą zmysłowość, nie tylko umysł i wyostrzoną wyobraźnię, ale właściwie wszystkie strony naszej jaźni i naszego jestestwa.

Najwidoczniej gwiazdy, jeśli śmiało i na dłużej podźwigniemy ku nim nasze czoła i uważnie skupimy na nich wzrok i uwagę, oddziałują na nas bezspornie silnie, ale zgoła inaczej niż wizytowana niedawno pustelnia mistyka. Ona – jak była o tym mowa wcześniej – „wciągała nas w siebie”, wprowadzała na introwersyjną ścieżkę świadomości, nakierowywała ku „wnętrzu”, ku głębi samoświadomości, być może i podświadomości, i doświadczenia wewnętrznego, ku milczącej, bezpośredniej kontemplacji świata i siebie samego.

Natomiast akty skupionej, bardziej refleksyjnej i intelektualnej niż intuicyjnej percepcji gwiazd „dźwigały nas z ziemi”, podnosiły i stymulowały duchowo, rozszerzały i pogłębiały horyzonty myśli i wyobraźni, „zachęcały” do swoistej, zmysłowo-mentalnej i wyobraźniowej unii z Transcendencją, Kosmosem, Wszechbytem. Rozbudzały utajony w naturze ludzkiej zmysł Transcendencji (interesująco opisany między innymi przez J6-

zefa Kozielskiego) oraz nasilały potrzebę duchowego wykraczania poza to wszystko, co powszednie, potoczne, codzienne, poza ograniczoność biologiczną, psychiczną, mentalną, a także poza myślenie historyczne, społeczne, kulturowe, antropologiczne itp. Wzbudzały gotowość do nieuaktywnionych dotąd „wyczynów transcendentnych”, tzn. do uświadamiania i formułowania celów wykraczających poza granice dotychczasowych nastawień, intencji i doświadczeń.

Nasze „strzeliste akty” ku gwiazdom, ich wypatrywanie i swoiste kontemplowanie (kontemplację siebie i Wszechświata zadziwiająco łatwo w naszej psychice „wymuszają”) wywołuje poczucie naszej „małości” i znikomości wszelkich spraw ludzkich, „drobinkowości”, meteorycznej wręcz przemijalności na tle porażającej bezgraniczności, wszechpotęgi i wieczności Kosmosu (nie musimy przystawać na hipotezę o jego „początku” i „końcu”). Równocześnie dają nam odczuć – oziębłe i obojętne – że nie jesteśmy w nim (Kosmosie) osobno, ale jednak razem, że jesteśmy jego integralną, choć migawkową, drobinkową i przecież nie tak ważną, jak się nam wydaje, cząsteczką.

Do tych kosmiczno-metafizycznych odczuć dochodziło i to, że wyczuwana była, niemal aż do psychicznego bólu, ograniczoność i niemoc naszego rozumu przy stawianiu – pewnie źle, niepoprawnie, bo na miarę ludzkiej ograniczoności – pytań o to: „skąd i dlaczego?” (ów Kosmos), „odkąd i dokąd?” (ten Wszechświat), „po co i na co?” (to Wszystko), „jest tam kto, czy go nie ma?” (w tym Wszechbycie), „jest w nim czy poza nim?” (Creator, Moderator, Sternik, Bóg?), itp.

Zmysłowe (głównie wzrokowe) i mentalne (racjonalno-refleksyjne) doświadczenie Kosmosu jak gdyby „otwiera” umysł, na chwilę usuwa z niego jego wewnętrzne przesłony i bariery, „wydłuża” wyobraźnię i „wyostrza” zdolność dalekosiężnego wyczuwania rzeczywistości, dynamizuje myślenie i głębsze refleksje, otwiera usta i skłania do wynurzeń, do dzielenia się z innymi własnymi myślami, doznaniem, chwilowymi osobistymi odkryciami i hipotezami, a także swoistymi „nastrojami kosmicznymi”.

Rozmowa „pod baldachimem gwiazd” była więc „pod natchnieniem gwiazd” czymś nieuniknionym, kosmicznie natchniona, żywa i dynamiczna, przydająca czegoś istotnego do samowiedzy dyskutantów. „Chwyceni Kosmosem” rozmówcy debatowali niepostrzeżenie bardzo długo – aż do ostro wyczutego wyziębienia chłodem nocy (być może, że przedłużał ją też dobrze smakujący w tę noc i ułatwiający harmonię z Kosmosem trunek spod znaku bolsa).

Trudno obecnie odtworzyć bogatą i wielowątkową jej treść (zaniechany jej zapis byłby dokumentem interesującego dialogu o tematyce kosmiczno-metafizycznej i egzystencjalnej). Łatwo jednak odgadnąć, że dotyczyła ona niejako z natury rzeczy nasuwających się w niej zagadnień: bytu,

czasu, przestrzeni, trwania, wieczności, przemijalności, ładu, chaosu, celowości, przypadkowości, teraźniejszości, przeszłości i przyszłości, „jednopojawieniowości” i „wielopojawieniowości” człowieka, jego „roli” i „miejscu” we Wszechświecie, sensu i wartości egzystencji jednostki ludzkiej, „cudu” i ludzkiego piękna, dramaturgii i marności życia itp.

Nie mogła ona też – jak się okazało – pominąć fundamentalnych kwestii moralnych i aksjologicznych, łącznie z przypomnieniem – może właściwie pod wpływem „gwiazdzistego nieba” – Kantowskiej formuły: „Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie. Nie potrzebuję ich szukać ani jedynie domyślać się poza polem mojego widzenia jako swoistych w ciemnościach lub znajdujących się poza granicami mego poznania; widzę je przed sobą i wiążę je bezpośrednio ze świadomością mego istnienia”.

Wydarzenie niezwykle: gwiazdziste niebo nad jednym z podkarpackich wzgórz przywołuje w noc letnią na to miejsce królewieckiego filozofa. Przywołuje go dla wsparcia dysputy filozoficzno-etycznej dwóch filozofów z krainy, o której autor *Krytyki praktycznego rozumu* prawdopodobnie wiele nie wiedział, ale uobecniony tu i teraz, mógł walnie wesprzeć jednego z dyskutantów, kiedy wyjaśniał On swemu – w pomroce księżycowej i świetle gwiazdnym – nie jest pewne, czy dość pojętnemu, słuchaczowi główne założenia etyki prostomyślności; etyki w znacznej mierze neokantowskiej, choć samodzielnej i oryginalnej.

Neokantowskiej przede wszystkim z tego względu, że zaleca ona „odrzucenie miarki własnej w osądzie stanów innych”, że afirmuje, aczkolwiek inaczej niż Kant uzasadnia i konsekwentnie odformalizowuje imperatyw kategoryczny i praktyczny tej etyki, z położeniem większego akcentu na ten drugi: „Postępuj tak, byś człowieka tak w swej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka”. Neokantowskiej dlatego, że formułuje naczelną, wyraźnie pokrewną z etycznymi imperatywami Kanta normę etyki prostomyślności: „Sznuj w drugim te wartości, którymi jest on ożywiony i które przeżywa on jako swoje wartości osobiste, mające dla niego subiektywnie największe znaczenie”.

Opierając moralność na indywidualnym i niezawistym sumieniu (bez założenia, że jest ono „głosem z góry”, wyrazem Transcendencji) oraz na przyrodzonej zdolności „człowieka prostomyślnego” do odróżniania dobra od zła oraz wyróżniając w kręgu wartości moralnych tzw. wartości „ciepłe”: miłość, przyjaźń, umiejętność współżycia i nawiązywania kontaktów sąsiedzkich, prostotę, szczerłość itp. – etyka ta prowadzona jest tropem Kantowskiego humanizmu.

Myślę, że dobrze się dzieje, jeśli – jak w finale przypominanej tu dysputy nocnej z kamborskiego wzgórze – rozważania kosmologiczne i meta-

fizyczne kulminują dość często motywami refleksji etycznej i humanistycznej. Świadczyć to może o tym, że problematyka etyczna i antropologiczna jest z natury rzeczy, w głębszych i w dłuższych „pasmach” myślowych uprawianym filozofowaniu, jego zamierzonym bądź niezamierzonym punktem dojścia. Można więc powiedzieć, że wybiegając – między innymi za pośrednictwem gwiazd – myślą mądrą w bezkresne przestrzenie i byty, nie wykraczamy jednak poza to, co dla nas – istot ludzkich – w całym niezmiernym Kosmosie jest – winno być – najważniejsze: dobro i człowieczeństwo.

Morał i poręczenie

Jaki więc nasuwa się morał z tych opowieści? Jakie poręczenie? Myślę, że takie: Doceniajmy fajki w ustach filozofów i świecące gwiazdy nad nimi, jeśli chcemy lepiej ich rozumieć i pojąć ich myśli. Baczmy na trasy podróży, które w swym refleksyjnym i od innych trochę odmiennym życiu pokonują. Obserwujmy ulubione miejsca, do których zmierzają, oraz na przedmioty i rzeczy, które ich otaczają, jeśli chcemy coś więcej wiedzieć o charakterze i dynamice ich twórczości. Bierzmy pod uwagę potrawy i trunki, które spożywają, jeśli chcemy poznać przyczyny – może nawet ważne – ich metafizycznych i światopoglądowych preferencji czy poglądów na życie. Poznajmy bliżej osoby, które do swego towarzystwa dopuszczają, a zwłaszcza ich „panie życia”, jeśli pragniemy tak naprawdę wiedzieć, kim są oni jako ludzie.

Kosmos nie kłóci się z naszym sumieniem. Sumienie zaś nie ulega kosmicznej transcendencji. Pozostaje w nas – zostać powinno! W każdym razie wracamy do niego z wycieczek myślowych po Kosmosie czy Absoluście. I to nastraja optymistycznie.

A tak w ogóle, to czy Kartezjusz, wymyślając zasadę: *cogito ergo sum*, zdawał sobie przynajmniej trochę sprawę z tego, od czego w istocie rzeczy, bez picu spekulacji filozoficznej, zależne jest owo *cogito*, a w konsekwencji i rzeczony *sum*?

RYSZARD DYONIZIAK

Niekonwencjonalny Myśliciel

Na przełomie lat 70. i 80. byłem zatrudniony na etacie w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego. Często więc widywaliśmy się: a to w stolówce akademickiej, na radach Wydziału bądź w Instytucie Filozofii, gdzie zawsze do pokoju dyrektora, tzn. Józefa Bańki, strzegły dostępu kolejne dorodne sekretarki.

W owym czasie programy nauczania były narzucane przez KC PZPR oraz Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego, które to instytucje wykazywały zainteresowanie przede wszystkim nauczaniem marksizmu-leninizmu oraz materializmu historycznego (Karola Marksa), czasem nazywanego przez ówczesnego głównego rzecznika władz partyjnych Jerzego W. Wiatra socjologią marksistowską.

Kto zna główne prace Józka Bańki, wie, że z programem nauczania wpływającym w trybie obowiązkowym z Warszawy Jego twórczość niewiele miała wspólnego. Ani *Filozofia techniki*, ani *Technika a środowisko psychiczne człowieka*, ani *Filozofia cywilizacji* (trzy tomy 1986–1991), nie mówiąc już o pracach późniejszych, jak *Traktat o czasie...* (1991) czy *Absolut i absurd...* (1993) i inne monografie, nie mieszczą się w rygorystycznym ideologicznym marksizmie, który dominował do 1989 roku, a i dziś odzywa się w twórczości Leszka Nowaka, który pisywał wtedy takie, podobające się szefowi tzw. frontu ideologicznego Adamowi Schaffowi, pozał się Boże, rozprawki, jak *U podstaw Marksistowskiej [zawsze z dużej litery! – R.D.] metodologii nauki* (1971), *U podstaw teorii socjalizmu* (1991), które nawet zainteresowały niektóre grupy marksistowsko-trockistowskie na Zachodzie.

Józek Bańka nie wybrał tej drogi sekciarskiej i stworzył własny typ twórczości filozoficznej, wykorzystującej dorobek historii filozofii, socjo-

logii i psychologii społecznej. Cieszę się, że moja recenzja wydawnicza *Filozofii cywilizacji* przyczyniła się do opublikowania tej wyróżniającej się w całej twórczości humanistycznej w Polsce po II wojnie światowej, a zupełnie niekonwencjonalnej pracy. Dziś Józek Bańka jest autorem monografii z głównych działów filozofii, z własnym językiem, a nawet własną mitologią. Cóż, nikt nie jest doskonały.

Nie będę tu wdawać się w rozważania filozoficzne – zadowolę się kilkoma anegdotami.

Gdy otrzymałem jedną z monografii, chyba *Recentywizm – perspektywy nowej filozofii*, zwróciłem uwagę na niecodzienny fakt, że na okładce była duża reklama... wytwórni drutu ogrodowego. Zagadnąłem więc Józka, skąd się wzięła ta reklama. Powiedział: trzeba było zdobyć fundusze na wydanie tej publikacji, więc przekonałem znanego mi fabrykanta, aby przeznaczył kilka tysięcy na reklamę. Ale przecież on nie ma – powiadam – żadnych zainteresowań filozoficznych. Zgoda – mówi Józek – ale przekonałem go, że zainteresowani tą fachową, filozoficzną rozprawą nabywcy to ludzie zamożni, którzy mają wille, więc potrzebują też ogrodzenia z drutu. Będą oni zatem chętni do nabycia oferowanych wyrobów z drutu.

Nie wiem, czy rzeczywiście choć jeden z czytelników kupił siatkę z drutu – ale siła przekonywania Józka wzbudziła we mnie zazdrość.

Nasz Filozof, jak każdy z autorów, lubi oglądać przecenione książki na tzw. tandencie. Zdarzyło się, że ogląda różne stoiska i nagle widzi swą opasłą monografię pt. *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Chciał sprawdzić, czy są ślady zaczytania. Bierze do ręki, ale słyszy głos właściciela stoiska: „Panie, zostaw Pan to. Jesteś Pan za głupi, aby zrozumieć to dzieło”.

Opowiadając mi o tym wydarzeniu, Józek zaznaczył: nigdy nie doświadczyłem takiego wewnętrznego zadowolenia jak w tamtej chwili, gdy prosty sprzedawca książek na tandencie wystawił mi taką laurkę!

Byłem świadkiem, odwiedzając gabinet Dyrektora Instytutu, że kilka gablot wypełnionych jest kilkudziesięcioma książkami Józka. Zaproponowałem utworzenie osobnego kiosku książkowego, gdzie można by nabyć komplet Jego publikacji, omówień, polemik, tłumaczeń na obce języki, zaproszeń na konferencje krajowe i zagraniczne. Niestety, mój pomysł – jak dotąd – nie został zrealizowany.

Józek ciągle nas zaskakuje: przyzwyczailiśmy się do Jego zarośniętej twarzy z imponującą brodą. Czy to ze względu na zmianę ustroju w Polsce, czy też z powodu stopniowej zmiany koloru włosów na brodzie – pewnego dnia zobaczyliśmy Go ogolonego i ostrzyżonego „na Putina”. Nie wszyscy są z tego zadowoleni, bo ciągnięcie za brodę to ulubiona zabawka pań. I co im teraz pozostanie?

Osobne przygody Józef Bańka ma ze znanym wydawnictwem *Who is who w Polsce* (wydanie uzupełnione 2003, s.128). Dowiadujemy się stamtąd, że słynne miasto nad Renem dziś nazywa się Frenkfurt, a nie jak byliśmy przyzwyczajeni – Frankfurt. Co więcej, najwidoczniej Józek zmienił poglądy filozoficzne, bo zaczyna już pisać nie o recentywizmie, lecz o „klasycznej teorii prawdy w rwecentywizmie”. Możemy się tylko pocieszać, że nikt ze znanych mi polskich filozofów nie wymyślił piękniejszego tytułu pracy: *Czas w sztuce: recentywizm i skok do królestwa bezpowrotnej terażniejszości*.

PIOTR SKUDRZYK, GRZEGORZ MITROWSKI

W sprawie anonimu

W trakcie prac nad przygotowywaniem uroczystości jubileuszowych doszło, niestety, do pewnego przykrego zdarzenia: otrzymaliśmy anonim dotyczący osoby Jubilata. Wyrazista i śmiała osobowość Jubilata jakoś przyciąga tego rodzaju krytykę z ukrycia. Z takową Jubilat spotkał się już jako młody asystent, na szczęście tamten anonim, jak o tym pisaliśmy, w sumie przysłużył Mu się pozytywnie. Mamy nadzieję, że tak samo będzie i z obecnym. Niemniej jego otrzymaniem byliśmy zbulwersowani. Okres przygotowań do obchodów jubileuszu powinien być czasem wspominania dokonań Jubilata, wspominania wspólnej pracy, jeżeli takowa miała miejsce, wspólnie analizowanych idei, zbieraniem tego, co o Jubilate w naszej pamięci najlepsze. Tymczasem dla kogoś czas ten stał się czasem zbierania tego, co w swej pamięci o Jubilate zachował najgorszego. O duszo mała, zgorzkniała, pamiętliwa i mizantropijna! I ty się mienisz duszą kulturalną? Jeżeli nawet Jubilat w swym barwnym, aktywnym i niekonwencjonalnym życiu zrobił coś nie całkiem tak albo trochę nie tak, a może nawet zdarzyło Mu się zrobić coś w połowie, czy nawet w trzech czwartych nie tak – to co? Czy to właśnie najbardziej przyciąga twoją uwagę? Czyżbyś, duszo mała, na dobro miała mniejszą wrażliwość i bystrość wzroku? A pamięć wtedy pracuje ci słabiej?

Wierzmy, że te złe uczucia w sercu autora anonimu przemną, że to, co dobre między ludźmi, nabierze decydującej wagi. Dlatego zdecydowaliśmy się na opublikowanie tego listu. Niech złe myśli ujrzą światło dzienne, niech wyjdą na powietrze i wyzbędą się stęchlizny zamknięcia.

Anonim w ogóle to rzecz niepoważna, jakiś żart. Ale żart nieraz jest sprawną, czasami nawet niezastąpioną formą wyrażania tego, co poważne i prawdziwe.

Anonim

*Nieszanowni panowie redaktorzy,
(ponieważ nieszanowni, to piszę małą literą)*

dziwię się wam, że robicie taką fetę z okazji urodzin Józefa Bańki. Znam go osobiście, a jeszcze dokładniej zna go mój pewien znajomy, który z nim wiele, wiele lat pracował. Nie mówię, że pan Bańka na żadną jakąś tam uroczystość nie zaszłył, ale ta feta, którą panowie planujecie, to naprawdę przesada!

Jestem człowiekiem spokojnym, skromnym i staram się żyć uczciwie. Uważam się za człowieka kulturalnego, żywię szczególny szacunek dla królowej nauk, dziedziny prawdziwej ludzkiej mądrości – filozofii. Filozofia to szlachetny i niezwykle trudny wysiłek wznoszenia się ludzkiej myśli ku – że posłużę się wyrażeniem Wielkiego Platona – Wiecznemu Światu Idei, z Ideą Dobra i Piękną na czele. Filozofia to zmierzanie w kierunku tego, co wielkie, wspaniałe i czyste. Posiadając tę wrażliwość, nie mogę spokojnie znieść waszego, panowie, zamiaru okrzyknięcia Bańki Wielkim Filozofem! Na Boga, czy raczej na Platona i Arystotelesa, panowie, zmiarkujcież się!

Nie mówię, że pan Bańka niczego w filozofii nie zrobił. Jest dosyć znany, pojęcia z jego filozofii są rozpoznawalne, dużo, a nawet przeogromnie dużo napisał, parę prac nawet wydał po angielsku, wiele jego sformułowań, w tym tytułów książek, naprawdę przyciąga uwagę; doktoryzował, dyrektorował, dziekanował, jeździł z odczytami, w telewizji występował, w ogóle było go tyle, jakby go było z dziesięciu. A nawet powiem więcej i niech to świadczy o mojej obiektywności: w jego filozofii jest parę ciekawych myśli. Ale, panowie, jest jeszcze druga strona „dorobku” tego człowieka.

Panowie, powiedzcie z ręką na sercu, ile wy rozumiecie z tego, co pisze Bańka? Ten natłok, ta gęstwa neologizmów, neogreki i neolaciny, terminologii dziwnej i niestrawnej. „Narodziny antropicznej Raźni recenzjału niemowlęcego z aseicznego recens recenzjału równoległego, zwanego Nadmonadą” – to tytuł jednego z rozdziałów „Ojciec nasz...” Boże, Ojciec nasz, któryś jest teraz! – chce się zawołać. Ten bieg myśli, z którym empiria traci kontakt po trzecim słowie w pierwszym zdaniu, a później stara się ten kontakt odzyskiwać, jak tonący łapać powietrza. Wynik jest wiadomy: utonięcie. I to jego mechaniczne powtarzanie terminologii i schematów. No, w ten sposób to można napisać taką ilość książek!

Samą terminologię nawet mu można podarować. Mój znajomy opowiadał mi, jak za każdym pojawieniem się nowego terminu Bańki musiał przygryzać się w język, żeby nie zdradzić swej reakcji. Ale po jakimś czasie ze zdziwieniem zauważał, że do wielu terminów się przyzwyczaił, a nawet niektóre zaczęły mu się podobać. Ale bieg myśli pod i między tymi terminami nadal jest dla niego i dla mnie ciężki do uchwycenia.

Mam pomysł. Takich autorów jak Bańka powinno się traktować w ten sposób, że się każe im napisać wszystko to, co napisali, jeszcze raz, tylko ludzkim językiem. I będzie się pilnowało, żeby nie robili żadnych skrótów, nie opuścili żadnego wątku. Wszystko muszą wyjaśnić, co napisali, i będzie się ich na bieżąco kontrolowało. Każdą kolejną stronę da się do przeczytania jakiemuś zwykłemu człowiekowi, no oczywiście jakoś tam rozgarniętemu. Jeżeli będzie dla niego niezrozumiałe, autor musi tę stronę jeszcze raz napisać. Nic mu nie przepuścić. Niech siedzi i pisze, aż będzie jasne. I nie wypłacać mu pensji albo w ogóle nie wypuścić z pokoju, póki nie napisze we właściwy sposób. Ale Bańka by miał roboty!!! Aż mi miło, jak sobie to wyobrażam!

Tym żeście się powinni zająć panowie redaktorzy, a nie wymyślaniem, jak największą fetę urządzić. Mam nadzieję, że do waszych głów, ogarniętych recentywistycznym amokiem, coś dotrze z moich słów. Mam nadzieję, że dotrze to od razu teraz – w końcu jesteście recentywistami.

*Z wyrazami braku szacunku
„Oburzony”*

LESZEK GAWOR

Recenzja wydawnicza
Księgi jubileuszowej
z okazji 70. rocznicy urodzin
Profesora Józefa Bańki
(fragmenty)

W pierwszej chwili, po otwarciu przesyłki z Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego i zorientowaniu się, jaki to materiał mam recenzować, osłupiałem: to szanowny, znany mi z wielu konferencji (z oficjalnych i nieoficjalnych stron), opiniodawca zresztą kilku moich prac, Profesor Bańka obchodzi już 70-lecie swego aktywnego życia (mniemam – a pamiętając Jego opowieści – że będąc oeskiem, już takowe prowadził)? Ale w tej chwili oprzytomniałem: w jakimkolwiek stopniu obcując z Jubilatem, nie sposób uwzględnić upływu czasu, którego (upływu, rzecz jasna) po prostu nie ma. Jest tylko *recens*. Czyż więc nie doszło tu – to dalsza asocjacja – do nieporozumienia? Jak można dedykować księgę jubileuszową Twórcy, który okrągłych czy jakichkolwiek jubileuszy logicznie obchodzić, ze względu na swe poglądy, nie tyle nie powinien, ile wręcz nie może (chyba żeby za jubileusze traktować każdą Jego jednopojawieniowość). I w tejże chwili olśniło mnie. To nie jest księga ku czci Profesora Bańki, to jest księga wyłącznie kręgu skupionego wokół Niego maluczkich, którzy, nie zawsze trafnie odczytując Jego myśli (taki jest los wielkich), kierując się zaiste dziwną dla Niego rachubą czasu, wyliczyli, iż Profesor Bańka jest jubilatem. Tworząc więc księgę jubileuszową dla Niego, chcą oni w Jego blasku, wykorzystując wygodną dla siebie chronologię, zaznaczyć swą obecność w świe-

cie. To takie ludzkie przecież. Ale i ludzkim jest pamiętać, że bez tego blasku nie byłoby i przejawu niniejszej, w postaci owej księgi jubileuszowej, aktywności.

[...]

Część ta [*O osobie Jubilata*] pośrednio odślania ciepłą dla ludzi i barwną osobowość Jubilata, która unikając, jakże pospolitego dzisiaj, koturnu i zadufania, będąc pełną autoironii, w praktyce ukazuje nam – czym prostomyślność jest.

[...]

Reasumując, przedstawiony mi tom do recenzji zadowala merytorycznym poziomem publikowanych w nim prac, jak i ogólnym wobec Jubilata pozytywnym nastawieniem autorów zamieszczonych tekstów. Adresatowi tego tomu naprawdę zostaje tylko satysfakcjonowanie się niniejszą publikacją.

Część II

Antropologia i etyka



WŁADIMIR A. KONIEW

A recentiori jako zasada ontologiczna,
prostomyślność (*eutyfron*)
jako zasada fenomenologiczna bytu ludzkiego

1. Rozumne działanie człowieka jest konstytuującą jednostką bytu ludzkiego, a sens – jego istotnym centrum. Sens (wartość znaczeniowa), jako szczególne tworzenie, przenika wszystkie dziedziny życia człowieka, przydając mu w porównaniu z przyrodą jakościową swoistość. Tego, w jakim stopniu sens przynależy dowolnemu fenomenowi rzeczywistości społecznej, nie ma potrzeby specjalnie określać; podobnie to, czym jest sens (wartość znaczeniowa), jest jasne dla każdego człowieka na poziomie intuicji dzięki przynależności owego człowieka do społecznej rzeczywistości. W zakresie filozofii ważnym jest określenie sposobu w jaki sens przedstawiany jest w zjawiskach społecznych, jak funkcjonuje i dlaczego stanowi on nieodłączny element społeczności jako takiej.

2. Sposób istnienia sensu zasadniczo różni się od sposobu istnienia rzeczy lub organizmu. Rzecz i organizm istnieją – występując. Sens istnieje dzięki swemu odniesieniu, odesłaniu, powiadamianiu. Zjawisko *A* ma sens wtedy, kiedy odsyła do jakiegoś zjawiska *B*, powiadamia o jego bycie. Znaczy to, że sens nie występuje jako *A* lub *B*, nie ma go ani w *A*, ani w *B*, jest tylko w akcie odniesienia od *A* do *B*. Oznacza to, że powinna istnieć siła spełniająca akt odniesienia, szczególna *causa efficiens*, siła działającej przyczyny. Siłą tą jest działanie człowieka, które wyraża odniesienie jednych przedmiotów i zjawisk do innych, jednych sytuacji do innych. Odniesienie nie istnieje poza „położeniem spraw”, poza „okolicznościami sprawy” (Heidegger),

poza swoistą formą splecenia aktów działań człowieka w jeden akt działania, w określone wydarzenie.

3. Jeśli sens jest tam, gdzie rzecz występująca odsyła samą siebie do innego, oznacza to, że to, co jest tutaj, mówi o tym, czego tutaj nie ma. Występujące istotnie wskazuje na niebyt. Ale właśnie to, czego tutaj nie ma, w istocie jest. W niebycie wyraża się rzeczywisty byt, a to, co jest istotne w rzeczywistości, nie ma swego bytu, okazuje się niebytem, chociaż występuje. I tak, tkanina flagi nie istnieje jako tkanina, tutaj dany jest byt państwa, chociaż nie występuje tu jako istota. Jeśli flaga istnieje tylko jako tkanina, to nie ma państwa. Pojawienie się sensu powoduje podział na istotę i byt, który dokonuje się dzięki odniesieniu. Istota zawsze jest, występuje, a byt, o którym ona powiadamia, powinien powstać z nie-jest, z nie-bytu. Sens nie istnieje poza istotą, która go przedstawia, ale też nie zlewa się całkowicie z tą istotą. *Quid pro quo* – taki jest sposób istnienia sensu.

4. Niebyt stanowi podstawę, tło, fundament bytu wszelkiego społecznego fenomenu. Ale ten niebyt jest produktywny. Produktywny niebyt nie jest tożsamy z nicością, po pierwsze dlatego, że istnieje on tylko w konkretnej sytuacji, tzn. otoczony jest istotą, i po drugie dlatego, że ukazuje się tylko wtedy, kiedy ma odniesienie. Niebyt istnieje zawsze w teraźniejszości, *a recentiori*, zawsze jako coś konkretnego, a jeśli byt ujawnia się w razie konieczności, która jest prawidłowa, to niebyt ujawnia się w powinności, która jest konieczna. Niebyt wymaga swego przewyciężenia potwierdzeniem bytu określonej istoty i zaprzeczeniem swego niebytu w danej sytuacji, tzn. w takiej, w której ujawnia się brak owej istoty. Dlatego też do swego istnienia sens potrzebuje *causa efficiens*. Sens, powstający przez odniesienie w chwili pojawienia się niebytu, wymaga utrzymania swojego bytu, a niebyt, bez którego sens nie może istnieć, sam nie jest zdolny samodzielnie być. Paradoks „utrzymania” sensu tkwi w tym, że byt sensu wymaga zachowania niebytu. Niebyt włączono w byt sensu, a jeśli przestanie być, to zniknie i sens. (Jeśli linie nie „zniknęły” jako linie, to nie pojawi się litera, jeśli litera nie „zniknie” jako litera, to nie pojawi się dźwięk itd., a jeśli linie pozostały, nie ma ich niebytu, a więc nie ma liter, są po prostu zarysy, niezrozumiałe pismo).

5. Tak ujawnia się jedna z najwspanialszych cech ontologicznych świata ludzkiego: byt tego świata utrzymuje się w „przestrzeni” niebytu. Ten niebyt jest produktywny, tak jak wymaga on zastąpienia bytem. Powstający w wyniku tego zastąpienia byt okazuje się bytem „kruchym”, niestałym, gotowym się rozpaść. Dlatego dowolny fragment bytu społecznego ginie, traci znaczenie, jeśli nie „utrzymuje się” dzięki działaniu człowieka. Do-

wolne zjawisko świata ludzkiego wymaga troski, pracy człowieka, które dają mu istnienie. Dlatego człowiekowi świat nie jest obojętny. To świat znaczącego bytu.

6. Sytuacja *quid pro quo* jest sytuacją czasu. Jeśli sens istnieje w odniesieniu i przez odniesienie, to przejście od *A* do *B* (od „tkaniny do państwa = flaga”, od „linii do dźwięku = litera” itd.) jest wyrażeniem czasu. W tym przypadku dokonuje się swoiste przejście „tutaj” na „teraz”: to, co „tutaj”, mówi „teraz” o innym. Łączy się tu w jedno w terażniejszym („flaga”, „litera”) to, co było („tkanina”, „linia”, które przestały być tkaniną lub liniami), i to, co powinno być („państwo”, „dźwięk”, które będą dostrzegalne zamiast tkaniny lub linii). Dlatego sens – to fenomen czasu, zjawisko tymczasowe i zjawisko czasu. Czas konstryuuje samą społeczność jako szczególną rzeczywistość, rzeczywistość uświadomionego działania. Dowolne społeczne zjawisko jest wyrażeniem czasu, od niego pochodzi i nim żyje. Sytuacja *quid pro quo* jako sytuacja czasu istnieje tylko w modusie czasu terażniejszego, tylko teraz. „Jedno zamiast drugiego” zawsze powstaje tutaj-i-teraz, *a recentiori*. Dlatego sens, odniesienie, utrzymanie sensu, wydarzenie sensu jako splot aktów działania człowieka bytują na zasadzie *a recentiori*. Wydarzenie sensu nie trwa, to stan, bycie w określonym, zachowanie określonego sensu, który występuje w związkach, odniesieniach powstających między elementami zdarzenia.

7. Zdarzenie jako fenomen czasu społecznego zawiera dwa powiązane z sobą początki. Po pierwsze, zdarzenie zawsze jest spełnieniem. Po drugie, zdarzenie to byt różnorodnych elementów, których związek i jednoczesna obecność konstryuuje dane spełnienie. Zdarzenie to wielorakość, dana jako jedność, jednolitość. To również czyni je fenomenem czasu: mnogość różnic może być jednością tylko wtedy, kiedy wszystkie jej elementy dane są od razu, w jednym, kiedy przewidują się, powiązane są z sobą i gdy występują jednocześnie. Zdarzenie zawsze bytuje *a recentiori*.

8. Działalność człowieka tworzącego zdarzenie nadaje określenie czasowi i wydziela jego modusy. Byt dokonującego się zdarzenia otwiera czas jako czas terażniejszy. Terażniejsze nie jest momentem, stale powstaje i nie niknie w przeszłości; jest punktem biegnącym po strzale czasu, jak nierzadko terażniejszość bywa przedstawiana. Terażniejszy jest ten czas, który prawdziwie jest. To czas nierozzerwalnie związany z bytem, ale z takim bytem, który zna niebyt, który może się skończyć i który odnosi się do niebytu. Terażniejszość trwa, dopóki dany byt zachowuje swe określenie. Dla rzeczywistości społecznej czas terażniejszy to czas wykonywania działalności, czas „ruchu”, działalności człowieka od celu do rezultatu. Dopóki

cel nie zostanie osiągnięty, nie ma rezultatu, terażniejszość trwa, zachowuje się aktualna (akt = działanie) terażniejszość, terażniejszość stoi.

9. Jak pokazuje recentywizm, modusy przeszłości i przyszłości mają szczególny status istnienia: one nie istnieją, ale występują. Przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma. Przeszłość i przyszłość jako formy bytu człowieka istnieją dzięki terażniejszości, tak jak tylko terażniejszość jest połączona z bytem i może nim obdzielać cokolwiek. Przeszłość i przyszłość wyrastają z terażniejszości, istnieją *a recentiori*, są zawsze teraz. Potrzebują terażniejszości.

10. I tak, podstawowym ontologicznym elementem świata społecznego jest sens, który istnieje w formie odniesienia, w strukturze działania, stawiającego jedno w odniesieniu do drugiego. Dlatego świat społeczny zawsze okazuje się światem jawienia się Innego – rzeczy „potrzebnej”, której nie ma tutaj; człowieka, który jest skupiskiem jakiegoś lepszego ode mnie świata; znaków, wymagających przeniknięcia w ich treść, itd. Wszystkie te formy pojawiania się Innego mogą się ujawnić tylko wtedy, kiedy tutaj-i-teraz (w *recens*) jest człowiek (*causa efficiens*), zdolny swym działaniem dać Innemu aktualne istnienie. To znaczy: Inny istnieje tylko w akcie, w działaniu, w działaniu „wyciągnięcia” go z niebytu, w działaniu „przyciągnięcia” go do bytu, do terażniejszego, istnieje według zasady *a recentiori*. Dlatego jego istnienie zawsze jest problemowe; powinno zostać ustanowione, co i czyni człowiek zdolny tego dokonać, zdolny ustanowić obecność Innego. Możliwość bycia w sytuacji rozumnego działania lub w sytuacji Innego (tzn. wydzielania go jako Innego), lub w sytuacji czasu terażniejszego jest ontologicznym początkiem świata społecznego. To z kolei oznacza konieczność utrzymania *recens* i działania mającego *recens* za punkt wyjścia. Działać *a recentiori* oznacza: być w świecie bytu społecznego.

11. Dla człowieka działającego jego ontologiczne *a recentiori* fenomenologicznie przedstawia się jako sens, zrozumiały dlań bez jakichkolwiek wyjaśnień. Człowiek zawsze, „od samego początku” zanurzony jest w sensie, który po prostu jest mu dany na poziomie codziennego przeżywania. Dlatego fenomenologicznie człowiek zawsze istnieje jako człowiek „prostomyślny”, tzn. zawsze wychodzący z określonych zrozumiałych sobie sensów i wartości. J. Bańka nazwał te znaczenia „ciepłymi”, ponieważ człowiek daje im istnienie swym bezpośrednim działaniem, swym poręczeniem. On – gwarancja ich istnienia¹. Te „ciepłe” znaczenia stają się podstawą uświadomienia sobie znaczeń „zimnych”, czyli znaczeń zewnętrznych

¹ Patrz: J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988.

wobec danego indywiduum, które dzięki temu także otrzymują swe istnienie.

12. I tak, centrum bytu świata społecznego stanowi akt podtrzymywania sensu, który przedstawiony jest jako działanie konkretnego indywiduum, ustanawiającego odniesienia (związki) danego do niedanego, obecnego do nieobecnego, istoty do bytu. Podsumowując, właśnie ten akt podtrzymywania („poręczenia” w terminologii Profesora J. Bańki), który zawsze dokonuje się *a recentiori*, jest fundamentalnym, ontologicznym początkiem świata społecznego, stąd wychodzą ważne etyczne (praktyczne) następstwa, które zostały sformułowane w etyce prostomyślności, stworzonej przez Jubilata.

Jeśli patrzymy na świat i życie człowieka *a recentiori* (zawsze odnosząc się do terażniejszości, na świeżo), to życie i świat *sub specia recentis* koncentrują się w zdarzeniach. Każde moje „teraz” – to zdarzenie z życia, które wciąga w siebie najróżnorodniejszy materiał: i ekonomię, i politykę, i kulturę, i ludzi, i rzeczy, i znaczenia, i wartości. Centrum tego zdarzenia stanowi mój byt i moja aktywność, jego peryferia – to te zjawiska życia, historii, kultury, które „powstają” w porządku czasowym i przestrzennym wokół mego działania i rozumienia. Nie znaczy to, że „ja” tworzę zjawiska peryferii, jako jakiś demiurg lub „ja” Absolutne, ale znaczy to, że „ja” aktualizuję te zjawiska, zmuszam je do działania, do wpływu zarówno na moje życie, jak i na życie mego otoczenia. Oczywiście, granice zdarzenia „ja-tutaj-teraz-bycia”, zasięg peryferii będą różne dla każdego konkretnego „ja”, ale dla każdego „ja” jego „tutaj-teraz-bycie” – to zdarzenie, w którym jego postępek, jego działanie, jego myśl występują jako pierwotny skok, tworzący rozszerzony wszechświat tego zdarzenia. I dlatego ów skok jest odpowiedzialny za ten świat, który powstał, za to, co dzięki niemu stało się aktualnym „tutaj-teraz-byciem”.

Może się wydawać, że wszystko to jest albo trywialne, albo abstrakcyjne. Można zgodzić się z pierwszym i z drugim. Ale w tym tkwi szczególność owego wydzielenia zachowania etycznego, które J. Bańka nazwał etyką prostomyślności – ta etyka opiera się na trywialnych, powszechnych wyobrażeniach, nad którymi zwykle się nie zastanawiamy. Podobne rozmyślenia zmuszają człowieka do uwzględnienia konieczności nowego myślenia o swej działalności. Albo jeśli ja tylko przez chwilę jestem w szeregu nieskończonych związków przyczyn i następstw, zjawisko wśród innych zjawisk, to mój rozum powinien odkryć te przyczyny i podporządkować się im. A jeśli ja stanowią centrum zdarzeń, to mój rozum staje się odpowiedzialny za przyczyny i następstwa, za wszystkie zjawiska, które powstają na peryferiach zdarzenia. I znaczy to, że myśl powinna nie tylko znać, ale i oceniać rzeczywistość. Tu już nie wystarczy czysto scjentystyczne

myślenie, które odrywa się od czasu i konkretnej sytuacji. Potrzebne jest nowe myślenie, które obejmuje całą sytuację z jej centrum – człowiekiem i z punktu widzenia człowieka, a zarazem uwzględnia czas, tworzy się *a recentiori*. Józef Bańka w związku z tym mówi o eutyfronicznym myśleniu, skierowanym na poznanie sensu bytu z punktu widzenia człowieka.

13. Rozmyślając w ramach recentywizmu o naszej rosyjskiej sytuacji, dochodzi się do myśli o jednej z możliwych dróg przezwycięzenia tego chaosu stosunków, niepokoju uczuć i myśli, który ogarnął nasze życie w chwili zmiany ustroju społecznego. Współczesne społeczeństwo rosyjskie nie ma określonej przyszłości. Dziesiątki programów przezwycięzenia owego braku określenia proponują różne partie, grupy, osoby. I zapewne każda propozycja ma jakiś sens. Ale niezależnie od liczby prawidłowo przyjętych ustaw sytuacja się nie zmieni, jeśli nie zaczną funkcjonować podstawowe centrum naszego życia – człowiek. Oczywiście, ma rację M.K. Mamardashwili, mówiąc, że potrzebne są „społeczne muskuły”, ukształtowane maszyny społeczne, produkty, które automatycznie będą podtrzymywać porządek², ale wtedy, kiedy nie ma takich maszyn, albo nawet wtedy, kiedy są, potrzebny jest człowiek, zdolny do zatwierdzenia owych maszyn lub do zatwierdzenia ich działania. Główna społeczna „instytucja” to człowiek, zdolny *hic et nunc* do poręczenia solidnego działania, tzn. działania, utrzymującego porządek. Dlatego nawet przy niedoskonałych ustawach, jakie są, może nastąpić normalizacja, jeśli to podstawowe centrum życia – zdrowo myślący człowiek – znormalizuje własne życie. Oczywiście, potrzebne są globalne programy, ale przede wszystkim należy skupić myśli i siły nie na globalnych i oddalonych perspektywach, ale na konkretnych i jasnych zadaniach s w o j e g o życia i s w o j e g o działania. Przecież każdy wie, co oznacza dobrze, poprawnie, przyzwolicie zająć się swoją sprawą. Przecież każdy wie, co znaczy dobrze odnosić się do ludzi. Niech zatem każdy posiędzie własną wiedzę, nie powinien się ograniczać tylko do narzucania jej innym, przekonując, udowadniając, wbijając w innych swoje rozumienie dobra. Ma rację J. Bańka, przekonując w etyce prostomyślności, że działać trzeba, orientując się na drugą osobę (ty), a nie na pierwszą (ja). Ale działać muszą ja!

Szczególna odpowiedzialność spoczywa tu na ludziach inteligentnych, na ludziach doskonalących się duchowo. Właśnie im jest i lżej, i prościej zdać sobie sprawę z konieczności powstania w morzu nieokreślonego wysepki porządku, zrozumienia i prawdziwej kultury. Niech te wysepki wy-

² Patrz: M.K. Mamardashwili: *Wykłady o Prouście (psychologiczna topologia drogi)*. „Ad Marginem” 1995, s. 262–268.

łaniają się w różnych miejscach – w ekonomii, w polityce, w stosunkach ludzi różnych języków i kultur, w szkole, w miejscach urzędowych, w tramwaju, wszędzie, gdzie znajdzie się inteligentny człowiek. Te wysepki żywej, prawdziwej kultury, przyzwoitości i po prostu zdrowego sensu będą przyciągać ludzi, będą tworzyć nowe wysepki zdrowego sensu i przyzwoitości. I jeśli rzeczywiście życie człowieka zawsze rozkręca się w „teraz”, a centrum tego „teraz” to „ja”, to może należy zastanowić się nad wartością działania *a recentiori* i wartością prostomyślności.

Tłumaczenie: *Barbara Gruca-Koc*

WŁODZIMIERZ TYBURSKI

O zadaniach etyki środowiskowej

W imponująco bogatym katalogu zagadnień filozoficznych konstytuujących przedmiot zainteresowań i dociekań badawczych Profesora Józefa Bańki swe miejsce, choć z pewnością nie najbardziej znaczące, zajmuje tematyka ekologiczna. Jeśli podejmuje ją filozof, to oczywiście nie po to, aby iść tropem klasycznych zagadnień właściwych ekologii jako dyscyplinie przyrodniczej, lecz po to, aby kreować przedmiot filozofii ekologii lub – co nie jest tym samym – ujawniać filozoficzne implikacje problematyki ekologicznej. Tak jest i w przypadku Józefa Bańki, który w swych nader ważnych i w pod wieloma względami pionierskich pracach poświęconych problemom współczesnej cywilizacji kreśli swe stanowisko w kwestiach ekologicznych. Już w jednej z wcześniejszych prac dotyczących tej problematyki Filozof odniósł się do kluczowej tezy światopoglądu ekologicznego, dowodząc, że „zerwanie z postawą niszczycielską króla stworzenia, jakim obwołał się człowiek, wymaga od niego radykalnego zmodyfikowania postaw i poczynań, uświadomienia sobie zmian, jakie zaszły w jego »kondycji« – wymaga wynalezienia norm eutyfronicznych, jednoznacznych dobrze (*eu*) zasadę *thymos* z zasadą *phronesis*. Skoro bowiem człowiek przekonał się, że jego dotychczasowy sposób traktowania rzeczywistości (nawet ten naukowy) wali się w posadach, wolno mu przyjąć jakąś inną płaszczyznę, bardziej – według dawnych kategorii myślenia – prostomyślną, ale leżącą w jego psychologicznym ogarnianiu rzeczywistości”¹.

Filozoficzna refleksja Józefa Bańki wokół problematyki ekologicznej wyprzedziła o wiele lat późniejsze rodzime zainteresowania ekofilozofią

¹ J. B a ń k a: *Przeciw szokowi przyszłości*. Katowice 1977, s. 194.

i odegrała wobec nich inicjacyjną rolę. Wiesław Sztumski, kreśląc obraz kształtowania się ekofilozofii w Polsce, uznał za prekursorów tej tak dynamicznie rozwijającej się obecnie dyscypliny właśnie Józefa Bańkę obok Henryka Skolimowskiego².

Obecnie nie odosobnione są próby odpowiedzi na pytanie czy, a jeżeli tak, to w jakim stopniu koncepcje filozoficzne J. Bańki wychodzą naprzeciw ideom formułowanym przez współczesne myślenie ekologiczne i światopogląd ekologiczny. Warto powołać się tu na analizy przeprowadzone przez A.A. Durę, który na podobne acz bardziej skonkretyzowane pytanie: czy, a jeżeli tak, to w jakim stopniu etyka prostomyślności J. Bańki jest otwarta na postulaty etyki głębokiej, a zwłaszcza na kształtowanie nowej świadomości ekologicznej? – daje odpowiedź twierdzącą, wskazując na pewne koincydencje obu propozycji. W przeprowadzonej analizie porównawczej autor tej wypowiedzi pisze: „[...] jeśli w punkcie wyjścia ekologii głębokiej przyjmuje się konieczność nowego stosunku do natury, opartego zarówno na zdrowym rozsądku, jak i na odczuciach, na odwołaniu do racji zarówno serca, jak i racji rozumowych, to etyka prostomyślności – czyli wybory zgodne z własną prostomyślnością (synteza sfery *thymos* i sfery *phronesis*) – jest wystarczającą gwarancją realizacji wartości ekologicznych na płaszczyźnie etycznej. [...] Ekologia głęboka czyni świadomość jedności i harmonii z naturą zasadniczym postulatem. Etyka prostomyślności odczucia jedności z własną *thymos* czyni podstawą moralnego wyboru. Nie zdziwi więc, gdy wśród wyznawców ekologii głębokiej będzie się mówić o prostomyślności, a wśród urzeczywistniających model *homo eutyphronikus* o jedności i harmonii z naturą”³.

Zapewne zaanonsowany tu jedynie temat stanie się przedmiotem niejednej analizy badaczy twórczości Józefa Bańki, autor zaś niniejszej wypowiedzi pragnie z okazji jubileuszu zadedykować katowickiemu Filozofowi kilka refleksji – bardziej ogólnej natury – nad zadaniami i statusem etyki środowiskowej.

* * *

Pogłębiająca się trudna sytuacja ekologiczna świata zmusza do intensyfikacji i integracji wysiłków organizacyjnych całych społeczeństw, działań systemowych w celu poszukiwania różnych sposobów powstrzymania

² W. Sztumski: *Kształtowanie się ekofilozofii w Polsce*. W: *Wokół ekofilozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*. Red. A. Papuziński i Z. Hull. Bydgoszcz 2001, s. 255.

³ A.A. Dura: *Ekologia głęboka: nowa świadomość a etyka prostomyślności*. W: *Wieczne teraz. Materiały z konferencji naukowej „Perspektywy reentywizmu i eutyfroniki” (Szczyrk, maj 2001)*. Red. A.L. Zachariasz przy współudziale E. Struzik. Katowice 2002, s. 242.

niekorzystnych procesów, a także naprawy tego, co zostało skażone i podane destrukcji. Do zapobieżenia im konieczne są różnego rodzaju działania techniczne i technologiczne, aktywny wysiłek wielu dyscyplin naukowych (przyrodniczych, ekonomicznych, prawnych) organizatorów życia społecznego, ludzi reprezentujących odmienne dziedziny i zainteresowania, ale zjednoczonych wspólną ideą: walki o powstrzymanie wyniszczania środowiska przyrodniczego człowieka. W tej wielkiej misji, której zadaniem jest powstrzymanie choroby drążącej świat i wyniszczania przyrodniczego środowiska, ważną funkcję do spełnienia mają nauki humanistyczne. Dyscypliny te, jak żadne inne, mają wielkie możliwości w zakresie kształtowania świadomości, kreowania postaw, uzasadnień i motywacji. W ten obszar działalności wpisuje się humanistyczny kierunek ochrony środowiska, określane także mianem humanizmu ekologicznego. Jego integralnym składnikiem jest myśl filozoficzno-etyczna wraz z innymi dyscyplinami humanistycznymi: ekopedagogiką, ekopsychologią, ekoestetyką czy ekoteologią. Uzupełniają one nauki przyrodnicze, ekonomiczne i prawne, zaangażowane na rzecz ochrony środowiska, wieloma nowymi składnikami, między innymi wymiarem aksjologicznym i wychowawczym. I tak, na przykład refleksja aksjologiczna ukazuje i uzasadnia pożądaną hierarchię wartości i wzbogaca niepomniernie wszelkie próby odpowiedzi na zasadnicze pytanie: jak powinien zachowywać się człowiek wobec swego przyrodniczego otoczenia i dlaczego powinien tak postępować?

W obliczu zagrożenia środowiska przyrodniczego i ludzkiego etyka nie może pozostawać tylko w tradycyjnym obszarze swych zainteresowań i ograniczać się jedynie do świata stosunków międzyludzkich, gdyż takie zawężenie przedmiotowych zainteresowań usuwa z obszaru jej reglamentacji bogaty obszar relacji człowieka z przyrodniczym otoczeniem. Etyka zmierza więc do poszerzenia obszaru etycznego wartościowania i do poddania ocenie moralnej działalności człowieka w świecie przyrody. Z etycznego punktu widzenia nie może być obojętne, jak odnosimy się do całego przyrodniczego otoczenia. Moralna odpowiedzialność człowieka, tradycyjnie ograniczana do jego czynów, kierowanych do świata ludzkiego, obecnie nabiera nowych wymiarów. Dotyczy ona także tej sfery naszych poczynań, w której ramach możemy pozytywnie lub negatywnie oddziaływać na środowisko pozaludzkie. Potrzeba ujawniania związków etyki i ekologii uzasadnia słuszne przekonanie, że zachowanie się człowieka wobec przyrody (korzystne lub niekorzystne dla niej) w znacznym stopniu zależy od poziomu jego świadomości, wyznawanego systemu wartości, wzorów kulturowych, wrażliwości, charakteru wychowania. Jeśli tak rzeczywiście jest – w co nie wątpimy – to nie można skutecznie chronić środowiska przyrodniczego, ignorując znaczenie wartości, zasad i wychowania moralnego, gdyż etyka może pobudzać i wzmacniać poczynania odnoszące się do prak-

tycznych kontaktów człowieka z otoczeniem. Z kolei niedostatek wymiaru etycznego odbija się na kontaktach człowieka z jego naturalnym otoczeniem. Zwracał na to uwagę między innymi wybitny lekarz i ekolog J. Aleksandrowicz, gdy dowodził, że „współczesny kryzys ekologiczny wykazuje niepokojące sprzężenie z zanikiem samoświadomości etycznej dotyczącej związków człowieka z przyrodą”⁴.

Taka sytuacja i taki sposób myślenia legły u podstaw ukonstytuowania się nowej dyscypliny etycznej – etyki środowiskowej (zwanej inaczej etyką ekologiczną), która – najogólniej mówiąc – zajmuje się moralnymi relacjami między jednostką ludzką, grupami społecznymi i całymi społeczeństwami a przyrodniczym środowiskiem człowieka. Etyka środowiskowa głosi przekonanie, że odpowiednio ukształtowana moralność jest istotnym regulatorem związków człowieka ze światem pozaludzkim. Przede wszystkim myśl etyczna zorientowana na problematykę ochrony środowiska, odwołując się do świata wartości, może dostarczyć argumentów na rzecz zmiany dotychczasowego, instrumentalnego stosunku ludzi do przyrody oraz skierować pod naszym adresem moralne zobowiązanie do respektowania fundamentalnych praw życia i całego otoczenia przyrodniczego. Może również lepiej uświadomić potrzebę budowania takiej wspólnoty życia, wspólnoty świata społecznego i przyrodniczego, w której ramach dobro człowieka pozostaje w nierozzerwalnym związku z dobrem przyrody.

Sama idea etyki środowiskowej zrodziła się w latach 40. ubiegłego wieku. Za jej inicjatora uchodzi amerykański ekolog leśnik Aldo Leopold. Nawiązuje ona do prekursorskich myśli Alberta Schweitzera rozwiniętych w programie etycznym, który on sam nazwał „etyką czci dla życia”. Ale jako dyscyplina o wyodrębnionym przedmiocie zainteresowań badawczych etyka środowiskowa ukonstytuowała się później, dopiero pod koniec lat 70., aby w dwóch następnych dekadach przeżywać bardzo dynamiczny rozwój. Dziś jest to dziedzina refleksji doceniana, ważna i potrzebna zarówno w swym wymiarze teoretycznym, jak i w praktycznych konsekwencjach. Wyraźnie określiła swój przedmiot zainteresowań, buduje swą metodologię, aparaturę pojęciową i coraz bogatszą literaturę. Rzec więc można, że etyka środowiskowa zdobyła prawo obywatelstwa wśród innych dyscyplin filozoficznych lokujących się na pograniczu humanistyki i przyrodoznawstwa, a zainteresowanie tym, co dzieje się na polu jej zainteresowań badawczych, wykracza znacznie poza kręgi profesjonalne.

Etyka środowiskowa jest przede wszystkim propozycją radykalnej zmiany stosunku człowieka do jego przyrodniczego otoczenia. Odrzuca wyłącznie

⁴ J. Aleksandrowicz: *Człowiek i jego łańcuch troficzny*. W: *Wokół istnienia człowieka*. Red. M. Szyszkowska. Warszawa 1991, s. 31.

użyteczny i instrumentalny stosunek człowieka do świata przyrody, a jednocześnie zdąża do ujawnienia tych wartości i norm moralnych, które w pożądanym kierunku określać mają nasze stosunki z naturalnym środowiskiem. Podkreślając rolę wartości i ich imperatywnych odpowiedników jako czynnika regulującego nasze stosunki ze środowiskiem, zdąża do objęcia reglamentacją moralną nie tylko bogatego obszaru relacji człowieka z przyrodą, ale i samego świata przyrody. Przyznając istotom pozaludzkim status moralny i czyniąc je przedmiotem moralności (nie zaś podmiotem), etyka ta zdąża do odpowiedzi na pytanie o to, jaki system wartości i jaki system wychowania są najbardziej korzystne dla wszelkiego życia na tej planecie.

Można więc rzec, że etyka środowiskowa, koncentrując swą uwagę na tych wartościach i normach moralnych, które regulują relacje człowieka z jego przyrodniczym otoczeniem z perspektywy dobra obiektów naturalnych, zdąża do wydatnego ograniczenia instrumentalnego i użytecznego traktowania przyrody. Postuluje wykroczenie poza tradycyjny obszar moralności, ograniczający się w zasadzie do człowieka i stosunków międzyludzkich, i objęcie nim zwierząt, roślin, a nawet całych ekosystemów. Takie poszerzenie zakresu moralności pozwala na zasadne ujawnianie tego, co dobre i złe w naszych praktycznych poczynaniach wobec świata natury i poszczególnych jego elementów. Wpisując do świadomości społecznej katalog określonych wartości i norm regulujących stosunki człowieka z jego środowiskiem, etyka stara się wpływać na motywacje, kształtować postawy i zachowania, aby ograniczać, minimalizować przykłady zła wyrządzanego przyrodzie. Należy podkreślić, że etyka koncentruje swe zainteresowania przede wszystkim na tych wartościach, które będą sprzyjały zachowaniu równowagi ekologicznej w sytuacjach, gdy człowiek, interweniując w świat przyrody, przystosowuje go do swoich potrzeb. Miałyby one także tonować ewentualne konflikty między działającym człowiekiem a przyrodą oraz umożliwiać dokonywanie właściwych wyborów. Etyka środowiskowa koncentruje bowiem swe zainteresowania na tych wartościach, których respektowanie pozwala na zachowanie równowagi i harmonii ekosystemu. Refleksja teoretyczna jest tu ściśle powiązana z oczekiwaniami o charakterze praktycznym, gdyż budując i uzasadniając określony system wartości i norm, etyka ta zmierza do wpisania go w sferę świadomości społecznej, w konsekwencji dążąc do ukształtowania takich indywidualnych postaw i zachowań, które korzystnie (w miarę bezkonfliktowo) kształtowałyby stosunki człowieka z otaczającym go światem przyrodniczym.

Na mocne podkreślenie zasługuje tu przekonanie, że głównym zadaniem etyki środowiskowej jest:

- obrona świata przyrody przed ludzką agresją i działaniami destrukcyjnymi;

– obrona samego człowieka jako jednostki i gatunku przed powodowanymi przez niego samego negatywnymi skutkami degradacji środowiska.

Zasadnicza teza etyki środowiskowej głosi, że istoty mają prawo do życia i jego ochrony. Dlatego etyka ta zaleca takie wartości i normy, które generują działania nie zagrażające życiu, lecz sprzyjające zachowaniu i stabilizacji systemu ekologicznego, stanowiącego podstawę wszelkiego życia. Z tego punktu widzenia tradycyjna etyka, koncentrująca swe zainteresowania na zamkniętym obszarze międzyludzkich stosunków, nie zawsze jest w stanie sprostać nowym oczekiwaniom.

Ze względu na określony zakres przedmiotowych zainteresowań i uznawaną wartość naczelną wyróżnia się cztery odmiany etyki środowiskowej:

- etykę antropocentryczną (homocentryczną);
- etykę biocentryczną (indywidualistyczną);
- etykę holistyczną (ekosystemową);
- etykę ochrony zwierząt.

1. Antropocentryczna etyka środowiskowa, w zgodzie z tradycyjnymi ujęciami, sytuuje człowieka w centrum wszystkiego, co istnieje, opierając się na założeniu, że zobowiązania moralne mamy wobec ludzi i tylko ludzi. Wprawdzie dopuszcza istnienie zobowiązań, które dotyczą istot pozaludzkich, naturalnych ekosystemów i wspólnot biocentrycznych naszej planety, ale tylko pod warunkiem, że te zobowiązania mogą mieć korzystny wpływ na realizację ludzkich wartości i praw. Innymi słowy, utrzymując się w konwencji antropocentrycznej, etyka środowiskowa głosi potrzebę ochrony przyrody i respektu dla niej tylko i wyłącznie jako przejawu ochrony człowieka i szacunku dla niego. Formułowane jest tu przekonanie, że tradycyjna etyka dostarczyć może racji moralnych wystarczających do ochrony środowiska. Uważa się, że jest ona w stanie motywować ludzi do podejmowania działań korzystnych dla ich przyrodniczego otoczenia i poddawać je ocenie moralnej, czyli ustalać, co jest dobre, a co jest złe w działaniach nakierowanych na środowisko. Za antropocentryczną odmianą etyki środowiskowej opowiadają się między innymi J. Passmore, A. Baier, B. Norton, D. Binbacher i nurt chrześcijański.

2. Etyka biocentryczna formułuje wiele tez lokujących się na przeciwnych pozycjach wobec ujęć antropocentrycznych. Przede wszystkim zdecydowanie opowiada się za poszerzeniem zakresu przedmiotowego etyki i tym samym uwzględnienia interesów wszystkich istot czujących i wrażliwych na ból oraz włącza (w wersji bardziej radykalnej) do swych rozważań pozostałe istoty nie odczuwające bólu, dążąc do utrzymania i wszechstronnego rozwoju życia w ogóle. Przeciwstawia się zasadzie dominacji człowieka nad przyrodą, odrzucając przekonanie o wyłącznie służebnej roli przyrody wobec gatunku ludzkiego. Etyka biocentryczna głosi pogląd, że inte-

resy istot pozaludzkich powinny być brane pod uwagę ze względu na nie same, a nie jedynie wówczas, gdy służą ludzkim celom i potrzebom. W związku z tym uważa, że interesy i potrzeby człowieka nie stanowią wystarczającego usprawiedliwienia niszczenia środowiska przyrodniczego. Wedle zwolenników etyki zorientowanej biocentrycznie, tradycyjna etyka, ograniczająca swe zainteresowania do sfery stosunków międzyludzkich, jest w istocie akceptacją egoizmu gatunkowego. Etyka biocentryczna opowiada się za prawem do życia wszystkich istot żyjących w naturalnych ekosystemach. Jedną z najbardziej znanych propozycji biocentrycznie zorientowanej odmiany etyki środowiskowej jest koncepcja P.W. Taylora, zwana etyką szacunku dla natury (*respect for nature*).

3. Etyka holistyczna obejmuje najbardziej obszerny zakres przedmiotowy, gdyż w swych rozważaniach uwzględnia nie tylko wszelkie formy życia, lecz także środowisko nieożywione. Zwolennicy tego stanowiska opowiadają się za maksymalnym rozszerzeniem granic zbiorów przedmiotów, którym przypisuje się znaczenie moralne. W ramach etyki holistycznej cała biosfera jest uważana za dobro etyczne i przedmiot zobowiązań człowieka. Jej zwolennicy podkreślają, że etyka ta nie tylko nakłada na ludzi określone zobowiązania wobec Ziemi, ale prócz tego wymaga jeszcze poświęcenia dla jej dobra, odwołując się do analogii z etyki tradycyjnej, w której zobowiązania jednostki na przykład wobec rodziny, przyjaciół, społeczeństwa czy kraju najczęściej bywają łączone z wyrzeczeniami. Czołowymi przedstawicielami etyki holistycznej są: Aldo Leopold oraz kontynuator jego idei J. Baird Callicott. Są oni twórcami zyskującej uznanie w środowisku ekologów koncepcji, zwanej etyką w spólnot. W słynnym eseju A. Leopolda pt. *The Land Ethic* zostało sformułowane obowiązujące w etyce holistycznej kryterium czynu moralnego. Działanie jest „dobre, jeśli służy zachowaniu integralności, stabilności i piękna wspólnoty biotycznej. Złem jest wtedy, gdy zmierza w kierunku przeciwnym”⁵. Zgodnie z tym kryterium, w ujęciu etyki holistycznej dobro całej wspólnoty jest dobrem naczelnym.

4. Etyka ochrony zwierząt podejmuje refleksję etyczną znajdującą się u podstaw Ruchu Wyzwolenia Zwierząt. Zajmuje ona szczególne miejsce w strukturze etyki środowiskowej, a jej specyfika wynika z wyraźnie zawężonego przedmiotu zainteresowań moralności, odnoszącego się tylko do gatunków zwierząt wyższych. Z tego powodu ten typ etyki lokuje się niekiedy poza etyką środowiskową. Jeden z postulatów etyki ochrony zwierząt dotyczy potrzeby odbudowy wrażliwości na los zwierząt i zawiera związane z tym wezwanie do rewizji i ograniczenia ludzkiej samowoli w zaspokajaniu własnych potrzeb kosztem dobra świata istot pozaludzkich. Wska-

⁵ A. Leopold: *A Sand County Almanac*. Ballantine, New York 1981, s. 262.

zuje się także na zjawiska z zakresu praktyki społecznej, rysujące z perspektywy naszych czasów obraz dramatycznych sprzeczności świata ludzi i zwierząt, wyrażający się w fali krzywd i okrucieństw wyrządzanych istotom pozaludzkim. W świetle współczesnej etyki ochrony zwierząt zasadniczy problem polega na masowej, bezosobowej, anonimowej i instytucjonalnej formie tych okrucieństw i krzywd. Aktualną postać etyki ochrony zwierząt i etykę środowiskową łączy stanowisko, zgodnie z którym problemy jawiące się na styku człowiek – zwierzę to skutek naszego obarczonego błędami modelu cywilizacji.

Zadaniem etyki środowiskowej jest nie tylko poszukiwanie na drodze myślenia antropocentrycznego, biocentrycznego czy holistycznego teoretycznych uzasadnień jej prawomocności, lecz przede wszystkim budowanie praktycznego wymiaru stosunków człowieka z jego przyrodniczym otoczeniem. Sens owych działań wyznaczać powinien konstruowany przez etykę środowiskową katalog wartości i zasad moralnego postępowania, których respektowanie może wydatnie sprzyjać poczynaniom świadczonym na rzecz ochrony środowiska oraz w rozwiązywaniu nieuniknionych konfliktów między człowiekiem a środowiskiem. Respektowanie zbudowanego na zasadach tej etyki katalogu wartości i norm pozwolić ma na:

- rozwiązywanie konfliktów między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym;
- ocenę moralną poczynań człowieka skierowanych ku środowisku;
- motywowanie do działań na rzecz zachowania i ochrony środowiska, a więc podtrzymanie takiego jego stanu, aby było ono bezpieczne, korzystne i dla świata ludzkiego, i dla gatunków zwierząt i roślin.

Odgrywając taką rolę, wartości i zasady etyki środowiskowej „stają się – jak powiada jeden z twórców filozofii ekologicznej H. Skolimowski – strażnikami dóbr natury, stają się wartościami ekologicznymi *par excellence*”⁶.

Etyka środowiskowa przywiązuje dużą wagę do normatywnego aspektu zagadnienia wartości. Zdaniem Skolimowskiego, „rozwiązanie problemów środowiskowych tkwi w matrycy naszych wartości. Dopóki nie będziemy potrafili wejrzeć dogłębnie w to, jakie wartości uznajemy i w jaki sposób decydują one o naszym postępowaniu, innymi słowy, dopóki nie zdolamy ustalić nowej, rozsądnej, zdrowej i dającej oparcie podstawy w postaci odpowiednich wartości, dopóty wszystkie błyskotliwe ekspertyzy (oparte na ograniczonej i fragmentarycznej wizji), wszystkie rozwiązania techniczne będą daremnymi”⁷.

⁶ H. Skolimowski: *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*. Warszawa 1991, s. 71.

⁷ H. Skolimowski: *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*. Warszawa 1993, s. 189.

Zagadnienie wartości w etyce przedstawiane i analizowane może być z perspektyw dwóch wzajemnie uzupełniających się podejść.

Jedno z nich wskazuje cel. Mówi, czego warto chcieć, pragnąć – do czego należy dążyć. Z takiego punktu widzenia do zasadniczych wartości etyki środowiskowej należy zaliczyć życie i zdrowie.

Drugie z nich wskazuje drogę do celu. Mówi, jak należy działać, jak postępować, aby życie i zdrowie nie pozostały pustymi słowami, aby chroniły, a także wzbogacały człowieka i świat przyrody. Z kolei z tego punktu widzenia do głównych wartości etyki środowiskowej należy zaliczyć: odpowiedzialność, powściągliwość, wspólnotowość, solidarność. Każda z wymienionych wartości jest tu przedmiotem wnikliwej analizy ujawniającej ich rolę i znaczenie w ochronie świata przyrody jako – swego rodzaju – „strażników dóbr natury”.

Orientując nas na zgodne z dobrem przyrody myślenie i postępowanie, etyka środowiskowa nie ogranicza się do refleksji na temat pożądaných wartości. Aksjologicznemu wymiarowi tej etyki towarzyszy wymiar deontologiczny. Obok katalogu wartości można w niej również wyróżnić zespół zalecanych norm i reguł postępowania, których respektowanie ma sprzyjać ochronie przyrody oraz pomagać w rozwiązywaniu konfliktów interesów między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym. Konstruowane tu zbiory powinności występują zazwyczaj w dwóch formach: w postaci ogólnych wskazań oraz w postaci szczegółowych zasad postępowania wskazujących, co należy czynić, aby zachować życie, zdrowie, wartości estetyczne i równowagę przyrody. Przykładem zbioru norm pierwszego rodzaju jest tzw. imperatyw ekologiczny i H. Skolimowskiego koncepcja rewerencji dla życia; drugiego – etyka szacunku dla natury opracowana przez P.W. Taylora.

Z kolei udział etyki środowiskowej w szerokim procesie edukacji ekologicznej polega na dostarczaniu stosownego do celów tej edukacji katalogu wartości i norm, który stara się wpisać do świadomości indywidualnej i społecznej, by w konsekwencji kształtować odpowiednie motywacje, postawy i zachowania. W tym celu praca edukacyjna uwzględniająca propozycje wypracowane przez etykę środowiskową realizuje się na trzech poziomach kształcenia i wychowania:

- kognitywnym;
- emocjonalno-wolitywnym;
- behawioralnym.

Pierwszy związany jest z prezentacją i uzasadnianiem wartości tej etyki i ich normatywnych odpowiedników, drugi skupia uwagę na pobudzaniu i kształtowaniu wrażliwości moralnej na problemy świata przyrody, trzeci oddziałuje na postawy i zachowania, mobilizuje do aktywnego przeciwstawiania się szkodliwym dla środowiska działaniom i procesom. Takie kom-

pleksowe odwołanie się do możliwości etyki środowiskowej jest warunkiem koherentnej akceptacji i respektowania treści edukacji ekologicznej.

Przedstawione tu zadania i wskazanie na znaczące miejsce etyki środowiskowej w edukacji ekologicznej dają podstawę do wyróżnienia c h r o n y etycznej środowiska przyrodniczego w podobnym znaczeniu, jak w przypadku ochrony technologicznej, ekonomicznej czy prawnej. Zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że ochrona technologiczna, ekonomiczna i prawna to zewnętrzne formy ochrony środowiska, podczas gdy ochrona etyczna ma charakter wewnętrzny. W pierwszym przypadku ochrona sprowadza się do przestrzegania określonych parametrów reżimu technologicznego, kalkulacji zysków uwzględniających straty ekonomiczne, respektowania norm i przepisów prawnych; w drugim – skupia się na świadomości i woli człowieka. Ochrona technologiczna, ekonomiczna i prawna opiera się na sankcjach, podporządkowuje człowieka zewnętrznej wobec niego instancji, nakłada na niego przymus i wywiera presję. Ochrona etyczna jest ekspresją mądrości i wolności ludzkiej, własnej wrażliwości, osobistego wyczulenia na dobro i krzywdę przyrody. W takim przypadku ochrona przyrody nie zna żadnej innej instancji poza najbardziej osobistym i intymnym głosem własnego sumienia – „sumienia ekologicznego”, sprzymierzonym z głosem rozsądku. Zarówno głos sumienia, jak i głos rozsądku nawołuje do budowania równowagi między dobrem człowieka⁸ i dobrem pozaludzkiej natury, odwołując się do elementarnego świata prostych wartości. Etyka prostomyślności, jak sądzić można, otwarta jest na proponowany w etyce środowiskowej postulat jedności dobra człowieka i dobra natury, a to oznaczałoby, że opowiada się nie tylko za prostomyślnością w relacjach międzyludzkich, ale także za prostomyślnym stosunkiem do naturalnego otoczenia człowieka.

⁸ J. Bańka akcentuje potrzebę ochrony zarówno środowiska przyrodniczego, jak i środowiska psychicznego człowieka. W artykule pt. *Eutyfronika jako nauka o ochronie środowiska psychicznego człowieka* czytamy: „[...] zanieczyszczeniu – inkluzji technologicznej – podlega więc nie tylko środowisko biologiczne człowieka. W równej mierze jest jej poddane środowisko wewnętrzne, psychoustrojowe”. J. Bańka: *Eutyfronika jako nauka o ochronie środowiska psychicznego człowieka*. W: *Wokół ekafilozofii...*, s. 341.

ADOLF SZOŁTYSEK

Metafizyka człowieka jednopojawieniowego

Wprowadzenie

Człowiek XXI wieku coraz częściej rezygnuje ze swojej duchowości na rzecz apoteozy swej zwierzęcości. Filozofia człowieka zastępowana jest takimi szczegółowymi naukami pozytywnymi, jak biologia, psychologia czy socjologia. W aktualnym świecie człowiecza duchowość ustępuje miejsca człowieczej zwierzęcości. W tym względzie istotne jest rozpoznanie J.M. Bocheńskiego: „Wiedza, rozum są dzisiaj tak zagrożone, jak to się niegdyś rzadko zdarzało, a wraz z nimi zagrożone jest także to, co ludzkie po prostu; być może nawet samo istnienie człowieka. Tylko autentyczna filozofia, która do poznawania używa wszystkich środków, mogłaby przyjść z pomocą w tej sytuacji. Nie zaś nauki szczegółowe, i podobne im upraszczające systemy, które jako związane z jedną metodą, nie są w stanie ogarnąć całości”¹.

¹ J.M. Bocheński: *Współczesne metody myślenia*. Tłum. S. Judycki. Poznań 1992, s. 138.

Hipoteza dwoistości człowieka

Człowiek jednopojawieniowy² działa jako zwierzę i jako osoba. W człowieku da się wyróżnić:

- to, co psychiczne,
- to, co cielesne,
- to, co duchowe.

Pierwsze i drugie ma strukturę przedmiotową, trzecie zaś – strukturę aktową³. Tym samym w człowieczej duszy da się wyróżnić duszę duchową, duszę psychiczną i duszę witalną. Człowieczym procesem życia można kierować za pomocą trzech „korytarzy”:

- korytarzem fizjologicznym, fizykochemicznym,
- korytarzem psychologicznym, psychicznym,
- korytarzem metafizycznym, duchowym.

Owe „korytarze” są osobliwym przykładem zasady naczyń połączonych. Ludzkie życie i ludzki duch są skazane na siebie w człowieku: z jednej strony duch dokonuje ideacji życia, ale i aktywizuje ciągi znaczeniowe, z drugiej zaś strony człowieczą duchowość urzeczywistnia życie.

Biorąc pod uwagę definicję Arystotelesa, która brzmi: „Człowiek jest to zwierzę rozumne”, w której sposób definiowania określa formuła, że definicję tworzy się przez wskazanie najbliższego rodzaju (w tym przypadku „zwierzę”) i różnicy gatunkowej (czyli „rozumności”), można postawić pytanie: jeżeli rozumność (jako różnica gatunkowa) nie jest własnością każdego zwierzęcia, to czy owa różnica gatunkowa tkwi w rodzaju zwierzęcym, czy jest spoza rodzaju?. Czy wobec tego zasadna jest definicja Arystotelesa: „Człowiek jest to zwierzę rozumne”? Tak, jeżeli przyjąć, że rozum jest funkcją sublimacji stanów psychofizjologicznych zwierzęcia (lecz wtedy koncepcja ta spełnia wymogi behawioralnej koncepcji człowieka). Nie, jeżeli przyjąć, że rozum jest aktywnością sfery duchowej, autonomicznej względem sfery psychofizjologicznej człowieka. W pierwszym wypadku zakłada się, że rozum jest własnością niektórych zwierząt, natomiast w drugim przyjmuje się, że rozum – jako istotny składnik autonomicznej sfery duchowej – w żadnym sensie nie jest własnością zwierzęcia.

² Artykuł nawiązuje do pewnych intuicji Józefa Bańki, ujętych w Jego licznych publikacjach, a szczególnie monografii: *Ja teraz...* J. Bańka w ramach koncepcji reentywistycznej używa pojęcia „człowiek jednopojawieniowy” i „człowiek wielopojawieniowy”. Zob. J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983.

³ Jeżeli w osobie jest struktura przedmiotowa i struktura aktowa, to która z nich jest „mocniejsza”?

W nawiązaniu do koncepcji człowieka sformułowanej przez Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza, Kartezjusza, w kontekście autorskiej koncepcji, da się wskazać ich aspekty ujęcia.

Odrzucona zostaje Platona koncepcja człowieka, która głosi, że ciało stanowi więzienie dla duszy, wraz z koncepcją reinkarnacji. Odrzucona zostaje też Platona definicja człowieka: człowiek jest istotą duchową; wedle autorskiej koncepcji człowiek jest i duchem, i zwierzęciem.

Odrzucona zostaje Arystotelesowa definicja człowieka, a tym samym i jego koncepcja człowieka, odwołująca się do złożenia bytowych; człowiek nie jest zwierzęciem rozumnym; wedle autorskiej koncepcji człowiek jest i zwierzęciem, i duchem.

Odrzucona zostaje św. Augustyna, koncepcja człowieka która – w nawiązaniu do św. Pawła – wyróżnia w człowieku człowieka wewnętrznego, czyli duszę, oraz człowieka zewnętrznego, czyli ciało; wedle autorskiej koncepcji człowieka da się ująć w trójjedni: człowiek transcendentny (sprowadzający się do sfery cielesnej) – człowiek immanentny (sprowadzający się do sfery psychicznej) – człowiek transcendentalny (sprowadzający się do sfery duchowej).

Odrzucona zostaje św. Tomasza koncepcja człowieka, która – w nawiązaniu do Arystotelesowskiej definicji człowieka i złożenia bytowych – zakłada, że dusza, jako zasada życia, stanowi źródło wszystkich funkcji ciała ludzkiego. Tomasz z Akwinu wyróżnia duszę roślinną, duszę zwierzęcą oraz duszę ludzką, przy czym zakłada, że dusza ludzka stanowi swoisty „agregat” duszy roślinnej i duszy zwierzęcej. Wedle Tomasza człowiek nie jest ani zwierzęciem, ani aniołem, choć zawiera cechy zwierzęcia i cechy anioła; zgodnie z autorską koncepcją, człowiek jest i duchem, i zwierzęciem (sfera cielesna działa wedle duszy wegetatywnej, stanowiącej zarazem zasadą życia wegetatywnego, natomiast sfera psychiczna jest synonimem duszy zwierzęcej).

Odrzucona zostaje Kartezjusza koncepcja człowieka, zakładająca osobliwe jego złożenie duszy (*res cogitans*) i ciała (*res extensa*). Wbrew temu, co stwierdza Kartezjusz o automatyzmie zwierzęcia, nie da się zwierzęcia zredukować do ciała; zgodnie z autorską koncepcją, zwierzę stanowi złożenie sfery cielesnej i sfery psychicznej, natomiast człowiek stanowi „złożenie” człowieczej zwierzęcości i człowieczej duchowości, czyli człowiek jest i zwierzęciem, i duchem, przy czym myślenie (wbrew twierdzeniu Kartezjusza) przysługuje sferze psychicznej i sferze duchowej. Zgodnie z koncepcją Kartezjusza, myślenie przysługuje tylko duszy człowieczej, natomiast według autorskiej koncepcji myślenie przysługuje duszy (sferze psychicznej) zwierzęcia oraz duszy (sferze duchowej) człowieka. W pewnym sensie w człowieczej duszy da się wyróżnić duszę duchową i duszę psychiczną. Kartezjusz zakłada, że dusza i ciało mają charakter substancjalny, natomiast

w myśl autorskiej koncepcji człowiecza zwierzęcość jest substancjalna i zjawiskowa, podczas gdy człowiecza duchowość – aktowa. Kartezjusz zakłada, że dusza i ciało stanowią dwa oddzielne światy, natomiast w autorskiej koncepcji człowiecza zwierzęcość oraz człowiecza duchowość są względem siebie autonomiczne.

W stosunku do koncepcji człowieka, jakie głosili wymienieni myśliciele, psychologiczne koncepcje człowieka da się zredukować do człowieczej zwierzęcości, jako że tylko sfera cielesna i sfera psychiczna (mające w pełni charakter substancjalny i zjawiskowy) są podatne na badania empiryczne, a przecież z definicji psychologia jest (1) nauką (2) empiryczną. Tym samym badania człowieczej duchowości wykraczają poza kompetencje psychologii. W szczególności czymś innym są psychologiczne badania świadomości człowieczej zwierzęcości, a czymś innym filozoficzne badania człowieczej duchowości.

Trójjednia władz psychicznych

W nawiązaniu do trójpodziału władz psychicznych: inteligencja – emocje – popędy, warto stwierdzić, że inteligencji lub popędom zawsze towarzyszą zmysłowe emocje. W tym sensie można mówić o inteligencji emocjonalnej lub popędach (instynktach czy potrzebach) emocjonalnych.

Inteligencja

Człowieczą władzą, umożliwiającą rozwiązywanie praktycznych i empirycznych problemów życiowych, nie jest duchowy rozum, lecz psychiczna inteligencja, przynależna człowieczej zwierzęcości. Inteligencja to psychomotoryczna zdolność do rozwiązywania problemów życiowych, związanych z postępowaniem czy kreowaniem, radzeniem sobie w nowych sytuacjach, a nawet osiąganiem sukcesów. Tę dyspozycję mierzy się określonymi testami psychologicznymi. Z tej racji, że podłoże inteligencji stanowi fizjologia, której towarzyszy emocja, można sformułować koncepcję inteligencji emocjonalnej. Tak więc inteligencja emocjonalna jest to inteligencja

zintegrowana z emocją. Inteligencja emocjonalna to taka integracja inteligencji z emocją, która gwarantuje sukces interpersonalny lub społeczny.

Inteligencja emocjonalna przejawia się w następujących zdolnościach⁴:

- w co najmniej dostatecznej wiedzy na temat źródeł własnych napięć emocjonalnych i sposobu ich manifestowania;
- w umiejętnym kierowaniu emocjami;
- w zdolności motywowania się, czyli w podporządkowaniu emocji określonym celom ze względu na koncentrację uwagi, samomotywację i opanowanie;
- w empatii, czyli rozpoznawaniu emocji osób, z którymi wchodzimy w interakcję;
- w umiejętności nawiązywania interpersonalnych kontaktów i ich podtrzymywania.

Emocje

Stany emocjonalne mają swe źródło nie w sobie (byłby to przypadek zaburzeń psychicznych), lecz poza sobą, czyli albo w danym popędzie (np. seksualnym), albo w inteligencji (np. poznaniu zmysłowym danego zjawiska); emocje mają charakter towarzyszący. Stonowaną formą emocji są nastroje. Silna emocja może trwać krótko, nastrój zaś – kilkanaście godzin. Przebieg emocji czy nastroju warunkowany jest temperamentem, czyli psychomotoryczną gotowością do ich wystąpienia. „Emocja” (łac. *emotio*) – i określenia bliskoznaczne („nastroje”, „wzruszenia”, „afekty”, „uczucia”) – bywa określana również pojęciem „stan emocjonalny”. Nie należy mylić zmysłowych stanów emocjonalnych, towarzyszących aktywności inteligencji czy aktywności popędów człowieczej zwierzęcości, z emocjami towarzyszącymi aktywności władz duchowych: rozumu, serca, woli. Inaczej: zarówno stanom czy funkcjom władz człowieczej zwierzęcości, jak i aktywności władz człowieczej duchowości towarzyszą emocje, lecz ich jakość ma uwarunkowanie w źródle napięcia emocjonalnego⁵.

⁴ Por. D. Goleman: *Inteligencja emocjonalna*. Tłum. A. Janowski. Poznań [b.r.w.], s. 80–81.

⁵ W tym kontekście trudno się zgodzić z tezą Golemana: „Wszystkie emocje są w istocie rzeczy bodźcami skłaniającymi nas do działania, szybkimi planami uratowania albo podtrzymywania życia, w które wyposażyla nas ewolucja.” Ibidem, s. 27. Wydaje się, że jego koncepcja inteligencji emocjonalnej jest pochodną behawioryzmu. Wedle moich badań tylko niektóre emocje są w istocie rzeczy bodźcami skłaniającymi nas do działania.

Nie da się utożsamiać emocji psychicznej z emocją duchową. Podstawowe źródło emocji psychicznych tkwi w popędach człowieczej zwierzęcości, natomiast podstawowe źródło emocji duchowych ma swe podłoże w miłości człowieczej duchowości. Emocja psychiczna jest to silne przeżycie, wzruszenie, wzburzenie czy podniecenie, towarzyszące popędom bądź aktywności inteligencji lub stanowiące ich podłoże; na emocję psychiczną składa się komponenta psychiczna (np. doznawane uczucie bólu) oraz komponenta fizjologiczna (ból rysujący się na twarzy). Natomiast emocja duchowa jest pierwotnym i spontanicznym aktem miłości władz duchowych, warunkującym aktywność rozumu, serca i woli. W obrębie emocji duchowych na szczególną uwagę zasługują emocje związane z władzą serca. Emocja serca jest to akt miłości lub akt nienawiści, warunkujące odpowiednio poznanie wartości pozytywnych lub wartości negatywnych. Emocje serca⁶ dotyczą tej władzy duchowej, która umożliwia poznanie wartości. Poznane wartości mają istotny wpływ na formowanie charakteru osoby ludzkiej, w tym postawy moralnej, a ujawniają się w człowieczych czynach; wszak podstawą każdego z osobna rozpatrywanego czynu jest określona wartość.

Emocje różnią się między sobą treścią; treść ujęta w radości nie nakłada się na treść ujętą w smutku; ze względu na treść wyróżnia się⁷: strach i jego pochodne (lęk, nerwowość, niepokój, z troskanie, bojaźń, trwożliwość, popłoch, przerażenie), smutek i jego pochodne (żał, przykrość, użalanie się nad sobą, zniechęcenie, przygnębienie), złość oraz jej pochodne (irytację, niechęć, urazę, oburzenie, wrogość, obraźliwość, gniew), zdziwienie i jego pochodne (zaskoczenie, osłupienie, zdumienie), zadowolenie oraz jego pochodne (przyjemność, ulgę, radość, uciechę, zaspokojenie, saty-

⁶ Przykład wymieszania porządku człowieczej duchowości z człowieczą psychicznością stanowi zawartość książki D. Golemana: *Inteligencja emocjonalna...* Autor wprowadza niezrozumiałą dychotomię: umysł racjonalny – umysł emocjonalny, którą umiejscawia w mózgu: „Mózg człowieka, ze swymi mniej więcej trzema funtami komórek i płynu mózgowo-rdzeniowego, jest około trzykrotnie większy od mózgow naszych najbliższych kuzynów – naczelnych. [...] Z pnia, tej najstarszej i najbardziej prymitywnej części mózgu, wyłoniły się ośrodki emocjonalne. Po milionach lat, w wyniku postępującej ewolucji, z ośrodków emocjonalnych powstał mózg myślący... [...] Nowa kora mózgu *homo sapiens* nieporównanie przewyższyła wielkością mózgi innych gatunków, wzbogaciła go też o to wszystko, co jest specyficznie ludzkie. Jest ona siedliskiem myśli i zawiera ośrodki, które gromadzą i interpretują wszystkie informacje zbierane przez narządy zmysłów. [...] Poza tym, dziełami nowej kory mózgowej są wszystkie osiągnięcia sztuki, cywilizacji i kultury.” Cytowany psycholog amerykański nie jest świadomy tego, że opisuje przymioty człowieczej zwierzęcości. Zob. *ibidem*, s. 31–35. Analiza głównych tez upoważnia do umiejscowienia inteligencji emocjonalnej w człowieczej zwierzęcości.

⁷ Por. *ibidem*, s. 442–443. Na marginesie warto odnotować, że dopiero na ostatnich stronach książki, w *Dodatku A*, autor odpowiada na pytanie: Czym jest emocja?.

sfakcję), obrzydzenie i jego pochodne (odrazę, niesmak, awersję, nieprzychylność, wstręt), wstyd i jego pochodne (zażenowanie, zakłopotanie, upokorzenie, poczucie winy).

W emocji oprócz treści da się wyróżnić jej modalność. Dopelnieniem emocji negatywnej jest emocja pozytywna; w przypadku emocji dodatnich (np. radości) przeżywający podtrzymuje w czasie stan emocjonalny, natomiast w przypadku emocji ujemnych (np. bólu) przeżywający stara się szybko usunąć ich źródło. Oto niektóre modalności: radość – smutek, odwaga – strach, dobroć – złość, zadowolenie – niezadowolenie. Poza treścią i modalnością emocje charakteryzują się: natężeniem (emocję o dużym natężeniu łatwo zauważyć), trwałością (emocja trwa w czasie określonym), głębockością, ekspresją wyrażającą się w mimice, gestach oraz innych widocznych oznakach fizjologicznych.

Człowiecza duchowość kieruje człowieczą psychicznością, w tym instynktami, popędami, emocjami, potrzebami. Istota kierowania sprowadza się do ascezy, czyli hamowania instynktów, popędów, emocji. Elementem wiążącym człowieczą duchowość z człowieczą zwierzęcością są zmysłowe wyobrażenia (obrazy, przedstawienia). Zmysłowe wyobrażenia mogą zaktywizować władze człowieczej duchowości, ale mogą też zdynamizować dany popęd, instynkt czy potrzebę. Sfera dążeńiowo-zmysłowa (instynkty, popędy, emocje) stanowi podstawę i tworzywo dla duchowej aktywności władzy serca oraz władzy woli. Sferę tę można kształtować dzięki umiejętnemu kierowaniu nią za pośrednictwem aktów serca i aktów woli. Wola permanentnie próbuje kierować instynktami i popędami nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem wartości serca urzeczywistnianych w obrębie wolitywnych chęci. Czymś innym są psychiczne pożądanania (instynkty, popędy, potrzeby, emocje), a czymś innym – duchowe pożądananie, czyli wartości serca, i dążenie do jego wolitywnego urzeczywistniania). Kłębowisko emocji, a więc kłębowisko pragnień, odczuć, doznań, tkwi w sferze dążeńiowo-zmysłowej; ono stanowi istotny składnik życia psychicznego człowieka. Gdy nad kłębowiskiem psychicznych uczuć nie ma władzy serca i władzy woli, wówczas one przejmują rolę czynników kierujących życiem człowieka, w tym – jego poznaniem, postępowaniem i twórczością. Wtedy w człowieczym postępowaniu manifestują swą obecność cechy zwierzęce; brak ascezy umacnia postawę człowieka moralnie zepsutego. Kurczy się wtenczas człowiecza duchowość, a na plan pierwszy wysuwa się człowiecza zwierzęcość.

Miłość jest możliwa na poziomie człowieczej duchowości. Czymś innym jest zaspokajanie popędu seksualnego w obrębie człowieczej zwierzęcości, a czymś innym – miłość w obrębie człowieczej duchowości. Miłość w żadnym sensie nie jest konsekwencją sublimacji popędów, instynktów czy stanów emocjonalnych. Zmysłowe emocje lub wyobrażenia, stanowiące

funkcję popędu, instynktu czy potrzeby, same w sobie są moralnie obojętne; ich kwalifikacja warunkowana jest człowieczą duchowością, w tym – poznanyimi wartościami serca oraz ich urzeczywistnianiem w ramach woli-tywnego chcenia. Tym samym cele woli wyznaczają poznane wartości serca, dzięki którym wola, zawsze pośrednio, kieruje stanami emocjonalnymi oraz popędami czy instynktem. W tym sensie wola kieruje człowieczym postępowaniem i człowieczym tworzeniem. Wola, jako władza duchowa, spełnia swe zadanie wtedy, gdy prowadzi człowieka do celu, przy czym nie wola formułuje cel, lecz serce podsuwa woli wartość tak, by wola celem była „zniewolona”.

Popędy

Istotnym składnikiem człowieczej zwierzęcości są popędy (instynkty, potrzeby). „Popęd” (łac. *appetitus*), jako organiczny proces motywacyjny lub skłonność organizmu do reagowania na pewne bodźce w sposób prowadzący do celu, to dążenie do zaspokojenia potrzeby biologicznej. Wyróżnia się między innymi następujące rodzaje popędu: samozachowawczy, seksualny, stadny, zaspokajania głodu i pragnienia, wydalania. Wzbudzeniu popędu towarzyszy napięcie emocjonalne (nastroje, wzruszenia, afekty) dodatnie lub ujemne. Popęd da się tłumić, odmawiając mu „pożywki” w postaci obrazów spostrzeżeniowych i przedstawień. Prawidłowe hamowanie popędów umożliwia osiągnięcie takiej ascezy, którą prowadzi do wzlotów duchowych rozumu czy serca. Nieprawidłowe hamowanie popędów może doprowadzić do choroby psychicznej. Pewną odmianę popędu stanowi instynkt.

Trójjednia władz duchowych

W granicach ludzkiej tożsamości gatunkowej istotne znaczenie odgrywa świadomość różnic indywidualnych, dotyczących zarówno człowieczej duchowości w dziedzinie aktów rozumu, serca i woli, jak i człowieczej zwierzęcości w dziedzinie popędów, stanów emocjonalnych czy poznania

zmysłowego. Ludzka tożsamość gatunkowa w żadnym sensie nie należy do rodzaju zwierzęcego. Owszem, człowiecza zwierzęcość w pełni wpisuje się w rodzaj zwierzęcy, ale człowiecza duchowość w żadnym sensie nie zawiera się w rodzaju, gdyż partycypuje w DUCHU ABSOLUTNYM. Tym samym człowiek w warstwie człowieczej zwierzęcości przynależy do przyrody ożywionej, natomiast w warstwie człowieczej duchowości uczestniczy w duchu absolutnym. Między człowieczą zwierzęcością i człowieczą duchowością panuje osobliwa równowaga: człowiecza duchowość w pewnym zakresie kieruje człowieczą zwierzęcością przez aksjologiczne chcenia woli, asceza człowieczej zwierzęcości zaś umożliwia rozwój człowieczej duchowości. Tak jak człowiecza duchowość partycypuje w duchu absolutnym, tak treść aktów człowieczej duchowości (w tym arcydzieła myśli ludzkiej) współtworzy kulturę duchową; duch absolutny JEST, kultura duchowa STAJE SIĘ.

Konstytutywnymi komponentami człowieczej duchowości są:

- język i mówienie;
- aprioryczna struktura pojęć;
- myśl ujmowana w sądach apriorycznych;
- wiedza kształcąca i wyzwalająca z więzów człowieczej zwierzęcości;
- dynamiczna miłość, wyzwalająca z więzów człowieczej zwierzęcości;
- aksjologicznie nacechowany charakter, warunkujący czyny moralne.

Wymienione komponenty określają istotę oraz uposażenie jakościowe człowieczej duchowości. Tak ukonstytuowana, człowiecza duchowość stanowi władzę duchową, genetycznie wtórną wobec władzy psychicznej. Aktywność człowieczej duchowości warunkowana jest energią duchową, na którą składają się: wszechogarniająca moc miłości oraz energia wysublimowana z energii wegetatywnej i energii psychicznej człowieczej zwierzęcości. Wszechogarniająca miłość stanowi grunt dla konstytucji władzy rozumu, serca i woli. Między funkcjami psychicznymi człowieczej zwierzęcości i aktywnością duchową zachodzi osobliwa paralelność.

Człowiecza trójjednia aktów duchowych

Dopełnieniem człowieczej psychiczności jest człowiecza duchowość. Dynamika człowieczych władz umysłu aktywizuje się w następujących duchowych oglądach:

- w aktach rozumu, czyli intuicyjności rozumu, w której obrębie prezentowane są intuicyjne sensory myśli rozumnej, współtworzące wiedzę dyskursywną rozumu;

- w aktach serca, czyli intuicyjności czucia wartości, w której obrębie prezentowane są intuicyjne sensory wartości duchowych, współtworzące wiedzę serca;
- w aktach wolnej woli, czyli intuicyjności wolitywnych chceń, przejawiających się w postępowaniu i czynach wartościowych, w których duchowa miłość stanowi grunt spajający akty duchowe.

Każda z osobna rozpatrywana aktywność dla siebie jest autonomiczna; wyróżnione aktywności nie są nawzajem z siebie wyprowadzone ani jedna aktywność nie może być zredukowana do drugiej. Nie należy mylić kompetencji władzy woli z kompetencją władzy serca czy kompetencją władzy rozumu; to są rozłączne, choć komplementarne kompetencje: WOLA niczego nie rozumie, ROZUM zaś niczego nie chce. W szczególności ROZUM nie może CHCIEĆ myśleć: ROZUM myśli z konieczności⁸; jeżeli ROZUM przestaje myśleć, przestaje być sobą. Rozum myśli z konieczności, lecz myśli o czymś z przygodności. WOLA chce z konieczności, lecz chce czegoś z przygodności. Rozum jest napełniony miłością w tym sensie, że ta podsuwa rozumowi kolejne przedmioty poznania.

Rozum człowieczej duchowości aktywizuje się w obrębie:

- intuicyjnych aktów poznania, zwanych również aktami oglądów przedmiotów poznania, czyli istotności i ich związków;
- przedmiotów mentalnych czy apriorycznych pojęć, apriorycznych sądów, apriorycznego rozumowania (zawsze dedukcyjnego), umożliwiającego myślenie dyskursywne, jako przedłużenie myślenia intuicyjnego;
- języka transcendentального (filozoficznego i teologicznego), umożliwiającego manifestację ludzkiego ducha;
- kultury duchowej, która w szczególny sposób manifestuje się w arcydziełach plastycznych, muzycznych, literackich, ale i wielkich odkryciach naukowych.

Tak jak władza psychiczna przejawia się w stanach i funkcjach psychicznych, tak władza duchowa znajduje odzwierciedlenie w duchowych aktach intuicji (wglądów lub oglądów), ujmujących wszelkie istotności w trzech porządkach. Są nimi:

1. Porządek rozumu. Duchowy rozum włada intuicją, myśleniem czyścym wspierającym się na logice dedukcji, poznaniem apriorycznym; duchowy rozum kieruje psychiczną inteligencją, która realizuje takie funkcje, jak spostrzeganie, myślenie psychiczne, pamięć umożliwiającą przypomnianie, natomiast duchowy rozum pozostaje poza spostrzeganiem zmy-

⁸ W tym kontekście ukazuje się głębia twierdzenia Kartezjusza: *cogito ergo sum* („myślę, więc jestem”). W tej formule tkwi podwójny związek logiczny: pierwsza konieczność założona jest *implicite* w formule: „ROZUM z konieczności myśli”, druga zaś konieczność wyartykułowana jest *explicite*: „myślę więc JESTEM”.

słowem, myśleniem psychicznym czy przypominaniem sobie czegośkolwiek. Duchowy rozum nie tylko kieruje psychiczną inteligencją czy intelektem empirycznym, ale także bada idee metafizyczne, nakierowane na poznanie ducha absolutnego, w którym duchowy rozum partycypuje;

2. Porządek serca. Serce włada poznaniem wartości; duchowe wartości serca kierują psychicznymi emocjami, towarzyszącymi popędom i instynktom. Duchowe serce nie tylko kieruje psychicznymi emocjami, ale i poznaje wartości, umożliwiające wejście na drogę takiej ascezy, która prowadzi do świętości, mądrości, partycypującej w duchu absolutnym;

3. Porządek woli. Duchowa wola kieruje psychicznymi popędami i instynktami za pośrednictwem wartości dających się upostaciować w zmysłowych przedstawieniach czy nastrojach. Duchowa wola kieruje psychicznymi popędami czy instynktami przez urzeczywistnianie wartości, które formują osobę moralną, zmierzającą wprost do dobra, a tym samym pośrednio unikającą zła.

Popędy są warunkowane pędem życia człowieczej zwierzęcości, natomiast wartości serca, kierujące popędami przez ich hamowanie lub wyhamowanie, warunkują człowieczą duchowość. Z jednej strony człowiecza duchowość jest nakierowana na panowanie nad człowieczą zwierzęcością, z drugiej zaś strony – na poznanie kultury duchowej lub ducha absolutnego, w którym partycypuje.

Co należy mieć na uwadze, stwierdzając, że człowiek jest złożeniem ciała i duszy? Co należy mieć na uwadze, stwierdzając, że kot jest złożeniem ciała i duszy? Jeżeli przyjmiemy za Linneuszem, że człowiek jest „szczytem kręgowców i ssaków”, to ów szczyt również jest kręgowcem i ssakiem, czyli zwierzęciem. Człowiek nie rozwinął się ze świata zwierząt ani też w żadnym sensie nie przekroczył „świata” zwierząt; człowiek był i jest zwierzęciem. Lecz człowiek jest nie tylko zwierzęciem. Człowiek stanowi osobliwy pomost, wiążący zwierzęcość z duchowością, złożenie człowieczej zwierzęcości z człowieczą duchowością.

Kulturę duchową współtworzy nauka, filozofia, teologia, ale też sztuka, muzyka, literatura oraz liturgia. Tę kulturę współtworzą wybitni twórcy, artyści i badacze. Człowiecza duchowość uczestniczy zarazem w kulturze duchowej przez kontakt z dziełami sztuki, muzyki, literatury, filozofii, teologii i nauki.

Kultura duchowa potężnie manifestuje się w religiach, w tym w sposób szczególny w religiach monoteistycznych, a więc i w takich religiach chrześcijańskich, jak katolicyzm, protestantyzm, prawosławie, anglikanizm, formujących chrześcijańskie oblicze Europy. Istotna dla kultury duchowej chrześcijaństwa jest formuła: człowiek jest stworzony na wzór i podobieństwo Boga. Odwołując się do owego podobieństwa, można by przywołać inną formułę: osoba ludzka uczestniczy w Osobie Boskiej. W tej formule

zawiera się idea Boga, idea nieskończonej doskonałości Osoby Boskiej, osoba ludzka zaś nacechowana jest podobieństwem owej doskonałości.

Czy wobec tego antropomorfizm należy pojmować tak, że miarą człowieka jest jego zwierzęcość, czy też jego duchowość? Kultura duchowa w człowieku przejawia się w obrębie człowieczej duchowości. Zgodnie z ideą człowieczej duchowości, jest „coś”, co stoi ponad człowiekiem i co stanowi o granicy prawa i bezprawia, sensu i nonsensu, dobra i zła, piękna i brzydoty, o granicy prawdy i fałszu, ale też o granicy bytu i niebytu. Właśnie ta idea człowieczej duchowości nie może być osadzona źródłowo w psychice człowieczej zwierzęcości, jako dziedzictwie jego naturalnego rozwoju, łącznie z przystosowaniem jego centralnego układu nerwowego oraz procesów psychicznych do otoczenia. Duch jedynie przejawia się w konkretnym człowieku, w jego człowieczej duchowości.

Człowiek włada słowem; zwierzę nie mówi dlatego, że nim nie włada. Zwierzę zatem nie jest człowiekiem. Słowo, pozbawione historii, umożliwia poznanie, ale i konstytuuje historię. Człowiek permanentnie przekracza swą zwierzęcość dzięki słowu i przez słowo. Słowo implikowane jest przez język. Język nobilituje człowieka, dzięki niemu człowiek jest nie tylko zwierzęciem. Dzięki słowu człowiek mówi oraz rozumie siebie i mówiącego słowa. Człowiek przekracza swą zwierzęcość dzięki słowu, językowi, mówieniu. Dzięki słowu człowiek jest człowiekiem, lecz kiedy wypowiedział słowo, już musiał być człowiekiem. Wedle Wilhelma von Humboldta człowiek jest człowiekiem dzięki mowie; aby jednak wynaleźć mowę, musiał już być człowiekiem.

Poród fizyczny a poród duchowy

Człowiek rodzi się dwa razy. Data fizycznych narodzin dziecka nie nakłada się na datę narodzin duchowych. W dniu fizycznych narodzin funkcjonuje sfera wegetatywna i sfera psychiczna. Sfera duchowa rozwija się całe lata, by osiągnąć swą dojrzałość zazwyczaj w 17.–19. roku życia. Nie oznacza to jednak, że zakończył się poród duchowy. Człowiek od narodzin do końcowych momentów swego życia staje się człowiekiem, co oznacza, że poród duchowy kończy się wraz ze śmiercią. Lecz w człowieku umiera to, co się narodziło, czyli człowiecza zwierzęcość.

Człowiek rodzi się zwierzęciem; niemowlak staje się człowiekiem dzięki rodzicielskiej miłości, językowi, pojęciom i wiedzy, ale także permanentnemu wyzwalaniu dobra w słowach i czynach dobrem nacechowanych. Rodzicielska miłość wyzwala człowieczą duchowość, lecz równocześnie kon-

stytuuje jej uposażenie treściowe dzięki językowi i słowu wypowiedzianemu do dziecka.

Poród fizyczny trwa określoną liczbę godzin, podczas gdy poród duchowy ma określoną liczbę lat. Miłość i słowo stanowią źródło porodu duchowego; miłość, dzięki czuciu, umożliwia empatię, współodczuwanie, słowo zaś, w ramach mówienia, umożliwia poznanie, w tym usensownianie i oznaczanie. Miłość i słowo umożliwiają poród serca, woli i rozumu.

Za istotne w rozbudzeniu i rozwijaniu duchowości dziecka należy uznać:

- samorzutne formowanie się siatki pojęć przeciętnie w 3. i 4. roku życia, a tym samym samorzutne przejmowanie leksykonu języka rodziców;
- samorzutne formowanie sądów przeciętnie w 5. roku życia, a tym samym samorzutne przejmowanie gramatyki języka rodziców;
- samorzutne rozumowanie, czyli przechodzenie z przesłanek do wniosku, przeciętnie w 6. roku życia, a tym samym samorzutne przejmowanie logiki języka rodziców;
- samorzutne oddzielenie fizjologiczno-psychicznego dziania się od świadomych czynów, zachowań, co wiąże się z pojawieniem się refleksji nad swą świadomością, czyli samoświadomością.

Rozbudzenie i rozwijanie duchowości dziecka jest funkcją duchowości rodziców, w dalszej kolejności – duchowości nauczycieli przedszkola i szkoły. Zaniedbania rodziców z trudem bywają wyrównywane w przedszkolu, natomiast zaniedbania rodzicielskie i przedszkolne tylko w pojedynczych przypadkach zdoła się nadrobić w szkole. Dlaczego? W każdym okresie życia, w określonej sekwencji, inne przymioty ducha są formowane, przy jednoczesnym „usztynianiu” struktur nabytych lub nienabytych. Duchowość dziecka może być rozwijana, ale i niszczona, upodlana, gwałcona, wyśmiewana; może dojść do uśpienia duchowości, a wtedy na plan pierwszy wysuwa się człowiecza zwierzęcość; aktywizuje się tzw. zło w dziecku, bunt wobec rodziców czy nauczycieli, agresywność, zwierzęce roszczenia i potrzeby.

Istota porodu fizycznego sprowadza się do przejścia z łona matki do środowiska zewnętrznego; dziecko już było, zanim się narodziło. Istota porodu duchowego sprowadza się do przebudzenia czy rozbudzenia człowieczej duchowości przez sublimację energii psychicznych popędów. Moc i aktywność człowieczej duchowości są w pełni warunkowane ascezą, czyli tłumieniem popędów, przy jednoczesnej sublimacji energii psychicznej w energię duchową. Bez owej sublimacji aktywność ducha jest zerowa.

Rozbudzenie i rozwijanie duchowości dziecka w istocie sprowadzają się do nakierowania dziecka na kulturę duchową, czyli do uczestnictwa człowieczej duchowości w kulturze duchowej lub Duchu Boskim. Istotne jest to, że rozbudzeniu i rozwijaniu duchowości dziecka nie sprzyja światło-

pogląd zdroworozsądkowy czy naukowy, lecz, i to wydaje się niedoceniane, filozofia i teologia, sztuka i literatura.

Rozbudzenie oraz rozwijanie duchowości dziecka dokonuje się przede wszystkim dzięki wiedzy kształcącej i wiedzy wyzwalającej.

Problem człowieka wykształconego

Idea kształcenia człowieka opiera się na idei aksjologicznego wzorca osoby; kształcenie człowieka oparte jest na ludzkich wzorcach współtworzących kulturę duchową, a nie na abstrakcyjnym ideale człowieczeństwa. Idea kształcenia człowieka obejmuje sferę duchową, czyli formowanie rozumu, woli i serca. Idea kształcenia sfery duchowej odwołuje się do ducha absolutnego; w człowieczej duchowości przejawia się duch absolutny, ale i człowiecza sfera duchowa uczestniczy w duchu absolutnym⁹. Idea kształcenia osoby ludzkiej odwołuje się do idei Osoby Boskiej; osoba ludzka uczestniczy w Osobie Boskiej. Człowiek wykształcony to człowiek duchowo wolny, „przesiąknięty” wiedzą kształcąca, czyli wiedzą całkowicie „przetrawioną” i zasymilowaną, a więc taką, której źródła niepodobna ustalić. Człowiek wykształcony jest człowiekiem uformowanym moralnie, wolnym od jakichkolwiek uprzedzeń. Charakteryzuje go postawa pokory, gdyż ma świadomość swej niewiedzy; im więcej wie, tym bardziej zdaje sobie sprawę ze swej niewiedzy, przy jednoczesnym uświadamianiu sobie granic ludzkiego poznania. Człowiek wykształcony posiadał poznanie aprioryczne, czyli poznanie niewspierające się na doświadczeniu empirycznym, choć empiria musi się do niego dostosować. Człowiekiem wykształconym kieruje przede wszystkim miłość, jako podłoże aktów rozumu, aktów serca i aktów woli, które to akty współtworzą intuicyjną wiedzę kształcąca. Zarazem intuicyjna wiedza kształcąca nadaje sens refleksji filozoficznej czy teologicznej; refleksja wspiera się na intuicji. W człowieku wykształconym sfera duchowa panuje nad sferą psychiczną, ta zaś (w rezultacie ćwiczenia) panuje nad sferą cielesną. W człowieku wykształconym natura przyrodnicza pozostaje w stanie równowagi z istotą duchową. Człowiek wykształcony, przez sferę cielesną i sferę psychiczną (które współtworzą człowieczą zwierzęcość), jest osadzony w przyrodzie ożywionej, a dzięki sferze duchowej partycypuje

⁹ „Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie”. J 4, 24.

w duchu absolutnym lub kulturze ludzkiego ducha. W tym sensie człowiek wykształcony jest „obywatelem” trzech światów: świata przyrody, świata technicyzowanej kultury masowej oraz świata kultury duchowej.

Poznanie człowieka wykształconego dokonuje się w duchowych aktach ideacji. Uchwycenie idei w duchowym wglądzie *a priori* jest równoważne duchowemu aktowi ideacji. Ideacja to duchowy akt rozumu, ujmujący (niezależnie od liczby doświadczeń, obserwacji, uogólnień indukcyjnych czy probabilistycznych) istotność bytu na pojedynczym przykładzie empirycznym. Wiedza zdobyta w aktach ideacji, chociaż uzyskana na jednym przykładzie, dotyczy wszystkich możliwych i realnych rzeczy tej samej natury, niezależnie od poznania zmysłowego. Duchowy wgląd (intuicja) zachowuje ważność poza granicami zmysłowego poznania czy doświadczenia. Wiedza ideacyjna zachowuje swą ważność we wszystkich możliwych światach, a więc i w czasowo-przestrzennym świecie naszych doświadczeń zmysłowych. Duchowy akt ideacji dotyczy aktu rozumu lub aktu serca.

Wszelkie istotne odkrycia w dowolnej dyscyplinie naukowej czy filozoficznej są możliwe tylko i wyłącznie dzięki duchowym aktom ideacji. Poznanie ideacyjne jest zawsze i tylko poznaniem istotnościowym. Uchwyciona w duchowym oglądzie istotność ma status oczywistej intuicji, która stanowi fundament (w postaci aksjomatu, czyli pewnika) mającej się ukonstytuować teorii.

Jeżeli intuicja dotyczy teorii nauk empirycznych, to ów aksjomat wyznacza perspektywę badań empirycznych, w tym obserwacji, metod pomiaru, wspierających się na redukcji lub dedukcji. To nie dane zmysłowe są podstawą duchowego aktu ideacji (czyli istotnego odkrycia), lecz odwrotnie: duchowy akt ideacji wyznacza podstawę i perspektywę badań empirycznych. Dane zmysłowe nie są bazą dla rozumu; rozum nie dysponuje narzędziem umożliwiającym w jakimkolwiek sensie obróbkę danych zmysłowych czy danych empirycznych. Podłożem, a właściwie impulsem do duchowego aktu ideacji nie są dane zmysłowe czy empiryczne, lecz jeden jedyny stan rzeczy, zjawisko, konkretny fakt. Tym samym nie ma podstaw do jakkolwiek pomyślanego uogólnienia. W duchowym akcie ideacji ujmuje się ideę, stanowiącą podłoże zbioru stanów rzeczy, ideę, którą da się ująć w prawie fizycznym.

Jeżeli intuicja dotyczy teorii nauk nieempirycznych, to ów aksjomat wyznacza perspektywę badań apriorycznych w świetle dedukcyjnych procedur dowodzenia. W duchowym akcie ideacji jest zaangażowana siatka pojęć apriorycznych, rachunki logiczne, logika dedukcji. Logika odkrycia naukowego jest absolutnie wtórna wobec intuicji odkrycia naukowego.

W człowieczej zwierzęcości istotne znaczenie odgrywa wiedza empiryczna. Istotności uchwycone w duchowych aktach ideacji współtworzą

aprioryczną wiedzę kształcąca. Wiedza empiryczna wiąże się z prawdą faktyczną, wiedza aprioryczna zaś – z prawdą konieczną. Człowiek dzięki aktom ideacji przebywa w świecie idei, istotności, esencji, a dzięki zmysłowości przebywa w świecie czasowo-przestrzennych stanów rzeczy, zjawisk, faktów. Człowiek, dzięki duchowości, jest w stanie formować ponad światem zjawisk idealną dziedzinę myśli.

Ontyczne napięcie między człowieczym duchem a człowieczym życiem

Pamięć i funkcje zmysłowe są zanurzone w instynkcie i obwarowane przez instynkt. Działania instynktowne różnią się od działań popędowych; pierwsze są zawsze sensowne, drugie zaś – niekiedy sensowne (np. głód narkotykowy podpada pod popęd nonsensowny). Człowiecza zwierzęcość nie dynamizuje się tylko pod wpływem popędów, instynktów, nie jest też mechanizmem funkcjonującym na zasadzie asocjacji czy odruchów; człowiecza zwierzęcość ma zdolność wybierania i optymalizowania korzyści.

Wegetatywną naturę ma roślina, zwierzę i człowiek, psychiczną naturę ma zwierzę i człowiek, natomiast duchową naturę – tylko człowiek. Człowiecza duchowość jest ponadczasowa i ponadprzestrzenna. Fizjologiczny proces życiowy istotnie nie różni się od psychicznego procesu życiowego; fizjologia i psychologia rozpatrują jeden i ten sam proces życia w dwóch aspektach. Interesujący jest fakt, że te same sposoby zachowania się człowieczego organizmu raz mogą być wywołane fizykochemicznie, innym razem – w wyniku pobudzenia psychicznego (sugestii, hipnozy, psychoterapii, zmiany otoczenia społecznego). Wedle Schelera: „Podniecenie seksualne może być wywołane zarówno przez zażycie pewnych środków, jak też za pomocą nieprzyzwoitych obrazów i lektury. Nawet fundamentalny proces życiowy – »śmierć« można spowodować równie dobrze nagłym szokiem afektywnym, jak strzałem z pistoletu. Wszystko to są jedynie różne sposoby dostępu do jednego i tego samego, ontycznie jednolitego procesu życia, którymi dysponujemy w naszym doświadczeniu i ukierunkowaniu”¹⁰.

¹⁰ Zob. M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie*. Tłum. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 130.

Człowieczej zwierzęcości przysługuje inteligencja, natomiast człowieczej duchowości – rozum. Typowe dla inteligencji jest myślenie empiryczne, wnioskowanie indukcyjne, a dla rozumu typowy jest ogląd istotnościowy, prowadzący do rozumienia, oraz wnioskowanie dedukcyjne, typowe dla rozumowania.

Podstawowym procesem rozwoju psychicznego człowieczej zwierzęcości jest twórcza dysocjacja, a nie – asocjacja. Człowiecza zwierzęcość zachowuje się „inteligentnie”, jeżeli bez doświadczeń próbnych zachowuje się sensownie lub rozsądnie (np. przebiegłość, chytrłość), przy czym zachowanie to jest natychmiastowe, niezależne od liczby uprzednio podjętych prób rozwiązania popędowego zadania. O organicznie uwarunkowanej inteligencji mówi się wtedy, gdy sposób postępowania pozostaje w służbie pobudzenia popędowego czy zaspokojenia potrzeby. Inteligencja ma status praktyczny, gdyż dzięki działaniu istota osiąga swój cel określony popędem. Nierozsądny może być tylko ten, kto jest inteligentny.

Człowiecza zwierzęcość umie dokonywać aktów wyboru. Nie jest ona mechanizmem poruszonym tylko przez popędy, instynkty czy mechanizmem funkcjonującym na zasadzie asocjacji bądź odruchu. Akt wyboru może być funkcją efektywności, w szczególności niesienia pomocy lub obdarowywania.

W obrębie psychiki wyróżnia się: pęd uczuciowy, instynkt, pamięć asocjacyjną, inteligencję, umiejętność wyboru. Wszelka reakcja człowieczej zwierzęcości wypływa z fizjologicznego stanu jego systemu nerwowego, któremu po stronie psychicznej przyporządkowane są instynkty, impulsy popędowe i spostrzeżenia zmysłowe. Badanie tych atrybutów należy do psychologii i biologii. Człowiek wykracza poza biologię i psychologię dzięki człowieczej duchowości; to ona wiąże człowieka z Absolutem czy duchem absolutnym, ujmowanym jako zasada wszechświata¹¹. Człowiecza duchowość przekracza pęd życia, który można traktować jako jeden z wielu manifestacji zasady świata. Duchowość ta pozwala na egzystencjalne uwolnienie się od tego, co w człowieku psychosomatyczne. Człowiecza duchowość wnosi wolność, oderwanie się od tego, co psychiczne, od popędów i popędowej inteligencji. Tak jak człowiecza zwierzęcość żyje i działa w otoczeniu, środowisku, tak człowiecza duchowość – dzięki koniecznemu związkowi z zasadą świata – jest wolna od otoczenia, gdyż pozostaje otwarta na świat. Człowiecza duchowość ma – dzięki aktom duchowym – własny świat, w którym jest zanurzona, natomiast człowiecza zwierzęcość żyje w swoim środowisku.

W odróżnieniu od rośliny zwierzę ma świadomość; w odróżnieniu od zwierzęcia człowiek ma samoświadomość zadaną aktami duchowymi.

¹¹ W rozumieniu teologicznym człowiecza duchowość uczestniczy w Boskiej duchowości.

Człowiecza zwierzęcość nie posiada siebie, nie włada sobą i dlatego nie jest siebie świadoma. Wraz z człowieczą duchowością człowiek zyskuje samoświadomość, dzięki której może stawiać opór popędom i instynktom człowieczej zwierzęcości przez ich hamowanie. Człowiecza duchowość ma możliwość nie tylko uprzedmiotowienia siebie w świadomości, ale i procesów psychicznych wraz z aparatem sensomotorycznym człowieczej zwierzęcości. Człowiek może uczynić przedmiotem swego poznania byt i wszechświat.

Człowiecza duchowość nie jest „częścią”, własnością czy cechą człowieczej zwierzęcości, ale też jest pozbawiona jakiegokolwiek umiejscowienia czasowo-przestrzennego; człowiecza duchowość – jako konfiguracja aktywności rozumu, serca i woli – partycypuje w zasadzie wszechświata. Same akty duchowe ujmują istotność z samego źródła: poznane idee są przyporządkowane wiecznemu rozumowi (logosowi), poznane wartości – wiecznej miłości, a poznane pragnienia są przyporządkowane wiecznej woli¹². Człowiecza duchowość, która spełnia się w czystych aktach, nie jest substancją, duszą substancjalną. Człowiecza duchowość ma zdolność oddzielenia istoty od istnienia. Manifestuje się w aktach ideacji, czyli we wglądach *a priori*. Dobitnych przykładów kwestii esencjalnych dostarcza matematyka. Wedle Schelera: „Dopiero człowiek potrafi troistość jako »liczebność« trzech rzeczy oderwać od tych rzeczy i »liczbą« 3 operować jako samoistnym przedmiotem. [...] Ideacją jest więc współluchwytywanie – niezależnie od zakresu i liczby przeprowadzonych obserwacji oraz od dokonanych przez inteligencję wnioskowań indukcyjnych – esencjalnych właściwości i form budowy świata na jakimś przykładzie odnośnej dziedziny istotnościowej. Wiedza zaś, którą w ten sposób uzyskujemy, dotyczy w nieskończonej ogólności – chociaż uzyskana została na jakimś przykładzie – wszystkich możliwych rzeczy tej samej natury oraz wszystkich możliwych o tym samym materiale myślących podmiotów duchowych – całkiem niezależnie od naszych ludzkich przypadkowych zmysłów [...]. Wglądy, które w ten sposób uzyskujemy, zachowują więc ważność poza granicami naszych doświadczeń zmysłowych; dotyczą nie tylko tego rzeczywiście istniejącego świata, lecz wszystkich możliwych światów”¹³.

Ostateczny cel filozofii sprowadza się do poznania bytu absolutnego czy ducha absolutnego lub zasady wszechświata, a samo jednostkowe poznanie istotnościowe w ramach aktów ideacji jest osobliwym „oknem na byt absolutny”. W człowieku istotne dla człowieczej zwierzęcości są wiedza empiryczna i pamięć, natomiast dla człowieczej duchowości istotnego znaczenia nabiera wiedza aprioryczna oraz możliwość jej potęgowania.

¹² Zob. M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie...*, s. 96.

¹³ *Ibidem*, s. 97–98.

Z tej to racji człowiecza duchowość stawia opór człowieczej zwierzęcości, opór, nakierowany na hamowanie popędów, dystansowanie się do spostrzeżeń zmysłowych. Człowiek dzięki człowieczej duchowości może zachować się ascetycznie, tłumiąc własne impulsy popędowe, odmawiając im pożywki w postaci obrazów spostrzeżeń czy przedstawień. Jeżeli człowiecza duchowość tłumii czy hamuje popędy, to nadwyżka energii popędowej może sublimować w aktywność duchową. Wszelka asceza życiowa człowieczej zwierzęcości umożliwiała wzlot ducha, manifestacje człowieczej duchowości; im większa asceza, tym większa moc aktów duchowych. By człowiecza duchowość mogła się manifestować w człowieku, musi nabrać mocy i aktywności dzięki ascezie i przez ascezę; „soków żywotnych” dostarcza człowieczej duchowości asceza.

Człowiek dzięki człowieczej duchowości może dokonać wzlotu w świat esencji; człowiek ma możliwość przejścia ze świata czasowo-przestrzennych stanów rzeczy czy zjawisk do świata esencji, i odwrotnie. Człowiecza duchowość ma swoją autonomię i istotę, lecz nie ma żadnej energii pierwotnej; człowiecza duchowość nie może wytwarzać energii.

„Ożywienie ducha” odbywa się dzięki duchowej woli. Duchowe chcenie sprowadza się do przewodzenia czy kierowania nie samymi popędami, lecz wyobrażeniami, które konkretyzują urzeczywistnianie się idei ducha. Brzemienne w konsekwencje jest bezpośrednia walka woli człowieczej duchowości z mocami popędowymi człowieczej zwierzęcości; gdy walka jest wymierzona tylko na pokonanie popędu, wówczas, przeciwnie do intencji duchowej, wzmacnia popędy w jednostronnym kierunku. Duchowo-wolitywne chcenie staje się przeciwieństwem tego, czego człowiek chce, gdy zamiast zmierzać do urzeczywistnienia wartości wyższej koncentruje się na pokonaniu czy zanegowaniu popędu, którego cel jawi się sumieniu jako zły. Wedle Schelera „Człowiek musi się nauczyć tolerować również samego siebie, również te skłonności, które uznaje w sobie za złe i zgubne. Nie powinien uderzać w nie w bezpośredniej walce, ale musi nauczyć się przewyżczać je pośrednio, włączając swoją energię w realizację wartościowych zadań, które jego sumienie uznaje za dobre i znaczne i które znajdują się w zasięgu jego możliwości”¹⁴. Nie należy zatem zmierzać do usunięcia człowieczych wad w drodze negatywnej walki: zakazu, nagany, oburzenia, ponieważ walka wzmacnia wadę; wadę trzeba próbować usunąć pośrednio, budząc cnotę lub wartość pozytywną.

¹⁴ Ibidem, s. 121.

JÓZEF JAROŃ

Etyka prostomyślności Józefa Bańki

Homo eutyphronicus

Józef Bańka, filozof techniki i etyk, wyróżnia się spośród współczesnych humanistów tym, że wprowadza do swego nazewnictwa filozoficznego rzadko używane pojęcia: „łżeczłowiek”, „sfera *phronesis*”, „sfera *thymos*”, *technosis*, „mikroetyka”, „etyka recentywistyczna”, „fetysz reprezentacji”, „idea nadwartościowa”, „poręczenie moralne”, „*cogito* eutyphroniczne”.

Jest on autorem kilkunastu publikacji poświęconych filozofii techniki, filozofii cywilizacji, eutyfronie, etyce recentywistycznej i etyce prostomyślności. W swych publikacjach propaguje Bańka ideał *homo eutyphronicus* – „człowieka prostomyślnego”, otwartego na świat i innych ludzi, przejawiającego gotowość podejmowania decyzji zgodnie z uznawanymi przez siebie wartościami.

Punktem wyjścia poglądów etycznych J. Bańki jest teza, że człowiek poszukuje zaspokojenia swych pragnień w sposób jak najprostszy i jak najbardziej bezpośredni, gdy tymczasem technika powoduje coraz bardziej pośredni i skomplikowany sposób zachowania. Zjawiska te prowadzą do powstania cywilizacji pozbawionej spokoju i równowagi w sferze emocjonalnej człowieka, w sferze jego *thymos*, pozostawiając nietkniętą sferę rozumu, czyli sferę *phronesis*. Technika – racja wielu czynności i działań – ułatwia, oczywiście, życie codzienne, ale jednocześnie odbiera czło-

wiekowi te wartości, które swą siłą czerpią z wysiłku pokonywania przeszkód¹.

Bańka jest przeświadczony o tym, że postęp techniczny, organizacja naukowa, ekspertyzy tyranizują człowieka współczesnego, wysługują się nim, narzucają mu rzekome obowiązki, które na nim „spoczywają”, w imię tzw. racji nadrzędnych. Filozofom zatem pozostaje dokonanie przewartościowania nauki i techniki, a także naukowej organizacji życia ludzkiego. „Żadna nauka i technika, żadna naukowa organizacja nie jest koniecznością, to tylko człowiek robi z nich konieczności. Sam przeto jest winien, że potem musi im służyć. Powinien uwolnić się od determinizmu technologicznego i cywilizacyjnego, a może to uczynić, jeśli sobie uświadomi, że są to jedynie fetysze i idee”². Przytoczona opinia o konieczności wyzwolenia się od prawdy naukowej jest tyleż zaskakująca, co bulwersująca.

Jeśli odrzuci się wszystkie fetysze i idee, to pozostaje realny sam człowiek.

Zdaniem Bańki, wiek XX poszukuje możliwości połączenia rozwoju duchowego z zaspokajaniem codziennych potrzeb. „Jest to poszukiwanie twórczego, a zarazem prostego i skromnego modelu życia, dostępnego [...] prostomyślności człowieka przeciętnego. Do uchwycenia kontaktu z tymi potrzebami jest konieczna nowa moralność pracy, stawiająca inne wartości ponad wydajność i konsumpcję”³.

Bańka wychodzi z założenia, że jest to dopiero połowa drogi, którą przebył współczesny człowiek rozumny. Drugi, niezwykle ważny odcinek drogi, to droga do „człowieka prostomyślnego”, wrażliwego na wartości moralne. Podczas gdy *homo faber*, jako człowiek wytwarzający narzędzia, jest już właściwie uformowany od czasów australopiteka, inny człowiek (*homo sapiens*) zaczyna swą ewolucję. „Człowiek prostomyślny” (*homo eutyphronicus*) powinien zespalać odpowiedni zasób wartości czuciowych (tymicznych) oraz inteligencji (wartości froniczne).

Relacja między *homo sapiens* i *homo faber*, przejawiająca się w ewolucji w kierunku powstania *homo eutyphronicus*, ustaliła się około 30–40 tysięcy lat p.n.e.

Opierając się na zachodnich opiniach, Bańka dochodzi do wniosku, że „znakiem czasów” współczesnej cywilizacji jest to, że ludzie potrafią jakoś żyć, pozbawieni prawie zupełnie uczuć. „Technokratyzm nie jest efektem zmian fizycznych w mózgu człowieka, ale wynikiem negatywnych zmian w »prostomyślnej« perspektywie świata – rezultatem pewnego na-

¹ *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka. Katowice 1986, s. 10.

² *Ibidem*, s. 11.

³ *Ibidem*, s. 13.

wyku myślowego, zgodnie z którym zwykliśmy myśleć i mówić o człowieku w oderwaniu od jego historii naturalnej”⁴.

Powołując się na pracę Desmonda Morrisa *Naga małpa*, J. Bańka podkreśla, że człowiek jako gatunek jest psychicznie nieprzystosowany do życia w warunkach cywilizacji miejskiej, mimo że jest na nie trwale skazany. Tkwi w nim bowiem atawistyczna tęsknota do kontaktów intymnych w małych grupach (kontaktów eutyfronicznych), w grupach rodzinnych opartych na wspólnocie zamieszkania, wspólnocie produkcji i więzach krwi. Po prostu człowiek pragnie swe potrzeby uczuciowe i tęsknoty zaspokajać w obrębie małej grupy. Jest to cecha gatunkowa.

Bańka spostrzega, że humaniści niechętnie podzielają pogląd o istnieniu natury ludzkiej, gdy tymczasem trzeba przyjąć, że w człowieku tkwią ukształtowane skłonności do takich, a nie innych zachowań społecznych, potrzeb i emocji. „Przedstawiciele nauk społecznych sądzą, że można modelować ludzkie zachowania w niemal dowolnym kierunku przez odpowiednie wzorce kulturowe. Biologowie jednak nie dzielą tego przekonania, ponieważ ich zdaniem, proces ewolucji polega przede wszystkim na formowaniu odpowiednich genetycznie zaprogramowanych zachowań”⁵.

W poszukiwaniu jakiejś wspólnej perspektywy *homo faber* i *homo sapiens* należy odwołać się do powszechnego psychologicznego rdzenia, który jest niczym innym, jak obecnym w każdym z nas „człowiekiem prostomyślnym” – cechującym się umiejętnością właściwego rozumienia życia, która nie opierając się nawet na zdobyczach nauki, jest intuicyjnie nieomylna. Kultura przemysłowa wprawdzie kieruje się ku *homo faber*, ale człowiek ów, zamknięty w monotonnym środowisku techniki, odczuwa nieodpartą potrzebę powrotu do źródeł człowieczeństwa, do źródeł „prostomyślności”.

Zdaniem Bańki, napięcie antynomiczne pomiędzy *homo faber* a *homo sapiens* zniknąć może tylko w postawie „człowieka prostomyślnego”. „Człowiek prostomyślny polega na prostocie i słuszności myśli”⁶. W pojmowaniu Bańki „człowiek prostomyślny” (*homo eutyphronicus*) – to ideał człowieka, postępującego według zasad prostych, odpornego na alienacyjny, frustracyjny wpływ dynamicznie rozwijającej się techniki.

⁴ J. Bańka: *Problemy współczesnej filozofii człowieka*. Katowice 1978, s. 73.

⁵ Ibidem, s. 79.

⁶ *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka. Katowice 1986, s. 21.

Recentywizm a etyka prostomyślności

Bańka traktuje recentywizm jako źródło etyki prostomyślności.

U podstaw idei recentywizmu w wydaniu J. Bańki tkwi pogląd, że człowiek to istota, której życie ważne jest bezpośrednio „teraz”, a nie dopiero jako środek do osiągnięcia czegoś w przyszłości. Tymczasem obserwuje się nastawienie umysłu na nieokreśloną przyszłość, a zarazem złudzenie, że prawda o człowieku tkwi w przyszłości.

Zdaniem Bańki, najstarsze teorie człowieka związane były nie tylko z teoriami soteriologicznymi. O ile w antropologii soteriologicznej punktem wyjścia rozważań nad człowiekiem stało się rozbitcie ludzkiego „teraz” na sferę ziemską i niebiańską, o tyle w późniejszych systemach filozoficznych starożytności „świat człowieka uniezależnił się od rozbitcia, ale uległ nowemu rozbitciu, tj. abstrakcyjnemu rozszczepieniu na sferę idei i sferę rzeczy”⁷.

Filozofia recentywistyczna podkreśla rosnące znaczenie motywacji człowieka na poziomie psychologicznym, które związane są z wyższymi potrzebami ludzkimi, takimi jak potrzeba uznania, samoaktualizacji, odzwięku emocjonalnego.

Przedmiotem analizy filozofii recentywistycznej czyni Bańka zjawisko stresu innowacyjnego, przez który rozumie stan ogólnej mobilizacji sił psychicznych człowieka, będący reakcją podmiotu „ja” na pewne sytuacje i mogący prowadzić w kontekście aktualnego „teraz” do zakłócania homeostazy kultury, a więc do wyczerpania psychologicznego i chorób cywilizacyjnych. Przeciw *technosis* – jako chorobie na technikę – proponuje Bańka etykę prostomyślności jako pewną terapię. Jego recentywizm opowiada się za etyczną postacią humanizmu, a nie za jego postacią racjonalistyczną. Humanizm racjonalistyczny odwołuje się do prawa i historii, ale nie uwzględnia racji etycznych w postępowaniu człowieka. Czyni to dopiero humanizm etyczny, oparty na świadomości człowieka, dającej początek takim ideom jak dobro, wzajemna życzliwość, osoba ludzka i godność człowieka. Tak więc postulat etyczny zawarty w idei prostomyślności Bańki sprowadza się do konieczności zapanowania człowieka nad swym czasem teraźniejszym. „Człowiek bowiem, który całe swoje życie przełożył na jutro, przestał już dziś być panem siebie. Czas, w którym żyje, staje się wówczas anachroniczny w stosunku do czasu obiektywnego. Dlatego, że jego »teraz« już się nie powtórzy. »Teraz« różniczkuje ludzkie przeżycie czasu, dlatego antropologię wychodzącą z tego punktu widzenia nazwiemy »różniczkową«”⁸.

⁷ Ibidem, s. 33.

⁸ Ibidem, s. 35.

Recentywizm zatem stanowi przyjęcie takiego punktu wyjścia rozważań o czasie, który uprzywilejowuje tzw. chwilową rzeczywistość. „To, co staje się obecnie, wprawdzie podlega zmianie, ale w toku tej zmiany każdy kolejny moment uzyskuje w człowieku swoje »teraz« i oddziela przeszłość od przyszłości stale w nowym punkcie”⁹. W istocie filozofia recentywizmu Bańki streszcza się w hasło „cokolwiek jest, jest teraz”.

Filozofia ta wprowadza rozróżnienie historii i przyszłości, jako dolnego i górnego horyzontu terażniejszości. Historia jest dolnym horyzontem, otwartym epistemologicznie na poznawanie, a zamkniętym ontycznie na stawanie się. Przyszłość zaś jest górnym horyzontem terażniejszości, który jest otwarty ontycznie na stawanie się, a zamknięty epistemologicznie na poznawanie. To prowadzi do tzw. ślepej prognozy.

Bańka zastrzega się, że doświadczenie wskazuje, że opis w czasie przeszłym i przyszłym jest trwałą potrzebą umysłu ludzkiego, polegającą na poszukiwaniu przyczyn zdarzeń w przeszłości i ich skutków w przyszłości. Dlatego też dyrektywa metodologiczna recentywizmu orzeka, iż znajomość faktów z przeszłości może przyczyniać się do weryfikacji postulatów czasu terażniejszego, jako że fakty z przeszłości wzięte, nie prowadzą do rozbieżności z terażniejszością.

„Pozostaje więc tolerować wiedzę o faktach z przeszłości i zaufać przede wszystkim opisowi faktów w czasie terażniejszym, odniesionym do »podmiotu« ja, a więc zdecydować się na przerwanie łączności z przeszłością”¹⁰.

Prawdziwość opisu w czasie terażniejszym znajduje jedyne uzasadnienie w tym związku, jaki zachodzi między „teraz” i podmiotem „ja”. Ta sama rzecz „jest” i „jest teraz”, i „jest dla mnie”.

Bańka wychodzi z założenia, że każdy człowiek ma swoją historię, której podstawą jest pamięć indywidualna. Do ustalenia tego, co sądził człowiek historyczny, potrzebny jest człowiek terażniejszy, który może pojąć to, czego człowiek historyczny zrozumieć nie mógł. Oprócz pamięci indywidualnej funkcjonuje pamięć zbiorowa, która jest podstawą konstytuowania się historii w sensie ścisłym.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 37.

Eutyfronika fundamentem etyka

Eutyfronika jest nauką o życiu psychicznym człowieka w systemach technicznych. Jest też nauką, mającą na celu obronę ludzkiego życia i ludzkiego poczucia wspólnoty przed zimną, bezosobową cywilizacją, zmierzającą do syntezy pierwiastka emocjonalnego i racjonalnego w cywilizacji technicznej.

Eutyfronika postuluje myślenie proste, tzn. nie kłóące się z poczuciem elementarnych zasad prawdy i rzetelności, pozbawione jakiejkolwiek pretensjonalności.

Bańka dostrzega w dotychczasowej historii ludzkości zjawisko przechodzenia od stanów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thymos*) do stanów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*). Na tej podstawie wyróżnia On: cywilizacje diatymiczne, o niższym poziomie rozwoju (z przewagą *thymos*), oraz cywilizacje diafroniczne, rozwinięte (z przewagą pierwiastka *phronesis*).

Eutyfronika Bańki postuluje cywilizację eutyfroniczną, której celem jest pełne wyzwolenie moralne. „Taka cywilizacja jedynie pasuje jako terapia do współczesnego społeczeństwa, pragnącego pogodzić postęp z osobniczym rozwojem duchowym. Etyka prostomyślności, oferując człowiekowi życie w świecie niezbywalnych prawd, elementarnych (lecz nie naiwnych) uczuć ludzkich, odradza mu jednocześnie rezygnację z siebie na rzecz nieokreślonej przyszłości (»ucieczki do przodu«), dlatego jest wyrazem postawy reentywistycznej”¹¹.

Eutyfronikę traktuje też Bańka jako poręczenie moralne wartości prostych, zagrożonych w cywilizacji technicznie złożonej. Do wartości tych zalicza: „[...] dobroć, czynność, śmiałość, chęć posiadania rodziny, pracowitość, uczciwość, poczucie humoru, przyjazny stosunek do ludzi, altruizm, szlachetność, bezinteresowność, życzliwość, wdzięczność, bezkompromisowość, pragnienie bycia ojcem, pragnienie bycia matką, słowność, wspaniałomyślność, wierność, wiarę w ideały, uprzejmość, wzajemne zrozumienie, grzeczność, gotowość przychodzenia z pomocą innym, wolę, poczucie dumy, godność, czystość duchową, szczerłość, żądę wiedzy, serdeczność, czystość moralną, męstwo, niezadowolenie z tego, czego się osiągnęło, czułość, towarzyskość, urok, odwagę, otwartość, praktyczność, romantyzm, przychylność, współczucie, sprawiedliwość, powagę, umiejętność wybaczenia krzywd, wytrwałość, gorliwość, niezłomność przekonań,

¹¹ Ibidem, s. 42.

szacunek dla tradycji, szacunek dla rodziców, zapał, umiejętność kochania, czyste sumienie, dążenie do celu, delikatność, honor, schludność, człowieczeństwo, poczucie równości”¹². Wartości te mają odzwierciedlać inteligencję osobniczą, napęd motywacyjny, reaktywność emocjonalną człowieka oraz wartości własne (ekologiczne). Wzięte są one z różnych systemów etycznych – dalekowschodnich (Chiny, Indie), starogreckich i nowożytnych europejskich. Na podstawie tych „prostych” wartości tworzy Bańka swój system etyki prostomyślności i etyki recentywistycznej. Nasuwa się w związku z tym pytanie: czy zjawisko „nieprostomyślności” ludzkiej w warunkach cywilizacji technicznej uznać trzeba za normalny przejaw ludzkiej aktywności, czy też za przejaw patologii?

Bańka wyjaśnia, że nieprostomyślność może być zjawiskiem obronnym lub chorobliwym. „Nieprostomyślność obronna jest filogenetycznie zaprogramowana i służy w świecie zwierzęcym obronie własnej egzystencji (np. chytrność kota). Natomiast nieprostomyślność chorobliwa jest właściwa człowiekowi, a zakorzeniona w charakterze łęczłowieka, który może być wadliwie ukształtowany. Opiera się ona na elementach wiedzy i techniki, którą człowiek się posługuje i która może być przez niego wykorzystana dla zyskania przewagi nad innymi, zarówno w skali indywidualnej, jak i grupowej”¹³.

Okazuje się, że nieprostomyślność obronna przestaje być skuteczna i przekształca się w nieprostomyślność chorobliwą, a człowiek prostomyślny – w łęczłowieka. Dlatego też eutyfronika zmierza do obrony i rekonstrukcji w życiu człowieka wartości prostych, stanowiących podstawę jego prostomyślności.

Podstawowe cechy etyki prostomyślności

Podstawową przesłanką etyki prostomyślności jest teza, że panuje wśród ludzi elementarna zgodność w sposobie odczuwania wartości prostych, „do których odnoszą się wskazania ciepłe, apelujące do wzruszeń podmiotu”¹⁴. Przeświadczenie to opiera Bańka na ustaleniach psychologii, iż bywa-

¹² J. B a Ń k a: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 75.

¹³ *Ibidem*, s. 76.

¹⁴ *Ibidem*, s. 54.

ją takie sytuacje, które wywołują w zasadzie te same reakcje wśród ludzi, niezależnie od ich wizji światopoglądowej. „Przykładowo – gdy ktoś tonie w rzece, wówczas pójście na ratunek zależy głównie od umiejętności pływania, nie zaś od wspólnoty wyznaniowej czy narodowej”¹⁵.

Bańka sądzi, że pewne normy występujące w postaci nakazów prawa naturalnego zachowują swą moc obowiązującą, niezależnie od przekonań światopoglądowych oraz historycznych i kulturowych warunków, w których ludzie żyją.

Nieszczęścia, jakie spotykają innych ludzi, stanowią swoisty „apel”, którego nie powinno się odrzucić. Normy prawa naturalnego są więc apelatywne, zachowują stale tę samą moc w stosunku do człowieka prostomyślnego. Ten sam sposób odczuwania, reagowania i wartościowania losu ludzkiego pojedynczego człowieka jest podstawą poręczenia wartości prostych i w tym sensie wspólnych dla gatunku. „Treść tych norm nie wykazuje faktycznie zmian i niezależnie od kulturowych czy dziejowych warunkowań życia, w istotnych swoich elementach składowych pozostaje dla ludzi tak samo zrozumiała i tak samo apelatywna”¹⁶.

Poszczególne normy moralne mogą niezależnie od sytuacji zmieniać swą wartość, ale nienaruszony pozostaje jej „appellat”, czyli poręczenie moralne treści normy¹⁷.

Naczelną normą moralną etyki prostomyślności jest: „przyjmuj tylko te zasady ogólne, które chciałbyś uczynić regułą twego postępowania osobistego”. Jeśli ktoś nie przestrzega tej normy, to zasługuje na miano „łże-człowieka”.

Według propozycji Bańki norma ogólna jest zimna, a wskazanie konkretne z nią związane jest „ciepłe”. Do norm zimnych zalicza On normy następujące: bądź odważny, bądź sprawny, bądź stanowczy, zdyscyplinowany, oraz wszelkie normy sformułowane w postaci ogólnej: kochaj wszystkich ludzi, miej szacunek dla wszystkich wartości humanistycznych, ceń dobro. Wskazania ciepłe Bańka formułuje następująco: spiesz z pomocą kalekom, troszcz się o swoje dzieci, nie rzucaj oszczerstw, dotrzyj danego słowa¹⁸.

Wszystkie te wskazania zakładają istnienie otoczenia reagującego na „apel”, toteż człowiek czuje się bezpieczny tylko wówczas, gdy żyje w śro-

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 55.

¹⁷ Bańka korzysta tu z poglądów L. Petrażyckiego *O nauce, prawie i moralności* i Cz. Znamierowskiego *Naczelna norma moralna i jej pochodne*. „Studia Filozoficzne” 1957, nr 3.

¹⁸ J. Bańka, podając przykłady zasad „ciepłych” i „zimnych”, wzoruje się na poglądach T. Kotarbińskiego.

dowisku społecznym, które daje poręczenie moralne wartościom wziętym przez te wskazania w obronę.

Wartości „ciepłe” uznaje Bańka za wartości konstytuujące sferę uczuć: miłość, przyjaźń, umiejętność współżycia i nawiązywania sąsiedzkich kontaktów. Jednakże atrofia w sferze tych wartości bywa zwykle groźna, zwłaszcza dla ludzi nadwrażliwych, co odbija się ujemnie na ich psychice.

Nastawienie człowieka do życia zbiorowego wyrasta z tego samego wewnętrznego uzdolnienia, z którego wywodzą się normy prawa naturalnego. „[...] społeczną i moralną stronę natury ludzkiej determinuje nie tylko podatność na przyjmowanie pomocy, ale także zdolność do jej niesienia bezinteresownego, tj. na mocy samego poręczenia moralnego, a zatem nawet wtedy, kiedy w danej sytuacji nie może być mowy o wzajemności”¹⁹. Takiego warunku nie zakłada postawa „łęczłowieka”, postawa wyrachowanego interesu.

Zdaniem Bańki, o trwałości związków współżycia i współdziałania z innymi ludźmi decydują dopiero te wartości, które mają za sobą poręczenie moralne, a więc które rodzą się na gruncie etycznym i nabierają sensu autonomicznego dla jednostki w rozwoju jej osobowości. Dopiero wówczas wartości te stają się własnością człowieka prostomyślnego, realizującego wartości wspólne jako własne, osobiste cele.

Nawiązując do funkcji nauki we współczesnym świecie, Bańka uściśliła swe w tym względzie poglądy, twierdząc, iż nie rozwój wiedzy jest groźny dla ludzi, ale realizacja wszystkiego, co jest możliwe, na podstawie wiedzy. „To zagubienie informacyjne sprawia, że pierwotne poczucie życia ustępuje w wypadku łęczłowieka miejsca niezwykle skomplikowanej refleksji, na tyle hermetycznej, iż on sam przestaje ją z całą pewnością kontrolować”²⁰. Na tym tle powstaje konieczność ustosunkowania się do czynników, od których zależy psychiczna sprawność informacji. Są to czynniki: intelektualny, moralny i techniczny. Łączy je wzajemna więź. Czynniki intelektualny dotyczy tych aspektów informacji, od których zależy sprawność informacji w znaczeniu wyrażania myśli własnych i odbioru myśli cudzych. Czynniki moralny warunkuje społeczne oraz indywidualne poręczenie moralne przekazywania informacji zgodnych z prawdą. Czynniki techniczny obejmuje elementy ujawniające się w środkach masowego przekazu, a więc to wszystko, co dotyczy sposobu przekazywania i utrwalania informacji. „Kryzys informacji następuje zwykle wtedy, gdy między tymi trzema czynnikami występuje dysharmonia, np. poprzez jednostronne uprzywilejowanie treści intelektualnej”²¹. Każda informacja jest zarazem prze-

¹⁹ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego...*, s. 59.

²⁰ *Ibidem*, s. 60–61.

²¹ *Ibidem*, s. 61.

kazywaniem pewnej postawy informatora, która w warunkach jednostronności może przerodzić się w postawę „łzczłowieka”.

W postawie informatora występują trzy komponenty: myślowy, uczuciowy i prakseologiczny. Najbardziej jednak charakterystyczny dla postawy ludzkiej jest komponent emotywny, pomimo że zdominowany jest przez czynnik techniczny. „Wartości proste wyparła refleksja dla większości ludzi całkowicie hermetyczna. Hermetyzacja środowiska technicznego nadal rodzi łzczłowieka, który z lekceważeniem traktuje historię, nic nie wie o filozofii (prócz tego, że Diogenes żył w beczce), a postawę humanistyczną przypisuje dziwacznemu upodobaniu do cikliwości”²².

Za utrwalanie modelu „łzczłowieka” winien jest w istocie scjentyzm, który nawet „sens życia” sprowadza do prostej konstrukcji.

Kłopoty z opanowaniem informacji mają istotne znaczenie dla etyki. Etyka uzależnia pojęcie dobra lub zła od rozumienia systemu informacji jako układu odniesienia wartości etycznych.

Jedną z cech etyki prostomyślności stanowi krytyczny stosunek do etyki filozoficznej. Mówi się więc, że decyzja moralna jest zawsze wysiłkiem redukcji napięcia między tym, co „jest”, a tym, co „być powinno”, jednakże decyzja moralna musi być spersonalizowana, jeśli ma jej towarzyszyć poręczenie moralne. Dopiero wówczas słowo „powinno” ustępuje słowu „powinien”, a słowo „być” słowu „robić”. „W procesie czynienia dobra mniej jesteśmy poddani władzy inteligencji (rozumieniu, czym jest dobro), bardziej gotowości postępowania zgodnie z tym dobrem”²³. Bańka przypisuje w kwestii „poręczenia moralnego” większą rangę intuicji aniżeli refleksjom intelektualnym. „Skoro etyka filozoficzna wymaga rozumienia systemu filozoficznego i umiejętności dedukowania z niego zdań normatywnych o charakterze moralnym, przeto etyka prostomyślności uwzględnia to, co przylega do umysłu człowieka na zasadzie przemawiania do jego najprostszych typów motywacji”²⁴.

Jednym z istotnych rysów charakterystycznych dla etyki prostomyślności jest odmiennosc traktowania wyboru moralnego. „Dotąd wybieranie wartości spośród możliwych zasadało się na preferowaniu tzw. wartości wyższej. Uważano bowiem, że istnieją wyższe i niższe wartości same przez się, niezależnie od tego, jaką tworzymy sobie hierarchię wartości. Tymczasem analiza wartości, które ludzie uważają za niższe lub wyższe, wykazuje, że to nie same wartości są wyższe lub niższe, lecz że uzyskują taki charakter zależnie od tego, w jakiej umieścilibyśmy je hierarchii wartości”²⁵.

²² Ibidem, s. 63.

²³ Ibidem, s. 69–70.

²⁴ Ibidem, s. 71.

²⁵ Ibidem, s. 86.

Bańka sądzi, że konflikt wartości wynika nie z ich przeciwstawienia sobie, ale z sytuacji, która sprawia, że znajdujący się w niej człowiek musi dokonać wyboru między tymi wartościami. Zasadniczo konflikt wartości zostaje rozwiązany przez wybór między wartością uznawaną a odczuwaną, na korzyść tej drugiej. „Tylko wartość odczuwana osobiście może wymusić na nas poręczenie moralne i stać się imperatywem naszego postępowania. Wybór prostomyślny jest opowiedzeniem się za wartością odczuwaną osobiście i w zasadniczy sposób likwiduje konflikt wartości”²⁶.

Dla Bańki hierarchiczne pojmowanie wartości prowadzi do woluntaryzmu etycznego i stanowi promocję łęczłowieka. To, co dla jednego człowieka jest wyższą wartością – dla innego nią nie jest. *Homo sapiens*, rodząc się w swej intelektualnej naturze, spowodował odejście od natury w kierunku wyboru dowolnego, czyli zgodnego z kierowaną rozumem wolą. „Za tę właśnie cenę wszedł na drogę postępu, choć zaczął mieć z tego powodu trudności i zyskał przewisko łęczłowieka (przewisko w etyce prostomyślności najgorsze)”²⁷. W ten sposób człowiek staje się wolny jako gatunek, ale nie jest wolny jako jednostka.

Jedną z kategorii naczelnych etyki prostomyślności jest „sumienie”. Sumienie – według Bańki – wynika z natury człowieka, rozumianej przedcywilizacyjnie. „Stanowi ono rodzaj »jaźni pierwotnej«, która dyktuje przyjęcie lub odrzucenie – także przez daną kulturę – pewnych typów cywilizacji, zwłaszcza jej typów organizacji”²⁸.

Bańka głosi, że mechanizm cywilizacji zmierzał dotąd do „wyleczenia” człowieka z jego prostomyślności, by mógł on przystosować się do nowych zadań. Jeśli jednak zważyć, że prostomyślność jest warunkiem zdrowia moralnego człowieka, to mechanizm przystosowania winien być odwrócony. Po prostu trzeba uznać człowieka prostomyślnego, kierującego się imperatywem jaźni pierwotnej, za podstawowy układ odniesienia budowy wszelkiej terapii. „Sumienie jednak nie jest »głosem z góry« (wyrazem transcendencji), lecz jest »głosem ze środka« (wyrazem integracji osobowości ludzkiej)”²⁹. Dzięki sumieniu człowiek prostomyślny odwraca się od złego postępowania.

Sumienie jako układ odniesienia moralnego wyboru wskazuje, że chodzi o wartości, których ochrony nie można uzasadniać względami technicznymi. Bywa tak, że sumienie kwalifikuje pewne akty jako tylko dobro, inne zaś – jako tylko nakazane, jeszcze inne – jako dlatego nakazane, że są dobre. Norma prostomyślności obejmuje jedynie sądy moralne zasadzające

²⁶ Ibidem, s. 87.

²⁷ Ibidem, s. 88.

²⁸ Ibidem, s. 139.

²⁹ Ibidem, s. 143.

się na ich treści aksjologicznej, akceptuje jako nakazane tylko te akty, które są dobre i które dlatego, że są dobre, są nakazane.

Uwagi o poglądach etycznych Józefa Bańki

Etyka prostomyślności Bańki stanowi odmianę „etyki niezależnej”. Przesłanką dla niej stały się wielostronne studia autora, który doszedł do wniosku, że dualizm kultury technicznej i humanistycznej stanowi punkt wyjścia zarysowania się przeciwieństwa człowieka prostomyślnego i łęcz człowieka, romantyzmu i pozytywizmu, irracjonalizmu i racjonalizmu, praw duchowych i praw natury panujących nad człowiekiem technicznym.

Drugą istotną tezą Bańki jest przekonanie, że cywilizacja techniczna jest skuteczna praktycznie, ale niewrażliwa intencjonalnie. Do tego poglądu doszedł Bańka jako „filozof techniki”, dokonujący syntezy różnych systemów wartości, które funkcjonują w kulturze wszystkich kontynentów (Azja, Europa, Afryka, Ameryka), czemu dał wyraz w trzytomowej *Filozofii cywilizacji*.

Sporą rolę w poszukiwaniu przez Bańkę nowego systemu etycznego odegrały poglądy T. Kotarbińskiego, Cz. Znamierowskiego, L. Petrażyckiego, a także studia nad prawem natury.

Bańka korzysta też z inspiracji psychologicznych, psychiatrycznych, a także z poglądów humanistów zachodnich – J. Mollera, H. Bealsa, F. Schleessera, ugrupowania Valori Plastici, V.E. Frankla, H. Rickerta, G. Harmana, K. Jaspersa, K. Lorenza, A. Vettera, G. Marcela, H.-G. Gadamera, M. Glansdorffa, S. Freuda, R. Lintona, A.M. Masłowa, K. Horney, E. Jantscha.

Można więc rzec, iż na system etyki prostomyślności składają się różne poglądy, a sam system nosi znamiona „eklektyczności”. Nie wydaje się jednak, że ten eklektyzm świadczy o słabościach propozycji Bańki. Wręcz przeciwnie, dotychczasowe systemy etyczne, wzięte każdy z osobna, nie tłumaczą skomplikowanej sytuacji moralnej współczesnych ludzi. Powstaje jednak inny problem: w jakim stopniu udało się Bańce skonstruować swój nowy system etyczny, który może spotkać się z dużym rezonansem społecznym?. Odpowiedź jest taka sama, jak w wypadku trzech systemów: Kotarbińskiego, Grzegorzcyka, Tischnera. Mianowicie musi, po pierwsze, upłynąć sporo czasu, zanim środowiska naukowe dostrzegą oryginalność poglądów J. Bańki, a po wtóre, istnieją obiektywne bariery, uniemożliwia-

jące szybką recepcję Jego twórczości. Jedną z tych barier jest pewien manieryzm, zwłaszcza „słownikowy”, stosowany w Jego publikacjach. Wykorzystując zwłaszcza greckie i łacińskie pojęcia, w wielu przypadkach nadużywa ich, co może czynić dla „niewtajemniczonych” odbiorców jego tekstów wrażenie pozerstwa i komplikowania stylistyczno-słownikowego przekazywania bardzo zróżnicowanych treści. Treści te dotyczą filozofii, etyki, socjologii, antropologii, religioznawstwa itp.

Jeżeli natomiast chce się podejść do wywodów interdyscyplinarnych Bańki bez uprzedzeń, to można Go podziwiać za benedyktyńską pracę nad odtworzeniem dychotomicznego rozwoju cywilizacji (dotyczącej sfery uczuciowej i rozumowej).

Sam Autor jest na tyle skromny, że nie zachwyca się swą „odkrywczością” podstawowych idei cywilizacyjnych. Podkreśla wręcz, iż koncentrując się na wzorach danej cywilizacji, nie widzimy całego jej systemu, chociaż znamy inwentarz postaw w niej występujących. „Aby poznać ten system, musimy poznać ideał, którego realizacji podporządkowane są postawy ludzi żyjących w danej kulturze, musimy poznać cały zespół tych ideałów, które krzyżują się i dają nam siatkę punktów przecięcia. Te punkty przecięcia stanowią obraz możliwej cywilizacji eutyfronicznej”³⁰

Właściwie większość poglądów J. Bańki to poglądy kontrowersyjne. Już sama idea „człowieka prostomyślnego” może kojarzyć się z ideą utopijną. Właściwie nie wiadomo, w jaki sposób kreować ów model, wszak ucieczka od cywilizacji technicznej w krajach uprzemysłowionych i rozwijających się jest wręcz niemożliwa. Bańka zapewnia, że współczesny człowiek skazany jest na „technikę” i egzystencję „wśród techniki”. Sam ideał „człowieka prostomyślnego”, wyposażonego w wartości „ciepłe”, w dużym stopniu przypomina „opiekuna spolegliwego”, które to pojęcie stało się nazwą obiegową w języku naukowym i potocznym.

Ma rację Bańka w tych partiach swych rozważań, w których rozważa problem tęsknoty współczesnego człowieka do wartości prostych, wynikających z bezpośredniego kontaktu z przyrodą. Wiemy jednak, że sam obszar przyrody w ostatnich dziesięcioleciach na tyle skurczył się, iż codzienny kontakt z nią jest wręcz niemożliwy. Tak więc tego typu tęsknota może być tylko pewną nostalgią do minionego dzieciństwa, które mogło upływać na łonie natury (zwłaszcza dla ludzi wywodzących się ze wsi).

Niewyraźnie jest też zarysowany sposób przemiany z „łęczlówka” w „człowieka prostomyślnego”. Powstaje tu problem zasadniczy: czy wszyscy ludzie, którym przypisane jest życie w świecie przesyconym techniką, są „łzeludźmi”? Czy na wszystkich ludzi technika wywiera zgubny wpływ w sferze moralnej?

³⁰ J. Bańka: *U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, s. 368.

Mimo tych znaków zapytania etyka prostomyślności Bańki przyczyni się z pewnością do urozmaicenia i pogłębienia wiedzy etycznej.

Dużą wartość poznawczą i metodologiczną zawierają dociekania Bańki w zakresie lepszego rozpoznania natury ludzkiej i prawa natury.

Niejednoznaczne są natomiast opinie Bańki na temat roli i funkcji nauki w warunkach rozwiniętej techniki. Raz mówi On o zgubnych skutkach nauki jako takiej w sferze moralnej, innym razem podkreśla duże znaczenie psychologii i psychiatrii w zakresie lepszego zgłębienia wiedzy o tęsknocie człowieka do „wartości najprostszych”.

Z teoretycznego punktu widzenia etyka prostomyślności J. Bańki jest ważnym wydarzeniem w etyce normatywnej i może przyczynić się do podjęcia takiej problematyki badawczej, która do tej pory nie była w sposób dostateczny eksponowana.

STEFAN SYMOTIUK

O przewadze wartości negatywnych nad wartościami pozytywnymi (Szkic programu badawczego)

Często dowodzi się, że człowiek wyróżnia się ze świata zwierzęcego uznawaniem wartości. Czy ma to charakter wyłącznie pozytywny?

Można sądzić, że i w sferze negatywnej człowiek tym różni się od zwierząt, że uznaje wartości – tyle, że negatywne. Oto na przykład żadne zwierzęta nie są okrutne, tj. nie sprawia im satysfakcji bestialstwo, czynienie tortur – tortury w dziejach człowieka są natomiast niezmiernie rozwiniętą sferą cywilizacji i tradycji (np. talibowie afgańscy bili wrogów kijami leszczynowymi namokniętymi w wodzie, nie wierzbowymi – oto makabryczny szczegół z „torturologii”).

Nasuwa się pytanie: czy cechy wyraźnie „niezwierzęce” – pozytywne: hojność, wspaniałomyślność, lub negatywne: okrucieństwo, bestialstwo, są nowymi nabytkami w naturze ludzkiej, czy też tylko kombinacją cech już posiadanych przez zwierzęta?. Zdaje się, że chodzi o jakieś „nowe kombinacje” dyspozycji. Na przykład zwierzęta mają zdolność posługiwania się narzędziami oraz instynkt posiadania (np. terytorium). Ale te cechy istnieją osobno. Człowiek obejmuje instynktem własności narzędzia i staje się kolekcjonerem rzeczy, odgradza się od przyrody fortecą i futerałem z przedmiotów. Podobnie – z cechami negatywnymi: człowiek, jak każde zwierzę, ma cechę agresji, ale też zmysł brzydoty. Dzięki temu zmysłowi unika rzeczy wstrętnych, karykaturalnych. Kiedy agresja łączy się ze zmysłem brzydoty, powstaje nowa zdolność: czynienia brzydkiego, okropnego, wstrętnego zła. To jest okrucieństwo. Ten zmysł agresji i brzydoty tak się u zwierząt nie łączy.

Jak z tego widać, przyjmujemy, że decydującym czynnikiem antropogenezy jest ludzka zdolność syntezy cech i wartości. Ta zdolność stawia ludzi raz powyżej zwierząt, raz niżej od nich. I to dużo niżej – w poziomie, który określamy „diabelskim”.

Aby przyjąć, że cechy i wartości mogą się z sobą łączyć, musimy założyć, że zdolne są odrywać się od człowieka i usamodzielniać. Alienacja poprzedza syntezę jako postęp lub upadek.

W etyce Arystotelesa cechy nie łączą się z sobą, są rozdzielne, ale można za to tworzyć coś pośredniego między nimi. Zuchwałość i tchórzostwo to cechy naturalne – negatywne (prowadzą do samozniszczenia człowieka). Ale między nimi daje się ustanowić coś trzeciego: „hojność” (przy użyciu rozumu). Z dwu cech negatywnych powstaje nowa – pozytywna. Ale wykluczona jest synteza inna: aby istniała „tchórzliwa zuchwałość” albo „zuchwałe tchórzostwo”. Cechy negatywne są skrajne. Nie dają się spotęgować ani skomplikować przez łączenie ich z cechami przeciwnymi.

W innych aksjologiach cechy i wartości skrajne mogą się jednak nawzajem „obejmować” – i tak: w typologii Platonskiej mogą istnieć prawdziwe prawdy i fałszywe prawdy (pozorne – mniemania), wśród wartości chrześcijańskich: beznadziejna nadzieja lub nienawistna miłość, a wśród oświeceniowych: konieczna wolność i wolność z konieczności.

Za fundamentalną dla aksjologii i antropologii uznaję analizę aktów syntetyzowania się wartości. Chcę przy tym przyjąć następujące tezy wyjściowe:

1. Nie mają racji bytu aksjologie monistyczne, które przyjmują, że istnieją dwa stany (wartości oraz jej „braku” – ten „brak” miałby właśnie ustanawiać „wartości negatywne”); zło – to brak dobra, dobro – to brak zła (Platon, św. Augustyn, kantyzm).

2. Nie mają racji bytu aksjologie przyjmujące manichejski dualizm wartości bez stanów pośrednich (albo dobro, albo zło).

3. Nie mają racji bytu aksjologie przyjmujące proste bieguny skrajnych wartości, nie dające się maksymalizować (np. zuchwałość – mogą istnieć różne odcienie zuchwałości, szaleńcza zuchwałość itp.). Istnieje bogata skala „wartości pośrednich”, także „dalszych niż skrajne”.

4. Nie mają racji aksjologowie, przyjmując, że styk wartości następuje w dobrach, w których się realizują, one zaś, jako jakości samodzielne, łączą się „bez pośredników”. Wartości łączą się „jako takie” – matematyka może być sama w sobie „piękna”.

5. Człowiek deformujący wartości wskutek ich syntezy nie powoduje tym samym ani „upadku w zwierzęcość”, ani „sublimacji” zwierzęcości. Łącząc cechy zwierzęce, wychodzi ponad „zwierzęcość” lub lokuje się poniżej „zwierzęcości”.

Wypada najpierw zauważyć, że sama refleksja nad zagadnieniem wartości jest myślą podległą pewnej aksjologii teoriopoznawczej. Od czasu Arystotelesa definiujemy ją jako logikę dwuwartościową, sprowadzającą się do dychotomii: prawda – fałsz. Skoro logika nasza ma taki dwuwartościowy wymiar – trudno, by wartości, które za jej pomocą porządkujemy, nie przyjmowały w pierwszym ujęciu konturów dychotomicznego podziału: dobro – zło, miłość – nienawiść itp. Nawet gdyby świat wartości nie był tak dychotomiczny, to za pomocą takiej logiki myślenia nie moglibyśmy tego stwierdzić.

Na szczęście od stulecia nie krępuje nas logika dwuwartościowa, gdyż powstały logiki bogatsze. Już z ich wersji najprostszej – trójwartościowej – wynikają ważne konsekwencje dla rozważań aksjologicznych. Jeśli między prawdą a fałszem istnieje jeszcze coś pośredniego, to również między dobrem a złem, pięknem i brzydotą itp. może być coś pośredniego.

Najpierw jednak rozpatrzmy ów odstęp między prawdą a fałszem, który jest „terenem sejsmicznym” dla logiki. Można dopatrzeć się następujących dziwnych struktur „pośrednich”: „półprawda”, tzn. coś, co w chwili wypowiedzania sądu jest tylko *in statu nascendi*, a więc możemy mówić tu tylko o czymś „prawdopodobnym” lub „częściowo prawdziwym”. Następnie możemy mówić o „nieprawdzie”, tj. czymś, co w ogóle nie daje się określić jako „prawdziwe” lub „fałszywe”, coś, co jest *neutralne* w ujęciu poznawczym. Następnie „fałsz”, ale w sensie „prawdy pozornej”, tj. czegoś, co ma cechy prawdy, lecz nią nie jest, co prawdę udaje. Wreszcie „fałsz” w sensie „negacji prawdy”, „antyprawdy”, „kontraprawdy” itp. O ile fałszem w sensie pierwszym może być iluzja czy złudzenie (jest złudzeniem, że szyny w dali się zbiegają, a iluzją, że obraz, który przedstawia, jest jak „realny widok”). Ponadto obydwu krańcowym jakościom przysługuje istnienie „z dużym kwantyfikatorem”: istnieją prawdy „wielkie”, wieczne, fundamentalne itp. Istnieją też „wielkie kłamstwa”, kłamstwa „totalne” itp. Fałszom tym przypisujemy jakąś intencję i celowość. Miałyby one istnieć „po coś”, podczas gdy prawdy wielkie uznajemy za istniejące „same dla siebie”.

Przestrzeń między wartościami

Niemożliwość istnienia prostych dychotomii w świecie pojęć uznał, po sofistach, Platon. Nie może być „albo – albo” między mądrością a głupotą, ale jakies „i – i”, aby człowiek mógł miłować mądrość i jej szukać. Coś

pośredniego musi istnieć, co „dzieli” – jakieś Derridiańskie „a” – różnica. To coś jest problematyczne, gdy jest „i – i” (bo wtedy problemem jest samo „oddzielenie”, ale może też być „ani – ani”, bo wtedy problemem jest „połączenie”). Poznanie zaś polega na tym, aby coś oddzielić, a potem połączyć.

Słusznie będzie stwierdzić, że ta przestrzeń teoretyczna „między” jest jakąś przestrzenią bytów częściowych, ale i heterogenicznych, przestrzenią „dowolnych” kombinacji, tj. „gier teoretycznych” i heurystyki, że tylko ona zapewnia ten stan rzeczy, iż pojęć aksjologicznych nie rozumiemy monistycznie. Monizm polega na tym, że dobro określam jako brak zła, a zło jako brak dobra. Dualizm usytuowany na biegunach „międzyprze-strzeni” może konstatować, że dobro i zło są tylko skrajnościami czy „abstrakcjami” od czegoś między nimi.

Uznajemy ten stan, przyjmując, że wartości muszą być dobrowolne, czyli jakoś związane z wolnością. Gdyby wartości były przymusowe – nie byłyby wartościami.

Aby pozostać w obrębie „czystej aksjologii”, powinniśmy abstrahować od kwestii dóbr, tj. substancji pierwszych, ucieleśnionych wartości lub ich kombinacji. Powinniśmy natomiast przestrzeń „między” wypełnić samymi kombinacjami wartości, różnie sytuując wobec siebie wartości skrajne: pozytywne i negatywne. Taka kombinatoryka wartości lub „arytmetyka aksjologiczna” powinna odkryć nam naturę tego, co jest „między” w dychotomiach pojęć.

Moglibyśmy swe badania przeprowadzić na różnych katalogach i kodeksach aksjologicznych, np. na Platońsko-Arystotelesowskiej typologii dobra – zła, piękna – brzydoty, prawdy – fałszu, na chrześcijańskim katalogu: wiara – niewiara, nadzieja – beznadziejność, miłość – nienawiść, lub też na oświeceniowej idei: wolności – zniewolenia, braterstwa – obcości.

Użyjemy tu Platońskich odróżnień, a uwagi te bez trudu dadzą się przenieść na inne formuły i systemy aksjologii.

Kombinatoryka aksjologiczna

Już zestawienie prostych wartości pokazuje nam różne sytuacje i „zabarwienia” wartości. Mogą istnieć:

– „dobre zło” (gdy np. ból sprawiony przez chirurga leczy chorobę);

– „złe dobro” (gdy narkotyk daje nam ekstazę psychiczną, a kończy się głodem narkotycznym).

Jest podobnych kombinacji więcej:

- „dobry fałsz”, „dobra brzydota”, „dobre piękno”, „dobra prawda”;
- „piękna prawda”, „piękne dobro”, „piękne zło”, „piękny fałsz”;
- „prawdziwe dobro”, „prawdziwe zło”, „prawdziwy fałsz”, „prawdziwa brzydota”, „prawdziwe piękno”;
- „zła prawda”, „złe piękno”, „zła brzydota”, „zły fałsz”;
- „pozorna prawda”, „pozorne zło”, „pozorna brzydota”, „pozorne piękno”, „pozorne dobro”;
- „brzydkie dobro”, „brzydkie piękno”, „brzydkie zło”, „brzydka prawda”, „brzydki fałsz”.

Daje to łącznie 30 stanów.

Dostrzegamy, że kombinacje takie sytuują każdą z wartości między jakimiś innymi, które czynią ją wieloznaczną: „fałsz” może być dobry lub zły, piękny lub brzydki, prawdziwy lub pozorny. A zatem możemy uznać, że gdy coś jest między parą przeciwstawnych pojęć, nie musi to być „neutralne” (ani prawdziwe, ani fałszywe). Jeśli coś nie jest „prawdą”, to pochodzi ono z innej klasy wartości. Jest to np. brzydota lub piękno i w tym sensie nie jest „prawdą – fałszem”, ale jednocześnie daje się „rozbić” przez skrajne wartości: może się podzielić na „prawdziwe piękno” i „fałszywe piękno”. Piękno jest wówczas czymś, co s p a j a w sobie „prawdę i fałsz”, a także „dobro i zło”. Innym s p o j e n i e m tych biegunów jest „brzydota”. Ona też może być „prawdziwa” lub „pozorna” (udawana brzydota).

Jeszcze bardziej rozbudowuje lub „konkretyzuje” nam się ów świat „międzywartości” czy wartości „pośrednich”, gdy obejmujemy naszą arytmetyką (słowo to sygnalizuje, że pewne elementy kombinacji się potęgują, inne minimalizują czy znoszą – neutralizują) zespoły wartości pozytywnych i negatywnych. Oto kolejne „egzempli” pojęciowe:

- „prawdziwie dobre zło”, „fałszywie dobre zło”, „prawdziwie dobry fałsz”, „prawdziwie dobra brzydota”, „fałszywie dobra brzydota”, „prawdziwie dobre piękno”, „prawdziwie dobra prawda”, „pozornie dobra prawda”;
- „prawdziwie złe dobro”, „pozornie złe dobro”, „prawdziwie złe piękno”, „pozornie złe piękno”, „prawdziwie zła brzydota”, „pozornie zła brzydota”, „prawdziwie zły fałsz”, „pozornie zły fałsz”, „prawdziwie złe zło”, „pozornie złe zło”, „pozornie brzydkie piękno”.

Zwróćmy uwagę, że „pozornie brzydkie zło” nie jest faktycznie tylko pięknym złem. Znaczy to, że zło p o z o r u j e swe istnienie w brzydocie, że z jakichś powodów woli być u k r y t e w innej konstelacji cech, niż faktycznie je ma. Zło może być piękne, ale pozorować istnienie w brzydocie. Owo pozorowanie – fałsz, coś tu wnosi, wzbogaca samo zło. Zło tu nie pozoruje, że jest złem – pozoruje, że jest brzydkie. Skrywa się za brzydota. Jest

właśnie problemem „bestialstwa” – czy dręczyciel, okrutnik, torturujący ofiarę, bardziej chce ją uczynić cierpiącą, czy „wstrętną” w wyglądzie?

Takich kombinacji może być 112. Wymieńmy jeszcze gwoli poruszenia wyobraźni nieco z nich:

- „pozornie piękna prawda”, „pozornie piękne dobro”, „pozornie piękne zło”, „pozornie piękna brzydota”;
- „źle piękne dobro”, „źle piękna prawda”, „źle piękny fałsz”;
- „pięknie złe dobro”, „pięknie zła prawda”, „pięknie zły fałsz”, „pięknie zła brzydota”;
- „pięknie pozorne dobro”, „pięknie pozorne zło”, „pięknie pozorna prawda”, „pięknie pozorna brzydota”.

W kombinacjach tych chodzi o ustalenie, czym mianowicie miałyby być Platońska k a l o k a g a t h i a. Synteza, w której prawda, dobro i piękno są sobie równorzędne, jest możliwa, gdy wartości te realizują się w jakimś obiekcie, w którym ulokowane są w równej ilości: jest tam 100% dobra, 100% prawdy, 100% piękna. Na przykład byłoby tak w jakimś człowieku: byłby on w 100% prawdziwy, w 100% piękny i w 100% dobry. Ewentualnie jeszcze inaczej: obiekt taki jest w $\frac{1}{3}$ dobry, w $\frac{1}{3}$ piękny, w $\frac{1}{3}$ prawdziwy. Gdy takiego miejsca – topoi – spotkania, skupienia się wartości nie ma, wtedy ich synteza – inna niż mechaniczna – możliwa jest tylko na zasadzie przysługiwania jednym wartościom walorów innych wartości: dobra – pięknu. I nadto: prawdziwego dobra – pięknu. Samo bowiem dobro, bez określnika, mogłoby być jeszcze „pozornym dobrem”.

Sens kombinatoryki wartości

W zwyczajnych dychotomiach aksjologicznych napotykamy jakiś ostateczny typ skrajności, biegunów, poza które już wyjść nie daje się. W koncepcji Arystotelesa zuchwałość i tchórzostwo są biegunami ostatecznymi, gdyż obydwie te wartości prowadzą do zagłady ich nosicieli.

W przypadkach jednak, w których wartości podlegają syntezie same z sobą, nie w jakimś jednym obiekcie, tam daje się rozszerzać bieguny przeciwieństw i wchodzić w przestrzenie bardzo złożonych sytuacji skrajnych. Odwołajmy się do innych niż Platon konceptów: wolność i konieczność ukazują się w ciekawym rozszerzeniu, gdy wymyślimy układ: koniecznej wolności i wolności z konieczności. (O takiej wspomina jeden z bohaterów *Niemców* Kruczkowskiego, mówiąc, że w obozie koncentracyjnym czuł się

wolny od konieczności decydowania o sobie. Sartre uskrajnił tę opinię: „[...] można być wolnym w piecu krematoryjnym”). Nadzieja i beznadziejność też tworzą rozszerzone pola, gdy uwzględnimy coś takiego, jak „beznadziejna nadzieja” i „nadzieja w beznadziejności”.

Możemy uznać, że wartość sama w sobie jest wyznacznikiem pewnej modalności istnienia rzeczy: rzecz prawdziwa na inną modalność bytu niż rzecz pozorna. A jednocześnie same wartości nawzajem są wyznacznikami modalności dla siebie: prawdziwe dobro istnieje inaczej niż pozorne zło. Wartość pozornie zintensyfikowana w wyniku operacji „podwojenia” (prawdziwa prawda) w istocie podlega zakwestionowaniu, gdyż nasuwa się jej odróżnienie od „pozornej prawdy”. Dlatego też nie możemy konstatawać psychologicznej genezy „prawdy” (np. przez „uczucie oczywistości” – uczucie takie w rezultacie podwojenia ulegałoby wzmocnieniu, a nie podważeniu). Dalej wzmocnienie i osłabienie następujące przy takim „podwojeniu” ukazują, że wartość nie jest „koniecznością” płynącą z naszej natury, że wzmocnienie ujawnia jej „rozdawanie” się i wybór. Ten wybór nie płynie z kolei z jakoś wrodzonej psychice wolności, ale dopiero on umożliwia wolną wolę. Wartości nie mogą nas uczynić swymi niewolnikami – fanatykami, skoro ich spotęgowanie je osłabia!

Dopiero gdy uświadomimy sobie, że zło może korelować się z brzydotą – otwiera się heurystyczne pole pojęciowe dla analizy natury „spotęgowanego zła”, z którym ludzie mają często do czynienia w dziejach, a które wywodzone bywa z ich natury zwierzęcej. Powtórzmy jednak, że żaden z drapieżników nie torturuje ofiar. Czynią tak tylko ludzie, gdyż tylko oni są w stanie skorelować agresję z estetyką „brzydoty” i zabijać w sposób „niesmaczny” z punktu widzenia estetycznego. Intrygantom chodzi o sprawienie zła ukrytego, a indywidualom brutalnym o to, aby było ono jak najbardziej widoczne. Ale zło niewidoczne może być gorszym od zła widocznego: Niemcy w czasie ostatniej wojny lubowali się w masowych, publicznych egzekucjach – pokazowym wieszaniu lub rozstrzelaniu zakładników itp. Ofiary wykorzystywały to do patetycznych gestów; przemoc budziła nienawiść w widzach. Skryte porywanie ludzi, po których nie pozostawał ślad, było gorsze – ofiara nie mogła zachować się bohatercko, mieć świadomości, że pozostaje w ostatniej chwili w pamięci świadków. Dlatego też cichy terror może być gorszy od terroru widowiskowego. Tak jak śmierć jednostki może dla nas być bardziej wstrząsająca niż abstrakcyjnych „tysięcy”.

W aksjologii wartości pozytywne lub negatywne nie potęgują się na zasadzie mechanicznej „ilości”. Dostojewski gdzieś posuwa się do tego, iż twierdzi, że „jedna niewinna łza dziecka jest większym oskarżeniem świata niż śmierć całej armii na polu bitwy”. Jest to przesadny przykład, ale wskazujący na istotny problem: kiedy wielu ludzi umiera naraz, śmierć jed-

nego z nich wydaje się czymś bardziej błahym, niż gdyby umierał w samotności. Dlatego łatwiej wydać rozkaz o zrzuceniu bomby na miasto pełne kobiet, starców i dzieci. Jednocześnie ułaskawia się pojedynczych morderców, bo trudniej zabić jednostkę. Intensywność negatywnych wartości zależy zatem raczej od ich podtekstu w postaci innych wartości, a nie od skali ilościowej. Od logiki – nie od matematyki.

BOŻENNA SZTUMSKA

Wpływ tolerancji na kształtowanie postaw człowieka

Wprowadzenie w problematykę

Ludzie są istotami społecznymi, czyli bytami, które współżyją i współdziałają z sobą w rozmaitych strukturach, jak np. rodzina, ród, plemię czy społeczeństwo. Wykazują one wiele podobieństw fizycznych i psychicznych, a mimo to każdy człowiek jest niepowtarzalną istotą ukształtowaną przez siebie właściwe uwarunkowania geno- i fenotypiczne, odrębne zdolności postrzegania świata i myślenia o nim. Ludzie cechują się swoistymi upodobaniami, gustami oraz wyobrażeniami, opiniami, wierzeniami i przekonaniami. Różnią się między innymi ze względu na swe zwyczaje, poglądy, wierzenia, postawy i zachowania.

Pomimo owych różnic ludzie – świadomi konieczności współżycia, a zwłaszcza współdziałania z sobą – starają się przechodzić do porządku nad tym wszystkim, co ich dzieli, w imię tego, co ich łączy. Dzięki temu tolerancja staje się warunkiem koniecznym wzajemnego współżycia i współdziałania ludzi. Bez tolerancji nie ma mowy o kompromisach, tzn. rozmaitych ustępstwach, jakie są zjawiskiem codziennym w stosunkach międzyludzkich. Z tych też względów tolerancja jest istotną wartością, zasługującą na upowszechnienie.

Słowo „tolerancja”, wywodzące się z łacińskiego słowa *tolerantia*, znaczyło pierwotnie „znoszenie” lub „wytrzymywanie”. Było ono zbieżne

z łacińskim słowem *patio*, znaczącym tyle co „cierpieć”, „wytrzymywać”. W naszym języku ma następujące znaczenia: „wrozumiałość” lub „pobłażliwość”, a także: „odporność”, „cierpliwość” lub „wytrzymałość”. Znaczenia te nie są wcale identyczne, co powoduje, że używając słowa „tolerancja”, możemy mieć na myśli różny jego sens, a tym samym oczekiwać różnych zachowań ze strony partnerów.

Słowo „tolerancja” bywa różnie definiowane, ale najczęściej tego słowa używamy w sytuacjach, gdy konfrontowani jesteśmy z cudzą odmiennością. Wyróżnia się następujące znaczenia tolerancji¹:

- brak ingerencji mimo ujemnej oceny czyichś poglądów lub czynów;
- sprzyjająca akceptacja cudzej odmienności w zakresie poglądów lub czynów;
- wyrzeczenie się przymusu i poprzestanie na perswazji przy próbach zmian tego, co się w cudzych poglądach lub czynach uważa za błąd lub zło.

W odniesieniu do tych znaczeń tolerancji należy pokreślić, że wymaga ona za każdym razem innego rodzaju zachowania i niekoniecznie dotyczy tych samych sytuacji. Oznacza to, że deklarowana przez ludzi tolerancja może mieć różne znaczenie z uwagi na wieloznaczność tego słowa, tzn. że poszczególni ludzie używający tego słowa nawiązują do takich jego znaczeń, które odpowiadają ich potrzebom sytuacyjnym, poglądom lub celom.

Najpełniejszą jest – jak się wydaje – tolerancja, która przejawia się w pobłażliwości i wrozumiałości dla innych ludzi, łącząca się raczej z dystansem wobec idei, wartości, upodobań, zwyczajów itp. zjawisk niż z dystansem wobec ludzi, z którym może łączyć się obojętność, obcość lub wrogość wobec poszczególnych osób lub określonych grup².

Tolerancję możemy rozpatrywać w dwóch aspektach, tzn. jako pozytywną tolerancję, która łączy się z całkowitą aprobatą tego, co tolerujemy, a nawet na popieraniu cudzej odmienności, oraz jako negatywną tolerancję, kiedy godzimy się na coś pomimo negatywnej oceny moralnej danej osoby lub zjawiska. Należy jeszcze wskazać na tolerancję ograniczoną, która dopuszcza krytykę i protest ze strony ludzi inaczej myślących, ale tylko w takim stopniu, aby nie zagrażało to porządkowi społeczno-politycznemu, oraz taką, która odgrywa rolę swoistego „zaworu bezpieczeństwa”, pozwalającego na redukcję napięć, wynikających z istnienia rozmaitych różnic w poglądach, postawach i zachowaniach ludzi żyjących w danej zbiorowości³.

¹ I. Lazari-Pawłowska: *W obronie światopoglądowej tolerancji*. W: *Humanistyczne podstawy tolerancji*. Red. S. Folaron. Częstochowa 1992, s. 13 i nast., oraz tej Autorki *Trzy pojęcia tolerancji*. „*Studia Filozoficzne*” 1984, nr 8, s. 105–117.

² B. Sztuńska, J. Sztuński: *Człowiek w świecie wartości*. Katowice 2002, s. 120.

³ Ibidem, s. 122.

Zauważmy, że tolerancja była i jest problemem ogólnoludzkim i nie ma takich społeczeństw, w których problem ten uległby dezaktualizacji, ponieważ odnotowujemy istnienie zarówno społeczeństw nietolerancyjnych, jak i mniej lub bardziej tolerancyjnych.

Postawy i zachowania, jakie kształtuje tolerancja

Podjmując rozważania dotyczące wychowawczych aspektów tolerancji, zwracamy uwagę zarówno na tolerancję jako określoną wartość, którą chcemy upowszechniać, jak i na postawy oraz zachowania ukształtowane przez tę wartość.

Nasuwa się zatem pytanie, czy ten, kto upowszechnia w procesie wychowawczym wspomnianą wartość, powinien sam ją prezentować, zarówno w swych postawach, jak i w zachowaniach?

Nieskuteczne, a może nawet przeciwnie skuteczne staje się więc głoszenie zasad tolerancji np. przez wychowawcę wtedy, gdy on sam jest nietolerancyjny wobec tych, których wychowuje. Wątpliwą jest zatem tolerancja tylko wobec poglądów bliskich danej osobie.

A oto kolejne pytanie, nad którym należałoby się zastanowić, uwzględniając aspekt wychowawczy. Co to znaczy być tolerancyjnym dla innych ludzi? Czy w tym przypadku chodzi o tolerancyjność nauczyciela wobec wykroczeń ucznia? Czy też może o tolerancyjność wobec poglądów i upodobań innych ludzi?

Sądzę, że chodzi tu o tolerancję wobec poglądów czy upodobań, która jednak nie musi być wcale ich aprobatą, zwłaszcza wtedy, kiedy są one na przykład aspołeczne. Uważam, że trudno byłoby jednak mówić o tolerancji wobec zachowań nagannych czy też występnych, nie wspominając już o działaniach przestępczych.

Zauważmy, że granice tolerancji wyznaczają obowiązujące w danym społeczeństwie obyczaje, normy i prawa. Budzą się w związku z tym refleksje nad stopniem, w jakim możemy być tolerancyjni wobec ludzi lub spraw, które są dla nas ważne, czyli nad granicami tolerancji. Czy możemy, a jeśli tak, to w jakim stopniu możemy być tolerancyjni wobec na przykład konkretnych ludzi, biorąc pod uwagę ich funkcje i pozycje społeczne oraz wartości, które są albo mogą być zagrożone wskutek tolerowania określonych zachowań.

We współczesnych społeczeństwach tolerancja jest niewątpliwie modną wartością i opowiadanie się za nią zdaje się dobrze świadczyć o danym człowieku. Mówiąc o pewnej modzie na tolerancję, należy się zastanowić, jaka pozytywna postawa wobec tej wartości zasługuje na szacunek.

Postawa to jedno z podstawowych pojęć w psychologii społecznej, socjologii i etyce. Oznacza stosunek do czegoś, wyrażający się we względnie stałej skłonności do pewnego typu reagowania na bodźce. Trwałe postawy człowieka stanowią składnik jego osobowości, wiążą się ze strukturą motywacyjną jego działań i określają jego charakter. W niektórych teoriach etycznych postawa jest uznawana za przejaw wartościowania negatywnego (mówimy wówczas o postawie „od” czegoś) lub pozytywnego (mówimy wówczas o postawie „ku” czemuś), czemu człowiek daje wyraz w swym zachowaniu lub wypowiedziach.

W prezentowanych rozważaniach przyjmuję, że postawą są określone predyspozycje albo orientacje w stosunku do różnych spraw, instytucji lub ludzi, które nie są wytworem „umysłu grupy”, jej „zbiorowej duszy”, instynktów, racjonalnego myślenia i tym podobnych czynników⁴. Z postawą wiążą się również oceny – pozytywne albo negatywne – przedmiotów, ludzi lub zdarzeń, w których odzwierciedlane są uczucia danej osoby na określony temat⁵.

Zauważmy, że jeżeli są jakieś podobieństwa postaw ludzi przynależnych do określonej grupy lub zbiorowości (np. mieszkańcy danej miejscowości), to wynikają one z wpływów nie tylko środowiska społecznego, ale także ze wspólnego dziedzictwa kultury, wspólnych przeżyć oraz doświadczeń tych ludzi.

Do postaw, które prezentowane są stosunkowo często, zalicza się postawę indyferentną, cyniczną, religijną i sentymentalną. Sądzę, że oprócz wymienionych postaw można wskazać jeszcze – dodajmy nader częste – dwie postawy: konformistyczną i oportunistyczną, oraz postawę heroiczną, rzadziej spotykaną. Przyjrzyjmy się bliżej wymienionym postawom.

Postawa indyferentna – to postawa, którą charakteryzuje obojętność wobec wszelkich poważniejszych problemów, a w tej mierze również problemów społecznych. Brak zainteresowań problemami społecznymi może wynikać z przyjętej przez danego człowieka koncepcji życia, np. z egocentryzmu, jak również z przyczyn sytuacyjnych, np. z braku dostatecznej wiedzy o danych zjawiskach społecznych i ich skutkach lub z nadmiaru własnych kłopotów, przysyłających ludziom niekiedy wszystkie inne sprawy.

⁴ Zob. S. Bailey: *Psychologia wychowawcza w zarysie*. Warszawa 1967, s. 98.

⁵ S.P. Robbins: *Zachowania w organizacji*. Warszawa 1998, s. 61.

W odniesieniu do tolerancji postawa ta może się przejawiać w takim stanowisku, które jest nacechowane obojętnością wobec samej tolerancji, jak i tego, do czego miałyby się odnosić.

Na czym polega postawa cyniczna? Jest to postawa nieuznawania obowiązujących w danym społeczeństwie praw i obyczajów, a także wyśmiewania i szydzenia z uznawanych zasad i wartości w danej zbiorowości. Postawa ta wiąże się z przekonaniem, że wszyscy ludzie kierują się tylko własnym interesem oraz raczej niskimi motywami, a ci, którzy głoszą odmienne poglądy, są naiwnymi lub zakłamanymi. Sądzę jednak, że przesłanki omawianej postawy są bardziej złożone, niż to się na pierwszy rzut oka wydaje.

Postawa ta może być przecież również następstwem frustracji spowodowanej na przykład powszechną hipokryzją, zakłamaniem, rozbieżnościami między ideałami a rzeczywistością i podobnymi zjawiskami, które mogą wywoływać swoisty krytycyzm i apatię wobec wszelkich problemów społecznych. Oprócz cynizmu wynikającego z tego rodzaju przesłanek możemy też wyróżnić inny rodzaj cynizmu, wynikający raczej ze skłonności do anomii. Chodzi mi w tym wypadku o taki cynizm, który wynika po prostu ze skłonności do zachowań odbiegających od przyjętych zasad życia społecznego, jaki przejawiają różni ludzie zaliczani do „cwaniaków życiowych”, „niebieskich ptaków” itp.

W odniesieniu do tolerancji postawa cyniczna może się przejawiać zarówno w uznawaniu jej za postawę godną ludzi naiwnych, jak i w uznawaniu tolerancji za przejaw pewnej słabości zmuszającej człowieka do godzenia się na coś lub do znoszenia czegoś.

Kolejną postawą jest postawa religijna opierająca się na wierze w istnienie sił nadprzyrodzonych, sprawujących władzę nad całą rzeczywistością, a w tej mierze również nad całą rzeczywistością ludzką. Sądzę, że jest to postawa nie tyle deistycznie, ile teistycznie zorientowana, czyli taka, która opiera się na założeniu, iż owe siły nadprzyrodzone mogą ustalić przez siebie porządek świata, a tym samym i bieg wszelkich procesów społecznych zmieniać doraźnie, np. karząc lub nagradzając ludzi za ich uczynki czy też czyniąc zadość ich prośbom. Postawa ta łączy się wszakże z pewną aktywnością, zarówno jednostek, jak i określonych grup, przejawiającą się w apelowaniu do owych sił (np. przez modlitwę) w celu przeciwdziałania danym problemom społecznym.

Zauważmy, że w postawie religijnej można wyróżnić postawę tradycjonalną, przejawiającą się w skłonności do przesadnej obrzędowości, i raczej płytkim przeżywaniu danych zasad wiary, jak również w skłonnościach do braku tolerancji dla tego wszystkiego, co odbiega od założeń danej religii, ulegającą najłatwiej przemianom; postawę emocjonalną, którą trudno zmieniać, a co za tym idzie, wyzwalającą jeszcze mniejszą

tolerancyjność niż postawa wcześniej omówiona; postawę intelektualną prezentowaną przez ludzi, którzy rzeczywiście pragną poznać istotę religii, odrzucając zewnętrzne formy religijności i są tolerancyjni⁶.

Postawa sentymentalna w odniesieniu do problemów społecznych wyraża się w żarliwym i pełnym współczucia zaangażowaniu. Jest ona charakterystyczna dla przeróżnych marzycieli, moralizatorów itp. Ludzie prezentujący taką postawę są niekiedy nawet skłonni do stawiania trafnych diagnoz występujących niedomagań społecznych, ale równocześnie ograniczają się zazwyczaj do zwalczania ich objawów, a nie przyczyn. Z postawą tą może się łączyć zarówno skłonność do tolerancji, jak i brak takiej skłonności, zwłaszcza w stosunku do problemów społecznych.

Nader często spotykamy postawę konformistyczną, którą charakteryzuje dostosowanie się do wymogów otoczenia, postępowanie zgodne z obowiązującymi w danej społeczności normami i wartościami lub ściśle, zwykle mechaniczne podporządkowanie się normom i wzorom postępowania narzucanym jednostkom przez zbiorowość. O takiej postawie mówimy zazwyczaj wtedy, gdy dany człowiek prezentuje tylko taki punkt widzenia na określone problemy, jaki jest zgodny ze stanowiskiem większości lub mniejszości, jeżeli oczywiście stanowią ją ludzie sprawujący władzę. Konformista na ogół lęka się wyrażania własnego zdania, czyli ujawniania swego autentycznego stosunku do danych problemów społecznych. Co więcej, problemy te widzi po prostu tak, jak trzeba je widzieć, by pozostać w zgodzie z życzeniami ludzi, z których opinią się liczy, a nie tak, jak rzeczywiście wyglądają, jeśliby uwzględnić ich rozmiary, stopień nasilenia, konsekwencje społeczne itp. Zgodność bądź zbieżność w prezentowanych poglądach prowadzi do swego rodzaju uniformizmu w zachowaniach, jak i opiniach danych ludzi. W odniesieniu do tolerancji konformista jest skłonny do tolerowania wszystkiego tego, co toleruje się na ogół w danym społeczeństwie.

Jeszcze bardziej etycznie wątpliwa jest postawa oportunistyczna, która bywa niekiedy określana jako skrajna postać konformizmu. Jest to postawa życiowa polegająca na rezygnacji z zasad lub przekonań na rzecz doraźnych korzyści i umiejętność przystosowania się do każdej sytuacji życiowej. Człowiek o takiej postawie przejawia nie tylko bierność wobec wszelkich problemów społecznych, ale co więcej – jest skłonny wyzyskać powstałą w związku z danym problemem sytuację, aby osiągnąć możliwe korzyści, na co z kolei pozwala mu przystosowanie się do każdej nowej sytuacji życiowej. Tak więc oportunistą będzie tolerancyjny w stosunku do tego, co przyniesie mu konkretną korzyść.

⁶ J. Trybusiewicz: *Rola religijności w światopoglądzie młodzieży*. „Studia Socjologiczne” 1964, nr 4; S. Mikołaj: *Psychologia społeczna*. Warszawa 1984, s. 278.

Skrajnym przeciwieństwem postawy konformistycznej i oportunistycznej jest postawa, którą określa się mianem postawy heroicznej. Postawa ta łączy się z cechą osobowości człowieka polegającą na zdolności przewyższania niebezpieczeństw i przeszkód zewnętrznych, a także strachu i lęku oraz cierpienia fizycznych w toku realizacji moralnych powinności. Postawa ta może się odnosić do pojedynczej jednostki lub do określonej zbiorowości na przykład w obliczu tragicznych dla niej okoliczności (wojny, okupacji). Wyraża się ona w gotowości podejmowania problemów społecznych nie tylko wtedy, gdy jest to opłacalne w danym momencie, ale nawet wówczas, gdy jest to niebezpieczne. Łączy się ona z silnym zaangażowaniem emocjonalnym oraz intelektualnym po stronie tych wartości, które zostały zagrożone w związku z wyłonieniem się danego problemu społecznego. Głoszenie zasad tolerancji dla tych ludzi czy zjawisk, które nie cieszą się powszechną aprobatą, wiąże się, najogólniej biorąc, z omawianą postawą. Tytułem przykładu wymieńmy gotowość tolerowania w swym sąsiedztwie osób chorych na AIDS w sytuacji powszechnego braku tolerancji dla tych ludzi w danym środowisku.

Zaprezentowane postawy zasługują nie tylko na refleksję dotyczącą ich ogólnej wartości moralnej, ale także skłaniają do zastanowienia się nad ich przydatnością w rozważaniach nad tolerancją, ponieważ to właśnie tolerancja może pomóc ludziom w stwarzaniu znośnych warunków współżycia z innymi ludźmi, ale równocześnie może być też źródłem wewnętrznych konfliktów człowieka, spowodowanych koniecznością częściowej zgody na to, co uznaje się za niewłaściwe.

Część III

Cywilizacja



JAN SZMYD

Prolegomena do teorii i projektu współczesności Z perspektywy poznawczej i aksjologicznej Józefa Bańki i Zygmunta Baumana

1. Współczesne przemiany cywilizacyjne i kulturowe są tak gwałtowne i dynamiczne, a obszary objętych nimi zjawisk i procesów tak rozległe i złożone, że każda z aktualnie tworzonych koncepcji teoretycznych, nielicznych zresztą, z trudem dorasta do swego zadania, tzn. w pełni i adekwatnie je ogarnia i wyjaśnia. Pozostawanie w tyle, coraz wyraźniejsze i dlatego niepokojące nienadążanie za zmieniającym się światem objaśniającej je myśli teoretycznej (naukowej, filozoficznej, humanistycznej) jest już od dawna faktem bezspornym. Niektórzy twórcy tej myśli podejmują wręcz heroiczne i niekiedy udane próby nawiązania kontaktu poznawczego i rozumiejącego, także krytycznego i ocennego z tym wartkim, a niełatwym dla intelektualnego i emocjonalnego oswojenia potokiem przemian.

Z kręgu polskich intelektualistów do tego grona autorów zaliczyć można między innymi Leszka Kołakowskiego, Adama Schaffa, Henryka Skolimowskiego, Leszka Nowaka, Andrzeja Walickiego, Bronisława Łagowskiego, Zygmunta Baumana, Józefa Bańkę. Każdy z tych dużej miary uczonych i myślicieli wnosi oryginalny przyczynek do obrazu współczesnej kultury i cywilizacji. Przede wszystkim zaś – do wizerunku człowieka naszej epoki. I każdy z nich wymaga odrębnego omówienia, rozpatrzenia oraz przedstawienia indywidualnego dorobku twórczego na tym rozległym i nie dość jeszcze poznawczo wyjaśnionym polu badawczym.

W tym tekście wybraliśmy do omówienia jedynie dwóch autorów z twórców wcześniej wymienionych – Zygmunta Baumana i Józefa Bańkę. Wybraliśmy ich z kilku powodów. Mianowicie obydwaj przyjmują szeroką perspektywę widzenia świata współczesnego. Obydwaj wykazują się szczególną zdolnością poznawczej penetracji i krytycznej oceny współczesności. Obydwaj ujawniają w swym podejściu badawczym i w poglądach wiele podobieństw i przybliżeń, obok – rzecz jasna – różnych czy wręcz odrębnych punktów widzenia. Wreszcie obydwaj są wobec siebie komplementarni: znacząco się uzupełniają i wzbogacają.

Ponieważ zestawienie z sobą tych dwóch indywidualności twórczych w polskiej i ościennej humanistyce i filozofii może być dla czytelnika dość zaskakujące, a poniekąd nawet niezrozumiałe, wobec tego spróbujemy po trosze wyjaśnić i choćby częściowo uzasadnić powody postawienia obok siebie – w dialogu i wzajemnej otwartości – tych dwóch, tak przecież różnych i na swój sposób ukształtowanych w intelektualnej i osobowej tożsamości, autorów.

Zacznijmy od uwagi, że owi autorzy nie dość się znają (nie odwołują się nawzajem do swej twórczości i jeden drugiego przemilcza – jak dotąd). Dzieli ich różnica pokoleniowa, odmienność dróg życiowych, pochodzenia i środowiska społecznego, edukacji i profesji (Z. Bauman – jest przede wszystkim socjologiem, J. Bańka – głównie filozofem). Reprezentują odmiennie typy umysłowości i rodzaje uzdolnień twórczych, prawdopodobnie też (piszący słowa osobiście zna tylko jednego z nich) nieprzyległe do siebie typy osobowości i postaw życiowych. Uprawiają swą twórczość w zasadniczo odmiennych warunkach naukowych, wykazują w swych pracach rozbieżne style i narracje językowe (każdy z nich dopracował się własnego i niepowtarzalnego języka: naukowego – Z. Bauman, filozoficznego – J. Bańka). Różnią się nadto w perspektywach widzenia świata i człowieka oraz w głównych koncepcjach teoretycznych i metodologicznych.

Ale i podobieństw między nimi dostrzec można stosunkowo dużo, znacznie więcej, niżby się z pozoru wydawało. I w tym przede wszystkim zachęta do przedstawienia porównawczego ich tu obu (pewnie ku zdziwieniu obydwu).

Oto ważniejsze z tych podobieństw.

Obydwaj autorzy wyrosli z polskiego łożyska historycznego i kulturowego, podobne też mają rodowody społeczne (robotnicze). Obydwaj wychowali się w tradycji polskiej duchowości, polskiego (w jednym przypadku także żydowskiego) ethosu i w kraju pobrali edukację z wszystkich szczebli kształcenia. Obydwaj ujawniają wyjątkowo twórcze, a zarazem inwencyjne umysłowości teoretyczne, szczególne umiejętności poznawczo-analityczne i syntetyczne, zdumiewają rozległością horyzontów myślowych oraz perspektyw „oglądu” rzeczywistości, wyjątkowo szerokim zakresem zaintereso-

sowań badawczych i poszukiwań poznawczych, nadzwyczajną dynamiką aktywności pisarskiej i wydawniczej (zadziwiająco, prawie że niepojętą, dla większości czytelników rozlicznych i nieprzerwanie ponawianych ich publikacji: książek, artykułów, referatów, wypowiedzi publicystycznych itp.).

Do dalszych podobieństw i zbieżności interesujących nas tu autorów można zaliczyć między innymi moralne i społeczne zaangażowanie twórczości i postawy autorskiej: „[...] niemal wszystko, co Pan sam pisze – stwierdza znawca twórczości Z. Baumana – wskazuje wyraźnie, że Pana praca ma głęboko etyczny charakter i jest przepiękna poczuciem społecznego zaangażowania”. I dodaje: „Uprawia Pan socjologię etycznie zaangażowaną”¹. Opinię tę można też w pełni odnieść do J. Bańki, z tym że słowo „socjologia” zastąpione zostanie terminem „filozofia”. Podobieństwo to zdaje się wynikać ze zbliżonego do siebie przymiotu osobowości obydwu autorów: głęboko zakorzenionego we własnym „ja”, nie wyuczonego, lecz naturalnego uwrażliwienia na sprawy drugiego człowieka, zdolności bliższego wyczuwania jego podmiotowości i indywidualnego dobra, spontanicznej skłonności do jego respektowania i chronienia – w razie potrzeby, gotowości do bezinteresownego spełnienia w stosunku do słabszego i potrzebującego naszej pomocy roli spolegliwego opiekuna, czy po prostu bycia usposobionym i predysponowanym przez swą „naturę” do aktywnej dobroci.

To rzadkie w swym rodzaju podobieństwo obydwu twórców sięga też fundamentów ich światopoglądu, jego naturalistycznych i areligijnych założeń (swoistej otwartej na religię i *sacrum* świeckości), homocentrycznej orientacji aksjologicznej, skupieniem się nie tyle na przeszłości i przyszłości, ile na „tu i teraz” świata zastanego i człowieka w ten świat uwikłanego.

2. Wiele podobieństw (oczywiście także różnic) daje się zauważyć w koncepcjach teoretycznych i stanowiskach normatywno-postulatywnych interesujących nas autorów, które dotyczą współczesności; jej kulturowego, społeczno-politycznego, ekonomicznego i moralnego wymiaru; koncepcjach ją wyjaśniających i programujących, przede wszystkim zaś zmierzających do jej zrozumienia i oswojenia z nią człowieka. Należą do nich: koncepcja współczesnej cywilizacji obydwu autorów, koncepcja moralności i etyki oraz ich koncepcja człowieka.

Omówimy porównawczo wszystkie te trzy, ściśle powiązane z sobą koncepcje w kontekście pojęcia współczesności, zwanej przez J. Bańkę „epoką techniczną” czy „epoką recentywizmu”, a przez Z. Baumana – „późnowczesnością” lub też (w nowszych pracach) „płynną nowoczesnością”.

¹ Z. Bauman, K. Tester: *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*. Przełożyła E. Krasieńska. Warszawa 2003, s. 59.

Każdy z przywołanych tu autorów wypracowuje własną, swoistą i niepowtarzalną, koncepcję cywilizacji, moralności i etyki oraz człowieka; koncepcję, z której przeziernie zakresowo i treściowo odmienny obraz ujmowanej rzeczywistości, ale upodobniona jest w pewnej mierze postawa badacza wobec tej rzeczywistości, postawa zdecydowanie krytyczna, jednocześnie konstruktywna. Podobna jest też ich diagnoza głównych „defektów”, sprzeczności i antynomii ujmowanych zjawisk oraz towarzyszących im zagrożeń. Podobne jest nadto osobiste zatroskanie ujawnionymi w głębokich i przenikliwych analizach problemami i negatywnymi aspektami badanych zjawisk i procesów oraz wysokie zaangażowanie w próbę ich rozwiązania, a przynajmniej zastosowania jakiejś terapii, czy choćby próbnego remedium.

Przyjrzyjmy się bliżej tym trzem koncepcjom obydwu autorów. Zaczniemy od koncepcji cywilizacji współczesnej J. Bańki, rozpatrywanej głównie pod kątem jej wpływów na kondycję i losy żyjącego w niej człowieka.

Rozważania autora dotyczą głównie cywilizacji europejskiej. W świetle szeroko rozwiniętej historii i teorii cywilizacji przeszła ona kolejno etap cywilizacji diatymicznej (antropologicznym jej wyznacznikiem był strach), diafronicznej (główną jej siłą napędową jest zysk) i cywilizacji eutyfronicznej (cywilizacji, której ludzkim wyznacznikiem jest lęk oraz antynomia rozumu i godności). We wcześniejszych swych pracach autor posługuje się na oznaczenie cywilizacji współczesnej po prostu terminem „cywilizacja techniczna”.

Cywilizację tę, niezależnie od takiego czy innego jej nazwania i teoretycznego jej ujmowania, J. Bańka „odczytuje” głównie, podobnie jak i Z. Bauman, przez pryzmat antropologiczny, ściślej – humanistyczny, i z tej perspektywy przeprowadza jej gruntowną krytykę oraz wypracowuje pewne filozoficzne i etyczne narzędzia „terapii” w postaci nauki pod nazwą „eutyfronika”, „nauki o ochronie wartości ludzkich przed toksycznym działaniem cywilizacji technicznej”², oraz etyki prostomyślności, której „ambicją jest stworzenie modelu *homo euthyphronicus*, człowieka prostomyślnego [...] odpornego na alienacyjny, frustracyjny wpływ dynamicznie rozwijającej się techniki”³; „systemu normatywnego składającego się ze wskazań »ciepłych«, apelujących do poręczenia moralnego człowieka prostomyślnego, poszukującego zaspokojenia swych pragnień w możliwie prosty i bezpośredni sposób”, opierającej się „na wartościach odczuwanych jako oczywiste ze względu na towarzyszące im poręczenie moralne osób, które opie-

² J. Bańka: *Eurocentryzm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów*. Katowice 2002, s. 10.

³ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 12.

rają swoje postępowanie na tych wartościach”⁴; etyki, której dyrektywa naczelna brzmi: „Szanuj w drugim te wartości, którymi jest on ożywiony i które przeżywa jako swoje wartości osobiste, mające dla niego największe subiektywne znaczenie”⁵.

Te dwa „narzędzia” teoretyczno-normatywne, wypracowane przez J. Bańkę z myślą o naprawie czy uzdrowieniu zastanej cywilizacji, są konsekwencją dostrzeżenia przez śląskiego filozofa wielu poważnych jej defektów, braków i schorzeń, a zwłaszcza różnorodnych, nie dających się zaakceptować, szkodliwych jej oddziaływań na człowieka. A w rejestrze negatywnych przejawów i funkcji współczesnej cywilizacji znajdują się według J. Bańki zarówno te jej mechanizmy i właściwości, które spostrzegli przed nim inni myśliciele społeczni i teoretycy kultury: E. Fromm, E. Bloch, H. Marcuse, H. Arendt, D. Riesman, A. Schaff, L. Kołakowski i inni, jak i te jej aspekty, których inni badacze współczesności nie dostrzegli albo nie w pełni zauważyli.

Tak więc J. Bańka odnotowuje krytycznie groźne i wszechwładne procesy alienacyjne i reifikacyjne, nagminne sytuacje zagubienia, osamotnienia oraz bezradności człowieka doby obecnej, stałe manipulowanie nim, coraz częstszą utratę umiejętności rozumienia siebie, innych i całego otaczającego go świata, osłabienie możliwości optymalnego sterowania techniką i opanowywania narastających lawinowo informacji, „pozostawienie człowieka w egzystencjalnej pustce”, z poczuciem niedopełnienia, postępującą polaryzacją społeczeństw na sferę biedy i bogactwa, wzrastający dystans i chłód między ludźmi, oziębłość w relacjach międzyludzkich i obyczajach, dominantę wartości utylitarnych nad autotelicznymi, materialnych nad duchowymi, komercjalizmu i konsumeryzmu nad bezinteresownością i zainteresowaniami dla wartości wyższych, pogłębiającą się degradację moralną i duchową człowieka.

Szczegółne uwrażliwienie i ostrą reakcją krytyczną tego wybitnego teoretyka i krytyka współczesnej cywilizacji wywołuje to łożysko przemian i oddziaływań cywilizacyjnych, które odziera człowieka – w języku autora: „człowieka prostomyślnego” – z jego naturalnej, prostej, autentycznej i spontanicznej moralności, „moralności prostomyślnej”, z jego osobistej tożsamości i godności, subiektywności i podmiotowości, osobistych wartości i szczęścia indywidualnego, nade wszystko zaś – z sensu i smaku życia jednostkowego, życia emocjami przepełnionego i nie odartego ze swego naturalnego wyposażenia. Píše na ten temat językiem pięknej przenośni: „[...] pamiętać należy, by nie zagubić tego, co w naszych charakterach i obyczajach tchnie liryzmem Czarnolasu i urokiem gościnności Sopli-

⁴ Ibidem, s. 260–261.

⁵ Ibidem, s. 15.

cowa. Inaczej zmuszeni będziemy żyć pośród rupieci i śpiewać songi o zagładzie uczuć. Maszyny – dodaje – nawet najdoskonalsze, nie zastąpią radości wiejskiego poranka, a ćwiczenia na sali gimnastycznej nie zastąpią przyjemnego zmęczenia po pracy w sadzie, ogrodzie lub na polu. Kiedy na dobre zostaniemy zamknięci losem betonowych alei, z nostalgią wspomnimy o tej wiosnie, z której zapamiętaliśmy zapach rozwijających się pączków na brzozech, i o owej jesieni, która urzekła nas zapachem zwiędłych liści⁶.

Zmiany, czy według słów autora – „komplikacje cywilizacyjne”, nie rzadko mają jeszcze bardziej subiektywny charakter – pozbawiają nas już często radości i godności życia: „[...] nie dziedziczymy – pisze w jednej z ostatnich swych prac autor – radości i godności życia, a przejmujemy w spadku po naszych przodkach dziedzictwo strachu i zwątpienia”⁷.

A tak oddziałująca na człowieka cywilizacja musi postawić sobie – i trudno się w tej kwestii z autorem nie zgodzić – „pytanie o sens na nowo”. Co prawda, kroczy ona nadal drogą postępu, ale w postępie cywilizacyjnym zagrożone zostały „wszystkie pytania ludzkie, a najbardziej pytanie: po co?”⁸. Postęp ten nie wiąże się przy tym z postępem moralnym. „Postęp cywilizacji diafronicznej nie jest – konstatuje J. Bańka – postępem z punktu widzenia poręczenia moralnego”⁹, tzn. „gotowości każdorazowego uwierzytelnienia tych wartości, według których się działa, i do uszanowania wartości, które drugi człowiek przeżywa jako swoje osobiste”¹⁰.

Ogólnie rzecz biorąc, w cywilizacji technicznej człowiekowi realnie zagraża – według J. Bańki – „wyschnięcie” moralne, zatrata kultury moralnej, bo jest to cywilizacja z natury swej amoralna, a nawet w odniesieniu do moralności konkurencyjna, rządząca się wartościami i zasadami pozamoralnymi, z powodzeniem wypierająca z życia zbiorowego i jednostkowego tradycyjne porządki i reguły moralne, zwłaszcza w kodeksowych i sformalizowanych ich gorsetach. Równocześnie cywilizacja ta coraz wyraźniej potwierdza od dawna znane przypuszczenie, a dziś uchodzące już niemal za pewnik, że bez solidnego ugruntowania moralnego i humanistycznego nie jest ona w stanie się utrzymać. Dlatego trzeba – i czyni to J. Bańka – poszukiwać i ożywiać takiego typu moralności, „moralności bez etyki”, które nie tylko mogą się ostać w nowoczesnej cywilizacji technicznej, ale się dobrze w niej zakorzenić i rozwinąć, a konsekwencji stać się jej wsparciem i zabezpieczeniem. Mogą się ostać i rozwinąć, bo nie zasadzają

⁶ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego...*, s. 57.

⁷ J. Bańka: *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów...*, s. 151.

⁸ Por. *ibidem*, s. 153.

⁹ *Ibidem*, s. 151.

¹⁰ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego...*, s. 14.

się na usztuczonych, racjonalno-pojęciowych i sformalizowanych konstrukcjach normatywnych, ale na prostych, przyrodzonych naturze ludzkiej, ogólnoludzkich odczuciach i intuicjach moralnych, na indywidualnej wrażliwości i sumieniu poszczególnego zdrowego psychicznie i mentalnie człowieka. W tego typu „prostej”, elementarnej moralności, zwanej „etyką człowieka prostomyślnego” albo „etyką prostomyślności”, tkwi nadzieja na ocalenie cywilizacji i człowieczeństwa. Można i trzeba zaufać – perswaduje J. Bańka – niezmiennie obecnemu w ludzkiej naturze pierwiastkowi moralnemu i humanistycznemu. Nawet tam – przekonuje on – „gdzie nie można już być zwycięzcą, można jeszcze być człowiekiem moralnym”¹¹. Można, bo mimo wszystko „tak naprawdę pozostał w człowieku wspólny ślad sumienia indywidualnego”¹². Ludzkość, przynajmniej oficjalnie i trochę na przekór wiodącym trendom współczesnej cywilizacji, ciągle potwierdza podstawowe wartości moralne i humanistyczne oraz „próbuję [...] jeszcze za wszelką cenę podkreślić swój humanitarny charakter i wskazać, że moralność, szczytne ideały czy dobro wspólne są dla niej najważniejsze i że nadal na nich opiera swój dalszy rozwój”¹³.

Daje się więc zauważyć, że odniesienie teoretyczno-poznawcze, krytyczne i wartościujące J. Bańki do cywilizacji współczesnej prowadzi go na pozycję swoistego moralizmu i przekornej, żywionej podług zasady „mimo wszystko”, wiary w idee humanizmu. Aktualność tego moralizmu polega między innymi na tym, że podstawowe wartości moralne sytuuje się najwyżej na szczeblach drabiny aksjologicznej, nie znajduje się dla nich alternatywy we współczesnym świecie ani żadnego innego trwałego fundamentu oraz gwarantu jego przetrwania.

Rozpatrzmy z kolei „punkt dojścia” poznawczej i ocennej analizy współczesności Z. Baumana.

3. Wyjdźmy od stwierdzenia, że współczesność, zwłaszcza cywilizacja współczesna, głównie cywilizacja Zachodu, są w obecnym, późnym okresie twórczości Z. Baumana głównym przedmiotem badań, wnikliwych analiz i refleksji, a także pogłębionych ocen i komentarzy. Wyniki tej imponującej zarówno przenikliwością i odkrywczością, jak i rozległością horyzontu myślowego oraz swoistą, niepowtarzalną ekspresją językową, penetracji poznawczej i wartościującej współczesności, zwanej przez tego wybitnego badacza i myśliciela „ponowoczesnością”, a ostatnio „płynną nowoczesnością”, ogłaszane są od kilkunastu lat w licznych pracach w języku angielskim

¹¹ Ibidem, s. 65.

¹² J. B a ń k a: *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów...*, s. 52.

¹³ Ibidem, s. 53.

skim, z których większość ukazuje się także w tłumaczeniu na język polski. Układają się one w bogaty w rozmaite barwy i odcienie, z każdą nowo ogłaszaną pracą autora zaskakująco twórczo i odkrywczą wzbogacany, obraz współczesności, świata „ponowoczesnego”. Nie ma tu oczywiście miejsca na pełniejsze i bliższe przedstawienie tego obrazu. Zwróćmy natomiast uwagę na główne jego kontury i komponenty, swoistość i cechy najbardziej charakterystyczne, szczególnie zaś na jego moralną i humanistyczną, praktyczno-społeczną oraz programowo-ideową intencjonalność. Wskażmy też – zgodnie z przyjętą porównawczą konwencją tego opracowania – na podobieństwa i różnice owego obrazu w zestawieniu z koncepcją cywilizacji „eutyfronicznej” J. Bańki.

Zacznijmy od spostrzeżenia, że na przekór stwierdzeniu samego Z. Bauman, iż jego modelowy obraz ponowoczesności jest „socjologicznym opisem realiów ponowoczesnego życia”¹⁴, obraz ten, będąc rzeczywiście przede wszystkim socjologicznym jego wizerunkiem, jest jednak czymś więcej. Zawiera motywy filozoficzne, kulturologiczne, ideowe, a nawet ideologiczne i politologiczne. Przede wszystkim zaś wiąże z sobą „gorące” motywy moralne i etyczne. Zatem jest nie tylko obrazem naukowym (głównie socjologicznym) „świata ponowoczesnego”, ale też moralną nań reakcją i pewnym projektem normatywnym. Przy tym w różnych tekstach autora omawiany tu model teoretyczno-opisowy i normatywny uzyskuje zróżnicowane zakresy swej zawartości merytorycznej, a także odmienne akcenty kładzione raz po raz na trochę innych problemach i zagadnieniach.

Wczesne prace Z. Bauman, poświęcone ponowoczesności, prace z lat 90. ubiegłego stulecia, konstruują obraz tej epoki głównie na zasadzie opozycji do epoki wcześniejszej, etyki „nowoczesnej”, ukazując jej ogólne i charakterystyczne właściwości. I czynią to przede wszystkim z pozycji ogólnej teorii cywilizacji i kultury czy socjologii ogólnej i filozofii moralnej, mniej zaś z punktu widzenia takiej czy innej szczegółowej nauki społecznej, np. szczegółowej socjologii i etyki.

Natomiast w późniejszych pracach, tekstach z początków obecnego stulecia, przewagę uzyskuje bardziej szczegółowe i skonkretyzowane ujmowanie „ery ponowoczesnej”, głównie socjologiczne i kulturologiczne, w znacznej mierze też politologiczne i ekonomiczne, aczkolwiek nie ztraca się w nich perspektywa filozoficzna i etyczna.

Na potrzeby dalszych rozważań przypomnijmy tu w najogólniejszym zarysie koncepcję ponowoczesności Z. Bauman. A więc „ponowoczesność” to pewien typ historycznie wstępującej formacji społeczno-kulturowej. Jest ona swoistą antytezą, a zarazem kontynuacją „nowoczesności”. „Nowoczesności rozumianej jako porządek cywilizacyjny, który porównany być

¹⁴ Z. Bauman: *Ponowoczesność*. [Maszynopis, bez daty].

może do wielkiego projektu realizacyjnego; projektu urzeczywistnianego podług naczelnego planu (zadania), nastawionego na postęp i progresję; projektu podporządkowującego sobie administracyjnie i doktrynalnie wszystkich członków społeczeństwa, unifikującego ich w sferze ideologii, religii, moralności, stylów życia, obyczaju itp., instrumentalizującego (stosownie do generalnego planu) naukę, filozofię, edukację i całą kulturę; projektu sterowanego centralnie i autorytarnie przez naczelnych »administratorów«, ogarniających całość spraw i problemów człowieka. Jednym z celów tego »projektu« jest zapewnienie ładu i porządku w społeczeństwie, zaszczepianie wszystkim ludziom wiary w »lepsze jutro«, roztaczanie przed nimi wizji »szczęśliwej przyszłości«¹⁵. Natomiast „ponowoczesność“, w sensie antytezy w stosunku do „nowoczesności“ (w pewnej mierze jest jednak jej kontynuacją) to ludzki świat bez centralnego planu („superprojektu“) i bez „administratora“. Bez nadrzędnej „dyrekcji“ i centrali planotwórczej; bez generalnego celu, nastawień na ogólny postęp i lepszą przyszłość ludzkości. Bez tendencji unifikacyjnych i interpretacyjnych na rzecz całości, bez tendencji do podporządkowywania jednostek ludzkich dobru i celowi przewodniemu „projektu“. To świat wielości i zmienności celów, różnorodności doraźnych szans, ale i często pojawiającego się ryzyka, zmiennych ról i zawodów poszczególnych ludzi. „Ponowoczesność“ to przede wszystkim odmienne od dotychczasowego (właściwego czasom nowoczesnym) widzenie ludzkiej rzeczywistości; widzenie jej „nie jako przedmiotu administracji, normatywnego regulowania i funkcjonalnej koordynacji – ale jako terenu samorzutnych i słabo tylko zawczasu skoordynowanych procesów“; to traktowanie owej rzeczywistości „w każdym jej momencie jako wiązki szans, notorycznie nieokreślonych i nigdy do końca niezdeteminowanych“¹⁶.

Zygmunt Bauman wyjaśnia przy tym, że czasy ponowoczesne charakteryzuje nadto zasadnicza zmiana dotychczasowych, właściwych czasom nowoczesnym, strategii i modeli życia. Odwołując się do metaforycznej terminologii tego autora, w epoce ponowoczesnej traci na znaczeniu model tzw. pielgrzyma, a zyskują na swej roli i są niemal powszechnie podejmowane dotąd uboczne, jedynie w elitach i marginesach społecznych wcześniej występujące modele i style życia, model „spacerowicza“, „włóczęgi“, „turysty“ i „gracza“.

Przypomnijmy za Z. Baumanem, że ustępujący model życia, tzn. model „pielgrzyma“, oznaczał taki program życiowy, w którym przyjmowało się określony kierunkowy cel ostateczny tego życia. W optymalnym rozumie-

¹⁵ Por. między innymi: Z. Bauman: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń 1995.

¹⁶ Ibidem, s. 26.

niu owego modelu chodziło o osiągnięcie w życiu pełnej tożsamości, o możliwie całkowite urzeczywistnienie osobistego potencjału predyspozycji i uzdolnień. Zdaniem Z. Baumana, w świecie ponowoczesnym w zasadzie już nie ma miejsca dla tak pojętego „pielgrzyma”; nie ma w nim dlań miejsca, „bo nie ma już celu ostatecznego życiowej wędrówki – »celu nad celem«, celu, który wszystkie inne cele przekształca w środki, wszystkie przesłanki życiowe redukuje do roli punktów etapowych. Życie jest w tym świecie, jak dawniej, wędrówką – ale teraz jest to wędrówka bez wyznaczonego z góry kierunku”¹⁷. Ponowoczesność – dodaje autor – „wniosła do sytuacji życiowej człowieka: zanik »celu ostatecznego« życiowej wędrówki, wzoru osobowego, jaki przyświecać mógłby wysiłkom od początku do końca drogi życiowej i o jakim można by powiedzieć, że się go obrało »na zawsze«”¹⁸. Wynika to w znacznej mierze z sytuacji zawodowej człowieka, „mało kto – pisze Z. Bauman – liczyć może na to, że raz zdobyty zawód służyć mu będzie do końca życia – zawody pojawiają się i znikają, umiejętności wczoraj zdobyte dziś stają się bezużyteczne”¹⁹.

A oto opis alternatywnych w stosunku do wzoru „wędrówca” modeli (stylów) życia, modeli i coraz częściej akceptowanych w ponowoczesności.

Zacznijmy od „spacerowicza”. „Spacerowicza” cechuje, najogólniej mówiąc, powierzchowne odbieranie rzeczywistości, zbieranie wrażeniowych obrazów zewnętrznych przejawów bezrefleksyjnie oglądanego świata, który, co prawda, z zainteresowaniem jest oglądany, ale nie jest należycie rozumiany; świat, w którym nie rozróżnia się tego, co jest w nim „naprawdę”, od tego, co jest w nim „na niby”; tego, co jest realnością, od tego, co jest jedynie sztucznym czy wirtualnym przekazem (np. telewizyjnym, filmowym, reklamowym).

Z kolei „włóczęga” uprawia „wędrowanie” przez życie bez wyraźnego celu, swoistą pogoń za jakąś odmianą – bez jasnego jednak wyobrażenia jej istoty i sensu; to też bardziej lub mniej uświadomiona ucieczka od czegoś, a jeszcze mniej świadoma wędrówka do tego, ku czemu się ucieka, to pasmo różnych szans, niespełnionych nadziei i kolejnych rozczarowań²⁰.

„Turysta” zaś, mówiąc w skrócie, porusza się po świecie celem kolekcjonowania wzruszeń i oceniania go według tego, ile wrażeń on nam dostarcza²¹. I wreszcie „gracz” prowadzi życie i działanie, w których zacierają się przeciwieństwo między koniecznością a przypadkiem, w których znaczną rolę odgrywa łut szczęścia i ryzyko, w których rzeczywistość staje się mniej

¹⁷ Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa 1994, s. 19.

¹⁸ *Ibidem*, s. 20.

¹⁹ *Ibidem*, s. 15.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 27–30.

²¹ Por. *ibidem*, s. 30–32.

„twarda” i bardziej plastyczna niż gdzie indziej, w których nie ma miejsca na sympatię, litość, pomoc wzajemną, solidarność, natomiast jest „zapotrzebowanie” na chytrą i spryt bez emocjonalności i egotyzmu gracza²².

Przy okazji Z. Bauman zauważa, że rola gry w życiu człowieka w świecie ponowoczesnym staje się tak duża, że można powiedzieć, iż życie wielu ludzi staje się tylko grą.

Wszystkie wyróżnione wcześniej typy zachowań i postaw czy swoistych modeli i stylów życia, określanych metaforycznie jako „spacerowicz”, „włóczęga”, „turysta” i „gracz”, przedostają się do życia ludzkiego niemal codziennie i życie to prawie bez reszty wypełniają, przy czym często współwystępują w nim naraz, przenikając się wzajemnie. A ponieważ w wielu wypadkach są one niespójne, daje to w efekcie wewnętrzne rozdarcie człowieka, niepewność, poczucie zagubienia oraz stałego nieusatisfakcjonowania. „Co by człowiek ponowoczesny nie uczynił, nigdy nie nabierze pewności, że uczynił to, co trzeba. Zawsze pozostanie osad goryczy – że się czegoś zaniedbało, że się szanse nie wykorzystało, że można było z okoliczności wykrzesać więcej”²³.

Dochodzi tu jeszcze fakt, że w dobie ponowoczesności coraz mniej miejsca w życiu ludzkim pozostaje dla gotowych norm i zasad etycznych, a więcej jest przestrzeni dla indywidualnych, autonomicznych, osobiście odpowiedzialnych wyborów moralnych. Na horyzoncie życia ludzkiego – i jest to spostrzeżenie zbieżne ze stanowiskiem J. Bańki – jawi się „moralność nie nękana już, onieśmielana i ubezwłasnowolniana przez »my wiemy lepiej« etycznych ustawodawców”²⁴. Uwiad oraz kruszenie się sztywnych i stabilnych norm, a także przypisanych im stylów życia, wśród nich takich wymogów, jak posłuszeństwo, przystosowanie, uległość, wynikają nie tyle z nich dewaluacji w oczach ludzkich, ile z faktu coraz mniejszej ich życiowej przydatności, a nawet szkodliwości. Natomiast osłabienie i ograniczenie oddziaływań na „wyzwolonego etycznie” człowieka gotowych, kodeksowo sformułowanych „przepisów” moralnych skazuje go na konieczność dokonywania indywidualnych wyborów moralnych, nigdy nie dających pełnego poczucia ich trafności i słuszności, a to z kolei skazuje go na niepodzielną odpowiedzialność (nie można jej już zrzucić na autorytety, bo te w zasadzie ustąpiły), na wybór dobra lub odrzucenie zła. A to już nieuchronnie powoduje ustawiczną niepewność co do słuszności podejmowanych wyborów.

Moralna niepewność towarzyszy niepewności egzystencjalnej mającej już inne, tzn. społeczne i cywilizacyjne, uwarunkowania, powstającej w szerszym i pozapodmiotowym wymiarze ponowoczesności.

²² Por. *ibidem*, s. 36.

²³ *Ibidem*, s. 38.

²⁴ Por. *ibidem*, s. 41–58.

Dla ponowoczesności czy „płynnej nowoczesności” charakterystyczne są zwłaszcza dwa, ściśle z sobą powiązane i wiodące w nim zjawiska: globalizacja oraz kultura konsumpcyjna.

Pogląd Z. Baumana na globalizację, wyróżniający się rozległością perspektywy i głębokością spojrzenia na rozpatrywane zjawiska, ujawnia postawę szczerze zatroskanego ludzkim losem i dobrem myśliciela i humanisty. (Jego pytanie odnoszone do przemian globalizacyjnych: „I co z tego dla ludzi wynika?”, nie jest zwrotem retorycznym, lecz wymownym wyrazem tej postawy; postawy zbliżonej do humanistycznego nastawienia J. Bańki).

Całościowo pojęty proces globalizacyjny świata ponowoczesnego nie sprowadza się według tego badacza jedynie do struktur, mechanizmów, przemian i skutków (zarówno negatywnych, jak i pozytywnych) ekonomicznych, technologicznych oraz informatycznych tego procesu, choć niewątpliwie są to zasadnicze jego składniki i przejawy (szeroko opisywane w szybko narastającej literaturze przedmiotu). Do skutków negatywnych, na które Z. Bauman zwraca szczególną uwagę, należą między innymi: postępująca polaryzacja społeczeństw na sferę biedy i bogactwa (zarówno na biedniejącym Południu, jak i w bogacącej się Północy); bezpardonowe wypieranie na margines funkcjonowania przez międzynarodowe korporacje finansowe lokalnych, narodowych systemów gospodarczych; dezintegracja kultur regionalnych i etnicznych; obniżanie się poziomu edukacji i oświaty w krajach Trzeciego Świata; degradacja środowiska naturalnego w ich obszarze; poszerzanie się sfery głodu, chorób, śmiertelności oraz patologii społecznych; wzrost bezrobocia w większości krajów i poczucia braku stabilizacji zawodowej, poczucia lęku wśród większości ludności poszczególnych społeczeństw; „przypisywanie” tej większości do lokalności, społeczne i kulturowe izolowanie się od niej możliwych i wpływowych tego świata. Tych tak licznych, a zdecydowanie negatywnych skutków globalizacji nie są w stanie – według Z. Baumana – zrównoważyć ewidentne pozytywne efekty tego procesu, takie jak postęp technologiczny, informatyczny, komunikacyjny, podnoszenie standardów życia materialnego (mniejszości ludności), rozszerzanie się wśród niej sfery „wolności wyboru”, a w zakresie komunikacji „kurczenie się czasu i przestrzeni”.

Całościowo i głębiej pojęta globalizacja to przede wszystkim suma jej efektów w życiu współczesnego człowieka, „to to – jak pisze Z. Bauman – co się dzieje z nami wszystkimi”²⁵. A w tym, „co się dzieje z nami wszystkimi”, rozgrywa się przede wszystkim to, co autor *Globalizacji... nazywa* „ponowoczesną” czy i „późnonowoczesną” egzystencją człowieka, niemal każdego człowieka w świecie ponowoczesnym.

²⁵ Z. Bauman: *Globalizacja: i co z tego dla ludzi wynika*. Warszawa 2000, s. 72.

4. A egzystencja ta staje się coraz bardziej jałowa, spłycona i bezsensowna. W swym przebiegu – utrudniona i zagrożona. Ciężą nad nią różne plagi współczesnego systemu społeczno-ekonomicznego (ponowoczesnego kapitalizmu). Wśród nich bodaj najgroźniejszej, choć z pozoru na ogół przyjemnej: konsumeryzmu.

Jest on – stwierdza Z. Bauman – konsekwencją „globalnego pędu za zyskiem i jeszcze większym zyskiem”²⁶. Stymulowany jest przez „produkcję atrakcji i pokus” oraz rozbudzanie wśród konsumentów coraz to nowych potrzeb i konsumpcyjnych pragnień; pragnień najczęściej bezsensownych i nie mających swego końca. „Bez sensu, bez sensownego znaczenia – pisze Z. Bauman – magiczne koło pokus i pragnień nie może przestać się kręcić”²⁷. Kręcąc się, daje poczucie pustki, spłaszczenia egzystencji i bezsensu życia. A dostępnym remedium na to poczucie jest (o zgrozo!) dalsze konsumowanie. „Konsument – Z. Bauman odwołuje się tu do opinii Johna Carolla z jego książki pt. *Ego and Soul. A Sociology of Modern West in the Search of Meaning* – jest pełen melancholii, a biorąc pod uwagę, że dolegliwość bierze się z poczucia pustki, zimna, płaskości, odczuwa się potrzebę wypełnienia swego wnętrza czymś ciepłym, smacznym dającym energię. Oczywiście nie musi to być jedzenie: Beatlesi czuli się »szczęśliwi w środku« (*happy inside*) dzięki konsumpcji trochę innego rodzaju. Pochłanianie jest drogą do zbawienia: konsumuj i bądź zadowolony”²⁸.

Niekorzystne dla jakości egzystencji ludzkiej jest rozszerzenie się konsumeryzmu na stosunki międzyludzkie, w tym na związki partnerskie, różne formy więzi między osobami obojga płci. Tu też wkrada się nastawienie konsumpcyjne, przyjemnościowe, użytecznościowe. Oparty na nich związek jest z natury rzeczy nietrwały i niepewny: „konsumpcja” wzajemna wcześniej czy później wyczerpuje się i nigdy nie wiadomo, kiedy dobiegnie swego kresu. Stąd stała obawa i niepokój o żywotność i prywatność związku. „Wystarczy – zaznacza Z. Bauman – by jedna ze stron uznała, że związek nie przynosi jej satysfakcji lub że więcej zadowolenia dałoby się wydożyć ze związku z inną niż dotąd osobą – by »czysty stosunek«, nie wsparty wszak niczym poza oczekiwaniem maksymalnego zadowolenia, się rozpadł. Więzy ludzkie, które zwykły być ostoją poczucia stabilności i bezpieczeństwa, stają się w tych warunkach, przeciwnie, źródłem ciągłego i nie dającego się ukoić niepokoju: przyszłość spowita jest mgłą niepewności i nie wiadomo, jak nagiąć ją do kontaktu pragnień”²⁹. Obecna zarówno w życiu osobistym, jak i zbiorowym niepewność ma nadto źródła w płyn-

²⁶ Ibidem, s. 94.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, s. 98.

²⁹ Z. B a u m a n: *Ponowoczesność...*, s. 10.

ności stosunków pracy, zawrotnej szybkości starzenia się nabytych kwalifikacji oraz w „kawalkadzie modnych stylów życia”³⁰.

I nie ma recepty na tę wieloźródłową i coraz bardziej zadomawiającą się wśród ludzi egzystencjalną niepewność. Może się ona jedynie wzmacniać. Nikt i nic nie obiecuje już na serio egzystencjalnej pewności, nie byłoby to zgodne ze zdrowym rozsądkiem. „Znakomita większość autorytetów i instytucji zabiegających o szacunek społeczny wzdraga się dziś – konstatuje Z. Bauman – przed obietnicą egzystencjalnej pewności; przeciwnie, czyni z »elastyczności«, z nietrwania w nawykach i nieupierania się przy przytulnych i swojskich, bo poznanych już i oswojonych, sposobach układania życia i z działania »na krótką metę« nakaz rozumu i cnotę obywatelską zarazem”³¹. Zdrowy rozsądek godzi się, pewnie w duchu rezygnacji, i na coś więcej; na „kruchość struktur społecznych, w jakie życie jest wpisane, i słuszność »działań na krótką metę«, i unikanie związków międzyludzkich bez klauzuli wypowiedzenia na żądanie oraz zobowiązań długofalowych, które uznał »zdrowy rozsądek« ponowoczesnej ery za zjawisko mocno, na stałe w rzeczywistości społecznej okopane i nieodwracalne”³². Bezradny jest też zdrowy rozsądek w obliczu przyporządkowania sobie przez konsumeryzm ludzkiej wolności i niezawisłości: wyzwolona w ramach „rewolucji podmiotów” jednostka ludzka od wielu wcześniejszych „nowoczesnych” skrupowań społecznych i instytucjonalnych, np. od silnych i różnorodnych ingerencji czynników zewnętrznych w życie indywidualne, w wybory koncepcji i stylów życia, w stanowienie o sobie i własnej przyszłości, teraz sama musi podjąć odpowiedzialność za siebie, za jakość i poziom własnego życia, a nawet za to, czy jest ono znośne i godziwe. Równocześnie musi przystać, świadomie bądź nieświadomie, na ograniczenie swej wolności, prawie wyłącznie zawężonej do wyborów w ramach natarczywie jej nasuwanych – przez reklamę, mass media, informacyjną i psychologiczną indokrynację – ofert wszechwładnego rynku, na którym niemal wszystko stało się towarem. W ponowoczesnym, silnie zindywidualizowanym, a jednocześnie wysoce konsumpcyjnym społeczeństwie ludzie w dążeniu do zaspokojenia swych potrzeb zdani są niemal całkowicie na ów rynek. „Ich wolność decyzji – pisze Z. Bauman – wyraża się w wyborze między ofertami rynku. W społeczeństwie rynkowo konsumpcyjnym wszystko, co do życia potrzebne, pojawia się w postaci towarów do nabycia”³³. I co gorsze – „Tendencją rynku jest zawładnięcie i skolonizowanie terenów, jakie obywateli przedtem bez wymiany handlowej, przeobrażanie w towary licznych aspek-

³⁰ Por. *ibidem*.

³¹ *Ibidem*, s. 10–11.

³² *Ibidem*, s. 11.

³³ *Ibidem*, s. 7.

tów ludzkiego życia, jakie przedtem towarami przeznaczonymi do handlu nie były, i przekształcenie pozostałych aspektów życia i współżycia na wzór i podobieństwo przedmiotów konsumpcji³⁴.

Z. Bauman w obraz kondycji egzystencjalnej „człowieka ponowoczesnego” z bodaj największą dezaprobatą moralną i ideową wpisuje upokorzenie i ludzkie pohańbienie, odzieranie z godności osobistej coraz szerszych rzesz ludzkich, którego głównym źródłem społecznym jest „płodzona” w coraz większym wymiarze przez niekontrolowane siły rynkowe bieda i nędza – wyzywająco rażące na tle gwałtownie rosnącego bogactwa i możliwości elit społecznych³⁵. Trudno nie zgodzić się z autorem, kiedy pisze: „Bieda jest niejako metaupokorzeniem – jest glebą, w której bujnie krzewi się wszelkie pohańbienie, i odskoczną do wszelkich możliwych upokorzeń. Tymczasem – dodaje – niekontrolowane siły rynkowe, właśnie dlatego, że są niekontrolowane i nic ich nie hamuje, nie przestają płodzić biedy i powiększać rzeszy biednych. Siły rynkowe, spuszczone ze smyczy, spychają zubożałych w coraz głębszą nędzę, wynosząc równocześnie na coraz wyższe poziomy zamożności tych, którym los biednych został oszczędzony”³⁶.

Ukazane w przedstawionej diagnozie negatywne cechy społeczeństwa ponowoczesnego odczytane być mogą jako symptomy chorobowe tego społeczeństwa i oznaki daleko posuniętego zawężenia, a nawet niweczenia człowieczeństwa wielu, zbyt wielu ludzi. Zaznaczymy też, że w diagnozie tej nie pomija się analizy gatunkowej, uniwersalnej kondycji egzystencjalnej człowieka; jego ogólnoczłowieczej istoty, natury; cech wyróżniających go jako byt *sui generis*, ludzki byt jako taki. Pisze między innymi Z. Bauman, że człowiek jest „stworzeniem niepełnym” – istotą skończoną, ale myślącą kategoriami nieskończoności; istotą śmiertelną, ale boleśnie złąknioną nieśmiertelności; istotą niezupełną, ale pożądaną uzupełnienia; istotą niepewną siebie, ale marzącą o poczuciu pewności; istotą niewystarczającą, ale pragnącą mieć, między innymi dzięki religii, poczucie samowystarczalności. Że jest istotą z natury swej moralną, wyposażoną w niedoskonały, słaby i z trudem urzeczywistniający się „impuls moralny”; że z natury rzeczy przysługuje jej wolność integralnie związana z odpowiedzialnością; że jednym z podstawowych jej imperatywów moralnych jest – winno być – branie odpowiedzialności na własną odpowiedzialność³⁷.

Ten filozoficzno-antropologiczny wątek, przewijający się wyraźnie w strukturach myśli społecznej i kulturologicznej Z. Baumana, wymaga jed-

³⁴ Ibidem.

³⁵ Z. B a u m a n: *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem...*, s. 191–195.

³⁶ Ibidem, s. 192–193.

³⁷ Por. ibidem, s. 180–185.

nak odrębnego omówienia. Tu wróćmy jeszcze do krytycznego obrazu społeczeństwa ponowoczesnego oraz niepomyślnych uwikłań i standardów egzystencjonalnych przynależnych doń jednostek ludzkich.

Ukazana w tym obrazie rzeczywistość społeczno-cywilizacyjna i antropologiczno-egzystencjonalna jest na tyle zła, a zarazem dramatyczna, że nieodparcie – według Z. Baumana – nasuwa potrzebę zajęcia wobec niej określonej postawy i postawienia pytania: „Co robić z wielu względów niemożliwą do zaakceptowania rzeczywistością?”.

5. Ponieważ obydwaj interesujący nas tu autorzy: J. Bańka i Z. Bauman, przedstawiają współczesną rzeczywistość cywilizacyjną i kulturową bardzo krytycznie, odslaniają tyle jej schorzeń i wadliwości, że staje się ona niemożliwa do pełnego zaakceptowania, przeto pytanie: „co robić z tą rzeczywistością”, odnieść się daje do obydwu z nich. I w dorobku obydwu znajdujemy interesującą na nie odpowiedź; odpowiedź generalnie podobną, ale w szczegółach zróżnicowaną.

W czym więc jest ona podobna, a w czym odmienna? Zróżnicowanie tych dwóch odpowiedzi wynika przede wszystkim ze znacznej odmienności opcji i perspektyw poznawczych porównywanych tu badaczy i teoretyków współczesności, a w konsekwencji – z dość istotnego zróżnicowania ich obrazów oraz sposobów pojmowania cywilizacji. Przypomnijmy – mamy tu dwa różne, choć niesprzeczne z sobą i harmonijnie dopełniające się „spojrzenia” na ową cywilizację. Z jednej strony spojrzenie przede wszystkim filozoficzne (bardzo swoiste: recentywistyczne), z drugiej – spojrzenie głównie socjologiczne i kulturologiczne (również bardzo swoiste, „ponowoczesne”). Obydwa – a w tym między innymi są one upodobnione – uwzględniają rozległą perspektywę etyczno-moralną i humanistyczną. Ściślej mówiąc, pierwsza z nich jest spojrzeniem na współczesność, w tym na cywilizację współczesną, postrzeganą jako przejście, dokonujące się w „epoce recentywizmu”, od „cywilizacji diafronicznej” do „cywilizacji eutyfronicznej”; spojrzeniem z pozycji oryginalnego systemu filozoficznego – recentywizmu; drugie zaś stanowi próbę ogarnięcia poznawczego i rozumiejącego epoki współczesnej, zwanej „epoką ponowoczesną” lub „epoką płynnej nowoczesności”, z szerokiej i bardzo wnikliwej perspektywy teoretycznej, konstruowanej według zasad nauk szczegółowych – głównie socjologii i kulturologii (socjologii i kulturologii współczesności). Z tego wynikają inne priorytety problemowe i ukierunkowania tematyczne interesujących nas tu odpowiedzi. W pierwszej z nich akcent położono na problemie filozoficzno-antropologicznym, etycznym, aksjologicznym (między innymi na ujemnym wpływie na egzystencję ludzką oraz moralność człowieka postępu technicznego i informatycznego; w drugiej wysunięto na plan pierwszy problemy społeczne, ekonomiczne, kulturowe i polityczne, między

innymi negatywne skutki społeczno-ekonomiczne i kulturowe procesu globalizacji).

Tak znacznie zróżnicowane sposoby „odczytywania” i nakreślenia wizerunku cywilizacji współczesnej prowadzą z natury rzeczy do odmiennych odpowiedzi na pytanie „co robić”, aby tę cywilizację w pożądanym kierunku zmienić, by ją „poprawić” i „uzdrowić”, a w konsekwencji uchronić przed grożącymi jej poważnymi wstrząsami i niebezpieczeństwami. (Co do konieczności i pory gruntownych „reformatorskich” zmian cywilizacyjnych obydwaj autorzy są całkowicie zgodni). Różnice poglądów dotyczą więc nie tego, czy radykalne, a zarazem fundamentalne zmiany cywilizacyjne są niezwołaną i nieuchylną potrzebą, ale tego, do jakich „narzędzi” i instrumentów zmian należy się przede wszystkim odwołać oraz jak je wykorzystać w działaniu cywilizacyjno-twórczym i cywilizacyjno-ochronnym, a tym samym – w wysiłku ludzko-rozwojowym i człowieczo-wspierającym.

Pierwszy z naszych badaczy i myślicieli – Józef Bańka wprowadza w to działanie przede wszystkim narzędzia intelektualne, poznawcze i ideowo-normatywne; narzędzia w postaci trzech wielkich struktur teoretyczno-poznawczych oraz praktyczno-regulacyjnych: systemu filozoficznego pod nazwą „recentywizm”, oryginalnej etyki teoretycznej i normatywnej, nazwanej etyką prostomyślności, oraz koncepcji, a raczej ideału nowej cywilizacji, zwanej cywilizacją eutyfroniczną. Tymi trzema konstrukcjami myślowymi i intencjonalno-postulatywnymi pragnie on przyczynić się do pożądanых przemian cywilizacyjnych i nieodzownych przemian człowieka oraz jego egzystencji.

Natomiast drugi z przywołanych tu intelektualistów i uczonych – Z. Bauman tego rodzaju instrumentów teoretyczno-normatywnego oddziaływania na świat współczesny nie ma. Nie ma on ani własnej filozofii, która by ujmowała całościowo świat i człowieka (filozofię zastępuje mu erudycja naukowa), co oczywiście nie znaczy, żeby nie uprawiał pogłębionej refleksji filozoficznej; nie ma on też własnej etyki (nie widzi jej potrzeby ani zasadności), co też nie znaczy, żeby twórczo nie rozwijał oryginalnego myślenia o sprawach moralności i problemach etycznych; i wreszcie, nie zarysowuje on wizji jakiegóś cywilizacji alternatywnej (nie widzi możliwości wytworzenia takiego projektu), co rzecz jasna nie oznacza, żeby nie był szczerze z troską przyszłością cywilizacji i człowieka. Nie wierząc w wystarczalność i większą skuteczność jakichkolwiek mentalnych czynników (wiedzy, filozofii, etyki, refleksji itp.) w motoryce przemian cywilizacyjnych, nadzieje (umiarkowane) pokłada w wymuszanych (ewentualnie) obiektywnymi koniecznościami zmianach ekonomiczno-społecznych, politycznych i instytucjonalno-strukturalnych, choć, oczywiście, docenia pewną – ale nie rozstrzygającą – rolę w tym procesie czynników mentalnych.

Znacznie większą rolę tym czynnikom przypisuje – jak wspomniano – J. Bańka. W związku z taką orientacją stawia – jakby za tradycją filozofii czynu – na pierwszym planie większości działów swej filozofii zadania praktyczno-aktywistyczne i wyraziście je formułuje. Na przykład pisze o eutyfronie, swej filozofii człowieka, iż jest to „nauka o ochronie wartości ludzkich przed toksycznym działaniem cywilizacji technicznej”³⁸, ściślej – „nauka o szkodliwych psychicznych skutkach cywilizacji oraz sposobach obrony przed nimi”, że jest z jednej strony specyficzną nauką opisową, traktującą o oddziaływaniu zmienionych przez technikę warunków życia i pracy, z drugiej – nauką normatywną, zmierzającą do zachowania i rozwinięcia humanistycznych wartości. „Chodzi – dodaje J. Bańka – o wartości podstawowe, które są tu rozumiane jako wartości konstytuujące tzw. sferę uczuć, a więc np. miłość, przyjaźń, umiejętność współżycia, nawiązywania kontaktów”³⁹.

Wyraźną też i doniosłą funkcję praktyczno-kreatywną wiąże on ze swą koncepcją cywilizacji eutyfronicznej. Stwierdza między innymi: „[...] w kulturze nowoczesnej, opartej na informacji, dopełnieniem rozumu stała się niespodziewanie kategoria godności. Upodmiotowienie człowieka stało się teraz celem zarówno jednostki, jak i państwa. Pojawił się więc ideał cywilizacji eutyfronicznej, równoważącej pierwiastek froniczny (rozum) z pierwiastkiem tymicznym (godność)”⁴⁰. Koncepcja cywilizacji o takim (moralnym i humanistycznym) zadaniu „rodzi się – zaznacza J. Bańka – na naszych oczach”, ale ciągle „stanowi zaledwie polityczny, a być może i moralny postulat”⁴¹. Niemniej „budzi [ona – J.Sz.] nadzieję, że zwycięży alternatywa godności ogólnoludzkiej”⁴².

Najbardziej wyraziste i skonkretyzowane zadania praktyczno-kreatywne wyznaczył J. Bańka swej etyce prostomyślności. „Jako dział wewnętrzny eutyfroniki – wyjaśnia twórca tej etyki – jest etyka prostomyślności z jednej strony działem terapii skutków cywilizacji rozeznawanych przez analizę eutyfroniczną środowiska człowieka, z drugiej – wezwaniem do poręczenia moralnego wartości oferowanych człowiekowi przez współczesny świat”⁴³. Ma ona uszczuplać rozległą i poszerzającą się w tym świecie sferę „łżeczłowieka” (człowieka nieautentycznego, zakłamanego, niemoralnego, wyalienowanego itp.), a torować drogę człowiekowi i społec-

³⁸ J. B a ń k a: *Eurocentyzm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów...*, s. 10.

³⁹ *Ibidem*, s. 53.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 52.

⁴¹ *Ibidem*, s. 10.

⁴² *Ibidem*, s. 153.

⁴³ J. B a ń k a: *Świat poręczenia moralnego...*, s. 43.

czeństwu „prostomyślnemu”, człowiekowi autentycznemu, zdrowomyślnemu, moralnemu, niewyalienowanemu itp.

Cała zaś refleksja filozoficzna J. Bańki nad współczesną cywilizacją ma prawdopodobnie przyczynić się – w jego intencji – do jej „uzdrowienia”, „prostowania” jej z tych niebezpiecznych „przekrętów”, do ujawniania rażących i szkodliwych dla człowieka jej nieprawidłowości i defektów. W szczególności zaś ma ona pomagać w nadawaniu jej „etycznego sensu”. Uprawiający taką refleksję filozof w tak szlachetnych i doniosłych, ale pewnie zarazem w tak nie dość realistycznych i nadziejnych intencjach, czuje się trochę – i chyba słusznie – w roli prostomyślnego szlachcica Don Kichota z Manczy, przeniesionego w wiek XXI, z całą jego szlachetną naiwnością i utopijną, ale przecież głęboko umotywowaną porywcznością. Czuje się w tej roli niezłe i nam też radzi – jeśli idzie o nasz stosunek do cywilizacji, w której żyjemy – nie odwracać się od postawy Don Kichota z Manczy, bo – przypomnijmy tu jeszcze raz ostrzeżenie śląskiego filozofa – „jeśli czasami nie pocujemy się nim choć trochę, będziemy być może niezadługo żyć w świecie, w którym żyć wprawdzie łatwo, ale w którym żyć nie warto”⁴⁴.

Tę piękną maksymę – przestrożę J. Bańki tylko częściowo – zdaje się – mógłby podzielić Z. Bauman; może jedynie drugi jej człon: oczywiście trzeba walczyć o świat, w którym warto żyć, ale przede wszystkim trzeba walczyć o przetrwanie zagrożonego świata (cywilizacji). I to nie głównie argumentami filozoficznymi i naukowymi, nie postulatami etycznymi i apellami humanistycznymi. Tych argumentów, postulatów i apeli mamy od dawna dostatek, ale nie docierają one, mimo usilnych i dramatycznych wysiłków współczesnych Don Kichotów (czytaj: intelektualistów, moralistów, wielkich indywidualności religijnych itp.), tam, gdzie trzeba, nie zyskują należnego posłuchu, są więc niepokojąco nieskutecznymi. Nie przekładają się one w pożądane czyny ich adresatów (elit władzy i kapitału). Rozwarcie między wiedzą o tym, co powinno się robić, a tym, co jest, między tym, co jest dobrem, a co złem, nie tylko się utrzymuje, ale niebezpiecznie się powiększa. „Wiemy bardzo dobrze – przekonuje Z. Bauman – co trzeba zrobić i czego się wystrzeżać. Wszyscy wiemy, że wojny i plagi głodu, zatrucie środowiska i upokorzenia są złem. Tak się jednak jakoś dzieje, iż mimo całej tej wiedzy przyczyniamy się nadal do wojen i głodów, trucia środowiska i upokarzania ludzi.

Cały szkopuł w tym – dodaje Z. Bauman – że wiedząc, co robić (i czego nie robić), nie posiadamy instytucji przedstawicielskich zdolnych pchnąć

⁴⁴ J. B a ń k a: *Eurocentyzizm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów...*, s. 11.

ludzkie sprawy na upragnioną drogę. To nie wiedzy dobrego i złego nam brakuje; co bije w oczy, to nieobecność umiejętności oraz woli zgodnego z tą wiedzą działania w świecie, w którym zależności, polityczna odpowiedzialność i kulturowe wartości poszły swoimi osobnymi drogami i przestały się nawzajem utrzymywać w ryzach. Pomiędzy wiedzą a działaniem, między działaniem a jego konsekwencjami potworzyły się przepastne – przerażające, potencjalnie wręcz apokaliptyczne – rozpadliny, [...] czego nam brak, to nie wiedzy ani uczuć, lecz szerokich mostów, którymi ta wiedza i te uczucia mogłyby się na powrót połączyć z ludzką egzystencją”⁴⁵.

Jak te mosty budować, zarówno w mikro-, jak i makroskali, tego nasz badacz ani nikt inny dokładnie nie wie, w każdym razie takiej wiedzy ani on, ani inni badacze współcześni, w tym także J. Bańka, nie ujawniają. Wiadomo natomiast – obydwaj interesujący nas tu badacze dobitnie to potwierdzają – że intelektualizm etyczny jest koncepcją mylną, nie ma bezpośredniego przejścia od wiedzy do czynu, od świadomości dobra i zła do zachowań moralnie chwalebnych. Historia ludzkości, a także indywidualne biografie ludzkie dowodnie to potwierdzają. Ale sprawa przełożenia wiedzy o tym, co dobre i złe, o tym, co warto i winno się robić, na praktyczne działanie nie jest jednak tak całkowicie beznadziejna. Nie jest beznadziejna, bo człowiek według obydwu autorów jest z natury swej „istotą moralną”, „bytem moralnym” (określenia Z. Baumana), jest człowiekiem „prostomyślnym”, któremu z natury przysługuje „prostomyślność moralna”, przyrodzona zdolność oceny i odróżniania dobra od zła, umiejętność „poręczenia moralnego” takich czy innych postaw, zachowań, działań i czynów. Jest istotą z natury swej wyposażoną w sumienie (obydwaj autorzy to twierdzą). A to uzdatnia człowieka – z pominięciem wiedzy – do działania godziwego, czyli do spełniania tego, „co moralnie dobre, a unikania tego, co moralnie złe” (twierdzenia i określenia J. Bańki). Dzięki istnieniu tego moralnego „mechanizmu” w naturze ludzkiej budowanie „mostów” między świadomością wartości moralnych i innych (społecznych, humanistycznych itp.) a działaniem na ich rzecz jest jakoś jednak możliwe. I choć precyzyjnej wiedzy oraz niezawodnych umiejętności w tym zakresie nie posiadamy, to są jednak pewne podstawy, by ufać, że w razie pilnej czy palącej potrzeby człowiek z tymi „pomostami” mimo wszystko jakoś sobie poradzi. W każdym razie jest taka szansa. A o tę szansę pytać należy – zdaniem Z. Baumana – nie tyle filozofów, ile historyczną praktykę. „Komunitarystyczna odpowiedź filozofów do wołających nie dotrze, a jak

⁴⁵ Z. Bauman: *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem...*, s. 165–166.

i dotrze, nikłą przyniesie pociechę tym, którzy krzyczą, bo ich boli. Jak na wszystko, co dotyczy człowieczych możliwości, odpowiedzi na pytanie, czy poradzą sobie ludzie z kolejnym nie pierwszym i nie ostatnim wyzwaniem historii, dać może historyczna praktyka⁴⁶. A jeśli już „pomosty” zostaną zbudowane, to o skuteczności działań zadecyduje polityka; nie stara polityka – jej możliwości się już wyczerpały – ale nowa, uruchamiająca nowe skuteczne środki działania, powołująca instytucje politycznego życia o całym nowymi możliwościami „uzyskania dobra ludzi drogą zmian organizacji życia tych ludzi” i nie uszczuplająca szans „aktywności samych ludzi czyniących siebie od wewnątrz”⁴⁷. A celem nadrzędnym nowej polityki – jej powstanie to warunek przetrwania cywilizacji czy nawet ludzkości – jest sprawiedliwy podział środków do życia. „Nigdy – stwierdza Z. Bauman – z góry nie wiadomo, w jakim kierunku prognoza popchnie ludzkie działania – czy ku potwierdzeniu mrocznych przewidywań, czy ku dowiedzeniu ich płonności. Wiadomo tylko, żeśmy wszyscy stłoczeni na tej samej łodzi zwanej Ziemią. Albo pożeglujemy wspólnie, dzieląc się zapasami żywności, by wszyscy mieli siły wiosłować, albo wszyscy razem pójdziemy na dno. *Tertium non datur*”⁴⁸.

Wszelkie działania na rzecz „naprawiania” globalizacji, a tym samym ratowania cywilizacji i człowieka, i te w sferze „ducha”, i te w sferze „materii” J. Bańka skupia – jak była o tym mowa – na tych pierwszych, Z. Bauman – na tych drugich, ale obydwaj zgodni są w przekonaniu, że rozstrzygać o ostatecznym powodzeniu tych działań będą pożądane zmiany jednak w sferze „ducha” – w sferze duchowych i moralnych sił człowieka. Działania te – według obydwu teoretyków – trzeba w pełni podejmować w „tu i teraz”, nie odkładając ich na dalszą przyszłość i nie przenosząc ich w odległe i niewłasne przestrzenie. Przyszłość według recentywizmu jest niebytem. Zwracając się ku niej, doświadczać możemy co prawda nadziei, ale intelekt nieuchronnie zanurzać się będzie w irracjonalności. Rzutowanie się z takimi lub innymi planami i działaniami w przyszłość nie jest racjonalne, tyczy wszak niebytu i odwodzi człowieka od bytowania w „tu i teraz”. Jedynie w „tu i teraz” zawiera się nasz „kapitał egzystencjalny”. „Przyszłość to jest »nic« widziane na odległość. A zbytnia odległość niszczy cel lub czynni go zbytecznym” – argumentuje J. Bańka⁴⁹. I dodaje: „[...] zwracając się ku przyszłości, intelekt nieustannie zanurza się w irra-

⁴⁶ Z. Bauman: *Ponowoczesny świat i jego wyzwania. Rozmowa z profesorem Zygmuntem Baumanem*. „Res Humana” 2003, nr 2(63), s. 29.

⁴⁷ Ibidem, s. 31.

⁴⁸ Ibidem, s. 32.

⁴⁹ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego...*, s. 383.

cyjności, narażając się na zatracenie w niej swej istoty⁵⁰, a człowiek, który już „przełożył całe swoje życie na jutro, przestał już dziś być człowiekiem”⁵¹.

Ten punkt widzenia również podziela, choć nie tyle z filozoficznych, ile z praktyczno-społecznych pozycji myślowych, Z. Bauman. Podkreśla jednak, że nie odkładane na przyszłość konieczne i w istocie dramatyczne zmiany globalizującej się rzeczywistości ludzkiej wymagają dłuższego czasu i wysiłku do ich pełniejszego, a zarazem skutecznego przeprowadzenia. Wymagają też świadomości ogromu zadań i trudności, wielkiego talentu i determinacji ludzi, którzy je najprawdopodobniej jednak podejmują.

„Odnalezienie się w nowej globalnej sytuacji, zwłaszcza skuteczne jej opanowanie, wymaga czasu, którego wymagały, wymagają i wymagać będą wszystkie głębokie przełomowe przemiany ludzkiej kondycji”⁵². Ale faktów nie można i nie warto tu – jak i gdzie indziej – wyprzedzać. Nie można także niczego dokładnie w procesie cywilizacyjnych przemian przewidzieć. „Podobnie – zaznacza on w jednej z ostatnich swych książek – jak przy wszystkich tego typu przemianach, także w tym przypadku nie sposób (i nie warto) uprzedzać faktów, przewidywać, a cóż dopiero zakładać z góry kształtu, jaki ona przybierze, oraz układu sił, do którego w efekcie doprowadzi. Przemiana taka z pewnością – wierzy w to autor – jednak nastąpi. Stanie się ona najprawdopodobniej głównym zadaniem wypełniającym większą część rozpoczynającego się właśnie stulecia”⁵³.

6. Można na koniec postawić pytanie: co jest najbardziej charakterystyczne w odniesieniu, zróżnicowanym, ale i upodobnionym, jak wykazano w tym tekście, obydwu myślicieli do współczesności i obecnej cywilizacji?. W odpowiedzi na to, do pewnej konkluzji niniejsze rozważania doprowadzić mającej, pytanie stwierdzić można w uproszczeniu:

Po pierwsze – obydwaj badacze, mimo ujawnienia w wyniku własnych analiz, obserwacji i dociekań lub potwierdzenia za innymi badaczami wielu bezspornie negatywnych aspektów współczesnej cywilizacji, jej różnorako ujemnego wpływu na kondycję życiową i duchową człowieka, a także pomimo dostrzeżenia w niej rozlicznych oznak kryzysu oraz niebezpiecznych trendów rozwojowych, nie wieszczą złowrogo nieuchronnej katastrofy, nie ogłaszają kasandrycznych przepowiedni totalnego załamania i upadku zastanej cywilizacji, „czarnych scenariuszy” biegu zdarzeń bądź rozstrzygnięć końcowych owej cywilizacji czy fatalistycznie „nazna-

⁵⁰ Ibidem, s. 378.

⁵¹ Ibidem, s. 356.

⁵² Z. Bauman: *Razem, osobno*. Kraków 2003, s. 242.

⁵³ Ibidem.

czonego" jej kresu. Jak przystało na niepospolitych intelektualistów w rozważaniu „losu” (nie zaś przyszłości, bo ta jest dla obydwu z nich nie dość uchwytną kategorią poznawczą) cywilizacji, z jej najbardziej charakterystycznymi „urządzeniami i tendencjami” (przyśpieszony rozwój techniki, systemów informacji i komunikacji, instytucji ekonomicznych i finansowych, procesów globalizacyjnych itp.), nie popadają w żadną „łatwą wiarę” czy w nastawienie na „cud” albo jakiś nadzwyczajny przypadek ani też w taką czy inną ortodoksyjną, tzn. bezkrytyczną i bezalternatywną, wizję. Natomiast pozostają przy bodaj najbardziej uprawnionym tu stanowisku, tzn. przy umiarkowanym sceptycyzmie (z orzeczeniem: „tak naprawdę, to nic pewnego powiedzieć nie mogę”) i swoistym pluralizmem (z orzeczeniem: „wszystko jest prawdopodobne i możliwe”).

Po drugie – obydwaj badacze nie ograniczają się do krytycznego zobrazowania i wnikliwego „prześwietlenia” poznawczego węzłowych procesów, mechanizmów, struktur oraz kondycji (jak widać nie najlepszej) badanej przez siebie cywilizacji, ale wypracowują, każdy po swojemu, różne koncepcje i narzędzia (teoretyczne, praktyczne i postulatywne) jej uzdrowienia i naprawy (była o nich mowa w głównej części niniejszego tekstu), a nawet tworzą okazałe i solidne dopełnienia fundamentów możliwej przecież do zachwiania się jej konstrukcji (chodzi między innymi o skonkretyzowane koncepcje niezbędnych w tych fundamentach układów wartości autotelicznych i humanistycznych oraz o propozycje upowszechnienia odrodzonej, „naturalnej”, w naturze ludzkiej zasadzonej moralności; moralności bez kodeksów i sformalizowanych konstrukcji normatywno-postulatywnych). A więc odpowiadają twórczo i konkretnie zarówno na pytanie o to, „co robić”, by zastaną cywilizację uleczyć z jej głównych społeczno-ekonomicznych i kulturowych schorzeń, ale także na pytanie o to, „co robić”, by wzmocnić i wzbogacić jej podstawy. Zatem są nie tylko jej pomysłowymi (i oby skutecznymi) terapeutami, współtworząc „terapię cywilizacyjną”, ale także jej nowatorskimi (oby nie syzyfowymi) współkreatorami.

Po trzecie – obydwaj badacze ustrzegają się skutecznie dość łatwo nasuwającej się w zakresie podejmowanej przez nich problematyki pokusy myślenia idealizującego i utopijnego, irracjonalnie imaginacyjnego i wizjonerskiego. Mocno zaś „trzymają się ziemi” i twardych realiów badanej rzeczywistości, sprawnie i konsekwentnie dyscyplinują poloty swej wyobraźni oraz zmysł przewidywania węzłowych trendów przemian rzeczywistości społecznej i cywilizacyjnej. Pozostają na gruncie szeroko pojętego i intelektualnie jakby trochę „ociężałego” realizmu oraz w wymiarach (ale jednak jakby i w wędzidłach) czasu terażniejszego.

Po czwarte – w antropologii kulturowej i filozoficznej, która jest – jak się wydaje – esencją teorii współczesności obydwu badaczy i myślicieli,

łączą bezkolizyjnie elementy myślenia radykalnie modernistycznego czy postmodernistycznego z wysoko cenionym przez nich klasycznym dorobkiem w naukowej i filozoficznej refleksji nad człowiekiem, łącznie z poglądem, że człowiek był, jest i zawsze być winien istotą społeczną, a tym samym – istotą moralną, *homo moralis*. Od utrzymania i rozwinięcia tej jego podstawowej i tej najbardziej *homo* – tożsamościowej cechy właściwie wszystko w ostateczności w jego życiu zbiorowym i jednostkowym zależy. Od niej też ostatecznie zależy jakość tworzonych przezeń instytucji i struktur społecznych oraz prawidłowa, czyli proludzka, funkcjonalność „urządzeń” cywilizacyjnych.

WIESŁAW SZTUMSKI

Filozofia jednopojawienowości

*I never think of the future – it comes soon enough.
Nigdy nie myślę o przyszłości – ona nadejdzie dostatecznie szybko.*

Albert Einstein

Wiek XX był wyjątkowo owocny nie tylko w zakresie twórczości naukowej i technicznej, ale też filozoficznej. Nastąpił gwałtowny wzrost poziomu wiedzy, która – jak się podaje – wzrosła ponadtysięckrotnie w porównaniu z końcem wieku XIX, dokonano wielu doniosłych odkryć naukowych w dziedzinie fizyki, chemii i biologii, wdrożono wiele wynalazków technicznych, w tym kilka epokowych (samochód, samolot, tranzystor, telewizja, reaktory atomowe i broń jądrowa, statki kosmiczne, antybiotyki, światłowód, komputer, Internet, nanotechnika, przeszczepy i klonowanie itd.), które pchnęły ludzkość na nowe i nieznane ścieżki ewolucji, w konsekwencji czego przyszłe losy ludzkości i naszej planety stały się po prostu nieprzewidywalne. W niezwykłym stopniu przyspieszone zostało tempo naszego życia. Pojawiło się i rozwinęło wiele nowych idei oraz kierunków filozoficznych, o wiele więcej niż w całym okresie historii filozofii od XVII do XIX stulecia.

W tym kontekście należy rozpatrywać koncepcję filozoficzną, nazwaną „recentywizmem” przez jej twórcę, Profesora Józefa Bańkę. Należy ona do tej grupy filozofii, którą określa się jako prezentyzm, znany wcześniej w historii myśli. To zaś, co wyróżnia recentywizm, to „jednopojawienowość”; ona zawiera się w treści pojęcia *recens*, które jest kategorią dla recentywizmu kluczową. O recentywizmie napisano wiele prac, sam jej twórca

napisał wiele książek, w których stopniowo budował ten nowy system filozoficzny; dlatego nie zamierzam tu ani streszczać idei recentywizmu, ani go oceniać, ani prezentować jeszcze jednego komentarla. Pragnę tylko odnieść się do recentywizmu z pozycji filozofii praktycznej w aspekcie ciągłego przyspieszania tempa życia ludzi oraz związanej z tym zjawiskiem ekologii czasu.

W wyniku niebywałego postępu nauki i techniki, który musiał wywrzeć wpływ na ekonomię, nastąpiło, zwłaszcza w ostatnim ćwierćwieczu ubiegłego stulecia, niesamowite wręcz przyspieszenie tempa życia we wszystkich dziedzinach oraz związane z tym skracanie interwałów czasowych. Dlatego od paru lat obserwujemy zjawisko kondensacji czasu społecznego¹. Stało się ono zarówno przedmiotem badań naukowców, jak i spekulacji filozofów.

Wraz z postępem cywilizacyjnym nasze środowisko życia zawsze się zmieniało i my zmienialiśmy się wraz z nim, stopniowo przystosowując się do niego i do nowych warunków życia. Jednak od około stu lat zmiany w naszym społecznym środowisku życia, w sferach kultury materialnej i duchowej, a także w naszej świadomości dokonują się coraz szybciej, jak nigdy przedtem w historii ludzkości. Śmiało można stwierdzić, że przyszło nam żyć w wyjątkowo „szybkodziennym środowisku społecznym”, w sytuacji niezwyklej akceleracji tempa życia. „Wszystko płynie coraz szybciej” (παντα ρέι πρό ταχύς) i zmienia się w sposób radykalny w aspekcie ilościowym i jakościowym. W ostatnim stuleciu zdążyły się zmienić kilkakrotnie paradygmaty obowiązujące wcześniej w kulturze, nauce, sztuce, obyczajowości itd. W wyniku tego otacza nas niemal z dnia na dzień inny świat, który ulega zmianie, zanim zdążymy przyzwyczać się do jego aktualnego widoku i dostosować się do życia w nim. Nieustannie i coraz szybciej zmienia się nasze środowisko życia oraz kontekst przyrodniczych, społecznych i kulturowo-duchowych uwarunkowań naszego bytowania. Zmiany w środowisku zewnętrznym odzwierciedlają się w zmianach naszego środowiska wewnętrznego – anatomiczno-fizjologicznego i psychiczno-osobowościowego. Dlatego podlegamy ustawicznemu procesowi transformacji, co wywołuje w nas permanentny stan stresu². Jest to konsekwencją dążenia do maksymalnego wykorzystania czasu w sensie efektywności ekonomicznej, przede wszystkim do tego, żeby w coraz mniejszych interwałach czasu mieć jak najwięcej opcji i alternatywnych zachowań, by wszystko robić na-

¹ Zob. W. Sztumski: *Life World in the Quickly Changed and Condensed Social Space-Time*. In: *The Human Being and the City – towards a Human Sustainable Development*. Ed. P. de Toro. Naples 2000 (CD-ROM).

² Zob. W. Sztumski: *Dyskomfort duchowy w warunkach współczesnej cywilizacji*. W: *Ochrona środowiska człowieka a jakość życia*. Red. J. Krakowiak. Warszawa 1999.

raz, np. prowadzić samochód i telefonować, a do tego jeszcze słuchać radia. W związku z tym naszemu życiu towarzyszy konieczność przystosowywania się do różnych, mnożących się z dnia na dzień nowości, które zazwyczaj nas zaskakują. System edukacji bowiem, w jakim wychowaliśmy się, nie przygotował nas ani do odpowiednich reakcji na szybkie zmiany środowiska (do nowości-niespodzianek), ani do życia w środowisku, w którym tak dużą rolę odgrywają przypadki i ryzyko. W związku z tym rodzi się obawa o to, czy nasze zdolności adaptacyjne wystarczą, by żyć w jeszcze szybciej zmieniającym środowisku życia i czy przypadkiem dalsze zmiany nie zablokują nam możliwości przystosowywania się, co mogłoby doprowadzić do zagłady naszego gatunku³.

Intensywny postęp wiedzy i techniki spowodował radykalną zmianę tempa naszej aktywności w różnych dziedzinach życia społecznego oraz zakłócił naturalny rytm życia. Przede wszystkim uzależnił go od reżymu czasowego obowiązującego w zakładach pracy, podporządkowanego wzrostowi wydajności, czyli powiększaniu bogactwa i zysku. Od ponad pół wieku o rytmie życia i pracy ludzi decyduje tykanie zegarków. A one odmierzają czas sztuczny, narzucony przez kulturę, a nie naturalny, wynikający z procesów przyrodniczych; czas fizyczny, który jest tworem nauki (kultury), a nie czas naturalny – biologiczny albo psychologiczny. Wszystko to przyczyniło się do znacznego przyspieszenia tempa życia, tempa dochodzącego do kresu możliwości biologicznych człowieka, i wprowadziło nas w obłądną pogoń za różnymi rzeczami i jednocześnie... w notoryczny brak czasu. Okazuje się, że im wyższa precyzja i większa łatwość pomiaru czasu, im cenniejszy staje się czas i im większy jest nasz stan posiadania, tym mniej mamy czasu. Wraz z procesami globalizacyjnymi które przebiegają w sferach techniki i gospodarki, postępuje globalny brak czasu i potrzeba angażowania się w globalny, wieczny, wręcz obłądny bieg – w wyścig z upływającym czasem. Musimy uczestniczyć w tym galopie po to, żeby móc się utrzymać przy życiu. Przekształciliśmy się w bardzo krótkim czasie, jakby niepostrzeżenie, w „społeczeństwo non-stop”. Przyspieszanie tempa życia we

³ Wydaje się mało prawdopodobne, aby „potencjał przystosowawczy” człowieka w wymiarach jednostkowym i gatunkowym nie miał granic, i wątpliwe jest, aby można przystosowywać się w „nieskończenie krótkim” czasie, czyli natychmiastowo. Dysponujemy wprawdzie pewnym zapasem tzw. redundancji pożytecznych, zawartych w organizmie i intelekcie, z którego w razie potrzeby możemy korzystać, aby zmienić się w taki sposób, żeby zmiany w nas odpowiadały zmianom wokół nas, ale nie ma pewności, czy ilość tych zapasowych elementów powiększa się w toku ewolucji. Przystosowanie wymaga czasu, a zmiany adaptacyjne charakteryzują się pewnym interwałem retardacji w stosunku do zmian środowiska. Wydaje się też, że przystosowywać się można nie do wszelkich typów zmian i do dowolnego ich zakresu i natężenia, ale tylko do określonych, przewidzianych niejako przez programistę, którego rolę odgrywa ewolucja naturalna.

wszystkich dziedzinach wiąże się z racjonalnym planowaniem i wykorzystywaniem każdej chwili, z sytuacją, w której nie stać nas na robienie przerw, na zwykły ludzki odpoczynek i refleksję, „dokąd tak pędzimy?”. Podejmujemy wysiłki na rzecz tzw. racjonalnego gospodarowania czasem, bo kolejne dobro wolne: czas, stało się w kapitalizmie po prostu towarem. A czas jako towar ulega procesowi alienacji: staje się nie tylko obcą nam siłą poganiającą nas, ale przekształca się w coś, od czego zależy nasza egzystencja i co jednocześnie jej zagraża. W tym sensie sprawdziła się teza niektórych filozofów o „niszczącym działaniu czasu”. Ale nie niszczy nas czas naturalny (biologiczny), lecz czas sztuczny (fizyczny).

Nie da się ukryć, że chcąc zapewnić sobie odpowiednio wysoki standard życia, musimy dotrzymywać kroku tym, którzy mają tyle, co my, i tym, którzy chcą mieć coraz więcej, czyli zmuszani jesteśmy wprowadzać się w coraz szybszy rytm życia, uczestniczyć wraz z innymi w obłądnej pogoni za różnymi dobrami luksusowymi i coraz szybciej osiągać cele, doganiać lub prześcigać jednych i dać się wyprzedzać drugim, z oczyma utkwionymi stale w tarcze zegarów, bacznie śledząc uciekające ułamki sekund. W takich warunkach ludzie stają się coraz bardziej multitemporalni. A to wiąże się z większą niepewnością osiągania celów i z wyższym prawdopodobieństwem tworzenia kontekstów zagrożeń⁴.

Mamy coraz większą świadomość tego, że postępując wbrew naturalnemu doświadczeniu czasu naturalnego, kierując się ideą pogoni za zyskiem, dochodzimy, a może nawet już doszliśmy do granicy możliwości przyspieszania tempa życia i pracy i że wpadliśmy jakby w pułapkę przyspieszenia. Doszło przy tym do pewnych sytuacji paradoksalnych. Po pierwsze, coraz więcej czasu trzeba, by móc sensownie i racjonalnie dysponować coraz mniejszym czasem; po drugie, postęp techniczny sprawił wprawdzie, że nasze rutynowe czynności zastępowane są urządzeniami technicznymi, ale zamiast poczucia, że ma się więcej czasu i tym samym więcej wolności, odczuwamy rosnący niedostatek czasu i zniewolenie. Dlatego wysuwa się postulat, żeby zaprzestać bezsensownego wyścigu ludzi z postępem techniki i uciekającym czasem, by powrócić do naturalnego rytmu życia, gdyż według Wang Czu'unga „Błąd leży w pośpiechu”. Wyjścia z pułapki przyspieszenia upatruje się w znalezieniu właściwej miary czasu i w „od-spieszaniu” tempa życia. Odbudowuje się tym samym stary paradygmat powolności i zaleca się powrót do dawnej rzymskiej maksymy: *Festi-*

⁴ Im większa bowiem rozdzielnosc uwagi, wynikająca z multitemporalności, tym wyższe ryzyko niepowodzenia, oraz im krótszy czas na wykonanie czegoś, tym wyższe prawdopodobieństwo popełnienia błędu. Wiadomo powszechnie, że pracując szybko, popełnia się więcej błędów, niż pracując wolno. Tak więc przyspieszaniu tempa pracy towarzyszy nie tylko wzrost rentowności, ale też kosztów wytwarzania, ponieważ trzeba doliczyć jeszcze koszty poprawiania błędów wynikających z przyspieszania tempa pracy.

na lente!. Tym bardziej że ten, kto dostosowuje tempo swego życia i pracy (także czas pracy) do własnego zegara biologicznego, osiąga na ogół lepsze wyniki⁵. Kryzys doświadczania czasu przez ludzi stał się symptomem współczesnego kryzysu ekologicznego. Z tej racji czas, a właściwie tempo życia człowieka powinno podlegać ochronie, bo inaczej odbije się to niekorzystnie na naszych organizmach i na naszym środowisku życia. Dlatego jak najbardziej popieram ideę powołania do życia nowej dyscypliny ekofilozofii – „ekologii czasu”. Być może dzięki niej udałoby się choćby w jakimś stopniu pogodzić kulturę monochroniczną z polichroniczną w świecie zdominowanym przez cywilizację Zachodu⁶.

Kolejną cechą charakterystyczną naszego współczesnego środowiska życia stanowi przyspieszona redukcja stałości, pewności i bezpieczeństwa. Klasyczno-deterministyczny obraz świata (w istocie kauzalny) ustąpił miejsca statystyczno-deterministycznemu obrazowi świata, w którym dominującą rolę odgrywają: możliwość, przypadek i prawdopodobieństwo. A wraz z tym zachwiała się wiara w pewność, regularność i niezmienność. Tym samym zostaliśmy pozbawieni niejako trwałego oparcia i – w konsekwencji – w znacznym stopniu zmalało nasze poczucie bezpieczeństwa. Po prostu, w swym środowisku życia zaczęliśmy się czuć się coraz mniej pewnie i bezpiecznie, zdani na przypadki i nieprzewidywalne zdarzenia losowe. Niewątpliwie przyczynił się do tego postęp techniczny, w którego wyniku zdani jesteśmy na „łaskę” różnych urządzeń technicznych, coraz bardziej skomplikowanych, tajemniczych dla przeciętnych ludzi i charakteryzujących się coraz wyższym stopniem prawdopodobieństwa wystąpienia awarii mimo równie skomplikowanych zabezpieczeń (jako przykłady można wymienić awarie elektrowni jądrowych, statków kosmicznych, linii energetycznych itp.). Nasze poczucie pewności i bezpieczeństwa zmalało także w wyniku różnych wydarzeń społecznych w najnowszej historii.

Istotne wydarzenia historyczne XX wieku mocno podkopały fundament stereotypu myślenia i postępowania w „klasycznie zdeterminowanym” świecie, a przede wszystkim nadwerężyły mit pewności. Nie ulega wątpliwości, że takie doświadczenia historyczne, jak rewolucje społeczne w Rosji i w innych krajach świata, dwie wojny światowe, masowe ludobójstwo, holokaust, eksterminacja grup etnicznych, zniewolenie pod rządami totalitarnymi różnych dyktatur, wielkie światowe kryzysy gospodarcze, brak szacunku dla godności ludzi żyjących pod okupacją i w obozach

⁵ Zob. *Die biologische Uhr. Der Rhythmus unseres Lebens*. „Ego-Net” 2001, Nr. 4 (www.berlinx.de/ego/0401/art2.htm).

⁶ Zob. W. S z t u m s k i: *Wprowadzenie w ekologię czasu*. W: *Środowiskowe i społeczne problemy filozofii*. Red. I. F i u t. Kraków 2003.

koncentracyjnych, deprecjacja ludzi związana z wzrastającym uprzedmiotowaniem ich, uzależnienie losu milionów ludzi od woli czy raczej kaprysów tzw. wielkich jednostek historycznych lub różnego rodzaju „wodzów” albo zwykłych mafiosów, jak i ostatnio coraz liczniejsze i w najmniej spodziewanych miejscach i czasie dokonywane akty terrorystyczne (czy w ogóle terroryzm światowy), spowodowały utratę wiary w niezawodność mechanizmów i praw rządzących światem oraz uczyniły nasze życie wyjątkowo niebezpiecznym. Jedną z konsekwencji tych doświadczeń ludzkości stało się to, że coraz bardziej docenia się chwilowość i czas teraźniejszy, ponieważ przeszłość niczego nie gwarantuje, a nie wiadomo, czy przyszłości dożyjemy. Drugą jest brak poszanowania tzw. wartości trwałych oraz tego, co dotychczas uznawano za nienaruszalne lub „święte”. Nastąpił czas bankructwa ideałów wypracowanych w XIX stuleciu⁷. Po 1945 roku zaczęło się organizowanie świata na nowych zasadach, co wywołało głęboki kryzys i postawiło ludzi wobec wielu nowych, trudnych do rozwiązania problemów. Mamy świadomość faktu, że w XX wieku zakończył się dotychczasowy okres historii, a kolejne stulecie będzie różnić się radykalnie od wieku poprzedniego, ale nikt nie potrafi przedstawić sensownej ani budzącej nadzieję na urzeczywistnienie wizji nowego okresu historii⁸. Historia najnowsza (od około stu lat) postrzegana jest raczej jako gra, którą prowadzą jednostki należące do elit władzy i w ich interesie za pomocą milionów statystów, czyli manipulowanych przez graczy politycznych. Nic tedy dziwnego, że coraz bardziej przekonujemy się do tzw. spiskowej koncepcji historii. Być może dlatego, że nie znając prawdziwej przyczyny dziejów, upatrujemy jej w wymyślonych spiskach, chociaż i rzeczywistych nie można wykluczyć. Wydarzenia historyczne XX wieku, jako jedno wielkie doświadczenie ludzkości o rozmiarze globalnym, odcisnęły swoiste piętno na sposobie widzenia świata, na ocenie sytuacji i na postawach wobec środowiska życia, na odnoszeniu się do innych ludzi z bliższego i dalszego otoczenia, do instytucji społecznych, przyrody, wielkich ideologii, religii, norm obyczajowych i prawnych, techniki i jej wytworów, wiedzy i jej osiągnięć, także do systemów filozoficznych i proponowanych przez nie utopijnych koncepcji humanizmu. Zaczęto odnosić się nieufnie do wszystkiego, co nas otacza. Okazało się, że nie ma nic pewnego ani trwałego, a co gorsza, okazało się również, że poszukiwanie pewności i trwałości we współczesnym świecie jest zadaniem równie bezskutecznym, co bezsensownym. Innymi słowy, ludzie pozbawieni zostali nie tylko trwałego fundamentu

⁷ Zob. W. S z t u m s k i: *Dylematy wychowawcze na przełomie tysiącleci*. W: *Wychowanie dla przyszłości*. Red. S. K o n s t a n c z a k. Słupsk 2000.

⁸ Zob. E. H o b s d a w m: *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie dwudzieste stulecie*. Przeł. J. K a l i n o w s k a - K r ó l, M. K r ó l. Warszawa 1999.

i niezawodnych punktów oparcia, ale nawet nadziei na ich znalezienie. Współczesna wiedza naukowa dowodzi, że w świecie coraz mocniej zaznacza się stan niepewności, nieoznaczoności, niedopowiedzeń, nieokreśloności, nierównowagi i chaosu. Uświadomienie sobie tego wywołało kolejne w historii wielkie rozczarowanie i „wielką zniechęć” człowieka⁹ – rozczarowanie do postępu wiedzy (techniki, cywilizacji) i znieważanie ludzi przez efekty ich pracy (artefakty) i poznania, czyli przez produkty ich działań. Okazało się, że świat zwariował i przyszło nam żyć w „szalonych czasach”. Zalewa nas szum informacyjny i nie jesteśmy już w stanie połapać się w tym natłoku informacji; mamy dziesiątki kanałów telewizyjnych, setki czasopism, Internet, ale brakuje nam klucza wyboru – gubimy się i nie nadążamy za zmianami świata. Nie mamy poczucia stabilizacji ani bezpieczeństwa i wiemy, że nikt nie może nam tego zapewnić. W ostatnich latach nagromadziło się zbyt dużo nienormalności, a na dodatek nie wiadomo już, co jest dziś normalne, a co nie. Żyjemy w warunkach wyjątkowego dyskomfortu psychicznego. Wskutek tego, według Światowej Organizacji Zdrowia, aż 20% ludności świata cierpi na różne zaburzenia psychiczne, poważnie na depresję¹⁰.

Niepewność w odniesieniu nawet do najbliższej przyszłości, nieprzewidywalność przyszłych wydarzeń historycznych i zachowań ludzi, narastające ryzyko przeżycia, coraz szybsze tempo życia i coraz szybciej zachodzące zmiany w środowisku życia, uświadomienie sobie nieprzydatności norm, wzorców zachowań, sposobów myślenia, ukształtowanych w przeszłości, do życia w warunkach współczesnego świata – oto najważniejsze czynniki, które sprawiają, że horyzonty czasowe naszego myślenia i działania coraz bardziej się zawężają i sprowadzają się do czasu teraźniejszego, do naszej aktualności lub współczesności. Wszystko wskazuje na to, że w najbliższej przyszłości obszar aktualności także ulegnie dalszej stopniowej i przyspieszonej redukcji, a nasze życie ograniczy się do chwilowości, w przypadku ekstremalnym – do jednej chwili mierzonej czasem kliknięcia myszą komputera, czyli do *click-time*¹¹.

Świadomość coraz szybszego kurczenia się cezur czasowych, które wyznaczają nasze życie indywidualne, i niepewność tego, co może nas spot-

⁹ K. K o r n w a c h s wymienia cztery wielkie zniechęci człowieka: 1) uświadomienie sobie, że nie jest się w centrum świata (w wyniku odkrycia Kopernika), 2) wyrugowanie człowieka z centrum historii istot żywych (w wyniku odkrycia Darwina), 3) uświadomienie sobie niewielkiej roli rozumu (w wyniku odkrycia Freuda), 4) algorytmizację procesów myślowych (w wyniku badań nad sztuczną inteligencją). Referat *Filozofia, technika i etyka w dwudziestym pierwszym wieku*, wygłoszony na konferencji w Wiśle w 2001 roku, nie publikowany.

¹⁰ Zob. R. P o r t e r: *Szalenstwo. Rys historyczny*. Poznań 2003.

¹¹ Zob. W. S z t u m s k i: *The Upbringing in the New Situation of Life*. In: *Globalizacja: Taikos kulūtra, žinių, visoumenė, tolerancija*. Vilnius 2003.

kać w najbliższej przyszłości, poza aktualnością, choćby jutro, powodują brak zainteresowania się przyszłością i troski o przyszłość. Przeszłość zresztą też niewiele nas interesuje, ponieważ wczorajsza wiedza (o przeszłości) może się okazać nie na wiele przydatna dziś, a tym bardziej jutro, a nauki z przeszłości, zakodowane w pamięci, mogą się niekiedy okazać nawet szkodliwe. To, czym naprawdę należy i warto interesować się i o co się troszczyć, to chwila dzisiejsza – tu i teraz. Wskutek tego redukcji ulega geometria naszego życia: stajemy się w zasadzie istotami trójwymiarowymi, przestrzennymi i diachronicznymi (chwilowymi i jednopojawieniowymi), żyjącymi kolejno w aktualnych, coraz węższych obszarach czasu. Zainteresowania nasze koncentrują się w większym stopniu na wymiarach przestrzennych czasoprzestrzeni życiowej niż na wymiarze czasowym. Jest to skądinąd osobliwa sytuacja, ponieważ każda istota żywa, ze swej natury, zorientowana jest na przyszłość, i to tym odleglejszą, im wyższe miejsce zajmuje w ewolucji biologicznej gatunek, do którego należy. Tymczasem my, ludzie, dzięki kulturze i cywilizacji, które rozwinęliśmy, nie za bardzo licząc się z przyrodą i z naszą biologiczną naturą, zatracamy wrodzony instynkt orientacji prospektywnej i troski o przyszłość. Tym samym – jakby na własne życzenie – wynaturzamy się i wyobcowujemy się z przyrody. Mamy zatem do czynienia z szczególnym typem alienacji – alienacją gatunku ludzkiego od przyrody ze względu na odnoszenie się do czasowości. W konsekwencji nasza aktywność nie jest skierowana na kreowanie przyszłości, nawet tej względnej¹², lecz przede wszystkim na kreowanie współczesności, na czynienie teraz, a nie później. A jeśli tak, to powinniśmy wszystko przeżyć już dziś, nie odkładając niczego na jutro, bo jest ono nieprzewidywalne i niepewne; jutra może po prostu nie być. Jeśli zaś ono będzie, to będzie kolejnym, nowym, innym „dziś” i wszystko zacznie przebiegać według tego schematu. Wobec tego życie nasze nie układa się w proces ciągły, w którym kolejne fazy aktualności przechodzą w siebie w sposób płynny. Staje się ono w coraz większym stopniu procesem nieciągłym albo „złożonym” (w terminologii R. Ingardena), którego poszczególne fazy (aktualności) są odrębnymi całościami. W tym sensie życie przypomina układankę (puzzle). Jej elementami są kolejne aktualności. Nie mamy wprawdzie wpływu na kolejność ich występowania (czas fizyczny jest nieodwracalny i muszą one układać się zgodnie z obowiązującą w przyrodzie strzałką czasu), ale możemy nadawać im dowolną treść i za każdym razem inaczej je kształtować. Przypomina to grę w puzzle, w której niezmienna jest sekwencja czasowa

¹² Przyszłość względna to ta, którą człowiek może przeżyć i której może doświadczyć w życiu w ramach statystycznego wieku ludzi. Zob. W. Sz t u m s k i: *Aktualizacja pamięci. Ontologiczny i społeczny kontekst rozważań*. W: *Pamięć dla przeszłości*. Red. W. Ty b u r s k i. Tyczyn 2002.

układania elementów, a same elementy mogą być za każdym razem inne. Współczesne warunki życia zmieniają radykalnie geometrię życia ludzi: od klasycznej i relatywistycznej ciągłości do kwantowej dyskretności. Mamy do czynienia nie tylko z kwantowaniem czasu fizycznego, ale również ze swego rodzaju kwantowaniem czasu biologicznego, psychologicznego i społecznego. Ta sytuacja sprawia, że uświadamiamy sobie fakt, że jesteśmy istotami jednopojawieniowymi: „tylko tu i tylko teraz”, i że świat, którego doświadczamy, pojawia się nam za każdym razem tylko jeden jedyny raz – jest więc w każdej chwili jednopojawieniowy, i że ta właśnie jednopojawieniowość cechuje nasz współczesny kontekst życia.

Taka geometria życia, a także odpowiadające jej: świadomość, sposób myślenia i postępowania, sprzyjają konsekwentnie rozwijaniu się postaw konsumpcyjnych. I na dobrą sprawę nie wiadomo, co jest przyczyną, a co skutkiem: czy to ideologia nadmiernego konsumpcjonizmu doprowadziła nas do uświadomienia sobie chwilowości naszego bytu, czy postęp wiedzy i techniki wymusił sytuację chwilowości bytu ludzkiego i przyczynił się do rozwoju postaw konsumpcyjnych. A może to tylko zwykłe sprzężenie zwrotne? Chwilowość bytu ludzkiego, niepewność jutra, troska o dziś – oto przesłanki renesansu starych lub powstawania nowych doktryn filozoficznych w rodzaju skrajnego ewentyzmu¹³, prezentyzmu i recentywizmu oraz ich dalszego rozwoju. Są to bowiem doktryny filozoficzne, które w sam raz przystają do współczesnej geometrii życia. To, co je łączy, to, po pierwsze, odwoływanie się do czasu psychologicznego, do rozumienia terażniejszości jako postrzeganej i przeżywanej (doświadczanej) czasowości, a po drugie, redukcja czasu psychologicznego do fizycznego. Wynika to stąd, że świadomość czasu psychologicznego wymaga uwzględnienia dualizmu ciało – rozum¹⁴.

Recentywizm czyni z czasu terażniejszego punkt wyjścia konstrukcji światopoglądu filozoficznego i metodologii. Świat postrzega się przez szczelinę terażniejszości. Niemniej jednak to człowiek, konkretny, żywy człowiek, jednopojawieniowy, osadzony w aktualnym kontekście poznawczym, jest twórcą owej szczeliny – nadaje jej kształt, charakter i rozmiary, określa swe pole widzenia i sposób patrzenia na świat: jest twórcą odpowiedniej inscenizacji epistemologicznej. W recentywizmie sformułowano imperatyw metodologiczny¹⁵, zgodnie z którym trzeba zawsze patrzeć na świat

¹³ Zob. np.: Z. Augustynek: *Czasoprzestrzeń. Eseje filozoficzne*. Warszawa 1997; J. Bańka: *Recentywizm a prezentyzm – różnice stanowisk*. Katowice 1986.

¹⁴ Zob. N. McKinnon: *Presentism and Consciousness*. „Australasian Journal of Philosophy” 2003, Vol. 3, Nr. 3.

¹⁵ Zob. V.A. Koniev: *Recentivism or Time and Being* (www.ssu.samara.ru/csience/vestnik/c97).

i widzieć go jako świat, który dany jest nam tylko jednorazowo – teraz. Dodałbym tu jeszcze: teraz i tu, ponieważ w owym „teraz” i „tu”, czyli w *recens-et-locans*, zawiera się cała treść „świata dla nas” i los człowieka jako konkretnej historycznej jednostki, która tego świata doświadcza, w nim żyje i działa. Trwanie *recens*, czyli czasu terażniejszego, tworzy to, co właśnie każdy z nas z osobna postrzega, a więc jest trwaniem określonym przez właściwą ludziom zdolność do percepcji bodźców, tzn. odbioru pewnej liczby informacji naraz. W związku z tym realne istnienie przysługuje tylko temu, co wypełnia zjawiskowo każde *recens-et-locans*. Trwanie, zawierające elementy przeszłości, terażniejszości i przyszłości, można sobie wyobrazić jako taśmę filmową, której strukturę tworzą poszczególne klatki (*loco-recensy*). Podmiot poznający działa bowiem podobnie jak projektor filmowy, tzn. wyświetla lub odzwierciedla w swej świadomości, czyli aktualizuje i nadaje sens istnienia, za każdym razem tylko jednej z przesuwających się kolejno w naszej świadomości klatek filmu. Czas trwania takiej klatki, czyli interwał *recens*, nie jest na ogół niczym uwarunkowany, żadnymi warunkami brzegowymi, i dlatego jest w zasadzie dowolny; może wynosić od ułamka sekundy do wieku wszechświata. W myśl recentywizmu nie tylko świat jest konstrukcją złożoną z ciągu *recensów*, ale też nasza wiedza o świecie. Dzieje się tak dlatego, że prawdziwość, która jest problemem wiedzy, została również zrelatywizowana oraz zredukowana do lokalności i terażniejszości. Znana klasyczna definicja prawdy *veritas est adaequatio rei et intellectus* odniesiona została w recentywizmie do chwilowości i przybrała tu postać *veritas est conceptus actualiter rem adaequans* („prawda jest adekwatnością pojęcia do stanu istniejącego w aktualnym dla danej wypowiedzi świecie”).

W rezultacie postępu technicznego i społecznego następuje stopniowe i przyspieszone skracanie interwałów *recensów*. Największy wpływ na to ma rozwój intelektualny ludzi (postęp wiedzy), doskonalenie urządzeń technicznych w dziedzinie detekcji i pomiarów oraz wymuszona przez kulturę akceleracja tempa życia. W związku z tym zaczęliśmy żyć w świecie struktur chwilowych, w którym zajmowanie się problemami odwiecznymi w zasadzie traci sens, a uwaga filozofów powinna koncentrować się przede wszystkim na sprawach dnia dzisiejszego, w świecie, w którym filozofię należałoby zastąpić jakąś „nano-filozofią”, obowiązującą w czasie *click-time*. Biorąc pod uwagę nieustanny postęp w dziedzinie dokładności pomiaru czasu i wynikającej stąd redukcji trwania chwili, trzeba by może mówić już dzisiaj nie o nanofilozofii, ale raczej o femtofilozofii, a w niedalekiej przyszłości – o attofilozofii¹⁶. Zgodnie z tym, powinno się unikać

¹⁶ Nanofilozofia odpowiada czasowości mierzonej w nanosekundach (10^{-9} s), femtofilozofia – w femtosekundach (10^{-15} s), a attofilozofia – w attosekundach (10^{-18} s).

wielkich problemów ogólnych o wymiarze ponadhistorycznym i zajmować się raczej sprawami coraz szczegółowszymi, zawężonymi do wymiarów recentywistycznych i punktowo lokalnych.

Recentywizm jest filozofią chyba najlepiej przystosowaną do wymogów życia w warunkach chwilowości i sytuacji jednopojawieniowych¹⁷. W tym sensie jest filozofią życia każdorazowo współczesnego człowieka i pokolenia. Aby stała się jeszcze praktyczną filozofią jednopojawieniowości, trzeba, by podpowiadała każdorazowo innemu jedynopojawiającemu się w ewolucji ludzkości człowiekowi albo pokoleniu, jak trzeba żyć w każdorazowo innym, jedynym i niepowtarzalnym świecie. Jeśli recentywizm miałby być tak rozumianą filozofią praktyczną, to zachowując swe ponadczasowe (pozorny paradoks: chwilowość – ponadczasowość) ramy teoretyczne, musiałyby wypełniać je każdorazowo aktualną treścią (to musiałyby robić kolejne pokolenia), ale dzięki temu stałyby się systemem filozoficznym ewoluującym, a nie sklerotycznym. Można stwierdzić, że recentywizm jest filozofią jakby atemporalną, pozaczasową, bo odnoszącą się do coraz bardziej ulotnych recensów, ale równocześnie jest filozofią „na czasie”¹⁸, ponieważ odpowiada charakterowi i duchowi współczesnej epoki. Ponadto odgrywa rolę systemu organizującego społeczeństwo wokół zasady tymczasowości, zgodnie z którą właśnie chwilowość odgrywa kluczową rolę. Porządek recentywistyczny to szybko zmieniające się „chwilowe konteksty życia”, w ramach których człowiek powinien być zdolny do natychmiastowego przystosowywania się do każdorazowo zmieniających się warunków środowiska i sytuacji życiowych.

Recentywizm kryje w sobie jeszcze inny element twórczy i ważny z punktu widzenia filozofii życia, a mianowicie łączy nas z tym, co teraz, co dzieje się w naszym indywidualnie doświadczanym życiu. Nakazuje koncentrować się na problemach dzisiejszych, recentywnych i skupiać wysiłki na ich rozwiązywaniu, a nie na roztrząsaniu tego, co było, co tkwi w naszej pamięci jako relikty przeszłości, które co najwyżej mogą obchodzić dziejopisarzy, ani tego, co w wyniku zawodnych na ogół przewidywań wyobraźni może lub mogłoby się kiedyś zdarzyć w przyszłości, a co raczej nas już nie będzie dotyczyć – tego, co może być obiektem zainteresowań futurologów albo proroków. Recentywizm nakazuje nam troszczyć się o siebie w naszym życiu doczesnym i o to środowisko, w którym żyjemy współcześnie, co wcale nie wyklucza kierowania się troską o losy przyszłych pokoleń i przyszłego świata. Przecież wiadomo, że to, co tworzymy

¹⁷ Zob. W. S z t u m s k i: *Rozważania o losie, czasie i recentywizmie*. W: *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu*. Red. J. B a ń k a. Katowice 1999.

¹⁸ Zob. J. B a ń k a: *Recenivismus ako filozofovanie s duchom času*. V: *Sučasné podoby filozofovania a filozofie v Pol'sku*. Red. R. D u p k a l a. Prešov 2002.

dziś, będzie miało wpływ na przyszłe pokolenia. Kontekst życia we współczesnym świecie i brak wiary, przede wszystkim przeciętnych jednostek, w możliwość i realność kreowania przyszłości zgodnie z ustalonymi ideałami (nic w świecie nie jest stałe) pozostawiają przyszłość na pastwę losu, czyniąc ją obiektem gry przypadków i żywiołowości. Nie mogąc wpływać na przyszłość, nie widząc sensu zajmowania się nią, zmuszani jesteśmy niejako do uciekania od niej w teraźniejszość i chwilowość. Uświadomienie sobie braku skuteczności w odniesieniu do przewidywania przyszłości, ryzyka planowania i programowania przyszłości, jak i stopniowa redukcja prospektywnego sposobu myślenia powodują odwracanie się od przyszłości. Jeśli tak, to mamy do czynienia z postępującym kryzysem wiary w realizację celów ostatecznych oraz czasowo odległych. Uciekanie się do przeszłych rozwiązań (że kiedyś coś się zmieni) staje się coraz bardziej zawodne i nierozsądne. A w związku z tym już teraz, tzn. w naszej aktualności, trzeba poszukiwać rozwiązań problemów życiowych, przede wszystkim naszych. Dlatego właśnie obserwujemy zjawisko ucieczki w teraźniejszość lub chwilowość, koncentrowanie się na dniu dzisiejszym. W tym zajmowaniu się dniem dzisiejszym szukamy ratunku przed zagrożeniami, jakie nieuchronnie niesie z sobą przyszłość. Odwracanie się od przyszłości, ucieczka od niej i brak odpowiedzialności za przyszłość stały się cechami charakterystycznymi dla współczesnych ludzi.

Recentywizm jest filozofią jednopojawieniowości, którą można ujmować w trzech aspektach, a mianowicie w odniesieniu do bytu w ogóle, do człowieka w szczególności oraz do samej filozofii. Próbowałem to wyjaśnić. Uprawianie recentywizmu kryje w sobie pewne niebezpieczeństwo związane ze świadomością szybkiego przemijania; to mianowicie, że recentywista jako filozof tylko jednorazowy zaznacza swe istnienie w jednym mgnieniu historii, że jest filozofem dnia dzisiejszego, jednopojawieniowym, o którym szybko się zapomni. Ale czy recentywiście powinno na tym zależeć, skoro historia filozofii odnosi się do przeszłości, a więc do tego, co nie istnieje realnie?

ANDRZEJ KIEPAS

Podmiotowość człowieka w perspektywie rozwoju społeczeństwa informacyjnego

Problem podmiotowości człowieka jest dziś szeroko dyskutowany, choć nie jest to problem nowy, ponieważ już wcześniej ujawniał się w różnych rozważaniach poświęconych kondycji człowieka w świecie. Specyfika dzisiejszej sytuacji wiąże się jednakże z tym, że wraz ze wzrostem rzeczywistych możliwości, a także „mocy” człowieka pogłębia się zarazem poczucie jego bezradności i „niemocy” w obliczu odpersonalizowanych sił pozostających poza polem jego rozporządzalności. Pytanie o „moc” i „niemoc” człowieka było również jednym z wątków przewodnich myślenia o człowieku w XX wieku, kiedy to stanowiska ewoluowały w tym względzie pomiędzy granicznymi koncepcjami woluntaryzmu i fatalizmu. Pierwsza akcentowała, i to często przesadnie, możliwości człowieka, druga zaś, również przesadnie, odmawiała mu w tym względzie odpowiednich kompetencji¹. W ostatnich latach dołączył do tego postmodernizm wraz z ideą

¹ Por. A. Kiepas: *Moc i niemoc człowieka a problemy rozwoju techniki. Przedpole problematyki odpowiedzialności w filozofii niemieckiej pierwszej połowy XX wieku*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 9. Katowice 1992, s. 121–134. Jedną z rozwijanych w Polsce koncepcji podmiotowości człowieka – także w kontekście procesów rozwoju techniki – jest koncepcja J. Bańki. Podlegała ona pewnej ewolucji od idei „człowieka prostomyślnego” do zakorzenionej w szerszej koncepcji recentywizmu idei podmiotu jako „ja-teraz”. W jednym i drugim przypadku odnaleźć można w pracach J. Bańki bezpośrednie odniesienie do kwestii związanych z relacją pomiędzy człowiekiem rozumianym jako podmiotem a techniką. Por. np.: J. Bańka: *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego*. Katowice 1980; Idem: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983; Idem: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce*

śmierci podmiotu i krytyką rozumności oraz racjonalności człowieka. Kolejnym wyzwaniem dla podmiotowości i tożsamości człowieka były przemiany społeczne i kulturowe, w tym także te, które związane są z procesami globalizacji. Dynamika współczesnych przemian społecznych i kulturowych oraz charakterystyczny dla ponowoczesności stan wysokiego ryzyka sprawiają, iż problematyka podmiotowości i tożsamości człowieka nabiera nowych znaczeń². Wiele z problemów dotyczących podmiotowości człowieka ma także związek z przemianami współczesnej cywilizacji zbudowanej na upowszechnianiu odkryć nauki i techniki. Szczególne znaczenie przypisać można technice. Jest ona bowiem z jednej strony dziedziną zapośredniczania relacji interpersonalnych i relacji pomiędzy człowiekiem a światem; z drugiej zaś – czymś samym w sobie nie w pełni neutralnym, gdyż nie może być traktowana jako neutralny aksjologicznie, etycznie i antropologicznie środek³.

Rozwój techniki, co szczególnie pokazuje rozwój technik informacyjnych, stanowi wyzwanie dla człowieka jako podmiotu działania, a zarazem jako podmiotu odpowiedzialności. Odnosi się to zarówno do twórców odpowiednich technik, jak i do tych, którzy są tylko jej użytkownikami. W kontekście rozwoju techniki wyłaniają się bowiem zagadnienia dotyczące podmiotowości człowieka związane między innymi z dwoma wzajemnie powiązаныmi problemami, a mianowicie z problemem intencjonalności działających podmiotów (nieprzejrzystość intencji) oraz z problemem kontrolowalności skutków (nieprzejrzystość następstw). Problemy te mają bezpośredni związek z rozumieniem warunków odpowiedzialności działających za pośrednictwem techniki podmiotów, gdyż bezpośrednio odnoszą się one do tego:

- a) co znaczy być odpowiedzialnym (intencjonalność);
- b) komu należy przypisać odpowiedzialność (skutki).

Problemu podmiotowości w tym kontekście nie należy rozumieć jako czegoś specyficznego i mającego związek jedynie z rozwojem technik in-

prostomyślności. Katowice 1988; I d e m: *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*. Katowice 1997.

² Por. A. Giddens: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa 2001.

³ Por. A. Kiepa s: *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*. Katowice, s. 11 i nast. Dyskusja na temat neutralności techniki toczy się już od dawna i ma związek ze „zwrotem normatywnym” w filozofii techniki, jaki nastąpił na przełomie lat 60. i 70. XX wieku. Por. też omówienie toczących się na ten temat dyskusji oraz analizy związanych z nim problemów zawarte w: J. Bańka: *Technika a środowisko psychiczne człowieka. Wprowadzenie do zagadnień eutyfroniki*. Warszawa 1973; I d e m: *Humanizacja techniki*. Katowice 1976; I d e m: *Problemy współczesnej filozofii człowieka*. Katowice 1978; I d e m: *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego...*

formacyjnych. Perspektywa społeczeństwa informacyjnego uwyrażnia jedynie wcześniejsze tendencje oraz nadaje problemom podmiotowości i tożsamości odpowiednią rangę. W tym przypadku wiąże się to między innymi z problemami sprawstwa w charakterystycznych dla społeczeństwa informacyjnego zależnościach i strukturach sieciowych, jak również z wirtualnością obiektów świata interakcji społecznych, które stanowią jeden z warunków tożsamości działających w tym świecie podmiotów⁴.

Problemy i wyzwania współczesne mają związek z postępującą od czasów nowożytnych profesjonalizacją, instytucjonalizacją i instrumentalizacją różnych dziedzin aktywności człowieka. Jest to szczególnie ważne z punktu widzenia podmiotowych i przedmiotowych warunków odpowiedzialności. Problem odpowiedzialności staje się dziś kluczowym zagadnieniem w wielu dyskusjach toczących się obecnie w związku z pytaniem o kondycję człowieka we współczesnym techniczonym świecie. Odpowiedzialność należy dziś pojmować jako kategorię o uniwersalnym antropologicznym znaczeniu. Wyraża ona bowiem uniwersalną charakterystykę człowieka, którego pojmować należy jako istotę odpowiedzialną, i to niezależnie od faktu, czy ma tego świadomość, czy też nie, oraz czy tę odpowiedzialność podejmuje bądź odrzuca. W określonym, fundamentalnym sensie człowiek jest istotą odpowiedzialną, co ma w tym przypadku bezpośredni związek z podmiotowością człowieka. Bycie podmiotem oznacza zarazem bycie odpowiedzialnym, co obecnie uwikłane jest również w problemy związane z tworzeniem, upowszechnianiem i wykorzystywaniem techniki. Współczesne problemy i wyzwania mają także związek z ograniczeniami tradycyjnej etyki i tradycyjnego sposobu pojmowania odpowiedzialności, co według K.-O. Apla wiąże się z tym, że:

a) zakres i zasięg działań są tak duże, iż wraz ze skutkami ubocznymi wykraczają poza „wszelkiego typu bezpośrednie kontakty między osobami ludzkimi [...] trudne staje się kompensowanie następstw utraty bliskości istot ludzkich na przykład przez wyobrażanie sobie cierpienia, którego musiałyby one doznawać w rezultacie naszych czynów lub aktywności”⁵; w rezultacie tego sumienie jako instancja odpowiedzialności pozostaje w dużym stopniu uśpione i nie może odgrywać takiej roli, jaką mu tradycyjnie w tym względzie przypisywano;

b) potrzeba wiedzy specjalistycznej (naukowej informacji), niezbędnej do podjęcia odpowiednich decyzji moralnych; wiedza przestaje pełnić tu jedynie funkcje emancywacyjne, jakie przypisywano jej tradycyjnie od czasów oświecenia; przeciwnie, staje się ona czynnikiem wykorzeniania

⁴ Por. J. Bańka: *Metafizyka wirtualna...*

⁵ Por. K.-O. Apel: *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*. „Etyka” 1996, nr 29, s. 11.

człowieka, gdyż wiedza formułowana przez ekspertów ma zawsze relatywny charakter; coś wiedząc, skazujemy się zawsze na jakiś rodzaj niewiedzy, co charakteryzuje też współczesną sytuację jako sytuację ryzyka i co nie tylko wymaga odpowiednich procedur korzystania z wiedzy, lecz zarazem wymusza konieczność kontrolowania obszaru niewiedzy i zarządzania nim⁶;

c) profesjonalizacja, instrumentalizacja i instytucjonalizacja różnych obszarów aktywności człowieka powodują, że skutki wielu działań nie mają addytywnego charakteru; wynik działań instytucjonalnych nie jest prostą sumą działań indywidualnych, lecz w wyniku kumulacji tych działań powstają efekty dodatkowe i uboczne⁷.

W kontekście odpowiedzialności rozstrzygnięcia wymagają problemy dotyczące podmiotowych i przedmiotowych warunków jej realizacji. Nieprzejrzystość intencji i skutków odpowiednich działań powoduje trudności w przypisaniu odpowiedzialności odpowiednim podmiotom. Warunkiem zaistnienia odpowiedzialności i jej przypisania jest bowiem swoiście pojmowana podmiotowość człowieka, na którą składa się:

a) zdolność do działania (sprawność, *techne*) i związane z nią sprawstwo, czyli instrumentalna sprawność realizowania czegoś (kompetencja techniczna);

b) zdolność do przewidywania skutków własnych działań (kompetencja kognitywna);

c) zdolność do oceny tych skutków w kategoriach moralnych (kompetencja aksjologiczna).

Połączenie tych trzech elementów – kompetencji technicznej, kognitywnej i aksjologicznej – tworzy warunki do bycia racjonalnym podmiotem działania, co z kolei jest warunkiem koniecznym przypisania temu podmiotowi odpowiedniego zakresu odpowiedzialności. Odrębny problem stanowi ocena poziomu tych kompetencji, co nie jest zadaniem łatwym, ani w wymiarze ogólnym, ani tym bardziej w indywidualnych i konkretnych przypadkach.

Sytuacja współczesnego człowieka uwikłanego w procesy rozwoju techniki i w postępującą wraz z rozwojem technik informacyjnych globalizację stwarza warunki takiego kształtowania jego kondycji w świecie, że bycie racjonalnym podmiotem działania, a zarazem podmiotem odpowiedzialności staje się, co najmniej, problematyczne. Problematyczność podmiotowości człowieka wiąże się właśnie z jego zmienioną sytuacją we współczesnym stechnicyzowanym świecie. Jeden z problemów dotyczy wspomnianego wcześniej zagadnienia intencjonalności określonych działań i jej powi-

⁶ Por. A. Giddens: *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 33–49 i 150–197.

⁷ Por. K.-O. Apel: *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności...*, s. 11 i nast.

zania ze skutkami owych działań. Skutki działań bowiem nie wskazują jednoznacznie na intencje ich sprawców. Przepisanie odpowiedniej woli i intencjonalności zależy od kontekstu, sposobu oceny oraz opisu, tym bardziej że deklarowane intencje nie muszą pokrywać się z rzeczywistymi. Te ostatnie są często ukryte i niemożliwe do przeniknięcia. Z jednej strony mamy tu do czynienia z sytuacją ambiwalencji i aporetyczności intencji moralnych, o czym pisze Z. Bauman: „Moralność jest nieuleczalnie aporetyczna. Nieliczne tylko wybory (i to z reguły wybory trywialne, pozbawione poważniejszego egzystencjalnego znaczenia) są jednoznacznie dobre. W większości przypadków wybrać trzeba między sprzecznymi impulsami. Co gorsza, każdy niemal impuls moralny, jeżeli podporządkować mu się bez reszty, doprowadzić może do niedobrych następstw [...]”⁸. Oddziałuje tu jeszcze dodatkowy czynnik, mający znaczenie w obszarze działań współczesnego człowieka, które uwikłane są w technikę i uzależnione w konsekwencji od jej nieneutralności. Czynnikiem tym jest stopień komplikacji i kompleksowości współczesnej techniki oraz jej uwikłanie w zjawiska i procesy społeczne. Powoduje on, że intencjonalność człowieka nie jest w stanie sprostać różnorodnym możliwościom związanym z odpowiednimi technikami. Skutki użytkowania techniki nie są więc całkowicie uzależnione jedynie od intencji działających i wykorzystujących technikę podmiotów, lecz także w konsekwencji również od niej samej. Nie wystarczy więc w tym względzie – w czym też należy się zgodzić z Z. Baumanem – odpowiednio kształtować czy też kontrolować intencje działających podmiotów – tym bardziej że wszelkie próby kontroli mają mniej lub bardziej uniwersalizujący charakter, gdyż muszą abstrahować od konkretnych warunków podejmowania odpowiednich działań i decyzji. W wyniku ambiwalencji samej techniki, niezależnie od intencji działających podmiotów, zawsze pojawiać się będą zarówno pozytywne, jak i negatywne następstwa⁹. Nie musi to oczywiście oznaczać zupełnej rezygnacji z możliwości kształtowania intencji działających podmiotów. Wręcz przeciwnie, konieczne jest kształtowanie odpowiedniego poziomu kultury technicznej, rozumianej jako jedność wiedzy, postaw i zachowań, co powinno być także przedmiotem nauczania w dziedzinie techniki¹⁰. Etyka może się tu także stawiać jednym z czynników regulacji odpowiednich działań i decyzji. Tradycyjnie pojmowane normy związane z etosem nauki i techniki obejmowały za R. Mertonem:

⁸ Por. Z. Bauman: *Etyka ponowoczesna*. Warszawa 1996, s. 19.

⁹ Por. G. Ropohl: *Ob man die Ambivalenzen des technischen Fortschritts mit einer neuen Ethik meistern kann?* In: *Technikverantwortung*. Hrsg. H. Lenk, M. Maring. Frankfurt, New York 1991, s. 47 i nast.

¹⁰ Por. A. Kiepas: *Ethical Aspects of the Profession of Engineer and of Education towards It*. „European Journal of Engineering Education” 1997, no. 3, s. 259 i nast.

- a) normę bezinteresowności – celem nauki jest bezinteresowne poszukiwanie prawdy;
- b) normę obiektywności – wartość twierdzeń naukowych nie zależy od czasu, miejsca ani osoby, która je wypowiada;
- c) normę krytycyzmu – nakazuje ona sceptycyzm wobec wszelkich teorii oraz zgłaszanie ewentualnych zastrzeżeń do wiadomości publicznej;
- d) normę intersubiektywności – wiedza naukowa nie podlega tajemnicy, jej upublicznianie zaś jest ponadto jednym z czynników jej zmiany i korygowania¹¹.

Etos ten zdaje się niewystarczający w obliczu współczesnych wyzwań globalnych i kryzysu ekologicznego również dlatego, że ogranicza się on także do ram racjonalności wewnętrznej, co prowadzi w konsekwencji do znacznego ograniczenia roli odpowiedzialności nauki. Etos nauki został tu w gruncie rzeczy zredukowany do jej metodologii, gdyż wiązał się on właśnie ze spełnianiem reguł racjonalności wewnętrznej. Rezultaty nauki legitymizowały się także jedynie dzięki kryteriom tej racjonalności i dlatego też odpowiedzialność sprowadzała się tylko do przypadków odstępstwa od jej reguł. Sankcje odpowiedzialności dotyczyły jedynie tych, którzy sprzeniewierzyli się zasadom i regułom metody naukowej. Jeżeli ich działania pozostawały w zgodzie z tymi regułami, sankcjonowało to jednocześnie rezultaty owych działań, a oni sami nie ponosili w związku z tym za nie odpowiedzialności. Odpowiedzialność nauki urywała się w sytuacji zgodności jej rezultatów z normami racjonalności wewnętrznej. Podmiotem tej odpowiedzialności były jednostki tworzące i rozwijające naukę, a jej instancją pozostawała także sama społeczność uczonych. Takie wąskie rozumienie odpowiedzialności dziś już nie wystarcza. Konieczne są zmiany odnoszące się do trzech podstawowych wymiarów odpowiedzialności, a mianowicie do jej podmiotu, przedmiotu i instancji.

Równie silnie zaznacza się nieprzejrzystość następstw w odniesieniu do odpowiednich działań i decyzji. Nigdy nie można ich wszystkich przewidzieć, tym bardziej wtedy, gdy chodzi o kompleksowe i rozłożone w czasie zjawiska, łączące się z wieloma ubocznymi następstwami. W charakterystycznych dziś strukturach sieciowych relacje przyczynowo-skutkowe ulegają rozmyciu, co jest także wynikiem kumulacji skutków nieintencjonalnych, wynikających z przebiegu samych procesów i sprzęgania się działań, które same w sobie mają intencjonalny charakter. W sytuacji nieprzejrzystości intencji i następstw rola ekspertów, choć niezbędna, wydaje się jed-

¹¹ Por. R.K. Merton: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa 1982, s. 582 i nast. Wskazana tu na końcu norma intersubiektywności zamykała się w granicach społeczności naukowej, wskutek czego w gruncie rzeczy nauka była traktowana jako w dużym stopniu autonomiczny i samokorygujący się system.

nak podlegać istotnym ograniczeniom. Dodatkowym czynnikiem komplikacji jest także możliwość manipulacji i nadużyć, jaką dają współczesne techniki, w tym szczególnie techniki informacyjne. Na ograniczenia i problemy związane z działalnością ekspertów wskazuje też K.-O. Apel, gdy pisze: „Decydenci dzisiejsi potrzebują ekspertów, aby ocenić okoliczności i następstwa ich decyzji. Czy mogą oni jednak na ekspertach faktycznie polegać? Istnieje dziś ogromna dziedzina wzajemnie powiązanych i skomplikowanych problemów wymagających wiarygodnej ekspertyzy we wszystkich wymiarach ludzkiej wiedzy, a skomplikowanie tych problemów jest nie tylko następstwem różnych ekonomicznych i politycznych interesów, lecz także skutkiem różnych perspektyw i paradygmatów badawczych, stanowiących zaplecze różnych dyscyplin naukowych”¹². Z wielości perspektyw wynika w konsekwencji wielość proponowanych rozwiązań, co wywołując wrażenie erozji prawdy, dodatkowo pogłębia trudności w dokonywaniu odpowiednich wyborów. Upowszechnienie ekspertyz naukowych jest drogą wyjścia z sytuacji ograniczenia uniwersalnej, a tym samym również w pewien sposób abstrakcyjnej wiedzy naukowej w konkretnych sytuacjach, choć jak widać, nie rozwiązuje to wyłaniających się tu problemów. Analogiczna sytuacja odnosi się także do zjawisk moralnych, o których Z. Bauman pisze, że i w tym wypadku trudne jest odwoływanie się do uniwersalnych rozwiązań. „Orzeczenie to nie sankcjonuje – jak dodaje – bynajmniej moralnego relatywizmu, jaki sugerują podobne z pozoru zdania o lokalnym tylko i czasowo ograniczonym charakterze każdego z systemów moralności. [...] Wymierzone jest ono przeciwko konkretnej formie etycznego uniwersalizmu, która w dziejach ery nowoczesnej z lekka tylko maskowała intencje i praktykę *Gleichschaltung*, bezwzględnej wojnę wypowiedzianą ludzkiej różnorodności w ogóle, a głównie »dzikim« i chronicznie nieoswojonym – samoistnym, nieposłusznym, niekontrolowanym – pobudkom czynów o charakterze moralnym”¹³.

Wskazane wcześniej problemy wiążą się z koniecznością podjęcia współodpowiedzialności, co szczególnie odnosi się do faktu, że wiele działań ma charakter grupowy i są one zorganizowane instytucjonalnie. Podjęcie tej współodpowiedzialności musi się wiązać z koniecznością spełniania wielu warunków, związanych najogólniej z kształtowaniem się realnej podmiotowości człowieka współczesnego, uwikłanego w swych działaniach w procesy rozwoju techniki. Potrzeba tu także odpowiedniego stopnia zaufania między różnymi podmiotami. Zapośredniczenie wielu relacji interpersonalnych przez technikę i zaznaczający się w związku z tym dystans między sprawcami i skutkami ich działań powodują ograniczenie roli sumienia.

¹² K.-O. Apel: *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności...*, s. 12.

¹³ Por. Z. Bauman: *etyka ponowoczesna...*, s. 19–20.

Sytuacja współodpowiedzialności nie może jednakże oznaczać rezygnacji z sumienia i z odpowiedzialności poszczególnych jednostek. Przeciwnie – powinna prowadzić do rozbudzenia ich wrażliwości, a zarazem do powiązania kompetencji kognitywnych z kompetencją aksjologiczną. Trzeba tu bowiem nie tylko wiedzy, której możliwości są i tak ograniczone, lecz również odpowiedniej wrażliwości moralnej. Jak podkreśla w tym względzie J. Mizińska, „Podmiot humanistyki, która raz już abdykowała i odstąpiła swoje miejsce naukom o człowieku, która więc zgodziła się na »zamknięcie go w kwadrat« – rzeczywiście umarł. I dobrze, gdyż był on wydrażony z duszy, wyjałowiony z duchowości, sprowadzony do rozciągłości względnie – wiązki funkcji ról społecznych. Nowy Paradygmat, ten, który podejmuje się wskrzesić Człowieka, musi go wyposażyc w to wszystko, co mu zostało odebrane przez inteligencję racjonalną, a co może mu przywrócić umysł, w którym inteligencja racjonalna zostanie zrównoważona przez inteligencję emocjonalną”¹⁴. Podobnie pisze też Ch. Delsol: „Człowiek jest zbyt niesamowystarczalny, aby istnieć sam przez się; musi utożsamić się z kulturą, aby wyrazić swoje człowieczeństwo”¹⁵. Dalej zaś dodaje: „Prawdziwym podmiotem będzie ten, który szukając zawsze niedokończonej prawdy, uczyni z samej swojej egzystencji ślad tego niepewnego poszukiwania. Autentyczny podmiot nie jest ani fanatykiem, ani nihilistą, lecz świadkiem”¹⁶. Człowiek jako świadek przynależy bowiem zawsze do określonego porządku społecznego, kulturowego, a przede wszystkim aksjologicznego. W tym względzie ważnego praktycznego znaczenia nabiera także filozofia, którą można postrzegać jako jeden z czynników kształtowania współodpowiedzialności. Jak pisze H. Lenk, „trzeba Sokratejskie dziedzictwo [...] przywrócić życiu: należy filozofię ponownie uczynić bliską życiu, praktyce, jaką niegdyś była. Aktualność, wazenie się na ryzyko, ba, często na utopię, ryzykowne angażowanie się w sprawy publiczne, odpowiedzialna inicjatywa, projekty konstytuowania sensu bez gwarancji (ich) pewności, ale w ludzkiej perspektywie – oto jakie wymagania musiałaby stawiać sobie bliska praktyce filozofia”¹⁷. Lub też jak zauważa O. Marquard: „Modernizacja napędzana przez nauki eksperymentalne powoduje straty w środowisku życiowym, nauki humanistyczne natomiast straty te kompensują [...]”¹⁸. Z takim rozumieniem filozofii i nauk humanistycznych łączy jednakże O. Marquard przekonanie o kontyngencji świata i człowieka. To

¹⁴ Por. J. Mizińska: *Człowiek jako podmiot humanistyki*. W: *Wiedza a podmiotowość*. Red. A. Motyka. Warszawa 1998, s. 87.

¹⁵ Por. Ch. Delsol: *Esej o człowieku późnej nowoczesności*. Kraków 2003, s. 78.

¹⁶ *Ibidem*, s. 115.

¹⁷ Por. H. Lenk: *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*. Warszawa 1995, s. 4.

¹⁸ Por. O. Marquard: *Apologia przypadkowości*. Warszawa 1994, s. 105.

przekonanie o kontyngencji świata podważa jednakże obiektywna ważność kompensacyjnej funkcji, jaką mogą pełnić nauki humanistyczne i filozofia, i wikła też tę koncepcję w określone trudności¹⁹. Aktualizacja tego pytania w odniesieniu do zagadnienia podmiotowości człowieka w obszarze techniki musi uwzględniać konieczność określenia warunków bycia współodpowiedzialnym, co jest wyzwaniem nie tylko natury praktycznej, lecz również teoretycznej. Trzeba bowiem próbować odpowiedzieć na pytanie o sens i istotę odpowiedzialności, uwzględniając zarazem warunki urzeczywistnienia podmiotowości człowieka w obszarze techniki. Filozofia staje się dziś w perspektywie ponowoczesności sztuką praktykowania odpowiedzialności w różnych dziedzinach aktywności człowieka. Jednym z istotnych warunków jej urzeczywistnienia staje się w związku z tym konieczność przekroczenia tego, co w tradycji nowożytnej uległo procesowi instrumentalizacji i zostało od etyki oddzielone. Chodzi tu w ogólności o połączenie *poiesis* i *praxis*, tak aby etyka stała się jednym z ważnych czynników regulacji oraz legitymizacji różnych obszarów aktywności człowieka.

¹⁹ Por. S. Czerniak: *Lorenz. Plessner. Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*. Lubicz 2002, s. 139 i nast.

GRAŻYNA SZUMERA

Kultura i cywilizacja w koncepcji filozoficznej Józefa Bańki

Relacje: cywilizacja – kultura

Zanim zaprezentuję poglądy Józefa Bańki dotyczące ujęcia cywilizacji i kultury, przypomnę sposoby definiowania tych terminów. Geneza pojęcia „kultura” sięga czasów starożytnego Rzymu; odnosiło się pierwotnie do rolnictwa (*cultura* – „uprawa rolna”). Natomiast pojęcie „cywilizacja” pochodzi od łacińskiego *civis* – „obywatel” (*civilis* – „miejski”, „państwowy”, „mieszczański”). Rzadko wyrazów tych starożytni używali przerośnie, jednakże należy nadmienić, że już Cyceron używa określenia *cultura animi*, czyli „uprawa umysłu”. Przerośnię, ideowe rozumienie tych terminów datuje się dopiero od XVIII wieku we Francji, w Anglii i Niemczech. Przez pewien czas wyrazów „kultura” i „cywilizacja” używano zamiennie. Tradycja romańska i angielska preferuje pojęcie „cywilizacja”, natomiast niemiecka – raczej termin „kultura”. Pojęciowa opozycja „kultura” – „cywilizacja” utrwaliła się w tekstach niemieckich, o czym może świadczyć fakt, że nie da się jej przetłumaczyć na język francuski czy angielski. Dlatego z „prawdziwą” kulturą kojarzono najczęściej „niemieckość”, podczas gdy inne kraje określano jako tylko „cywilizowane”.

Odrębność obu pojęć jest w różnych systemach filozoficznych uznawana bądź nieuznawana. Pierwszy typ relacji między pojęciami cywilizacji i kultury polega na ich tożsamości. Niektórzy myśliciele posługiwali się

tymi pojęciami zamiennie. Jedną z takich definicji kultury sformułował Edward Tylor: „Kultura, czyli cywilizacja [...], jest złożoną całością, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje oraz wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”¹.

W drugim typie relacji cywilizację ujmuje się jako najwyżej rozwiniętą kulturę. Znaczy to, że spośród wszystkich kultur, jakie można wyróżnić, tylko nieliczne osiągnęły rangi cywilizacji. Ten sposób myślenia znajduje odzwierciedlenie w pracach L.H. Morgana. W filozofii polskiej podobnemu myśleniu hołdował Stefan Czarnowski, który uważał, że pod pojęciem „cywilizacja” należy rozumieć „jedynie stopień kultury – najwyższy, zakładający w rozwoju ogólnym ludzkości przebycie poprzednich stopni niższych – pierwotności i barbarzyństwa”².

Trzeci typ relacji cechuje się odwróceniem znaków aksjologicznych. Cywilizacja nie jest wieńczącą, lecz schyłkową fazą rozwoju kultury. Jest to ujęcie charakterystyczne dla pesymistycznego nurtu myśli społecznej, którego najwybitniejszymi przedstawicielami byli O. Spengler i J. Ortega y Gasset. Zdaniem tych autorów, powstanie industrialnego społeczeństwa masowego na gruzach wspólnot feudalnych było widomym znakiem upadku arystokratycznej elity ducha, a wraz z nią kultury Zachodu. Jeśli miałyby się spełnić pesymistyczna wizja upadku kultury, to po raz pierwszy w dziejach w pełni realna byłaby cywilizacja bez kultury. Do tego właśnie wiodły konkluzje „filozofów zmierzchu”. Dziś nawiązania do tego typu katastrofizmu częste są w prognozach rozwoju cywilizacji technicznej.

W innym kierunku zmierza kolejne rozumienie tej relacji, zgodne z którym cywilizację pojmuje się jako całości kulturowe bogate w historyczne dziedzictwo wspólne dla wielkich grup społecznych przez wiele epok. To ujęcie pochodzi od J.G. Herdera, który rozumiał cywilizację jako formację kulturową w sensie raczej przestrzennym niż procesualnym. Zdaniem Herdera, nie ma czegoś takiego, jak wszechogarniająca cywilizacja, nie ma postępu cywilizacji w ogóle, lecz rozwój bądź zmierzch konkretnych, autonomicznych cywilizacji. Mówiąc o tej autonomiczności, autor nie oddzielał ich od siebie; wręcz przeciwnie, zwracał uwagę na wzajemne oddziaływanie różnych idei, wartości i wzorców. W podobnym co Herder kierunku rozwijał swą myśl o cywilizacji A. Toynbee, który głosił przekonanie o wielości odrębnych cywilizacji. Różni go jednak od Herdera to, że analizując proces powstawania, rozkwitu i upadku różnych cywilizacji, wyrażał przekonanie, iż cywilizacja europejska (wraz ze swym północno-

¹ J. Sz a c k i: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa 1981, s. 333.

² J. B a ń k a: *Filozofia cywilizacji*. T. 1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i łup*. Katowice 1986, s. 16.

amerykańskim przedłużeniem) będzie pierwszą, która wchłonie elementy pozostałych cywilizacji oraz przekształci się w jedną wszechogarniającą cywilizację.

W tym samym czasie podobną teorię cywilizacji głosił polski uczony Feliks Koneczny w traktacie *O wielości cywilizacji*. Wielkie zróżnicowanie życia na ziemi to – zdaniem Konecznego – nic innego jak różnorodność metod ustroju życia społecznego. Innymi słowy, „cywilizacja to metoda ustroju życia zbiorowego”³. Ten myśliciel postrzega historię jako nieustający proces konfrontacji między cywilizacjami, którego ostatecznym celem jest – wyznaczona w czasie przez Opatrzność – jedność wszystkich mieszkańców naszej planety. Dojdzie do niej dzięki globalnemu triumfowi cywilizacji łaćwińskiej, gdyż tylko w jej ramach mogły powstać cywilizacje nowoczesne, zdolne przystosować się do ewoluującego świata kultury. O różnicach między cywilizacjami decyduje forma i wzajemny stosunek trzech instytucji (tzw. trójprawo): rodziny, prawa własności i prawa dziedziczenia. Koneczny w dziele *O wielości cywilizacji* stwierdza: „[...] pełnia cywilizacji polega na tym, że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego (tj. rodzinnego) i publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne, tudzież taki system moralno-intelektualny, iż wszystkie dziedziny życia, uczuć, myśli i czynów tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentne w zespole swych idei i czynów”⁴. Koneczny ujmował wszelkie przejawy życia zbiorowego bez dzielenia ich na materialne i duchowe, sądził, że niepotrzebne jest przeciwstawianie cywilizacji kulturowej, gdyż dotychczas oznaczały one „to tę, to tamtą stronę życia wg rozmaitych autorów”⁵. Sądził, że jego badania historyczne nigdy nie wykazały, aby rozwój materialny i duchowy któregoś z analizowanych społeczeństw dokonywał się przy choćby najmniejszym wyodrębnieniu tych dwóch czynników. Pojęcie „kultura” pojawia się w historiozoficznych rozważaniach Konecznego jako określenie poddziałów i odmian cywilizacji, np. kultura polska w cywilizacji łaćwińskiej, ponieważ „tak cywilizacja cała, jako też część jej, kultura, mogą być również duchowe i również materialne, bo i całość, i część zawierają i te, i tamte pierwiastki”⁶.

W kolejnym typie relacji cywilizacja i kultura egzystują obok siebie jako dwa odmienne porządki wartości, niekiedy nawet sobie wrogie – najczęściej porządek cywilizacyjny zagraża porządkowi kulturowemu. To odzielenie obu pojęć jest widoczne między innymi w koncepcji K. Jaspersa, który ze sfery kultury wyłącza naukę, technikę. Przeciwstawienie sobie obu

³ F. Koneczny: *O ład w historii*. Londyn 1977, s. 14.

⁴ F. Koneczny: *O wielości cywilizacji*. Kraków 1935, s. 155.

⁵ *Ibidem*, s. 157.

⁶ F. Koneczny: *O ład w historii...*, s. 15.

sfer najczęściej uzasadnia tym, że jednej przyporządkowuje świat materii (cywilizacja), drugiej zaś – świat ducha (kultura). Według Jaspersa fascynacja techniką zagraża wartościom kulturowym i duchowym, niszczy porozumienie między ludźmi, krępuje rozwój ich indywidualności. Osiągnięcia nauki i techniki wykorzystuje się przeciwko ludziom, do niszczenia nie tylko ich osobowości, ale również fizycznej egzystencji. Pomimo surowej oceny współczesności Jaspers nie poddał się pesymizmowi, jego wysiłek teoretyczny zmierzał do znalezienia dróg wyjścia ze stanu kryzysu przez refleksję nad historią.

Cenną pomocą w uporządkowaniu problemu relacji kultura – cywilizacja są wskazówki metodologiczne, jakich dostarczają prace W. Tatarkiewicza. Zdaniem tego uczonego, w tak skomplikowanej i dopuszczającej dowolność wykładni materii każdy, „kto pisze o kulturze i cywilizacji, jest wolny, może ją interpretować i jedną od drugiej odróżniać jak chce, byle wyyskując dwa wyrazy, jakie ma do rozporządzenia, uwydatnił różnice desygnatów”⁷. Według Tatarkiewicza cywilizacja oznacza to wszystko, co ludzkość stworzyła, dodała do natury w celu ułatwienia życia i co wielu ludziom jest wspólne, a kultura – to przeżycia i czynności poszczególnych ludzi, którzy wytworzyli cywilizację i z jej dobrodziejstw korzystają. Cywilizacja czyni, iż świat dzisiejszy różni się od pierwotnego, a kultura – że ludzie dzisiejsi są od pierwotnych inni. Ujęcie to zrywa z zaznaczającą się od dawna dychotomią materialności cywilizacji i duchowości kultury. Jedna i druga jest jednocześnie materialna i duchowa; można co najwyżej dociekać przewagi pierwiastka materialnego w pierwszej czy duchowego w drugiej. Jest w cywilizacji obecny zarówno pierwiastek materialny, jak i duchowy, ponieważ składa się na nią nie tylko sztuczne środowisko fizyczne, ale cały kompleks idei, który był jakby intelektualną prefiguracją tego, co nazywamy cywilizacją, a który zarazem kształtował się i wzbogacał pod jej wpływem. Analiza toku myśli W. Tatarkiewicza pozwala stwierdzić, że cywilizację można pojmować jako nadbudowę nad pierwotną „naturą świata”, jako stworzone przez człowieka sztuczne środowisko i jako to, co składa się na jego funkcjonowanie, a więc nie tylko wszelkie sfery wytwórczości, prawa, systemy edukacyjne, ale także myśl twórczą, która się pod jej wpływem kształtowała i rozwijała. Kulturą zaś można nazwać nadbudowę nad pierwotną naturą człowieka, czyli to, co sprawiło, że w toku rozwoju cywilizacyjnego człowiek stawał się (i staje się) inny, przechodząc proces wewnętrznego przeobrażania się.

Nasuwa się wniosek, że obu tych sfer nie da się rozdzielić, nie niszcząc płaszczyzny podziału, bo one nawzajem się przenikają, jednocześnie zachowując własną tożsamość. Rozdzielić ich nie sposób choćby dlatego, że człowiek z całym swym duchowym wyposażeniem jest także integralną

⁷ W. Tatarkiewicz: *Parerga*. Warszawa 1978, s. 76.

częścią owej „natury świata”. Przekształcając sam siebie w procesie cywilizacyjnego rozwoju, przekształca zarazem środowisko naturalne. Jasnym jest przeto, iż między cywilizacją a kulturą musi następować stała wymiana, ciąg interakcji; wybitne jednostki i ich kultura formowane są przez cywilizację, tę zaś owe jednostki wzbogacają.

Należy również podkreślić, iż często terminy „cywilizacja” i „kultura” są traktowane jako synonimy. Na tendencje do synonimicznego ich traktowania zwraca uwagę J. Bańka, zaznaczając jednocześnie, że „dla rozważań historycznych umiejętnie rozgraniczenie ich znaczeń jest niezbędne, rzecz jednak w tym, że czynność taka nie może być bezwzględnie neutralna wobec pytań filozoficznych, historycznych i antropologicznych zarazem. Oznacza to, że musi się realizować, opierając się na nieograniczonym praktycznie materiale, aczkolwiek zawsze w ograniczony sposób, a jej efektem winna być określona filozofia cywilizacji”⁸.

Ujęcie cywilizacji i kultury w perspektywie recentywistycznej

Koncepcję filozoficzną J. Bańki cechuje opozycyjne ujmowanie terminów „cywilizacja” i „kultura”. Cywilizacja to – zdaniem J. Bańki – „techniczne osiągnięcia, służące ułatwieniu życia ludzkiego, obejmujące jedynie stronę zewnętrzną życia człowieka, a więc powierzchnię bytu ludzkiego. Tylko takie jednak osiągnięcia zewnętrzne składają się na cywilizację, które są rezultatem serii procesów powtarzanych przez ludzi danej kultury w celu udoskonalenia ich życia i które znamionuje postęp w wynajdywaniu środków, określających poziom życia danej grupy społecznej”⁹. Dlatego cywilizacja charakteryzuje się przede wszystkim rozwojem techniki, ekonomiki, systemów organizacji. Natomiast kultura to – zdaniem J. Bańki – „Wyższa postać ludzkiego bytowania, która odgranicza dorobek poszczególnego narodu i odnosi się do faktów duchowych, artystycznych i religijnych. Obejmuje – w przeciwstawieniu do cywilizacji – stronę wewnętrzną człowieka i daje wyraz dumie z własnych dokonań i własnej wartości”¹⁰.

⁸ J. Bańka: *Filozofia cywilizacji...*, T. 1. Katowice 1986, s. 16.

⁹ J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T. 3: *Cywilizacja eutyfroniczna, czyli świat jako rozum i godność*. Katowice 1991, s. 670.

¹⁰ *Ibidem*, s. 675.

Do jej funkcji należy determinacja danego sposobu życia grupy społecznej i dostarczanie zasobu wartości, z którym członkowie danej społeczności mogą się identyfikować.

By móc przedstawić poglądy J. Bańki związane z filozofią cywilizacji, należy wprowadzić kategorie, które wynikają z interpretacji recentywistycznej i eutyfronicznej, czyli pojęcia sfery *thymos* i sfery *phronesis*¹¹, człowieka jednopojawieniowego i człowieka wielopojawieniowego¹². Metoda recentywistyczna nastawiona jest na odczytywanie procesów cywilizacji z punktu widzenia projekcji kulturowej człowieka jednopojawieniowego i jego identyfikacji z kulturą człowieka wielopojawieniowego. W ujęciu filozofii kultury J. Bańki posługuje się trzema podstawowymi zasadami. Po pierwsze, mającym źródło w recentywizmie poglądem, że opis jakiegokolwiek zjawiska ze sfery kultury nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, lecz tylko w czasie teraźniejszym. Po drugie, w myśl recentywizmu „historia jest dolnym horyzontem teraźniejszości, który jest otwarty epistemologicznie na poznawanie, a zamknięty ontycznie na stawanie się, stanowi więc swego rodzaju »nieistnienie istniejącego« i prowadzi do paradoksu »ślepego bytu«. Przyszłość jest natomiast górnym horyzontem teraźniejszości, który jest otwarty ontycznie na stawanie się, a zamknięty epistemologicznie na poznawanie [...]”¹³. Trzecią zasadą przedstawianej filozofii cywilizacji J. Bańki jest myśl, że cywilizacja ludzka kroczy od obrazów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thymos*) do obrazów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*). Z zasady tej można wyprowadzić wniosek, że im lepiej znamy przeszłość, tym lepiej rozumiemy teraźniejszość, lecz im więcej szczegółów z naszej teraźniejszości przenosimy w przyszłość, tym bardziej zamazujemy obraz przyszłości. Prowadzi to do „teorii ech”, według której każdy fakt mający zaistnieć w przyszłości staje się echem faktu rzutowanego w przyszłość z naszej aktualnej teraźniejszości. Dlatego dzieje kultury należy – zdaniem J. Bańki – rozumieć jako dzieje odchodzenia od wartości prostomyślnych człowieka

¹¹ Pojęcia te występują w eutyfronie: *thymos* to sfera uczucia, a zatem również wartości indywidualnych, przeżyć jednostkowych, natomiast sfera *phronesis* odnosi się do tego, co racjonalne, naukowe, uporządkowane zgodnie z odpowiednimi zasadami przez intelekt.

¹² W recentywizmie pojęcie „człowiek jednopojawieniowy” odnosi się do konkretnej, jednostkowej, niepowtarzalnej jednostki, ułożonej w „tutaj-teraz-byciu”, nazywa się go „człowiekiem jednopojawieniowym” dlatego, że jego „teraz” nigdy się nie powtarza. Natomiast „człowiek wielopojawieniowy” odnosi się do człowieka historycznego, ułożonego w „nie-tutaj-teraz-byciu”, w którym odkładają się najlepsze wartości, jakie wytworzył człowiek jednopojawieniowy. Nazywa się go „człowiekiem wielopojawieniowym”, gdyż to w nim powtarzają się podstawowe wartości i formy życia ludzkiego. Zob. J. Bańka: *Filozofia cywilizacji...* T. 1, s. 18.

¹³ J. Bańka: *Wstęp do filozofii. Filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów*. Katowice 2001, s. 411.

jednopojawieniowego i preferowania wartości skomplikowanych człowieka wielopojawieniowego, a proces tego odchodzenia toczy się równoległe z procesem identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego. Każda jednostka stanowi część społeczeństwa, w którym zapuszcza swe korzenie oraz z którego dorobku korzysta. Również każda kultura „reprezentuje jedność przeplatających się *a recentiori* losów człowieka jednopojawieniowego i wielopojawieniowego”¹⁴.

Każda kultura reprezentuje bądź indywidualność człowieka jednopojawieniowego, bądź złożoność człowieka wielopojawieniowego, jednak składniki każdej kultury wyrażają tę samą podstawową wartość: *thymos*, odnoszącą się do człowieka jednopojawieniowego, i *phronesis*, odnoszącą się do człowieka wielopojawieniowego. Przy czym obie wartości, będąc częściami kultury, są od siebie uzależnione przyczynowo: jeśli jedna z nich ulega zmianie, to i druga przechodzi swą transformację. Ze względu na ustosunkowanie się człowieka do wartości *thymos* i *phronesis* wyróżnia J. Bańka wyróżnia trzy typy cywilizacji: cywilizację diatymiczną, cywilizację diafroniczną, cywilizację eutyfroniczną. Cywilizacja diatymiczna została wyróżniona ze względu na wartości tymiczne. Znamienna jest dla niej wiara w rzeczywistość zmysłową jako jedyną rzeczywistość „tutaj-teraz-bycia”. Ta sensualna kultura przenika wszystkie dziedziny filozofii, sztuki, religii, stanowiąc źródło cywilizacji opartej na instynkcie i przymusie fizycznym. Kodonem kultury¹⁵ jest w niej strach, a kodonem cywilizacji¹⁶ – łup. Natomiast cywilizacja diafroniczna opiera się na wartościach fronicznych, rozumowych, logicznych. Cywilizacja ta żywi kult dla rzeczywistości rozumowej, którą wprowadziła abstrakcja i spekulatywna filozofia. Ta racjonalna kultura przenika wszystkie dziedziny nauki, stając się jednocześnie podstawą cywilizacji opartej na organizacji i przymusie fizycznym. Natomiast kodonem kultury jest w niej praca, a kodonem cywilizacji – zysk. Trzeci typ cywilizacji to cywilizacja eutyfroniczna, będąca wyrazem harmonii wartości tymicznych i fronicznych. Powstająca z tej harmonii cy-

¹⁴ J. Bańka: *Czas i metoda. Rozważania o metodzie „a recentiori”*. Katowice–Teresin 1993, s. 19.

¹⁵ „Kodon kultury” oznacza treść kultury człowieka jednopojawieniowego, która określa sposób włączenia danej wartości do zasobu kultury człowieka wielopojawieniowego. W szerszym znaczeniu jest to zespół kodów kultury właściwych danemu narodowi, określający funkcjonowanie kultury człowieka jednopojawieniowego. Wówczas kodon kultury obejmuje podstawowe wartości duchowe, religijne, artystyczne, za których pośrednictwem wyraża się swoistość oraz tożsamość danego narodu. Por. J. Bańka: *Filozofia cywilizacji...*, T. 3, s. 675.

¹⁶ „Kodon cywilizacji” oznacza cel cywilizacyjnych dokonań określony ze względu na motywacje działania człowieka jednopojawieniowego terażniejszego, tzn. człowieka z niepełną datą, mającego datę urodzenia, ale jeszcze bez daty śmierci, czyli człowieka konkretnego.

wilizacja powinna być oparta na ethosie moralnym i wychowaniu. Kodonem kultury jest w niej rozum, kodonem cywilizacji zaś – godność. Osiągnięcie w tej cywilizacji syntezy zasady *thymos* i *phronesis* jest niezwykle trudne, toteż – zdaniem J. Bańki – okresów historii kultury, w których by dominowała eutyfroniczna umysłowość, było niewiele i były one krótkotrwałe.

Recentywistyczna filozofia cywilizacji podejmuje problem różnorodności kultur i cywilizacji. Wątek poszukiwania przyczyn upadku różnych cywilizacji podejmowało już wielu myślicieli. Przedstawiana koncepcja J. Bańki opiera się na założeniu, że przyczyna zmięszczenia i upadku cywilizacji da się sprowadzić do jednej zasady. Jest nią mechanizm identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego. Termin „identyfikacja kulturowa” oznacza przyjęcie przez jednostkę idei, wynalazków, zwyczajów, obyczajów, które pozwalają rozpoznać jej swą przynależność kulturową. Twórca recentywizmu wyróżnia osiemnaście typów identyfikacji kulturowej, np. identyfikację kulturową etatystyczną, która polega na rozpoznaniu przez jednostkę lub grupę swej przynależności kulturowej w rezultacie uznania przynależności do danej struktury państwowej; identyfikację kulturową formalną polegającą na rozpoznaniu swej przynależności kulturowej dzięki przyswojeniu sobie form zachowania i działania właściwych danej kulturze; identyfikację kulturową materialną, która polega na rozpoznaniu swej przynależności kulturowej przez uczestnictwo w określonym sposobie zaspokajania potrzeb ekonomicznych¹⁷. Zanik różnorodności typów identyfikacji w danej kulturze (cywilizacji) prowadzi do jej zubożenia lub upadku. Natomiast jeśli w kulturze występuje większa liczba typów identyfikacji kulturowej, to nawet jeśli dojdzie do załamania któregoś z nich, kultura będzie trwać nadal. Podstawowe znaczenie dla trwania kultury ma nie tylko różnorodność typów identyfikacji, ale również siła identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z wartościami, jakie kultywuje człowiek wielopojawieniowy. Jeśli siła ta będzie dostatecznie duża, to kultura może trwać nawet przy jednym typie identyfikacji.

Autor recentywizmu przedstawił wizerunek trzech epok cywilizacji ludzkiej, odzwierciedlający odpowiednio: świat jako strach i łup, świat jako pracę i zysk oraz świat jako rozum i godność.

¹⁷ Oprócz identyfikacji kulturowej etatystycznej, formalnej i materialnej J. Bańka wyróżnia jeszcze identyfikacje: kulturową, fiskalną, immanentną, indygenatową, monetarystyczną, moralną, nacjonalistyczną, nobilistyczną, personalistyczną, regalistyczną, rezydercjonalną, serwilistyczną, teokratyczną, transcendentálną, transcendentálną odśrodkową i transcendentálną dośrodkową. Por. J. Bańka: *Filozofia cywilizacji...*, T. 3, s. 673–674.

Powróćmy do epoki cywilizacji diatymicznej. Kształtowanie się tej cywilizacji sięga czasów społeczeństwa pierwotnego, w którym człowiekiem powodował głównie strach przed siłami natury i innymi ludźmi. Strach stał się najsilniejszym kodem kultury i pozostał nim do dziś, zmieniając tylko swe oblicze; zmieniły się też sposoby radzenia sobie z nim. Stosunek człowieka pierwotnego do świata określała jego intuicja i przymus fizyczny, które składały się na tymosferę, czyli sferę odczuwania „tutaj-teraz-bycia”. Jednocześnie ukonstytuowała się sfera *thymos* (uczuciowa), która obiektywizowała się powoli w świat człowieka wielopojawieniowego i naturalistyczną kulturę społeczeństwa pierwotnego. Człowiek jednopojawieniowy terazniejszy utożsamiał się z tą kulturą w procesie identyfikacji materialnej, dążąc do zagarnięcia łupu, który był gwarancją przeżycia. Dlatego też świat człowieka pierwotnego koncentrował się na osi: strach – łup. Identyfikacja materialna z kulturą naturalistyczną człowieka wielopojawieniowego nie cechowała się trwałością, gdyż przerywało ją zachwianie realnych warunków życia. Ziemia narodzin nie była ojczyzną, lecz żywicielką, a pojęcie „żywicielka” należało do sfery *thymos*, natomiast pojęcie „ojczyzna” – do sfery *phronesis*. Ponieważ w cywilizacji diatymicznej sfera *thymos* była dominująca, przeto wszystko zależało od tego, czy ziemia, na której żył człowiek pierwotny, mogła mu zabezpieczyć materialne przetrwanie. Jeśli nie dawała takiej możliwości, powodowało to migracje. Poszukiwanie ciągle nowych terenów do osiedlania osłabiało w naturalny sposób obiektywizację tymosfery człowieka jednopojawieniowego w kulturę człowieka wielopojawieniowego, ponieważ ta ostatnia wymagała stałego miejsca. Nacisk na identyfikację materialną był tym silniejszy, im luźniejszy był związek człowieka jednopojawieniowego z jego miejscem. Doskonalenie narzędzi stało się możliwe dopiero wraz z obiektywizacją tymosfery w kulturę człowieka wielopojawieniowego, z której czerpiąc, człowiek jednopojawieniowy nie musiał wszystkiego odkrywać na nowo. Identyfikacja materialna z tradycją tej kultury stała się możliwa dzięki osiadłemu trybowi życia, który sprzyjał gromadzeniu starych narzędzi, oraz dzięki szacunkowi, jaki żywiono wobec osób starszych, przekazujących doświadczenie przodków swym następcom. Człowiek jednopojawieniowy stawał się coraz bardziej uzależniony od wiedzy człowieka wielopojawieniowego, którego tym samym stawał się nieoddzielną częścią. Czerpał odtąd zysk z doświadczenia pokoleń, a także z pracy własnej i innych ludzi.

W kulturze nowożytnej czynnik strachu jako motyw zachowania i działania zszedł na dalszy plan. Na plan pierwszy wysunęła się praca, stając się nową siłą napędową kultury. Kategoria pracy znalazła swe dopełnienie w zysku. Była to więc cywilizacja diafroniczna, z przewagą pierwiastka fronicznego. Praca, stwarzając problemy techniczne, stała się elementem

cywilizacji, gdyż odtąd cały byt społeczny w swych podstawowych zarysach ontologicznych został oparty na założeniach organizacyjnych i przymusie ekonomicznym. Tradycyjne postrzeganie pracy jako dobra zostało częściowo wyparte postrzeganiem pracy jako źródła wartości. Między sferą emocjonalną *thymos* a sferą racjonalną *phronesis* zarysowała się ogromna rozbieżność. W życiu społeczeństw coraz wyraźniej dostrzec można dominację kultury zysku i przedsiębiorczości, pieniądza i techniki. Duchowe postrzeganie świata zeszło na dalszy plan, jednocześnie nastąpiło przewartościowanie wartości duchowych na ekonomiczne. Zmieniły się wartości, jakimi ludzie kierują się w życiu, nastąpił zwrot w pojmowaniu istoty humanizmu, moralności i etyki w nowym, materialnym wymiarze.

W cywilizacji eutyfronicznej kategorię rozumu dopełnia kategoria godności. Upodmiotowienie człowieka stało się teraz celem pierwszoplanowym. J. Bańka kreśli ideał cywilizacji eutyfronicznej, równoważącej pierwiastek froniczny (rozum) z pierwiastkiem tymicznym (godność). Twórca eutyfroniki wskazuje, iż moralność, szczytne ideały czy dobro wspólne są dla ludzi najważniejsze, toteż właśnie na nich powinniśmy opierać swój dalszy rozwój. Cywilizacja eutyfroniczna zakłada możliwość takiego rozwoju technicznego, w którym mass media oraz komunikacja jako całość byłyby zdominowane przez życie indywidualne człowieka. Słowo pisane, radio, telewizja stanowiłyby jedynie uzupełnienie łączności między ludźmi, opartej głównie na elementach prostomyślnych: na kontakcie osobistym i bezpośredniej rozmowie. Chodzi również o przywrócenie wartości podstawowych, które będą wartościami konstytuującymi, czyli o sferę uczuć, a więc np. miłość, przyjaźń, umiejętność współżycia. W cywilizacji tej jednostka miałaby możliwość życia prawdziwie twórczego, realizacji swych pragnień i marzeń. W świecie tym zyskałyby na znaczeniu takie istotne wartości jak piękno, mądrość, miłość, tolerancja. Należy jednak podkreślić, że charakterystyczne dla rozwoju cywilizacji eutyfronicznej dążenie do rozwiązania antynomii rozumu i godności często sprowadzało się jedynie do postulatu, gdyż niewiele było okresów w naszych dziejach, kiedy występowała umysłowość eutyfroniczna. Główną przeszkodą w osiągnięciu harmonii *thymos* i *phronesis* jest – zdaniem J. Bańki – poczucie lęku, którego człowiek nie potrafi opanować na żadnym etapie rozwoju cywilizacyjnego. Przyczyna trwogi tkwi w większym stopniu w jednostce niż w rzeczywistości, trwoga, którą przeżywa człowiek, zdając sobie sprawę z faktu swej jednopojawieniowości, jest nieodłącznym elementem naszego istnienia.

Najlepiej ten problem oddają słowa J. Bańki: „Cywilizacja ludzka, która przeszła przez etapy cywilizacji diatymicznej, diafronicznej i wkracza w okres cywilizacji eutyfronicznej, nadal – jak się zdaje – pozostaje w dużym stopniu cywilizacją diatymiczną, a więc cywilizacją strachu. Musi więc

sobie postawić pytanie o sens na nowo, zanim z jej horyzontu zniknie ów »zanikający punkt« człowiek. Cywilizacja eutyfroniczna, cywilizacja antynomii rozumu i godności, budzi nadzieję, że zwycięży alternatywa godności. Ale coraz wyraźniej okazuje się, że to nie jest nadzieja. Lecz tylko wiara w nadzieję”¹⁸.

Reasumując: niezależnie od przedstawionego podziału epok zagadnienia filozofii cywilizacji J. Bańki dotyczyły głównie najważniejszego pytania: czy można wytłumaczyć różnorodność kultur i cywilizacji, odwołując się tylko do jednego mechanizmu wyjaśniania, tzn. do identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego?. Na to pytanie dał pozytywną odpowiedź. Autorowi koncepcji recentyzmu dzięki owej identyfikacji udało się przejrzeć usystematyzować wiele problemów z zakresu filozofii dziejów.

¹⁸ Ibidem, s. 668.

Część IV

Metafizyka



CZESŁAW S. BARTNIK

Absolut w reentywizmie

Profesor Józef Marian Bańka daje nam w postaci reentywizmu dar myśli zgoła genialny, oryginalny, głęboki, niezwykle subtelny i zawrotnie erudycyjny. Nie ma chyba kierunków i dziedzin myśli, których by w miarę potrzeby nie uwzględnił. Osobiście odbieram ten kierunek jako bardzo trudny, a zarazem w swym założeniu prosty. Jest to widzenie egzystencji ludzkiej przez pryzmat „teraz” (*recens*), podczas gdy przeszłość jest fikcyjna, a przyszłość – zamknięta na poznawanie. Stąd *recens* nie jest to *présent ponctuel*, lecz *récent omniprésent*. Reentywizm – pisze Filozof – to „pogląd, który wyklucza możliwość, że jakiegokolwiek doświadczenie, zdarzenie, dzieło lub uczucie jest dane i powtarzalne, możliwe i przewidywalne. Według tego poglądu wszystko przejawia się jako pierworażne, świeżo kreowane, tak iż niczego nie można rozpoznawać, że było, lub przewidywać, że będzie, a tylko rozpoznawać po raz pierwszy (zawsze po raz pierwszy), że jest »teraz«. W teorii poznania pogląd, iż opis jakiegoś zjawiska nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, lecz tylko w czasie terażniejszym. Twierdzenia ujmujące rzeczywistość na peryferiach czasowych (w przeszłości i w przyszłości) nie opisują *de facto* rzeczywistości i nie mają charakteru naukowego (prawdziwościowego). *Veri cognitio a recentiori in nobis oritur!* W ontologii panuje pogląd, że byt istnieje tylko w czasie terażniejszym (*ens et recens convertuntur*). Rzeczywistość bytu przypisywana przeszłości stanowi peryferia tego bytu, o którym mówimy, »że istnieje«. To, co w koncepcji reentywizmu tworzy tzw. perspektywę historiozoficzną, to po prostu terażniejsze trwanie przeszłości i przyszłe trwanie terażniejszości”¹.

¹ J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T. 3: *Cywilizacja eutyfroniczna, czyli świat jako rozum i godność*. Katowice 1991, s. 680–681.

Czytelnik ma zwykle pokusę zasufladkowania recentywizmu merytorycznie do syntezy eleatyizmu z heraklityzmem, syntezy innej niż Arystotelesa, który zespolił eleatyizm (akt) z heraklityzmem (możność). Myślę jednak, że recentywizmu nie da się zasufladkować. Gdy wszakże przed laty zapoznałem się trochę z myślą Profesora Józefa Bańki i zauważyłem, że obejmuje ona wszystkie dziedziny filozofii, a ponadto także jeszcze wiele innych dziedzin poza właściwą filozofią tradycyjną, wówczas zasugerowałem mu potrzebę odniesienia się także do problematyki Boga, co klasyczna filozofia nazwała „teodyceą”, a potem „filozofią Boga”. I Profesor podjął i ten temat w książce *Absolut i absurd. Filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata*.

Profesor Bańka wychodzi – jak zrozumiałem – z założenia, że są dwa główne źródła kwestionowania Boga: milczenie Boga (przy negacji objawienia „z góry”) i zło na świecie, które zdaje się podważać opatrność. Dlatego w miejsce Leibnizowej teodycei (starającej się tłumaczyć istnienie zła) proponuje on „taceodyceę” (*taceo* – po łac. „milczę”), czyli usprawiedliwienie idei Absolutu jako Wielkiego Milczenia – *Megalesige*. Taceodycea nie jest „sądem nad Bogiem” za zło na świecie, ale jest próbą osadzenia problemu Boga w recentywistycznym widzeniu egzystencji ludzkiej i świata. Mówiąc krótko – to obrona milczenia Absolutu wobec świata i człowieka.

Megalesige to – według Profesora – Pełnia (Pleroma) Dobra, która się wylewa poza Absolut i jest jakąś czystą terażniejszością czy Praterażnią. Absolut – Milczenie Świata jest Początkiem i zarazem Końcem wszystkich rzeczy. Stanowi jakieś „Teraz”, *Recentissime Ens*, od którego nic nie może być bardziej terażniejsze: *Recens quo recentior cogitari nequit*. Absolut realizuje się także w tym oto momencie, jako Wieczne Teraz. Tylko On jest. A zatem i ta metafora Boga wznosi się na kategorii czasu: przeszłości, terażniejszości i przyszłości, gdzie i człowiek realny jest niejako pośrodku. I wszystko jest w ruchu od *Megalesige* do *Thanatosige*, czyli na Początku, „u dołu” bytem jest Wielkie Milczenie, na końcu zaś, „u góry” jest Milczenie Śmierci, Nicość. Dlatego i Absolut u kresu staje się Milczeniem Śmierci.

W genezie świata i człowieka Absolut przedstawia się nam jako Milczenie fascynujące (*silentium fascinans*), na końcu zaś jako Milczenie przerażające (*silentium tremendum*). W bycie ludzkim Wielkie Milczenie niejako integruje się w sobie, czyli egzystencja ludzka jest kluczem tego przechodzenia (G. Bruno?). W człowieku spotyka się początek z końcem, Milczenie fascynujące z Milczeniem przerażającym. Wieczne Teraz jest zawsze otoczone dwiema przepaściami milczenia: przepaścią przeszłości i przepaścią przyszłości. Praterażń jest realna tylko jako milcząca w stanie początkowym i finalnym: *Tacere est Deus; Deus igitur et tacere idem*.

Z *Megalesige* wypływa byt aktualny, tj. zdarzenie i zjawisko. Zdarzenie jest „Krzykiem”, „Wykrzykiem” stworzenia, a zarazem rodzajem łaski. Zdarzenie i zjawisko rodzą się jako „Krzyk” wskutek tego, że Pleroma Dobra wylewa się poza siebie. Zdarzenie jako „Wykrzyk Bytu” pozostawia po sobie echo, tj. zjawisko, takie „Nic”, które znika w Bycie. Zjawisko to Historia, która prowadzi ku Nicości i Śmierci. Jeżeli z zasady Wielkiego Milczenia wywodzi się wszystko, co istnieje, to wszystko trzeba skazać na śmierć na drugim końcu, na biegunie Milczenia Śmierci. W śmierci powraca ontyczne zło sprzed stworzenia, przed-kreacyjne. I tak dokonuje się Wielka Droga bytu na wzór neoplatonizmu: wyjście od Prajedni, czyli od Wielkiego Milczenia, przejście przez Teraz zdarzeń i zjawisk oraz powrót do Milczenia Śmierci, gdzie owe Milczenia się schodzą. Przypomina to trochę teologiczny schemat aleksandryjski: Jednia Boga, Logos stworzenia (*prophorikos*) i powrót Słowa do Ojca, który się staje „wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 28). Tyle że tu, w reentywizmie, realne i poznawalne jest tylko Teraz.

Oczywiście, wielkie kategorie milczenia nie są identyczne. Na początku wszystkiego Milczenie jest Bytem, u kresu wszystkiego natomiast jest ono Nicością. *Megalesige* to świat bez nas, ale i bez cierpienia. W zdarzeniu natomiast, którym my jesteśmy, a które poddane jest śmierci, rozlega się jego echo: cierpienie. Człowiek nie tyle powoduje zło cierpienia, ile raczej cierpi od zła, które jest przed człowiekiem. Zjawisko jest rzeczywistością ostatnią, kresem świata, miejscem, gdzie się cierpi. Świat to *Sein zum Tode* (M. Heidegger). Zjawisko jest niszczeniem siebie. Wszechświat stworzony przez ślepy Akt Mowy Absolutu na zewnątrz Niego jest rzeczą raczej złą. Zjawisko jest siostrzą śmierci, czyli cierpieniem. Tak więc milknącym światem zjawiska rządzi cierpienie – *Pathos*.

W rezultacie Absolut jest dwubiegunowy, albo raczej są dwa Absoluty w jednym. Wielkie Milczenie – idea początku, i Milczenie Śmierci – idea kresu, to takie wieczne kołowrotne samobójstwo. Absolut rodzi i uśmierca (hinduizm). Każdy świat jest antycypacją śmierci. Przypomina to zdanie chińskiego filozofa Huei Szi (zm. po 319): „Słońce zachodzi w samo południe; każde stworzenie umiera przy swoich narodzinach”.

Milczenie w ścisłym znaczeniu oznacza też niepoznawalność. Absolut jako Wielkie Milczenie jest nieosiągalny – ani na drodze intelektualnej, ani na drodze słowa. Jest On Niewysłowny, Niewyraźalny, Niewytłumaczalny, poza zasięgiem słowa, poza zdaniem, poza językiem; jest wcześniejszy niż słowo. Dostępny jest jako Milczenie i przez milczenie istoty ludzkiej, która jest w Nim zanurzona: *Deum tacendo cognoscimus*. Również kult Bogu powinniśmy oddawać przez milczenie. Toteż i filozofia musi się posłużyć pojęciami „milczeniowymi”. O Bogu mówi „metafizyka milcze-

nia". A milczenie nie potrzebuje żadnego słowa. Jednakże w Milczeniu Świata, w Ciszy Świata (*silentium mundi*), gdzie ujawniają się zdarzenie i zjawisko, odgrywają jakąś rolę słowo-nazwa i umysł ludzki, kontemplatywny i dyskursywny, nie mówiąc już o analogii, symbolice i metaforyce oraz o intuicji i sercu.

I tak, przez Byt usiłuje się poznać Absolut: *etsi Deus taceret* („choćby Bóg milczał”). Według tego „wtórnego” poznania najbardziej przysługują Bogu przymiotniki moralne: prostomyślność, moc dobra, miłość, sprawiedliwość. Toteż Absolut poznajemy przede wszystkim z faktu osoby ludzkiej, we własnym „ja”. Do pojęcia Absolutu dochodzimy raczej na podobieństwo ontologicznego dowodu św. Anzelma: Bóg to *Recens*, ponad które nie można pomyśleć czegoś bardziej „teraźniejszego”. Natomiast „poznać Boga [w klasycznym znaczeniu – Cz.S.B.] znaczy zniszczyć Go w swoim umyśle”². Jednakże mimo wszystko ludzka sytuacja pytania o Absolut, o Boga trwa, jest uporczywa i angażuje człowieka.

W rezultacie trzeba dojść do spuentowania dwóch kwestii, które filozofia scholastyczna sformułowała następująco: *Utrum Deus sit* („czy Bóg istnieje”) oraz *Quid (Quis) sit Deus* („czym czy kim jest Bóg”). Zrozumiałem, że na pierwsze pytanie Profesor odpowiada twierdząco, choć „na sposób pewnego milczenia”. Natomiast na drugie pytanie Profesor formułuje pytanie utrzymane w duchu teologii apofatycznej Dionizego Pseudo-Areopagity: *Utrum Absolutum nominari potest?*. Odpowiada na nie stanowczo: *Non*. I wzmacnia to stanowisko cytatem L. Wittgensteina utrzymanym w duchu skrajnego empiryzmu neopozytywistycznego: „Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można też wyrazić pytania”³.

Na koniec chciałoby się jednak jeszcze o pewne rzeczy zapytać, tym bardziej że nie wszystko da się od razu w tej wielkiej myśli zgłębić.

1. Adolf E. Szoltysek, zapewne ze szkoły Profesora, napisał w książce jubileuszowej na 60-lecie Profesora, że „recentywizm ma charakter filozofii egzystencjalistycznej, sprowadza się bowiem do rozstrzygnięcia wszelkich zagadnień egzystencji ludzkiej i towarzyszących jej procesów, wskutek ich odniesienia do teraźniejszego bycia człowieka, do ludzkiego »teraz-tutaj-bycia«”⁴. Czy istotnie recentywizm traktuje jedynie o egzystencji ludzkiej? Czy nie byłoby to jeszcze jedno pokłosie idealizmu i egzystencjalistyczne zredukowanie rzeczywistości do samej antropologii? Wtedy recentywizm byłby tylko antropologią filozoficzną, chociaż trzeba przyznać, że

² J. Bańka: *Absolut i absurd. Filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata*. Katowice 1993, s. 64.

³ *Ibidem*, s. 17.

⁴ *Rozważania o filozofii „a recentiori”*. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Józefowi Bańce. Red. A.E. Szoltysek. Katowice 1994, s. 31.

i wówczas uprawnione byłoby pytanie o Absolut – *utrum sit* i *quid sit*, a także o osobowy charakter Absolutu, odróżnionego od ludzkiego „ja”. Myślę, że dzieło *Absolut i absurd...* wychodzi także poza indywidualistyczną i solipsystyczną egzystencję ludzką i reentywizm żadną miarą nie może zostać zaliczony do kierunków redukcjonistycznych i – jak mówił W. Tatarkiewicz – minimalistycznych.

2. Jeśli rzeczywiście – jak pisze A.E. Szoltysek – kierunek reentywizmu „jednoznacznie opowiada się za Parmenidejską formułą bytu – wedle której być i myśleć byt jest jednym i tym samym”, i „nie operuje zasadą niesprzeczności”⁵ wbrew Arystotelesowi, to otwierają się dwie kwestie. Najpierw, czy parmenideizm w ujęciu Profesora jest taki „jednoznaczny”, skoro „druga połowa” reentywizmu jest jakaś heraklitejska, co przejawia się choćby w motywach czasu i historyczności. Mnie się wydaje, że Profesor dokonuje nowej współczesnej syntezy parmenideizmu i heraklityzmu. Następnie, odrzucenie logicznej i metodologicznej zasady niesprzeczności może uczynić całość myśli niespójną i nieczytelną. Wprawdzie zasady niesprzeczności w teorii nie uznawał też już Hegel, jednak praktycznie raczej ją stosował. Dlatego oba stwierdzenia: czysty parmenideizm i nieprzyjmowanie zasady niesprzeczności wymagają chyba jakiegoś pełniejszego wyjaśnienia.

3. Nasuwa się też pytanie, jak uniknąć w reentywizmie bezpersonalności oraz anonimowości człowieka i Boga, no i pesymizmu w stylu budyzmu. Czy osobowy Absolut nie sprowadza się do osobowości samego człowieka, jak w pewnym sensie u Mistrza Eckharta? Profesor pisze, że „bezosobowość Absolutu trzeba określić jako »śmierć Boga«”⁶, ale jak to rozumieć, jeśli reentywizm miałby traktować jedynie o egzystencji człowieka? Z punktu widzenia personalizmu uniwersalnego, który rozwijam, chciałbym szerszych wywodów na ten temat. Zdaję sobie jednak sprawę z faktu, że tak oryginalny system, jak reentywizm, nie może przetworzyć semantycznie wszystkich pojęć tradycyjnych naraz.

4. Antropologia egzystencjalistyczna Martina Heideggera o typie analizy świadomości skończyła ostatecznie na analizie samego języka i na jego hermeneutyce subiektywistycznej. A zatem, czy takie motywy dominujące w traktacie o *Absolucie i absurdzie...*, jak słowo, nazwa, mowa, język, milczenie, krzyk, wykrzyk, onomastyczna koncepcja stworzenia, taceodycea i inne – nie tworzą metafizyki jedynie na bazie językowej, jak różne lingwiczmy? Czy taka baza i metoda nie spychałyby reentywizmu do kierunków bardzo redukcjonistycznych?

⁵ A.E. Szoltysek: *O reentywizmie słów kilka*. W: *Rozważania o filozofii „a recentiori”...*, s. 32–33.

⁶ J. Bańka: *Absolut i absurd...*, s. 10.

Ale te moje niektóre pytania wynikają zapewne z mego niedoczytania i niedomyślenia do końca dzieł tak oryginalnych, nowatorskich, no i trudnych. W każdym razie uważam, że problem Boga w reentywizmie został postawiony w sposób niepowtarzalny. I zasługuje to na studium oraz jak najgłębszą refleksję także z mojego stanowiska personalistycznego.

ANDRZEJ L. ZACHARIASZ

Ens et recens convertuntur

„Teraz” (*recens*) jest kategorią, do której szczególną uwagę przywiązuje w swej filozofii J. Bańka. Myśliciel ten czyni ją kategorią centralną, a właściwie zasadą racjonalizacji rzeczywistości formułowanego przez siebie systemu filozoficznego, który określa właśnie, od *recens*, mianem recentywizmu. Było ono rozważane także w przeszłości. Wydaje się tym, co znajduje swój wyraz, czy też jest wręcz tożsame z Parmenidejskim „bytem” (*ôd' d'í*). Wszak to byt, pozostając poza wszelką zmianą, pozostaje zarazem w swym wiecznym i absolutnym „teraz” (*ídf*). W myśli Arystotelesa „teraz” (*ídf*) jest podstawowym w rozważaniach nad czasem. Nieobce było ono także Plotynowi i św. Augustynowi. Nie oznacza to jednak, że w każdej z tych myśli związane są z nim te same znaczenia. Przeciwnie. Każdy z tych filozofów nadaje mu swoiste znaczenie i, co więcej, przypisuje inne znaczenie w całości formułowanej przez siebie myśli. Dla Bańki jest to punkt wyjścia, a zarazem zasada, w której znajduje uzasadnienie i potwierdzenie ontologia bytu aktualnego¹. W recentywizmie „teraz” (*recens*) pozwala *de facto* na eliminację przeszłości i przyszłości jako kategorii ontologicznych, sprowadzając je jedynie do funkcji inscenizacji epistemologicznych. Dla Arystotelesa „teraz” jest punktem odniesienia, przez który wyjaśnia on pojęcie czasu. Dlatego też tak jak czas jest warunkiem „teraz”, tak „teraz” jest warunkiem czasu. Uznając zatem czas za miarę zmienności, o „teraz” (*ídf*) powie, że „jest jakby jednostką ilości”; dodam: zachodzących zmian. Czas dla Arystotelesa będzie zatem „ciągle tworzony przez »teraz«, ale też

¹ Por. J. Bańka: *Traktat o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach recentywizmu i prezentyzmu*. Katowice 1991, s. 156.

i dzieli się na »teraz«². Teraźniejszość, czy też „teraz” wydaje się także kategorią, za której pomocą pragnie wyjaśnić czas św. Augustyn. Jest to ta ilość czasu, która nie ma „żadnej rozciągłości”, a więc nie daje się już dzielić³. Niemniej, obok tego wymiaru teraźniejszości, czy też „teraz”, nadaje on temu pojęciu także wymiar metafizyczny, utożsamiając je z wiecznym nieprzemijającym „teraz” bytu absolutnego. Wszak, jak napisze: „[...] w wieczności nic nie przemija, lecz wszystko jest teraźniejszością; żaden zaś czas nie jest w całości teraźniejszością”⁴. Tak pojęte „teraz” umieszcza zatem poza czasem jako tym, co – trzeba by dodać – należy do świata empirycznego.

Czymże zatem jest „teraz”? Czy każdorazowe „teraz” należy do czasu, czy też jest poza jego wpływem i tym samym „poza czasem”? Jeśli należy do czasu, to czy oznacza to, iż czas składa się z upływających, czy też z przemijających „teraz”, a te są jedynie jego momentami? Czy sytuując się poza czasem, swe uzasadnienie znajduje w tym, co empiryczne, czy też poza tego rodzaju bytem, a więc w tym, co metafizyczne? Jeśli w sferze tego, co empiryczne, to czy tak pojęte „teraz” nie jest jedynie czymś ulotnym, przemijającym i jako takie należy jedynie do sfery przeżyć, a więc swe potwierdzenie znajduje jedynie w subiektywności jestestwa ludzkiego? Czy sfera empirii pozwala na absolutyzację jakkolwiek pojętego „teraz”? Czy zatem może stanowić punkt pierwszy odniesienia i uzasadnienia jakiegokolwiek myśli, która choćby w ramach systemu pretenduje do absolutności? Czy też sytuując się poza czasem, jest tym, co pozostaje poza wszelką zmianą, będąc tym, co absolutne, niezmienne, nieprzemijające, wyznaczając zarazem sferę tego, co wieczne? Jeśli tak, to w czym tak pojmowane „teraz” znajduje swą podstawę ontologiczną, swoje uzasadnienie? Te kwestie, choć nie tylko, wydają się szczególnie istotne dla rozważenia tego, czym jest w naszym (tj. ludzkim) doświadczeniu i myśleniu „teraz”.

Podejmując sformułowane poprzednio pytania, zauważę, że odwołując się choćby do potocznego doświadczenia, „teraz” to zarówno „to, co jest”, a więc stan, czy też raczej byt, jak i jego pojęcie. Przy tym należałoby podkreślić, że w analizach „teraz” jako „tego, co jest”, nie sposób nie doceniać samego pojęcia „teraz”. Pojęcie to to, co rozumiemy. Jakie znaczenia wiążemy z „teraz”? Dodam: niezależnie od tego, czy to pojawia się nam jako słowo, czy też wyraz. W każdym razie, każde ujęcie „teraz” to ujęcie go przez pryzmat znaczeń, a więc także formułowanie pojęcia „teraz”. Ina-

² Arystoteles: *Fizyka*. Przekł. K. Leśnik. Warszawa 1968, IV, 220 a.

³ Św. Augustyn: *Wyznania*. Przekł. J. Czuj. Warszawa 1995, XI, 15, 10–20.

⁴ *Ibidem*, XI, 11, 13.

czej mówiąc: analizując „teraz” jako to, co chcemy ująć jako byt, każdorazowo ujmujemy ten byt przez znaczenia, czyli to, co rozumiemy pod pojęciem „teraz”. A więc znaczenia z nim już związane, jak i tworzone w aktach poznawczych. Uwzględniając zatem ten stan, poza który – jak sądzę – nie sposób wykroczyć, zauważę, że „teraz”, jako „to, co jest”, to w pierwszej kolejności stan, który niejako towarzyszy każdorazowej naszej świadomej obecności w istnieniu, wszak w każdym jego momencie, jeżeli w ogóle jesteśmy, jesteśmy w swoim każdorazowym „teraz”. „Teraz” to aktualność naszego bycia. To „moment”, w którym jesteśmy w swoim byciu, czy też moment, w którym to nasze bycie znajduje swe potwierdzenie. „Teraz” to zatem to, w czym aktualizuje się, czy też znajduje swój wyraz, nasze „bycie”. Jeśli jednak tak, to nasuwa się pytanie: czy „bycie” w sposób konieczny związane jest z „teraz”?; i w konsekwencji pytanie: czy znaczy to, że „być” to „być w teraz”, bądź też że „teraz” wręcz jest jednoznaczne z samym „byciem”, a więc „być w teraz” to być? Jak pisze Bańka: *Ens et recens convertuntur*, czyli „byt i teraz są zamienne (względnie – są zbieżne)”.

Problem jednak w tym, że każdorazowe „teraz” z każdym momentem przestaje być „teraz”, stając się „nie-teraz”, przechodząc w przeszłość, a więc jeśli istnienie jest możliwe jedynie w teraz, to przechodząc w to, czego już nie ma, przechodzi w niebyt, czy też w nicość; a może nawet nieistnienie? Jeśli jednak *ens* i *recens* są synonimiczne, to czy oznaczałoby to, że z każdym momentem byt przechodzi w niebyt? Ale także czy z każdym następnym momentem, następnym „teraz”, na zasadzie *deus ex machina*, byt wyłania się z niebytu? Choć może być i inaczej. A mianowicie zbieżność między *ens* i *recens* może się sprowadzać jedynie do wzajemnego warunkowania. Jeśli tak, to nasuwa się pytanie, czy przypadkiem nie jest tak, że relacja między „teraz” i „byciem” to relacja między określonością (esencją) i byciem (egzystencją). W tej sytuacji, mimo że wzajemnie się warunkują, to jednak są rozdzielne, czy też nawet rozłączne. Jeśli tak, to zasadne jest także pytanie: „co” jest tu „pierwsze” i w konsekwencji co determinuje „co”? Czy „teraz” istnienie, czy istnienie „teraz”? Jeśli „teraz” istnienie, znaczy to, że określoność jest tu wyznacznikiem, czy też wyróżnikiem bytu. Być bytem to znaczy być „czymś”. Problem jedynie w tym, czy każdemu „czemuś” przysługuje bycie, a jeśli przysługuje „teraz”, to co najwyżej należałoby zapytać o zasadę tego wyróżnienia. W każdym razie oznaczałoby to, w porządku obiektywnym, uznanie „teraz” za swoistego rodzaju byt absolutny. Byt, z którego istoty wynika istnienie: absolutem jest „TERAZ”. W porządku subiektywnym oznaczałoby to uznanie, że przeżycie „teraz” bądź konstytuujące się w świadomości poczucie „teraz” jest jednoznaczne z istnieniem tego „teraz”, a więc z możliwością uznania go w bycie. Czy jednak tego rodzaju rozważania można by uznać za zasadne? Jeśli tak, to jakie są granice zasadności tego rodzaju rozwiązań? Nim jednak odpowiem

na to pytanie, podejmę próbę analizy tego, czym jest, czy też raczej: jak może być myślane „teraz”.

Czym zatem jest „teraz”? Już poprzednio wskazałem, że odwołując się choćby do doświadczenia potocznego, można by stwierdzić, że „teraz” to stan, który towarzyszy podmiotowi w każdorazowym poczuciu jego bycia jako podmiotu, czyli bytu świadomego tego, co „jest” w jego istnieniu. Jeśli jednak tak jest, że „teraz” to stan, który towarzyszy podmiotowi w jego każdorazowym poczuciu „tożsamości”, czy też nawet stan uświadamiany przez każdorazowy podmiot jako aktualna obecność w istnieniu, to wyłania się kwestia, czy jest to jedynie stan „świadomości”, czy też uświadamienie stanu niezależnego od uświadamiającej go świadomości. W pierwszym wypadku, a więc pojmowaniu „teraz” jako stanu „świadomości”, oznaczałoby to, iż każdorazowe „teraz” daje się sprowadzić do wymiaru odczuć subiektywności jestestwa ludzkiego, czyli jest uświadamianiem jego subiektywnych stanów. Samo zatem ma także status subiektywny i w swej zasadności nie wykracza poza subiektywność jestestwa ludzkiego. Co więcej, oznaczałoby to jednak także, że ujęcie tego, co jest, w perspektywie każdorazowego „teraz” byłoby nie tylko jednoznaczne z jego subiektywizacją, ale wręcz oznaczałoby sprowadzenie wszelkiej rzeczywistości do jej aktualnego przeżycia albo jej przeżycia w aktualności.

Czym jednak jest „teraz” jako przeżycie pewnej aktualności? Jest to w pierwszej kolejności pytanie: czy w wypadku „teraz” możemy mówić o jego rozciągłości? Jeżeli tak, to każde „teraz” musiałoby mieć swój czas trwania, a więc składać się ze swych momentów; byłoby zatem niczym innym jak ich wielością. Jeśliby nawet tak było, to nie mogłoby być wielością momentów następujących po sobie, lecz jedynie współwystępujących „obok” czy „wobec siebie”. Pojmowanie bowiem „teraz” jako wielości momentów następujących po sobie byłoby jednoznaczne z ujmowaniem go za pomocą kategorii „zmiany”, a więc jako ilości ruchu „od – do”, czyli jednoznaczne z czasem jako miarą zmian. Przy tym obojętnie, jaki tu czas trwania wskażemy, czy będzie to minuta, sekunda czy nanosekunda, a nawet dziesiąta część tej ostatniej, w każdym z tych przypadków jest to pewien „czas” i jakaś ilość ruchu. Każde zatem tego rodzaju „teraz” byłoby zarazem ich wielością zdążającą ku nieskończoności. I choć zapewne w perspektywie życia człowieka sekunda, a nawet minuta jest jedynie momentem, krótkim epizodem, często wręcz nie uświadamianym i nie zauważanym, to należałoby dodać, że biologiczna „teraźniejszość” człowieka jako gatunku liczy się tysiącami lat, a „teraz” jako określony stan charakteryzujący przemianę fotonu w parę elektron – pozyton trwa np. 10^{-21} sekundy itp. W wypadku szybkości, z jaką poruszają się fotony, sekunda to czas pozwalający na przebycie odległości pozostających na granicy wy-

obraźni człowieka. Jeśli zatem sekunda to około 10 miliardów (dokładniej: 9 192 631 770) wahnięć atomu cezu, a zatem liczba nawet w wyrazie cyfrowym daleka od tej, która wyraża czas trwania układu słonecznego, to ileż w niej, w perspektywie właściwego jej czasu, każdorazowo aktualnych „teraz”? Czym jest zatem „teraz”, mierzone zmianami atomu cezu i zmianami w życiu człowieka? Czy pojęcie „teraz” daje się w jakikolwiek sposób zobiektywizować? W wymiarze samego bycia bytów wydaje się to wręcz niemożliwe, oznaczałoby to bowiem odkrycie, czy też wskazanie na swojego rodzaju „atom” czasu, coś, co w swym trwaniu jest niepodzielne i jednolite. Pozostające poza wszelką zmianą. A jeśli nawet tak byłoby, to trzeba by zadać pytanie: w jakich relacjach tego rodzaju wielkość, atom czasu pozostaje do każdorazowo przeżywanego „teraz” w wypadku bytu ludzkiego?. Co najwyżej można by tu mówić w perspektywie bytu ludzkiego o jakimś progu postrzegania czasu jako upływu zmian. I choć niewątpliwie można by przyjąć jakąś wartość dającą się wyrazić liczbowo, to jednak w przypadku poszczególnych przeżyć każdorazowy tego rodzaju próg byłby wyznaczany możliwościami percepcji czasu przez poszczególnych ludzi. I nawet gdyby ten dało się ujednoczyć, to trudno byłoby z faktu czasowego ujęcia przeżycia dowodzić istnienia momentu, który wyrażałby to, co określamy pojęciem aktualności, każdorazowego „teraz”. Jeszcze trudniej byłoby wywodzić z takiego określenia „teraz”, a tym samym także z przeżycia tego, co określamy pojęciem „teraz”, istnienie swojego, nieredukowalnego momentu czasu. Momentu, który generowałby także bycie bytu.

Konkludując, można by stwierdzić, że wszelkie tego rodzaju próby ujęcia czasowego „teraz” wydają się mieć, mimo pozorów stosowania kryterium miary, charakter arbitralny. W perspektywie ludzkiego poczucia czasu, a więc przejścia od przyszłości do przeszłości, „teraz” każdorazowo w swym trwaniu wydaje się wyznaczone długością lub ciągłością przeżycia poczucia tożsamości własnego „ja”, jako będącego w właściwej mu aktualności, czy też nie dającej się różnicować, przynajmniej w świadomości przeżywającego, jedności i niezmienności jego świadomości. „Teraz” byłoby tu co najwyżej w odczuciu przytomności jestestwa ludzkiego jednoznaczne z brakiem zmienności i jako takie mogłoby być uznane za moment, czyli to, co w psychice ludzkiej pojawia się jako niepodzielne i może być uznane za „podstawową” miarę zmian, tzn. jednostkę czasu. Tak pojęte „teraz” sprowadzałoby się do granicy, czy też progu ludzkiego odczucia zmian. Można by tu jedynie dodać, że tak pojęte przeżycie „terazowości”, poza tym, że realizuje się ono w każdorazowym „teraz” bytu ludzkiego, ujmowane w sferze psychiki, jest takim samym przeżyciem jak przeżywanie stanów „przeszłych” bądź „przyszłych”.

Czy jednak poczucie trwania w aktualności własnej tożsamości, a więc przeżycie „teraz”, może generować tezę, że byt i „teraz” są do siebie sprowadzalne, czy też choćby jedynie, że istnienie bytu realizuje się w każdorazowej jego aktualności. Można by co najwyżej stwierdzić, że przeżycie bytu realizuje się w każdorazowej aktualności świadomości jestestwa ludzkiego, w jego uświadamianym „teraz”. Trudno jednak byłoby ze stanu psychiki wnioskować, przy założeniu ciągłości następujących po sobie momentów (bytów), iż samo bycie bytu jako pewnego „coś”, a więc wielości nie tyle obok siebie, ile po sobie następujących momentów, realizuje się w każdorazowym „teraz”. Przeciwnie. Oznaczałoby to przyjęcie koncepcji bytu, w której tenże sprowadzałaby się do przypadkowego i nieciągłego pojawiania się, a więc akceptację sytuacji, w której świat w całym doświadczanym bogactwie różnorodności swych momentów jest powoływany do istnienia w każdorazowym „teraz” wszystkich możliwych i aktualnych podmiotów. Tak pojęty byt stanowiłby każdorazowo wytwór niczym koniecznym nie uwarunkowanej świadomości jestestwa ludzkiego. W konsekwencji też byt w swej różnorodności sprowadzałby się, przy braku zachowania ciągłości, do swoistej nieciągłości pojawiającego się jako zdarzenia w kolejnych odsłonach „teraz” świata. Osadzenie zatem bytu w każdorazowym „teraz” jestestwa ludzkiego i sprowadzenie go do „zdarzeń” byłoby jednoznaczne z jego skrajnie solipsystycznym, nie znajdującym ostatecznego uzasadnienia, pojmowaniem. Tak pojęty świat, rzeczywistość mogłyby mieć co najwyżej status bytu możliwego, ale nie koniecznego, tzn. dającego się pomyśleć, choć nie dającego się uzasadnić.

Czy zatem odwołanie się do „teraz” wyklucza możliwość uzasadnienia bytu jako tego, co „jest”? Odpowiadając, zauważę, że choć trudno byłoby doszukiwać się jednolitej podstawy dla bytu w sferze tego, co różnorodne, w tym także w wielości przeżyć każdorazowego „teraz”, to należałoby jednak zauważyć, że mimo przemijających zdarzeń doświadczanego w każdym „teraz” świata, ten w swoim istnieniu wydaje się ciągle aktualny i, co więcej, aktualność jego istnienia wydaje się czymś oczywistym. Co więcej, także nasze przeżycia każdorazowego „teraz”, mimo że każde z nich jest przemijające i przeżywający je podmiot ma świadomość tego przemijania, a więc także świadomość, że choć to aktualne przeżycie „teraz” nie jest już tym, które je poprzedziło, to jednak realizuje się ono w swym istnieniu właśnie jako aktualność istnienia. Aktualność istnienia, czyli bycie „teraz”. Wydaje się zatem, że mamy tu do czynienia z sytuacją, w której poza wielością, a nawet różnorodnością każdorazowych przeżyć „teraz” pozostaje aktualność jako „to, co sytuuje się poza” samym przeżyciem, a więc nie tylko niezależne od każdorazowego przeżycia, ale co więcej, w której to „aktualności” znajduje swe uzasadnienie i potwierdzenie

każdorazowe jej przeżycie. Ta wydaje się także pozostawać poza samą różnorodnością i wielością tego, co jest doświadczane. W czym zatem należałoby doszukiwać się tego, co wydaje się pozostawać jako niezmiennie, wieczne czy wręcz absolutne „TERAZ”? Odpowiedź na to pytanie jest zarazem wskazaniem na to, co miałyby pozostawać poza sferą i wielością każdorazowych momentów składających się na różnorodność doświadczanej rzeczywistości. A więc byłoby wskazaniem na to, co pozostaje poza jakąkolwiek określonością, czyli *de facto* na to, jeżeli byt nie może być myślany poza swą określoność, co „jest”, poza tym, co jest bytem. Czy jednak wskazanie takie jest możliwe? Wszak już samo pytanie o „to”, co jest poza bytem, jest *de facto* pytaniem o byt.

Podjmując jednak tę kwestię, zauważę, że mówiąc o bycie jako tym, co jest „czymś”, a więc w tym przypadku pewnym przeżyciem „teraźniejszości” („teraz”), jednocześnie odwołujemy się do słówka „jest”, a więc słówka, które nie tylko wydaje się łącznikiem między podmiotem i orzecznikiem, ale wskazuje na samo „istnienie”. Na to zatem, co samo pozostając poza określonością, pozostaje jednocześnie u podstaw wszelkiej określoności. Istnienie nie jest zatem tym, co jest tym, ani w tym, co jest tym, czy też tamtym „teraz”. Istnienie jest w każdym tym i, co więcej, jest każdym tym, czyli w tym przypadku każdym „teraz”. Można by zatem stwierdzić, że samo istnienie nie daje się dzielić, parcelować. Jest, jeśli o istnieniu można w ogóle mówić przez określoność, ciągłością bądź jest ciągłe i jako takie nie daje się w nim wyróżniać jakichkolwiek momentów. Jest, jeszcze inaczej mówiąc: jednym, niepodzielnym WIECZNYM TERAZ. W tym wymiarze istnienie – należałoby powiedzieć – pozostaje poza czasem, poza tym, co było, czy też będzie, będąc jedynie w swej aktualności.

W tej sytuacji pozostaje jednak pytanie o to, jak istnienie jako wieczne teraz, pozostające poza wszelką określonością, może i realizuje się w każdorazowym „teraz”? Odpowiadając, można by stwierdzić, że jeżeli istnienie pojmowane poza wszelką określonością może być jedynie myślane, to działającemu podmiotowi prezentuje się jako różnorodność tego, co jest. I jeżeli też „to, co jest”, „jest” wyrazem samego istnienia. Można by zatem utrzymywać, że to przez różnorodność momentów prezentuje się istnienie, czy też mówiąc inaczej: różnorodność momentów jest wyrazem istnienia. Dlatego o ile samo istnienie pojęte w swej ogólności pozostaje poza wielością poszczególnych momentów i tym samym jest wieczną aktualnością, to prezentując się przez różnorodność swych momentów, o ile poszczególne z nich są wyrazem istnienia, także one prezentują się w swym istnieniu we właściwej im aktualności. A więc w każdorazowym swoim „teraz”. Inaczej mówiąc, byt pojęty w swym byciu przez istnienie, które jest wieczną aktualnością, wiecznym „teraz”, jest zawsze aktualnością. Jest

tym, co „jest” i jest w swym „teraz”. To co najwyżej kolejne jego określoności, jeśli nastąpiły, czynią go przeszłym, bądź też, jeżeli mogą nastąpić, przyszłym. Byt w czasie jest dzięki swojej określoności, ale nie przez swe bycie (istnienie). Czas zatem to sposób przejawiania się istnienia przez swoje momenty, w porządku ich następowania, tak jak przestrzeń to ich sposób przejawiania się w porządku ich współwystępowania „obok siebie”. Konkludując te uwagi, można by zatem stwierdzić, że każdorazowe „teraz”, jako jedna z jego określoności, jest jednocześnie wyrazem samego istnienia i o tyle też w perspektywie przytomności bytu ludzkiego jest jego uświadomieniem. Tym samym przeżywane „teraz” znajdujące swe potwierdzenie w istnieniu jako „wiecznym teraz”, w takim też stopniu jest tożsame z samym istnieniem. Zależność tę daje się ująć w formułę: *ens et recens convertuntur*.

JANUSZ CZERNY

Inflacyjny model Lindego w świetle teorii zdarzeń

Zarys problemu badawczego

Kosmologiczny model Wielkiego Wybuchu uczeni ciągle modyfikują. Jedną z takich modyfikacji stanowi kosmologiczny model inflacyjny. Jego twórcą jest fizyk Alan Guth, profesor fizyki w Massachusetts Institut of Technology. Inflacyjny model A. Gutha był znacznym postępowaniem wobec dawniejszych modeli kosmologicznych, i to zarówno standardowych, jak i stacjonarnych¹. Ale miał też pewne wady. Nie objaśniał należycie struktury kosmosu. Przypomnę dla porządku, że w modelu inflacyjnym młody wszechświat w wieku 10^{-32} sekundy, a więc zaraz po erze Plancka miał się „błyskawicznie” rozszerzyć, by następnie wolno ekspandować². W modelu inflacyjnym zakłada się, że istnieje tzw. fałszywa próżnia, która napędza proces ekspansji tak długo, aż nastąpi „remis” – kiedy to energia wszechświata i masa osiągną te same wartości. Nikt, oczywiście, nie potwierdzi w pełni, że model inflacyjny jest zupełnie poprawny. Ale na inflację zaplanowała w kosmologii prawie moda. Inflacyjny model Gutha, jaki narodził się na początku lat 80., zdążył się już nieco przeżyć. Model ten doczekał się

¹ Szerzej zagadnienie to omówił Adam Guth w: „Physical Review Letters” 1982, no. 49, s. 111.

² Bliżej omawia to Masu Yoshimura: *Unified Theory*. „Physical Review Letters” 1983, no. 4, s. 283.

wielu dalszych modyfikacji, i to za sprawą A. Steinhardta oraz A. Albrechta. Założyli oni, że inflacja może rodzić kosmiczne niejednorodności wskutek istnienia „fałszywej” próżni. Jednak uczonym, który przedstawił model inflacyjny w sposób naukowo najbardziej dojrzały, był rosyjski fizyk Andriej Linde, pracujący obecnie na Uniwersytecie Standforda (USA)³.

Linde zaproponował tzw. spontaniczną kwantową inflację chaotyczną. W myśl tego modelu wszechświat może dzielić się na wiele światów funkcjonujących na różnych prawach i zasadach. Światy te mogą spontanicznie zniknąć i pojawiać się bez przyczyn deterministycznych⁴. Niestety, żaden z kosmologicznych modeli inflacyjnych nie tłumaczy należycie jednorodności kosmologicznego promieniowania tła. To ich główna wada. W tekście tym nie chodzi mi jednak o techniczne szczegóły natury bardzo specjalistycznej. Chcę natomiast pokazać inne zastosowanie idei inflacyjnych. Pewne aspekty koncepcji Lindego, który mówi o kwantowej spontaniczności narodzin wszechświata, mają swe odzwierciedlenie w filozofii recentywizmu. Spontaniczność wyklucza deterministyczne postawy, a to w prostej linii prowadzi nas właśnie do teorii zdarzeń w rozumieniu Józefa Bańki⁵.

Józefa Bańki idea teorii zdarzeń

Henada – pisze Bańka – jest zbiorem elementów podzielonych na dwie klasy:

- zdarzenia,
- zjawiska.

Każde zdarzenie jest – jak w wypadku recencjału niemowlęcego, zwanego Raźnią – aktem bezprzyczynowym, aczasowym. Zdarzenia stanowią byt samodzielny⁶. Zdarzenia – twierdzi Bańka – są rozłączne, adeterministyczne, aprzestrzenne. Stanowią one źródło zjawisk. Spontaniczności kwantowe też mają charakter adeterministyczny, aczasowy i aprzestrzenny,

³ Linde uchodzi za najoryginalniejszego kosmologa doby obecnej. Zasłynął wieloma nowymi koncepcjami, między innymi spontaniczności kwantowych.

⁴ Są to tzw. światy Anaksymandra.

⁵ J. Bańka: *Metafizyka zdarzeń. Recentywizm i henadologia*. Katowice 1991.

⁶ Bliżej J. Bańka referuje te zagadnienia w pracy: *Ojciec nasz, któryś jest teraz. Idee czystej terażniejszości i terażniejszościowej filozofii*. T. 1: *Recentywizm kwantowy*. Katowice 2001, s. 21.

ale wywołują zjawiska, którymi są wszechświaty. Zestawiając koncepcje teoretyczne Lindego z Józefa Bańki teorią zdarzeń, łatwo zauważyć, że ideowo te modele są z sobą spójne – koherentne. To niezwykle koincydencja.

Zdarzenia w rozumieniu Józefa Bańki są konstruktem teoretycznym, tworem abstrakcyjnym, bytem wirtualnym, jak mówi Bańka. Spontaniczność kwantowa ma te same atrybuty. I chociaż obydwa byty mają inne pochodzenie, to obydwa wyrażają te same aspekty bytu.

Artykuł ten poświęciłem bardzo osobliwym związkom nauki z filozofią: kwantowym spontanicznościom z recentywistyczną wykładnią teorii zdarzeń⁷. Można postawić pytanie: czy ta zbieżność idei nauki i filozofii to czysty przypadek, czy może u jej podstaw tkwią jakieś głębsze prawidłowości?. Sądzę, że to prawidłowość, a może prawidłowości. Filozofia wyraża je bardziej abstrakcyjnie, nauka zaś konkretniej, ale w ostateczności wyrażają one istotę bytu. Właśnie ten kontekst badawczy chciałem wydobyc w niniejszym opracowaniu. Niezbyt często bowiem zestawia się osobliwości poznania naukowego z osobliwościami poznania filozoficznego⁸.

Kosmologia a filozofia

Kosmologia jest szczególnie predestynowana do filozoficznej refleksji. Wynika to z faktu, że podejmuje ona zagadnienia o wielkiej skali. Operuje wielkościami nieskończoności, pojęciami kwantyzacji, uniwersalności działania sił. Odwołuje się do spontaniczności, atraktorów. Warto zaznaczyć, że odpowiednikiem atraktora jest w koncepcji Bańki pojęcie Raźni⁹. Przypomnę tu za Bańką, że Raźnia to miejsce, w którym byt zdarza się doraźnie, czyli raz po raz resetuje swą aktualną obecność. Nic dziwnego, że o Raźni Bańka mówi, że jest „to kwant wzbudzenia” świata zjawiskowego¹⁰. A właśnie atraktor, a ściślej mówiąc, wielki atraktor – jak go nazywają kosmolodzy kwantowi – to zdarzenie pojawiania się tzw. struktur kosmologicznych, głównie galaktyk.

⁷ W ramach tzw. poznania naukowego i filozoficznego.

⁸ Szerzej omawiam te zagadnienia w artykule *Filozofia wobec nauki*. „Sygnały” 2003, s. 23.

⁹ J. B a ń k a: *Ojciec nasz...*, s. 26.

¹⁰ J. B a ń k a: *Ojciec nasz, któryś jest teraz. Idee czystej teraźniejszości i teraźniejszościowej filozofii*. T. 2: *Zasada antropiczna w filozofii a recentywizm*. Katowice 2001, s. 326.

Z takiego zestawienia poznania naukowego i filozoficznego wynikają czasami interesujące sytuacje badawcze. Cecha ta osiąga apogeum, kiedy głosiciele idei nauki i filozofii zaczynają mówić o świecie ideowo to samo, chociaż odmiennym językiem. Spontaniczność i zdarzenia *recens*, Raźnia i atraktor są przykładem znakomitego przypasowania kategorii oraz idei odnoszących się do świata bytu. Taka „harmonia” poznania jest wyrazem trafności dróg poznawczych¹¹. Właśnie chęć wskazania tego motywu przyświecała mi podczas pisania tego tekstu. Chciałem pokazać trafność intuicji badawczych Józefa Bańki, która znalazła swe odbicie w analogiach badawczych kosmologii kwantowej. Dotyczy to zwłaszcza jego ostatnich prac. Kosmologia kwantowa nader obficie korzysta z koncepcji zdarzeń, chociaż tego pojęcia nie używa. Stosuje za to termin „spontaniczność”, albo „spontaniczność kwantowa” – takiego określenia używa Andriej Linde. Z dotychczasowych wywodów wynika ważna konkluzja. Teorie naukowe i koncepcje filozoficzne zbiegają się w pojęciu, które Józef Bańka nazywał zdarzeniem. Z tego z kolei wynika kolejna cecha poznawcza. Istotą teorii naukowej lub teorii filozoficznej są zdarzenia. Dzieje się tak dlatego, że zdarzenia mają ośnowę ontologiczną. Zatem ontologiczna sfera poznania stanowi pomost między poznaniem naukowym i poznaniem filozoficznym. Stąd wnioskujemy, że byty zostają całkowicie opisane za pomocą idei, a nie sfery zjawiskowej (*resp.* fenomenologicznej).

Recentywizm Józefa Bańki w nauce

Józefa Bańka – autor około 60 prac zwartych i setek najrozmaitszych opracowań przyczynkarskich, uchodzi nie tylko za najbardziej twórczego myśliciela doby obecnej. Doceniając monumentalny dorobek pisarski tego filozofa, chciałem zwrócić uwagę na oryginalność jego poglądów, a co za tym idzie – prac przezeń publikowanych (*resp.* opublikowanych). Redukcyjnista filozofia Józefa Bańki sprowadza poznanie do skali „tutaj-teraz-bycia”. Dla takiej formuły Bańka proponuje czasami określenie „nagłość”. Nagłość stanowi w kosmologii analog do Wielkiego Wybuchu. To z kolei, co Bańka nazywa recencją niemowlęcym (Raźnią), kosmolodzy nazywają „młodym” światem w fazie inflacji. Ale z recentywistycznej lektury

¹¹ Taka koherencja zaświadcza o trafności obranej koncepcji lub idei.

Józefa Bańki dowiadujemy się, że istnieje recencjał równoległy, zwany Nadmonadą¹². W kosmologii odpowiednikiem tej kategorii są światy równoległe. Redukcjonistyczna filozofia Józefa Bańki ideowo koresponduje z założeniami kosmologii kwantowej. Wprawdzie metody badania w recentywizmie i kosmologii są odmienne, ale to wynika ze specyfiki tych nauk. Fakt, że Bańka proponuje badanie rzeczywistości w kontekście „tutaj-teraz-bycia”, jest metodologicznie zgodny z najnowszymi kanonami fizyki kwantowej czy kosmologii. Tam też mówi się o kontekście „tutaj-teraz-bycia”, ale określa się to, używając innej nomenklatury: „cząstka elementarna”, „obiekt kwantowy”, „spontaniczność”, „atraktor”. „Atraktor” – zasadnicze pojęcie teorii chaosu, jest niczym innym jak obiektem „tutaj-teraz-bycia”. Pamiętajmy, że atraktor to inaczej „skupienie”. Ideowo oznacza to redukjonistyczne ujęcie rzeczywistości. Minimalistyczny program filozofii J. Bańki, a taką jest recentywizm, w pełni odpowiada trendom współczesnej nauki. Nic dziwnego, że najnowsze opracowania Józefa Bańki tak silnie korespondują z najnowszymi zdobyczami nauki, głównie fizyki kwantowej czy kosmologii. Cała intuicja recentywistyczna tego filozofa, która urosła dziś do rangi systemu, stanowi ważny wkład w dorobku współczesnej nauki. Ale na szczególną uwagę zasługuje fakt, że idee oraz założenia recentywizmu znakomicie potwierdzają się w aktualnych zdobyczach nauk szczegółowych. Chcę przez to powiedzieć, że recentywizm nie jest tworem sam w sobie, ale dostarcza teoretycznego zaplecza badaczom nauk szczegółowych. Gdy zna się idee filozofii recentywizmu, wówczas niezwykle łatwo objaśnić szczegóły w naukach specjalistycznych. Ja ograniczyłem się w tym tekście do prezentacji znaczenia teorii zdarzeń w opisie zjawisk kosmologicznych, bo to niezwykle doniosła kwestia badawcza. Wspomniałem o „koneksji” kosmologii z recentywizmem. Ale rozważania te można także odnieść do analizy współczesnych chorób cywilizacyjnych. Choroba o podłożu wirusowym czy rakogennym powstaje w atraktorze na mocy – w myśl założeń Józefa Bańki – „tutaj-teraz-bycia”. W tych faktach wyraża się uniwersalizm filozofii recentywizmu¹³.

Bardzo rzadko zdarza się, aby jakiś system filozoficzny miał „przełożenie” na dziedzinę nauki. Najczęściej systemy wiedzy filozoficznej żyją własnym życiem. Same dla siebie. I nie ma w tym nic złego. Ale bardziej żywotny jest ten system, który tłumaczy więcej – nie tylko siebie. Przekracza on „transcendentnie” sam siebie. Staje się systemem powszechnym, uniwersalnym. Recentywizm stanowi przykład właśnie takiego systemu¹⁴.

¹² J. Bańka: *Ojciec nasz...*, T. 2, s. 17.

¹³ I zarazem jego ideowe bogactwo.

¹⁴ Takie systemy Władysław Tatarkiewicz nazywał syntezami.

Interesujący jest związek między koncepcją zdarzeń i jakąkolwiek teorią. Zdarzenia mogą mieć różne cechy czy właściwości. Ewentyzm Russella–Whiteheade’a operujący kategorią zdarzeń miał zupełnie inne cechy aniżeli zdarzenia w ujęciu recentywizmu. Finezyjność koncepcji zdarzeń – widoczna w sposobie prezentacji, jak proponuje Józef Bańka – pozwoliła na wyróżnienie klasy zjawisk i klasy zdarzeń. W pisarstwie Russella–Whiteheade’a takiego rozróżnienia brak¹⁵.

Ale nie o różnicy samej idei zdarzeń będę mówić. Interesuje mnie kwestia podstawowa. Chciałbym ustalić związki zdarzeń w odniesieniu do dowolnej teorii. Przecież żadna teoria nie jest zwykłą sumą zdarzeń. Teoria ma założenia, tematy, aksjomaty, twierdzenia. A jednak sądzę, że przyszłość należy nie do teorii, lecz właśnie do zdarzeń. Na czym opieram to przekonanie? Myślę, że na prostej i przekonywującej przesłane.

We wczesnej fazie rozwoju kosmologii powstały liczne teorie i modele teoretyczne (La Mattrie’a, de Sittera, model statyczny, model stacjonarny i model Big Bangu oraz ideał inflacji kosmologicznej)¹⁶. Jednak w miarę awansu tej nauki odchodzi się z wolna od globalistycznych ujęć teoretycznych na rzecz bardziej akcydentalnych scenariuszy: „falszywa” próżnia, wielki atraktor, spontaniczności kwantowe, soczewki grawitacyjne, „ściany”.

Wszystko to oznacza pewną tendencję metodologiczną: przechodzenie od gigateorii do subteorii albo wręcz koncepcji zdarzeń. Umacnia się wśród kosmologów przekonanie, że dawny obraz spójnego, jednorodnego i skończonego świata opisywanego za pomocą jednej teorii (np. Einsteina) jest przestarzałym stylem myślenia. Dziś operuje się pojęciem zdarzeń. Zdarzeń wszak nikt nie kwestionuje, ale wymagają one solidnego opracowania, a nie powierzchownych interpretacji.

Wszystko to pozwala przypuszczać, że w miarę awansu światowej nauki, i to w dowolnej dziedzinie wiedzy, teoria zdarzeń będzie eliminowała inne „ociężałe” teorie. Widać to doskonale na przykładzie chorób o podłożu wirusowym. Medycy poszukują jednego *Leitafaden* (jednej teorii, jednej szczepionki). Ale niestety, choroby działają zdarzeniowo (indywidualnie), a nie według reguł jakieś teorii. Nic dziwnego, że świat medycyny pozostaje bezsilny wobec współczesnych chorób cywilizacyjnych¹⁷.

¹⁵ J. Bańka: *Ojciec nasz...*, T. 1, s. 21.

¹⁶ M. Rees: *Before the Beginning*. Oxford 1996, s. 47.

¹⁷ J. Czerny: *Główne nurty filozofii nauki*. Katowice 2003, s. 12.

DARIUSZ KUBOK

Bezczasowa wieczność a wieczne trwanie w czasie w koncepcjach Parmenidesa, Melissosa i Platona

Wśród badaczy filozofii greckiej nadal nie ma zgody w kwestii dotyczącej tego, który filozof był prekursorem koncepcji beczasowej wieczności, koncepcji różnej od poglądu o wiecznym trwaniu w czasie. Większość badaczy wskazuje na poglądy Parmenidesa, ale w świetle wątpliwości, jakie podnieśli H. Fränkel, L. Tarán i M. Schofield, teza ta nie jest już tak oczywista. Ponadto istnieją zastrzeżenia odnośnie do kluczowego fragmentu Parmenidesa (B 8, 4–6), który sugeruje taką koncepcję. Sprowadzają się one do interpretacji zwrotu οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, a także do wiarygodności przekazu Simplikiosa, szczególnie wersów 4.–6. fragmentu B 8. Warto zatem najpierw przyjrzeć się – choćby pobieżnie – ważniejszym stanowiskom w tej sprawie, a następnie przeanalizować kluczowe fragmenty Parmenidesa, Melissosa (B 1) oraz Platona (*Timajos*, 37 e–38 b).

Najbardziej rozpowszechnione w tej kwestii przekonanie wskazuje na Parmenidesa z Elei jako na pierwszego Greka, który wprowadził pojęcie beczasowej wieczności. Tak uważają między innymi G.S. Kirk i R.E. Raven, H. Diels, G. Calogero, R. Mondolfo, F.M. Cornford, O. Gigon, K. Deichgräber, G.E.L. Owen, W.K.C. Guthrie i Ch.H. Kahn. Interpretacje te odwołują się także do pojęcia wiecznego teraz (νῦν)¹. Tak czyni również J. Bańka, for-

¹ *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch von H. Diels. Hrsg. von W. Krauz. 11. unveränderter Nachdruck der 6. Verbesserten Aufl. Bd. 1–3. Zürich, Hildesheim 1985, 28 B 8, 5 (dalej cyt. jako DK).

mułując paradygmat recentywizmu, czyli próbę „przedstawienia tezy, iż »był jest«, jako tezy, iż »był jest teraz«”². Przypisywanie Parmenidesowi odkrycia beczasowej wieczności (*atemporal eternity*) kwestionują z kolei H. Fränkel³, L. Tarán⁴. Ich zdaniem, fragment B 8, 5–6 nie zawiera tezy, w myśl której przeszłość i przyszłość nie mogą być orzekane o byciu, lecz tylko potwierdzenie tezy, że był nie powstał ani nie powstanie⁵. J. Whittaker z kolei wątpi, że Parmenides oraz Platon posługiwali się pojęciem beczasowej wieczności, i przypisuje odkrycie tej kategorii jakiemuś późniejszemu myślicielowi. Poza tym – jego zdaniem – cytujący fragment B 8, 5–6 Simplikios kierował się stanowiskiem Plotyna (*Enneady*, III, 7) i próbował pogodzić koncepcję tego ostatniego z koncepcją Parmenidesa, o czym ma świadczyć zbliżona do Simplikiosowej parafraza tego fragmentu dokonana przez Asklepiosa (*In Math.*, 42, 30–31)⁶. G. Reale natomiast nie widzi żadnej różnicy pomiędzy stanowiskiem Parmenidesa (w interpretacji Owena) a Melissosa. Ten ostatni twierdzi, że „zawsze było, czymkolwiek było, i zawsze będzie” (B 1), co jednak – zdaniem Realego – nie musi automatycznie wykluczać beczasowości⁷. Mając na uwadze wszelkie przedstawione trudności, można porównać fragment B 8, 4–6 Parmenidesa, fragment B 1 Melissosa oraz pewien ustęp z Platońskiego *Timajosa* (37 e–38 b).

² J. Bańka: *Medytacje parmenidiańskie o pierwszej filozofii. Recentywizm i pannyngeneza*. Katowice 1992, s. 11. J. Bańka – jak sam mawia – modernizuje myśl Parmenidesa, nazywając jego był zdarzeniem, czyli istnieniem pozbawionym trwania.

³ H. Fränkel: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens: Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. Hrsg. von F. Tietze. 2. erweiterte Aufl. München 1960, s. 191, przypis 1.

⁴ L. Tarán: *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton 1965, s. 175–188.

⁵ „There is nothing in the text to substantiate the claim of those who assert that Parmenides maintains that past and future cannot be predicated of Being to which only the present »is« truly belongs. Parmenides is only denying that Being ever perished or ever will come to be”. Ibidem, s. 177. Stanowisko Tarána poddane zostało krytyce Ch.H. Kahna, natomiast Fränkela – G.E.L. Owena. Zob. Ch.H. Kahn: *Review of Tarán, „Parmenides”*. „Gnomon” 1968, vol. 40, s. 123–133; G.E.L. Owen: *Plato and Parmenides on the Timeless Present*. „The Monist” 1966, vol. 50, s. 320–322.

⁶ „I would conclude that no knowledge of the teaching of the historical Parmenides can be safely derived from the version of fr. 8, 5 which have survived. One can, however, assert with complete conviction, as was shown at the outset, that the doctrine of non-durational eternity, which Neoplatonists associated with both version of the line, was not taught by the historical Parmenides.” J. Whittaker: *Parmenides. Fr. 8, 5*. In: Idem: *God, Time and Being: Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*. Oslo 1971, s. 24.

⁷ Zob. G. Reale: *Melisso: Testimonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione e commento a cura di [...]. Firenze 1970, s. 56–59.

Parmenides

Kluczowym fragmentem Parmenidesa sugerującym beczasową wieczność jest fragment B 8, 4–6:

[...] ἡδ' ἀτέλεστον
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἐν, συνεχές. [...].

[...] a niespełniony
Nie był on nigdy ni będzie, skoro teraz jest razem wszystek,
Jeden, ciągły [...] ⁸.

Standardowa interpretacja tego fragmentu skupia się wyłącznie na wersie 5., który jest odczytywany jako odrzucenie bycia w przeszłości i przyszłości, a więc na akceptacji tylko wiecznego teraz. W rzeczy samej takie podejście prowadzi do trafnych konkluzji, warto jednak – tak jak czynią to H. Fränkel i L. Tarán – rozważyć ten fragment w szerszym kontekście. Wspomniani badacze (dodać tu można także analizy M. Schofielda⁹) wiążą tę wypowiedź z następującą po niej argumentacją, dotyczącą niezrodzoności i niezniszczalności tego, co jest naprawdę, zawartą we fragmencie B 8, 6–21. W świetle tego wywodu poprzedzający go fragment B 8, 5 głosi, że τὸ ἔον nie był kiedyś (nie zginął) ani nie będzie (dopiero ma powstać); fragment ten wzięty sam w sobie nie musi przeto głosić tezy, w myśl której wykluczone zostaje trwanie w czasie. Taka interpretacja wzmacnia przekonanie wyrażone przez Realego, że nie ma istotnej różnicy między poglądami Parmenidesa i Melissosa. Wydaje się jednak, że jest to próba w pewnym sensie sztucznego godzenia obu tych filozofów, która nie znajduje żadnego potwierdzenia, jeśli weźmie się pod uwagę całość ich koncepcji. Nie ulega jednak wątpliwości, że fragment B 8, 4–6 wzmacnia tezę o niezrodzoności i niezniszczalności τὸ ἔον. Można mieć również zastrzeżenia natury ogólniejszej odnośnie do interpretacji Tarána, jako że odczytuje on ἔστί w poemacie Parmenidesa egzystencjalnie. Przeczy temu jednak fragment B 8, 20:

εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἰ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

Jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być.

⁸ DK, 28 B 8, 4–5. Przeł. M. Wesoly.

⁹ M. Schofield: *Did Parmenides Discover Eternity?* „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1970, Bd. 52, s. 113–135.

Druga część tej wypowiedzi jest zupełnie jasna, szczególnie w świetle poprzedzających ją argumentów. Jeśli coś dopiero (w przyszłości) ma być, to na razie nie jest. Z kolei pierwsza część pozornie nie jest zrozumiała. Jeżeli coś powstało, to jest, a nie (jak w tekście) – nie jest. Wydaje się, że w tym wypadku prawdziwościowe znaczenie słowa „być” okazuje się najbardziej pomocne w zrozumieniu tego fragmentu. Warto spojrzeć na oba te zdania łącznie. Mówią one po prostu o warunkach tego, co nie jest (prawdą). Jeśli – jak próbował tego wcześniej dowieść Parmenides – prawda (będąca prawdą) jest niezrodzona i niezniszczalna, to to, co już powstało, oraz to, co dopiero ma być, nie spełnia warunków prawdy. To, co jest naprawdę ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$), nie może ani powstawać, ani ginąć. Mówiąc inaczej, ani to, co powstaje, ani to, co ginie, nie może być uznane za to, co jest naprawdę. Nie chodzi więc w tym zdaniu o istnienie bytu, ale o prawdę, która ujawnia się w określonych „znakach” ($\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha$).

O wiele bardziej zasadnym sposobem odczytania twierdzenia $\acute{o}\acute{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\ \rho\omicron\tau' \ \eta\acute{\nu}\ \acute{o}\acute{\upsilon}\delta' \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota, \ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota \ \nu\acute{\upsilon}\nu \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \ \delta\mu\omicron\upsilon \ \pi\acute{\alpha}\nu$ jest połączenie zwrotu $\acute{o}\acute{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\ \rho\omicron\tau' \ \eta\acute{\nu}\ \acute{o}\acute{\upsilon}\delta' \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ z poprzedzającym go sformułowaniem $\eta\delta' \ \acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$, dzięki czemu otrzymać można frazę, która brzmi: „A niespełniony nie był on nigdy ni będzie, skoro teraz jest razem wszystek”. Odczytanie takie rozwiązuje od razu dwie trudności. Po pierwsze, pozwala całościowo spojrzeć na argumentację zawartą we fragmencie B 8, 4–6 i po drugie, usuwa trudności związane z egzegezą słowa $\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$ ¹⁰. Odczytanie takie czyni zrozumiałym cały ten fragment. Parmenides rozważa problem spełnienia, podobnie jak we fragmencie B 8, 34–36, wnioskując, że to, co naprawdę jest, nie było wcześniej ani nie będzie później niespełnione (nie rozwija się, nie ma charakteru procesualnego), lecz jest całe („razem wszystek”), w pełni obecne w beczasowym teraz, czyli pojęte jako całkowicie zaktualizowana, wieczna i niezmienna istota rzeczy. Prawda (to, jak naprawdę jest, $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$) jest niezmienna, co znaczy, że nie była, ani nie będzie niespełniona, można więc powiedzieć, że jest prawdą wieczną i konieczną. Parmenidejska droga prawdy jest zatem drogą poznawania prawdziwego bytu, „bytu będącego” ($\delta\upsilon\nu\tau\omega\varsigma \ \delta\upsilon$) prawdą, czyli po prostu istoty rzeczy (ich prawdy). Droga prawdy zatem to także poznawanie prawd wiecznych i niezmiennych, a nie mniemań dotyczących – jak to Parmenides wyraża

¹⁰ Długi czas sporo trudności przysparzało zrozumienie przymiotnika $\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ („niespełniony”), którego nie wiązano z następującą w kolejnym wersie frazą $\acute{o}\acute{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\ \rho\omicron\tau' \ \eta\acute{\nu}\ \acute{o}\acute{\upsilon}\delta' \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$. Część badaczy, nie zważając na pozostałe określenia ($\sigma\upsilon\kappa \ \acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\eta\tau\omicron\nu, \ \tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$), zaakceptowała $\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$ do opisu tego, co jest (A. Patin, V. Guazzoni Foà), zdecydowana większość zaś widziała w przekazie Simpliciosa błąd i próbowała korygować tekst. Dlatego też tak wiele różnych propozycji: $\eta\delta' \ \acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu, \ \acute{o}\acute{\upsilon}\delta' \ \acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$ (K. Brandis, W. Kranz), $\eta\delta\acute{\epsilon} \ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$ (A. Covotti, K. Goebel, L. Tarán), $\eta\delta\acute{\epsilon} \ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ (G.E.L. Owen), $\tau\epsilon\lambda\eta\epsilon\nu$ (A.P.D. Mourelatos).

precyzyjnie we fragmencie B 19 – rzeczy w czasie rodzących się, rozwijających się i osiągających swój kres, bez wnikania w ich istotę.

Można również spojrzeć na filozofię Parmenidesa jako na próbę ukazania, że ἔστί nosi w sobie aspekt pozaczasowej wieczności, szczególnie jeśli skontrastuje się drogę prawdy z drogą mniemań, która dotyczy tego, co się staje. A. Gawroński, komentując analizy Jaspersena i Kahna, zauważa, że „pojęcie »bycia w stanie x« lub »bycia x-em« jest wcześniejsze logicznie i prawdopodobnie genetycznie od pojęcia »stawania się«. Zdanie »x staje się y-kiem« zakłada »x nie był y-kiem« i »x będzie y-kiem«. Ale nie na odwrót: »x jest y-kiem« nie zakłada żadnego zdania, w którym występowałoby »stawanie się«. Bycie jest logicznie wcześniejsze od stawania się, tak jak pojęcie miejsca jest wcześniejsze od pojęcia ruchu lub, ogólnie, od pojęcia zmiany swojego stanu”¹¹. Droga prawdy to droga „jest”, a więc poznania prawd wiecznych i koniecznych. W wyrażeniach typu: „dwa razy dwa jest cztery”, „jest liczba pierwsza pomiędzy 5 a 10”, słowo „jest” okazuje się nośnikiem prawd wiecznych; owo „jest” ukazuje wieczną prawdę, a nie fakt, że tylko teraz (w danej chwili) jest to prawdą. W przytoczonych zwrotach niepotrzebnym naddatkiem byłoby stwierdzenie „było, jest i będzie”, a nawet mogłoby sugerować, że to, co jest w czasie, musi być czymś zmiennym (zob. fragment B 19 Parmenidesa). Można więc powiedzieć – tak jak czyni to Mourelatos – że Parmenidesowe ἔστί jest beczasowe (*tenseless*)¹². Mało tego, bez trudu można skontrastować beczasowe teraz ujawniające się na drodze prawdy (analizowany już fragment B 8, 5) z czasowym teraz, które przynależy do zwodniczej drogi mniemań:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφου τάδε καὶ νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα.
τοῖς δ' ὄνομο ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.

Tak oto zgodnie z mniemaniem, zrodziły się rzeczy i są teraz,
I odtąd dalej się rozwijając, kres swój wreszcie osiągną.
Ludzie im nazwy nadali z właściwym znaczeniem dla każdej¹³.

Na pewną trudność odnośnie do beczasowych wypowiedzi (*tenseless statements*) zwrócił uwagę Owen, ukazując, że nie wszystkie takie wypowiedzi

¹¹ A. Gawroński: *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych – wnioski filozoficzne*. W: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*. T. 11. Red. M. Lubański i Sz. Ślaga. Warszawa 1991, s. 192–193.

¹² A.P.D. Mourelatos: *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*. New Haven and London 1970, s. 103–110. L. Tarán natomiast uważa, że Parmenides nie był świadomy właściwości beczasowych wypowiedzi. Zob. L. Tarán: *Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato*. „The Monist” 1979, vol. 62, s. 46–47.

¹³ DK, 28 B 19. Przeł. M. Wesoły.

dzi muszą dotyczyć wiecznych bytów¹⁴. Co prawda jego zdaniem, zarówno „5 jest liczbą pierwszą”, jak i „zegar jest przyrządem do mierzenia czasu” są wypowiedziami bezczasowymi, ale to drugie nie dotyczy pozaczasowych bytów (zegar jest przedmiotem czasowym, przynależnym do – jak by to powiedział Parmenides – obszaru τὰ δοκούντα). Rzecz jasna, trudność tę łatwo można usunąć. Pierwsze zdanie dotyczy liczby „5”, drugie zaś nie odnosi się do konkretnego zegara (czasowego przedmiotu odmierzającego czas), lecz definiuje funkcję zegara w ogóle albo – lepiej – istotę tego, czym jest zegar jako taki. Przykład ten zdaje się potwierdzać przyjętą tu interpretację filozofii Parmenidesa. Droga prawdy to poznanie tego, jak jest naprawdę (ὡς ἔστιν, B 2, 3), a więc ujęcie właściwej (wiecznej i niezmiennej) istoty każdej rzeczy.

Melissos

Wydaje się, że odmienne stanowisko w omawianej kwestii zajmuje Melissos. We fragmencie B 1 pisze:

ἀεὶ τὴν ὅ τι τὴν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδὲν εἰ τοίνυν μηδὲν τὴν, οὐδαμᾶ ἀν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.

Było zawsze, czymkolwiek było, i zawsze będzie. Jeśli bowiem powstało, musiało być niczym, zanim powstało. Jeżeli jednak było niczym, w żaden sposób nie mogłoby być tak, że coś powstało z niczego.

Filozof z Samos wyraźnie opowiada się w tym fragmencie za wiecznym trwaniem w czasie. Wypadnie stwierdzić, że taka koncepcja nie pokrywa się ze stanowiskiem Parmenidesa, co tylko podkreśla fakt zdecydowanej odmienności obu tych filozofii. Fakt, że Melissos, opierając się na Parmenidesa drodze prawdy, konstruuje swą koncepcję, nie może przysłać faktu, że podstawy ich pojmowania bytu są całkowicie różne. Cały ciąg argumentacji Melissosa opiera się na wykluczeniu niebytu, wobec czego byt nie powstał ani nie może zginąć. Brak powstawania i ginięcia prowadzi z konieczności do pojęcia wieczności, gdyż powstawanie to początek,

¹⁴ G.E.L. Owen: *Plato and Parmenides on the Timeless Present...*, s. 317–318.

a ginięcie – koniec; jeśli byt „nie ma początku ani końca” (ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτὴν – B 2, 2–3), to „zawsze było to, co jest, i zawsze będzie” (ἀεὶ ἦν ὃ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται)¹⁵. Następnie Melissos w sposób zaskakujący przechodzi od bycia zawsze, czyli od nieskończoności czasowej, do nieskończoności pod względem wielkości.

ὥσπερ ἔστιν ἀεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἀπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι

Tak jak zawsze jest, tak też konieczne jest, aby było nieskończone pod względem wielkości¹⁶.

Jego zdaniem, jeśli coś nie powstało i nie zginęło, to nie ma ani początku, ani końca, a więc zawsze trwa, ale nie mając owego początku ani końca, musi być także nieskończone przestrzennie. Odrzucenie początku i końca prowadzi – zdaniem Melissosa – zarazem do nieskończoności pod względem czasu i pod względem wielkości.

ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀίδιον οὔτε ἀπειρόν ἐστιν, ὥστε τὸ μὴ ἔχον ἀπειρόν ἐστω

Coś, co ma początek i koniec, nie może być ani wieczne, ani nieograniczone, tak że to, co nie ma [początku i końca – D.K.], jest nieograniczone¹⁷.

Nie dziwi więc fakt, że Platon i Arystoteles, a także późniejsi badacze niezbyt wysoko cenią logikę Melissosa. Z kolei z nieograniczoności pod względem wielkości wnioskuje on o jedności¹⁸.

εἰ γὰρ (ἀπειρον) εἴη, ἐν εἴη ἄνρ εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἄν δύναίτο ἀπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἄν πείρατα πρὸς ἀλληλα

Jeżeli jest nieograniczone, to jest jedno. Gdyby bowiem były dwa, nie mogłyby być nieograniczone, ale stanowiłyby wzajemnie dla siebie granicę¹⁹.

Zdaniem Melissosa, jest tylko jeden byt, gdyż wynika to z jego nieograniczoności; gdyby były dwa byty lub więcej bytów, ograniczałyby się wzajemnie, nie mogłyby zatem być nieograniczone. Ścisły monizm nume-

¹⁵ DK, 30 B 1, 3 (Simpl., *In Phys.*, 162, 24).

¹⁶ DK, 30 B 3 (Simpl., *In Phys.*, 109, 29).

¹⁷ DK, 30 B 4 (Simpl., *In Phys.*, 110, 2).

¹⁸ Simplicios pisze: „ἀπὸ δὲ τοῦ ἀπείρου τὸ ἐν συνελογίσασατο” Simpl., *In Phys.*, 110, 5.

¹⁹ DK, 30 B 6 (Simpl., *In De caelo*, 557, 14). Podobnie argumentuje Melissos w B 5: εἰ μὴ ἐν εἴη, περαινεῖ πρὸς ἄλλο („gdyby nie był jednym, to stanowiłby granicę dla czegoś innego”). Zob. Simpl., *In Phys.*, 110, 5.

ryczny filozofa z Samos jest więc efektem przyjęcia kategorii ἀπειρον, która z kolei wynika z odrzucenia początku (powstawania) i końca (ginięcia). Nie trzeba już szczegółowo dowodzić, że taka argumentacja nie ma wiele wspólnego z dociekaniem Parmenidesa. Byt jest więc dla Melissosa nieograniczenie rozciągląym pod względem przestrzennym Jednym, niezmienną, niepodzielną, nieruchomą, trwającą w czasie „jednorodną całością” (ὁμοιου πᾶν). Parmenides poszukiwał wiecznej prawdy (istoty) rzeczy, która jest, oczywiście, poza czasem i przestrzenią, natomiast Melissos pojmował Jedno jako nieskończone pod względem wielkości, a także wiecznie trwające w czasie.

Platon

Warto na koniec przyrzeć się pewnemu ustępowi z Platońskiego *Timajosa*, aby stwierdzić, która z omówionych tu koncepcji zyskała aprobatę twórcy Akademii.

Dnie i noce, miesiące i lata nie istniały, zanim się zrodziło niebo: ich narodziny dokonały się w tym czasie, w którym niebo było budowane. Wszystkie one to części Czasu. Przeszłość i przyszłość są normami zrodzonymi z Czasu (τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη). A gdy nieświadomie odnosimy je do substancji wiecznej, to dlatego, że nie znamy jej natury. Mówimy bowiem o niej, że była, że jest, że będzie. W rzeczywistości tylko wyrażenie „jest” stosuje się prawdziwie do substancji wiecznej, podczas gdy wyrażen „był” i „będzie” należy wtedy używać, gdy mowa o tym, co się rodzi i rozwija w czasie (δη ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰούσαν πρέπει λέγεσθαι). Oznaczają one bowiem ruchy, podczas gdy to, co „jest” nieruchome i niezmienne, ani się nie starzeje, ani nie odmładza w pochodzie czasu, ani nie było chwili, w której by go nie było, ani w której by się dopiero stawało sobą, ani w której miałyby być w przyszłości. Takiemu bytowi nie przysługują żadne atrybuty, które proces stawania się daje poruszającym się wśród rzeczy postrzegalnych zmysłowo. Są to obrazy czasu, który naśladuje wieczność i który porusza się ruchem kołowym według praw matematycznych. Ponadto posługujemy się formułami takimi jak „co się stawało”, „co stało się”, „co się staje”; co się staje, jest w drodze do tego, by było; co jest w procesie stawania, stanie się; co nie jest, nie jest²⁰.

²⁰ Platon: *Timajos*, 37 e–38 b. Przeł. P. Siwek.

Nie trzeba szczegółowo analizować tego fragmentu, aby mieć pewność, że Platon nawiązuje w nim do Parmenidesa, w żadnym zaś wypadku nie można odnaleźć w tej wypowiedzi śladów koncepcji Melissosa (jego pogląd o zrównaniu Jedna z nieograniczoną pod względem wielkości całością Platon – podobnie jak Arystoteles – systematycznie krytykuje, o czym najlepiej świadczą dialogi *Teajtet*, *Parmenides* i *Sofista*). W szerszym aspekcie można traktować filozofię Platona jako rozwinięcie Parmenidejskiej drogi prawdy. Jeden i drugi bowiem poszukuje tego, co jest prawdą wieczną i niezmienną.

SONIA BUKOWSKA

Czas jako dopełnienie rzeczywistości aktualnej

Recentywistyczna teoria Józefa Bańki włącza się w nurt, w którym czas zyskuje wymiar antropologiczny, tzn. czas pojmowany jest z punktu widzenia „uczasowiającego” podmiotu. Ten podmiotowo-czasowy aspekt rozważań stanowi fundament ontologii bytu aktualnego, ponieważ obszar refleksji filozoficznej na temat przeszłości i przyszłości wyznaczają tu dwa elementy: podmiot „ja” i okolicznik czasu „teraz”. Jak pisze profesor Bańka, „Jest to z jednej strony refleksja o człowieku, a więc o świecie, którego granice zakreślają fundamentalne pytania o cel i sens istnienia, z drugiej – refleksja o czasie, i to jedynym dostępnym dla człowieka, czasie teraźniejszym”¹.

Filozofia wykazuje, że pojęcie czasu nadal nie przestaje być problemem. Wprawdzie w potocznym rozumieniu czas wydaje się nam czymś oczywistym, czymś, co dobrze znamy, ale mimo to, gdy usiłujemy uchwycić jego istotę, wymyka się wszelkim definicjom. Na trudności związane ze sformułowaniem jasnej odpowiedzi na pytanie: „Czym jest czas?”, zwrócił już uwagę św. Augustyn, który w swych *Wyznaniach* napisał: „Czy jest jednak wśród tego, co wspominamy w potocznej mowie, rzecz bardziej nam bliska i zwyczajna jak czas? I rozumiemy, co to za rzecz, gdy o nim mówimy; rozumiemy również, gdy słyszymy, jak inni o nim mówią. Czymże więc jest czas? Jeśli mnie nikt o to nie pyta, wiem; gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu, nie wiem”².

¹ J. Bańka: *Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu*. Katowice 1986, s. 43.

² Św. Augustyn: *Wyznania*. Przeł. J. Czuj. Warszawa 2001, księga XI, 14, s. 234.

W myśli filozoficznej problem definiowania czasu znajduje różne rozwiązania, aczkolwiek wydaje się, że zasadnicze znaczenie ma tu kwestia perspektywy jego ujęcia. Innymi słowy, chodzi o określenie, jaki aspekt czasu stanowi podstawę wyjaśniania. Z tego punktu widzenia za symptomatyczne można uznać stanowisko Arystotelesa, który próbuje rozwiązać tajemnicę czasu, ujmując go zarówno w relacji do ruchu, jak i do duszy. Arystotelesowska definicja czasu jest następująca: „Czas jest [...] ilością ruchu ze względu na »przed« i »po«”³. Oznacza to, że ruch nie jest jedynym warunkiem istnienia czasu, ponieważ owo „przed” i „po”, a więc postrzeganie ilości ruchu, z konieczności zakłada duszę, czyli osadzenie w świadomości. „Gdy myślowo wyróżniamy dwa krańce, różniące się od środka, a rozum oznajmia, że istnieją dwa »teraz«, jedno »przed«, a drugie »po«, to wtedy mówimy, że istnieje czas”⁴ – twierdzi grecki filozof. Tym samym dusza, bez której niemożliwe byłoby rozróżnienie tego, co jest liczone, i liczby, staje się nieodzownym warunkiem samego czasu.

Pogląd, że bez osadzenia w filozofii podmiotu niemożliwe jest pojęcie czasu, znajduje odzwierciedlenie w szczególności w teoriach takich myślicieli, jak Kant, Husserl i Heidegger.

Według Immanuela Kanta czas jest podmiotowym, nieodłącznym od naszej zmysłowości warunkiem przesądającym z góry o formie naszych spostrzeżeń i wyobrażeń. „Czas nie jest czymś, co by istniało samo dla siebie lub też przysługiwało rzeczom jako ich przedmiotowe określenie, co by więc pozostawało po dokonaniu abstrakcji od wszelkich podmiotowych warunków ich unaocznienia. [...] Albowiem czas nie może być określeniem zjawisk zewnętrznych. Nie należy on ani do kształtu, ani do położenia itd., natomiast określa stosunek przedstawień w naszym stanie wewnętrznym” – czytamy w *Krytyce czystego rozumu*⁵.

W teorii Edmunda Husserla, która za punkt wyjścia przyjmuje zasadę, że wszystko, co istnieje w moim świecie, istnieje dla mnie i jest dla mnie tym, czym jest jedynie za sprawą moich przeżyć poznawczych⁶, czas jest utożsamiany z „czystą świadomością”.

Według Martina Heideggera zrozumienie czasu wymaga ujęcia go jako wypływającego ze specyfiki naszej przytomności świata, której sens nazywa czasowością. Wyróżnia trzy aspekty czasowej struktury przytomności: przeszłość, przyszłość i współczesność, przy czym współczesność uznaje

³ Arystoteles: *Fizyka* (219 b); cyt. za: G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2. Lublin 1996, s. 447.

⁴ *Ibidem*.

⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. T. I. Warszawa 1957, s. 110–111.

⁶ Zob. W. Galewicz: *Edmund Husserl – program filozofii fenomenologicznej*. W: *Filozofia współczesna*. Red. Z. Kuderowicz. T. I. Warszawa 1990, s. 166–167.

za pochodną dwóch pierwszych struktur. Jako trzy wymiary tej samej czasowości nie płyną one jedna po drugiej albo jedna obok drugiej, ale są możliwe jedynie we wzajemnym związku, stanowią jedność. Dlatego byt, który napotykamy, pojawia się zawsze jako pewne „teraz”, które nie jest czymś pierwotnie pustym, w co dopiero wchodzi byt, stając się w ten sposób nam współczesny. Przeciwnie, „teraz” jest zawsze tylko wynikiem uobecnienia jakiegoś bytu, jest zawsze jakoś artykułowane, a to, co jest zaartykułowane w „teraz”, zwykliśmy nazywać czasem⁷.

W filozofii egzystencjalnej – jak to trafnie ujął Leszek Kołakowski – „Czas realny nie jest ani poza człowiekiem, ani »w« człowieku: jest identyczny z człowiekiem [...]. Przeszłość i przyszłość są realnościami każdorazowej egzystencji ludzkiej [...]. Pozostałe kategorie (albo *existentialia* raczej, jak chce Heidegger) stosowalne do bytu ludzkiego są, jeśli nie wywodliwe po prostu z »zasadzącej« struktury subiektywności, to wyróżnione zawsze z jej pomocą”⁸.

Mając na uwadze fakt, że teoria recentywistyczna, analogicznie jak fenomenologia czy egzystencjalizm, ujmuje czas w perspektywie antropologicznej, spróbujmy odpowiedzieć na pytanie: w czym przejawia się specyfika podmiotowego wymiaru czasu w recentywizmie?

Jak już wspomniałam, punktem wyjścia analizy wszelkich zjawisk i procesów w teorii Józefa Bańki są dwie kategorie: podmiot „ja” i okolicznik czasu „teraz”. Podmiot „ja” występuje tu jako zdarzenie dotyczące faktu ludzkiego, który polega na tym, że człowiek nie może poznawać rzeczywistości w oderwaniu od siebie. Konsekwencją przyjęcia „terazowego” punktu widzenia jest zaś zasada pierwszeństwa doznania terażniejszości przed doznawaniem innych form czasu.

W związku z tym, że w koncepcji recentywizmu człowiek ujmowany jest w aspekcie zdarzeniowym, należy tę kwestię uściślić. Otóż zdarzenie jest istnieniem pozbawionym trwania, a jako takie, jest ontologicznie autonomiczne – zdarza się i nie może się powtórzyć. Słowem, „»zdarzenie jest tym, z czym kojarzy się orzecznik egzystencjalny »jest« – i niczym więcej”⁹. Ujmowana jednak wyłącznie w takiej perspektywie, rzeczywistość byłaby po prostu zbiorem niepowiązanych z sobą zdarzeń, a tym samym byłaby pozbawiona jakiegokolwiek ciągłości. Obraz rzeczywistości wymaga zatem dookreślenia przez jeszcze jedną kategorię, która umożliwia tworzenie ciągłego wizerunku świata. Konieczne jest mianowicie wprowadzenie kategorii zjawiska.

⁷ Zob. K. Michałski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1998, s. 171–177.

⁸ L. Kołakowski: *Filozofia egzystencji i porządek egzystencji*. W: *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*. Red. L. Kołakowski, K. Pomian. Warszawa 1965, s. 16–17.

⁹ J. Bańka: *Edukacja i czas. Wychowanie dla terażniejszości*. Warszawa 1995, s. 57.

Jako istnienie, któremu przysługuje trwanie, zjawisko jest ściśle związane ze zdarzeniem, owo trwanie bowiem to nic innego, jak wartości brzegowe, czyli peryferia zdarzenia. W recentywizmie zdarzenie jest zatem pozbawionym trwania momentem recentywistycznym (*recens*), który „zjawia się” dopiero w swych peryferiach czasowych. Z tego wynika, że nie może ono być ujmowane w oderwaniu od zjawiska, które rozpościera się poza nim. „K a ż d e zdarzenie rozciąga się na inne zdarzenia, które są jego peryferiami. I odwrotnie, k a ż d e zdarzenie objęte jest innymi zdarzeniami, dla których samo jest peryferium. [...] Ciągłość jest w zjawiskach, bowiem zjawiska są to stałe zewnętrzności zdarzenia”¹⁰.

W celu określenia całokształtu związanych z sobą zdarzeń i zjawisk J. Bańka wprowadza pojęcie recencjału egzystencjalnego, natomiast wartości brzegowe wspomnianego *recens* nazywa recencjałką I (peryferium dolne „przed”) i recencjałką II (peryferium górne „po”).

Trzeba zauważyć, że w teorii recentywistycznej egzystencjalna charakterystyka odnosi się zarówno do zdarzenia, jak i zjawiska, ponieważ recencjał egzystencjalny stanowi totalność, a więc całość ontyczną¹¹. Wprawdzie zasadą tejże całości jest zdarzenie, ale ono skrywa się pod zjawiskami, które składają się na jego peryferia, będące pochodnymi zdarzenia. Z tego wynika, że nasze aktualne *recens* jest źródłem nie tylko naszej przyszłości, ale także przeszłości, która wbrew powszechnemu mniemaniu o pierwszeństwie chronologicznym w stosunku do terażniejszości jest wobec niej wtórna. Przeszłość „stanowi pochodną naszego momentu »teraz« (*recens*), nie zaś zastaną rzeczywistość, z której jakoby wyrosła nasza terażniejszość”¹². Przyszłość również pochodzi od naszego *recens*, ale jest to pochodna wartości, jakie zamierzamy realizować, tzn. jakie przyświecają naszej terażniejszości.

W sensie ontycznym człowiek stanowi więc tylko centralną część recencjału egzystencjalnego – jego „ja” egzystujące jest zawsze zdarzeniem określonego „tutaj-teraz-bycia” i jako takie jest pozbawione trwania.

¹⁰ Ibidem, s. 60. Podkr. – S.B.

¹¹ Zob. J. B a ń k a: *Czas i metoda. Rozważania o metodzie a recentiori*. Katowice 2001. Profesor podkreśla, że takie ujęcie zdarzenia i zjawiska pozwala uniknąć trudności, jakie ujawniają się między innymi w koncepcji B. Russella, w której odchodzi się od egzystencjalnej charakterystyki zjawiska: „B. Russell rozumuje w ten sposób: jeśli przedmioty fizyczne interpretuje się jako konstrukcje logiczne z danych zmysłowych, a następnie usunie się dane zmysłowe, to nie mamy bezpośredniego poznania przedmiotu. Bezpośrednim przedmiotem mojej świadomości są zdarzenia i doznania zmysłowe, które w pewnym sensie są »we mnie«. O każdym bowiem najmniejszym zdarzeniu trzeba powiedzieć, że jest ono »bytem logicznie samoistnym«”. Ibidem, s. 42–43.

¹² Ibidem.

O ludzkim istnieniu, któremu przysługuje trwanie, można mówić jedynie w sensie epistemologicznym – peryferia czasowe owego „ja” egzystującego, czyli zjawiska pojmowane jako jego przeszłość i przyszłość, są kreowane wyłącznie przez „ja” poznające.

Tę ludzką zdolność do kreatywnego dopełniania rzeczywistości Profesor nazywa inscenizacją epistemologiczną. „Istnieje tylko to, co terażniejsze, natomiast przeszłość i przyszłość biorą swój początek z inscenizacji epistemologicznej tego, co »zawsze jest teraz«, dlatego w ścisłym sensie tego słowa nie istnieją. [...] Inscenizacja epistemologiczna ich bytu polega właśnie na tym, że umysł pamięta przeszłość, widzi terażniejszość, przewiduje przyszłość – *animus meminit praeteritum, praesentia cernit, futura providet.*”¹³ Na tej podstawie można przyjąć, iż byt-zdarzenie dany jest umysłowi poza przestrzenią i czasem (jest faktem inteligibilnym, hipostazą „zdarzania się”); dopiero dzięki pamięci i wyobraźni, czyli zdolności naszego umysłu do przechodzenia *a recentiori* z terażniejszości w przeszłość i z terażniejszości w przyszłość, zdarzenie bytu, który jest „teraz”, otwiera swe peryferia czasowe.

Za jedną zatem z fundamentalnych zasad recentywizmu możemy uznać zasadę myślowego dopełniania rzeczywistości w tych miejscach, w których jest ona otwarta na dalsze stawanie się (przyszłość), lub w miejscach, w których wprawdzie nie może się już ona stawać nadal realnie, ale ze względu na luki w naszej wiedzy może się w pewien sposób stawać w naszym umyśle (przeszłość).

Mówiąc o przeszłości i przyszłości, mówimy po prostu o inscenizacji epistemologicznej naszego „teraz”, które jest naszą jedyną rzeczywistością. Wprawdzie rzeczywistość ta podlega zmianie, ale w toku owej zmiany każdy kolejny moment przeobraża się w terażniejszość: „*Recens* zdarza się każdorazowo i jednorazowo, co oznacza, że stanowi on świat umierający i zarazem odradzający się w każdej chwili oraz że nie możemy traktować wszystkich »teraz« na jednym poziomie, bo aktualnie istnieje tylko jedno »teraz«”¹⁴.

Wydaje się, że to, co nazywamy rzeczywistością, możemy określić jako swoistą multiplikację momentu recentywistycznego, który stale w nowym punkcie oddziela przeszłość od przyszłości, dzięki czemu człowiek jako podmiot „ja” ocenia wszystko z perspektywy swego „teraz”. „To ja (tutaj-teraz-bycie) jako pamiętający historię (nie-tutaj-teraz-bycie) jestem racją istnienia historii, racją inscenizacji epistemologicznej jej bytu. I to ja, jako

¹³ J. Bańka: *Cywilizacje jako inscenizacje epistemologiczne terażniejszości*. W: *Cywilizacja jako przedmiot powszechnej antropologii filozoficznej*. Red. J. Bańka. Katowice 1989, s. 9.

¹⁴ J. Bańka: *Medytacje parmeniadańskie o pierwszej filozofii. Recentywizm i pannynogeneza*. Katowice 1992, s. 13.

przewidujący przyszłość, jestem racją istnienia przyszłości, zamkniętej epistemologicznie na poznawanie, tj. »bycie-przedstawionym-jako-istniejące«¹⁵ – pisze Profesor Bańka.

Reasumując, w recentywizmie o istnieniu możemy mówić wyłącznie w odniesieniu do terażniejszości, tzn. istnieje tylko to, co terażniejsze. Przeszłość i przyszłość w sensie ontologicznym w ogóle nie istnieją, ponieważ mają swe źródło jedynie w inscenizacji epistemologicznej tego, co zawsze jest *recens*. Przeszłość prowadzi do ontologii „nie-już-bytu” (*quo ante*), a przyszłość do ontologii „nie-jeszcze-bytu” (*ad quem*). Terażniejszość, rozumiana jako „istnienie istniejącego” (*in actu esse*), stanowi zatem jedyny przedmiot dociekań ontologicznych, tj. nie ma takiej rzeczywistości, która nie byłaby „bytem teraz”: *ens et recens convertuntur*.

Tym samym ujęcie recentywistyczne wyklucza możliwość istnienia czasu niezależnie od inscenizacji epistemologicznej naszej świadomości, jako że do kreacji czasu dochodzi właśnie w toku twórczego dopełniania rzeczywistości przez podmiot „ja”. Słowem, czas jest pojmowany nie w sensie ontologicznym (nie ma charakteru substancjalnego)¹⁶, ale w sensie egzystencjalno-antropologicznym (jest wytworem umysłu człowieka).

Trzeba zaznaczyć, że do świadomości należy także sam moment recentywistyczny – owo „teraz” może zostać określone tylko dzięki świadomości, która stanowi tu konieczny układ odniesienia¹⁷. Będąc punktem wyjścia inscenizacji epistemologicznej, jest on wszakże jedynie „rzeczywistym” ze wszystkich innych momentów, przeszłych i przyszłych. Jakkolwiek już św. Augustyn zauważył, że „Są trzy czasy: terażniejszy przeszłego, terażniejszy terażniejszego, terażniejszy przyszłego. Te trzy bowiem są w duszy i gdzie indziej ich nie widzę”¹⁸, wydaje się, że dopiero wykładnia recentywistyczna umożliwiła usunięcie aporii związanych z kategorią czasu.

Konkludując, idea czasu w recentywizmie stanowi rezultat uzupełnienia obiektywnej treści doznania terażniejszości doznawaniem innych form czasu mającym już charakter subiektywny. To *recens* otwiera swe peryferia: *recens quo ante* i *recens ad quem*, a jedyną miarą czasu jest podmiotowe „teraz”.

¹⁵ J. Bańka: *Ontologia bytu aktualnego...*, s. 42–43.

¹⁶ J. Bańka: *Metafizyka przyszłości i antynomie historyzmu*. W: „Folia Philosophica”. T. 4. Red. J. Bańka. Katowice 1987, s. 19. W celu podkreślenia inscenizacyjno epistemologicznego charakteru czasu Profesor proponuje nawet zastąpienie rzeczownika „czas” wyrażeniem „relacje czasowe”.

¹⁷ Zob. J. Bańka, J. Czerny: *Recentywizm – perspektywy nowej filozofii*. Katowice 1991, s. 102–103. Zob. też: J. Bańka: *Ontologia bytu aktualnego...*, s. 49.

¹⁸ Św. Augustyn: *Wyznania...*, księga XI, 20, s. 238–239.

Część V

Natura myśli filozoficznej



JAN SUCH

Dlaczego fizyka potrzebna jest filozofii?

Wstęp

Każda nauka ma swe osobliwości, dzięki którym jest interesująca dla innych nauk, dla nauki w ogóle, dla filozofii. Odpowiadając na tytułowe pytanie mego artykułu, zatrzymam się na tych swoistościach fizyki, które czynią ją atrakcyjną dla filozofii, zwłaszcza dla takich działów filozofii teoretycznej, jak ontologia¹, epistemologia oraz metodologia. Będzie tu zatem mowa o tym, czym jest fizyka dla filozofa i do czego fizyka zmierza.

¹ Ontologiczny wymiar filozofii, tak wyraźnie obecny w badaniach myślicieli starożytnych i średniowiecznych, który w filozofii nowożytnej został zepchnięty przez Kartezjusza i Kanta na drugi – po epistemologii – plan, w czasach współczesnych zasługuje na to, by przywrócić należną mu rangę. Podzielałam w tym względzie stanowisko Józefa Bańki, który w swych rozważaniach podkreśla wagę ontologii i poświęca problemom ontologicznym wiele uwagi. Zob. J. Bańka: *Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu*. Katowice 1986; I d e m: *Traktat o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach recentywizmu i prezentyzmu*. Katowice 1991 (zwłaszcza część IV: *Recentywizm a prezentyzm: różnice ontologiczne oraz Zakończenie*). Sądzę przy tym, że współczesna ontologia powinna być rozwijana w ścisłym powiązaniu z nauką.

Czym jest fizyka dla filozofii?

Pierwszą ważną cechą fizyki jest jej przynależność do nauk ścisłych, do których zalicza się także chemię, biologię molekularną, językoznawstwo matematyczne, ekonometrię, niektóre nauki techniczne oraz rzecz jasna, logikę i matematykę.

Dlaczego Anglosasi oraz Frankowie pod pojęciem nauk (*sciences*) rozumieją w zasadzie tylko nauki ścisłe? Dlatego, że sądzą nie bez podstaw, że tylko one dostarczają rzetelnej wiedzy o świecie, wiedzy sprawdzalnej. Jedynie bowiem wiedza ilościowa, sformułowana w języku matematycznym, może podlegać rzeczywistemu sprawdzeniu pozytywnemu (potwierdzeniu) i stać się w pewnych granicach i w pewnym stopniu pewna. Jej nie dotyczy Popperowska krytyka, że wiedzy nie można uzasadnić pozytywnie, można ją tylko falsyfikować. Natomiast wiedza nauk nieścisłych podlega jedynie falsyfikacji, a być może podatna jest na tę samą krytykę, co teoria marksistowska czy freudowska, w ujęciu Poppera.

Jednakże nie cała fizyka jest nauką ścisłą. Kosmologia współczesna, zwana także megafizyką, dopiero obecnie – dzięki takim obserwacjom i pomiarom, jakie w ostatnich 15 latach przeprowadziły satelity COBE oraz WMAP – staje się nauką ścisłą. Na przykład wiek wszechświata (dokładniej mówiąc, czas od Wielkiego Wybuchu), do niedawna określane na około 15 miliardów lat, z dokładnością ± 5 miliardów lat, obecnie się ustala na 13,4 miliarda lat, z dokładnością do ± 300 milionów lat. Będąc jedną z podstawowych nauk ścisłych, fizyka stanowi wdzięczny przedmiot badań metodologicznych, prowadzących do dość jednoznacznych wyników, co widać, gdy się bada np. rolę zasady korespondencji w rozwoju nauki.

Drugim walorem fizyki jest jej uniwersalność w tym sensie, że dotyczy ona prawdopodobnie całego makroskopowego (a zarazem mikroskopowego) świata w całej jego przestrzennej rozciągłości. Pod tym względem z fizyką może się równać – jak się zdaje – jedynie chemia, która jest również nauką niemal uniwersalną w tym sensie, że dotyczy prawie wszystkich zjawisk rozgrywających się na odpowiednim poziomie budowy materii. Uniwersalność jest ważną cechą fizyki z uwagi na rolę, jaką fizyka odgrywa we współczesnych badaniach ontologicznych.

Trzecim walorem fizyki, jeszcze ważniejszym z punktu widzenia ontologii i nie tylko ontologii, jest to, że fizyka jest jedyną nauką w pełni wielopoziomową, tzn. jako jedyna bada wszystkie dostępne poziomy budowy materii – od obiektów najmniejszych, do jakich człowiek dociera obecnie, takich jak leptony, kwarki, preony czy struny, do obiektów najwięk-

szych, być może do całości wszechświata. A więc zmierza do zgłębienia świata nie tylko „wszerz”, lecz także „w głąb”, podczas gdy inne nauki są w najlepszym wypadku dwupoziomowe, tzn. tak jak chemia czy biologia, badają pewne zjawiska makroświata i mikroświata. To sprawia, że prawa fizyki są uniwersalne pod obydwoma względami: zarówno wszerz, jak i w głąb². Osobliwość ta sprawia zarazem, że fizyka jest nauką najbardziej elementarną, bada najmniejsze dostępne obiekty, i w tym sensie – nauką podstawową. Nie znaczy to, że jest nauką najważniejszą współcześnie dla człowieka. Niektórzy sądzą, że pod względem doniosłości swych wyników dla praktyki życiowej najważniejsza jest obecnie nie fizyka, lecz biologia.

Czwartym godnym uwagi walorem fizyki jest okoliczność, że bada ona całą historię wszechświata, dąży do prześledzenia całej jego ewolucji w czasie.

Z tym wiąże się piąta osobliwość, polegająca na tym, że fizyka, a ściślej mówiąc kosmologia współczesna, poczynając od lat 70. XX wieku, weszła na podwórko dotąd okupowane przez filozofię i teologię oraz podjęła próbę naukowego rozstrzygnięcia problemu pochodzenia wszechświata. Stało się to możliwe dzięki wprzęgnięciu do badań kosmologicznych, właśnie 30 lat temu, mechaniki kwantowej, czyli dzięki powstaniu kosmologii kwantowej, lub – jeśli kto woli – kosmologii kwantowo-relatywistycznej. Kosmolodzy dostrzegli możliwość powstania wszechświata w procesie tzw. fluktuacji próżni, a być może nawet fluktuacji nicości (lub tzw. tunelowania z nicości).

Jednakże wyłoniły się na tej drodze co najmniej cztery poważne problemy, cztery paradoksy, częściowo o charakterze filozoficznym³.

Pierwszy – to problem transcendencji praw. Jeśli wszechświat powstał z nicości, to nauka jest w stanie wyjaśnić naukowo proces jego powstania tylko przy założeniu, że wcześniej (tzn. przed powstaniem świata) istniały prawa, według których świat powstał. Prawa zatem winny istnieć wcześniej aniżeli świat powstający na ich mocy, czyli powinny być transcendentne względem świata (nie zaś światu immanentne), co oznacza zarazem, że nicość poprzedzająca świat nie była nicością absolutną w mocnym ontologicznym sensie, skoro istniały już jakieś prawa. Mamy tu tzw. problem dychotomii praw i warunków początkowych. A ponadto dodatkowy niejako problem: skąd się wzięły prawa fizyki, często wykorzystywany przez teologów w celu wprowadzenia do gry Pana Boga (jako prowadawcy).

² J. Such: *O uniwersalności praw nauki*. Warszawa 1973, rozdział IV.

³ J. Such: *Paradoksy pochodzenia wszechświata*. W: *Z filozofii przyrodoznawstwa i matematyki*. Red. E. Piotrowska, J. Wiśniewski. Poznań 2002, s. 121–129.

Drugi problem pochodzenia wszechświata dotyczy uniwersalnych praw zachowania, takich jak prawo zachowania masy, energii, pędu, momentu pędu (krętu), ładunków: elektrycznego, barionowego i leptonowego, oraz prawo tzw. kombinowanej inwersji PCT. Zgodnie z tymi prawami, ilość masy, energii, pędu, krętu, ładunków itp. powinna być zachowana, co według Einsteina świadczy o wieczności świata, a nie o jego powstaniu z nicości.

Trzecia trudność, jaka łączy się z powstaniem wszechświata, dotyczy relacji czasowej między początkiem świata a początkiem samego czasu. Dawniej rozpowszechniony był pogląd – przypisywany, słusznie czy nie, także św. Tomaszowi – że świat powstał w czasie, tzn. że był czas, kiedy nie było świata. Fizyka relatywistyczna odrzuciła ten pogląd wraz z substancjalną koncepcją czasu i przestrzeni stworzoną przez Newtona, dlatego dzisiaj w kosmologii rozważa się dwie pozostałe możliwości:

1) że czas pojawił się wraz ze światem (tak skłonny był zresztą sędzić św. Augustyn),

albo też – co zakrawa na paradoks –

2) że czas pojawił się później niż świat.

Najpoważniej traktuje się ostatnią możliwość, całkowicie nonsensowną z punktu widzenia zdrowego rozsądku. Zarówno kosmologia kwantowa, jak i teoria superstrun skłaniają się do wniosku, że pierwotna rzeczywistość kwantowa, powstała w jakimś procesie kwantowym kreacji materii, była aczasowa i że czas (oraz przestrzeń, a zatem cała czasoprzestrzeń) pojawił się „później”, gdzieś w okolicach progu Plancka (czyli około 10^{-43} sekundy po Wielkim Wybuchu), kiedy to rzeczywistość kwantowa zaczęła nabierać cech świata makroskopowego. W mechanice kwantowej mówi się w tym kontekście o dynamice bez czasu, o przemianach pozbawionych atrybutu czasu.

Wreszcie czwarta trudność dotyczy kwestii istnienia nicości oraz stosunku nicości do próżni. Otóż dawniej przedstawiano sobie nicość jako absolutną próżnię, jako kompletną pustkę. To, że tak nie jest, wynikało już z ogólnej teorii względności, zgodnie z którą wszędzie w przestrzeni występuje pole grawitacyjne. Także mechanika kwantowa wykazała, że z zasady nieoznaczoności Heisenberga wynika, iż taka absolutna próżnia jest niemożliwa, gdyż zawsze i wszędzie z pewnym prawdopodobieństwem powstają w drodze fluktuacji próżni tzw. cząstki wirtualne (lub pary takich cząstek), co sprawia, że próżnia nie jest pustką, lecz aktywną areną, wpływającą na przebieg zjawisk fizycznych, i tym samym nie może być nawet namiastką nicości, w mocnym filozoficznym tego słowa znaczeniu.

Wygląda na to, że mechanika kwantowa i kwantowa teoria pola w ogóle nie dopuszczają możliwości czegoś takiego jak nicość i że – w związ-

ku z tym – wszechświat mógł powstać jedynie z próżni kwantowej, a nie z nicości (czyli *ex nihilo*). A to znaczy po prostu, że wszechświat powstał z uboższej (we własności i składniki) rzeczywistości fizycznej, nie zaś z nicości, co by znaczyło, że w istocie świat fizyczny, jako taki, jest wieczny.

Szósta osobliwość – to podjęcie przez fizykę na swój sposób problemu filozofii transcendentальной Fichtego i Kanta – problemu wytwarzania przedmiotu przez podmiot. W mechanice kwantowej nie daje się ściśle oddzielić tego, co badamy, od tego, kto bada i za pomocą czego bada, czyli nie można wyraźnie oddzielić mikroobiektu badanego od makroprzrządu pomiarowego i samego obserwatora, z uwagi na zachodzenie niekontrolowanego oddziaływania między nimi zarówno w procesie pomiaru, jak i opisu.

Ma to związek z faktem, że opis kwantowy (za pomocą funkcji falowej, czyli wektora stanu) nie jest czystym opisem stanu mikroobiektu, lecz jest zarazem metaopisem naszej wiedzy owego stanu dotyczącej, co nieuchronnie łączy podmiot z przedmiotem. Przy tym próba oddzielenia tych dwóch opisów (tzn. opisu przedmiotowego od metaopisu) jest – przynajmniej według niektórych interpretacji mechaniki kwantowej, np. interpretacji kopenhaskiej – tak samo bezsensowna, jak mówienie o prędkości bez wskazania układu odniesienia, względem którego prędkość się mierzy.

Wygląda na to, że – jak twierdzi np. Heisenberg – mikroobiekty jako takie istnieją jedynie w sposób potencjalny (tu Heisenberg powołuje się na Arystotelesa), nie zaś aktualny, i dopiero procedura pomiarowa dookreśla je do obiektów w pełni realnych, istniejących obiektywnie. A więc np. elektron w stanie swobodnym jest w potencji zarówno cząstką, czyli można powiedzieć: rzeczą, jak i falą, czyli procesem, i dopiero wskutek pomiaru ujawnia się jako cząstka lub fala, w zależności od sytuacji doświadczalnej, i tym samym – od typu makroprzrządu pomiarowego.

Zgodnie z interpretacją kopenhaską, można to także ująć w stwierdzeniu, że gdy nie obserwujemy danego układu kwantowego, istnieje on w stanie superpozycji, czyli nakładania się na siebie wszystkich możliwych stanów, natomiast pomiar lub obserwacja powodują redukcję funkcji falowej do jednego z tych stanów (przy czym wybór jest wyłącznie kwestią prawdopodobieństwa)⁴.

Powiada się też w fizyce, że mikroobiekt sam przez się istnieje mniej realnie niż mikroobiekt w danym stanie, dookreślonym i ustalonym w akcie pomiarowym.

Można by też – jak sądzę – powiedzieć, że mikroobiekt w stanie swobodnym jest obiektem teoretycznym, którego istnienie jest mniej realne niż istnienie mikroobiektu ujawnianego w pomiarze, który czyni go obiek-

⁴ Gribbin: *W poszukiwaniu Wielkiego Wybuchu*. Poznań 2000, s. 226–241.

tem empirycznym, w pełni realnym. Jest to sytuacja paradoksalna, gdyż stopień realności mikroobektu zależy od procedury pomiarowej, która nie jest procedurą w pełni obiektywną. Wydaje się że dopiero subiektywny (częściowo subiektywny) akt podmiotu czyni mikroobekt czymś w pełni realnym.

W rzeczywistości mechanika kwantowa – jak zaświadczają eksperymenty, które mają na celu sprawdzenie tzw. nierówności Bella – zmusza do odrzucenia jednej z dwu fundamentalnych idei filozoficznych: idei obiektywności świata bądź też idei lokalności, a tym samym determinizmu (jednoznaczności). Eksperymenty te pokazują bowiem, że pomiar przeprowadzony w jednym miejscu czasoprzestrzeni wywiera zadziwiający wpływ na wynik pomiaru przeprowadzonego w innym miejscu czasoprzestrzeni, mimo że obszary te nie mogą na siebie wpływać za pomocą żadnego oddziaływania fizycznego. Mamy tu do czynienia z jakąś tajemniczą korelacją kwantową między zjawiskami tworzącymi wcześniej jeden układ kwantowy, lecz obecnie oddzielonymi interwałem przestrzennopodobnym, który uniemożliwia wszelkie oddziaływanie między nimi. Oddziaływania nie ma, a zbieżność (czy zgranie) jest; mamy tu coś na kształt przedustawnej harmonii Leibniza.

Druga furtka, przez którą podmiot wciska się niejako do przedmiotu badania, to kosmologia, w której ramach jest rozwijany nurt tzw. kosmologii antropicznej i w której istotną rolę odgrywa zasada antropiczna, przy najmniej w swej słabej wersji.

Siódma osobliwość fizyki ma także związek z mechaniką kwantową. Rzecz dotyczy tzw. logiki kwantowej. Otóż wszyscy wybitni znawcy mechaniki kwantowej podkreślają, że jest to teoria dziwna, pozbawiona wszelkiej pogładowości, nie mająca żadnej rozsądnej realistycznej wykładni. Richard Feynman – uważany za najlepszego jej znawcę od czasu wymarcia jej twórców – pisze, że w ogóle nie rozumie tej teorii. Z kolei Niels Bohr powiada, że kto zapoznając się z mechaniką kwantową po raz pierwszy, nie doznaje zawrotu głowy, ten po prostu nic z tej teorii nie rozumie. Otóż wszystko to nasuwa przypuszczenie, że mechanika kwantowa podlega jakiejś swoistej logice – logice kwantowej. Przypuszczenie to poważnie biorą pod uwagę zarówno fizycy (tacy jak Werner Heisenberg czy Carl Weizsäcker), jak i matematycy (np. John von Neumann), wreszcie filozofowie (np. Hans Reichenbach).

Za logiką kwantową przemawia zatem fakt, że nikt dobrze nie rozumie mechaniki kwantowej, natomiast przeciwko logice kwantowej przemawia – według mnie – okoliczność, iż matematyka, oparta przecież na logice klasycznej, świetnie sobie radzi z mechaniką kwantową, co widać szczególnie wyraźnie, jeśli się uwzględni, że mechanika kwantowa została sformułowana za pomocą kilku zasadniczo odmiennych aparatów matematycznych; mamy np. trzy ujęcia tej teorii w terminach przestrzeni Hilberta i jeszcze

pewne inne ujęcia bez wykorzystania tej przestrzeni⁵. Tak naprawdę nie wiemy, czy za kłopoty ze zrozumieniem mechaniki kwantowej odpowiedzialna jest jedynie nasza (ograniczona) wyobraźnia – wyobraźnia makroskopowa, czy aż nasza logika – logika klasyczna. Pozostaje faktem, że nasza wyobraźnia jest zdolna do przedstawiania sobie jedynie makroobiektów, i w tym sensie nasze możliwości wyobrażeniowe nie sięgają ani mikroświata, ani świata kosmicznego: oba te światy poznajemy jedynie dzięki matematyce, która wykazuje zatem większą moc poznawczą niż nasza („makroskopowa”) wyobraźnia⁶.

W swoim czasie uczestniczyłem w obradach sekcji poświęconych logice kwantowej na kongresach filozoficznych w Montrealu oraz we Florencji, gdzie fizycy, matematycy, logicy i filozofowie dyskutowali te sprawy, stwierdzając zgodnie, że jak dotąd żadne próby stworzenia wielowartościowej logiki kwantowej nie pozwoliły lepiej zrozumieć mechaniki kwantowej, ale że wciąż istnieje „desperacka” – bym powiedział – nadzieja, iż kiedyś za pomocą logiki kwantowej uda się lepiej zgłębić zawartość tej teorii. Na razie jesteśmy dalecy od rozpoznania całej jej treści, dlatego jak pisze Feynman w trzecim tomie swych *Wykładów z fizyki*, poświęconym mechanice kwantowej, nie jest wykluczone, że teoria ta zawiera wyjaśnienie zagadki życia, a być może nawet zagadki świadomości.

Gdyby się okazało, że mechanika kwantowa rzeczywiście wymaga nowej logiki, to potwierdziłyby się intuicje fizyków, że rewolucja kwantowa jest największą i najgłębszą rewolucją w dziejach fizyki, a nawet w dziejach całej nauki, gdyż żadna inna rewolucja naukowa nie doprowadziła do konieczności zastosowania nowej logiki. Według Willarda V.O. Quine’a sprawdzanie w nauce obejmuje całe ciało nauki, ale zmiany są tym głębsze, w im większym stopniu dotyczą nauk odległych od doświadczenia, a najbardziej odległą od doświadczenia (aczkolwiek także w jakiejś mierze w doświadczenie – według Quine’a – uwikłaną) jest właśnie logika. Zgodnie z Quinem, w szarej tkance nauki nie ma nitki całkowicie białych i całkowicie czarnych, czyli nie ma twierdzeń czysto analitycznych i czysto syntetycznych.

Ósma osobliwość fizyki, pokrewna do poprzedniej, to ta, że fizyka wymusza istotne zmiany w matematyce i w jakiejś mierze steruje rozwojem matematyki, aczkolwiek jest też odwrotnie: matematyka steruje w znacznej mierze rozwojem fizyki. Na przykład, nie ulega wątpliwości, że rozwój geometrii przebiegał w dużej mierze pod wpływem fizyki, i nie przypadkiem tacy matematycy, jak Gauss czy Riemann, byli także fizykami, a w każdym razie podejmowali problemy fizyczne, które inspirowały ich w dziedzinie geometrii.

⁵ Zob. M. Heller: *Mechanika kwantowa dla filozofów*. Kraków 1996, s. 110.

⁶ Zob. M. Heller: *Nauka i wyobraźnia*. Kraków 1995, s. 168–171.

Nie jest wykluczone, że nowa rewolucja, jaka się zapowiada w fizyce, będzie związana z przejściem od matematyki standardowej, opartej na pojęciu ciągłości i na zwykłej analizie, do matematyki niestandardowej, rozwijającej metody dyskretne. Takie przypuszczenie formułuje coraz więcej fizyków. Co ciekawe, także Einstein w ostatnich latach życia przypuszczał, że fizyka pozbędzie się swych aktualnych kłopotów, gdy zastosuje matematykę dyskretną. Jest to dziwne i zastanawiające, jeśli się zważy, że Einstein niechętnie odnosił się do mechaniki kwantowej, nastawionej na kwantyzację różnych wielkości, uważając ją za teorię niekompletną i prowizoryczną. Ale niechęć ta w końcu dotyczyła – jak widać – nie idei kwantowości, do której rozwoju sam Einstein mocno się przyczynił (wyjaśniając na przykład efekt fotoelektryczny, za który otrzymał Nagrodę Nobla), lecz rezygnacji z determinizmu (jednoznacznego), któremu do końca życia pozostawał wierny.

Przebywając kilka lat temu w Jerozolimie i przeglądając słynne Archiwum Einsteina, mieszczące się w Uniwersytecie Hebrajskim, ze zdumieniem stwierdziłem, że ostatnie rękopisy Einsteina prawie wszystkie są poświęcone problematyce dyskretności w fizyce. Badacze archiwum, opracowujący na miejscu spuściznę Einsteina, utwierdzili mnie w przekonaniu, że Einstein przez ostatnie trzy lata swego życia (tzn. od 1952 do 1955 roku) prawie wyłącznie zajmował się kwantyzacją fizyki, widząc w tym nowe rewolucyjne perspektywy otwierające się przed tą nauką.

Jeśli chodzi o stosunek fizyki do matematyki, to teoretycy strun na czele z Edwardem Wittenem twierdzą, że dokonuje się tu przewrót, że fizyka zaczyna spłacać historyczny dług, jaki zaciągnęła u matematyków, i sama rozwija ciekawe metody matematyczne, potrzebne do opracowania teorii superstrun, teorii, która dalej nie może się rozwijać bez nowych metod i struktur matematycznych.

Tyle o osobliwościach fizyki, które czynią fizykę atrakcyjną dla filozofii. Atrakcyjność fizyki dla filozofii jeszcze bardziej wzrasta, gdy się weźmie pod uwagę cele, do których fizyka dąży.

Do czego zmierza fizyka?

Odpowiedź w swej ogólności może się wydać banalna: fizyka zmierza do pełnej unifikacji. W terminologii Einsteina znaczy to, że zmierza do

zbudowania teorii logicznie najprostszej, tzn. takiej, z której zasad wynikałyby cała fizyka. W terminach współczesnej fizyki – zmierza do teorii wszystkiego, czyli teorii ostatecznej (*theory of everything*, oznaczanej w języku angielskim skrótem: TOE).

Z takim ogólnym ujęciem zgadzają się wszyscy, tyle że nie wszyscy fizycy uznają ten cel za realny, za w pełni osiągalny. Natomiast zasadnicze różnice dotyczą drogi, na której fizyka powinna ten cel osiągnąć lub chociażby przybliżyć. Tych dróg obecnie rysuje się aż około dziesięciu.

Ale na początek ustalmy, co fizyka już osiągnęła w tym kierunku. Otóż zlikwidowała lub osłabiła kilka dualizmów, kilka dychotomii.

Jeden z nich to dualizm cząstki i fali. Jego przezwyciężenie nazywa się przekornie w fizyce dualizmem falowo-korpuskularnym. Fizyka klasyczna wyróżniała dwa rodzaje obiektów nieredukowalnych do siebie nawzajem: cząstki rozumiane jako rzeczy oraz fale ujmowane jako procesy. Mikrofizyka wykazała jednak, że każdy mikroobiekt jest cząstko-falą (lub, jeśli kto woli, falo-cząstką), gdyż w zależności od sytuacji doświadczalnej oraz makroprzrzędu pomiarowego ujawnia bądź to własności korpuskularne, bądź własności falowe. Dualizm falowo-korpuskularny zniósł przede wszystkim dualizm obiektów (tzn. rzeczy i procesów), ponieważ zredukował go do dualizmu własności (tego samego obiektu), który ma (w potencji) zarówno własności korpuskularne, jak i falowe.

Oslabieniu uległ także dualizm materii i siły, współcześnie określane jako dualizm materii i oddziaływania. Ponieważ wszelkie oddziaływania są przenoszone przez cząstki, dualizm ten przerodził się w dualizm fermionów (reprezentujących materię) oraz bozonów (reprezentujących oddziaływanie). Jest to zarazem dualizm materii korpuskularnej i materii polowej. Warto przy okazji odnotować, że w ramach materii polowej znacznemu osłabieniu uległ dualizm pola elektrycznego i magnetycznego: podział pola elektromagnetycznego na pole elektryczne i magnetyczne okazał się względny, tzn. zrelatywizowany do układu odniesienia.

Kolejnym dualizmem, który uległ osłabieniu, jest dualizm materii i czasoprzestrzeni. (Już połączenie czasu i przestrzeni w czasoprzestrzeń było samo w sobie dużym osiągnięciem, najpierw szczególnej teorii względności, a następnie ogólnej teorii względności). Czasoprzestrzeń została oddzielona przez ogólną teorię względności energią pola grawitacyjnego (ujmowanego jako pole metryczne, czyli zakrzywienie czasoprzestrzeni), dzięki czemu przestała być pasywną areną nie wpływającą na przebieg zjawisk fizycznych. Jeszcze większą aktywność uzyskała czasoprzestrzeń (owa arena) w mechanice kwantowej oraz kwantowej teorii pola, w której występuje ona jako tzw. próżnia kwantowa, cechująca się tym, że nieustannie zachodzą w niej procesy powstawania (kreacji) i zanikania (anihilacji)

cząstek wirtualnych w drodze fluktuacji kwantowych, co jeszcze bardziej upodabnia i przybliża czasoprzestrzeń do materii.

Wreszcie udało się zunifikować – w ramach tzw. małej unifikacji – dwa fundamentalne rodzaje oddziaływań: oddziaływania elektromagnetyczne oraz słabe (jądrowe) w oddziaływania elektroslabe.

Wszystkie wymienione osłabienia dualizmów oraz unifikacje mają pewną godną uwagi właściwość: nie eliminują one jednych zjawisk na rzecz innych, lecz jedynie ujawniają względność różnic między nimi. Nie stanowią zatem redukcji jednych zjawisk do innych, lecz wykazują, że w pewnych warunkach znikają różnice między danymi klasami zjawisk. Na przykład teoria małej unifikacji wykazała, że w warunkach wysokich temperatur i gęstości, jakie panowały we wczesnych fazach ewolucji wszechświata (gdy temperatura wynosiła 10^3 GeV), oddziaływania elektromagnetyczne oraz słabe nie różniły się od siebie, gdyż były przenoszone przez te same obiekty (te same bozony).

Wynika stąd, że wsparcie w rozwoju fizyki zyskuje nie skrajny redukcjonizm eliminacyjny, lecz bardziej umiarkowana forma redukcjonizmu, nie negująca swoistości i co za tym idzie, odrębności (w danych warunkach) badanych zjawisk.

Obecnie rozważmy ewentualne dalsze kroki unifikujące w fizyce oraz dalsze programy zjednoczenia fizyki.

Powszechnie uznaje się za konieczną unifikację dwu pozostałych oddziaływań fundamentalnych z oddziaływaniami elektroslabymi. Program wielkiej unifikacji winien wykazać, że przy jeszcze wyższej temperaturze i ciśnieniu, jakie panowały w jeszcze wcześniejszych fazach ewolucji wszechświata (gdy jego temperatura wynosiła 10^{15} GeV i rozpoczęła się faza inflacji, czyli przyspieszonego wykładniczego rozszerzania się wszechświata), oddziaływania silne oraz elektroslabe były nieodróżnialne od siebie. Z kolei program superunifikacji zmierza do okazania, że w momencie gdy wszechświat osiągnął tzw. próg Plancka ($t = 10^{-43}$ sekundy, a temperatura wszechświata wynosiła 10^{19} GeV), jednolite dotąd superoddziaływanie (zwane niekiedy supergrawitacją) rozdzieliło się w drodze tzw. łamania symetrii na oddziaływanie grawitacyjne oraz oddziaływanie silnoelektroslabe. Supersymetria reprezentuje najmocniejszy rodzaj symetrii, jaki daje się zastosować w teorii cząstek elementarnych, co pokazuje, że pojęcie symetrii odgrywa w unifikacji fizyki podstawową rolę: bez zasad symetrii unifikacja fizyki byłaby niemożliwa.

Pełna unifikacja fizyki wymaga jednak – oprócz unifikacji wszystkich oddziaływań fundamentalnych – także unifikacji oddziaływania i materii. Program ten starają się realizować uczeni, którzy są zwolennikami koncepcji zakładających właśnie supersymetrię, mającą wyjaśnić przekształcanie wzajemne bozonów (reprezentujących oddziaływanie) i fermionów

(reprezentujących materię). W ten sposób zostałyby okazana jedność (czyli wzajemna przekształcalność) wszystkich (znanych) cząstek elementarnych, a tym samym wszystkich (poznanych) rodzajów rzeczywistości fizycznej. Jednakże nie wszystkich istniejących, gdyż kosmologia współczesna stwierdza istnienie jeszcze dwu innych składników rzeczywistości fizycznej, i to nie jakichś składników ubocznych, lecz dominujących we wszechświecie. To bowiem, co obserwują astronomowie w postaci gwiazd oraz rozproszonej materii w postaci pyłu i gazu, to tylko „wierzchołek góry lodowej”, wynoszący około 5% zawartości fizycznej wszechświata (same gwiazdy stanowią jedynie 1%). Oprócz tego dającego się obserwować wierzchołka, zwanego materią świecąca, istnieje według wszelkiego prawdopodobieństwa tzw. materia ciemna, stanowiąca około 25% zawartości wszechświata. Wiemy o niej jedynie na podstawie oddziaływania grawitacyjnego, jakie wywiera na obserwowaną materię świecąca. Resztę – a owa reszta wynosi aż około 70% całkowitej zawartości wszechświata – stanowi tajemnicza energia, która przez tzw. ciśnienie ujemne wytwarza pole grawitacyjne o sile odpychającej, powodujące przyspieszone rozszerzanie się wszechświata, które zaobserwowali astronomowie w ostatnich latach XX wieku. Spory dotyczą tego, czy jest to statyczna (stała) energia próżni, czy też pewnego rodzaju energia dynamiczna, zwana przez niektórych fizyków kwintesencją (termin Arystotelesa), której reguły zachowania nie są jeszcze ustalone.

Widać stąd, że program superunifikacji dotyczy raczej jedynie owego 5% składnika całej zawartości wszechświata, czyli tylko materii świecącej, dlatego trudno go uznać za program ostateczny i wyczerpujący.

Inny (nie jest jednak jasne, w jakim stopniu alternatywny do poprzednich) program unifikacji fizyki zakłada połączenie dwu fundamentalnych teorii fizycznych: mechaniki kwantowej oraz ogólnej teorii względności, w teorię kwantowej grawitacji. Program ten, realizowany przez Stephena Hawkinga i wielu innych, uzyskał ważne częściowe wyniki, które doprowadziły do powstania kosmologii kwantowo-relatywistycznej oraz analogicznej (kwantowo-relatywistycznej) teorii czarnych dziur. Ta ostatnia wykazała, że czarne dziury nie są „czarne”, lecz „szare”, gdyż wypromieniowują swą energię i po pewnym – zazwyczaj bardzo długim czasie – wybuchają i przestają istnieć. Właśnie kosmologia kwantowa stara się rozwiązać zagadkę pochodzenia wszechświata.

Są też inne, w pewnym sensie bardziej ambitne teorie unifikacji fizyki, opierające się na założeniu, że podstawą jedności fizyki powinna być zupełnie nowa matematyka oraz nowe podejścia i metody, luźno związane z dotychczasowymi teoriami fizycznymi. Jedno z takich podejść reprezentuje teoria superstrun, zmierzająca do pełnej unifikacji fizyki i tym samym pretendująca do miana teorii ostatecznej. Jednakże niektórzy fizycy uwa-

żają teorię superstrun za krok wstecz w rozwoju fizyki, która powinna – ich zdaniem – zmierzać do realizacji idei geometryzacji fizyki, tzn. do redukcji materii do czasoprzestrzeni lub, w każdym razie, do sprowadzenia – jak to się obrazowo mówi – grubo ciosanego „drewna” materii korpuskularnej do bardziej subtelnego „marmuru”, jakim ma być materia polowa (teoria superstrun strunom przypisuje odrębną realność nieredukowalną do czasoprzestrzeni). Wiadomo, że Einstein, budując tzw. jednolitą teorię pola, chciał właśnie „drzewo” zamienić w „marmur”, tzn. zredukować całą materię korpuskularną do materii polowej. To, co nie udało się Einsteiniowi, udało się w pewnym stopniu kwantowej teorii pola, zgodnie z którą cząstki elementarne to jedynie kwanty pola, czyli dyskretne porcje energii pola. W ten sposób kwantowa teoria pola rzeczywiście zredukowała w pewnej mierze „drzewo” do „marmuru”, czyli materię korpuskularną do materii polowej.

Można powiedzieć, że według kwantowej teorii pola – i w ogóle według współczesnej fizyki – w świecie fizycznym nie istnieje nic poza polami kwantowymi. Cząstki to tylko manifestacje pól kwantowych. Jednakże w ramach samej materii świecącej mamy dwa zasadniczo odrębne, a zarazem podstawowe typy pól: pola fermionowe i pola bozonowe. Inaczej mówiąc, istnieją pola materii, przejawiające się w fermionach, i pola sił, reprezentowane przez bozony. Dopiero superunifikacja jest programem zmierzającym do pełnego zjednoczenia materii i oddziaływania, czyli programem zbudowania teorii ostatecznej, wyjaśniającej – jak mawiają fizycy – „wszystkie oddziaływania we wszechświecie oraz istnienie samego wszechświata”. Problemem pozostaje także fakt, że kwantowa teoria pola wprowadza odrębne pole dla każdej cząstki danego rodzaju (i odpowiadającej jej antycząstki), podczas gdy liczba cząstek elementarnych wciąż wzrasta.

Sądzę, że wcześniej czy później fizycy dopną swego w tym sensie, że zbudują jednolitą teorię obejmującą wszystkie dotąd poznane zjawiska fizyczne. Nie jest przy tym wykluczone, że wszystkie zarysowane programy unifikacji zmierzają w rzeczywistości do zbudowania takiej teorii. Nie będzie to jednak zapewne teoria wszystkich istniejących zjawisk fizycznych, gdyż – według Stevena Weinberga – teoria ostateczna ma się składać z takich praw przyrody, których nie trzeba będzie uzasadniać w odwołaniu do innych, bardziej elementarnych zasad, a to jest zapewne nieosiągalne, jeśli rację ma Popper, mówiąc, że nie istnieją wyjaśnienia ostateczne⁷. Także kwestia, w jakim stopniu teoria ostateczna fizyki mogłaby pretendować do miana teorii ostatecznej całej nauki, stanowi odrębny trudny problem związany z ustosunkowaniem się do stanowiska zwanego fizykalizmem.

⁷ Zob. S. Weinberg: *Sen o teorii ostatecznej*. Warszawa 1994, s. 29.

Zakończenie

Powracając do kwestii, co czyni fizykę atrakcyjną dla filozofii, rzecz można ująć w sposób bardziej syntetyczny w trzech punktach.

Po pierwsze, fizyka dostarcza filozofii nauki bogatego materiału do ustalania w miarę precyzyjnych odpowiedzi na pytanie, czym jest nauka i jak się rozwija.

Po drugie, fizyka kwantowa oraz kosmologia antropiczna podejmują na swój sposób fundamentalny problem, stanowiący oś rozważań filozoficznych o świecie: problem stosunku rzeczywistości fizycznej (zazwyczaj nazywanej materią) do świadomości ludzkiej.

Po trzecie, fizyka dostarcza ontologii wiedzy o świecie mającej fundamentalne znaczenie w tym sensie, że nie jest to tylko wiedza użyteczna technologicznie, lecz wiedza doniosła dla zrozumienia świata, dla kształtowania wizji świata.

Znany fizyk rosyjski Wawilow pisał, że doniosłość fizyki jako nauki zasadza się na dwóch faktach: po pierwsze, dostarcza ona człowiekowi wiedzy doniosłej technologicznie oraz, po drugie, dostarcza wiedzy doniosłej światopoglądowo. Wiedza fizyczna jest przeto nader wyrazista w obu tych aspektach: technologicznym i światopoglądowym. Od siebie bym dodał, że fizyka w obu tych aspektach jest bardziej wyrazista niż jakakolwiek inna nauka.

Dlatego nie zgadzam się z poglądem, że jedyną definicyjną cechą nauki jest jej zaangażowanie technologiczne. Nauka pełni dwie podstawowe funkcje, definiujące jej naturę: funkcję teoretyczną (określaną krótko jako wyjaśnianie) oraz funkcję praktyczną (nazywaną umownie przewidywaniem, z tego względu że bez przewidywania nie ma skutecznego działania).

Fizyka – i tu się zgadzam z Wawilowem – pełni obie te funkcje w sposób nader wyrazisty; co więcej, w sposób bardziej wyrazisty niż pozostałe nauki.

Z uwagi na swą funkcję teoretyczną fizyka wydaje mi się nauką bardziej pokrewną filozofii niż jakakolwiek inna nauka. Dlatego wiedza fizyczna w sposób dość prosty i bezpośredni przekłada się na wiedzę filozoficzną o świecie: oba te gatunki wiedzy mają ogromny ładunek światopoglądowy. Oba też zawierają wiedzę najbardziej fundamentalną, wyjaśniającą podstawy bytu. Świadczy o tym fakt, że obie zmierzają – każda na swój sposób – do zbudowania teorii ostatecznej⁸.

⁸ Por. S. Butrym: *Poszukiwanie ostatecznej teorii fizycznej. W: Z filozofii przyrodoznawstwa i matematyki...*, s. 83–84.

O bliskim pokrewieństwie fizyki i filozofii świadczy także fakt, że często problemy filozoficzne – w miarę jak zaczynają się poddawać obróbce naukowej – są przechwytywane przez fizykę. Dobrym przykładem jest tu problem stosunku materii do świadomości, z uwagi na który fizyka nie może być po prostu określona jako nauka o zjawiskach fizycznych i nic ponad to. Innym przykładem jest problem pochodzenia wszechświata, w związku z którym współczesną kosmologię (a więc megafizykę) określa się obecnie nie jako naukę po prostu o budowie wszechświata, a nawet nie jako naukę o jego budowie i ewolucji (jak to było jeszcze do niedawna), lecz określa się ją trójskładnikowo: jako naukę o budowie, ewolucji oraz pochodzeniu wszechświata. Badania fizyki nad pochodzeniem wszechświata mogą stanowić ważki przyczynek do rozstrzygnięcia kwestii: „dlaczego jest raczej coś niż nic?”, która przywiodła do filozofii badaczy tej klasy, co Arystoteles, Leibniz oraz Heidegger.

Sądzę, że bez fizyki nie da się wyjaśnić zagadnień ostatecznych dotyczących świata oraz samego człowieka, takich jak pytania, kim jesteśmy, skąd się wzięliśmy, tzn. jakie jest nasze pochodzenie, a nawet, być może, jakie jest nasze przeznaczenie.

CZESŁAW GŁOMBIK

Od „filozofii wieczystej” do „filozofii klasycznej”

W polskiej historiografii filozoficznej XX wieku „filozofia wieczysta” doczekała się najpełniejszych ujęć w pracach dwóch filozofów katolickich: w drugiej ćwierci stulecia jej typowym przedstawicielem i propagatorem był Franciszek Kwiatkowski SJ (1888–1949)¹, a w pierwszych dziesięcioleciach po II wojnie światowej Profesor Stefan Swieżawski (1907–2004). Chociaż „filozofii wieczystej” poświęcili liczne prace, a o Swieżawskim pisano w latach 60. wręcz jako o „rzeczniku *philosophiae perennis*”², to jednak wspólna obu filozofom była tylko ta sama formuła językowa. Połączone w niej człony – filozofii i wieczystości – z których każdy z osobna jest wieloznaczny i niesie z sobą niewyróżnicowane treści, nie sprzyjają jednoznaczności. Przeciwnie – raczej ją komplikują. Wiązane z „filozofią wieczystą” przekazy myślowe były i pozostają różne, i to tak dalece³, że w przypadku Swieżawskiego, szczególnie w latach późniejszych, nawet łączone pojęcia uległy modyfikacji: miejsce „filozofii wieczystej” zajął zwrot „filozofia klasyczna”.

¹ Por. Cz. G ł o m b i k: *Historyk filozofii wobec filozofii wieczystej (o wartościowaniu w historii filozofii)*. W: *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowackiego*. Red. I. B o g u c k a, Z. T o b o r. Kraków 2003, s. 69–86.

² Por. M. K u r d z i a ł e k: *Rzecznik „philosophiae perennis”*. „Roczniki Filozoficzne” T. 16. 1968, z. 1, s. 7–15.

³ O sposobach rozumienia *filozofii wieczystej* na gruncie filozofii przeciwstawnych pisze A. M i ś: *Historia filozofii a filozofia i metafizologia*. W: *Filozofia: uniwersalność i różnorodność*. Red. A. M i ś. Warszawa 1990, s. 147–170.

Stefan Swieżawski o niebezpieczeństwach fideizmu

W studiach Swieżawskiego brak jest nawiązań do prac Kwiatkowskiego. Filozofowie poznali się późno, akurat w roku, w którym Kwiatkowski opublikował *Filozofię wieczystą*⁴, ale na wzmiance o ich bezpośrednim spotkaniu Swieżawski poprzestał w swych opublikowanych wspomnieniach⁵. Można wszakże przyjąć, iż to, co dla krakowskiego jezuita było „filozofią wieczystą”, w opinii Swieżawskiego zasłużyłoby na miano fideizmu, nawet nie filozofii fideistycznej, jako określenia wewnętrznie niespójnego, ponieważ filozofia, dokonując odczytań świata w sposób sobie właściwy, zgodny z jej poznawczą autonomią, nie może jednocześnie kierować się widokami pozaracjonalnego porządku świata. Być może, że dla fideisty jakaś postać filozofii, połączona z niezracjonalizowanymi wyborami, jest dostępna; filozof natomiast nie zaakceptuje intelektualnej wspólnoty z fideizmem, jeżeli nie chce zrezygnować ze swej otwartości, a zarazem gotowy jest zgodzić się na ustanowienie romantycznych iluzji. Przypomina się to, co o połączeniu filozofii z teologią, z chrześcijaństwem, przekazał Martin Heidegger (1889–1976) w jednym ze swych wczesnych wykładów, z okresu, w którym ukazało się *Sein und Zeit* (1927). Z pozycji dwóch światopoglądów, filozofii i chrześcijaństwa, nie ma miejsca dla filozofii chrześcijańskiej – uznał Heidegger – „to po prostu drewniane żelazo. Nie istnieje również żadna neokantowska, aksjologiczna, fenomenologiczna teologia, jak nie istnieje fenomenologiczna matematyka”⁶.

Opór wobec fideizmu oraz innych zniekształceń wiary brał się w ujęciu Swieżawskiego z jednej strony z jego najgłębiej przyjętych przesłań chrześcijaństwa i ich kontemplacji, a z drugiej – z wysokich wymagań intelektualnych, etycznych i artystycznych, jakim winni sprostać filozofia i filozofowie, w tym zwłaszcza historycy filozofii. Dopiero połączenie tych kwalifikacji składa się, zdaniem Swieżawskiego, na szczególny etos prac badawczych, jakim wśród rozlicznych dyscyplin naukowych wykazuje się historiografia filozoficzna⁷. Bez zgrania wskazanych kompetencji historyk filozofii „nie wyjdzie poza granice werbalizmu w rozumieniu i wyjaśnianiu źródeł, jakimi są dlań teksty filozoficzne”, a umiejętnością najważniejszą,

⁴ Por. F. Kwiatkowski: *Filozofia wieczysta w zarysie*. T. 1–3. Kraków 1947.

⁵ Por. S. Swieżawski: *W nowej rzeczywistości 1945–1965*. Lublin 1991, s. 63.

⁶ Por. M. Heidegger: *Fenomenologia i teologia*. Przekł. J. Tischner. „Znak” R. 31, 1979, nr 1–2, s. 134.

⁷ Por. S. Swieżawski: *Etos historyka filozofii*. W: Idem: *Istnienie i tajemnica*. Lublin 1993, s. 249–266.

jaką powinien dysponować, jest jego przygotowanie filozoficzne: „[...] historyk filozofii musi być sam filozofem” – dobitnie akcentuje to przekonanie Profesor i powtarza je oraz przetwarza w licznych innych swych pracach⁸. Obowiązkiem filozofa jest także wskazanie przyjętej przez siebie koncepcji filozofii, „koncepcji – kontynuuje Swieżawski – którą ma każdy historyk filozofii – lecz jej najczęściej nie ujawnia, a może i sam jej sobie w pełni nie uświadamia. Pierwszym i podstawowym przewinieniem historyka filozofii i sprzeniewierzeniem się uczciwości zawodowej jest właśnie ukrywanie i zatajenie tego rodzaju założeń filozoficznych lub światopoglądowych, które każdy badacz dziejów filozofii mieć musi i bez których dziejopisarstwo filozoficzne traci swój właściwy sens i swoją powagę”⁹.

Swieżawski uznał, że naruszenie tych wymagań prowadzi najczęściej do niekorzystnych nieporozumień, a bywa również tak, że staje się podstawą błędnych odczytań faktów oraz rozmijania się z prawdą historycznofilozoficzną. Jest tak w przypadku forowania przez historyka filozofii rozwiązań skrajnych, w których z reguły do głosu dochodzą oceny pozarzeczowe, w tym także fideistyczne, konfesyjne, dążenia apologetyczne czy zgoła ideologizujące, odpowiadające potrzebom czysto doraźnym. „Z powodu tej egoistycznej tendencji – przekazał Swieżawski w uwagach o fideizmie – chrześcijanie przyjmują wartości intelektualne, które odpowiadają wypaczonym aspektom rzeczywistości”, prowadzą w konsekwencji, to kontynuacja tej myśli, do „przykrej degradacji życia chrześcijańskiego, chrześcijańskiego programu formacji człowieka, spraw ludzkich wreszcie”¹⁰. Zgubieniu ulega wówczas pamięć, iż jest jedna prawda poszukiwana przez filozofów, chociaż może prowadzić do niej wiele dróg uprawnionych, które nie poddają się reglamentacji ze względu na naturalną wieloaspektowość poznania filozoficznego. Pluralizm poglądów, stanowisk oraz orientacji filozoficznych historyk filozofii musi więc uznać za stan normalny i przyjąć go z całą pokorą – jeżeli przedmiot swych studiów, to także wymagalnik Swieżawskiego, pragnie uprawiać na sposób właściwy badaniu naukowemu, jednocześnie samej filozofii nie pozbawiając mądrościowej przenikliwości w kierowaniu człowiekiem i w orientowaniu go w świecie¹¹.

⁸ Ibidem, s. 250; także: I d e m: *Rola historii filozofii w formacji umysłowej*. W: I d e m: *Człowiek i tajemnica*. Kraków 1978, s. 62–70; najpełniej w monografii: I d e m: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, głównie s. 589 i nast.

⁹ S. Swieżawski: *Etos historyka filozofii...*, s. 251.

¹⁰ S. Swieżawski: *Nota na temat fideizmu*. W: I d e m: *Dobro i tajemnica*. Warszawa 1995, s. 46, 47.

¹¹ Por. S. Swieżawski: *O roli filozofii i niektórych jej typach*. W: I d e m: *Rozum i tajemnica*. Kraków 1960, s. 91–117.

Jest zrozumiałe, że „filozofia wieczysta” nie mogła pozostawać dla Swieżawskiego jedynie kategorią filozoficzną, którą bezrefleksyjnie bądź przy jej założonej oczywistości można byłoby przyjąć i stosować w krokach badawczych historyka filozofii. Świadomość epistemologicznych trudności, jakich dostarcza sama filozofia, metodologiczna złożoność studiów historycznofilozoficznych, relacji między filozofią a jej dziejami, rozbieżności ujawniające się między stanowiskami wybitnych historyków filozofii – to wszystko musiało doprowadzić do dostrzeżenia złożoności pytania o „filozofię wieczystą” i owocowało wielokrotnie ponawianymi wypowiedziami na jej temat.

Nie bez znaczenia dla wzbogaconych wyjaśnień zagadnienia „filozofii wieczystej” pozostał fakt, że formułował je uczony praktycznie zajmujący się dziejami uprawianej przez siebie nauki, który korzystał z wieloletniego doświadczenia uniwersyteckiego badacza, wykładowcy i nauczyciela historii filozofii, stale poszerzającego w toku tych działań obszary prowadzonych studiów, znakomicie przy tym zorganizowanego w pracach własnych i umiejętnego w kierowaniu zespołami uczniów, seminarzystów, współpracowników. Nie bez powodu pisał, iż do poglądów dotyczących związków filozofii z historią filozofii „doszedł po wielu latach własnych przemyśleń, zasilanych licznymi dyskusjami w gronie swoich uczniów i współpracowników, a także na podstawie nagromadzonych doświadczeń warsztatu naukowego własnego i tych, których pracami kierował”, i że wobec tego nie można poglądów tych traktować na podobieństwo jedynie apriorycznie wymyślonej teorii, „w oderwaniu od potrzeb konkretnej roboty historyka filozofii”, lecz że są one „bezpośrednim wykwitem tych właśnie potrzeb”¹².

Wielostronny ogląd „filozofii wieczystej”

Dla Swieżawskiego „filozofia wieczysta” nie mieściła się w formułach definicyjnych. Nie nadawała się również do opisowych przedstawień, gdyż groziło jej wtedy bądź to sformalizowanie, bądź uproszczenie oddalające ją w każdym wypadku od aktywnych powiązań z duchowymi potrzebami współczesnego człowieka. Była w większym stopniu problemem badawczym

¹² S. Swieżawski: *Zagadnienie historii filozofii...*, s. 9.

niż stanowiskiem jednym spośród wielu w filozofii, czy jednym jedynym przy dodatkowych kryteriach wyróżnień, i dlatego Swieżawski dokonywał jej analitycznych „obejść”, przybliżających opisów, a nie rygorystycznych znaczeniowych uściśleń. Nie chodziło o ominięcie koniecznych ustaleń, lecz przeciwnie – o przypatrzenie się „filozofii wieczystej” z wielu stron, przy liczeniu się z możliwą różnorodnością jej ujęć. Było to takie „okrążanie” „filozofii wieczystej”, przy którym stale o nią chodziło, więcej – pozostawała w centrum przemyśleń, choć wprost, z nazwy, nie stanowiła przedmiotu badań, a na pewno nie była nim pierwszoplanowo.

Jak każde „obchodzenie”, „krążenie”, tak i to, proponowane przez Swieżawskiego, ma swoje „wejścia”, a więc sygnalizowane kierunki poszukiwań, mogące prowadzić do uchwycenia przynajmniej elementów konstrukcji myślowej rozważanego problemu. Swieżawski pozostawił je pod postacią dwóch wielkich dzieł, których lektura umożliwiała ów pożądany, wielowątkowy „ogład” problemu „filozofii wieczystej”, stwarzając szansę dotarcia – unikając fenomenologicznych zapożyczeń językowych – do wiązanych z nią treści, rozbudzonych dyskusji, zachęcając tym samym do współmyślenia z autorem nad najbardziej złożonymi teoretycznie kwestiami filozofii dziejów filozofii.

Dzieła, o które tu chodzi, to *Zagadnienie historii filozofii*, sprzed lat już bez mała czterdziestu, i w 2000 roku wydane *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Choć ukazanie się ksiąg dzieli duży dystans czasowy, to jednak pod względem struktury ideowej podjętego wysiłku badawczego, podstawowych przesłań metodologicznych i wskazań metodycznych są one filozoficznie jednorodne i konsekwentnie należą do tej samej tradycji filozoficznego myślenia realistycznego, tyle że pierwsze z nich – ale pierwsze jedynie w sensie edytorskim – jest rozbudowanym traktatem o sposobach uprawiania historii filozofii, a drugie – w tym samym znaczeniu wyłącznie późniejszego wydania – praktycznym zastosowaniem przyjętych reguł badawczych w wykładzie ciągłości i rozwoju problematyki filozoficznej w granicach czasowo-przestrzennych, wynikających z zainteresowań i z uniwersyteckich obowiązków dydaktycznych ich autora. Granice te wyznacza europejska myśl filozoficzna, która w wykładach Swieżawskiego, prowadzonych przede wszystkim na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez pierwszych trzydzieści lat powojennych, objęła okres od filozofii presokratejskiej poczynając, a na późnym średniowieczu kończąc. Sięgała więc zarania antycznej myśli greckiej i prowadziła aż po wiek XV włącznie. Tę właśnie filozofię określił Swieżawski „jako klasyczną, gdyż w tym okresie trwa przekonanie, że filozofia – jako umiłowanie mądrości – w centralnym miejscu swej problematyki umieszcza metafizykę”¹³. Ważne w tym miejscu

¹³ S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa–Wrocław 2000, s. XI.

nawiązań jest to, że „filozofia klasyczna” została określona przez narastającą w dziejach filozofii dyskurs metafizyczny.

Przypadek Swieżawskiego akurat nie potwierdza przytoczonej przez Leszka Kołakowskiego opinii, tyleż zabawnej co pouczającej, o ptaszkach, ornitologii, wokalistyce... i filozofach. „Ptaszek śpiewa – powiadają [to właśnie owo przytoczenie – Cz.G.] – ale ptaszek nie zajmuje się ornitologią. Filozofem jest ten, kto filozofuje, nie zaś ten, kto mówi o filozofii”¹⁴. Swieżawski potrafił połączyć rozwijaną filozofię realistyczną z wielowątkowo ujętą, chciałoby się powiedzieć: polifonicznie kreśloną, refleksją nad dziejami filozofii. Uprawiał filozofię klasyczną, wykładał jej historię, a jednocześnie pisał o filozofii i o tym, jak postępował jako badacz i filozof zajęty jej dziejami. Uniwersyteckie wykłady Swieżawskiego jeszcze trwały, natomiast równoległym wysiłkiem narastała refleksja nad uprawianiem nauk historycznych w ogóle, a historii filozofii konkretnie. Wyłaniające się pomysły i dojrzałe koncepcje uległy jeszcze powiązaniu ze współczesną historiografią światową, uwzględniły – dawniejsze i aktualne – toczone wśród historyków dyskusje i w ten sposób, przy jasnym wyodrębnieniu poglądów własnych, doszło w połowie lat 60. do wydania książki *Zagadnienie historii filozofii*.

Zagadnienie historii filozofii i odgłosy sprzed lat

Dzieło Swieżawskiego *Zagadnienie historii filozofii* przyjęte zostało z zainteresowaniem w różnych środowiskach i spotkało się ze zróżnicowanymi formami wypowiedzi. Głosy, jakie wywołało, publikowano w „Tygodniku Powszechnym”, ale i w „Trybunie Ludu”. W ówczesnej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie nad księgą debatowano na specjalnym posiedzeniu naukowym, a wygłoszone w trakcie obrad referaty oraz ważniejsze wypowiedzi w dyskusji opublikowano w półroczniku „*Studia Philosophiae Christianae*”. Redakcja „*Studiów Filozoficznych*” zareagowała wystąpieniami pomieszczonymi w dziale pisma *Szkice krytyczne*, sygnalizując w ten sposób ich inność w porównaniu z regularnie ogłaszanymi recenzjami nowości wydawniczych: były to w istocie artykuły analityczno-polemiczne, a nie teksty prezentacyjno-sprawodawcze.

¹⁴ L. Kołakowski: *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*. W: Idem: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967, s. 9.

Miniony czas nie zdezaktualizował ówczesnych wypowiedzi, stąd ciągle pozwalają wiele zrozumieć ze specyfiki polskiego ruchu filozoficznego lat powojennych, zwłaszcza gdy podda się ponownej lekturze prace autorów spoza uczelni katolickich. To w następstwie polskich przeobrażeń politycznych z końca lat 50. pojawiła się po raz pierwszy w naszych doświadczeniach taka forma dialogu filozoficznego, który można nazwać dialogiem rozpoznawczym między jego głównymi ugrupowaniami i z wolna już partnerami: marksistami i środowiskiem katolickim. Przełamania wymagała przede wszystkim wzajemna izolacja, ideologicznie umocowana nieufność, na głębokiej niewiedzy oparta wyniosłość – i dopiero wtedy mogły pojawić się wczesne przejawy teoretycznie ukierunkowanego polemizowania, także dyskusji między głównymi stronami polskiego życia filozoficznego. Katolikom towarzyszyła postawa ciągle sceptycznie nastawionych obserwatorów. Wśród marksistów dały o sobie znać stanowiska zróżnicowane: to było im wspólne, że miały już za sobą fazę krytyk niszczycielskich, natomiast mniej lub bardziej jawnie dawały wyraz pozytywnemu zainteresowaniu myślą katolicką, badawczemu podejściu do jej tradycji, zgłaszały gotowość do liczenia się z jej osiągnięciami, bywało że i do częściowego (warunkowego) ich uznania. Z takimi reakcjami spotkało się między innymi dzieło Swieżawskiego *Zagadnienie historii filozofii*. Były to reakcje już inne od tych, jakie – pozostając przy Swieżawskim – wywołał wcześniejszy o lat kilkanaście jego artykuł poświęcony tysięcznej rocznicy urodzin Avicenny¹⁵.

Najbardziej nieoczekiwana okazała się recenzja Janusza Stawińskiego ogłoszona w „Trybunie Ludu”¹⁶. Z powodzeniem mogła się ukazać w każdym innym czasopiśmie. Poza jednym, wyraźnie przydługawym cytatem z Lenina nic nie pozwalało nawet na domysł (jeżeli pominąć winietę pisma), że była to wypowiedź pomieszczona w centralnym polskim dzienniku partyjnym. Dzieło zostało uznane za ważne w dyskusji nad zagadnieniem charakteru poznania historycznego: jego sensu, celu i metod badawczych. Autorowi poświęcono zdania pełne rewerencji. O Swieżawskim przekazano, że „prezentuje interesująco i skrupulatnie sformułowane postulaty realizmu w badaniach historycznych. W ramach stanowiska realistycznego zadania historiografii jawią się jako dynamiczne, progresywne odślanianie wieloaspektowej i niewyczerpanej prawdy historycznej”. Z uznaniem zostały przyjęte polemiki Swieżawskiego; krytykuje on – stwierdzono –

¹⁵ Por. S. Swieżawski: *Co filozofia zawdzięcza Avicennie?* „Tygodnik Powszechny” R. 8, 1952, nr 25, s. 1–2; także L. Kołakowski: *Avicenna – lekarz dusz i ciała*. „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 3, s. 36–55; I d e m: *Do redakcji „Nowych Dróg”*. „Nowe Drogi” R.6, 1952, nr 8, s. 141–143.

¹⁶ Por. J. Stawiński: *Problemy historiografii*. „Trybuna Ludu” z 7 stycznia 1967 r., s. 6.

z pozycji realizmu różnego rodzaju twierdzenia subiektywizujące lub uschematyzniające charakter poznania historycznego, twierdzenia oderwane od konkretności i człowieka konkretnego. W dziele dało to o sobie znać pod postacią ciągłych konfrontacji metod i problemów poznawczych historiografii w ogóle i historiografii filozofii jako dyscypliny szczegółowej. Tę ostatnią zaś ujął Swieżawski z pozycji historii problemów filozoficznych, „które ciągle powracają, ciągle są żywe i aktualne, trwale związane z bytowaniem człowieka, gdy tylko chce on zająć stanowisko wobec świata, wobec historii i tworców ludzkich”. Recenzja kończyła się zdaniem: „Książka zadziwia bogactwem poruszanej problematyki, wnikliwością i systematycznością. Jest aktualna, a więc – i p o t r z e b n a”¹⁷. Wypowiedź bez trudu dałaby się włączyć w ciąg głosów dyskusyjnych, jakie książce Swieżawskiego poświęcono – o czym wspomniano – w Akademii Teologii Katolickiej.

Z ówczesnego ugrupowania polskich historyków filozofii orientacji marksistowskiej do dzieła Swieżawskiego nawiązał również Stefan Kaczmarek (1911–1997)¹⁸. Wypowiedzi nie sprowadził do zwartej recenzji, natomiast do poruszonych w *Zagadnieniu historii filozofii* kwestii szczegółowych nawiązał wielokrotnie, liczne cytaty z tej książki wprowadził do własnej monografii, a wszystko po to, „aby na tej podstawie lepiej uzmysłowić Czytelnikowi potrzebę rozpoczęcia badań nad marksistowską metodologią historii filozofii”¹⁹. Inaczej mówiąc: dzieło Swieżawskiego miał za cenne i pouczające, bo badaczowi marksistowskiemu pozwalało dostrzec niedostatki w jego własnych studiach historycznofilozoficznych. Kaczmarek zwrócił uwagę na gruntowność przedstawianego dzieła – było ono „wielkim krokiem naprzód” w stosunku do wcześniejszych, raczej tylko przyczynkarskich polskich prac odnoszących się do historii filozofii i jej metodologii, więc za największe osiągnięcie autora uznał, iż wielki obszar zagadnień i poglądów, jakimi się zajął, ujął przede wszystkim „od strony konkretnej pracy warsztatowej przedstawicieli poszczególnych szkół historycznych i filozoficznych. Omawiając poszczególne zagadnienia i poglądy, autor nie tylko przedstawia własne stanowisko, ale w sposób szeroki i erudycyjny referuje osiągnięcia dostępne dzięki dawniejszej i współczesnej literaturze przedmiotu”²⁰.

Były to wszakże tylko uwagi wstępne o dziele Swieżawskiego i pomieszczone wyłącznie na pierwszych stronach monografii Kaczmarka, które –

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Por. z notą biograficzną autorstwa B. Goryńskiej-Bittner: *Kaczmarek Stefan*. W: *Słownik filozofów polskich*. Red. B. Andrzejewski, R. Kozłowski. Poznań 1999, s. 71–72.

¹⁹ S. K a c z m a r e k: *O przedmiocie i zadaniach historii filozofii*. Warszawa 1968, s. 10.

²⁰ Ibidem, s. 6.

razem wzięte – nie stanowiły żadnej sensownej przeciwwagi dla dalej podjętych krytyk, chybionych interpretacji, tworzonych przeciwstawień i zwycajnych nieporozumień. Zaczęło się od wytknięcia zupełnie marginalnego potraktowania przez Świeżawskiego poglądów czołowych teoretyków marksizmu. Tymczasem należało również „gruntownie przedstawić te osiągnięcia – uznał Kaczmarek – szeroko dziś w świecie rozpowszechnione, a obowiązujące w naszym kraju, jakie do zagadnień metodologii nauk humanistycznych i samej historii filozofii wnieśli klasycy marksizmu”. Inny zarzut, pochodny wobec wcześniejszego, dotyczył pominięcia współczesnej literatury radzieckiej, a zdaniem krytyka, w Związku Radzieckim „wielu wybitnych historyków filozofii podjęło intensywne badania nad podstawami metodologicznymi nauk historycznych, które uwieńczone zostały bardzo poważnymi rezultatami”. W przekonaniu Kaczmaraka, sądząc po jego własnych cytowaniach, chodziło zwłaszcza o opracowania podręcznikowe i artykuły autorów, którzy upamiętnili się nie tyle jako filozofowie czy historycy filozofii po prostu, ile jako ważne figury radzieckiego tzw. frontu filozoficznego w instytucjach akademickich i w wydawnictwach.

Gdy wszakże w dalszych wywodach krytyka okazało się, że filozofia z swej istoty jest światopoglądem naukowym i jako taka jest obca religii, że jej zasadą jest partyjność pozwalająca „głębiej i pełniej, w sposób naukowy urzeczywistnić proces poznania obiektywnych prawidłowości rządzących światem i życiem społecznym”, i że zasada ta „wymaga nie obiektywistycznego, ponadklasowego przedstawienia różnych filozoficznych systemów i poglądów jako dowolnych wytworów filozofów, lecz naukowej obiektywnej analizy, wykazującej źródła powstania idei filozoficznych będących uzasadnieniem sprzeczności interesów i dążeń klasowych”²¹, stawało się jasnym, że ramy krytyki filozoficznej zostały poniechane, a do głosu doszło marksistowskie doktrynerstwo samo sobie wystarczające, obywające się bez dyskusji, za to skore do łatwych rozstrzygnięć realiów historycznych wymagających przynajmniej, chciałoby się powiedzieć, krytycznej uwagi, jeżeli się już rezygnowało z wysiłku badawczego.

Forsowanych w roku 1968 opinii w rodzaju tej o Józefie Bocheńskim OP (1902–1995), iż był „typowym katolickim obrońcą ustroju burżuazyjnego i zaciekłym wrogiem komunizmu”, czy dotyczącej przedstawiciela wczesnochrześcijańskiej gnozy aleksandryjskiej Euzebiusza z Cezarei w wersji Jawsiewija Kesaryjskiego (ok. 265–340), jako „wybitnego ruskiego historyka Kościoła” i „biskupa prawosławnego”²², nie da się wytłumażyć jedynie chwilami intelektualnej słabości i roztargnienia marksistow-

²¹ Ibidem, s. 117, także s. 324.

²² Ibidem, s. 14, także s. 66.

skiego historyka filozofii; podobnie nie można takich opinii uznać za tylko karykaturalnie śmieszne. Tak powstał własny, zamknięty, wówczas wciąż jeszcze nierewidowalny obraz dziejów filozofii jako areny – powtarzając nieoryginalną myśl Kaczmarska – „nieustannej walki dwóch przeciwnych i wrogich sobie obozów – materializmu i idealizmu”²³ i dlatego liczne dzieła, w rodzaju Swieżawskiego *Zagadnienie historii filozofii*, mimo ich formalnej akceptacji jako ważnych i poważnych, merytorycznie nie były w stanie niczego wnieść do metodologicznej samowiedzy marksistowskiego filozofa – w grę wchodziła bowiem nieprzekraczalna granica zideologizowanej filozofii.

Autentyczny dyskurs z poglądami Swieżawskiego podjęli natomiast inni recenzenci jego książki i uwagom swym, często krytycznym, polemicznie wyostrzonym, potrafili nadać charakter wyważony. Nie mieli trudności ze wskazaniem jej osiągnięć, ale jak w przypadku każdej książki, tak i ta skłaniała do wątpliwości; wobec stanowiska autora zgłoszono zastrzeżenia, wśród których pojawiły się również głosy polemiczne, które kwestionowały teoretyczną prawomocność przyjętych założeń oraz końcowych wyników.

Zbigniew Kuderowicz pisał o pracy Swieżawskiego, iż „zasługuje na baczną uwagę historyków filozofii, jest bowiem monograficznym, chyba kompletnym, przedstawieniem problemu historii filozofii jako dziedziny badań, podejmuje jej najważniejsze zagadnienia dotyczące założeń teoretycznych, celów i metod postępowania, jej związku z innymi działami filozofii, głównie z filozofią dziejów. W książce znajdujemy nie tylko rozstrzygnięcia samego autora lub poglądy uznane przez niego za słuszne, ale także prezentację poglądów wielu autorów XIX i XX wieku, począwszy od Hegla”²⁴. Zwraca uwagę użyta przez Kuderowicza formuła o przydatności książki dla historyków filozofii po prostu, bez ich dzielenia na mniej lub bardziej zainteresowanych ze względu na preferencje badawcze czy typy akceptowanej filozofii. Cenił jej kompletność i wszechstronność, klarowną budowę oraz dbałość o szczegóły, choć zarazem zgłosił wobec niej istotny sprzeciw.

Spośród recenzentów książki jej znaczenie bodaj najpełniej zaznaczył Mieczysław Gogacz. Podniósł mianowicie wielorakość wątków myślowych uwikłanych z jednej strony w historię i historiografię, a w filozofię czy wprost w metafizykę z drugiej strony, i ze względu na przedstawione bogactwo tych relacji – stwierdził – „a dalej ze względu na ogromną erudycję, uporządkowaną i zaprezentowaną jasno, czytelnie, przejrzysto, ze względu-

²³ Ibidem, s. 141.

²⁴ Z. Kuderowicz: *Spór o historię filozofii jako dyscyplinę humanistyczną*. „Studia Filozoficzne” 1968, nr 1, s. 173.

du na zreferowanie po raz pierwszy zresztą w polskiej i światowej literaturze naukowej poglądów na temat historii, historiografii, filozofii historii filozofii, problemów metodologii historiografii filozofii, *Zagadnienie historii filozofii* można nazwać właśnie summą historiografii filozofii, summą, w której nurt erudycyjny, przeplatający się z nurtem własnych poglądów Autora, prowadząc refleksję czytelnika poprzez szeroką wizję uporządkowanych opinii, przybliżają i czynią zrozumiałym pogląd na historię filozofii i jej historiografię²⁵. Dla pokolenia współczesnych historyków filozofii, śledzących postępy w zakresie metodologii własnych studiów i badań humanistycznych w całości, książka Swieżawskiego jest etapem – Gogacz powtórzył to określenie – na miarę średniowiecznej summy²⁶.

Uwagi krytyczne i zastrzeżenia recenzentów, z których nie każdy był profesjonalnym historykiem filozofii, choć zarazem wszyscy korzystali z doświadczeń badawczych innych nauk historycznych, były różnej doniosłości. Jedne dotyczyły nie tyle konstrukcji samej książki, ile zawartych w niej wywodów oraz wykorzystanych środków językowych. I choć nie były to wytknięcia z rzędu zarzutów ciężkich, to jednak zgodnie utrzymywano, iż nawroty myślowe, w nadmierze stosowane przytoczenia i ponawiane potwierdzenia nie ułatwiały czytelniczego kontaktu z książką. Wedle opinii Stanisława Kamińskiego (1919–1986) właśnie ta strona dzieła nie wypadła najszcześliwiej. Krytyk pozostawał ze zrozumieniem dla trudności, jakie stwarzało Swieżawskiemu bogactwo zebranego materiału, także znalezienie zadowalających proporcji w jego wyeksplorowaniu, niemniej – stwierdził – „pewna rozwlekłość, jaka powstała w wyniku przyjętej kompozycji, nie sprzyja najkorzystniejszemu odbiorowi książki. Zbytняя atomizacja materiału niejednokrotnie utrudnia dokonanie porównań zwłaszcza w zakresie bardziej syntetycznych ujęć. Niepotrzebnych powtórzeń można bronić w ten sposób, że autor chciał na gorąco przekazać charakterystyczny dla filozoficznego postępowania sposób wielokrotnej i wieloaspektowej refleksji nad tą samą rzeczywistością. Niektóre jednak partie na pewno dałoby się bardziej syntetycznie i zwarcie przedstawić”²⁷.

Podobnymi spostrzeżeniami na temat kompozycji redakcyjnej książki dzielili się inni dyskutanci. Władysław Seńko uznał, że zyskałaby ona z pewnością na spoistości, gdyby np. autorskie relacje z literatury zostały scalone i osobno omówione, a nie prezentowane równolegle wraz z narastającymi wywodami piszącego. Sądził też, iż celowe byłoby połączenie szeregu frag-

²⁵ M. G o g a c z: *Summa historiografii filozofii*. „Studia Philosophiae Christianae” R. 3, 1967, nr 2, s. 373.

²⁶ *Ibidem*, s. 372.

²⁷ S. K a m i ń s k i: [Stefana Swieżawskiego – Cz.G.] *Zagadnienie historii filozofii*. „Studia Philosophiae Christianae” R. 3, 1967, nr 2, s. 369.

mentów omawiających zbliżone do siebie tematy, ponieważ nadany książce układ – tak zakończył swe uwagi – „mimo bardzo przejrzystej kompozycji prezentowanej w spisie treści jest uciążliwy w czytaniu wskutek ciągłych powtórzeń i zbyteńgo zatomizowania materiału zaczerpniętego z bogatej literatury przestudiowanej przez autora”²⁸.

Sens tych zastrzeżeń oddał najtrafniej, bo zwięźle, z pewną elegancją toku myślowego, ale i z uchwyceniem cechy charakterystycznej stylu pisarskiego Swieżawskiego, recenzent książki w „Tygodniku Powszechnym”. Andrzej Paluchowski, bo o niego tu idzie, dostrzegł w dziele rozmaite korzyści. Najpierw poświęcił uwagę postawie. Urzekającą właściwością tej postawy jest „traktowanie spadku filozoficznego nie jako zbioru obwarowanych stanowisk i pewników, ale jako rozmaitych terenów prób i poszukiwań”²⁹. Z sympatią odnotował także recenzent pogląd o zasadniczym znaczeniu wiedzy o przeszłości filozofii dla współczesnej refleksji filozoficznej ponieważ – i tu przytoczył słowa Swieżawskiego – gruntowne „studium historii filozofii kształci przede wszystkim filozofów”, a nadto „jest jednym z najskuteczniejszych i od stuleci wypróbowanych sposobów, mających zapewnić filozofowi odpowiednią formację jego intelektu”. Do zysków, jakie daje lektura tego nieprzeciętnie dużej objętości dzieła (mającego bez mała 900 stron), zaliczył również korzyść specyficzną, bo o charakterze głównie negatywnym: za Swieżawskim przytoczył, że „historiografia filozofii może i powinna uczyć filozofa, jak nie należy filozofować”, i – choć Paluchowski tak tego nie sformułował, to jednak dopowiedzenie tej myśli ze strony czytelnika będzie usprawiedliwione – uczy też, jak nie należy o niej pisać. „Nie przypiszemy dziełu zalety ekonomii pisarskiej” – to jedna z końcowych opinii tej recenzji. Choć zwięźłości tekstu naukowego nie był gotowy przeceniać, ponieważ pozostaje ona zawsze w relacji do podjętego zadania, a nadto jej naruszenie przez nieustanne repetycje naczelnych tez może być celowo zastosowanym sposobem ich udobitniania, to jednak rozwlekłości wypowiedzi recenzent – mając na uwadze książkę Swieżawskiego – też nie aprobował: „[...] pewne twierdzenia i postulaty mogą ulec automatyzacji, więc zbanalizowaniu, nie tylko w powszechnym użyciu, ale także między okładkami jednej książki”³⁰.

²⁸ W. Seńko: *Uwagi do książki Stefana Swieżawskiego „Zagadnienie historii filozofii”*. Warszawa 1966. „*Studia Philosophiae Christianae*” R. 3, 1967, nr 2, s. 378.

²⁹ A. Paluchowski: *O sposobach czytania filozofów*. „*Tygodnik Powszechny*” R. 21, 1967, nr 16, s. 4.

³⁰ *Ibidem*.

Historia filozofii – uprawomocnienie „filozofii wieczystej” czy jej zakwestionowanie?

Właściwą dyskusję, a także sprzeciwy, wywołały dopiero rozważania Swieżawskiego nad istotą historiografii oraz jej filozoficznością. To, co angażowało wypowiadające się osoby, związane było ze szczegółami ujęcia w *Zagadnieniu historii filozofii* wzajemnych stosunków zachodzących pomiędzy filozofią i jej historiografią. W tym splocie zagadnień, dotyczących między innymi pytań o to, czym jest historiozofia filozofii i co wyróżnia filozofię historii filozofii, znalazło się także miejsce dla problematyki w tym wypadku najważniejszej: „filozofii wieczystej”, a zatem dla pytania – jak ujął je Kamiński – „o istnienie i możliwość określenia *in concreto* tzw. *philosophia perennis*, a więc tej jedynej, prawdziwej i nieprzemijającej filozofii”³¹.

Zwrócić należy uwagę na użyte przez Kamińskiego określenie „tak zwana”. Posłużenie się nim uznał najwyraźniej za właściwe, co nie znaczy, że chciał w ten sposób zakwestionować prawomocność wyróżnionego typu filozofii. Wgląd w inne prace Kamińskiego pozwala stwierdzić, iż problemy, jakie niesie *philosophia perennis*, zaliczył do takich, których nie da się z góry wykluczyć, natomiast – przeciwnie – można je rozważać w ramach poznania racjonalnego, gdyż takie systemy filozoficzne rzeczywiście się pojawiły i odwoływały się, wedle zdania niektórych, do wiecznych pytań i zadań ontologii³². Choć *philosophia perennis* z historycznego i epistemologicznego punktu widzenia nie wzbudzała jego wątpliwości, to jednak poprzedzenie ją skrótem „tzw.” zaznacza w każdym razie pewną jej inność jako wiedzy filozoficznej.

O ile Kamiński jedynie zasygnalizował swoistość „filozofii wieczystej” i nie zrezygnował z góry z możliwości jej uprawiania, o tyle Kuderowicz zgłosił sprzeciw zasadniczy, podważając nie same opisy i interpretacje, do jakich odwoływał się Swieżawski w charakterystyce poglądów zwolenników filozofii wieczystej. Sposób ujęcia takich poglądów – wskazał – to sprawa wtórna w książce Swieżawskiego. To, na czym najwięcej zależało jej autorowi, a z czym nie zgadzał się krytyk, dotyczyło wykorzystania materiału dostarczonego przez historiografię poglądów filozoficznych do studium właściwej filozofii, rozumianego jako dochodzenie do problemów

³¹ S. K a m i ń s k i: [Stefana Swieżawskiego – Cz.G.] *Zagadnienie historii filozofii...*, s. 386.

³² Por. S. K a m i ń s k i: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Do druku przygotował A. B r o n k. W: S. K a m i ń s k i: *Pisma wybrane*. T. 4. Lublin 1992, s. 309.

oraz treści filozoficznych zawsze tych samych, odwiecznych, a jedynie ujawniających się w historycznej wielości stanowisk³³.

Dla lepszego zrozumienia zarzutu Kuderowicza należy wyjaśnić, że Swieżawski każdemu z rozważanych w książce zagadnień nadał strukturę dwustopniową. Wychodząc od przedstawienia i dokonując zestawień oraz analizy poglądów filozofów, którzy dane zagadnienie podejmowali, w tym niejednokrotnie w sposób odmienny i z innymi wynikami od tych, jakie aprobował piszący (i to był etap pierwszy), przechodził w następstwie do wychwycenia samych problemów jako wyrażających obiektywną treść filozoficzną i do określenia własnego wobec nich stanowiska (było to etapem drugim jego badań).

Nie tylko Kuderowicz, ale także inni dyskutujący nad dziełem Swieżawskiego nie mieli wątpliwości co do potrzeby liczenia się przez historyka filozofii z wypowiedziami tych jego poprzedników, którzy podjęli już dane pytanie i w opracowaniach dali wyraz swym zapatrywaniom. Bogactwo takich przytoczeń z zakresu systematycznej i historycznej refleksji nad filozofią – szczególnie z dwóch ostatnich stuleci – miano zgodnie za zaletę dzieła: praktycznie potwierdzało konieczność zachowania postawy pluralistycznej w dobrym wykładzie dziejów filozofii. Wskazywano także na jego wielkie walory dydaktyczne, co bodaj najmocniej (i trafnie) podniósł Paluchowski. „W zależności od stopnia zaawansowania czytelnika – przekazał – książka bądź otwiera przed nim całą dziedzinę dociekań teoretycznych, w bardzo niewielkim zakresie udostępnioną w języku polskim [...], bądź pozwala uporządkować poznane już tereny, prowokując do rewizji poglądów i uściślenia intuicyjnych i niejasnych przeświadczeń”³⁴.

Czynność druga, podstawowa dla Swieżawskiego, nie zyskała tak zgodnej akceptacji. Wątpliwość co do tej płaszczyzny prac historyka filozofii zgłosił Jan Czerkawski; wskazał też, iż ze strony wielu uczonych o nastawieniu bardziej pozytywistycznym zapewne nie skończyłoby się na wątpliwościach, lecz na sformułowaniu poważnych zastrzeżeń³⁵. Podobne niejasności sygnalizował Seńko. „Operacja na czystych, oderwanych problemach – stwierdził – przekształciłby historię idei na idealną konstrukcję dziejów myśli tworzoną każdorazowo przez historyka filozofii. W tym punkcie korektura teorii Gilsona, za którą idzie autor książki, lub jej dokładniejsze sprecyzowanie, wydaje się potrzebne”³⁶.

³³ Por. Z. Kuderowicz: *Spór o historię filozofii...*, s. 176–180.

³⁴ A. Paluchowski: *O sposobach czytania filozofów...*, s. 4.

³⁵ Por. J. Czerkawski: *Głos w dyskusji. W: Sprawozdanie z posiedzenia naukowego poświęconego omówieniu książki prof. dr. S. Swieżawskiego pt. „Zagadnienie historii filozofii”*. Warszawa 1966, ss. 897, z dnia 12 IV 1967 r. „Studia Philosophiae Christianae” R. 3, 1967, nr 2, s. 383–384.

³⁶ W. Seńko: *Uwagi...*, s. 379.

Reakcja Kuderowicza była dalej idąca. Nie zgłaszał wątpliwości, nie sugerował korekt, nie sądził, by wystarczające okazały się dopowiedzenia, by rewizji wymagało jedynie takie czy inne sformułowanie dwóch etapów pracy historyka filozofii bądź potrzebne było tylko większe zdystansowanie wobec poglądów Étienne Gilsona (1884–1978). Wedle Kuderowicza sprzeciw wzbudzała sprawa podstawowa: nie opis dwupłaszczyznowości postępowania, lecz sama „prawomocność rozróżnienia dwu etapów w historiografii filozofii, zwłaszcza przedstawienie filozoficznych jako stałego zespołu treści filozoficznych, którymi rządzą tylko prawa logiki jako »filozofii wieczystej«”³⁷. Kuderowicz dotknął w tym miejscu zagadnienia najbardziej zajmującego dla historyka filozofii i filozofa – owej *philosophia perennis*, odpowiadając autorowi, że jej przyjęcie, jak również założenie możliwości wyodrębnienia dziejów składającego się na nią pewnego zespołu wiecznych pytań są po prostu złudzeniem. Nie usuwa złudzenia – zdaniem krytyka – wniesienie przez Swieżawskiego dopowiedzenia, iż chodzi o bezwzględną jednoznaczność i ścisłą powtarzalność występujących dziejach filozofii pytań i zagadnień filozoficznych, lecz o ich analogiczność. Bez przyjęcia doświadczenia analogii – Swieżawski skorzystał w jej rozwinięciu z poglądów Wilhelma Diltheya (1833–1911) – „problemy filozoficzne nie mogłyby być przedmiotem historiografii filozofii w tym sensie, w jakim staraliśmy się to przedstawić w tym paragrafie”³⁸. Dotycząca tych kwestii odpowiedź Kuderowicza była następująca: „Można mówić chyba tylko o jednym wiecznym pytaniu filozoficznym, mianowicie o pytaniu – o sens ludzkiego życia i świata; ale pytanie to przybiera w każdej epoce, kulturze, niemal u każdej podejmującej tę kwestię jednostki odmienną postać wyznaczoną nie tylko prawami logiki, ale i aktualnym stanem wiedzy, kultury, rozwarstwieniem społecznym i postawą jednostki. Nie ma w dziejach filozofii innych pytań poza tymi, na które usiłują odpowiedzieć konkretne jednostki w swych poglądach”³⁹.

Krytyka Kuderowicza nie dotyczyła poglądów Swieżawskiego wyłożonych bezpośrednio w rozdziale monografii (w punkcie 41.), dotyczącym tytułowo „filozofii wieczystej”. Akurat ten fragment tekstu nie wzbudził żadnych wątpliwości, bo zgodnie z założoną konstrukcją książki miał charakter sprawozdawczo-dyskusyjny i przedstawiał poglądy, jakie na temat „filozofii wieczystej” – jej występowania oraz możliwości określenia – pojawiły się w rozwoju filozofii. Gdyby pozostać tylko przy tych uwagach Swieżawskiego, ukazanych przez niego zawilóściach problemu, niekonsekwencjach myślowych, na jakie wskazywał, z całą pewnością zasłużyłby na miano filozofa jednego z najostrożniejszych w sądzeniu o *philosophia perennis*.

³⁷ Z. Kuderowicz: *Spór o historię filozofii...*, s. 177.

³⁸ S. Swieżawski: *Zagadnienie historii filozofii...*, s. 344.

³⁹ Z. Kuderowicz: *Spór o historię filozofii...*, s. 177.

Zdaniem Swieżawskiego, sprawy wiążące się z tak określoną filozofią nie należą do prostych, zwyczajnych. Najlepszym tego dowodem – przekazał – że o „filozofii wieczystej” mówi się od bardzo dawna i dosyć często, a nawet samo rozumienie jej pojęcia jest bardzo rozmaite, nie mówiąc już o twierdzeniach wypowiedzianych na ten temat. Dzieje się tak dlatego, że jak zwykle w sporach filozoficznych – „sam termin *philosophia perennis* jest wieloznaczny, a zagadnienie złożone”⁴⁰. Rozróżniał więc, w ślad za innymi filozofami, między jednością a wielością filozofii, między jej czasowością i pozaczasowością, pytał o to, czy w przypadku trwałości chodzi o powtarzalność we wszystkich wersjach filozofii jednego zespołu pytań-problemów (nie odpowiedzi), czy też o wyodrębnienie powtarzalnych odmian filozofii pod postacią tzw. idealnych typów. Rozważając mocne i słabe strony możliwych stanowisk, ujawniając zakładane przez wielu filozofów minimalistyczne lub neutralistyczne rozumienie *philosophis perennis*, Swieżawski pozostawał stale wyczulony na problem podstawowy i specjalnie wyraził w przypadku „filozofii wieczystej”: konieczność dokonania wyborów i podjęcia decyzji dotyczących tego, co ma być przedmiotem badań historycznofilozoficznych także wtedy, gdy zmierza się do uchwycenia treści „wieczystych filozofii”.

To, co Swieżawski przekazał w tym splocie wywodów, nadało jego poglądom czytelność jednoznaczną. Nie miało wszakże jeszcze charakteru twierdzeń. Zostało sformułowane w trybie warunkowym, ale kierunek postępowania w dochodzeniu do „filozofii wieczystej” został wskazany. „Gdyby wszyscy ludzie filozofujący – przekazał – mieli postawę realistyczną i byli przede wszystkim nastawieni na głos zdrowego rozsądku i na wymogi oczywistości oraz uwzględniali w pierwszym rzędzie to, co się nam narzuca ze strony otaczającej nas rzeczywistości, to za „filozofię wieczystą” uznano by powszechnie realistyczną metafizykę, czyli filozofię bytu. Ale tak nie jest i wiele intelektualistów opowiada się właśnie po »innej stronie« filozoficznych wstępnych wyborów”⁴¹. „Filozofia wieczysta” to zatem sprawa wyboru, decyzji podjętej w następstwie jej odkrywania na drodze studiów historycznofilozoficznych, w których filozof kieruje się jawnie potwierdzonymi lub nawet nieuświadomianymi założeniami podstawowymi swego filozoficznego stanowiska. To także filozofia jednoznacznie z a ł o ż e n i o w a, przyzna Swieżawski, ponieważ dochodzący do niej historycy filozofii i filozofowie „nie mogą sobie pozwolić na »zbytek naturalizmu« i muszą być ludźmi, aby użyć tu terminologii współczesnego egzystencjalizmu, zaangażowanymi”⁴².

⁴⁰ S. Swieżawski: *Zagadnienie historii filozofii...*, s. 663.

⁴¹ Ibidem, s. 666.

⁴² Ibidem.

Zaangażowanie to – dopowie – to właśnie konieczność podejmowania decyzji i dokonywania podstawowych wyborów.

Siła przybliżenia tak uchwytne go sensu *philosophia perennis* jest zróżnicowana w różnych częściach *Zagadnienia historii filozofii*. Podobnie jest w drobniejszych tekstach Swieżawskiego, które ukazały się przed wydaniem tej książki. Jest to między innymi następstwem konsekwentnie stosowanej metody wielostronnych naświetleń problemu, podejść i obejść przeprowadzanych w zmiennych kontekstach, w uwikłaniu z innymi, często odleglejszymi tematami, które na „filozofię wieczystą” rzucają nieoczekiwane nowe „światło”, ujawniają nowe możliwości jej rozumienia, zarazem jednak niekoniecznie się dopełniające. Oto zauważa Swieżawski, iż tylko bardzo nieliczni badacze dziejów filozofii dochodzą do tego etapu dziejopisarstwa filozoficznego, na którym rozpoczyna się właściwa historia filozofii, „gdzie zaczyna się już bardzo wyraźnie zarysowywać majestatyczna jedność filozofii, owej »*philosophia perennis*«, której ślady tak trudno odnaleźć na niższych szczeblach badań historyczno-filozoficznych, dotyczących wielości nurtów i koncepcji, będących niejako antytezą tamtej jedności”⁴³.

Myśl, że to jedynie nieliczni filozofowie docierają w rejony, w których zarysowuje się majestatyczna jedność filozofii, może niepokoić, co niektórych zniechęcać, a znajdują się zapewne tacy, którzy pozostaną z pytaniem: czy to na pewno jeszcze filozofia?. Słabną tego rodzaju wątpliwości, gdy w ślad za Swieżawskim spojrzy się na *philosophia perennis* z innej strony – jest ona także, stwierdził Profesor, konsekwencją podstawowych wyborów intelektualnych, jakie podejmuje każdy filozofujący człowiek, gdyż przesądza wtedy nie tylko o logicznych następstwach swego myślenia, ale również o tej idealnej filozofii, „którą określa jako »filozofię wieczystą«, a która nie jest niczym innym, jak doprowadzoną do pełnego rozkwitu jego własną filozofią”⁴⁴. Filozof winien jedynie pamiętać, że dochodząc do takiej filozofii, wyprowadza ją nie jako oczywisty rezultat z podjętych studiów historycznofilozoficznych, lecz że jego stanowisko filozoficzne studia te umożliwia i filozoficznie ukierunkowuje: „historia filozofii – to przedłużenie tej myśli – znajduje tu swój najbardziej filozoficzny wykwit”.

Wyczuwa się jako obecną w tych splotach zdań kwestię prawdziwości filozofii. Swieżawski podjął ją kilkakrotnie w *Zagadnieniu historii filozofii* i związał z pytaniem o stosunek, w jakim pozostaje *philosophia perennis* do innych historycznie zaistniałych filozofii konkretnych. Jeżeli przyjąć, że *philosophia perennis* to filozofia idealna, że jest także najwyższym osiągnięciem konsekwentnego myślenia filozoficznego, to uznać ją trzeba – w na-

⁴³ Ibidem, s. 366.

⁴⁴ Ibidem, s. 668–669.

stępstwie – za jedyną filozofię doskonale prawdziwą, pełnoprawdziwą. Choć takie rozumienie *philosophia perennis* wydaje się obciążone interpretacją platonizującą, a można utrzymywać, że przekracza też granicę, poza którą dokonuje się hipostazowania pojęć, to Swieżawski skłonny był przyjąć takie rozwiązanie. Powołując się na Gilsona, pisał: „Kto wie, czy jedna z wielu tak wnikliwych uwag Gilsona nie wnosi tego właśnie światła, o które w tym zagadnieniu chodzi”, że mianowicie „»filozofia wieczysta« byłaby w pełni prawdziwa, a każda inna filozofia zawierałaby część tej prawdy”⁴⁵.

W kierunku „filozofii klasycznej”

W tekstach Swieżawskiego opublikowanych po wydaniu *Zagadnienia historii filozofii* pojawiła się charakterystyczna zmiana w sposobach ujęcia omawianego problemu. Znika pojęcie *philosophia perennis*, natomiast pojawia się, i zastępuje tamto, wyrażenie „filozofia klasyczna”. Nie jest to tylko formalna zmiana języka przekazu. Można raczej mówić o zdecydowanie wyraźniejszym wiązaniu prawdziwościowej strony filozofii z jej historycznymi konkretyzacjami, a nie jedynie ze swoiście wypreparowaną wieczystością, jak również o silnie akcentowanej potrzebie obrony teoretycznego statusu filozofii przed próbami jej pozafilozoficznych zniekształceń. Doświadczenie II Soboru Watykańskiego, w którym Profesor uczestniczył jako ważny i wyróżniony świecki audytor, to czas graniczny dla sygnalizowanych zmian.

Przypomnieć należy, że to jeszcze w trakcie obrad soborowych, podczas ich trzeciej sesji, została przygotowana (i wydana) przez Swieżawskiego oraz Jerzego Kalinowskiego (1916–2000) książka, w której w dialogowej formie podjęto problem obecności filozofii w życiu współczesnego Kościoła⁴⁶. Dwóch polskich uczonych, współtwórców Lubelskiej Szkoły Filozoficznej KUL-u⁴⁷, podjęło na nowo problem możliwego do zaakcepto-

⁴⁵ Ibidem, s. 673.

⁴⁶ Por. J. Kalinowski, S. Swieżawski: *La Philosophie et l'heure du Concile*. Préface par. O. Lacombe. Paris 1965. Pełny polski przekład książki – „z różnych, czasem pogmatwanych powodów”, jak zaznaczył Swieżawski – ukazał się dopiero po trzydziestu latach. Por. J. Kalinowski, S. Swieżawski: *Filozofia w dobie Soboru*. Przekład M. i C. Gąwrysiowie. Warszawa 1995.

⁴⁷ Jerzy Kalinowski był absolwentem, a następnie profesorem oraz dziekanem Wydziału Filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i środowisko Lublina opuścił –

wania pluralizmu filozoficznego, także pytanie o wolność filozofa, i w takim kontekście opowiedziało się za pełną aktualnością myśli Tomasza z Akwinu. Olivier Lacombe przekazał w *Przedmowie* do ich książki: „[...] Kalinowski i Swieżawski powiedzieli na ten temat, z umiarem, a zarazem stanowczością, to, co w moim przekonaniu należało powiedzieć. Wykazali, że faktyczna mnogość pierwotnych intuicji filozoficznych – dziś nazywa się je »opcjami« – wymaga z pewnością wolności postępowania filozofa, nie pociąga za sobą jednak z reguły pluralizmu, który kazałby traktować jako uzurpację jakiegokolwiek poszukiwanie organicznej jedności filozofii i czyniłby czymś iluzorycznym troskę o zapewnienie jej postępu, w ramach pewnej uprzywilejowanej intuicji”⁴⁸.

Swieżawski należał do tego zespołu uczestników prac soborowych, którzy ze względu na swe specjalistyczne kwalifikacje wnosili w tok prowadzonych dyskusji oraz wypracowywanych dokumentów wiedzę i autorytet świeckich uczonych. Współuczestnik tamtych prac przekazał po latach, już jako Jan Paweł II, w liście gratulacyjnym do Swieżawskiego w związku z jubileuszem 90. rocznicy urodzin Profesora, że w dzieło soborowe wniósł on „ogromnie wiele dzięki swemu przygotowaniu filozoficznemu”⁴⁹. Szczególnym zwieńczeniem jego uczestnictwa w *Vaticanum II* był więc dzień zakończenia soboru: 8 grudnia 1965 roku na placu Świętego Piotra w Rzymie Paweł VI przekazał trzem uczonym „wspaniale oprawne ogromne *folio* z tekstem orędzia”, jakie Ojciec Święty skierował do intelektualistów świata. Orędzie odebrał Jacques Maritain w towarzystwie francuskiego filozofa i teologa, świeckiego obserwatora obrad soborowych Jeana Guittona (1901–1999) i właśnie Stefana Swieżawskiego⁵⁰.

Wagę II Soboru Watykańskiego, w tym jego znaczenie dla współczesnych studiów filozoficznych i historycznofilozoficznych, Swieżawski podnosił w licznych swych wystąpieniach z ostatnich dziesięcioleci i lat. *Vaticanum II* charakteryzował niezmiennie, choć w różnych stylizacjach słownych, jako ogromne wydarzenie, w istocie swej jako wydarzenie bardzo, bardzo doniosłe i gotów był przychylić się do opinii dzisiejszych i przyszłych badaczy minionego stulecia, że największym

wyjeżdżając na stałe do Francji – w roku 1958. Por. J. Kalinowski: *Poszerzone serca. Wspomnienia*. Lublin 1997; także nekrolog J. Kalinowskiego ogłoszony w „Ruchu Filozoficznym” T. 58, 2001, nr 1, s. 201–202.

⁴⁸ O. Lacombe: *Przedmowa*. W: J. Kalinowski, S. Swieżawski: *Filozofia w dobie Soboru...*, s. 17.

⁴⁹ List Jana Pawła II do Redaktora „Kwartalnika Filozoficznego” Profesora Władysława Stróżewskiego z okazji ofiarowanego Jubilatowi numeru pisma. „Kwartalnik Filozoficzny” T. 25, 1997, z. 1, s. 6–7.

⁵⁰ Por. S. Swieżawski: *Maritainowi dług wdzięczności*. „Znak” R. 26, 1974, nr 2, s. 151.

wydarzeniem tegoż wieku, a nie tylko jednym z wielu wydarzeń – i nie tylko w historii Kościoła, ale w historii ludzkości – był Sobór Watykański II⁵¹.

Z podobną mocą pisał i mówił o przełomowości soborowych dokumentów – z uchwał Soboru wykreślone zostało, bodaj po raz pierwszy, słowo *anathema* – „potępienie”. „Kościół na ostatnim Soborze – to opinia Swieżawskiego znana z kilkakrotnych przedruków jego artykułu *II Sobór Watykański a filozofia*, a najwcześniej dostępnego w formie wykładu wygłoszonego w 1992 roku we Włocławku – miał pełną świadomość końca długiej epoki i świtu nowej, eschatologicznej ery w swoim życiu. W aktach Soboru nie chciano się odcinać od herezji i zagrożeń, ale tu na przekór złu i kłamstw postanowiono rzucać mosty porozumienia i zbliżenia ze wszystkimi. Sam zaś Kościół chciał odczytać i zrozumieć sam siebie, swoje miejsce i swoją sytuację wśród zwiastujących nową epokę znaków czasu”⁵². Skrótowno – i przez odwołanie się do historycznych symboli – istota przełomu miała sprowadzać się do ostatecznego odejścia od Konstantyńskiego modelu Kościoła wraz z jego tendencjami, to słabiej, to niebezpiecznie silnie zaznaczanymi, do absolutystyczno-teokratycznego władztwa.

Filozofia katolicka, a w szczególności dotąd rozwijany tomizm nie mogły pozostać poza procesem przemiany. Filozofia, ta najbliższej związana z katolicką wspólnotą wyznaniową, a więc filozofia tomistyczna niezależnie od jej znanych odmian, też stawała się przedmiotem pytań o jej dalszą aktualność w doktrynie katolickiej, a przede wszystkim w kościelnym nauczaniu. Nie obyło się nawet – przypominał Swieżawski – bez prowokacyjnie i kontrowersyjnie brzmiącego hasła: końca ery tomistycznej! Dlatego cały wysiłek badawczy i argumentacyjny, jaki podjął, zmierzał do wykazania, że Sobór zdecydował się odejść od tomizmu oraz historycznie uformowanych ruchów tomistycznych, by w pełnym blasku przywrócić Kościołowi Tomasza i starą epokę tomistyczną zastąpić epoką Tomaszową. Następstwem takiego stanowiska musiała być rezygnacja z tych ujęć oraz formuł w przekazach filozofii katolickiej, które sprowadzały ją do ram zamkniętych, naznaczały znamieniem jedyności i pełnoprawdziwości, nadając jej w rezultacie status myśli oficjalnej wraz z wszystkimi tego konsekwencjami: pojmowania jako czegoś, co jest nasze, odgradzającego się od innych i przyjmującego wobec innych zadania ideologiczne. Z taką koncepcją filozofii Sobór zerwał definitywnie. „Zrezygnowawszy z ambicji państwowo-totalitarnych – przekazał Swieżawski – nie potrzebuje też Kościół żadnych ideologii. Wystarczy szczerze szukanie prawdy i dawanie jej świa-

⁵¹ Por. S. Swieżawski: *Największe wydarzenie XX w.* W: Idem: *Dobro i tajemnica...*, s. 59–64.

⁵² S. Swieżawski: *II Sobór Watykański a filozofia*. „Tygodnik Powszechny” R. 46, 1993, nr 4, s. 6.

dectwa. Różne tomizmy grzeszyły i nadal grzeszą, przeobrażając się niepostrzeżenie w ideologie i tworząc zamknięte klany wyznawców mniej lub bardziej zniewolonych do wyznawania poglądów określonych przez tę »tomistyczną ideologię«⁵³.

Philosophia perennis nie była wolna od niebezpieczeństw, na które zwrócił uwagę Swieżawski. Oceniał ją przez doświadczenia Soboru i wiązał z filozofią tomistyczną dotąd głoszoną przez Kościół. Swoisty kodeks w i e c z y s t o ś c i, choć nie wskazany wprost, mieścił się w obszarze takiej filozofii. „Dziś, patrząc na tę problematykę z perspektywy trzydziestu lat – przekazał we wspomnianym wykładzie wrocławskim z okazji trzydziestej rocznicy rozpoczęcia obrad *Vaticanum II* – i mając za sobą studia historycznofilozoficzne nad sytuacją duchową Europy na przełomie XV i XVI w., widzę w trochę innym świetle sprawy, których waga, zarysowana na ostatnim Soborze, rzutuje na całą nadchodzącą epokę”⁵⁴. Formuła *philosophia perennis* z całą pewnością należała do epoki minionej, nie do nadchodzącej. Była zanadto związana z instytucjami Kościoła, uwikłanymi w zmienny bieg spraw ziemskich, autorytarna, wyrokująca w imieniu wiary, funkcjonująca ze znamieniem *schola nostra*. Jedni, jak Kwiatkowski, sprowadzili ją po prostu do katolicyzmu, inni – co potwierdzało *Zagadnienie historii filozofii* Swieżawskiego – interpretowali „filozofię wieczystą” platonizująco i hipostazując.

Sama rezygnacja ze starego wyrażenia wydawała się niewystarczająca i niepotrzebna. Już przed z górą półwiekiem, gdy Jacek Woroniecki OP (1878–1949) zabrał głos w sprawie dwóch pierwszych tomów *Filozofii wieczystej* Kwiatkowskiego, ewentualną zmianę tytułu książki wykluczył. Dobrze zrobił autor – pisał krytyk – że nie nazwał swej książki filozofią chrześcijańską czy filozofią tomistyczną, że nie skorzystał z będącej wówczas w obiegu nazwy filozofia uniwersalistyczna, ale pozostał przy określeniu tradycyjnym, najlepiej odpowiadającym filozofii, jaką zawarł w dziele⁵⁵. Ale określenie „wieczystość” zaproponowane w tamtym czasie przez recenzenta pozostało niezauważone, nikt nie skorzystał z interpretacji, jaką przedstawił. Nie zostało też wyprowadzone z tomów Kwiatkowskiego i nie mieściło się w ujęciach, jakie proponował krakowski jezuita. Myśl Woronieckiego wykraczała poza szkolne i podręcznikowe wykłady filozofii katolickiej, była wyraźnie przyszłościowa i wręcz antycypowała taką formację filozoficzną współczesnych katolików, jakiej przed Soborem – nie tylko w Polsce – jedynie nieliczni potrafili dać wyraz i ją ocenić. „Wieczyste

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Por. J. W o r o n i e c k i: *Filozofia wieczysta* [rec. pracy F. Kwiatkowskiego, *Filozofia wieczysta w zarysie*. T. 1–2. Kraków 1947]. „Tygodnik Powszechny” R. 3, 1947, nr 45, s. 7.

w dziejach ludzkości może być tylko to – pisał Woroniecki – na co się składają pokolenia za pokoleniami; a jeśli Kościół tę filozofię uznał za swoją, to właśnie dlatego, iż nie jest dziełem jednego człowieka, ale owocem głębokich rozważań całego narodu ludzkiego, odkąd zaczął on zastanawiać się nad sobą i otaczającym go światem. Nazwiska Arystotelesa i Tomasza z Akwinu wysuwają się w niej na pierwsze miejsce nie tylko dlatego, czego oni sami w dziedzinie filozofii dokonali, ale dlatego, że tak świadomie głosili wyższość wspólnego wysiłku myśli ludzkiej nad poczynaniami jednostek”⁵⁶.

Miejsce wcześniejszych rozważań nad „filozofią wieczystą” zajmuje w posoborowych pracach Swieżawskiego koncepcja filozofii jako wiedzy i mądrości afirmującej świat. Jest to filozofia realistyczna, bo nakierowana przedmiotowo na rozpoznanie, także w aktach refleksji kontemplacyjnej, bytu rzeczywistego, i źródłowo dostępna w wielowiekowym obszarze rozwoju filozofii, który w centrum umieścił problematykę bytu i człowieka. Było przekonaniem Swieżawskiego, iż te dwa naczelnym motywy filozofii ujawniły się najpełniej w filozofii antycznej oraz w wiekach średnich po stulecie XV włącznie. Ten – jakby dwuetapowy – ciąg narastania filozofii europejskiej metafizycznie i antropologicznie zorientowanej nazwał dziejami „filozofii klasycznej”.

Autorzy *Postowia* do dzieła Swieżawskiego *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, którzy na podstawie wykładów Profesora przygotowali je do druku, jednoznacznie potwierdzili taką ich strukturę wewnętrzną. Historia filozofii starożytnej Grecji, przekazali, to „dzieje myśli ludzkiej ukazujące powstanie, rozwój i wzajemne przenikanie koncepcji i idei, przedstawione ze świadomością wagi dwu centralnych dla naszej kultury zagadnień, jakimi są problem bytu i człowieka”. Pochodną takiego stanowiska okazała się widoczna na wielu stronach książki szczególna sympatia dla Arystotelesowskiej wizji bytu – przekazano w *Postowiu* – związane jest „z przekonaniem o słuszności postawy realistycznej w filozofii i nieufnością wobec aprioryzmu i idealizmu, które – jak podkreśla autor, omawiając zjawiska późnego antyku, takie jak neoplatonizm i gnoza – prowadzą niejednokrotnie do rozwiązań błędnych”.

Podobne nastawienie wartościujące ujawniło się w przedstawieniu przez Swieżawskiego historii filozofii wieków średnich. Pod wieloma względami wzorował się na wielkich zarysach średniowiecznej myśli filozoficznej, jakie pozostawili przede wszystkim Maurice de Wulf (1867–1947) i Gilson: dotyczyło to wykorzystania w *Dziejach europejskiej filozofii klasycznej* wyników szczegółowych badań nad postaciami, tekstami oraz szkołami

⁵⁶ Ibidem.

średniowiecza mniej dotąd uwzględnianymi w opracowaniach, a zwłaszcza wyeksponowania systemu teologiczno-filozoficznego Tomasza z Akwinu, jako największego osiągnięcia średniowiecznej scholastyki. Podobnie jednak jak w wykładach dotyczących starożytności greckiej, tak i w obrazie filozofii średniowiecza za centralne dla całej epoki uznane zostały problemy metafizyczne oraz antropologiczne, i choć takie nastawienie metodologiczne zbliżało wszystkich trzech historyków filozofii, to w przypadku Swieżawskiego – to też wydobyli autorzy *Postowia* – przyjęło ono postać „Jego własnych pasji badawczych”⁵⁷.

Można podjąć próbę podsumowującego ogarnięcia stanowiska Swieżawskiego nie jako rzecznika *philosophiae perennis*, lecz jako propagatora „filozofii klasycznej”. Historyk filozofii, przystępując do zadania badawczego, musi mieć pełną świadomość – najlepiej jawnie deklarowaną – własnego stanowiska filozoficznego, gdyż to ono pozwala mu dostrzec i wydobyć z materiału historii filozofii problematykę filozoficznie doniosłą. Już na wstępie swych prac staje więc przed koniecznością wyboru, i to tak rozstrzygającego, że przesądza o całym obrazie dziejów filozofii – wtedy też winien dostrzec podstawowe znaczenie, jakie ma filozofia bytu, wyróżnioną pozycję, jaką wśród nauk filozoficznych zajmuje metafizyka, i w konsekwencji, tak pojmował Swieżawski sens pierwszych decyzji historyka filozofii, opowiedzieć się za realizmem w filozofii.

Tak przygotowany filozoficznie, a więc mając za sobą podstawowy wybór i – właściwie rzecz ujmując – obowiązek ujawnienia założonej przez siebie filozofii (realistycznej, przy najtrafniejszej z możliwych decyzji), historyk filozofii przystępuje do czekających go studiów. Swieżawski powtarza myśl szeroko rozwiniętą w *Zagadnieniu historii filozofii*, iż poznanie historycznofilozoficzne rozpoczyna się etapem zdecydowanie filozoficznym, który dopiero w następstwie prowadzi do etapu ścisłych rozpoznań historycznych nad filozofią bytu, bo to właśnie filozofia realistyczna – nawiązując do słów Swieżawskiego – „z istoty swojej jest historyczna; jest ona zmuszona do kontynuowania narosłego przez wieki dorobku refleksji filozoficznej w zakresie poszczególnych dyscyplin i zagadnień”⁵⁸. Jak konsekwentnie domagał się ufilozoficznienia studiów nad dziejami filozofii, bo bez tego kroku – to też jedna z wielokrotnie powtarzanych myśli Swieżawskiego – dziejopisarstwo filozoficzne zatracą swój sens oraz powagę, tak w zakresie historycznych studiów nad filozofią bytu miejsce wyróżnione przyznał Tomaszowej filozofii bytu rzeczywistego: to ta filozofia wymaga odczytania na nowo. Pozostaje przeświadczeniem Swieżawskiego, że dopiero wtedy

⁵⁷ A. Świątkiewicz-Blandzi, Z. Nerczuk, M. Olszewski: *Postowie*. W: S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, s. 905–906, 908.

⁵⁸ S. Swieżawski: *Rozmyślenia o wyborze w filozofii*. W: Idem: *Dobro i tajemnica...*, s. 19.

myśl Tomasza z Akwinu ukaże się w pełni swego blasku, Kościół i katolicy odejdą od ideologicznie zdeformowanych filozofii, w tym także od tomizmów, i rozpocznie się – z *Vaticanium II* zainicjowana – era Tomaszowa.

Swieżawski wykazał, że po wystąpieniu Akwinaty już u jego pierwszych uczniów dały się zauważyć odstępstwa od podstawowych założeń jego filozofii bytu. „Te zdrady intelektualne i odejścia – pisał – powtarzają się z biegiem czasu i wiek XV jest widownią całego szeregu zjawisk, będących przejawem tego powolnego umierania autentycznej metafizyki”, przynosi potwierdzenie – stwierdzi jeszcze ostrzej – dokonującego się odtąd procesu „degeneracji w obrębie filozofii bytu”⁵⁹. Olbrzymi wysiłek badawczy, jaki podjął w latach 70. i 90. minionego stulecia nad myślą filozoficzną i życiem Kościoła XV wieku, dał o sobie znać w pierw – jako *opus magnum* – siedmiotomowym opracowaniem *Dziejów filozofii europejskiej w XV wieku*⁶⁰, dalej książką należąca merytorycznie do tej samej wielotomowej całości, choć poświęconą konkretnie historii Kościoła i jego myśli teologicznej w okresie renesansowego przełomu kulturowego oraz światopoglądowego (pojęciem „renesans” Swieżawski w zasadzie nie posiłkuje się w odniesieniu do XV stulecia)⁶¹, i znalazł jeszcze rodzaj dopowiedzenia w tomie prac, w którym w wyborze ujęte zostały drobniejsze teksty przedstawiające, tym razem w syntetycznej formie, pogranicza problemowe filozofii i teologii późnego średniowiecza, rodzące się wówczas idee naukowe i edukacyjne wraz z ich dalszą ewolucją⁶².

Wejście w czasy nowożytne nie zmieniło sytuacji – przeciwnie, ulegał oto coraz wyraźniejszemu pogłębieniu, uzna Swieżawski, proces odchodzenia od filozofii przedmiotowej do różnych wersji filozofii podmiotowej. Bo czy to będą próby subiektywistycznego zgłębienia życia duchowego, zmierzające przez „ja” do zrozumienia człowieczej tragedii i społecznych konfliktów egzystencji, czy programy oparte na dążeniach do uchwycenia istot rzeczy w ich intelektualnym oglądzie, czy wreszcie idee dążące do oczyszczenia filozofii przez ograniczenie jej zadań przy jednoczesnej większej trosce o trzymanie się faktów, o ścisłość wypowiedzi i sprawdzalność wyników, to we wszystkich tych i podobnych przypadkach poza filozofią pozostaną ogromne obszary rzeczywistości niedostępne dla poznającego *ego*. Nowożytne filozofie, mimo że wydały wielkich reformatorów, głosiły prymat teorii poznania wobec teorii bytu i dlatego w swych zasadniczych

⁵⁹ S. Swieżawski: *Moja droga poszukiwania prawdy*. W: I d e m: *Istnienie i tajemnica...*, s. 18.

⁶⁰ S. Swieżawski: *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 1: *Poznanie*. Warszawa 1974; T. 7: *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*. Kraków 1987.

⁶¹ Por. S. Swieżawski: *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrozu*. W: *Studia do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*. T. 1. Kraków 1990.

⁶² Por. S. Swieżawski: *Studia z myśli późnego średniowiecza*. Warszawa 1998.

tendencjach były nie tylko subiektywistyczne, ale jeszcze obciążone „kłątwą idealizmu”: „[...] życie filozofii przedstawiały jako toczące się – napięte obrazowo Swieżawski – w zamkniętym ogrodzie odciętych od rzeczywistości i istnienia, a więc ostatecznie martwych, archetypów, istot, czyli esencji”. Z koniecznym w tym miejscu dopowiedzeniem: osąd Swieżawskiego nie odmawiał krytykowanym filozofiom zdobyczy, nie miał ich za po prostu bezwartościowe. W końcu i ruina zasługuje na uwagę, jeżeli pozwala coś zrozumieć ze swej minionej świetności i gotowa pouczać o źródłach zła. „Trzeba przy tym powiedzieć – tak odniósł się Swieżawski do poruszonej kwestii – że osiągnięcia tej ostatniej są bardzo cenne. Godne potępienia jest to, że zdominowały one zupełnie metafizykę, doprowadzając do jej zapomnienia”⁶³.

Czas naprawy, przewartościowań, rozpoczął się wraz z Soborem Watykańskim II, bo to on – myśl tę należy uznać za fundamentalną dla proponowanej przez Swieżawskiego koncepcji filozofii klasycznej – otworzył przed filozofią nowe perspektywy. Powrót do zatraconej filozofii bytu realnego okazuje się trudny, przebiega wolno, bo wymaga także fachowych przygotowań historycznofilozoficznych sięgających między innymi średniowiecza; ważne jest natomiast, że został podjęty, że zaciekawia i że „era Tomaszowa” wyznaczyła filozofii nowe drogi. One też, a zatem aprobowana przez Swieżawskiego wielość filozoficznych dróg, jak odróżniają skończoną epokę tomizmów od zarysowującej się epoki Tomasza, tak pozwalają dostrzec zasadniczą różnicę między „filozofią wieczystą” a „filozofią klasyczną”.

Różnica istotna związana jest z ideą wolności. To ostatni Sobór przypominał – tak skomentował Swieżawski jego postanowienia dotyczące filozofii – „że wszelka wiedza i wszelka mądrość musi być zawsze owocem wolności. Nie może istnieć prawdziwa filozofia lub teologia »z nakazu«. Każdy człowiek i każdy chrześcijanin winien osobiście i stopniowo dojrzewać do wyboru właściwej filozofii i teologii. W niczym nie zaprzecza to jedności prawdy, lecz potwierdza mnogość dróg wiodących do jej odkrycia”⁶⁴. I pozostaje wtedy sprawą osobistego wyboru filozofa i historyka filozofii, za którą z nich się opowie, uzna za drogę własną. Dla Swieżawskiego taką drogą była niezmiennie filozofia bytu, a ponieważ w najpełniejszym wydaniu proponował ją Tomasz i w jej uprawianiu miał Tomasza za największego geniusza (co jako cenność Swieżawski też uznał za następstwo decyzji), przeto ostatecznie on stał się dla niego mistrzem. Wielkości Akwinaty upatrywał w wypracowanej przezeń koncepcji *esse*, jako podstawowego składnika wszystkiego, co ujawnia się jako istniejące, gdy tymczasem Bóg

⁶³ S. Swieżawski: *Wracanie do sedna*. W: *Idem: Istnienie i tajemnica...*, s. 285.

⁶⁴ S. Swieżawski: *II Sobór Watykański a filozofia...*, s. 6.

jest jedynym bytem, który sam jest istnieniem. Dostrzegł w tym rdzeń metafizycznych poglądów Tomasza.

Gdy w trakcie rozmowy upamiętniającej dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin Swieżawskiego zapytano Jubilata, którego z klasyków filozofii ceni najbardziej i którego zechciałby polecić innym, zwłaszcza młodzieży, odpowiedź potwierdziła znane już stanowisko, ale zarazem kończyły ją zdania warte szczególnej uwagi. Nie wszyscy dyskutujący dziś nad „filozofią klasyczną” są ich świadomi i liczą się z konsekwencjami oraz perspektywami, jakie z nich wypływają⁶⁵. Swieżawski oczywiście powtórzył, iż najbardziej ceni Tomasza z Akwinu, jednakże ani się nie spodziewał, by wszyscy byli z nim zgodni, ani nawet by wszystkim można było go proponować. Najważniejsze, myślowo odważne i zachęcające, było rozwinięcie tego poglądu. „Wszystkim – tak ujął to Swieżawski – proponuję solidne studia z zakresu historii filozofii. Historia filozofii to historia problemów. Kiedy tak właśnie uprawia się historię filozofii – jako historię problemów – napotyka się wielkie zagadnienia metafizyki. I dopiero wówczas, dogłębnie medytując, kontemplując, należy wybierać między np. koncepcją *esse* w ujęciu Heideggera albo Tomasza z Akwinu... Który z nich ma rację? Ostatecznie to wolny wybór, a o nim niech zdecyduje – *veritatis splendor!*”⁶⁶

„Filozofia klasyczna”, przy takim ujęciu klasyczności, jest filozofią otwartą. Pozostaje związana z torem rozwojowym wielowiekowej filozofii metafizycznej, wszakże nawrót do którejś z jej historycznych manifestacji, np. filozofii Tomasza, na mocy jakiegokolwiek bądź czyjegokolwiek nakazu, nie może być postulatem filozoficznym; byłby skierowany przeciw filozofii, reglamentowałby pasje badawcze uczonych i zniekształcał najgłębszy sens filozofii jako dochodzenia do prawdy. „Filozofia klasyczna”, tak rozumiana, zachęca do studiów historycznofilozoficznych, gdyż przywraca im to, co odbierała „filozofia wieczysta”: metodologiczną swobodę w zakresie postępowań badawczych, krytycyzm wobec dziedzictwa filozofii, autentyczność wartościowania jako podstawowej zasady filozoficznego dziejopisarstwa.

⁶⁵ Kwestia historycznej wielopostaciowości przejawów filozofii klasycznej podjęta została między innymi w artykułach scalonych w pracy zbiorowej *W kręgu filozofii klasycznej*. Red. B. Dembiński. Katowice 2000.

⁶⁶ Patrz: *Wolność w filozofii. Z Profesorem Stefanem Swieżawskim rozmawia ks. dr Romuald J. Weksler-Waszkinel*. „Kwartalnik Filozoficzny” T. 25, 1997, z. 1, s. 21–22.

KRZYSZTOF WIECZOREK

*NARR(ATOR)ENSCHIFF*¹
albo
Rzecz o rozumie narracyjnym

Wznosi się niczym Bańka,
wielobarwną mieniącą się tęczą...

Sądząc chociażby po liczbie opublikowanych książek, Profesor Józef Bańka jest człowiekiem wielopojawieniowym. Jeśliby doń zastosować pochodzącą od Andrzeja Nowickiego teorię policentrycznej struktury osobowości, w myśl której człowiek utożsamia jakąś część swego z każdym z wytworzonych przez siebie dzieł – *homo in rebus*² – to stopień policentryzacji Józefa Bańki jest, zaiste, imponujący. Zarazem jednak bohater niniejszego tomu jest twórcą doktryny recentywizmu, a zatem głosi-cielem Wielkiej Pochwały Teraźniejszości. Zgodnie z ową doktryną, człowieka na-

¹ Tytuł niniejszy nawiązuje do renesansowego poematu Sebastiana Branta z 1494 roku, zatytułowanego *NARRENSCHIFF* (*Statek głupców* lub *Statek szaleńców*) – jednego z literackich pierwowzorów słynnej *Pochwały głupoty* Erazma z Rotterdamu. Tym razem jednak tytułowym statkiem nie płyną odarci z wszelkiego rozumu szaleńcy, lecz ci, którzy zdecydowali się odrzucić sztywne kanony klasycznego racjonalizmu i zastąpić logikę wniosowania logiką opowieści, czyli strukturą narracji. Jest w tym zapewne szczypta szaleństwa, lecz z gatunku tych, które zawierają w sobie całkiem rozsądną metodę.

² Por. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*. Warszawa 1974; zob. Idem: *Skąd się wzięło i jaki ma sens wyrażenie: HOMO IN REBUS*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 1–2, s. 181 i nast.

leży utożsamiać z „ja teraz”, natomiast „świat w ujęciu recentywistycznym to taki świat, w którym wszystkie zdarzenia są »już uprzednio« w sensie ontologicznym, ale są »teraz« w sensie egzystencjalno-antropologicznym (logicznym), tj. w odniesieniu do świadomości człowieka”³. Dlatego też wszelka wiedza, która rości sobie prawo do autentycznej ważności, „nie ma charakteru obiektywistycznego, lecz raczej antropologiczny, tj. stanowi rodzaj oglądania i opisywania rzeczy przez podmiot »ja« i odnosi ów podmiot opisujący do okolicznika czasu »teraz«. Prawda nie jest więc zgodnością myśli z obiektywną rzeczywistością, lecz raczej z terazowym obrazem rzeczy i terazowym samoobrazem poznającego ja”⁴.

Na marginesie tego stanowiska rodzi się więc pytanie, jaka jest rola historii – w sensie: badań historycznych, zmierzających do poznania faktów przeszłości – w udzielaniu odpowiedzi na „podstawowe pytanie człowieka prostomyślnego”, które „nie przybiera postaci abstrakcyjnej: Kim jestem ja?, lecz raczej postać konkretną: Kim jestem ja teraz?”⁵.

Bańka zauważa, że znajomość historii (kompetencja historyczna) sprzyja właściwemu zrozumieniu siebie: „[...] im więcej faktów poznajemy z naszej przeszłości, tym lepiej rozumiemy naszą terażniejszość”⁶ – pod warunkiem jednak, że unikniemy złudzeń, jakie generuje tradycyjny model dziejopisarstwa, i świadomie przyjmujemy postawę recentywistyczną. Bowiern „historyk zna fragmenty dziejów, które stawały się jako określone »teraz«, a następnie zespala je przy pomocy kategorii apriorycznych, składających się na triadę: przeszłość – terażniejszość – przyszłość, i w ramach tej triady tworzy historię. Z obiektywnych, terazowych momentów zestawia więc przyczynowo-skutkowy ciąg rozwojowy. Łudzi się przy tym, że jego wyobrażenia i sądy obejmują rzeczywistość trójczasową właśnie. Na ogół jednak mówią one więcej o terażniejszości historyka niż o przeszłości historycznej. I w tym sensie historyzm, zastosowany do badania historii, jest niczym innym jak recentywizmem obecnym w postawie badacza-historyka”⁷.

³ J. Bańka: *Ja Teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, s. 417.

⁴ J. Bańka: *Prolegomena do historiozofii. Spór historyzmu z recentywizmem o koncepcję dziejów*. Poznań 2001, s. 17.

⁵ *Ibidem*, s. 13.

⁶ *Ibidem*, s. 10.

⁷ *Ibidem*, s. 8.

Człowiek – rozum – historia

Historia może być – zgodnie ze starożytnym powiedzeniem – *magistra vitae*, ale może być również – jak przestrzega Bańka – źródłem niebezpiecznych złudzeń. Jak się przed nimi ustrzec? Jedna z tradycyjnych odpowiedzi brzmi: jeśli chcesz uniknąć złudzeń poznawczych i nieomylnie uchwycić prawdę, naucz się myśleć racjonalnie. Co to wszakże znaczy: myśleć racjonalnie?. Czy to tyle samo, co myśleć logicznie?

Leszek Kołakowski jeden z rozdziałów swej niewielkiej książeczki *Husserl i poszukiwanie pewności* opatrzył znamienym tytułem: *Dlaczego mamy myśleć logicznie?*, po czym na owo tytułowe pytanie odpowiada – powołując się na Husserla – następująco: „Chcemy uniknąć skrajnego sceptycyzmu, który redukuje prawa myśli do przypadkowych jakości jakiegoś gatunku [chodzi o gatunek ludzki – K.W.], niszczy obiektywną prawomocność naszej wiedzy i uważa prawdę za cechę naszego zachowania. Gdy raz ustąpiemy sceptycyzmowi, odmawiamy sobie prawa do rozumienia świata. Tym, co pozostaje, jest przypadkowy obraz wytworzony w mózgu w rezultacie przypadkowych okoliczności. Jeśli chcemy uratować zaufanie do Rozumu, do prawomocności wiedzy i zachować samo znaczenie pojęcia »prawdy«, nie możemy opierać logiki na prawach psychologicznych. Musimy znaleźć transcendentalną podstawę pewności”⁸.

Nie jest to wszakże jedyne możliwe rozstrzygnięcie problemu. Nie wszyscy akceptują tezę, że istnieje tylko zarysowana tu alternatywa: albo ugruntowana transcendentalnie prawda absolutna, albo niby-prawda, zrelatywizowana psychologicznie i podszyta sceptycyzmem. Być może jednak – jak twierdzą krytycy owego radykalnego stanowiska – zbiór możliwych do zaakceptowania prawd należy nieco poszerzyć; zwłaszcza jeżeli chodzi o tę ich kategorię, która ma nam pozwolić zrozumieć siebie jako „moje-tutaj-teraz-bycie” w dialogu człowieka jednopojawieniowego z człowiekiem wielopojawieniowym.

Jest to wszak bycie na sposób ludzki; a jeśli aspirujemy do rozumienia siebie, powinniśmy sięgnąć do prawdy o człowieku. Lecz chcąc poznać prawdę o człowieku, musimy zgłębić jego historię; chcąc zaś zrozumieć historię, musimy zdobyć głęboką wiedzę o człowieku. „Oto prawdziwa dialektyka” – tak można by sparafrazować Levinasa.

Daphne du Maurier, brytyjski historyk i powieściopisarz francuskiego pochodzenia, pisał w jednej ze swych książek: „[...] notatki, które zrobiłem

⁸ L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1987, s. 12.

[do wykładów z historii Francji – K.W.] były bardzo uczone, dokładne, pełne dat i faktów. Zdawałem sobie jednak sprawę, że jeżeli zdołam utrzymać uwagę studentów choćby przez małe pół godziny, to i tak wszystko, co mam im do powiedzenia, jest bez wartości. Przekażę im tylko obrazy z historii, pięknie podkolorowane, które w rzeczywistości są figurami z wosku, a postacie historyczne zachowują się jak marionetki z jakiegoś teatrzyku. Historia i jej prawdziwe posłanie umknęły z mej winy. Nigdy bowiem nie zbliżyłem się wystarczająco do człowieka, który sam w sobie jest historią⁹.

Kim więc jest człowiek? Czy – w rzeczy samej – istotą rozumną? Czy zatem to właśnie postawa racjonalistyczna i tylko ona gwarantuje właściwy dostęp poznawczy do prawdy o nas samych? A co będzie, jeśli zechcemy zgodzić się z José Ortegą y Gassetem, który twierdził, że nie rozum, lecz historia jest jedyną „naturą” człowieka?¹⁰ Oto pytania, które rodzą się nieuchronnie na marginesie rozważań Józefa Bańki na temat epistemologicznego statusu przeszłości.

W niniejszych rozważaniach chciałbym przyrzeć się powodom, które skłoniły wielu wybitnych myślicieli XX wieku do ryzykownego, jak się wydaje, kroku: do odrzucenia racjonalistycznych założeń – a może: racjonalistycznych złudzeń? – w poszukiwaniach historycznie ugruntowanej prawdy o człowieku.

Wiele jest dróg do prawdy o człowieku

Zdeklarowanym głosicielem idei refutacji racjonalizmu był Ortega y Gasset¹¹; jednakże to osobliwe przewartościowanie metodologiczne roz-

⁹ D. du Maurier: *Sobowtór*. Tłum. K. Szmeja. Poznań 1995, s. 5.

¹⁰ „Człowiek bowiem nie ma natury – pisał J.Ortega y Gasset – [...] właściwy [ludzkemu] życiu sposób bytowania jest *byciem teraz* [mamy więc u Ortegi także antycypację re-centywizmu! – K.W.], jako że jedyne, co jest dane i co ma miejsce, gdy ma miejsce życie ludzkie, to obowiązek tworzenia go, przypadający każdemu w podobnym udziale. [...] Jedyne, co ma człowiek z bytu, z »natury«, to to, czym sam był. Przeszłość jest jedynym tożsamościowym momentem człowieka, czymś, co przypomina rzeczy, czymś nieubłaganym i fatalnym. [...] Podsumowując, człowiek nie ma natury, ma tylko... historię. Inaczej mówiąc, czym przyroda jest dla rzeczy, tym dla człowieka – jako *res gestae* – są dzieje”. J. Ortega y Gasset: *Dzieje jako system*. W: I d e m: *Po co wracamy do filozofii?* Tłum. A. J a n c e w i c z. Warszawa 1992, s. 189–190, 195 i 197, *passim*.

¹¹ Por. J. Ortega y Gasset: *Ani witalizm, ani racjonalizm*. In: I d e m: *Po co wracamy do filozofii?*..., s. 115–140. W podsumowaniu tego eseju autor pisze między innymi: „Właśnie

poczęło się nieco wcześniej: w okresie, który Elżbieta Paczkowska-Łagowska identyfikuje jako czas odkrycia „problematyczności” człowieka. Łagowska pisze: „[nowa antropologia filozoficzna – K.W.] swe pytania o to, co znaczy i jak możliwe jest być człowiekiem, stawia w kontekście zasadniczego zwątpienia w człowieka, które należą do ducha czasu. W powszechnej świadomości problematyczne staje się wszystko, na podstawie czego człowiek od dawna rozumiał samego siebie. Przewrót kopernikański zrelatywizował jego miejsce w świecie, zapoznanie się Europejczyka z kulturami obcymi zrelatywizowało jego własną kulturę, teoria Darwina radykalnie zmieniła tradycyjny obraz miejsca człowieka w przyrodzie, teoria alienacji i psychoanaliza pozbawiły go iluzji co do samoistnej wartości kultury wyższej. Każde z tych zjawisk relatywizujących miało charakter rewolucyjny, zaś ich nawarstwianie się w historii do końca wieku XIX spowodowało, że człowiek wydał się samemu sobie problematyczny. W owym kontekście wielokrotnego kwestionowania wartości i ważności człowieka powstaje w latach dwudziestych XX wieku antropologia filozoficzna jako próba uporania się z tą sytuacją”¹².

Jedną ze wspomnianych wcześniej prób uporania się z sytuacją – tzn. przewyżczenia „problematyczności” człowieka przez wskazanie nowych zasad konstytuowania samowiedzy – będzie koncepcja antropologiczna Ottona Friedricha Bollnowa. Należy on do tych myślicieli, których zdaniem, „sposrzczenie problematyczności ludzkiej egzystencji pozostaje w związku z nowym w świadomości filozoficznej czynnikiem, a mianowicie z dokonaniem przez W. Diltheya odkryciem historyczności człowieka”¹³, jego myślenie zatem mieści się w interesującym nas nurcie, łączącym refleksję antropologiczną i historiozoficzną. Zarazem Bollnow „stawia się w rzędzie filozofów, którzy za M. Schelerem pytanie o człowieka uważają za wątek przewodni swej filozofii, a także filozofowania w ogóle”¹⁴, i którzy mają równocześnie świadomość, że „pytanie to zadał sobie człowiek dopiero wtedy, gdy upadła jego wiara w rozum jako zasadniczą cechę natury ludzkiej i ostateczną instancję działania moralnego, gdy z nieznaną wcześniej niepewnością stanął wobec obcego świata, nie mogąc się w nim rozpoznać [...]. Myślenie Bollnowa zwraca się ku sytuacji człowieka, który – prze-

dlatego, że w racjonalizmie tkwi pierwiastek antyteoretyczny, antykontemplacyjny i antyracjonalny [...], skłania mnie to do zwalczania racjonalizmu wszędzie, gdzie podejrzewam jego obecność, jako postawy archaicznej, która nie przystoi wysokim lotom myśli europejskiej”.
Ibidem, s. 140.

¹² E. Paczkowska-Łagowska: *Wstęp*. W: H. Plesner. *Władza a natura ludzka*. Warszawa 1994, s. IX.

¹³ Ibidem.

¹⁴ M. Pulowska: *Otto Friedrich Bollnow – filozof zaufania do świata*. „Znak” 1979, nr 11, s. 1183.

szedłszy historyczne doświadczenie irracjonalizmu – w beznadziejnym zwątpieniu zadaje sobie pytanie, czy jest jeszcze istotą rozumną” – wyjaśnia Maria Pulkowska¹⁵.

W rezultacie niemiecki myśliciel dochodzi do wniosku, że racjonalny ład ma w naszym życiu charakter incydentalny, a prawdziwym żywiołem człowieka jest to, co irracjonalne. „Cofając się ku źródłom historycznym tego zjawiska – pisze Bollnow – ujmujemy zagubienie dzisiejszego człowieka jako następstwo nowożytnych prądów irracjonalnych, jako następstwo zdania się człowieka na coś, co z góry określamy jako siły irracjonalne. [...] Pozytywistyczna wiara połowy wieku XIX, głosząca, iż poprzez poznanie praw historycznych można zapanować nad ludzkim światem historycznym, jak to od dawna było już możliwe w stosunku do przyrody na drodze zrozumienia jej praw, wydaje się dziś dziecinnym marzeniem w obliczu o wiele bardziej niepokojąco napierającego na nas świata. Żyjemy dziś bowiem w obliczu coraz bardziej wzmagającego się zagrożenia tym, że całość ludzkiej kultury zostanie zniszczona przez rozum połączony z namiętnościami, tj. właśnie przez siły irracjonalne; [...] wiemy dziś, że wszelki ludzki ład zdolny jest wydrzeć z chaosu świata tylko pewien ograniczony obszar, i wiemy, że [...] to, co zostało przez nas rozumnie uporządkowane, jest tylko wyspą pośród wielkiego, zagrażającego i chaotycznego świata”¹⁶.

Jak wobec tego poradzić sobie z owym chaosem irracjonalnych sił? Czy wobec zasadniczej irracjonalności ludzkich postaw i działań rozum teoretyczny musi pozostać bezradny? Czy warto – wbrew naturze rzeczy samej – racjonalizować to, co irracjonalne? Wydaje się, że jedynym, co może przyjść w sukurs owym wątpliwościom, jest pogłębiony namysł nad racjonalnością, jej sensem i możliwymi odmianami. Być może wśród różnych rodzajów racjonalnego myślenia (albowiem naiwnością byłoby sądzić, że istnieje tylko jeden, „jedynie słuszny” typ racjonalności) uda się odnaleźć i wskazać taki, który – zapewne za cenę rezygnacji z niektórych „klasycznych” cech przypisywanych postawie racjonalistycznej – okaże się możliwy do zaakceptowania jako narzędzie adekwatnego poznania tego, co w człowieku historyczne, i tego, co w historii ludzkiej; by z jego pomocą – nie tracąc z oczu dat, faktów i dokumentów – zarazem „wystarczająco zbliżyć się do człowieka”.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Por. O.F. Bollnow: *Rozum a siły irracjonalne*. Tłum. E. Paczkowska-Łagowska. „Znak” 1979, nr 11, s. 1189 i 1194–1195, *passim*.

O racjonalizmie *modo* Lyotardi

Podążmy przez chwilę szlakiem wyznaczonym przez Jeana-François'a Lyotarda. W pracy *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* z 1979 roku zwraca on uwagę na fakt, że wśród różnych strategii uprawomocniania wiedzy, jakie można odnaleźć w tekstach naukowych i filozoficznych XX wieku, da się zidentyfikować przynajmniej dwie, które roszczą sobie prawo do miana racjonalistycznych, choć zasadniczo różnią się między sobą sposobem uzasadniania twierdzeń uznawanych za prawdziwe. Nazwijmy je (do czego upoważnia nas lektura *Kondycji ponowoczesnej*) racjonalizmem naukowym i racjonalizmem spekulatywnym; gdybyśmy natomiast zechcieli zaryzykować (za cenę pewnej arbitralności i niejakiego uproszczenia sensu owych stanowisk) wprowadzenie terminów nacechowanych wartościująco, moglibyśmy je wówczas określić jako – odpowiednio – „racjonalizm szlachetny” i „racjonalizm zdegenerowany”. Przyjrzyjmy się pokrótce ich charakterystyce.

Racjonalizm naukowy

Genezy tej formacji intelektualnej Lyotard dopatruje się w nowożytnej idei emancypacji rozumu, która zakiełkowała w epoce renesansu, a dojrzała w oświeceniu. Idea ta polega na dążeniu do upowszechnienia kompetencji naukowej, której nabycie daje każdemu prawo do uczestnictwa w procesie tworzenia i intersubiektywnej weryfikacji twierdzeń naukowych. Realizacja owej idei wymaga spełnienia dwóch postulatów:

- 1) powołania odpowiednich, powszechnie dostępnych instytucji oświatowych i naukowych;
- 2) formułowania twierdzeń o rzeczywistości w sposób umożliwiający ich intersubiektywną weryfikację.

Jeśli spełnione są te warunki, to o uczoneym, który publicznie ogłasza pewną tezę bądź teorię, „zakłada się, że jest on w stanie z jednej strony dostarczyć dowodów na to, co mówi, a z drugiej – odeprzeć każdą przeciwstawną czy sprzeczną wypowiedź, odnoszącą się do tego samego desygnatu”¹⁷.

¹⁷ J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna*. Przekł. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa 1997, s. 79.

Twórcą takiej dyskusyjnej wypowiedzi może zaś być każdy, kto w dostatecznym stopniu opanował (powszechnie dostępną, bo nauczaną w publicznych instytucjach oświatowych) kompetencję naukową, dzięki czemu „zakłada się, że ma on możliwość udzielania wiążącej zgody bądź odrzucenia wypowiedzi, której słucha”, oraz że przy wykonywaniu tych czynności „podlega temu samemu podwójnemu wymogowi dowiedzenia bądź odparcia”¹⁸ co autor dyskutowanej tezy.

Nadawca i odbiorca mają więc równy status wobec badanej rzeczywistości. Obydwaj podlegają zasadzie, że „myślenie, iż rzeczywistość jest taka, jak o niej mówią, [...] dopuszczalne jest na tyle, na ile mogą tego dowieść”¹⁹. To znaczy: każde wygłoszone twierdzenie – jeżeli ma być uznane za prawdziwe – musi dać się udowodnić za pomocą ciągu formuł logicznego wynikania, w którym wszystkie kroki dowodowe są zrozumiałe i oczywiste dla kompetentnego odbiorcy, tj. dla każdego, kto nauczył się wiedzy potrzebnej do ich zrozumienia. Dzieje się tak wówczas, gdy „prawdziwość wypowiedzi i kompetencja wypowiadającego podporządkowane są przyzwoleniu zbiorowości [złożonej z tych – K.W.], których kompetencje są równe”; z kolei istnienie owej współkompetentnej zbiorowości „zapewnia dydaktyka, [w której – K.W.] w miarę jak studiujący (odbiorca procesu dydaktycznego) poszerza swoje kompetencje, ekspert (mistrz) może się z nim podzielić tym, czego nie wie, lecz stara się dowiedzieć (przynajmniej, jeśli ekspert jest jednocześnie badaczem). Tym sposobem studiujący zostaje wprowadzony w dialektykę badaczy, to znaczy w grę kształtowania wiedzy naukowej”²⁰.

Do tak sprecyzowanej idei racjonalnego dowodzenia i weryfikacji sądów trudno byłoby odnieść się krytycznie. Dyskusyjny może być natomiast zakres jej skutecznej stosowalności. Chodzi o to, jakie minimalne warunki muszą zostać spełnione po stronie przedmiotu dociekań, by zbiorowość kompetentnych odbiorców (podmiotów) mogła bezstronnie udzielić wiążącej zgody na treść naukowych twierdzeń, czyli – innymi słowy – uznać oczywisty charakter zaprezentowanych przez uczonego kroków dowodowych. Czy musimy na przykład wymagać, by struktura dziedziny przedmiotowej, którą chcemy racjonalnie badać, sama w sobie odznaczała się immanentnym, racjonalnym łańdkiem?

Tak się złożyło, że ten właśnie aspekt zagadnienia – to znaczy: problem granic kompetencji dyskursu naukowego, opartego na logiczno-matematycznych kryteriach racjonalności – stał się jednym z pierwszoplanowych i najpoważniejszych problemów metanaukowych w pierwszych deka-

¹⁸ Ibidem, s. 79–80.

¹⁹ Ibidem, s. 80–81.

²⁰ Ibidem, s. 82.

dach XX wieku, zbiegając się w czasie z (zasygnalizowanym już wcześniej) odkryciem problematyczności człowieka i związaną z tym odkryciem koniecznością gruntownego przewartościowania pryncypiów rozumienia ludzkiego sposobu bycia. Powodem zakwestionowania wielu spośród dotychczasowych dogmatów naukowości było dokonanie całej serii nieoczekiwanych i deprymujących odkryć, które – jak mogło się wówczas wydawać – wstrząsnęły podstawami logiki, matematyki i fizyki.

Wiek XIX kończył się optymistyczną wiarą w to, że ostateczny tryumf ludzkiego umysłu nad tajemnicami przyrody jest już bliski. Jak pisze o tym okresie Józef Życiński, „w tekstach pełnych nabożnego namaszczenia przypisywano nauce atrybut wszechmocy, zaś braki tłumaczeń wypełnianych przed Laplace’em przy pomocy hipotezy Boga zaczęto wypełniać ufną wiarą w nieskończony rozwój nauki”²¹. Typowym przedstawicielem „tych interpretatorów, którzy po każdym większym odkryciu oznajmiają tryumfalnie *urbi et orbi*, iż nauki przyrodnicze wyjaśniły już właśnie wszystkie trudne kwestie, zaś najbliższa przyszłość przyniesie definitywne usunięcie wszelkich tajemnic”²², był Ernst Haeckel, autor wydanej w 1899 roku książki *Zagadki wszechświata*, w której stwierdził, że dla nauki nie ma już żadnych tajemnic²³.

Wydawało się tedy, że uniwersalna teoria, opisująca w języku ścisłej matematyki realną strukturę świata fizycznego oraz wyjaśniająca wszystkie – obecne i przyszłe – fakty empiryczne, jest w zasięgu ręki. Aby ją skonstruować, trzeba było tylko spełnić trzy warunki:

- 1) dowieść, że cała matematyka da się wyrazić w języku arytmetyki elementarnej i klasycznego rachunku logicznego;
- 2) dowieść, że arytmetyka jest niesprzeczna i zupełna, a wszystkie zdania jej języka są rozstrzygalne;
- 3) zbudować operacjonistyczny układ postulatów, których funkcją byłoby połączenie terminów języka obserwacyjnego oraz wielkości mierzalnych ze stałymi i zmiennymi aksjomatyczno-dedukcyjnej teorii.

Okazało się wszakże już niebawem, że żadnego z tych trzech warunków nie da się spełnić, gdyż nie tylko przedmioty materialne badane przez fizyków, lecz nawet abstrakcyjne obiekty matematyczne – o których sądzono, że bez reszty podlegają kontroli rozumu – zachowują się niekiedy w sposób zaskakujący, nieintuicyjny i nieprzewidywalny. O tej nieoczekiwanej, a zarazem frustrującej sytuacji we współczesnej matematyce tak oto pisał jeden z jej wielkich reformatorów, David Hilbert: „[...] trzeba przy-

²¹ M. Heller, J. Życiński: *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*. Kraków 1988, s. 179.

²² Ibidem, s. 180.

²³ Por. J. Życiński: *Teizm i filozofia analityczna*. T. 1. Kraków 1985, s. 111–112.

znać, że sytuacja, w jakiej się dziś znajdujemy, [...] jest na dłuższą metę nie do zniesienia. Pomyślmy: w matematyce, tym wzorze pewności i prawdy, istnieją definicje i metody wnioskowania, których każdy się uczy, których się naucza i które się stosuje, a które prowadzą do niedorzeczności. Gdzież więc należy szukać pewności i prawdy, jeśli nawet matematyka zawodzi?”²⁴

Jednakże, wbrew pesymistycznym oczekiwaniom, klęska programów naukowych opartych na hipotezie „demonu Laplace’a” okazała się zarazem sukcesem metody naukowego racjonalizmu. Odkrycie w krótkim czasie całego szeregu nieprzewidzianych i zaskakujących właściwości formalnych procedur myślowych, stosowanych w naukach ścisłych, oraz ich – zarówno formalnych, jak i materialnych – obiektów zaowocowało rychło powstaniem nowych, znacznie bardziej wyrafinowanych teorii naukowych, które były władne przyswoić, a nawet przekonująco objaśnić te nieznanne wcześniej właściwości oraz ich konsekwencje. Takimi teoriami są na przykład: mechanika i elektrodynamika kwantowa, szczególna i ogólna teoria względności, teoria katastrof, matematyka chaosu, geometria fraktali. Dzięki nim poznaliśmy głębiej i lepiej strukturę wszechświata; straciliśmy co prawda poczucie, że jesteśmy o krok od ostatecznego poznania prawdy absolutnej, ale za to pozbyliśmy się symplifikujących złudzeń. Można przeto powiedzieć, że racjonalizm naukowy przeszedł pomyślnie fazę dezintegracji pozytywnej, z której wyszedł ulepszony i wzmocniony, lecz zarazem bardziej świadomy swych ograniczeń i niedoskonałości.

Racjonalizm spekulatywny

Zgoła inaczej kształtowała się w tym samym czasie sytuacja drugiej z wyróżnionych przez Lyotarda formacji racjonalistycznych. Jej genezę autor *Kondycji ponowoczesnej* wywodzi z klasycznego idealizmu niemieckiego, a także (trzeba bowiem uwzględnić również jej aspekt dydaktyczny) z wypracowanej przez Wilhelma von Humboldta idei nowożytnego uniwersytetu²⁵.

²⁴ D. Hilbert: *O nieskończoności* [tekst wykładu wygłoszonego 4 czerwca 1925]. Tłum. R. Murawski. W: *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*. Wybór i oprac. R. Murawski. Poznań 1986, s. 296.

²⁵ „Widać to przy tworzeniu Uniwersytetu Berlińskiego w latach 1807–1810, który będzie miał znaczny wpływ na organizację nauczania wyższego w młodych krajach na przestrzeni XIX i XX wieku” – wyjaśnia J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna...*, s. 99. O Humboldtowskiej idei uniwersytetu i jej znaczeniu dla formacji intelektualnej nowożytnej Europy pisze także H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Przekł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 43 i nast.

Charakterystyczną cechą racjonalizmu spekulatywnego jest przekonanie, że globalny proces historyczny, obejmujący całe dzieje ludzkości, przebiega od początku wedle obiektywnych praw immanentnie weń wpisanej logiki dziejów. Dodatkowo zakłada się, że istnieje podmiotowy czynnik sprawczy owego historycznego procesu – duch spekulatywny, którego wcieleniem jest System²⁶, a który zarazem jest identyczny z podmiotem wszelkiej wiedzy, bo – jak powtarza Lyotard za Schleiermacherem – „nie ma twórczej zdolności naukowej bez ducha spekulatywnego”²⁷.

Podmiot ów jest transcendentny wobec każdego konkretnego, empirycznego człowieka, będącego podmiotem indywidualnego – a więc zaledwie cząstkowego i względnego – poznania. Ów transcendentny metapodmiot może być rozmaicie identyfikowany w różnych odmianach racjonalizmu spekulatywnego. Nazywa się go na przykład duchem dziejów, Duchem Absolutnym bądź Rozumem Absolutnym, życiem, wolą (również wolą mocy), ideą wolności, sprawiedliwością dziejową, obiektywnymi prawami dialektyki lub jeszcze inaczej. Ważne jest to, że kwestię prawomocności wszelkich sądów o rzeczywistości historycznej należy w tym stylu myślenia bezwzględnie odnosić do logiki globalnego procesu dziejowego wyznaczonej przez immanentną teleologię metapodmiotu (tj. np. przez samowiedzę Ducha Absolutnego).

Racjonalizm spekulatywny odwołuje się więc do epickiej opowieści o losie metapodmiotu (Lyotard mówi o „wielkiej metanarracji”), będącej jedynym dopuszczalnym źródłem prawomocności wiedzy. „Właśnie tutaj, w powoływaniu się na rozwój Życia, które jest zarazem Podmiotem, widać powrót wiedzy narracyjnej. Istnieje powszechna »historia« ducha, duch jest »życiem«, a to »życie« polega na przedstawianiu i formułowaniu samego siebie za pośrednictwem uporządkowanego poznania wszystkich form badanych przez nauki empiryczne. Encyklopedia idealizmu niemieckiego opowiada »historię« owego podmiotu-życia. W istocie tworzy metaopowieść, bo opowieści tej nie może opowiadać lud, pogrążony w partykularnej pozytywności swojej tradycyjnej wiedzy, ani ogół uczonych, których ogranicza związany z ich specjalnościami profesjonalizm”²⁸. Jest to więc model wiedzy, która wymaga legitymizacji: jeśli nie lud ani ogół uczonych, to w takim razie kto ma prawo wypowiadać się w imieniu Ducha-Życia, czyli metapodmiotu, i na czym powinna się opierać prawomocność jego wypowiedzi?

²⁶ Por. J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna...*, s. 101.

²⁷ Wypowiedź F.E.D. Schleiermachera cytuje Lyotard (por. ibidem, s. 101) na podstawie pracy: *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'université*. Paris 1979.

²⁸ J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna...*, s. 102.

Tym oto sposobem – twierdzi Lyotard – spór o wartość poznawczą sądów zostaje uwikłany w kontekst polityczny. Problem wiedzy staje się komutacyjny z problemem władzy: zagadnienie uprawomocnienia teorii „staje bowiem w [...] formie wzajemnej odwracalności, ujawniającej, że władza i wiedza to dwa oblicza tego samego pytania: kto decyduje o tym, co to jest wiedza, i kto wie, jak należy decydować?”²⁹. Albowiem nie każdy ma prawo wypowiadać prawdy w imieniu metapodmiotu – tylko ten, kto potrafi dowieść, że wie lepiej i więcej niż inni, a więc że jego indywidualna wiedza jest zarazem wiedzą ponadindywidualną, gdyż wzniosła się na poziom dyskursu spekulatywnego.

Newralgicznym punktem racjonalizmu spekulatywnego jest tedy przywilej udzielania koncesji na prawomocność sądu w sytuacji, gdy nie obowiązuje zasada powszechnie dostępnej kompetencji weryfikacyjnej jak w racjonalizmie naukowym. W tej sytuacji ciężar zagadnienia legitymizacji wiedzy przenosi się z jakości deskrypcji (opisu) na sposób, w jaki tworzy się preskrypcje (przepisy). Wiedza deskryptywna traci status prawdy bezpośredniej, bo musi być rozpatrywana ze względu na rolę, jaką obiektywnie odgrywa w urzeczywistnianiu się globalnego procesu dziejowego. Wiedza jawi się tedy jako narzędzie, oddane w służbę metapodmiotu: jej prawomocność polega jedynie na tym, że pozwala urzeczywistnić się historycznej konieczności przez swą funkcję preskryptywną. „Ważne jest nie to, a przynajmniej nie tylko to, by nadać ważność wypowiedziom denotującym, związanym z prawdą, takim jak: *Ziemia kręci się dookoła Słońca*, lecz to, by uprawomocnić wypowiedzi preskryptywne, związane ze sprawiedliwością, takie jak: *Trzeba zburzyć Kartaginę* albo: *Trzeba ustalić minimum socjalne w wysokości x franków*. W tej perspektywie wiedza pozytywna nie ma innej roli do odegrania, jak tylko poinformować podmiot praktyczny o rzeczywistości, w jaką ma się wpisać wykonanie preskrypcji”³⁰.

Wiedza jako narzędzie realizacji nadrzędnych, ponadindywidualnych celów, a przy tym – jako instrument nie podlegający powszechnej, demokratycznej, intersubiektywnej kontroli ze strony ogółu jej użytkowników: oto dopiero pokusa! Jakże atrakcyjna staje się w owym modelu funkcja „tego, kto wie lepiej, bo występuje w imieniu Wielkiego Metapodmiotu”! Intencje twórców tej koncepcji spekulatywnej racjonalności były z pewnością szlachetne; nie ma powodu, by w to wątpić. Lecz Wilhelm von Humboldt i jego współpracownicy najwyraźniej nie docenili – a może w ogóle nie dostrzegli – potęgi owych „irracjonalnych sił”, o których tyle pisał Bollnow. Tymczasem historia pokazała dobitnie, że to właśnie one zatryumfowały, pozwalając na to, by rola legitymizacyjna, rozstrzygająca o uznaniu

²⁹ Ibidem, s. 39.

³⁰ Ibidem, s. 106.

określonego rodzaju wiedzy za prawomocną bądź nieprawomocną, została przywłaszczona przez funkcjonariuszy systemu politycznego. Symetria opisywanej przez Lyotarda relacji „wzajemnej odwracalności ujawniającej, że wiedza i władza to dwa oblicza tego samego pytania”, uległa ostatecznie zakłóceniu na korzyść strony silniejszej, czyli władzy. Już nie Duch Absolutny, lecz Kancelaria Rzeszy względnie najnowsza uchwała Plenum Komitetu Centralnego staje się stopniowo najwyższym prawodawcą w dziedzinie ustalania kryteriów prawdy naukowej w dowolnej dziedzinie. Świadczą o tym dobitnie niezliczone publikacje uczonych – od językoznawców przez biologów aż po specjalistów rachunku różniczkowego – którzy (jak długo czasy tego wymagały) wspierali swe naukowe wnioski Jedynie Słusznym autorytetem Naszego Ukochanego Wodza. Tak oto racjonalizm spekulatywny – niezależnie od pobudek jego pomysłodawców – sam stał się sposobem naukowej (?) legitymizacji XX-wiecznych totalitaryzmów politycznych, zasługując tym samym na miano „racjonalizmu zdegenerowanego”.

O ile więc racjonalizm pierwszego typu, nazwany tu wcześniej naukowym, napotkawszy trudności w postaci kryzysu własnych podstaw, umiał je przezwyciężyć, rozwijając się przy tym i doskonaląc – przybrał bowiem w rezultacie kształt bardziej wyrafinowany i subtelny, o tyle racjonalizm spekulatywny okazał się niezdolny do spełnienia pokładanych w nim nadziei. Kiedy bowiem przyszło mu się zmierzyć z własnymi trudnościami – w postaci nierozstrzygalności, w obrębie generowanego przez siebie typu dyskursu, pytania o praktyczny kształt kryterium prawomocności wiedzy: kto ma prawo decydować o tym, co to jest wiedza? – zamiast przezwyciężyć tę trudność, uciekł przed nią, przekształciwszy się w postać zwulgaryzowaną.

Istnieją zatem z jednej strony poważne przesłanki do refleksji nad tym, jak się uchronić przed groźbą dalszej ekspansji zwulgaryzowanego racjonalizmu spekulatywnego. Z drugiej zaś strony niewątpliwe sukcesy i osiągnięcia teoretyczne racjonalizmu naukowego nie czynią go bynajmniej, wbrew pozorom, pożądaną alternatywą dla rozwiązywania problemów niesionych przez zainteresowanie człowieka sobą samym, własną naturą i własną historią. Nauka bowiem uprawiana metodami precyzyjnego racjonalizmu święci swe tryumfy za cenę świadomego ograniczenia obszaru własnej kompetencji. Oto, jak tę sytuację ujmuje José Ortega y Gasset: „Nauka potrafi dziś odpowiedzieć z bajeczną dokładnością na wiele pytań dotyczących tego, co się dzieje na najodleglejszych gwiazdach czy najdalszych galaktykach, i słusznie jest z tych osiągnięć dumna, [ale – K.W.] nauka nie może być nauką tylko o Syriuszu, powinna starać się być również nauką o człowieku. Co zatem mają dziś z właściwą sobie ścisłością do powiedzenia nauka i rozum o tym tak palącym i tak bliskim im problemie?”

Otóż nic! Nauka na ten temat nie wie nic pewnego. Czyż [...] nie przynosi to wstydu? Okazuje się, że nauka jako taka nie ma nic ścisłego do powiedzenia o tak wielkich zmianach ludzkiego świata, [gdyż – K.W.] nauka, rozum, w którym złożył swą społeczną wiarę współczesny człowiek, jest, mówiąc ściśle, jedynie nauką fizyczno-matematyczną, a także bezpośrednio opartą na niej, węższą, lecz korzystającą z jej prestiżu, nauką biologiczną, w sumie więc tym, co nazywa się przyrodoznawstwem albo przyrodniczym rozumem. [Tymczasem – K.W.] przyroda jest tylko jednym z wymiarów ludzkiego życia i wielkie zwycięstwo nauk nad nią nie tuszuje faktu porażki w odniesieniu do całości naszego istnienia”³¹.

Zostaliśmy więc osamotnieni w naszych poszukiwaniach. Nie odpowiada nam ani tamten racjonalizm, który tak łatwo i pochopnie przekształcił się we własne przeciwieństwo, ulegając upolitycznionym kryteriom uprawomocnienia teorii³², ani ten, który wypracowawszy niedościgłe metody precyzyjnego wydzierania coraz to nowych tajemnic przyrodzie, ogłasza zarazem swe *desinteressement* wobec problemów, które nie dadzą się wyrazić w języku matematycznych równań ani laboratoryjnego eksperymentu. Nie ma rady – trzeba więc poszukać innej metody: może tym razem (trzymaj za nas kciuki, Szekspirze, i ty, książę Hamlecie!) z odrobiną szaleństwa?³³

³¹ J. Ortega y Gasset: *Dzieje jako system*. W: I d e m: *Po co wracamy do filozofii?...*, s. 179–180.

³² To o nim właśnie pisze Emmanuel Levinas tymi słowami: „Odniesienie do bycia dziejące się jako ontologia polega na neutralizacji bytu po to, by go pojąć czy też opanować. [...] Tematyzacja i konceptualizacja, zresztą nieoddzielne, nie stanowią zawarcia pokoju z Innym, lecz pochwylenie go i zawładnięcie nim. Posiadanie wprawdzie potwierdza to inne, ale na gruncie pozbawienia go niezawisłości. »Myślę« prowadzi do »mogę« – do przywłaszczenia sobie tego, co jest, do eksploatacji rzeczywistości. Ontologia jako filozofia pierwsza to filozofia mocy. Jest zorientowana na Państwo i totalność wolną od przemocy, ale nie zabezpieczyła się przed przemocą, którą ta nie-przemoc żywi i która się ujawnia w tyranii Państwa”. E. L e v i n a s: *Całość i Nieskończoność*; cytuję w przekładzie T. G a d a c z a według: *Twarz Innego*. Red. B. B a r a n i i n n i. Kraków 1985, s. 140–141.

³³ Mamy tu do czynienia z czysto przypadkową grą słów: tak się po prostu złożyło, że termin „narracja” łączy w jednym słowie łacińskie *ratio* z niemieckim *Narr*, czyli „błazen”, „głupiec”, „wariat”. Mówiąc serio, nie należy z tego przypadkowego zestawienia wyciągać żadnych wniosków – przynajmniej dopóki godzimy się na to, że w każdym przypadku należy myśleć racjonalnie. Ale przecież właśnie o tym mowa: czy skazując się na zamknięcie własnej samowiedzy w ciasnych ramach rygorystycznego racjonalizmu, nie zubażamy się przy tym o jakąś istotną wartość? „Oto jest pytanie” – odpowiada czyjś głos z budki suflera...

Czy narracjonalizm jest racjonalizmem?

Rozważmy zatem następującą propozycję: zamiast zgubnej racjonalizacji spróbujmy uwiarygodnić dyskurs przez nadanie mu struktury opowieści. Zaczniemy po prostu „opowiadać historię”³⁴. Program ten spotyka się z wielu stron z aprobatą. Spójrzmy dla przykładu na myśl Franza Rosenzweiga: zamiast myślenia filozoficznego, ukierunkowanego pytaniem o istotę – gdyż „wszelka filozofia pytała o istotę [wychodząc z założenia, że – K.W.] świat nie może przecież być światem, Bóg Bogiem, a człowiek człowiekiem, lecz każdy z nich musi »właściwie« być zupełnie czymś innym. [...] Do tego w każdym razie dążyła dotychczas wszelka filozofia, przynajmniej ta stanowiąca treść mojej uniwersyteckiej wiedzy. [...] Jeszcze i dzisiaj niezmiernie wykorzystuje się możliwość »sprowadzania« czegoś jednego do czegoś innego, które generalnie patrząc, charakteryzuje trzy wielkie epoki filozofii europejskiej: kosmologiczną starożytność, teologiczne średniowiecze i antropologiczną nowożytność”³⁵ – przepełniony dezaprobatą dla owej idei, autor *Gwiazdy Zbawienia* proponuje w zamian „myślenie mowy” (*Sprachdenken*), które zakłada potrzebę wsłuchania się w rytm mowy rzeczywiście mówionej, realizującej funkcję deskryptywną, sięgając po formę opowiadania. Albowiem „czyżby istniała jakaś inna mowa, czysta mowa rozumu prócz tej rzeczywiście mówionej? [...] próba oczyszczenia jej według ideału czystego, apriorycznego poznania równałaby się próbie oczyszczenia się rozumu z mowy, co zagroziłoby samemu rozumowi. [...] Chodzi [zatem – K.W.] o odnowę samego stosunku rozumu do rzeczywistości przez samokrytyczne uwyrażnienie jego naturalnych warunkowań i możliwości objawiających się w jego związkach z mową [...]. Nowy racjonalizm jest więc refleksją nad doświadczeniem człowieka – słuchacza i mówcy, nad warunkami możliwości jego autonomii [...], która jest mową, jest odpowiedzią i przez to odpowiedzialnością za samo źródło mocy słowa w człowieku” – tymi słowami przybliży stanowisko Rosenzweiga Adam Żak³⁶.

Innym entuzjastą zgłębiania prawdy za pośrednictwem opowieści był Martin Buber. Wiele lat swego życia skrzętnie zbierał, notował, publikował

³⁴ Por. H. Schnädelbach: *Opowiadać lub tworzyć historię? Jeszcze raz o sensie historii*. „Principia” 2003, T. 34, s. 91–107.

³⁵ F. Rosenzweig: *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do „Gwiazdy Zbawienia”*. Przeł. T. Gadałcz. W: *Filozofia dialogu*. Red. B. Baran. Kraków 1991, s. 61–62.

³⁶ A. Żak: „Myślenie mowy” jako nowy racjonalizm w ujęciu Franza Rosenzweiga. W: *Rozum i Słowo*. Red. B. Baran i inni. Kraków 1988, s. 73–75.

i analizował niezliczone opowieści proroków, rabinów, cadyków i prostych, nieuczonych Żydów, będąc głęboko przekonany o niezastępowalności opowiadania o tym, co się zdarzyło, w procesie pogłębiania wiedzy. „Słowa opowieści są czymś więcej niż wypowiedzią: naprawdę przekazują to, co się zdarzyło, pokoleniom następnym; opowiadanie – to po prostu dzieło się, trwa w nim uświęcająca moc pobożnego działania. [...] Opowieść jest czymś więcej niż zwykłym odbiciem rzeczywistości: jej najgłębsza święta istota, której obecność została w niej stwierdzona, trwa w niej nadal. [...] Siła, co niegdyś działała, odnawia się w żywym słowie i działa z pokolenia w pokolenie” – przekonywał Buber w *Przedmowie do Opowieści chasydów*³⁷.

Jeden z klasyków XX-wiecznej semiotyki strukturalnej Algirdas Julien Greimas sformułował teorię wyjaśniającą przyczyny, dla których każda próba oderwania się od narracyjnych fundamentów relacji człowieka do rzeczywistości musi prowadzić na manowce. Teorią tą jest pansemiotyzm, głoszący, iż „[cała – K.W.] rzeczywistość to rzeczywistość znacząca dla człowieka, a więc taka, którą można opisać jako układ czy zespół różnorodnych systemów semiotycznych. Stąd nie istnieje rzeczywistość pozajęzykowa jako odniesienie absolutne; trzeba wszelkie tak pojmowane odniesienia uznać za pewną artykulację rzeczywistości wyznaczoną przez określony kod”; a najważniejszym kodem jest język naturalny. Przemawia za tym „przede wszystkim pierwotność semiotyk naturalnych w stosunku do człowieka, a więc fakt, że człowiek »zanurzony« jest w języku naturalnym, i fakt, że jest on »rzutowany« w świat powszechnego sensu od momentu swych narodzin”³⁸. Dlatego najważniejszym zadaniem semiotyki jest – wedle Greimasa – zbudowanie „gramatyki narracyjnej”, docierającej przez analizę struktury opowieści konstytuujących fundament wspólnoty kulturowej (mitów) do najgłębszych warstw konstytuujących układ relacji między człowiekiem a rzeczywistością.

Na koniec wypada jeszcze przywołać stanowisko Ortegi y Gasset, który – wypowiedziawszy się bardzo krytycznie na temat niedostatku kompetencji rozumu fizykalno-matematycznego w odniesieniu do spraw ludzkich, proponuje w ślad za tym poszerzenie niewydolnego racjonalizmu oświeceniowej proveniencji przez przydanie mu trzech form komplementarnych: *razón vital*, *razón historica* y *razón narrativa*, czyli – „rozumu życiowego, rozumu historycznego i rozumu narracyjnego”³⁹. „Aby być wiernym

³⁷ M. Buber: *Opowieści chasydów*. Tłum. P. Hertz. Poznań 1986, *Przedmowa*, s. 5.

³⁸ A. Grzegorzcyk: *Algirdas Julien Greimas. Gramatyka narracyjna i analiza typów mowy*. W: E. Leach, A.J. Greimas: *Rytuał i narracja*. Warszawa 1989, s. 101–102.

³⁹ Ortegańska kategorię „rozumu narracyjnego” omawia obszernie Alain Gu y w pracy *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*. Paris 1969, s. 39–50; por. także A.B. Zy k o w a: *Uczeń o człowieku w filozofii Ch. Ortegi y Gasset*. Moskwa 1978, s. 408 i nast.

rzeczywistości, trzeba nauczyć się ją odintelektualizowywać” – stwierdza Ortega w duchu jawnie Bergsonowskim i kontynuuje: „Wyrzeknijmy się zatem odważnie i z lekkim sercem wygodnego założenia, iż rzeczywistość jest logiczna, i uznajmy, że logiczna jest jedynie myśl”. Od filozofa i uczonego mamy prawo oczekiwać, że rozjaśni nam choć trochę zagadkę naszego życia; powinniśmy więc dostrzec i docenić fakt, że „życie ludzkie przeżywane przez każdego z nas oddzielnie stanowi fakt pierwotny wobec wszystkich pozostałych [...]. Najpilniejszym zadaniem jest przemyślenie go takim, jakim się nam jawi w swojej pierwotnej, czystej postaci, za pośrednictwem pojęć mających za cel wyłącznie opis i odrzucających wszelki imperatyw tradycyjnej ontologii”; jak czytamy dalej, „życie jest po prostu sumą doświadczeń życiowych. Jest to zachowana w naszej pamięci wiedza o tym, czym byliśmy, a którą gromadzimy nieustannie w naszej teraźniejszości, w naszej aktualności, czyli rzeczywistości”. A stąd już tylko krok do przystąpienia do grona zwolenników programu nowego racjonalizmu – racjonalizmu narracyjnego, czyli (w zgrabnym skrócie) narracjonalizmu. I rzeczywiście, Ortega konkluduje: „Trzeba po prostu uciec się do narracji, opowiedzieć, jak to już wcześniej byłem kochankiem tej czy innej kobiety, jak wcześniej już byłem [...] rojalistą lub demokratą itp. Słowem, w tym przypadku rozumowanie rzucające światło – rozum – polega na narracji. Obok czystego, fizykalno-matematycznego rozumu mamy rozum narracyjny. Dla zrozumienia ludzkich fenomenów, jednostkowych lub zbiorowych, należy opowiedzieć jakąś historię”⁴⁰.

Zwróćmy wszakże uwagę na pewną okoliczność, przemilczaną w zasadzie przez autorów przypomnianych tu koncepcji. Gdy mianowicie wprowadzają swych czytelników w klimat logiki rozumu narracyjnego, towarzyszy temu aura nowości i oryginalności, przeciwstawionej anachronicznym formom „skostniałego” racjonalizmu, który – jak pośrednio sugeruje wymowa owych tekstów – zasadniczo wyczerpał już swe możliwości; trzeba zatem spróbować czegoś nowego. Tymczasem idea pouczającej opowieści jako źródła archetypycznej wiedzy o głębszej, ukrytej na co dzień strukturze rzeczywistości, ma w kulturze śródziemnomorskiej – co więcej, nie tylko w niej – bardzo długą i szacowną tradycję. Wystarczy cofnąć się w czasie do początków tradycji śródziemnomorskiego myślenia, a tam odnajdzie się żywe źródło: archaiczne formy przekazu treści zbiorowego doświadczenia minionych pokoleń, podawanego i odbieranego jako utrwalone w pamięci wspólnoty odwieczne prawdy, obdarzone najwyższym autorytetem dlatego właśnie, że – w mniemaniu słuchaczy – pochodzą z samego początku czasu, gdy świat był jeszcze młody, a prawda o nim – świeża, żywa, bo pły-

⁴⁰ J. Ortega y Gasset: *Dzieje jako system...*, s. 187–196, *passim*.

nąca wprost ze źródła, nie zakłócona zapomnieniem, przeinaczeniem ani ordynarnym kłamstwem.

Gdy zatem pytamy – *modo Lyotardi* – o kwalifikacje racji uprawomocniających dyskurs narracyjny, czyli o jego legitymizację, odpowiedź odsyła nas do tej właśnie struktury przekonań: opowiadanie czerpie swą wiarygodność z faktu, że jego autor (niekoniecznie ktoś aktualnie opowiadający, lecz autor *ab origine*, od którego opowieść mogła już wielokrotnie zmienić „nosiela” – pod warunkiem że w trakcie przekazu z ust do ust nie uległa istotnemu zniekształceniu) – był „bliżej prawdy” niż słuchacze. Przykładem tego rodzaju postawy jest – jak wynika ze słów Thomasa Mertona – stosunek Kościoła katolickiego do treści zawartych w Księdze Psalmów. Merton pisze: „Kościół rzeczywiście popiera rzeczy dawne, ale nie tylko dlatego, że są dawne, lecz z powodu ich wiecznej młodości. Psalmi poją nas chwałą Bożą z jej czystego i nieskalanego źródła, w całej jego pierwotnej prostocie i doskonałości. Powracamy w nich do młodzieńczej siły i bezpośredniości, z jaką psalmiści wyrażali swoje uwielbienie dla Boga Izraela. Było ono spotęgowane niewysłowioną wymową nowego odkrycia: Psalmi bowiem są pieśnią ludzi, którzy wiedzieli, kim jest Bóg”⁴¹.

Młode kultury, oparte na autorytecie prawd odwiecznych, przekazywanych w formie narracji, wypracowują – w celu zachowania wierności stale powtarzanego przez różnych narratorów przekazu – rytualne formuły rozpoczynania opowieści, nakładające na opowiadacza wyraźnie odczuwalny ciężar odpowiedzialności za tożsamość przekazywanych treści, na przykład: „Oto historia Kashinahua, jaką wiele razy słyszałem. Teraz ja wam ją opowiem, posłuchajcie”⁴². Nietrudno jednak zauważyć, że w miarę dojrzewania i starzenia się tej formy kulturowej, która dziś kształtuje naszą zbiorową tożsamość Europejczyków, rytuał dochowywania wierności pierwotnej formie przekazu prawd odwiecznych uległ zapomnieniu i zdeprecjonowaniu; jeśli zaś przetrwał, to tylko w formie śladowej, w postaci zdeformowanego przekształcenia funkcji dydaktycznej – mianowicie w tradycyjnym sposobie opowiadania bajek, baśni i legend, rozpoczynających się pierwotnie rytualną, a z czasem już tylko retoryczną formułą: dawno, dawno temu... W dodatku owa formuła, trwale skojarzona z formą literacką baśni, budzi wtórne skojarzenia wręcz przeciwne do tych, na których straży pierwotnie stała: aha, ktoś nam będzie wciskał kit – myśli sobie dziś statystyczny słuchacz starodawnych bajek...

Współczesna (to znaczy: pochodząca z początku XX wieku) idea rehabilitacji uprawomocniającej funkcji struktury narracyjnej wiąże się na-

⁴¹ T. Merton: *Módlmy się słowami Psalmów*. Tłum. C. Stoińska. W: R. Brandstaetter: *Psalterz. Przekłady biblijne z języka hebrajskiego*. Warszawa 1983, s. 5.

⁴² J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna...*, s. 72.

tomiast z odrodzeniem nadziei, że dzięki tej formie organizacji komunikatu można zbliżyć się do prawdy o rzeczywistości – przynajmniej w niektórych jej wymiarach i aspektach, zwłaszcza tych dotyczących faktycznego przebiegu wydarzeń historycznych, które rozgrywały się wobec mniej lub bardziej świadomych i kompetentnych świadków. Mówiąc ściślej: idei owej przyświeca nadzieja, że przez „opowiadanie historii” można zbliżyć się do rzeczywistości człowieka bardziej niż za pomocą abstrakcyjnych konstrukcji spekulatywnego bądź sformalizowanego rozumu. Nie jest dziełem przypadku, że idee narracjonalizmu idą zawsze w parze z radykalną krytyką dominującego w epoce nowożytnej (a zrodzonego jeszcze w klasycznej epoce Greków) kierunku rozwoju cywilizacji, w której *techné* nieproporcjonalnie się rozrosło, przyćmiewając *poiesis*, a *thymos* został przytłumiony i wyparty „hipertroficznym” (jak pisał Rosenzweig) rozwojem *phronesis*. Rozum – w zamyśle Wielkiego Reżysera zaledwie jedno z wielu przydanych nam narzędzi – w kulturze Zachodu zanadto się wyemancypował, zautonomizował, wreszcie zdominował wszystkie pozostałe funkcje życiowe człowieka ze szkodą dla niego samego i dla całej biosfery. Idea „dopełnienia” rozumu fronicznego przez dodanie mu towarzystwa – jak proponował Ortega y Gasset – rozumu życiowego, historycznego i narracyjnego mogłaby się przyczynić do pohamowania jego autodestrukcyjnych zapędów, uleczenia „hipertroficznego paraliżu”⁴³ oraz do przywrócenia właściwego miejsca wartościom „ciepłym”, związanym z tymicznym pierwiastkiem ludzkiej egzystencji.

⁴³ Por. A. Żak: „Myślenie mowy” jako nowy racjonalizm..., s. 75.

LECH RADZIOCH

Uwagi o procesie samoustanawiania i kształcenia filozoficznego w interpretacji Profesora Józefa Bańki

Niech mi wolno będzie z okazji jubileuszu Szanownego Pana Profesora, z którym dane mi się było spotkać i zaprzyjaźnić przed trzydziestu laty w murach Uniwersytetu Śląskiego, powiedzieć kilka słów o Jego poglądach na filozofię jako przedmiot edukacji. Jest to zapewne mniej znany aspekt dzieła Profesora, jednakże to w nim właśnie znajduje swój klarowny wyraz to wszystko, co w konkretnych, jakże licznych tomach Jego naukowego dorobku pozostaje niejako zepchnięte na plan dalszy i ujawnia się jedynie pośrednio. Chodzi tu, najogólniej mówiąc, o źródłowe (heurystyczne) przesłanki tworzenia się indywidualnej postawy filozofa, o wskazanie niektórych przynajmniej możliwości filozoficznej „autokonstytucji” podmiotu – tak, jak rozumie je Autor i jak zaświadcza o nich w swym piśarstwie przy okazji różnych podejmowanych przez siebie tematów badań¹.

¹ Korzystam tu głównie z dwóch prac J. Bańki: *Wstęp do filozofii. Filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów*. Katowice 2001; *Idem: Edukacja filozoficzna. Ścieżka edukacyjna*. Jarosław 2002.

Motyw niezależności filozofa

Profesor mówi: „Szukam tylko pewnej drogi, tzw. recentywistycznej, wiodącej w świat myśli i w świat znaczeń człowieka współczesnego, urzeczonoego zarówno nowinkarskimi hasłami spod znaku rewolucji naukowo-technicznej, jak też pytaniami »jak być?« i »jak myśleć?«. Zwykła rekonstrukcja doktryn z przeszłości nie wystarczy, by filozofię współczesną zwolnić od jej własnych wysiłków poznawczych; takie stanowisko zaprzepaszczaloby sens współczesnych problemów na korzyść rozwiązań retrospektywnych.

Współczesny filozof-wychowawca musi w celu ustalenia podstawy swego filozofowania badać, jak inni w przeszłości – z subtelnością i oryginalnością na miarę swych czasów – stawiali i rozwiązywali problemy, które mogą być obecnie zinterpretowane *a recentiori*. Każde bowiem nowe pokolenie ma prawo do rewizji *a recentiori* znaczeń historycznych, odziedziczonych po przodkach i zawartych w systemach filozoficznych minionych epok. System w filozofii to dzieło, które przynosi opracowanie samodzielnej koncepcji teoretycznej, proklamującej zwrot w dziedzinie myśli, zgodnej z zasadą: nie mieć poprzedników!

Przykładowo, podjęta przez Profesora Bańkę próba filozofowania na podstawie ontologicznego założenia o uprzywilejowanym znaczeniu tylko jednej z trzech zwykle uznawanych, temporalnych własności bytu, mianowicie „teraźniejszości”, stanowi u podstawy interpretację prastarej Parmenidejskiej heurezy, wyrażającej w sposób „inteligibilny” ontologiczno-epistemologiczną tożsamość bytu. Dodajmy do tego wykorzystaną tu również mistyczną heurezę Plotyna, implikującą także irracjonalne formy zaangażowania podmiotu, a będziemy mogli sobie uświadomić, jak wielkie możliwości otwiera tego rodzaju refleksja, wyprowadzona niejako z pierwocin wszelkiej myśli filozoficznej. Permenidesowy „byt” przekształcony zostaje w „zdarzenie” o właściwościach Plotynowej „henady” i w tej postaci może być doświadczeniem podmiotu-w-teraźniejszości, tworzącego sobie jego obraz w pojęciach, jako dynamiczny „inscenizator epistemologiczny”. Każda źródłowa filozofia w tym ujęciu intelektualnego samoustanawiania podmiotu jest mniej lub bardziej udaną próbą racjonalizującej „inscenizacji” jego sytuacji ontycznej.

Współcześnie jesteśmy świadkami zdecydowanego poszerzania naszej tradycji filozoficznej o rodzaje wrażliwości dotąd dostatecznie nie rozpoznane. Jakby w poczuciu niewystarczalności tego, co współczesnemu człowiekowi oferuje nieźle już przecież rozwinięta filozofia człowieka końca

XX wieku, musimy tworzyć taką filozofię na nowo. Potrzebę tego typu refleksji uzasadnia Profesor zarówno z historycznego, jak i współczesnego punktu widzenia, ponieważ zapytywanie o to, czym jest i czym być powinna w przyszłości filozofia, niezależnie od jakiegokolwiek rozstrzygnięcia, oscylującego pomiędzy skrajnymi możliwościami bycia poznającą coś „nauką” i przeobrażającą coś „sztuką”, zakłada zawsze określoną formę zaangażowania podmiotu, która sama w sobie może być przedmiotem namysłu.

Każdy z wybitnych twórców minionego wieku, uznających związek filozofii z życiem w jakimś jej sensie „mądrościowym” i egzystencjalnym, podejmował ten motyw rozważań, najczęściej zresztą w ścisłym związku z własnym wyobrażeniem jej sensu i perspektyw. Nie miałyby więc sensu przywoływanie w tym miejscu długiej listy nazwisk przedstawicieli różnych stanowisk w filozofii, gdyż wystarczy jedynie uświadomić sobie ogólną możliwość zinterpretowania tej części ich poglądów, która odnosi się do filozoficznego samoustanawiania się podmiotu na podstawie wskazanych przez nich doświadczeń. Profesor Józef Bańka wpisuje się w tę tradycję, znając doskonale historię filozofii europejskiej i zgodnie z jej zasobami, stara się odkrywać jej nowe możliwości we własnym systemie – w „recentywizmie”.

Jednym z celów filozoficznej edukacji musi być ciągle – zdaniem Profesora – realizacja Sokratejskiej zasady „poznaj samego siebie”, rozszerzana stopniowo poza obszar indywidualnego myślenia potocznego i docierająca do obszarów bardziej odległych, w których może narodzić się współczesna filozoficzna tożsamość podmiotu. Można powiedzieć, że podmiot ów intensyfikuje świadomość tego aspektu własnego istnienia, który polega na umiejętności „połączenia zmian i nowości z wiernością sobie i zachowaniem swej tożsamości”, wdrażając swój umysł do refleksji i racjonalnego myślenia, a także kształtując swą wrażliwość moralną. Podmiot jako samoustanawiający się filozof uświadamia sobie właściwie tę potrzebę wówczas, gdy odkrywa, że jej zaspokojenie stanowi główną przesłankę sensowności jego aktywności zawodowej; gdy subiektywne poczucie bycia w pełni „filozofem” zawiera świadomość wypracowanego przez siebie, oryginalnego odniesienia do świata, urzeczywistniającego trwale wspomnianą zasadę „samopoznania” w ścisłym związku z otaczającą rzeczywistością zewnętrzną. Uświadomienie sobie tej potrzeby może być więc traktowane jako indywidualne „przebudzenie się” podmiotu do nowego pojmowania siebie i świata, w którym żyje i pracuje jako filozof; jako przebudzenie dokonujące się w wielu możliwych postaciach doświadczeń.

Dla podmiotu oznacza ono zawsze punkt wyjścia rodzącej się autonomii i samodzielności myślenia, całkowitego „zdania się na siebie” i próbę ogarnięcia przedmiotu dociekań od podstaw, opartą na indywidualnie roz-

poznanej strukturze znaczeń, pozwalającą na ustalenie własnego miejsca w uświadamianym porządku rzeczy. Myśl staje się w tym stadium przede wszystkim środkiem wyrażania (opisu) tych znaczeń, wpływających częściowo także ze źródeł intuicyjnych. Tożsamość „ja” filozoficznego wydobywa się stopniowo z głębin nieświadomości i bezrefleksyjnej „oczywistości” treści myślenia potocznego, stanowiących naturalne podłoże do tychczasowego życia duchowego podmiotu, i udziela impulsu umysłowi, umożliwiając stopniową racjonalizację czegoś, co pierwotnie było całkowicie pograżone w prerefleksyjnym wymiarze jego bytu.

W nauczaniu filozofii niezbędny okazuje się – zdaniem Profesora – pewien zestaw doświadczeń i skojarzeń heurystycznych, odnoszących się do tych najmniej uchwytnych, podmiotowych warunków myślenia filozoficznego; do nastawień i przed-sądów wyznaczających samodzielność i oryginalność przyszłego filozofowania racjonalnego we wszystkich jego możliwych postaciach. Występując w roli przewodnika, nauczyciel winien odwoływać się do różnych archetypowych symboli ludzkiej cywilizacji: „od prakipieli dziejów, poprzez wizje mistyków, do metafizycznych lęków *homo recens*”, w duchu „filozofowania otwartego” u podstaw i zdolnego, jak powiada Jaspers, uczynić wszystkich nas współczesnymi wszystkich źródłowych myślicieli lub – co oznacza to samo – uczynić wszystkich źródłowych myślicieli nam współczesnymi. Filozoficzne samoustanawianie w tym rozumieniu nie wyznacza jeszcze wyboru określonej drogi postępowania, lecz jest raczej dążeniem do samowiedzy czyniącej tej wybór dojrzałym, zapewniającym między innymi ciągłość i konsekwencję dociekań oraz indywidualny styl pracy dydaktyczno-wychowawczej filozofa. Że są to sprawy ważne i stale aktualne, wydaje się bezdyskusyjne; każdy, kto zna realia tzw. filozofii akademickiej, musiał się zetknąć z trudnościami, przynajmniej w tych obszarach aktywności filozoficznej podmiotu, w których nie zaznacza się dostatecznie silnie jego osobowość, świadcząca o rzeczywistym „ruchu myśli poszukującej bytu” (Ricoeur).

Motyw „prostomyślności” jako cel jeden z celów edukacji filozoficznej

Wszystkie, najbardziej nawet złożone poglądy i rozumowanie, z jakimi mogą zetknąć się uczniowie i czytelnicy prac filozoficznych, mogą stać się

jedynie w takim stopniu ich „własnością”, w jakim uda się je przeobrazić w idee możliwie proste, a zarazem nieobojętne dla ich współczesnych losów. Nie chodzi bowiem o to, by człowiek współczesny jedynie „znał” pewną ilość zaoferowanych mu poglądów, lecz by w ogóle „miał” poglądy rzeczywiście własne. Oderwana, abstrakcyjna wiedza o ideach nie implikuje, jak wiadomo, pożądanego tu zaangażowania podmiotu w rzeczywistość otaczającego go świata, a warunkami możliwego jej przekształcania się (zasymilowania) bezpośrednio w element samowiedzy zajmuje się Profesor w swej etyce prostomyślności, najbardziej chyba praktycznej części swego systemu. Jako szczególne „zdarzenie twórcze” (recenzja egzystencjalny), podmiot staje tu przed głównym swym zadaniem ustalenia szczególnego „punktu równowagi” między transcendentnym i immanentnym aspektem własnej „teraźniejszości”.

Heurystycznie „wybór teraźniejszości” przekracza, oczywiście, horyzont rozważań etycznych, będąc swego rodzaju projektem tożsamości podmiotu we wszystkich jej możliwych odmianach praktycznych. Pełniąc funkcję swoistej „osi poznawczej” (zasada *ens et recens convertuntur*), wybór ten nadaje *unum* każdemu „ja” i każdemu „teraz” podmiotu, których prostomyślność można negatywnie (a jednocześnie praktycznie) określić jako „wolność od peryferiów czasowych”, przeszłości i przyszłości, także w aspekcie czysto intelektualnego samoustanawiania.

Pierwszy wymiar – zgłębianie własnej „istoty zdarzeniowej” – musi być doświadczeniem w znacznej mierze pierwotnym i preracjonalnym; poczuciem wynikającym raczej z refleksji nad własną jaźnią podmiotu niż z przedmiotowego poznania. Ta część duchowego dziedzictwa dawnych i współczesnych myślicieli, która ma charakter światopoglądowo-praktyczny, nie powinna ulec w dydaktyce („autodydaktyce”) filozofii zredukowaniu jedynie do czysto intelektualnego opracowywania treści i być traktowana jako forma „instrukcji” filozoficznego samoustanawiania dla każdego, kto zajmuje się filozofią. Właściwe studium tego zagadnienia nie może być pomyślane jako zamknięta logicznie całość, gdyż w takiej zobiektywizowanej postaci traci ono swój zasadniczy postulowany walor „otwartości” naturalnego ugruntowania filozofii w podmiocie. Tymczasem zaś rola „instruktora” kończy się właśnie w tym punkcie, w którym zaczyna się właściwa rola nauczyciela-wychowawcy, przekazującego treści inspirujące do życia pełniejszego i twórczości bardziej wartościowej niż ta, która weszła wąską furtką czysto intelektualnego przyswajania przez podmiot zasadniczo nieosobistych i subiektywnie nie powiązanych z sobą doświadczeń.

Zasada głosząca, że filozofia jest tym, czym zajmują się aktualnie filozofowie, przywodzi na myśl podstawową zależność jej możliwego ukie-

jako badaczy, twórców i nauczycieli. Przywołana przez Profesora Sokratejska idea samopoznania znajduje tu zastosowanie w związku z problemem źródłowego ugruntowania filozofii w ciągle na nowo odkrywanych aspektach jej historycznych możliwości. Oznacza ona tu również zasadniczy związek między wypracowaną indywidualnie tożsamością określonego typu myślenia filozoficznego i implikowaną przez nie formą odpowiedzialności filozofującego podmiotu jako badacza i twórcy, a także wychowawcy-dydaktyka. Jako nauczyciel, zachęca swych uczniów do zadawania zasadniczych pytań i pomaga na nie odpowiadać, przedstawiając historyczne osiągnięcia filozofii, a jednocześnie podkreśla znaczenie jej „żywych”, osobowych źródeł i przesłanek; wreszcie pomaga uczniom w ustalaniu własnego stosunku do tradycji i rozpoznawania ich własnych możliwości twórczych. Sama jakość pracy filozoficznej jest – zdaniem Profesora – silnie uzależniona od tych zasadniczych aspektów postawy filozofa, które rozważane są tu także w kategoriach jego twórczej odpowiedzialności.

W swej twórczości Profesor zawsze podkreśla duże znaczenie przemysłanej podstawy filozofowania dla świadomości uczniów, dla której – jeżeli tylko rzeczywiście zaistnieje – zasoby tradycji stanowią początkowo raczej wsparcie i potwierdzenie własnych intuicji filozofującego niż zadanie narzucone mu do wykonania. Wybór sposobu filozofowania i rodzaju filozofii zależy po prostu od tego, jakim się jest człowiekiem, a samo dążenie do ustanowienia nowego porządku znaczeń przybiera wiele rozmaitych postaci. Prostomyślność może być uznana za odmianę „zdrowego rozsądku” filozofa, chroniącego go od różnych form „dogmatyzmu”, który pojawiać się może w świadomości nie tyle nawet jako rezultat jakiejś celowej lub przypadkowej „indoktrynacji”, ile raczej jako efekt jego własnej „inercji”, łatwości poddawania się trywialnym obiektywizacjom, niekiedy doskonale przystającym do otaczającego go świata i podważającym sens jego powołania.

Motyw „eutyfroniki” – walka z zagrożeniem strukturami zobiektywizowanymi

Współczesna filozofia już od dość dawna zmagą się z problemami cywilizacji technicznej, gwałtownie przeobrażającej życie współczesnego pokolenia. Człowiek współczesny coraz silniej odczuwa ograniczoność swych

zdolności „manipulacyjnych”, możliwości zachowania i reagowania w skomplikowanych strukturach otaczającej go cywilizacji technicznej. Dlatego cała ta sytuacja domaga się wypracowania odpowiednich „środków dostosowania” do naturalnych, „nieskomplikowanych” zjawisk, zachodzących w obszarze indywidualnego, psychobiologicznego i intelektualnego doświadczenia podmiotu. „Prostomyślność” charakteryzuje człowieka przez pryzmat wartości najprostszych, które jednak winny być najpierw odzyskane dla niego z pomocą edukacji humanistycznej. I tym właśnie zajmuje się Profesor od wielu lat w części swej twórczości poświęconej „eutyfronie” – idei zrównoważenia zobiektywizowanych (tzw. fronicznych) i subiektywnych (tzw. tymicznych) elementów w świadomości współczesnego człowieka.

Określone predyspozycje filozofującego podmiotu w ich źródłowych postaciach, nazywanych niekiedy „przedrozumieniem”, „pierwotnymi sztyframi”, czy też „mową wyznania”, nie mogą ulegać całkowitej destrukcji pod wpływem różnych strategii rozumienia i reguł języków wyspecjalizowanych. W ten sposób zachowana zostaje w swym indywidualnym kształcie wrażliwość filozofa na szeroko rozumiany kontekst współczesności oraz wynikające zeń powinności myślenia, które jest tu nie tylko przedsięwzięciem teoretycznym, ale *sui generis* „wydarzeniem w bycie” o określonych konsekwencjach i naznaczonym odpowiedzialnością.

Filozofujący podmiot czuje się na wiele sposobów uzależniony od tego, co zewnętrzne. Będąc świadomym różnych „danych” o zjawiskach przyrodniczych i społecznych, może poczuć się wobec nich bezsilny. Jednocześnie zaś zna własną moc wyboru, ale równocześnie ograniczeń wynikających z wpływu czegoś, co stawiać może mu opór. Kiedy nie może dotrzeć dzięki swej praktycznej aktywności do owych nieuchwytnych bezpośrednio i niezrozumiałych zjawisk, może je poddać swej woli zarówno w aktach myślowych, jak i w aktach zaangażowania emocjonalnego. Zawsze bowiem najbliższe jednostkowemu życiu i nieuniknione jest uczucie, że sam podmiot stanowi naturalny ośrodek interesów, które ostatecznie zostaną zrealizowane.

Przesłanką jego intelektualnego samoustanawiania jest więc w tym kontekście maksymalne ograniczenie wpływu zobiektywizowanego myślenia na przebieg konkretnego doświadczenia; myślenia, które jest „podejmowane” jako już ustalone i w którego wyniku racjonalną postać zagadnień już w punkcie wyjścia wyznacza wewnętrzna logika zorganizowanej w system aparatury pojęciowej i metodologicznej treści. Idea źródłowego filozofowania wyklucza (bądź przynajmniej znacznie ogranicza) „wpisywanie” świadomości podmiotu w jakikolwiek zewnętrznie ustalony porządek myśli czy instytucji nawet wówczas, gdy wydaje się on z różnych powodów (naukowych, ideologicznych, praktycznych) trudny do zakwestionowania.

Budowanie autonomii myślowej podstawy w takim zbiektywizowanym horyzoncie wydaje się od początku skazane na porażkę z punktu widzenia wspomnianej źródłowości filozofowania, zaprzecza bowiem samej źródłowości podstawy, będącej w tym stadium właściwie tylko „horyzontem znaczeń” subiektywnie przeżywanych, zgodnie z tradycyjnymi zasadami bezinteresowności i bezzałożeniowości filozofii w momencie jej powstawania.

Zwykło się myśleć, iż filozof „żyje w obliczu tajemnicy”, którą odczuwa i której potrzebuje, a zarazem pragnie ją możliwie głęboko przeniknąć i wyjaśnić. Filozofia, której centrum wypełnia metafizyka, stanowi historyczny wyraz doświadczenia myślowego przenikania czegoś, czego ostatecznie nigdy nie można zgłębić ani opisać. Jak każda dziedzina ludzkiej aktywności, narażona jest przy tym na różne aberracje: wyradza się niekiedy w jałowy werbalizm, zastępuje rzetelną refleksję i więź z rzeczywistością fantazjowaniem i demagogią, czy też stwarzając pozory bezinteresownego badania, propaguje określoną ideologię, aby sterować ludzkim zachowaniem. Istnieją również pewne negatywne opcje w kwestii samoustanawiania filozofa, np. brak samowiedzy tego rodzaju, samowiedza sztucznie wykreowana, przejęta czy narzucona typu ideologicznego, literackiego, gnostyckiego, czy wreszcie samowiedza pozorna, identyczna z bezrefleksyjną akceptacją panujących standardów „normalności” życia zbiorowego (w sensie Heideggerowskiego „Się”). W żadnej z tych sytuacji nie może zapanować pożądana autonomia myślenia podmiotu, gdyż albo nie została jeszcze osiągnięta, albo została zniekształcona, czy też pochłonięta przez struktury zewnętrzne w stopniu uniemożliwiającym odzyskanie czegokolwiek z jej pierwotnej źródłowości.

Struktura duchowa filozofującego podmiotu winna się zatem opierać na silnej podstawie ontycznej, wyobrażanej jako oczywistość nieobojętna zarówno dla niego samego, jak i dla szerszego kręgu ludzi, stanowiąca aktualny horyzont ich spełniania się w najróżnorodniejszych sytuacjach życiowych. Rolę owego „ostatecznego układu odniesienia” mogą tu odgrywać treści najbardziej żywotne i najsilniej uświadamiane w swej funkcji życiowych centrów praktycznej orientacji człowieka: transcendentny Byt Absolutny, natura fizyczno-przyrodnicza, środowisko społeczne lub też jego część, na przykład świat sztuki czy nauki. Nie można przy tym przypisywać właściwości jednego z tych fundamentalnych wyobrażeń – innemu, zachowując jednocześnie indywidualny porządek ich oddziaływania (bądź nieobecności) w filozoficznym procesie twórczym.

Motyw centralny reentywizmu metafizycznego

Podstawowa teza metafizyki reentywistycznej, w interpretacji dynamicznej i antropologicznej zarazem, zakłada, że życie człowieka jest ważne bezpośrednio „teraz” (łac. *recens* – „teraźniejszy”) i nie może być w związku z tym traktowane jako środek do osiągnięcia czegoś w przyszłości. O przeszłości i przyszłości należy oczywiście mówić, lecz nie w kategoriach „prawdy” lub „fałszu”, gdyż opis dowolnego zjawiska, jakkolwiek może być dokonany we wszystkich czasach, to jednak prawdziwy jest jedynie w teraźniejszości. Tę ontyczną dominację czasu teraźniejszego nad innymi jego formami należy także potraktować jako przesłankę upowszechniania wspomnianej postawy autonomizacji myślenia filozoficznego, skutecznie neutralizującego niszczący wpływ standardowych norm bezrefleksyjnej kultury „niskiej”.

Od dłuższego już czasu, w sytuacji wyraźnego kryzysu tożsamości filozofii „metafizycznej”, zjawiska, do których zaliczyć można także doświadczenie samoustanawiania filozoficznego podmiotu i które wcześniej bywały traktowane marginalnie w różnych kontekstach jej badań przedmiotowych, wysunęły się w wieku ubiegłym niejako na plan pierwszy, stając się przedmiotem systematycznych badań najwybitniejszych myślicieli epoki. Te analizy różnych przesłanek „żywołności” filozofii realizowane są jednak przede wszystkim w kategoriach zobiektywizowanego poznania, a samo wyobrażenie „filozofii” bywa zazwyczaj konstruktem zbudowanym z jej odpowiednio dobranych, historycznych „fenomenów”, takich jak transcendentalizm pokantowski, pragmatyzm czy hermeneutyka, zasadniczo jednak „bez autora”. Odkrywanie tzw. wewnętrznej możliwości filozofii w strukturach bytu osobowego podmiotu otwarło możliwości ponownego zwrócenia uwagi na naturę filozofującego umysłu i metafizyczny charakter jego bytu.

W rezultacie wielu badaczy uznało – niekiedy nawet wbrew swym programowym „antymetafizycznym” deklaracjom – że specyfikę filozoficznego rozumienia rzeczywistości gwarantować może jedynie źródłowe doświadczenie transcendowania ludzkiego bycia-w-świecie. W ostatnim stuleciu powstały różne wersje hermeneutyki tego doświadczenia, wskazujące na jego „metaempiryczny” charakter z wielu perspektyw badawczych: historycznej, osobowej, genetycznej, pragmatycznej i innych, a reentywizm stanowi również oryginalną próbę opracowania tego doświadczenia.

Metafizyka zdarzeń, będąca podstawą reentywistycznej interpretacji osoby, posługuje się różnymi środkami eksplikacji, nie ulegając jednak

nadmiernie żadnemu z nich. W systemie recentywizmu, jakkolwiek jego główna, henadyczno-emanacyjna Zasada Powszechna pochodzi bezpośrednio z neoplatońskiej gnozy Plotyna, interpretacja ta zyskała swe nowe uzasadnienie, „immanentne” i praktyczne. Wyobrażenie „wiecznego teraz” bytu i uznanie najwyższej rzeczywistości „momentu recentywistycznego” ma tu swe autonomiczne źródło w dociekaniach antropologicznych Autora, upatrującego (podobnie jak wielu przed nim, np. Emerson, Scheler czy Heidegger) głównej przyczyny cywilizacyjnych zagrożeń człowieka w postępującym „uprzedmiotawianiu” jego naturalnych relacji ze światem i wyjaławianiu się jego możliwości twórczych w wymiarze subiektywnym. Idea świadomości *recens* jako środka wyzwolenia opiera się na założeniu, że człowieczeństwo może się odrodzić na drodze takiego pojmowania świata, które (jak Heideggerowskie „myślenie bycia”) pozostawało zawsze w granicach jego immanentnych możliwości.

Człowiek w tej filozofii jest „wielokontekstowym” podmiotem różnych narracji językowych, wyznaczających abstrakcyjne horyzonty różnych typów jego aktywności: naukowej, filozoficznej, religijnej czy artystycznej. Wybory między owymi „narracjami” odzwierciedlające realne zachowania ludzi współczesnych – jako zawsze niepewne, a niekiedy nawet egzystencjalnie tragiczne – poddawane są tu nieustannej korekcie samoświadomości *recens*, w najwyższym stopniu spontanicznej i otwartej. Proponowany przez Profesora typ źródłowości samowiedzy ma z założenia wyprzedzać w naturalnym porządku rzeczy wszelkie jej „doktrynalne” założenia, wymagając wszakże sporego wysiłku odbiorcy próbującego realizować go praktycznie i czynić rzeczywistą osnową własnego myślenia o świecie. Filozofia recentywistyczna bowiem przekracza przynajmniej niektóre konwencje „zwykłego”, racjonalizującego filozofowania, wypracowując podstawy komplementarnej heurystyki rzeczywistości, w której obrębie wszelkie pojęcia i opisy zjawisk znajdują swe odniesienia do fundamentalnego *recens* i w tym „niewyczerpalnym” źródłowym, podmiotowym kontekście stają się w nowy sposób wytłumaczalne i zrozumiałe.

Niech te spostrzeżenia, siłą rzeczy fragmentaryczne i zaimprovizowane, będą wyrazem uznania dla Jubilata, który uosabia współcześnie rzadki już uniwersalizm i rozmach myślenia filozoficznego, a w podkreślonym tu aspekcie budowania indywidualnej tożsamości filozofa-nauczyciela – przykład niezwykle inspirujący. Samowiedza ugruntowana w horyzoncie indywidualnie odkrywanych znaczeń, umiejętność obiektywizacji własnych przemyśleń, w tym również stosunku do tradycji, wreszcie forma komunikowania się ze środowiskiem wytwarzają przestrzeń myślenia autentycznie filozoficznego. Te podstawowe aspekty filozoficznego samoustanawiania, opracowane w różnych kontekstach przez Profesora, wydają się w pewnym sensie „modelowe”, pożądane i konieczne w postawie, pracach

i czynnościach dydaktycznych każdego filozofa dążącego do utrwalenia w pojęciach oryginalnej struktury semantycznej, która może być uznana przez innych, stając się podstawą dyskusji oraz inspiracją do kolejnych przedsięwzięć badawczych. Jako takie, stanowią one często dziś niedooceniowane tzw. warunki podmiotowe filozofii, które powinny być spełniane także praktycznie, aby mogła ona pozostawać w dalszym ciągu narzędziem możliwie „najdoskonalszego ukształtowania osoby przez mądrość”.

ADAM A. DURA

Od postmodernizmu i hermeneutyki do filozofowania systemowego

I. Współczesność – pisze L. Kołakowski jest czasem „Post-Oświecenia, w tym mianowicie sensie, że jest to Oświecenie, które obróciło się przeciwko samemu sobie: utrata Rozumu jako wynik triumfalnego zwycięstwa Rozumu nad Nierozumem archaicznej mentalności”¹. Niejednolitość filozofii współczesnej jest faktem. Ten nurt, który stanowi intelektualną odpowiedź na konfrontację współczesnego człowieka z rozsypującą się spójnością symbolicznego uniwersum ludzkiego, nazywany jest postmodernizmem filozoficznym².

Banalne to twierdzenie, że postmodernizm filozoficzny jest fenomenem złożonym. Trudno jednakże mówić o nim z pominięciem dekonstrukcji. Derrida „formułuje ją niejako w procesie lektury, jednym i tym samym tekstem czyta teksty klasyczne i pisze – poprzez tamte – tekst własny, jednym i tym samym gestem dekonstruuje tradycję i konstruuje koncepcję dekonstrukcji (z reguły pamiętając także o jej dekonstruowaniu)”³. Dekonstrukcjonizm nie jest metodą filozoficzną ani analizą krytyczną, czy też demystyfikacją, ani wreszcie pewnym punktem widzenia, lecz strategią badawczą. Usiłowanie oddania, czym jest dekonstrukcja, „nie może się udać

¹ L. Kołakowski: *Nasz relatywny relatywizm*. W: *Habermans, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*. Tłum. i oprac. J. Niżnik. Warszawa 1996, s. 108.

² W odróżnieniu od postmodernizmu kulturowego i postmodernizmu artystycznego, por.: S. Morawski: *Komentarz do kwestii postmodernizmu*. „*Studia Filozoficzne*” 1990, nr 4 (293), s. 33–58.

³ B. Banasiak: *Na tropach dekonstrukcji*. W: J. Derrida: *Pismo filozofii*. Kraków 1992, s. 11.

z powodu swoistej otwartości i zdecentrowania dekonstrukcji". Rzecz także nie w tym, że nie można wyczerpać niewyczerpanego. Znaczenie ma to, że dekonstrukcjonizm staje się powszechną cechą postmoderny⁴.

Dekonstrukcja jest atrakcyjna dla architektów, urbanistów i reformatorów społecznych. Zwraca uwagę zastosowanie dekonstrukcji w różnych dziedzinach teorii i praktyki – od językoznawstwa, antropologii, estetyki, problemów komunikacji w epoce mass mediów po informatykę genetyczną i edukację. Dekonstrukcjonizm zainspirowany przez Derridę, został ukształtowany przez literaturoznawców amerykańskich, a znalazł oddźwięk we Francji, w tym uznanie filozofów, między innymi E. Levinasa⁵. Wyznacznikiem postmodernistycznej orientacji jest alergja na wszelkiego typu i rodzaju fundamentalizm, co pociąga za sobą metafizykowanie. Stanowi ono destrukcyjną rozbiórkę nie tylko wszystkich głównych kategorii odziedziczonych po myśli nowoczesnej, ale też po jej poprzednikach związanych z tradycyjnym uprawianiem *philosophia*. Jeśli jednocześnie jest to wyjście poza filozoficzną refleksję (swoboda narracji, literackie rozważania o sensie życia), to w takim *praxis* filozoficznym można mówić o postmodernistycznym *continuum* – od łagodnego Maquarda do ostrego Rorty'ego⁶.

Postmodernizm filozoficzny jednakowoż nie tyle oznacza „koniec filozofii”, ile raczej jej kryzys, i to w wielu aspektach⁷. Powszechnie wiadomo, że za życia Gadamera i Quina skończyło się wiele idei i filozoficznych projektów⁸. Nawet ironia i postmodernizm „nie sprzedają się dobrze”.

⁴ Por. S. M o r a w s k i: *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie[izmie] i kryzysie kultury*. Toruń 1999.

⁵ Por. E. L e v i n a s: *Zupełnie inaczej*. Tłum. J. S k o c z y ł a s. „Teksty” 1975, nr 3, s. 101.

⁶ Por. S. M o r a w s k i: *Niewdzięczne rysowanie...*, s. 220.

⁷ Por. M. S i e m e k: *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*. W: *Filozofia europejska w XX wieku*. *Die europaische Philosophie im 20. Jahrhundert*. Red. A. P r z y b ł ę s k i. Poznań 1999, s. 49.

⁸ Intrygująco oddaje rzecz J. Hartman, który pisze: „[...] skończyła się metafizyka klasyczna, z takim trudem wskrzeszona na kilka dziesiątków lat. Skończył się pozytywizm, którego ostatnim reliktem jest ideologia gimnazjalna oraz gawędy paru fizyków starej daty. Skończyła się fenomenologia, hermeneutyka i rozmaite obecności. Skończyła się filozofia życia, pragmatyzm i strukturalizm. Skończył się historyzm, psychologizm, socjologizm i wszelki naturalizm w ogóle. Skończyła się psychoanaliza, psychologia postaci i behavioryzm. Skończył się marksizm niemiecki i francuski. Skończyły się poheideggerowskie porachunki z tradycją metafizyczną i jej politycznymi konsekwencjami. Skończyły się bujne żerowisko autogenetycznego kryzysu kultury, wartości itp. Skończył się dyskurs o końcu wszystkiego (człowieka, sztuki, historii itp.). Skończyły się dwóchsetletnie ekspiacje intelektualno-polityczne w historycznym sosie, zaprawione futurystyką i marzycielstwem, zwane oświeceniem. Skończył się turniej rycerski konserwatystów i liberałów, a proporcje cnoty i wolności leżą już w muzeum. Skończył się wreszcie najdziwniejszy projekt filozoficzny tego stulecia [XX – A.A.D.] wybujałej prokreacji, najdzikszych wojen i cudownych maszyn, polegający na tym, aby zaczynając, zgodnie ze zwyczajem, filozofię od nowa, studiować już nie filozofię, a matematykę. Tak zwana filozofia analityczna posunęła swój dziewiczy wysiłek myślowy i autoedukacyjny już tak

Można przyjąć, że współczesne środowisko filozoficzne stoi w obliczu wyboru: poprzestać na analizach dawnych idei (hermeneutyka), zgodzić się na postmodernizm filozoficzny (wykładnia filozoficznej pustki), uprawiać tzw. małą filozofię albo zebrać rozproszone myśli, uporządkować materiał i przygotować się do nowej syntezy filozoficznej⁹. Poszczególne kierunki filozoficzne kończą bodajże swój samodzielny żywot, ale potraktowane łącznie, dają rzetelne i wszechstronne (w porównaniu z wiekiem XIX) pojęcie o świecie. Filozofia zdobyła porządną naukową wiedzę na temat zjawisk językowych, statusu epistemologicznego nauk przyrodniczych i historycznych. Rozumiemy struktury mitologiczne i polityczne społeczności. Chlubimy naukową dojrzałością logiki i semiotyki. Podniósł się poziom badań samej historii filozofii i całego dziedzictwa kulturowego. Mimo tego bogactwa wielu jest raczej historykami filozofii – zauważa J. Hartman – niż oryginalnymi twórcami. Nie sposób antycypować, jak mógłby wyglądać przełom w filozofii na miarę Kanta czy Hegla. Ale pewne przesłanki stanowią o takiej możliwości¹⁰.

2. Hegel twierdził, że „prawdziwą postacią istnienia prawdy może być tylko naukowy system”¹¹. Katowicki filozof Józef Bańka zdaje się kroczyć tą drogą. Wychodzi od wykazania aporii dekonstrukcji filozofii jako systemu oraz od faktu, że hermeneutyka degraduje wielkie systemy w rezultacie ich interpretacji. Istotnie. Ponadto – jeśli pozostać w obszarze hermeneutycznej analizy pojęć, narażamy się na niebezpieczeństwo, że nie wyjdziemy poza ich krąg, by zbliżyć się do faktów. J. Bańka w tej sytuacji proponuje nowy maksymalistyczny, recentywistyczny sposób filozofowania¹².

Jeśli postmodernizm filozoficzny jest intelektualną odpowiedzią na konfrontację współczesności z rozpadającą się spójnością symbolicznego uniwersum ludzkiego, to filozofia recentywistyczna może – zdaniem J. Bańki – być remedium na zaistniałą sytuację. Filozof ma taką świadomość, co oddaje w tezach wygłoszonego w 1999 roku referatu pt. *Stan filozofii przed powstaniem recentywizmu i po jego sformułowaniu*¹³. Jest to niewątpliwie sfor-

daleko, iż zaczęła dostrzegać problematykę filozoficzną i dołączyła śpiesznie do cechu, jak spokorniały uczeń”. J. H a r t m a n: *Przyszłość filozofii*. W: *Przeszłość i przyszłość filozofii*. Red. R. Kozłowski, P.W. Juchacz. Poznań 1999, s. 219–220.

⁹ Por. A.A. Dura: *W sprawie recentywizmu*. „Principia” 2003, T. 34, s. 217.

¹⁰ Por. J. H a r t m a n: *Przyszłość filozofii...*, s. 222–223.

¹¹ G.W. H e g e l: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. L a n d m a n. Warszawa 1963, s. 11.

¹² Por. J. B a Ń k a: *Filozofia – system czy hermeneutyka*. W: *Przeszłość i przyszłość filozofii...*, s. 197–217.

¹³ Por. J. B a Ń k a: *Stan filozofii przed powstaniem recentywizmu i po jego sformułowaniu*. W: *Filozofia po tej i tamtej stronie wieku. Materiały z sesji naukowej, Katowice–Wisła, 11–14 maja 1998 r.* Red. J. B a Ń k a. Katowice 2000, s. 11–29.

mułowanie arbitralne. Jeśli oczekujemy jednak, że filozofia współczesna zdoła się przeciwstawić załamaniom spójności symbolicznego uniwersum, to – jak mówi Max Horkheimer – funkcja wprowadzania w sposób metodyczny rozumu do świata daje prawo do tworzenia odrębnych, lecz nie dowolnych dyskursów. O kryterium może stanowić zachowanie spójności symbolicznego uniwersum ludzkiego. Arbitralność sformułowania J. Bańki zaś każe przywołać stanowisko J. Niżnika, które narusza przyzwyczajenia językowe. „Jednakże bez »pierwotnej arbitralności« zaistniałej u początków filozofii nie sposób w ogóle wyjaśnić istnienia naszego symbolicznego świata, a zwłaszcza powstania podstawowych kategorii pojęciowych, które sprawiają, że filozofia posługiwała się swoimi arbitralnymi aktami w dalszym ciągu”¹⁴.

3. Drogi myślenia filozoficznego i dociekań twórczych J. Bańki wyznaczają studia nad filozofią chrześcijańską (KUL), problematyka historii filozofii polskiej – M. Wiszniewski i W. Jastrzębowski – (UAM) oraz wypracowanie własnego stanowiska filozoficznego (UŚ) – filozofii recentywistycznej. Jak sam pisze, przewodników na tej drodze było wielu: Parmenides, Zenon z Elei, Plotyn, Spinoza, Bergson czy Mikołaj z Kuzy¹⁵. Każdemu z nich poświęca wnikliwą monografię. Znajdą się one, być może, w kręgu zainteresowań także historyków filozofii. Mimo że filozof przyjmuje, iż tworzyć system oznacza nie mieć poprzedników, to jednak zapewnia sobie „intelektualne wsparcie” wymienionych myślicieli w budowaniu filozofii terażniejszości. W konsekwencji chcielibyśmy wiedzieć: czym jest – ujmując najkrócej – sam recentywizm?

Na tak postawione pytanie sam filozof odpowiada lapidarnie: „Istnieje jedna najkrótsza definicja recentywizmu: czas – kryterium prawdy”¹⁶. Ujmując tę kwestię inaczej, recentywizm to filozofia terażniejszości (łac. *recens* – „terażniejszy”). Punktem wyjścia recentywizmu jest czas – *tempus recens*, przy czym *recens* to chwila terażniejsza, choć bardziej adekwatne byłoby określenie „świeżo dany, bieżący”¹⁷. *Recens* jest wielkością niemierzalną fizykalnie, która bywa określana mianem nynosekundy, znajdującej odbicie w świadomości podmiotu. *Recens* zatem przynależy do antropologicznej koncepcji czasu. Recentywizm przyjmuje za punkt wyjścia, ale i ostateczną podstawę wszelkiej teorii bezpośrednio (intuicyjne) doświadczenie przez

¹⁴ J. Niżnik: *Arbitralność filozofii*. Warszawa 1999, s. 113.

¹⁵ Por. J. Bańka: *Mikołaj z Kuzy. Agnostycyzm filozoficzny a etyka prostomyślności*. Katowice 2003.

¹⁶ J. Bańka: *Ojciec nasz, któryś jest teraz. Idee czystej terażniejszości i terażniejszościowej filozofii*. T. 2: *Zasada antropiczna w filozofii a recentywizm*. Katowice 2001, s. 37.

¹⁷ Por. J. Bańka: *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. T. 1: *Nauka o istnieniu*. Poznań 2002, s. 211.

podmiot aktualnej terażniejszości (*recens*), w której dany jest mu byt w chwilowej rzeczywistości. Jednakże terażniejszość należy oderwać od substancji materialnej ludzkiego „teraz”. Staje się to możliwe pod warunkiem potraktowania owego „teraz” jako wartości. Terażniejszość jest wartością bytu aktualnego *idealiter*, czyli takiego, którego istnienie materialne cechuje się zmiennością. „Teraz” jest transcendentne wobec obecnej w nim substancji. Można badać „teraz”, jednak pod warunkiem związania z nim wartości, jakie ceni podmiot. Wartości te łączą się w każdorazowym „teraz” z aktem *esse*. Dochodzi wtedy do zmiany samego *esse* w ideę oraz do zmiany samej idei w postawę jej akceptacji. „Wówczas – pisze J. Bańka – nie mówię już, że mam do czynienia z obiektywną ideą terażniejszości, lecz że pojmuję ją wyłącznie w mojej subiektywności, a więc *idealiter* (*resp.* »tak jak ideę«)”¹⁸.

4. Zagadnienie oryginalnej metody filozoficznej *a recentiori* wymaga przypomnienia istotnego pytania i udzielonej na nie odpowiedzi: „[...] czy był taki czas, kiedy nie było czasu, recentywizm odpowiada: na początku była terażniejszość!”¹⁹. W niej pojawił się obserwator, co z kolei przywołuje zasadę antropiczną w filozofii²⁰. J. Bańka, odwołując się do Kanta, przypomina, że każde poznanie zaczyna się z doświadczeniem, jakby świat rodził się *a recentiori*, po raz pierwszy, nowy, zawsze świeży. Punktem odniesienia jest ludzkie „ja”, którego „teraz” manifestuje się w świadomości.

Filozofia terażniejszości, w której życie człowieka jest dane „teraz”, przywodzi na myśl tezę Parmenidesa: „cokolwiek jest, jest”. „Byt zatem nie ma przeszłości [...], ani też przyszłości [...], ale jest wieczną terażniejszością bez początku i bez końca”²¹. W nawiązaniu do tradycji Parmenidesa, zasada *epainyn* zwana będzie dalej zasadą *a recentiori*. Z pewnymi jednakże modyfikacjami. Parmenides mówi: cokolwiek jest, jest. Recentywista powie: cokolwiek jest, jest teraz. J. Bańka skłania się ku nazywaniu recentywizmu neoparmenidianizmem, niezależnie od innych treści. Parmenidiański byt w recentywizmie jest tożsamy ze zdarzeniem.

¹⁸ J. Bańka: *Słowo wstępne*. W: „Folia Philosophica”. T. 20. Red. J. Bańka. Katowice 2002, s. 7.

¹⁹ J. Bańka: *Medytacje parmenidiańskie o pierwszej filozofii. Recentywizm i pannyngeneza*. Katowice 1992, s. 13. Problemy szerzej ujmują pozycje: I d e m: *Czas i metoda. Rozważania o metodzie „a recentiori”*. Katowice–Teresin 1993; I d e m: *Traktat o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach recentywizmu i prezentyzmu*. Katowice 1991.

²⁰ Por. J. C z e r n y: *Czy filozofia recentywizmu „testuje” zasadę antropiczną?* W: „Folia Philosophica”. T. 19. Red. J. Bańka. Katowice 2001, s. 29–36.

²¹ *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch von H. Diels. Hrsg. von W. Kranz. Zürich, Hildesheim 1985, 28 B 8, w. 1–21.

5. Z rozważań nad metodą *a recentiori* wynikają rozstrzygnięcia epistemologiczne²², ontologiczne i metafizyczne, antropologiczne, aksjologiczne i estetyczne oraz historiozoficzne. W wersji epistemologicznej filozofia terażniejszości przybiera postać tezy: *veritas est conceptus actualiter rem adequans*. W wersji ontologicznej byt i terażniejszość są tożsame: *ens et recens convertuntur*. Podstawowe znaczenie ma kategoria systemotwórcza recentywizmu – *recencja* i *egzystencjalny*²³. W wersji etycznej w recentywizmie następuje zrównanie dobra i terażniejszości: *bonum et recens convertuntur*. W wersji estetycznej – zrównanie piękna i terażniejszości: *pulchrum et recens convertuntur*.

Recentywizm wyraża – zdaniem J. Bańki – aspiracje zbudowania programu w życia etycznego, konstrukcję świata wartości opartą na kategoriach prostomyślności. Wyrazem tego jest etyka prostomyślności, pomyślana jako normatywna część eutyfroniki, czyli filozofii człowieka prostomyślnego (antropologia unikatowa)²⁴. Zarówno w *tempus recens*, jak i w koncepcję zdarzeń i zjawisk wpisuje się estetyka recentywistyczna. J. Bańka podkreśla, że „gdyby kiedykolwiek miało się okazać możliwe, co jest niemożliwe – że byt jest poza terażniejszością, a terażniejszość poza bytem – to wolałbym wybrać moje teraz poza bytem niż byt poza moim teraz”²⁵.

6. J. Bańka proponuje oryginalną metodę filozofowania *a recentiori*. Czas staje się dla niego *arche* filozoficznego oglądu rzeczywistości. W epistemologii filozof docenia aktualność prawdy. W ontologii przywraca paradygmat Parmenidesa. Nadaje człowiekowi i rzeczywistości perspektywę metafizyczną. Wnosi też filozoficzną koncepcję Absolutu (*Megalesige* i *Thanatosige*). W etyce wraca do koncepcji prawa naturalnego (stoicyzm) i koncepcji zmysłu moralnego (prostomyślność). W antropologii filozoficznej zachowuje terminy „podmiot” i „osoba”, nadając im nowe znaczenie, w kon-

²² Rozważania o metodzie *a recentiori* odsyłają nas do „zasadniczego sformułowania tezy recentywizmu w wersji epistemologicznej”. Por. J. Bańka: *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. T. 2: *Nauka o poznaniu*. Poznań 2002, s. 11.

²³ Kategoria ta badaje po raz pierwszy pojawia się w: J. Bańka: *Metafizyka zdarzeń. Recentywizm i henadologia*. Katowice 1991. Recencją ten oznacza strukturę ujmującą świadomość podmiotu jako miejsce zdarzenia („ja” – „teraz”). Zdarzenie i zjawisko w obrębie recencjału egzystencjalnego otrzymują swoje daty. Zgodnie z zasadą *a recentiori*, rzeczywistość pojawia się jako dana w świadomości człowieka po raz pierwszy, jest świeżo kreowana, od aktualnego „teraz” licząc.

²⁴ Por. A. A. Dura: *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*. Katowice 2000, s. 112. Skondensowany wykład antropologii filozoficznej, czyli „ontologii obecności bytu”, znajdziemy w: J. Bańka: *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. T. 3: *Nauka o wartościach*. Poznań 2002, s. 9–65.

²⁵ Por. J. Bańka: *Sumienie jako poręczenie moralne najlepszego wyboru*. W: *Etyka wobec problemów współczesności*. Red. H. Promieńska. Katowice 2003, s. 14.

frontacji z dekonstrukcją Kartezjańskiego *cogito*. Poglądy historiozoficzne (budowanie cywilizacji eutyfronicznej jako syntezy godności i rozumu), które jawią się jako komplementarne do ujęcia dziejów przez historyzm, oraz postulat eurorecentywizmu pozwalają mówić o otwarciu na „ducha czasu”. Oprócz tego J. Bańka ma w dorobku monumentalne dzieła dotyczące filozofii cywilizacji i filozofii techniki.

Zbudowanie nowego świata wymaga nowej filozofii. To z kolei pociąga za sobą hermetyczną terminologię. Zdaniem M. Szyszkowskiej, J. Bańka nawiązuje do dzieł Nietzschego²⁶. Liczne neologizmy każą przywołać w tym miejscu również Heideggera. Wszak jest to język oryginalny, lecz trudny w odbiorze. Przystawanie dzieł J. Bańki nie będzie łatwe choćby z wymienionych racji. Niewątpliwie jest to jednak wyznaczanie nowych szlaków myślowych w filozofii współczesnej.

Recentywizm wyrasta z antycznego – w źródłach – zadziwienia. Wyrasta w czasie postmodernistycznego „udziwnienia”²⁷. Już teraz zauważa się, że opowiedzenie się w czasie postmodernistycznego rozproszenia i wielości za myśleniem systemowym – podkreśla A.L. Zachariasz – jest nawiązaniem przez J. Bańkę do takich myślicieli, jak: Arystoteles, Plotyn, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Spinoza czy Hegel²⁸.

Filozofia rodzi się ze zdziwienia i dziwnymi kieruje się drogami. Systemowe poszukiwanie prawdy powraca tyle lat po Heglu. Badanie filozofii terażniejszości dopiero przed nami. Jednym z podstawowych zadań jest podjęcie dyskusji i konfrontacja z innymi stanowiskami filozoficznymi. Wszak przed badaczami ogromny materiał, a także fakt krystalizacji i ewolucji poglądów filozofa, który niekoniecznie przywołuje tylko niektóre tezy wyłożone wcześniej. Nie bez racji można przyjąć, że wysiłki badawcze będą czynione w świetle tez recentywizmu transcendentального (kwantowego) oraz ostatniego traktatu pt. *Mikołaj z Kuzy. Agnostycyzm filozoficzny a etyka prostomyślności*. Czysty recentywizm może być zwany również neoplotyńskim²⁹.

²⁶ Por. M. Szyszkowska: *Dzieło Józefa Bańki. „Res Humana”* 2002, nr 3 (58).

²⁷ Por. G. Mitrowski: *Prolegomena do wszelkiej filozofii, która zmierza do uchwycenia bytu w jego aktualności*. W: *Wieczne teraz. Materiały z konferencji naukowej „Perspektywy recentywizmu i eutyfroniki (Szczyrk, maj 2001)*. Red. A.L. Zachariasz przy współpr. E. Struzik. Katowice 2002, s. 58.

²⁸ Por. A.L. Zachariasz: *Wprowadzenie*. W: *Wieczne teraz...*, s. 8.

²⁹ Por. ibidem.

Część VI

O postaciach z dziejów filozofii



FRANTIŠEK MIHINA

Abdukcja – część fallibilistycznej koncepcji poznania Charlesa S. Peirce'a

Jeśli chodzi o walidność inferencji abdukcyjnej, nie mamy wiele do powiedzenia, ale i ta niewielka ilość jest współmierna do problemu, o który nam chodzi. Abdukcja jest procesem formowania hipotezy eksplanacyjnej. Jest to jedyna operacja logiczna, która przynosi jakąkolwiek nową ideę; ponieważ indukcja jedynie określa wartość, a dedukcja jedynie wyciąga konieczne rezultaty z jasnych hipotez. Dedukcja dowodzi, że coś musi być; indukcja pokazuje, że coś aktualnie jest operatywne; abdukcja tylko sugeruje, że coś może być [...] nie ma żadnego znaczenia poza tym, że proponuje projekty.

Ch.S. Peirce

Horyzont postępu metodologicznego, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę rozwój rozumienia metody, nie ma w historii filozofii nauki precyzyjnej linii. Poważne różnice, dotyczące metodologicznego czy epistemologicznego statusu nauki, znajdujemy na przykład między jej rozumieniem w myśli greckiej a współczesną nauką, która w istotny sposób wpływa na dynamikę cywilizacji współczesnej. W okresie pokantowskim, a zwłaszcza w ostatnim stuleciu, średniowieczny autorytaryzm oraz nowożytna schizma empiryzmu i racjonalizmu stopniowo przekształciły się w gęsty spłot poglądów. Poznanie świata rzeczy i ludzi ma za sobą „fascynującą historię”

(H.-G. Gadamer). Do największego zwrotu – abstrahując od wprowadzenia naukowego pojmowania rzeczywistości w antycznej Grecji, dla którego wcale nie stanowił dominanty jego empiryczny rodowód – doszło jednak w stuleciu geniuszy, w XVII wieku, kiedy po gwałtownym wkroczeniu nauk empirycznych do systemu poznania „całe pojmowanie wiedzy określa się na nowo [...] nowy ideał metody i gwarantowanej nią obiektywności poznania uwolnił wiedzę od niezwykle istotnego związku z językiem w przekazie społecznym [...] dla Greków jest oczywiste, że »doświadczenie« nie jest »wiedzą« [...] mimo to dla myśli nowożytnej jest oczywiste, że wiedza i nauka muszą być najpierw sprawdzone empirycznie”¹.

Rośnie dynamika cywilizacyjna Europy i równocześnie Europa zaczyna się oddalać od reszty świata w wyniku wydarzeń związanych z inspiracjami Galileusza, F. Bacona czy Descartes’a. „Określenie cywilizacji europejskiej jako cywilizacji nauki nie oznacza tylko wyróżnienia, ale równocześnie w nowoczesnym świecie wywołuje głębokie napięcie. Z jednej strony była tu tradycja naszej kultury, która nas ukształtowała i to ukształtowanie w formie językowej i pojęciowej [...] określa nasze samorozumienie. Z drugiej strony nowoczesne nauki empiryczne przekształciły nasz świat i całe nasze rozumienie świata. Jedno idzie w parze z drugim”². W Europie stopniowo konstytuowała się sytuacja cywilizacyjno-kulturowa, którą określamy jako czasy „kultury naukowej”. Nauka stała się fenomenem o znaczeniu prymarnym, łączyło się i łączy z nią wiele „impulsów społecznych” (Ch.S. Peirce), które ją otaczają, są one jednak dwustronne. Nauka jest żywą „historyczną istotą rzeczy”, działaniem, którego wyniki pozostają przeważnie poza „jakimkolwiek interesem osobistym”, nie jest już wyłącznie czy głównie produktem „przyjemności z kontemplacji”, ale przede wszystkim wynikiem dążenia do „przeniknięcia do przyczyny rzeczy”.

Dlatego nie zaskakuje fakt, że sama nauka stała się pod względem metateoretycznym, czyli filozoficznym, epistemicznym, socjologicznym, a zwłaszcza metodologicznym, niezwykle interesującym przedmiotem uwagi badawczej. Filozofia, która jest „czysto heurystyczną dziedziną nauki”³, a zwłaszcza filozofia nauki stanęła w centrum zainteresowań wielu filozofów, spośród których czołowe miejsce bezsprzecznie należy się jednemu z twórców złotego wieku filozofii amerykańskiej Charlesowi Sandersowi Peirce’owi (1839–1914). Matematyczne postrzeganie rzeczywistości, głębokie zainteresowanie logiką i naukami przyrodniczymi, zwrot ku myślicie-

¹ H.-G. Gadamer: *Člověk a řeč. Výbor textů*. Praha 1999, s. 12.

² Ibidem, s. 13.

³ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Eds. Ch. Hartshorne, P. Weiss. Vol. 5. Cambridge, Mass. 1960, s. 517.

lom średniowiecznym („Duns Scotus i William Okham byli naprawdę największymi duchowymi myślicielami średniowiecza i najgłębszymi metafizykami, jacy kiedykolwiek żyli”⁴), konsekwentne przemyślenie *Krytyki czystego rozumu* Kanta (Peirce miał świadomość, że Kant może być pewną, jednak nie jedyną podstawą metodycznie ścisłego sposobu filozofowania) zapowiadały charakter filozofii nauki Peirce’a. „Od samego początku jego podejście było rewolucyjne i konstruktywne. Nie akceptował żadnego z rozpowszechnionych wpływów intelektualnych [...] w każdym z nich umiał jednak odnaleźć jakąś wartość”⁵. Umiał twórczo połączyć sensualizm, tradycję brytyjską, kantyzm, logikę nauki, tworząc własny model „empiryzmu, w którym fallibilizm zastępuje sceptycyzm, a pragmatyzm zastępuje pozytywizm [...] w Heglu rozpoznał załączki swojej zasady kontynuacji i synechizmu; akceptował ewolucję, jednak interpretował ją inaczej, niż to było wówczas przyjęte; uważał mianowicie, że wielką rolę w ewolucji odgrywają nawyk i przypadek”⁶. To właśnie Peirce zwrócił uwagę na fakt, że wyimaginowane metateoretycznie określone prawo filozofii wobec nauki często było nadużywane, chociaż przyznawał, że stosunek obydwu przeważnie rozumiano jako konieczny i obustronnie użyteczny. W swym niezwykle obszernym projekcie krytycznie reagował na wydarzenia, które można podsumować dość rozpowszechnionym poglądem, że w XIX wieku nie należało do rzadkości zastępowanie kategorii prawdy kategorią wiedzy racjonalnej. Filozofii i w filozofii, tak samo jak nauce i w nauce, chodzi o Prawdę. Na tym polega ich wspólna misja.

W poglądach Peirce’a przejawiają się i wyraźniej zaznaczają się tradycje europejskiego empiryzmu, których jednak on sam nie opracowuje w bardziej istotny sposób. W prowadzonych przez niego badaniach przyrodniczych nie chodziło mu wyłącznie o uzyskanie wyników cząstkowych, które nauki te przynoszą; dążył do metateoretycznego objaśnienia tła ich egzystencji, możliwości i granic. Dlatego za główną część filozofii uważał teorię poznania i epistemologię, z ich dążeniem do określenia granic poznania naukowego. Nauka jako taka może być dla filozofii niewyczerpanym źródłem doświadczeń o specyficznym charakterze; nie w swej strategii „pracowania” z faktami, ale jako doświadczenie syntetyczne, wskazujące poza siebie. Do tego syntetycznego doświadczenia może potem nawiązywać metafizyka.

Metafizyka naukowa Peirce’a jest dojrzałym owocem przekonania autora, że w „erze wiedzy, rozumu i cywilizacji naukowej” filozofii nie można uprawiać bez ścisłego powiązania z tym, co głosi nauka, ale dzięki zro-

⁴ Ibidem, Vol. 1, s. 29.

⁵ *Philosophical Writings of Peirce*. New York 1955, s. IX.

⁶ Ibidem.

zumieniu tego, jak i na podstawie czego nauka głosi to, co głosi. Peirce'a „chyba głównym wkładem jest jego system otwarty [...] konsekwentnie i systematycznie realizował metodę naukową. [...] Nie był tylko krytykiem, był »krytykiem pozytywnym«, w schemacie uniwersum chciał zdobyć miejsce dla powszechnie odrzuconej idei – idei realizmu metafizycznego, aplikowanego do nauk filozoficznych i empirycznych”⁷.

Fallibilizm albo Peirce'a zasada konstruktywnego sceptycyzmu

Doktrynę fallibilizmu Peirce wyciągnął z głębi myślenia średniowiecznego niczym cenną amforę. Widział w niej uniwersalną i atrybutywną cechę poznania jako szczególnego działania, które w życiu ludzkim odgrywa dominującą rolę. „Zawsze zdawało mi się, że cała moja filozofia wyrasta z pokornego fallibilizmu, połączonego z głęboką wiarą w realność wiedzy i ze szczerym pragnieniem zrozumienia rzeczy”⁸. Peirce nie stał się fallibilistą z przekonania przypadkiem, stanowisko to „ma swe korzenie teoretyczne w jego koncepcji struktury poznania, konkretne jego korzenie tkwią w doświadczeniu filozofa jako sprawnego badacza”⁹, jakim Peirce bez wątplenia był całe życie. Infallibilistyczne podejście jest dla badacza „dość komiczne”, „katechizm naukowy” je odrzuca (przy czym „religijny infallibilizm” jest w pełni akceptowalny na przykład dla religijnych wizjonerów). Według pełnego znaczenia słów *Humanum est errare* „żaden szanujący się człowiek nigdy nic nie stwierdzi, nie pamiętając przy tym stale, że jest to prawdopodobnie pomyłka”¹⁰.

Fallibilizm jest doktryną epistemiczną; absolutna określoność, precyzja, pewność i brak wątpliwości nie są i nie mogą być charakterystyczne dla ludzkiego poznania, nawet jeśli – z historycznej perspektywy – ludzkie poznanie dąży do jego granicy w formie nieskończonych aproksymacji. Poznanie ma z zasady charakter hipotetyczny; nasze przekonania teore-

⁷ J.K. Fleibleman: *An Introduction to the Philosophy of Charles S. Peirce*. Cambridge, Mass. 1970, s. 487.

⁸ *Philosophical Writings of Peirce...*, s. 14.

⁹ C.F. Delaney: *Science, Knowledge and Mind. A Study in the Philosophy of Ch.S. Peirce*. Notre Dame–London 1993, s. 109.

¹⁰ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce...*, Vol. 1, s. 9.

tyczne są oczekiwaniami, które mogą, ale nie muszą się potwierdzić; fallibilista nie tylko nie broni się przed porzuceniem swych hipotez i teorii, on wprost poszukuje możliwych (empirycznych lub logicznych) argumentów przeciwko nim; każde przekonanie może być poddane rewizji; naukowiec musi być zawsze gotowy do odrzucenia całego bagażu swych przekonań, jeśli doświadczenie świadczy przeciwko nim. Jeżeli dążymy do prawdy, musimy najpierw spróbować wyobrazić sobie, czym jest prawda; prawdy nie można – sądził Peirce – pojmować substancjalnie; lepiej jest starać się szukać prawdy, niż ją posiadać; w tym znaczeniu prawda jest nie tylko kategorią epistemiczną, ale też moralną – „moralność uważam za bardzo potrzebną [...] moralność w istocie jest konserwatywna”¹¹; naukowiec ani filozof nie powinni być hipokrytami, powinni być szczerzy wobec samych siebie, przynajmniej przed samym sobą nie powinni tłumić wątpliwości; częścią ich moralności jest pokora i fallibilizm – jako świadome ograniczenie rozumu i doświadczenia, jako nieustanne testowanie własnych stwierdzeń, hipotez i wyobrażeń, urzeczywistnia się w eksperymencie logicznym (myślowym) i mechanizmach weryfikacji przez doświadczenie. Częścią doktryny fallibilistycznej jest też szczerze i nieustannie stosowane *credo* „nie stawaj na drodze poznaniu”¹²: ludzkie poznanie musi zawsze stać znacznie wyżej niż interes indywidualny naukowca lub filozofa (być sławnym, oryginalnym, pierwszym itp.); w związku z tym należy eliminować cztery następujące (sformułowane historycznie) „bariery” ludzkiego poznania. Są to: twierdzenia absolutne – „to, że w nauce nie możemy być niczego pewni, jest prawdą antyczną, uczono już o tym w Akademii; nauka zawsze pełna była zbyt pewnych siebie twierdzeń, głoszonych przede wszystkim przez ludzi trzeciej i czwartej kategorii”. Drugą grupę tworzą bariery, które właśnie filozofowie często stawiają na drodze badań, a które polegają na twierdzeniu, że „to czy tamto nigdy nie może być poznane”¹³. Nawet jeśli na wiele pytań do dziś nie znamy odpowiedzi, twierdzenie, że nie będziemy ich znać jutro, jest nieco ryzykowne. Trzeci filozoficzny „wybieg”, uniemożliwiający postęp poznania, tkwi w twierdzeniu, że „ten czy tamten element nauki jest podstawowy, konieczny, całkowicie niezależny i w pełni niewytłumaczalny – nie tyle w wyniku jakiegoś defektu naszego poznania, ale raczej dlatego, że nie istnieje nic, co w związku z nim godne byłoby poznawania; jedyny typ uzasadnienia, za którego pośrednictwem taki wniosek jest możliwy, to »retrodukcja«; inferencja retrodukcyjna jednak nie jest dziś niczym uzasadniona – poza tym, że podaje wyjaśnienie faktów; to jednak zupełnie nie jest eksplanacją »faktu niewytłumaczalnego«, jest to wnio-

¹¹ *Philosophical Writings of Peirce...*, s. 44.

¹² *Ibidem*, s. 54.

¹³ *Ibidem*, s. 55.

sek, którego niczym nie można uzasadnić ani usprawiedliwić”. Czwartą – i jak na razie ostatnią – „filozoficzną barierą w postępie poznania jest pogląd, że zostało odkryte ostateczne i doskonałe sformułowanie tego czy tamtego prawa lub prawdy – że zwykłego biegu przyrody nigdy nie można naruszyć. »Kamienie z nieba nie spadają« – mówił Laplace, podczas gdy na zamieszkałą ziemię spadały od niepamiętnych czasów; nie ma jednak żadnego rodzaju inferencji, który dostarczył choćby najmniejszego prawdopodobieństwa jakimkolwiek takiemu absolutnemu zaprzeczeniu zjawisk niezwykłych”. Istnieje mnóstwo różnych okoliczności, które uniemożliwiają poznaniu osiągnięcie więcej niż tylko „prawd aproksymacyjnych”, co jednak nie czyni samego poznania ułomnym, ale jest jego właściwością atrybutywną; „[...] jeśli dokładności, określoności i uniwersalizmu nie można osiągnąć wnioskowaniem, to nie istnieje inny środek, za pomocą którego moglibyśmy je osiągnąć”¹⁴. Uświadomienie sobie tego oznacza tylko poznanie granic własnych możliwości; nie dotyczy to tzw. poznania *a priori* – aksjomatów geometrii, zasad logiki, maksym kauzalnych itp.; są one produktem intuicji rozumu; bezpośrednie doświadczenie wyznacza istotną granicę poznania, „nie jest jednak ani pewne, ani niepewne, niczego nie potwierdza – ono po prostu j e s t [...]; nie jest dokładne (naukowe), ponieważ nie usuwa niejasności; nie jest niedokładne (nienaukowe), bo nie zawiera żadnej nieściśłości; z tego wynika, że w żaden sposób nie jesteśmy zdolni do osiągnięcia ani całkowitej pewności, ani całkowitej dokładności; nigdy niczego nie będziemy mogli być absolutnie pewni, w niczym i nigdy nie będziemy zdolni nawet z najmniejszym prawdopodobieństwem przekonać się o dokładnej wartości jakiegokolwiek kryterium lub miary uniwersalnej”¹⁵. Poznanie ma z zasady charakter „tenatywny”, zawsze jest tylko tymczasowe, nieustannie weryfikujemy jego wyniki; jest definiowane raczej „funkcjonalnie” – pełni funkcję przewodnika po życiu, służy mu, umożliwiają naszą orientację, jest narzędziem, za którego pomocą poruszamy się w świecie, organizuje wielowarstwowe, nieprzejrzyste doświadczenie; cechuje się pewną miarą „wiarygodności”, za jego pośrednictwem nie osiągamy jednak pewności twierdzeń – dlatego właśnie fallibilizm musi być rozumiany jako narzędzie antydogmatyczne, którego używamy jako bariery przeciwko oczarowaniu rozumem, faktami, niedoskonałemu sążeniu itp. Fallibilizm jest skierowany przeciwko iluzji, że w poznaniu faktów możemy osiągnąć absolutną wiarygodność czy pewność, absolutną precyzję i absolutną uniwersalność, przede wszystkim dlatego, że barierą nie do usunięcia jest niezdolność do unikania błędów i pomyłek na poziomie eksperymentowania za pomocą zmysłów; że wszystkie formuły praw

¹⁴ Ibidem, s. 56.

¹⁵ Ibidem, s. 57–58.

naukowych zawsze w końcu okazują się nieściśle, a ich brzmienie nie odpowiada ściśle naszym obserwacjom ani ukazanemu przez wielu doświadczonemu (Hume przed Pierce'em, a Popper po Peirsie), że niepełna indukcja nie może być gwarancją godnych zaufania, lecz tylko „prawdopodobnych” wniosków, że indywidualne propozycje (obojętnie, jak wielka byłaby ich liczba) nie gwarantują ważności wypowiedzi uniwersalnych. Zasada fallibilizmu jest uniwersalna – dotyczy wszelkiej działalności człowieka, głównie wszystkich form poznawania; stanowi tło doktryn poznawczych, wartościujących, estetycznych, a nawet politycznych czy ideologicznych, dokładniej – w ujęciu niedogmatycznym powinna lub mogłaby je stanowić.

Dążenie do sceptycyzmu epistemicznego nie miało w koncepcji Peirce'a postaci „egocentrycznego kłopotu” (o którym mówi Th. Nagel, podczas gdy na przykład B. Russell nie uważa go za kłopot), w którego duchu nie istnieje nic oprócz naszej myśli i równocześnie nie ma sposobu uwolnienia się z jej ograniczenia, pomocy znalezienia „wyjścia z butelki” (Wittgenstein), uwolnienia się z „klatki naszej świadomości”. Dla Kanta miarodajne były porządkujące formy rozumu, które określały, jak widzimy świat wokół siebie, jego rysy i kształt. Bez (wczesnego) Wittgensteina świat jest tylko tym, co mieści się w granicach naszego (mojego) języka. W miarę narastania znaczenia podmiotu pogłębia się charakter i stopień uzależnienia postaci rzeczywistości od nas, ponieważ – już nawet według Protagorasa – „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”. Peirce uświadamiał sobie to wszystko, ale nie uległ łatwości, powierzchowności i – jak mówił – atrakcyjności „filozoficznego pseudointelektualizmu”. Ontologicznie był zwolennikiem realizmu, epistemicznie był krytycznym, tj. ograniczonym, racjonalistą, zdolnym za pomocą procesów rozumowych, tj. logicznych, przetwarzać zalew informacji empirycznych, których nie uważał za halucynację, fikcję, wizję czy złudzenie. Peirce'a (i w ogóle pragmatystyczne) uznanie znaczenia podmiotu miało inne motywy i formy.

Ludzka (w istocie archetypalna) predyspozycja do pogłębiania w formach symbolicznych wyobrażenia o uniwersum realizuje się – według Peirce'a – trzema różnymi sposobami: artystycznym, praktycznym i naukowym. W filozofii – jeśli pokusimy się o to – mogą znaleźć zastosowanie wszystkie trzy sposoby. Dla artysty świat jest „obrazem”, dla aktywnego człowieka praktycznego świat jest „okazją”, dla naukowca i filozofa świat jest całością „uporządkowaną”, „kosmosem”, który chcemy zrozumieć za pomocą ponadindywidualnych konstruktów (naukowiec nigdy nie jest sam; podobnie sam siebie powinien postrzegać także filozof), opartych na danych empirycznych i procesach logicznych. Naukowiec i filozof mogą „konstruować” symboliczne uniwersum tylko dzięki temu, że „kosmiczny” rozum i rozum „ludzki” mają jednakowe źródło pochodzenia. Filozof musi

dążyć do tego, aby stać się podobnym do naukowca, ponieważ – na razie – „jedynie biolodzy osiągnęli jakiś sukces w badaniach naukowych”¹⁶.

Nauka nie zajmuje się zbyt intensywnie „absolutnością” własnych twierdzeń, nie pojmuje ich jako Prawd „wiecznych i niezmiennych”. Wystarczy jej, że to, co twierdzi, odpowiada ogólnym (zawsze jednak uznanym w danym czasie, aktualnym) kryteriom prawdziwości i słuszności, jeśli jej produkty (twierdzenia, teorie...) opierają się na procesach komunikacji argumentacyjnej, jeśli są wynikiem intersubiektywnie akceptowanych kryteriów czy – mówiąc w skrócie – jeśli opierają się ściśle na zasadach dyskusji racjonalnej, tj. krytycznej (co później tak podkreślał na przykład K.R. Popper). Akceptacja doktryny fallibilizmu jest sposobem zastosowania wymienionych wymogów. Nie tylko w nauce (z czym naukowcy ogólnie się zgadzają), ale też – jak to podkreśla Peirce, podejmując próbę zastosowania swego modelu „naukowej” metafizyki – również w filozofii.

Inicjatywa Ch.S. Peirce’a, której badacz poświęcił całe życie, zmierzała do konstytuowania pragmatyzmu jako uniwersalnego modelu eksperymentalizmu, i to opartego konsekwentnie na antykartezjańskich założeniach. Peirce krytykował Descartes’a głównie dlatego, że ten przecenił wątplenie: co prawda nie wskutek włączenia go w wachlarz najważniejszych metodycznych działań, które miały na celu utworzenie pewnej, stałej podstawy jakiegokolwiek wiedzy, ale w rezultacie jego wyjaskrawienia, absolutyzacji. Również dlatego, że Descartes głosił indywidualistyczne podejście do poznania, podczas gdy poznanie w rzeczywistości jest w istocie działaniem kooperatywnym – omylni i mylący się badacze są zdolni zbliżyć się do prawdy dlatego, że wątpliwości, które ich dręczą, zastępują abdukcją przez nabyte przekonania, które mogą być i z reguły są rewidowane przez nowe wątpliwości.

Świadome i uzasadnione argumentami odrzucenie strategii kartezjańskiej w filozofii, która dla wielkiej części zwłaszcza europejskiej tradycji była święta, przywiodło Peirce’a do szukania nowych punktów wyjścia. Znalazł je poza tradycyjnym ontologicznym substancjalizmem (co odpowiadało Platonowi, Leibnizowi czy Heglowi i wielu innym). Szukał ich również poza pozostałymi głównymi nurtami europejskiego filozofowania. Był przekonany, że Descartes i jego następcy zbyt oddalili się od codziennej praktyki badawczej, która jest co prawda dążeniem odważnym i ryzykownym, jednak z zasady kooperacyjnym. Odrzucił Kartezjusza obraz samotnego, kontemplującego badacza, zajmującego się tylko własną myślą. Kartezjański punkt wyjścia – myśl wątpiąca – jest według Peirce’a tylko pozornie początkiem badania. Rzeczywistym początkiem jest nieskończony, opiera-

¹⁶ Ibidem, s. 42.

jący się, w pewnym sensie jednak dostępny i poddający się uporządkowaniu, tok doświadczenia łączącego nas ze światem zewnętrznym, o którego istnieniu Peirce nigdy nie wątpił. Kartezjańskie sceptyczne argumenty inicjują wątpliwość filozoficzną również wówczas, gdy w rzeczywistości ona nie istnieje. Nasza myśl jest nieustannie atakowana mnóstwem zewnętrznych, uzyskanych w doświadczeniu informacji, które – i to jest jej główną funkcją i zadaniem – myśl organizuje, zawsze jednak tylko w tymczasowo (logicznie, konwencjonalnie, doświadczalnie, językowo...) przyjętych formach. Głębokim, podstawowym, zatem zawsze obecnym elementem tego procesu jest nie infallibilizm – nieomyślność, ale fallibilizm – omyślność.

Peirce'a doktryna konstruktywnego sceptycyzmu ma charakter antykartezjański, jest nastawiona przeciw Kartezjańskiemu – według Peirce'a aż nazbyt – ambitnemu, tj. nieograniczonemu projektowi racjonalności, przeciwko jego koncepcji sceptycyzmu, przeciw jego metodzie uniwersalnego wątpienia: „Nie możemy zaczynać od całkowitego zwątpienia. Jeśli zaczynamy studiować filozofię, musimy zaczynać od wszystkich przesądów, którymi dysponujemy. Przesądów tych nie możemy rozproszyć jakąś maksymą, ponieważ chodzi o rzeczy, o których nawet do głowy nie przyjdzie nam wątpić. Dlatego ten wyjściowy sceptycyzm jest tylko zwyczajnym okłamywaniem siebie, a nie rzeczywistym wątpieniem [...]. To prawda, że w trakcie prowadzonych przez siebie badań człowiek może odkryć coś, co spowoduje, że zwątpi w to, w co wierzył. W tym przypadku jednak wątpi dlatego, że ma na to pozytywne dowody, wcale nie w wyniku maksymy Kartezjańskiej. Nie będziemy dlatego udawać, że w filozofii wątpimy w to, w co w głębi duszy nie wątpimy”¹⁷.

Wątpienie w poznaniu – dlatego również w filozofii i w nauce – jest w najwyższym stopniu ważne. To czynnik motywujący, równocześnie jednak także imperatyw korekcyjny. Z reguły ma postać „wiary podanej w wątpliwość”, ponieważ żadne poznanie nie jest bezpodstawne, nie zaczyna się *ex nihilo*. Poznanie nie jest jednak również reprezentacją rzeczywistości. Peirce – i tu prezentuje się jako ortodoksyjny pragmatyk – rozumiał je funkcjonalnie, jako umożliwiające nam postępowanie bardziej efektywne. Wykazywał ostry krytycyzm w stosunku do poznania w ujęciu tzw. teorii odbicia, która dominowała od czasów Kartezjusza, swą krytykę wymierzył zwłaszcza w ideę bezpośredniego, intuicyjnego poznania samego siebie. Zaczynamy od swych niesprawdzonych, nieokreślonych i rzadko popartych argumentami przekonań. Źródłem naszych wątpliwości jest doświadczenie, niezgoda naszych przekonań z tym, co mówią dodatkowo stwierdzone fakty. Synonimem fallibilizmu dla filozofa i naukowca jest niezadowolenie z osiągniętego stanu poznania. Nie jest to jednak diagnoza psychologiczna

¹⁷ Ibidem, s. 228–229.

– to stanowisko, mające swe źródło w świadomości, że możemy się mylić, że jesteśmy omylni, że ostateczne poznanie sprowadza się tylko do iluzji pozytywnej, która nas motywuje, byśmy nigdy nie zaprzestali dążeń do coraz głębszego zanurzania się i zbliżania do poznanej rzeczywistości.

Fallibilizm jest więc głównie stanowiskiem metodologicznym, epistemicznym, albo – jak mówi Peirce – „metodeutycznym”, jest to „stan duszy” każdego prawdziwego badacza – naukowca czy filozofa. Jest synonimem radykalizmu naukowego i radykalizmu całego myślenia, stanowi integralną część metody naukowej, jej przesłankę, na której opiera się wolne badanie. Odrzuca autorytety, prawdy wieczne i niezmiennie wnioski. Jest częścią logiki lub procesu odkrywania. „Pierwszym krokiem do dokonania odkrycia jest przyznanie, że dotychczas nie dysponujemy zadowalającym poznanem. Żadna choroba nie może tak zahamować intelektualnego postępu jak chorobliwa pewność siebie. Dziewięćdziesięciu dziewięciu ze stu mądrych głów staje się sterylnymi wskutek tej choroby”¹⁸. Tylko „radykalny fallibilizm” może być – według głębokiego przekonania Peirce’a – warunkiem końcowego, tj. nigdy aktualnie nieosiągalnego, ale mimo to wciąż „bliższego infallibilizmu”. Tylko wielkie wątpliwość może prowadzić ku niewątpliwemu, tylko świadomość, że popełniamy błędy, może prowadzić do ich minimalizacji, tylko dzięki uznaniu epistemicznej słabości możemy się zbliżyć do głębszego poznania, które jest naszym losem. Fallibilizm jest skutecznym narzędziem dla tych, którzy naprawdę chcą się czegoś dowiedzieć. Przedstawia *memento*, że – ujmując to historycznie, jeśli chodzi o naszą wiedzę – „wszystko może kiedyś być inaczej”. „Tylko człowiek jest zdolny korygować swe błędy w dyskusji i na podstawie doświadczenia. Samo doświadczenie nie wystarczy. Potrzebna jest dyskusja, by ukazać, jak mamy interpretować doświadczenie. Niesłuszne poglądy i praktyki stopniowo ustępują przed faktami i argumentami, które – jeśli mają jakoś wpłynąć na myśl ludzką – muszą stanąć w jej obliczu”¹⁹. Konflikt doktryn nie jest katastrofą, lecz owocem krytycznego myślenia. Filozofia, ale też nauka nie mają żadnych granic – są otwarte na nowe idee, nowe interpretacje. Filozofia „naukowa” czy metafizyka mogą być tylko produktem fallibilistycznej strategii epistemicznej.

„Nie poznanie – przekonywał Ch.S. Peirce sobie współczesnych – ale miłość do badania charakteryzuje człowieka nauki, podczas gdy filozof jest człowiekiem z systemem, o którym sądzi, że obejmuje najcenniejsze poznanie”²⁰. Racjonalnie rozróżniał między tym, co jest i co mogłoby być;

¹⁸ Ibidem, s. 13.

¹⁹ *Malá antológia filozofie XX. storočia. Pragmatizmus*. Red. E. Višňovský, F. Mihina. Bratislava 1998, s. 24.

²⁰ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce...*, Vol. 1, s. 44.

właśnie realistyczne rozróżnianie doprowadziło go do filozofii „rozumu” – tak można określić jego dążenia do zmiany kształtu filozofii nauki.

Historia filozofii jest przepełniona dogmatyzmem. „Dość dogmatyzmu!” – powinien przyjąć jako *credo*, kto wstępuje na jej grunt. Dogmatyzm jako absencja krytycyzmu jest – w perspektywie Peirce’owskiego poglądu na formułowanie poprawnych twierdzeń – przyczyną wielkości i rozczarowania filozofii. Dlatego usiłował pozabawić siebie i swą filozofię „naturalnej skłonności do dogmatyzacji”. Oczywiście, takiego stanowiska nie mogli zaakceptować ci, dla których fetyszem było poznanie intuicyjne, autoewidencja i zasady *a priori* czy nieomyślność doświadczenia zmysłowego. „W wyniku dziwacznych, niezrozumiałych meandrów historii filozofii takie poglądy w ich różnych postaciach uważane były za naukowe”²¹.

Abdukcja jako kreatywne wnioskowanie naukowe

W artykule *The Fixation of Belief* (1877) Peirce podjął próbę nakreślenia relacji między niektórymi najważniejszymi pojęciami, za pomocą których można objaśnić pojęcie badania naukowego (*inquiry*) – wiarą, wątpliwością, myśleniem, poznaniem i doświadczeniem, przy czym warunkiem wewnętrznego efektywnego połączenia tych działań jest jego wyobrażenie o sądzie, zatem o inferencji. W związku z tym mówi o „dojrzałym wnioskowaniu” jako o czymś, co „jest jedną z ostatnich” w szeregu naszych zdolności, co „nie jest darem wrodzonym, ale raczej trudną i złożoną sztuką”²². Wiąże się z tym to, co na przykład K.R. Popper nazywa „rozwojem wiedzy”, co N. Chomsky rozumie jako „przyrost informacji naukowych”. Peirce pyta, „właściwie dlaczego myślimy”, dlaczego chcemy dotrzeć do jakiegoś końca, jaka jest fizjologiczna funkcja myślenia w ogóle, a badań naukowych w szczególności. Motywacja rozwoju ludzkiego myślenia tkwi w samym myśleniu, zawsze zmierza ono „do”, jest intencjonalne jako uparte dążenie do zrozumienia, wyjaśnienia, objaśnienia, co takim nie było. Podstawową cechą myślenia stanowi jego „charakter znakowy, znak jednak nie jest znakiem, jeśli nie może być tłumaczony na inne znaki, w których myślenie [...] jest pełniej rozwinięte [...] bez tego rozwoju byłoby niczym; musi żyć

²¹ *Philosophical Writings of Peirce...*, s. X.

²² *Malá antológia filozofie XX. storočia...*, s. 58.

i rosnać w nieustannie nowych i wyższych przekładach, inaczej nie może być rzeczywistym myśleniem”²³.

Według Peirce’a „dla wyjaśnienia przyrostu informacji naukowych musimy zakładać, że myśl ludzka w naturalny sposób przystosowała się do produkowania pewnego rodzaju słusznych teorii, że w wyniku ewolucji powstała jakaś zasada [abdukcji – L.S.], która nakłada ograniczenia na dopuszczalne hipotezy”²⁴. Jej załączki są więc częścią filogenetycznie sformułowanych atawizmów, bez których człowiek nie potrafiłby stworzyć sam siebie. Bez niej nie jest możliwa nie tylko nauka, ale nawet jakiegokolwiek poznanie. Oznacza to, że do prawdziwych informacji naukowych nie docieramy ani z łatwością, ani w jednorazowych aktach „iluminacji”, nawet jeśli czasem tak to wygląda; i wcale nie na stałe, chociaż tego życzylibyśmy sobie i to życzenie nierzadko uznajemy za rzeczywistość. Według Peirce’a „myślenie naukowe jest logicznie i przyczynowo zakotwiczone w wielu przednaukowych przekonaniach, osiągniętych i podtrzymywanych którąś z metod alternatywnych”²⁵. Są to: metoda autorytetu, metoda *a priori* i metoda naukowa czy metoda „spięcia”²⁶.

Mówiąc o wnioskowaniu, mówimy o sposobie, w jaki powstają nasze poglądy na rzeczywistość, czy, a jeżeli tak, to do jakiego stopnia jesteśmy zdolni do mówienia o ich walidności pod względem prawdziwości. Inferencja (albo wnioskowanie czy też wnioskowanie „dojrzałe”) jest atrybutem postępowania tego, kto myśli, czyli filozofa i naukowca, ale też przeciętnego człowieka, stanowi cały system świadomych i nieświadomych aktów uzasadniania, spośród których krytyka logiczna należy do najważniejszych. Peirce przypomina jednak, że „nauka, wolny duch badania, wola uczenia się mają swe korzenie w naszych przekonaniach praktycznych, a w ich umacnianiu tkwią ich pierwotne motywy”²⁷.

Według „profesorów średniowiecznych” „całe poznanie opiera się albo na autorytecie, albo na rozumie; cokolwiek wydedukowane rozumem – ostatecznie zależy od przesłanek wywodzonych z autorytetu”. Roger Bacon odrzucił tę „profesorską” koncepcję, był przekonany, że „doświadczenie samo uczy wszystkiego”, ale dodał również do niego „iluminację wewnętrzną”, która je częściowo w pierwotnym przeznaczeniu dyskwalifikuje. F. Bacon wymagał od tego samego doświadczenia, aby było „otwarte na weryfikację i ponowne poddanie egzaminowi [...] o nauce pisał jednak jako Lord Kanclerz”, tj. bezkrytycznie, w uproszczonej perspektywie iluzji, zgod-

²³ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce...*, Vol. 5, s. 594.

²⁴ *Philosophical Writings of Peirce...*, s. 39.

²⁵ W.B. Gallie: *Peirce and Pragmatism*. Edinburgh 1952, s. 89.

²⁶ Szczegółowo patrz: *Malá antológia filozofie XX. storočia...*, s. 58–74.

²⁷ W.B. Gallie: *Peirce and Pragmatism...*, s. 89.

nie z którą „za parę lat nauka o przyrodzie będzie skończona”. Metody Kopernika, Tycha de Brahe, Keplera, Galileusza i innych już „bardziej były podobne do metod ich nowożytnych braci”²⁸. Dla wszystkich metod jest jednak charakterystyczna „regulująca zasada inferencji”, swego rodzaju „inspirowane” i nieustannie przewartościowywane przekonanie; to jest określony „nawyk w myśli, który kieruje inferencją”, bez którego podobni bylibyśmy do człowieka, przypominającego „statek na otwartym morzu, na którego pokładzie nie ma nikogo, kto znałby się na zasadach nawigacji”²⁹. Poznanie ludzkie jest równie czy podobnie rozległe, burzliwe, zdradliwe, jak otwarte morze – jego „nawigatorem” jest człowiek myślący, który jednak nie dysponuje doskonałym systemem nawigacyjnym. Jeśli będziemy przestrzegać zasad, które współtworzą metodę nauki, nie zabłądzimy na „burzliwym morzu” poznania.

„Co jednak tworzy [...] szczególny status metody naukowej?” Odpowiedź Peirce’a jest na pierwszy rzut oka zaskakująco prosta: zgodność z prawami inferencji. Ale za pozornie naiwną prostotą tej odpowiedzi tkwi rewolucyjna innowacyjność Peirce’a. W odróżnieniu od tradycyjnej logiki arystotelesowskiej, za prawa inferencji nie uważa po prostu tych standardów, które umożliwiają ocenianie demonstracyjnego charakteru określonych argumentów; do koncepcji tej nie dołącza, jak wielu logików XIX wieku, rozważań o standardach umożliwiających odkrywanie argumentów indukcyjnych. Wśród tych praw Peirce umieszcza jedno, które dotyczy przypuszczalności hipotez, a konsekwencje rozszerzenia tradycyjnego pojęcia inferencji są znaczne. Nawet jeśli przyjmiemy tę innowację, twierdzenie, że metoda naukowa różni się od innych naukowych przebiegów myślenia po prostu tym, że jest zgodna z prawami logicznymi, wydaje się na pierwszy rzut oka dziwne. „Zasady logiczne są, z grubsza rzecz ujmując, zasadami taksacji (*appraisal*) i krytyki, zasadami decydowania, czy określone argumenty rzeczywiście gwarantują wnioski, które chcieliśmy gwarantować. Wydaje się, że logika jako taka odgrywa istotnie krytyczną, nie kreatywną rolę. Jak wobec tego możliwe jest uznanie ścisłej i konsekwentnej zgodności z zasadami logiki [...] za cechę pozytywną, zaletę, siłę odkrycia, które pierwotnie przypisujemy metodzie naukowej?”³⁰ Właśnie w związku z tym i w kontekście tego Peirce mówi o abdukcji, która jest „rozszerzającym” przebiegiem inferencyjnym, przebiegiem, pozbawionym sterylności kognitywnej w stosunku do przyrostu informacji naukowej, którą Peirce, nie odrzucając jej, przypisuje standaryzowanym indukcyjnym i dedukcyjnym formom inferencji. „Myśleć to znaczy nie tylko zapominać o różni-

²⁸ *Malá antológia filozofie XX. storočia...*, s. 58.

²⁹ *Ibidem*, s. 60.

³⁰ W.B. Gallie: *Peirce and Pragmatism...*, s. 89–90.

cach” (J.L. Borges), zatem uogólniać, abstrahować, ale też na odwrót: dążyć do pojedynczego, konkretnego, umieć jednostkowe włączyć w większe całości i relacje. Do tego, aby to umieć, trzeba opanować sztukę wnioskowania, być kreatywnym, i to nawet albo zwłaszcza wtedy, kiedy właściwy wynik z reguły nie jest dostatecznie gwarantowany. Platon za Sokratesem sądził, że cała wiedza jest tylko wspomnianiem, w epistemie nowożytnej *anamnesis* zajmuje o wiele skromniejsze miejsce niż jako funkcja źródła ludzkiego poznania. Peirce był przekonany, że każde uzasadnienie pochodzi równocześnie z doświadczenia i z rozumu, abdukcja jest zatem zdolnością do „odpowiedniego” stosowania obydwu biegunów faktycznie tego samego procesu inferencyjnego – rozum „zwraca uwagę”, abyśmy we wnioskach nie odeszli od treści przesłanek, doświadczenie „nasyca” wnioskowanie treścią, łączy nas z tym, o czym mowa w sylogizmach. Rozum jako „strażnik” właściwej inferencji i doświadczenie jako „dostawca” treści, jako gwarancja nieanalizacyjności, jeszcze nie wyjaśniają kreatywności abdukcji, nie wystarczą do wyjaśnienia nowatorstwa niektórych wniosków.

Według Peirce’a „istnieją trzy typy uzasadniania: dedukcja, indukcja i abdukcja”³¹. O dwóch pierwszych w literaturze metodologicznej i logicznej mówi się często, o abdukcji – rzadko albo prawie wcale się nie mówi. Nawet w dwa i pół wieku po zakwestionowaniu indukcji przez Hume’a ten rodzaj inferencji nie wydostał się spod ostrza krytyki. Prosta forma wnioskowania indukcyjnego nie czyni konkluzji prawdziwszymi, nawet jeśli stosuje się w nich intuicję, którą Santayana nazwał „wiarą zwierzęcą”, a Peirce po prostu „wiarą”. Nowsza krytyka indukcji wyłożona przez Poppera w *Logice odkrycia naukowego* została przeprowadzona w zasadzie z pozycji Hume’a. Ma chyba rację B. Russell, dostrzegając słaby punkt referencji indukcyjnej w tym, że „tego, co naprawdę uzyskano dzięki doświadczeniu, jest o wiele mniej, niż zakładalibyśmy w naturalny sposób”³². Indukcję zawsze pojmowano jako rodzaj inferencji, kiedy na podstawie określonej (zawsze skończonej) liczby przykładów przeprowadzamy generalizację, tj. wyniki przebiegów inferencyjnych odnosimy do wszystkich możliwych przykładów. Problem określenia dzisiejszego znaczenia rozważań Peirce’a na temat abdukcji polega na tym, że w czasie, gdy Peirce je pisał, bardzo rozpowszechnione było przekonanie, że właśnie to jest podstawowym procesem nauki; Peirce taki pogląd odrzucił, argumentując, że „indukcja służy raczej do testowania teorii niż do ich inicjowania”³³.

³¹ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce...*, Vol. 5, s. 161.

³² B. Russell: *Logika, věda, filozofie, společnost*. Praha 1993, s. 120.

³³ H.O. Mounce: *The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty*. London and New York 1997, s. 17.

Inferencja dedukcyjna jest formalnie bardziej elegancka, w jej strukturze powstają bardziej dokładne i ściślejsze relacje, ale by stać się „nieanalityczną”, musi wypłynąć na burzliwe wody doświadczenia. Może właśnie dlatego uwaga Peirce’a, skupiona na badaniu form logicznych inferencji, skierowała się również na abdukcję. Właśnie nią objaśniał fenomen „kreatywności naukowej”, bez której nauka nie osiągałaby swych niebiańskich wyników. W tej kwestii Peirce uważał, że „człowiek musiałby być pełnym wariatem, gdyby odrzucił pogląd, iż nauka poczyniła wiele prawdziwych odkryć”³⁴. Nie wątpi o nich, ale w dużej mierze przypisuje je inwencji, połączonej z kreatywnością abdukcyjną.

„W dedukcji lub w koniecznym uzasadnianiu wychodzimy od hipotetycznego stanu rzeczy, który definiujemy pod określonym abstrakcyjnym względem. Wśród charakterystyk, którym w argumentacji tego typu nie poświęcamy żadnej uwagi, jest kwestią, czy nasze hipotezy albo przesłanki mniej lub bardziej odpowiadają, czy też nie odpowiadają stanowi rzeczy świata zewnętrznego [...]. Nasze rozważania są ważne wtedy i tylko wtedy, kiedy realnie istnieje zgoda między stanem rzeczy zakładanym w przesłankach i stanem rzeczy rozważanym w konkluzji. Czy to tak faktycznie jest, czy nie jest, to problem rzeczywistości i nie ma nic wspólnego z tym, jak jesteśmy skłonni myśleć”³⁵. Przebiegi dedukcyjne pozostaną jedynie „rozgrzewką” dla rozumu, jeśli nie będziemy umieli przesunąć ich w sferę doświadczenia, jeśli nie będziemy potrafili przejść przez nie w świat o wiele bardziej złożony, niż świat dedukcyjnych osiągnięć ludzkości. Dlatego Peirce wraca do Arystotelesa, do jego *Analitik pierwszych* i do jego *apagôgé*. Inferencję, która jest zdolna inicjować odkrywanie nowych teorii, i to co najmniej jako podstawę dalszych przebiegów sprawdzania, nazwał Peirce „abdukcją” lub „inferencją hipotetyczną”.

„Nasze pierwsze przesłanki, sądy perceptualne, trzeba rozumieć jako ekstremalne przypadki inferencji abdukcyjnych, różniące się tym, że są poza wszelką krytyką. Pomysł abdukcyjny spada na nas jak grom z jasnego nieba. Jest to akt »zrozumienia«, chociaż zrozumienia niezwykle mylnego. Prawdą jest, że różne elementy hipotez naszą myśl zawierała już przedtem; jest to ta idea, która w jakichś przebłyskach łączy to, czego nigdy przedtem w naszych rozważaniach nie łączyliśmy z sobą [...]. Ponieważ ten proces formowania sądu perceptualnego jest podświadomy, zatem nie podlega krytycyzmowi logicznemu, nie musi być oddzielnym aktem inferencji, ale stanowi ten akt jako proces ciągły”³⁶. Jest to poznanie, które pierwotnie nie wiąże się ani ze słowami, ani z pojmovaniem rozumowym, stanowi raczej

³⁴ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce...*, Vol. 5, s. 172.

³⁵ *Ibidem*, s. 161.

³⁶ *Ibidem*, s. 181–183.

wynik podświadomej tkanki doświadczeniowej i zyskuje nieokreśloną formę przekonania, że rzeczy mają się „tak-i-tak”.

Jeśli będziemy rozważać niezliczoną ilość aktualnie obowiązujących informacji naukowych, wszystko na pozór wygląda całkiem prosto, „jednak wszystkie dziś obowiązujące teorie naukowe zawdzięczają swe pochodzenie abdukcji [...] pomyślcie, ile milionów i trylionów hipotez trzeba zrealizować, aby jedna z nich okazała się prawdziwa”³⁷. Sensem ludzkiego poznania nie jest „deskrypcja” świata rzeczy, ale łączenie „zewnątrznego”, tj. przedmiotowego, rzeczowego, nieosobowego z „wewnętrznym”, ludzkim, osobowym, subiektywnym. W abdukcji zewnętrzne i wewnętrzne łączy się, zamienia się miejscami i w niezliczonych aproksymacjach tworzy skomplikowanym sposobem poprzeplatana mozaikę naszego poznania. Zasadniczo hipotetyczny charakter przebiegów abdukcyjnych zmusza nas do nieustannego sprawdzania, czy są one ważne i obowiązujące, co – jeśli mają odnosić się do rzeczywistości – musi być, według Peirce’a, empirycznie zaspokojone. Również dlatego nie jesteśmy skazani na wieczną niewiedzę, ponieważ abdukcyjnie umiemy być krytyczni wobec własnych idei, własnego postępowania i patrzeć wokół siebie z zawsze obecnym zdziwieniem, że rzeczy mimo wszystko mogą być też inne, ich kształty sytuacyjne zależą od wielu okoliczności, wliczając w to nas samych. W perspektywie fallibilistycznej nasze poznanie jest tylko jedną z możliwych wykładni rzeczywistości. Jakikolwiek system informacji naukowych, zbudowany według zasad logicznego wnioskowania i oparty na specyficznej (niebezpośredniej) interpretacji doświadczenia, może służyć jako promień inspiracji oświetlający ciemne miejsca rzeczywistości. Abdukcja odgrywa tu ważną rolę – stanowi „czułki”, za pomocą których kognitywnie „obmacujemy” teren, stanowiący poznawaną rzeczywistość; musimy jednak dotknąć jej niezliczoną ilość razy, jeśli chcemy stwierdzić, jaka naprawdę jest, nawet jeżeli n a p r a w d ę nigdy nie jest to ostateczne. Peirce’a filozofia nauki w przedstawionym kształcie jest „hodogetyczna”. On sam pojmował ją jako i n - s t r u k c j ę – jako zarys sposobu, za pomocą którego można osiągać (nie)pewne cele ludzkiego poznania. Abdukcja to „rodzaj inferencji, który nie jest wyłącznie zależny od zasad apriorycznych (tak jak dedukcja) i nie zależy wyłącznie od obserwacji eksperymentalnych (tak jak indukcja)”³⁸. W Peirce’a rozumieniu abdukcja tworzy funkcjonalne, ale bardzo ważne, w pewnym sensie najważniejsze uzupełnienie obydwu logicznie standaryzowanych przebiegów wnioskowania, inferencji, zasadniczo jednak różni się od nich kreatywnością, zdolnością do produkowania nowych hipotetycznych idei, które przechodzą przez sito przebiegów weryfikacyjnych.

³⁷ Ibidem, s. 172.

³⁸ C.F. Delaney: *Science, Knowledge and Mind...*, s. 38.

Użycie przez Peirce'a abdukcji „nie było całkowicie oryginalne [...] był jednak pierwszym, który użył jej w sferze naukowej i jego własny wykład tego pojęcia był do pewnego stopnia oryginalny [...]. Peirce przetłumaczył *apagôgê* jako abdukcję. Tu tkwi historyczne źródło jego rozumienia abdukcji”³⁹. Dla Peirce'a abdukcja była przede wszystkim narzędziem kreatywności naukowej, jednak ewolucja jego wyobrażenia o niej ma swe korzenie w Arystotelesowskim wykładzie sposobu argumentacji, dzięki któremu „z pewnością bardziej przybliżamy się do wiedzy”⁴⁰, zawartym w drugiej księdze *Analitik pierwszych*, konkretnie w wykładzie pojęcia *apagôgê*. „Przeprowadzenie (*apagôgê*), w przekładzie łacińskim *reductio* lub *abductio*, jest przebiegiem sylogistycznym, przy którym wyciąga się wniosek prawdopodobny, prawdziwy jedynie w przybliżeniu [...]. »Przeprowadzenie« od zwykłego sylogizmu różni się tylko metodologicznie. Zawiera bowiem jakąś przesłankę, która jest niepewna”⁴¹. I właśnie o „niepewny” rodzaj inferencji chodzi Peirce'owi. „Niepewność” nie jest tu pojmowana jako coś negatywnego, ponieważ w nauce nigdy nie możemy być pewni trwałości swych wniosków. Kiedy Peirce zdecydował się na wykorzystanie inspiracji *Analitikami pierwszymi* Arystotelesa i samym pojęciem *apogôgê*, nie zamierzał całkowicie przejąć interpretacji Arystotelesa. Według tradycyjnego rozumienia abdukcja jest zwykłym sylogizmem, zawiera jednak pewną miarę niepewności, co jest sytuacją częstą nie tylko w myśleniu naukowym, ale w myśleniu w ogóle. Peirce chciał reagować abdukcją na stan, kiedy mamy do zbadania mnóstwo faktów i musimy podporządkować je jakiejś teorii, która je wyjaśnia, ale też na stan, kiedy fakty na poziomie fenomenalnym w ogóle nie podlegają odkryciu i są tylko hipotetyczną częścią tego, co dziś określamy mianem „eksperymentu myślowego”. W ten sposób w jakimś wynurzeniu myśli, w hipotetycznej inferencji, wcześni myśliciele greccy odkryli atomistyczną teorię materii, która na swe potwierdzenie czekała ponad dwa tysiące lat. „Do teorii samej nie dochodzimy w drodze indukcji – problem rozwiązujemy w drodze hipotetycznej inferencji. Dzięki niej łatwiej otwiera się perspektywa zupełnie odmienna od zwykłej [...]. Do określonych celów proponuje nową koncepcję, która zastępuje istniejącą. Ponadto ta nowa koncepcja nie jest ostateczna”⁴².

Istnieją różne stopnie, poziomy abdukcji – ich przyjęcie uzasadnia fakt, że wnioski czysto indukcyjne lub czysto dedukcyjne jest wyjątkowe. Według Peirce'a „wszystkie akty interpretacyjne są w istocie abdukcyjne; jeśli podkreślimy to dostatecznie wyraźnie, widzimy, że abdukcja

³⁹ D.R. Anderson: *Creativity and the Philosophy of Ch.S. Peirce*. Dordrecht 1987, s. 14.

⁴⁰ Arystoteles: *První analytiky*. T. 2. Praha 1961, s. 25.

⁴¹ *Philosophical Writings of Peirce...*, s. 216.

⁴² H.O. Mounce: *The Two Pragmatisms...*, s. 17.

musi być częścią samej percepcji”⁴³. Mówiąc słowami Peirce’a, „inferencja abdukcyjna jak cień wnika w perceptualny wniosek, wcale się wyraźnie nie wyróżniając”⁴⁴. Jeśli abdukcja jest koniecznym elementem tworzenia sądów perceptualnych, stanowi część czegoś, co samo w sobie nie jest zwykłą sumą faktów doświadczalnych. Peirce ma tu na myśli, ogólnie rzecz biorąc, to, o czym myśli B. Russell, kiedy mówi, że „imaginacja zawsze narzuca się logice”⁴⁵, a w samym wnioskowaniu naukowym, obojętnie na jakiej metodzie byłoby ono oparte, często obecne są poglądy pozanaukowe, które „inspirowały dzieło pionierów XVI i XVII wieku.” Na przykład „gorąca imaginacja” Keplera była motywowana „zoroastrowym kultem Słońca”⁴⁶ i doprowadziła do sformułowania hipotezy, którą Kepler wszedł do historii kosmologii. Inaczej: jeśli byśmy razem z Peirce’em mówili o abdukcji jako o jedynym rodzaju inferencji, której wynikiem są nowe idee, właściwie pytalibyśmy, co robi naukowiec, jeśli jest naukowo kreatywny. Według Peirce’a jest to „aktualna kreacja i prezentacja jakiejś nowej idei”. To był powód, że Peirce głęboko cenił takie osiągnięcia naukowe, jakim było sformułowanie przez Keplera prawa ruchu planet po drogach eliptycznych, opisanie przez Newtona zjawiska grawitacji i różne formy teorii ewolucji. „[...] każdy z nich radykalnie zmienił standardowe poglądy na rzeczywistość”⁴⁷. Abdukcja, nawet jeśli jest podobna do rozważania indukcyjnego, jest jednak – pod względem kreatywności naukowej – krokiem „odważniejszym” i dlatego też bardziej „ryzykownym” niż indukcja. Jeśli Peirce nie był przekonany o tym, że należy je rozróżniać, nie musiałby sięgać po *apagôgê* Arystotelesa. W indukcji, według Peirce’a, jeden rodzaj faktów wskazuje na inny rodzaj takich samych albo podobnych faktów, podczas gdy hipotezy, generowane z faktów jednego rodzaju, wskazują na fakty innego rodzaju. „Abdukcja pod pewnym istotnym względem jest naprawdę oryginalna i amplifikacyjna (rozszerzająca) [...] podkreśla różnice zamiast podobieństw”⁴⁸. Pod względem psychologicznym abdukcja opiera się zdaniem Peirce’a, raczej na elemencie „zmysłowym” myślenia, hipotetycznie dotyczy faktów niejednakowego rodzaju, indukcja zaś – na elemencie „habitualnym”, na kategorycznym ograniczeniu wnioskowania w sferze faktów tego samego rodzaju. Abdukcja nie jest li tylko „formą logiczną”, ale – a raczej przede wszystkim – „żywym procesem”, na którego końcu występuje coś, czego nie było na jego początku. Zamienianie abdukcji z indukcją

⁴³ D.R. Anderson: *Creativity and the Philosophy of Ch.S. Peirce...*, s. 16.

⁴⁴ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce...*, Vol. 5, s. 181.

⁴⁵ B. Russell: *Logika, věda, filozofie, společnost...*, s. 114.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 128.

⁴⁷ D.R. Anderson: *Creativity and the Philosophy of Ch.S. Peirce...*, s. 18.

⁴⁸ W.B. Gallie: *Peirce and Pragmatism...*, s. 22.

i odwrotnie – nawet w stosunku do wykładu Peirce’a – nie jest właściwe. Za odpowiedni przykład przebiegu abdukcyjnego Peirce uważa odkrycie prawa grawitacji przez Newtona. „Pojęcie »gravitacji«, pojęcie, którego nie można podać w wątpliwość, jest hipotezą inferencji abdukcyjnej”. Peirce, pisząc o charakterze inferencji, której drogą Newton doszedł do pojęcia grawitacji, był przekonany, że to nowe pojęcie, „pojęcie »gravitacji«, nie jest obecne w przesłankach w tym sensie, że coś już jest znane (*in intellectu*) – grawitacja nie była znana przed jej pierwszym hipotetycznym użyciem. Jednak grawitacja jest obecna w przesłankach w tym znaczeniu, że istnieją logiczne związki między przesłankami a wnioskiem [...] grawitacja zawiera się w charakterze uniwersum, nie jest jednak znana, dopóki nie jest odkryta”⁴⁹. Innymi słowy, nie można jej po prostu „znaleźć”, trzeba ją „odkryć”. Według Peirce’a Newtonowi nie udało się to ani inferencją indukcyjną, ani dedukcyjną, ale właśnie abdukcyjną. Galileuszowi również nie mogło wystarczyć kilka niedoskonale zmierzonych prób, by mógł na ich podstawie odkryć fundamentalne dla fizyki prawa ruchu ciał materii, jeśliby – według Peirce’a – nie przeszedł spontanicznie do inferencji abdukcyjnej. „Wierzenie naukowe”, jakkolwiek to brzmi paradoksalnie, stanowi część inferencji abdukcyjnej, jej częścią z kolei jest przekonanie naukowców (lub ludzi wyznających wiarę religijną), że przyroda cechuje się uporządkowaniem (A.N. Whitehead), że Bóg nie zajmuje się grą w kości (A. Einstein).

Zakończenie

Filozofia nie może być reprodukowana jako postawa chłodna, nieosobowa, niezainteresowana i obiektywistyczna. Istota filozoficznej misji Peirce’a tkwi w głęboko zakorzenionym przekonaniu o możliwości trwałego doskonalenia ludzkiego bytu, pogłębiania ethosu cywilizacji i kultury, o głębokim i fundamentalnym znaczeniu krytycyzmu i fallibilizmu, w najwyższym uznaniu dla uczciwego, wytrwałego dążenia do poszukiwania i odkrywania prawdy w przekonaniu, że – prędzej czy później – możliwe jest osiągnięcie jej w nieskończonych aproksymacjach.

Maksyma Peirce’a jako przesłanie dla wszystkich, którzy chcą się poświęcić filozofii, mogłaby brzmieć: „Porzućcie udawanie”. Filozofowie od-

⁴⁹ Ibidem, s. 25.

miennego typu proponują, aby filozofia wychodziła z któregoś stanu myśli, w którym nie znajduje się żaden człowiek, zwłaszcza ktoś w filozofii początkujący. Jeden filozof proponuje, abyście zaczęli wątpić o wszystkim, przy czym konstatuje, że istnieje tylko jedna rzecz, o której możecie wątpić, nawet gdyby wątplenie było „tak lekkie jak kłamstwo”. Inny filozof zachęca, abyśmy zaczęli od obserwacji „pierwszych doznań zmysłowych”, zapominając przy tym, że same nasze wrażenia są wynikiem kognitywnej elaboracji. Faktycznie jednak istnieje tylko jeden stan myśli, z którego możecie „wychodzić”, to jest sam stan myśli, w którym w rzeczywistości znajdujecie się w czasie wychodzenia – stan, w którym jesteście obciążeni ogromną masą już sformułowanego poznania, z którego nie można się wycofać, nawet gdybyście chcieli; a kto wie, czy wyrzeklibyście się wszelkiego poznania, gdybyście mogli tak zrobić. Nazywacie „wątpleniem” to, że na kawałku papieru napiszecie, że wątpicie. Jeśli tak, wątplenie nie ma tu nic wspólnego z poważnymi sprawami. Ale nie udawajcie; jeśli pedanteria nie zagłuszyła w was całej rzeczywistości, konieczne jest, abyście sobie uświadomili, że istnieje wiele tego, w co nie wątpicie. Wobec tego to, w co nie wątpicie, musicie traktować, i rzeczywiście tak traktujecie, jako niewątpliwą prawdę absolutną.

Zaczął się od fallibilizmu jako epistemicznego założenia modelowania filozofii Peirce’a, możemy też nim nasze rozważania zakończyć. W Peirce’a (a później Poppera) wersji fallibilizm i racjonalność są jak awers i rewers tego samego cennego medalu – uniwersalną cechą myśli ludzkiej. Konstytuowanie dowolnego modelu filozofii powinno je respektować. Nasze najlepsze udowodnione poglądy – zatem również filozoficzne – nie mają lepszej gwarancji, na której mogłyby się oprzeć, niż trwałe wyzwanie dla całego świata, by sprawdził, czy nie są bezpodstawne. Racjonalności człowieka towarzyszy – w wizji Peirce’owsko-Popperowskiej – również zdolność do minimalizowania następstwa samego fallibilizmu. W innym wypadku w co zmieniłoby się ludzkie życie, gdybyśmy je spętali uniwersalnym wątpleniem? Jak moglibyśmy być, gdybyśmy w efekcie „absolutnego” wątplenia myśli, rozumu, intelektu nie potrafili wejść w nurt życia? I jak moglibyśmy żyć, gdybyśmy ślepo ufali wszystkim swym wyobrażeniom, wizjom i hipotezom? Granicą fallibilizmu stają się więc skutki jego samego – wierzenie i wątplenie są dwiema stronami tego samego medalu, tworzą awers i rewers życia ludzkiego, który również w ujęciu Peirce’a na zawsze należy do misteriów tego świata.

STANISŁAW JEDYNAK

Kolebka życia a pulsy wszechświata według Aleksandra Czyżewskiego

*Profesorowi Józefowi Bańce,
odważnemu twórcy
nowych nurtów filozofii
współziomek z ziemi miechowskiej*

Aleksander Leonidowicz Czyżewski, twórca biologii kosmicznej i heliobiologii urodził się 26 stycznia 1897 roku w Ciechanowcu koło Bielska Podlaskiego. Ojcem jego był Leonid Czyżewski, generał rosyjski, a później sowiecki. Po śmierci matki wychowaniem Aleksandra zajmowała się przede wszystkim siostra ojca Olga Lesley.

W 1915 roku Aleksander Czyżewski podjął studia w Moskiewskim Instytucie Archeologii, które ukończył już w 1917 roku, broniąc pracy o liryce rosyjskiej XVIII wieku. Podczas studiów uczęszczał także na zajęcia z medycyny, fizyki, chemii, matematyki na Uniwersytecie M.W. Łomonosowa w Moskwie. Już wówczas genialnie uzdolniony młody uczyony formułuje wnioski, że co 11 lat na Słońcu następują okresy wzmożonej aktywności, co powoduje „zamieszanie” na Ziemi, poczynając od aktywności wirusów i bakterii, a kończąc na pobudzeniach psychicznych i społecznych.

W latach 1917–1923 Czyżewski przebywa bądź w Moskwie, bądź w Kałudze, gdzie poznaje Ciołkowskiego. W 1918 roku Czyżewski broni na Uniwersytecie Moskiewskim rozprawy habilitacyjnej: *Badanie okresowości światowo-historycznego procesu*. Następnie próbuje tę pracę wydać. Za radą Anatola Łunaczarskiego rozprawę skraca znacznie i wydaje ją w minimalnym nakładzie w Kałudze w 1924 roku jako *Fizyczne faktory historycznego*

processa. Młody uczyony stara się odnaleźć funkcjonalną zależność między postępowaniem człowieka i wahaniami aktywności Słońca na drodze wyliczeń, stara się określić rytm, cykle i okresy tych zmian i wahań, tworząc w ten sposób nową dziedzinę ludzkiej wiedzy.

Czyżewski stał się faktycznie jednym z nielicznych twórców kosmobiologii, badającej zależności wszelkich funkcji organizmów żywych od aktywności Słońca, a szerzej – kosmosu. Ta nowa dziedzina wykrystalizowała się też u niego w szczegółowszych dyscyplinach, jak kosmomikrobiologia czy kosmoepidemiologia. Czyżewski opracował również zarys helio-taraksji (*helios* – „słońce”, *taraksio* – „wzburzać”, „oddziaływać”), według której stan gotowości do działania jest funkcją energetycznego oddziaływania Słońca. Zwiększenie się intensywności promieniowania słonecznego oddziałuje, według Czyżewskiego, na system nerwowy: endokrynologiczny, co prowadzi do zwiększenia się różnych form pobudliwości i nadpobudliwości, poczynając od bakterii, a kończąc na zachowaniach społecznych ludzi. Według Czyżewskiego oddziaływania Słońca doprowadzają w pewnych warunkach, co pewien czas (cykle jedenastoletnie) do przekształcania się na przykład potencjalnej energii neurotycznej grup ludzkich w stan kinetyczny, co wymaga jakiegoś wyładowania i działania. Kiedy nie ma możliwości takiego wyładowania, na przykład w imię wspólnej „idei”, kiedy coś łączy ludzi, społeczne rozdrażnienie wyładowuje się w zmianach i przeobrażeniach, także typu rewolucyjnego, jak to było w latach 1789, 1830, 1848, 1870, 1905, 1917, w 1939 itd. Czyżewski wyliczał też, że w czasie minimalnej aktywności Słońca obserwuje się minimalną masową aktywność ludzi (około 5%), a w czasie maksymalnej aktywności Słońca (około 60%) – podniesienie poziomu wszelkiego typu aktywności.

Książka *Fizyczne czynniki procesów historycznych* wydana w prowincjonalnej Kałudze w nakładzie 300 egzemplarzy wywołała, o dziwo, duże zainteresowanie w kraju i za granicą. Jak pisał w swych pamiętnikach Czyżewski, wylano na jego głowę wiadra pomyj. Oskarżano go o obskurantstwo, o obronę astrologii, o wstecznicstwo¹. Już wówczas Czyżewski (jako konsultant materializmu historycznego) mógł być zaaresztowany za kontrrewolucyjną propagandę i co za tym na ogół szło – rozstrzelany. Taka była kolej wielu, także filozofów, na przykład Szpieta. Na szczęście dla Czyżewskiego wziął go w obronę Konstanty Ciołkowski, który w kałuskiej gazecie „Komuna” zamieścił pozytywną recenzję książki. Jak pisał: „[...] w swej książce A. Czyżewski pokrótce wyluszcza osiągnięte przezeń po kilku latach pracy wyniki, dotyczące ustalenia korelacji między okresowością zjawiania się plam na Słońcu z jednej strony a rozwojem masowych ruchów społecznych oraz przebiegiem światowego procesu dziejowego z drugiej [...].

¹ A.L. Czyżewski: *Vsja žizn'*. Moskwa 1974, s. 171.

Statystyczne podsumowanie wydarzeń historycznych z udziałem mas wykazuje, że jednocześnie ze zbliżeniem się do mechanizmu aktywności Słońca ilość owych zjawisk socjalnych także się zwiększa i osiąga swoje apogeum w latach największej aktywności słonecznej (60%). I odwrotnie, w okresach minimalnej aktywności Słońca obserwuje się najmniej ruchów masowych (5%). A.L. Czyżewski ilustruje to »krzywymi liniami powszechnej historii ludzkości« za 2500 lat, ogarniającymi dzieje ponad 80 krajów i narodów [...]. W dalszym ciągu A.L. Czyżewski ustala na podstawie syntezy ogromnego materiału historycznego, że zgodnie z regularnymi okresowymi wahaniami w czynnościach Słońca, odpowiednio regularnie zmienia się także zachowanie mas, ich nastroje, uczucia itd.”² Praca Czyżewskiego wzbudziła jednak wielu dostojników sowieckiego życia. Być może dotarła także do Stalina. Z pewnością nie mogły mu się podobać takie konstatacje z pracy habilitacyjnej Czyżewskiego, że wahania w życiu osobistym poszczególnych osób są w jakiś sposób uwarunkowane rozwojem okresowej aktywności Słońca albo też wprost są nią wywoływane. Na przykład Napoleon: „[...] okazuje się, że ten gigant władzy osobistej musiał dokładnie i pokornie podlegać w swoim postępowaniu wpływowi czynnika kosmicznego. Tak apogeum jego działalności przypadło na maksimum aktywności Słońca, minimum zaś wojenno-politycznej działalności Korsykańczyka przypadło na minimum w procesie występowania plam. To jest wyraziście widoczne w okresie od końca 1809 roku do początku 1811 r., gdy [...] mieliśmy minimum plam słonecznych i Napoleon nie przedsięwziął żadnej wyprawy mającej na celu podbój, dokonał zaledwie kilku nabytków bez przelewu krwi. A przecież rok poprzedniego maksimum (1804) wyniósł imię Napoleona na niebotyczne wyżyny i uwieńczył jego skronie koroną cesarską, rok zaś kolejnego maksimum (1816) umieścił go na Wyspie Św[iętej] Heleny. Konstatając, Napoleon został pierwszym konsulem dokładnie w okresie minimum aktywności słonecznej (1799), gdy zrewoltowane masy Francji przycichły, a w ambitnym oficerze artylerii mogły swobodnie rozpalać się skłonności absolutystyczne”³.

Pod wpływem pobudzeń kosmicznych pozostaje też według Czyżewskiego tzw. epidemiczne rozpowszechnianie się idei: „Liczne idee naukowe, literackie, artystyczne, bytowe, koncepcje religijne itp. powodują powszechne ruchy umysłowe, które mogą być zaszeregowane jako właściwe epidemie psychiczne”⁴. Do swoistych epidemii społecznych zaliczał Czyżewski... epidemie rewolucyjne, a więc zamieszki, bunty, powstania i protesty. Wszystko

² Cytat za: I. C i e c h a n o w i c z: *Filozofia kosmosu. Z historii idei*. T. 3: *Aleksander Czyżewski, czyli kosmos wszechmocny*. Rzeszów 1999, s. 75–76.

³ *Ibidem*, s. 143.

⁴ *Ibidem*, s. 156.

to opracował w Sowietach, niezbyt zdając sobie sprawę z narastającego dogmatyzmu jedynej wykładni nauk społecznych. Wśród innych epidemii wyróżniał epidemie nerwowo-psychiczne (uniesienia, paniki giełdowe), epidemie psychopatyczne (bestialstwo, zbiorowe morderstwa). Wśród zbrodni dokonywanych pod wpływem oddziaływań kosmicznych Czyżewski wymieniał także pogromy antyżydowskie: „Epidemie antysemityzmu, okresowo powtarzające się, reprezentują jedno z najbardziej interesujących zjawisk w historii powszechnej”⁵.

W późniejszym czasie Czyżewski, jeśli chciał żyć, nie miał już żadnych możliwości podejmowania analizy problemów społecznych w świetle swej teorii. Problematyka ta była na całe dziesięciolecie zastrzeżona dla wulgarnego tzw. materializmu historycznego⁶. Jednakże mógł prowadzić badania dotyczące na przykład wpływu pulsów kosmosu na różne przejawy życia. Tu miał możliwość dokładnego i neutralnego przeanalizowania problematyki, zwłaszcza w wydanej po francusku rozprawie *Les épidémies et les perturbations électromagnétiques du milieu extérieur* (Paryż 1937). Później tę książkę przełożoną na język rosyjski małżonka Czyżewskiego wydała w Moskwie w 1973 roku. Książka ta ukazała się także w drugim wydaniu w 1976 roku. To właśnie wydanie mam przed sobą. Dzięki publikacjom zagranicznym Czyżewski staje się głośny na Zachodzie. W maju 1939 roku zostaje wybrany jednym z honorowych prezydentów Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Biofizyki i Biokosmiki (odbył się we wrześniu 1939 roku w Nowym Jorku). Wysunięto też kandydaturę Czyżewskiego do Nagrody Nobla! Jednakże Czyżewski nie mógł nawet marzyć (podobnie jak później Borys Pasternak) o wyjeździe na Zachód. Niebawem zaczęła się wojna i wkrótce Czyżewski powędrował na Wschód, do łagrów na piętnaście lat (od 1942 roku). Przepadło wiele jego tekstów naukowych (150 teczek maszynopisów, wykresów, gotowa do wydania książka). Na zesłaniu pisze swe kosmiczne sonety, maluje z pamięci liczne pejzaże.

Po powrocie z zesłania pisze jeszcze swój pamiętnik *Wsja żyźń*, wydany w Moskwie w 1974 roku z przedmową lotnika kosmonauty W. Sewastjanowa. Smutny i osobliwy jest to pamiętnik o „całym życiu”. Nie ma tu mowy o latach zesłania, o ostatnich latach życia (Czyżewski zmarł w 1964 roku), niewiele jest napomknień o tej zagadkowej pracy habilitacyjnej, do której i teraz dostęp (przynajmniej w Polsce) jest prawie niemożliwy. Pamiętnik

⁵ Ibidem, s. 219.

⁶ Niedawno ukazały się w Moskwie nieocenzurowane pamiętniki Czyżewskiego. Czyżewski pisze między innymi, że jego habilitacja wzbudziła duże zainteresowanie Łunaczarskiego, który chciał jej materiały dostosować do praw materializmu historycznego. W tym celu chciał do tych badań przekonać Lenina. Jednakże akurat Lenin ciężko zachorował i cała sprawa upadła. (A.L. Czyżewski: *Na beregu vselejnoj. Sody družby z Ciołkovskim. Vospominanija*. Moskwa 1995, s. 498–499).

poświęcony jest przede wszystkim spotkaniom z Mistrzem – z Ciołkowskim, i świadczy o oddaniu genialnego ucznia genialnemu nauczycielowi.

Najogólniejsze zasady filozofii kosmicznej

Główne, najogólniejsze zasady swej filozofii kosmicznej Czyżewski przedstawił między innymi w referacie na drugą konferencję dotyczącą biologicznych rytmów kosmicznych w Utrechcie w 1939 roku. Tytuł referatu Czyżewskiego: *Biologia kosmiczna i rytmy środowiska*. Czyżewski pisał: „Kosmos lub ściślej ta część kosmosu, która jako i wiąże się z Ziemią, to źródło nieskończonej ilości sygnałów, które bez przerwy bombardują nas ze wszystkich stron [...]. Wiele z nich może być przyczyną szeregu wrażeń, mogą wywoływać »zagadkowe« poczucie energii lub przygnębienie, mogą skłaniać organizm do choroby lub do wyzwolenia, mogą przeszkadzać w twórczej pracy itd., tzn. stworzyć środowisko, w którym rozkwita lub więdnie, raduje się lub smuci, podnieca lub uspokaja się, tworzy lub leniuchuje, wraca do zdrowia lub umiera człowiek”⁷.

I dalej: „Mówimy tu o środowisku życia, tworzonemu przez nieznanne nam siły przyrody. Tylko nasza mała wiedza stwarza iluzję wolności, niezależności od tych sił... Żyjemy w naszym świecie, jakby był on jaskrawo oświetlony przez miliony światła, zapominając, że żyjemy w istocie prawie w zupełnej ciemności. Ale o tym przypomina nam nauka. Wskazuje ona na sposoby oświecenia naszej drogi: nakazuje nam ona badanie otaczającego nas środowiska”⁸.

Życie a pulsy wszechświata

Niejednokrotnie ma się wrażenie, pisał Czyżewski, że świat organiczny jest jakby wyrwany z przyrody i siłą postawiony nad nią czy na zewnątrz

⁷ *Vsja žizn'...*, s. 157.

⁸ *Ibidem*, s. 158.

niej. Wrażenie to jest całkowicie mylne, bo zawsze (nie tylko w okresie jakichś katastrof) życie wiąże się z otaczającym światem milionami niewidzialnych nici. Można powiedzieć, że związane jest z atomami przyrody wszystkimi atomami swej egzystencji. „[...] fizyczne i chemiczne procesy wywołują odpowiednie zmiany w fizykalno-chemicznych, fizjologicznych ukierunkowaniach żywego organizmu. Odbijają się na jego sercowo-naczyniowej, neurologicznej aktywności, na jego psychice i w końcu na jego postępowaniu”⁹.

Można powiedzieć, że nie Ziemia, lecz przestrzenie kosmiczne są naszą ojczyzną – stwierdza Czyżewski – i zaczynamy coraz bardziej dostrzegać we wszystkim, co ziemskie, wpływ oddalonych ciał niebieskich i ich posłańców, pochodzącego od nich promieniowania. Jednakże nauka jest jeszcze dość odległa od prawdziwego zrozumienia znaczenia, zwłaszcza dla świata organicznego, promieniowania kosmicznego. Być może określa ono w pewnym wymiarze całą ewolucję świata organicznego. Jednakże wiedza na ten temat jest w powijakach. Wiadomo, i to się przyjmuje, że główną siłą napędową życia na Ziemi jest promieniowanie słoneczne. Promieniowanie to (ściślej: radioaktywna i elektromagnetyczna aktywność Słońca) zwiększa się lub zmniejsza się. W czasie wzmożonej aktywności Słońca na Ziemi „na różnych jej kontynentach, w różnych krajach, zwiększa się także częstotliwość fenomenów masowych, np. chorób, śmiertelności i wielu innych. Obserwuje się zdumiewającą zależność między fenomenami słonecznymi a ziemskimi”¹⁰. Jednakże periodyczna aktywność Słońca to proces nie w pełni samodzielny. Są podstawy, aby sądzić – stwierdzał Czyżewski – że pozostaje ona w określonej zależności od pozycji planet systemu słonecznego, od ich układu w stosunku do siebie i do Słońca. Więcej, cały system słoneczny jest składową systemu gwiazd naszej galaktyki. Być może, wybuchy na Słońcu i różne zjawiska biologiczne na Ziemi są efektami jednej ogólnej przyczyny: „[...] wszelkiego elektromagnetycznego żywota wszechświata. To życie ma swój puls, swoje okresy i rytmy. Nauka przyszłości będzie musiała rozwiązać problem, gdzie rodzą się i skąd rozchodzą się te rytmy”¹¹. Wprawdzie przywykliśmy traktować życie jako rezultat przypadkowej gry tylko ziemskich sił. To oczywiście jest niesłuszne. „Życie, jak widzimy, w znacznie większym stopniu jest zjawiskiem bardziej kosmicznym niż ziemskim. Powstaje ono poprzez oddziaływanie twórczej dynamiki kosmosu na inercyjny materiał Ziemi. Żyje ona dynamiką tych sił i każde uderzenie organicznego pulsu uzgodnione jest z biciem kosmicznego serca – tej wielkiej zbiorowości mgławic, gwiazd, Słońca

⁹ A.L. Czyżewski: *Zemnoe echo solniečnych bur*. Moskwa 1976, s. 25.

¹⁰ *Ibidem*, s. 30.

¹¹ *Ibidem*.

i planet”¹². Tak więc z inercyjnego i omorficznego materiału Ziemi stopniowo powstają złożone syntezы, części, które pozostają w subtelnym rezonansie z różnymi częściami świata. Nasze poznanie ze swej natury – konstatuje Czyżewski – jest też swoistym odbiorem przez nasze organy poznawcze prawdziwych procesów zachodzących w głębinach wszechświata. Człowiek może poznać prawa wszechświata, może też opanowywać siły otaczającego świata, próbować nim kierować, zmuszać się pracować na jego korzyść lub też nauczyć się bronić od nich, jeżeli mu szkodzą. „W podporządkowaniu przyrody i zwycięstwie nad nią zawiera się ostateczny rezultat, ostateczny triumf ludzkiej wiedzy”¹³.

Zakończenie

Zasługą Aleksandra Czyżewskiego było przede wszystkim zwrócenie uwagi na oddziaływanie sił kosmicznych, głównie Słońca na dynamikę życia i na całą socjosferę. Czyżewski wykazał (zwłaszcza na przykładzie różnych epidemii, że to, co ziemskie, pulsuje w rytmie przynajmniej pulsowania Słońca. Zwrócił też uwagę na fakt, że życie to w znacznym stopniu zjawisko kosmiczne, które powstało dzięki dynamicznemu oddziaływaniu kosmosu na inercyjny materiał Ziemi.

Jak podkreślają niektórzy, Czyżewski przyczynił się do konsekwentnego obalania geocentryzmu. Zerwał on bowiem ze stanowiskiem geocentryzmu w momencie życia. Opracował on pierwsze elementy ekologii kosmicznej. Zarysował także (co jest praktycznie nieznane) elementy kosmicznej nauki społecznej: „[...] uczony skonstatował, że również masowe, żywiołowo zachodzące społecznie (w tym historycznie znaczące) procesy na Ziemi związane są z aktywnością Słońca. Nie ignorował i nie umniejszał przy tym roli ekonomicznych i politycznych czynników, uprzedzając możliwe ataki, zauważał, że w naukach społecznych bez niego zwrócono już szczególną uwagę na szczegółowe wyjaśnienie praw ekonomiki i polityki, a jego celem było odkrycie roli pewnych naturalnych czynników w społecznych przemianach zespołów ludzkich i wyjaśnieniu wpływu takiego ważnego kosmicznego czynnika, jak periodyczne nasilenie się plam

¹² Ibidem, s. 33.

¹³ Ibidem, s. 36.

na Słońcu na zachowanie się żywych organizmów i na bieg światowego procesu historycznego [...] można powiedzieć, że tak jak Kopernik zmienił obraz świata, uczyniwszy z Ziemi jedno z typowych ciał niebieskich, to Czyżewski wprowadził życie społeczne w wymiar kosmiczny, wiążąc historię ludzkości z historią wszechświata”¹⁴.

¹⁴ *Istorija russkoj filosofii*. Red. M.A. Maslyn, S.G. Myslyvčenko, A.U. Medvedeva i dr. Moskwa 2001, s. 341.

JANUSZ SZTUMSKI

Poglądy Johanna Wolfganga Goethego na źródła poznania

Wprowadzenie

Johann Wolfgang von Goethe był nie tylko wybitnym poetą, który wywarł duży wpływ zarówno na niemiecką, jak i europejską literaturę, ale także znakomitym intelektualistą, zaznaczającym swoją obecność w rozwoju kultury i filozofii współczesnego świata. Żył w czasach ukształtowanych przez idee oświecenia. Był zatem nie tylko człowiekiem o szerokich horyzontach, tolerancyjnym w sprawach religii i światopoglądowych, ukierunkowanym na uniwersalne wartości, ale również krytycznym wobec naiwnego optymizmu oświeceniowców, dotyczącego możliwości ludzkiego rozumu. Pozostawał pod wpływem Kanta, ale jego ulubioną lekturą była jednak *Etyka* Spinozy¹.

Nic więc dziwnego, że między innymi za jego i Herdera sprawą zaznaczył się w Niemczech swoisty kult Spinozy – jak to zauważył W. Tatar-kiewicz². Romantyków – a do nich zalicza się przecież Goethe – pociągał zarówno panteizm Spinozy, jak i osobowość tego filozofa prześladowanego za swe poglądy, zwłaszcza wtedy, gdy żył na marginesie swej społeczności po wyrzuceniu z gminy żydowskiej.

¹ Zob. B. Russell: *Denker des Abendlandes Eine allgemeinverständliche Geschichte der Philosophie*. Stuttgart 1970, s. 233.

² Zob. W. Tatar-kiewicz: *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 1970, s. 73.

Pewien wpływ na filozoficzne poglądy Goethego wywarł również angielski filozof przełomu XVII i XVIII wieku Anthony Shaftesbury, który w objaśnianiu świata i człowieka szczególnie mocno akcentował czynniki estetyczne oraz irracjonalne i być może dlatego był bliski ideowo poecie romantykowi.

Goethe w filozofii poszukiwał nie tylko intelektualnego wsparcia dla własnej twórczości, ale – podobnie jak nieco młodszy od niego Friedrich Schiller – wywierał wpływ na współczesnych mu myślicieli poetycką wizją świata i życia, jako procesu ciągłego samostwarzania³. Mimo fascynacji filozofią Kanta jego poglądy filozoficzne stają się swego rodzaju alternatywą dla poglądów tegoż filozofa – jak zauważył Georg Simmel⁴.

Nawiązując do panteizmu Spinozy wyrażonego w formule *Deus – sive natura*, przyrodę postrzegał Goethe jako nieustający proces rozwoju życia.

Zauważmy, że ówczesna filozofia jest targana sprzecznościami wynikającymi między innymi z trudności, jakie wiązały się ze znalezieniem odpowiedzi na pytanie dotyczące genezy świadomości człowieka. Sprzeczności te zaznaczają się zarówno w gnoseologii, jak i w ontologii. Jednostronność spojrzeń na rolę zmysłów, rozumu i praktyki w procesie poznawania świata, jakie prezentują sensualiści, racjoniści czy empirycy, nie stwarza szans na przewyżczenie nasilających się sprzeczności, które zostaną dopiero w poważnym stopniu wyeliminowane wówczas, gdy powstaną takie nauki, jak psychologia i socjologia.

Goethe – będąc przede wszystkim artystą i wszechstronnym myślicielem, a nie akademickim filozofem – chciał swe myśli wyrażać w swobodny sposób, tzn. nieskrępowany jakimiś formułkami lub dogmatami filozoficznymi. Krytykował więc poglądy La Mettriego i Holbacha (tzn. jego *System natury*), ponieważ wydawały mu się nie tylko zbyt dogmatyczne, ale również bezbarwne i skostniałe. Nie przypadkiem zatem opowiada się on za romantyzmem, który jest filozoficznie zorientowanym kierunkiem literackim.

Nie jest to – jak wiadomo – pierwszy przypadek w dziejach myśli filozoficznej, kiedy idee filozoficzne inspirują literaturę i w niej właśnie znajdują pełniejszy wyraz niż w jakiejś doktrynie filozoficznej. Tytułem przykładu wymieńmy p o z y t y w i z m Comte'a i jego literackie reperkusje, czy też e g z y s t e n c j a l i z m, który został rozwinięty i upowszechniony nie tyle dzięki Kierkegaardowi lub Heideggerowi, ile właśnie Sartre'owi.

³ Zob. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*. Warszawa 1979, s. 22.

⁴ Zob. G. Simmel: *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*. Leipzig [b.r.w.].

Wskażmy teraz pokrótce na genezę i założenia filozoficznego romantyzmu. Podstawy daje mu Rousseau, wskazując na szczególne znaczenie uczuć w życiu człowieka. Jest to reakcja na koncepcje oświecenia, które absolutyzują rolę rozumu.

Otóż w Niemczech „pedantyczny” nurt oświecenia, którego ucieleśnieniem jest racjonalizm w wydaniu Christiana Wolffa, wywołuje reakcję między innymi w postaci romantyzmu. Jego zwolennicy wskazują na istotne znaczenie uczuć w poznawaniu świata, jego procesów i zjawisk, a w związku z tym akcentują rolę fantazji, natchnienia oraz indywidualności w poszukiwaniu tajemniczych sił tkwiących w przyrodzie.

Poeci i pisarze dają temu wyraz w twórczości ukazującej siłę uczuć i rozmaitych osobliwości tajemniczego świata. Natomiast w ujęciu filozofów przybiera postać swoistego nawiedzenia i poszukiwania czynników irracjonalnych, takich jak wiara religijna, intuicja artystyczna, w celu lepszego, czy też pełniejszego poznawania świata, co może nawet łączyć się z rezygnacją z odwoływania się do nauki. Tego rodzaju postawę przyjmuje na przykład Schelling.

Goethe zaistniał w filozofii nie tylko ze względu na swą fascynację Spinozą, czy też ideami filozofów, którzy z pozycji romantycznych chcieli przewyciężyć słabości racjonalizmu, ale dlatego, że on sam swymi poglądami inspirował filozofów takich, jak Schelling, Samuel T. Coleridge i Schopenhauer, a z kolei swą protekcją pomagał w karierze akademickiej Schellingowi i Herderowi.

Rola doświadczenia w procesie poznawania

Goethe ma także jeszcze inny tytuł do obecności w filozofii, mianowicie ze względu na swą krótką rozprawę pt. *Doświadczenie jako pośrednik między przedmiotem a podmiotem (Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt)*, którą chcę pokrótce omówić.

Swe rozważania na określony w tytule temat rozpoczyna od stwierdzenia, że odkąd człowiek zaczął postrzegać wokół siebie przedmioty, spoglądał na nie w relacji do swej osoby i do swego wobec nich prawa. Czynił tak dlatego, że los zależał od nastawienia, z jakim postrzegał poszczególne przedmioty, tzn. czy podobały mu się, czy nie podobały; pociągały go czy odpychały; czy uważał je za pożyteczne, czy też za szkodliwe. To poniekąd

naturalne postrzeganie i ocenianie rzeczy narażało jednak człowieka na rozliczne błędy, które zarówno zawstydzaly go, jak i zatruly mu zycie, gdy okazywalo sie, ze jego stosunek do danego przedmiotu byl niewlasciwy.

Subiektywne odczucia wobec postrzeganych przedmiotow utrudniaja ludziom osiagniecie wiedzy o ich istocie oraz o wzajemnych relacjach miedzy nimi. Postrzegajac swiat, nalezy – zdaniem Goethego – wszystko traktowac jako boskie byty i badac po prostu, co jest nam dane, a nie tylko to, co nam sie podoba lub sprawia przyjemnosc. Autentyczny botanik nie bedzie – pisal on – koncentrowac sie na pieknych lub pozytecznych roslinach, lecz na kazdej roslinie i bedzie badac jej zwiazki z innymi roslinami oraz to, jak sa one wszystkie przez Slonce przyciagane i oswietlane. Powinien zatem wszystko to spokojnie postrzegac i starac sie, aby miary do poznawania i oceniania danych, ktore doswiadcza, nie pochodzily od niego, lecz wynikaly z wlasciwosci badanych przedmiotow.

Jeżeli tylko jakis przedmiot postrzegamy ze wzgledu na niego i jego stosunek do innych przedmiotow, jezeli nie patrzemy nań ze wzgledu na chęc lub niechęc – to dopiero wówczas możemy spokojnie skupic sie na nim, na jego wlasciwosciach i relacjach, w jakich pozostaje do innych przedmiotow, oraz wyrobic sobie o nim mozliwie jasne pojecia. A im wiecej tego rodzaju badan bedziemy przeprowadzali i im bardziej bedziemy laczyli postrzegane przedmioty z soba, tym lepiej wywiczymy nasza zdolnosc do obserwacji.

Interesujaca jest rowniez jego mysl, ze doswiadczenia ludzkie – zarowno potoczne, jak i naukowe – wywieraja wiekszy wplyw na rozwój naszej wiedzy, stymulujac zarazem tworcza i niezalezna silę ludzkiego umyslu⁵.

Goethe zauwaza rowniez, ze gdy ludziom o wyostrzonych i nieprzemeczonych zmyslach wskazemy jakies przedmioty, wówczas możemy zaobserwowac zarowno wzmozona sklonnosc, jak i szczegolna zdolnosc ludzi do postrzegania. Mozna sie o tym sie przekonac, rozpoznajac na przyklad kolory w lepszym oswietleniu, czy tez obcych nam ludzi, ktorzy moga w podobnych warunkach wydawac sie nam bardziej interesujacy niz wczesniej. Odkad nasza uwaga jest zywa – pisze Goethe – odkrywamy zjawiska wczesniej nie znane, czesciowo przeoczone i możemy dojsc do pelniejszych pogladow na ich temat.

Wskazuje on, ze podobnie jak w innych przedsiwzięciach, tak i w badaniach zešrodkowanie wysiłków poznawczych wielu badaczy na jednym

⁵ Zob. J.W. G o e t h e: *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*. In: I d e m: *Schriften zur Kunst. Schriften zur Literatur. Schriften zur Naturwissenschaft*. Bd. 12. Mit Erläuterungen von G. W i t k o w s k i. Leipzig [b.r.w.], s. 227–236.

przedmiocie mogłoby doprowadzić do znaczących osiągnięć. Jednak za-
wiść, zazdrość itp. uczucia związane z tym, aby ktoś nie wykorzystał cu-
dzych wysiłków i osiągnął szczytów związanych z jakimś odkryciem, bywa
istotną przeszkodą w rozwoju nauki.

Goethe uważał, że w nauce ważne jest upublicznienie każdego pojedy-
nczego doświadczenia i wynikających z niego hipotez po to, aby inni
mogli z tego skorzystać i ponownie sprawdzić. Teorie należy bowiem bu-
dować na materiale sprawdzonym przez wielu uczonych. Jeżeli doświad-
czenia, jakich dokonujemy, również powtarzają inni w tych samych wa-
runkach i prowadzą do powtarzalnych efektów, to wówczas mamy wła-
śnie doczynienia z eksperymentami⁶.

Wskazuje on następnie, że bez względu na to, jak bardzo byłyby war-
tościowo poznawczy jakiś eksperyment – jego wartość wzrośnie jednak
dopiero wtedy, gdy jego wyniki zostaną potwierdzone przez inne ekspery-
menty. Zauważa wszakże, iż połączenie wyników dwóch eksperymentów
wymaga znacznie większej wnikliwości i uwagi, niż to się na ogół wydaje.
Dwa zaobserwowane zjawiska mogą być nawet bliskie sobie, ale nie zna-
czy to, że są aż tak bliskie, jak mniemamy. Trzeba dopiero dokonać więcej
eksperymentów i uchwycić zaznaczające się między nimi różnice, aby można
było w uprawniony sposób stwierdzić, że zachodzi związek między zjawi-
skami, których dotyczą dane eksperymenty.

Zdaniem Goethego, trudno ustrzec się także w wystarczający sposób
przed zbyt pochopnymi wnioskami zdającymi się wynikać z przeprowa-
dzonego eksperymentu. Otóż w trakcie przechodzenia od doświadczenia
do wniosków i od wniosków do ich zastosowań pojawiają się subiektywne
przeszkody, jak różne urojenia, niecierpliwość i pochopność, samoza-
dowolenie badacza i skostniałość jego myśli, przesady, wygodnictwo, lekko-
myślność, niestałość w dążeniach, które mogą wywierać wpływ na nasze
sądy.

Uwzględniając zatem wcześniej wykazane zastrzeżenia, Goethe do-
chodzi do wniosku, że jeden eksperyment, a nawet większa ich liczba nicze-
go jeszcze nie udowadniają w ostateczny sposób. Ale ludzi na ogół cieszy
taki wynik, który odpowiada oczekiwaniom opartym na ich przeświadcze-
niach. I w związku z tym zauważa, że popełnia się poważne błędy na sku-
tek niedostrzeżenia faktu, że takie postępowanie jest zawodne.

Każdy eksperyment, który powtarzamy, stanowi izolowaną częśćkę
tego, co zdołaliśmy poznać. Powtarzając eksperyment, doprowadzamy
zatem do tego, że ta częśćka naszej wiedzy osiąga jakiś stopień pewności,
a ściślej: wyższy stopień prawdopodobieństwa. Człowiek często dąży do te-
go, aby wyniki jednego eksperymentu dotyczące jakiegoś przedmiotu uogól-

⁶ Ibidem, s. 230.

nić na wiele przedmiotów i potwierdzić w ten sposób swoje wyobrażenia o nich.

Otóż nawet jeden eksperyment, choć jest wyizolowanym przypadkiem stosunku podmiotu do przedmiotu, wpływa jednak na łączenie tego, co istnieje obiektywnie, z tym, co jest wewnątrz poznającego podmiotu, czyli co tkwi w jego wyobrażeniach. I w tym tkwi pewne niebezpieczeństwo związane z upatrywaniem w jednostkowym doświadczeniu mocy uwiarygodniającej idee podmiotu⁷.

Goethe wskazuje również, że na podstawie nieuprawnionych uogólnień zbudowano wiele teorii. Wspomina także o tym, że za mądrego uważa się często tego, kto potrafi z niewielu danych zbudować teorie i pokazać tym samym swe mistrzostwo. Oczywiście takie mistrzostwo bywa naśladowane przez uczniów podążających za mistrzem. I dopiero w następnych wiekach mogą pojawić się osoby powątpiewające w taki geniusz, które są też skłonne spojrzeć krytycznie na jego dokonania i zauważyć, jak to uczynił jeden z dowcipnisiów, wypowiadając się o pewnym wielkim przyrodniku: „[...] byłby zapewne wielkim człowiekiem, gdyby mniej odkrył”⁸.

Eksperymentu nie można więc traktować jako bezpośredniego dowodu dla dowolnej hipotezy. Może być ono natomiast pośrednim dowodem.

Nic nie dzieje się w przyrodzie – twierdził Goethe – co nie pozostawałoby w związku z całością, jaką ona stanowi. Jeśli eksperymenty dotyczą tylko izolowanych zjawisk i tak je postrzegamy, nie znaczy to wcale, że badane fakty są rzeczywiście izolowane. A w związku z tym nasuwa się pytanie: jak znaleźć powiązania postrzeganych zjawisk?

Ci, którzy usiłowali dostrzeżone fakty izolowane łączyć, odwołując się do swych myśli i sądów, popełniali najczęściej błędy. Natomiast ci z kolei, którzy rozpatrywali wszystkie możliwe aspekty postrzeżonych zdarzeń, dopuszczając różne ich modyfikacje, osiągnęli lepsze efekty poznawcze.

Goethe uważał, że w przyrodzie wszystko znajduje się w stanie działania i przeciwdziałania, czyli w układzie dialektycznym. A ponadto wszystko istnieje w niezliczonych powiązaniach rozchodzących się podobnie jak promienie świecących punktów⁹. Jego ideałem są zatem jak najbardziej urozmaicone doświadczenia, uwzględniające wszystkie możliwe powiązania, czyli doświadczenia wspierane wieloma zmodyfikowanymi kolejnymi doświadczeniami.

Każdy kolejny eksperyment jest – jego zdaniem – doświadczeniem wyższego rodzaju, jeśli odwołuje się do wcześniejszych doświadczeń. Nato-

⁷ Ibidem, s. 232.

⁸ Ibidem, s. 233.

⁹ Ibidem, s. 234 i nast.

miast pojedyncze doświadczenie może być jedynie przesłanką wsparcia jakiegoś sądu, a nie argumentem rozstrzygającym o jego prawdziwości. Nasze sądy powinny więc opierać się na wielu przesłankach, pochodzących z kolejnych doświadczeń, jeśli mają być w jakimś stopniu prawdopodobne. Jeżeli tak, to nasze sądy nie są – jego zdaniem – nigdy ostateczne, lecz tylko względne, toteż mogą być modyfikowane w kolejnych doświadczeniach. Nauka oparta na empirii nie głosi więc prawd ostatecznych, lecz prawdy względne.

Na tej podstawie nasuwa się wniosek, że w nauce nie należy padać na twarz nawet przed zdumiewającym wynikiem jakiegoś doświadczenia, lecz – zachowując krytyczną postawę – oczekiwać jego kolejnych potwierdzeń.

Wnioski oparte na izolowanych doświadczeniach są często jak gdyby wnioskami podstępnie wyłudzonymi i z tego względu wątpliwymi – twierdził Goethe. Zwracał on także uwagę na to, że zebranie danych z kolejnych doświadczeń wymaga starannego, pilnego, ścisłego i pedantycznego ich uporządkowania, jeśli mają one stać się podstawą kolejnych hipotez sprawdzonych w doświadczeniu.

Uwagi końcowe

Omawiana rozprawa Goethego zawiera niewątpliwie wiele interesujących myśli dotyczących relacji między przedmiotem a podmiotem w procesie poznawczym, o których warto przypomnieć także dzisiaj, kiedy odwoływanie się do eksperymentów jest nie mniejsze przecieź niż dwa wieki temu. A ponadto właśnie w naszych czasach uwagi te są godne przypomnienia, ponieważ nadużywanie danych uzyskiwanych w doświadczeniach i manipulowanie owymi danymi jest zjawiskiem dość częstym.

Ileż to różnych teorii zbudowano na podstawie raz tylko dokonanych eksperymentów trudnych – jeśli w ogóle możliwych – do powtórzenia lub na wynikach badań przeprowadzonych na niereprezentatywnych próbach. Eksperymenty, z których dosłownie wyciągano – a nie wysnuwano w sposób logicznie poprawny – nieuprawnione wnioski odgrywają taką samą rolę w nauce, jak opowieści o cudach w religiach.

Godne odnotowania są uwagi Goethego dotyczące subiektywnych uwarunkowań obserwacji dokonywanych podczas przeprowadzanych eks-

perymentów oraz przebiegu procesów wnioskowania od spostrzeżeń do sądów, czyli wnioskowania indukcyjnego.

O jego krytycyzmie w podejściu do badań świadczy również zwrócenie uwagi na fakt, że żaden eksperyment nie służy bezpośredniemu udowodnieniu jakiejś hipotezy, lecz może być dla niej jedynie pośrednim argumentem. Inaczej mówiąc: udowodnienie danej hipotezy wymaga oparcia się na wielu eksperymentach.

W moim krótkim tekście nie dokonuję szczegółowej oceny wspomnianej rozprawy filozoficznej Goethego, lecz staram się zwrócić uwagę osobom interesującym się filozofią na tego poetę filozofa i na jego przyczynek do rozwoju myśli teoriopoznawczej.

BARBARA SZOTEK

Pozytywistyczny program filozofii polskiej jako nauki a Jan Śniadecki

W setną rocznicę śmierci Immanuela Kanta, a dokładnie 12 lutego 1904 roku w sali wykładowej Zakładu Chemicznego odbyła się inauguracja Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Zagajenia tej uroczystości dokonał przewodniczący Towarzystwa Kazimierz Twardowski. W wygłoszonej mowie Profesor skoncentrował się przede wszystkim na celach i zadaniach, jakie miało do zrealizowania nowo powstałe towarzystwo naukowe. Jednakże przy tej okazji nie omieszkał również dokonać krytycznej oceny osiągnięć dotychczasowej filozofii polskiej, w tym pozytywizmu. Sąd zaś o tym ostatnim miał tyleż ugruntowany, co i surowy.

Otóż czas dominacji filozofii pozytywistycznej w Polsce nazwał „epoką застоju”, która charakteryzowała się powierzchownością w pojmowaniu idei pozytywistycznych, niskim poziomem wykształcenia filozoficznego i w ogóle lekceważeniem filozofii. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywał w „ślepych” oddaniu się filozofii polskiej „w niewolniczą służbę niemieckiej filozofii idealistycznej”¹.

W tej sytuacji nie może dziwić, że Twardowski nawoływał do korzystania z nauki, „którą nam daje nasza własna przeszłość filozoficzna”. „Nie wolno nam się dać opanować obcym wpływom – jak dalej przekonywał – lecz musimy sami nad nimi zapanować i posiłkując się tym, co po

¹ Przytoczone informacje dotyczące Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, a także opinie Kazimierza Twardowskiego pochodzą z materiałów zamieszczonych w „Przeglądzie Filozoficznym”. Por. „Przegląd Filozoficzny” 1904, nr 1.

sumiennym zbadaniu wyda się trwałym, samodzielnie brać udział w pracy wspólnej”².

Jak można twierdzić, ocena pozytywizmu polskiego, której dokonał uczony, wynikała na pewno z wielu powodów, ale z punktu widzenia podjętego tematu wystarczy wskazać chociaż dwa z nich. Po pierwsze – w sposób dość jednolity ujmowała dorobek epoki pozytywistycznej w Polsce i dzięki temu zgodna była ze stosunkowo mocno już w tym czasie utrwaloną opinią nie tylko o pozytywizmie polskim, ale i niemieckim. Po drugie – opierała się na przekonaniu, że brak myślicielom polskim samodzielności badawczej.

Jeśli chodzi o pierwszy powód, to trzeba podkreślić, że nie tylko Twardowski, wypowiadając się o pozytywizmie, uległ schematyzującej tendencji w oglądzie dziejów myśli polskiej. Nierzadko bowiem omawiano łącznie pisarzy działających w tej epoce, bez jasnego zróżnicowania i uwyraźnienia tego, do czego dążyli na płaszczyźnie filozoficznej. Tymczasem w rozwoju pozytywizmu polskiego zaznaczają się dwa etapy. Pierwszy przypada na lata 70. XIX wieku i nazywany jest „pozytywizmem warszawskim” albo „młodą prasą”. Drugi natomiast to tzw. etap krytyczny, obejmujący lata 80. i 90. tegoż stulecia. Przy czym ten ostatni, tzw. pozytywizujący kantyzm, rzeczywiście – poza niewątpliwie dużą poczytnością dzieła F.A. Langego – nie doczekał się większego zainteresowania i uznania ani w Niemczech, ani w Polsce. A właśnie prace polskich tzw. neokantystów (nowokrytycystów) identyfikowano najczęściej z wpływami tego niemieckiego kierunku.

Nie zmienia to wszakże faktu, że „erę pozytywistyczną” w Polsce postrzegano w dużej mierze przez pryzmat przedstawicieli „pozytywizmu warszawskiego”. Ten z kolei utożsamiany był raczej z filozoficzną publicystyką, poddającą się w wyższym stopniu praktycznym wymogom chwili niż potrzebie zaspokajania dociekań teoretycznych.

Trzeba jeszcze dodać, że nawet wówczas, gdy wyodrębniano z pozytywizmu tę drugą fazę, generalna opinia właściwie się nie zmieniała. Bo oto, na przykład, Tadeusz Czeżowski, pisząc w 1947 roku *Wspomnienie pośmiertne* poświęcone Marianowi Massoniusowi, zaliczył go do przedstawicieli „pozytywizmu warszawskiego”³.

Z pewnością Czeżowski rozumiał wówczas ten termin szerzej niż tylko jako „młodą prasę”, niemniej jednak etap krytyczny potraktował co najwyżej jako swoistą formę epoki pozytywizmu, nie zaś przynajmniej jako pozytywistycznie rozumiany krytycyzm. Podjęcie zatem problematyki teoriopoznawczej uznał – jak można sugerować, zresztą znów w zgodzie

² Ibidem.

³ T. Czeżowski: *Wspomnienie pośmiertne*. „Przegląd Filozoficzny” 1947, z. 1/4, s. 149.

z przyjętymi i utrzymującymi się dotąd na ten temat zapatrywaniami – za powszechne znamię pozytywizmu.

Znacznie bardziej interesująca wydaje się druga opinia Twardowskiego dotycząca „niesamodzielnosci” polskich filozofów. Najdobitniej wyraził ją chyba Adam Zieleńczyk, stwierdzając, że właściwie każdy kierunek filozoficzny w Polsce da się odszukać ze względu na swe źródło w Europie Zachodniej. I to zdanie jest bez wątpienia słuszne. Ale zaraz dalej dodał, że współczesna filozofia w Polsce nie przedstawia niczego, „co by poza szranki myśli stworzonej gdzie indziej wychodziło”⁴.

Znamienne jest, że w pozytywizmie polskim zagadnienie to nabierało szczególnej wagi ze względu na rzeczywistość niski poziom ówczesnej oświaty i nauki. Dlatego – jak się wydaje – nie ma przesady w twierdzeniu, że był to jeden z podstawowych problemów, z jakimi borykało się ówczesne środowisko intelektualne kraju. I sytuacja taka dotyczyła nie tylko pierwszego etapu rozwoju pozytywizmu w Polsce, ale także lat 80. i 90. XIX wieku, co potwierdzają opinie przedstawicieli filozofii i nauki ówczesnego czasu. I tak, na przykład Adam Mahrburg był zdania, że „Filozofia polska nawet w najcelniejszych swych objawach była zawsze tylko echem kierunków uprawianych w Europie zachodniej”⁵. Marian Massonius z kolei nadawał duszy laskiej cechę niefilozoficzności, odpowiadając tym samym na właściwie retoryczne pytanie Władysława Weryhy: „Czy myśl polska jest tak upośledzona, że nic własnego do skarbcza wiedzy ludzkiej dorzucić nie może?”⁶. Niedaleko także w tym względzie odbiegało stanowisko Franciszka Krupińskiego, który był przekonany – jak pisze Maria Brykalska – że naukowcy zamiast podejmować samodzielne zadania powinni raczej skoncentrować się na zdobywaniu gruntownej wiedzy, którą potem mogliby odpowiedzialnie przekazywać i stopniowo eliminować rozpowszechniającą się „błagę naukową”⁷. Henryk Struve natomiast z zadowoleniem skomentował fakt, „że i u nas zaczyna się wytwarzać koło czytelników niezadowolających się ani samą literaturą nadobną, ani powierzchowną popularyzacją zdobyczy współczesnej nauki”, i dalej z nadzieją dodawał, że być może jego praca (*Wstęp krytyczny do filozofii*) „przyczyni się do ukształtowania naszego życia umysłowego, do postępu u nas poważnych badań nad

⁴ A. Zieleńczyk: *Drogi i bezdroża filozofii polskiej*. W: I d e m: *Drogi i bezdroża filozofii*. Warszawa 1912, s. 205.

⁵ A. M a h r b u r g: *Historia filozofii*. W: I d e m: *Poradnik dla samouków*. Warszawa 1899, cz. 2, s. 610.

⁶ W. W e r y h o: *Słowo wstępne*. „Przegląd Filozoficzny” 1987, z. 1.

⁷ M. B r y k a l s k a: *Problemy nauki i filozofii w „Prawdzie” Aleksandra Świętochowskiego (1881–1902)*. W: *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*. Red. A. H o c h f e l d o w a, B. S k a r g a. Wrocław 1972, s. 172.

filozofią, tak niezbędnych dla każdego narodu, pragnącego przyjąć czynny udział w rozwoju cywilizacyjnym ludzkości”⁸.

Już tylko te przytoczone wypowiedzi wskazują, że zagadnienie stanu oświaty, nauki i filozofii w Polsce stanowiło palący problem tego czasu i dotyczyło przynajmniej dwóch, niezwykle ważnych zagadnień. O pierwszym z nich najkrócej, ale chyba jednocześnie najtrafniej wyraził się Wacław Nałkowski: „Byliśmy wszyscy nauczycielami”. Ale chodziło o to, by być – jak to określał Massonius – „dzielnym pedagogiem”, tzn. takim, który jest człowiekiem pełnym „miłości wiedzy i kraju”, ale także „tego zapału, który jedynie zdolnym jest dość indyferentną do spraw naukowych młodzież polską porwać i pociągnąć”⁹. Bo tylko w ten sposób – jak dalej konkludował – możliwe stanie się zapewnienie „kadr przyszłej armii filozofii polskiej” i w konsekwencji dobrej szkoły filozoficznej, której dotąd nie ma, a która „jest potrzebą społeczną”¹⁰.

A trzeba podkreślić, że Massonius był przekonany, iż filozofia polska nie tylko jest zdolna do wypracowania samodzielnej, oryginalnej myśli, ale że właściwie już na taką drogę wkroczyła. Przy całym bowiem krytycznym stanowisku filozofia wobec pozytywizmu nie miał on najmniejszej wątpliwości, że dzięki pozytywizmowi filozofia polska stanęła na gruncie naukowym. Niezależnie wszak od zalet i wad systemu Comte’a – jak pisał – był ów system krokiem naprzód w rozwoju polskiego życia naukowego. I to tym ważniejszym – jak zaznaczał – że pod nazwą „pozytywiści” działali wszyscy, którzy filozofię uważali za naukę taką samą jak inne nauki i zdecydowanie odrzucali prawomocność wszelkiej nienaukowej spekulacji oraz postulowali wzajemne powiązanie filozofii z naukami szczegółowymi¹¹.

Warto dodać, że również Mahrburg twierdził, że głównym rysem „filozofii dzisiejszej” – jak pozytywizm określał Władysław Kozłowski – jest poznanie naukowe polegające na „poznaniu zjawisk we wszechświecie: klasyfikowaniu ich na zasadzie podobieństw i różnic i badaniu, jaka jest tych zjawisk od siebie zależność”. I zaraz dodawał: „Wszystko, co tylko umysł ludzki zdobył dotychczas w nauce, zdobył pod tym sztandarem. Nauka [...] w tym samym kierunku, w jakim z trudnością od wieków już zmierza, nadal zmierzać będzie”¹².

⁸ H. S t r u v e: *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*. Warszawa 1898, s. VII.

⁹ M. M a s s o n i u s: *Katedra filozofii we Lwowie*. „Kraj” 1891, nr 3, s. 9.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ M. M a s s o n i u s: *Filozofija u Poljakov*. V: F. U e b e r w e g, M. H e i n z e: *Istorija novoj filozofiji v šatom očerke*. Przekł. z siódmego niemieckiego wydania J. K o ł u b o w s k i. S. Petersburg 1890, s. 526.

¹² A. M a h r b u r g: *Nauka i metafizyka w nowej książce prof. Szokalskiego*. „Kraj” 1885, nr 9, s. 17.

Nie może zatem dziwić, że Władysław Tatarkiewicz, pisząc o pozytywizmie, stwierdził, że dla tej epoki właściwsza byłaby nazwa „scjentyzm” (według określenia Renouviere), bo „osnową tego poglądu było wyłączenie i całkowite zaufanie do nauki”. A przede wszystkim – jak dalej pisał – pokolenie epoki pozytywizmu „znalazło swój ideał: naukę”¹³.

Faktycznie, w początkowym okresie epoki pozytywistycznej w Polsce niezłomie wierzono, że tylko nauka jest siłą, która pozwoli ulepszyć świat i zmienić człowieka. Julian Ochorowicz w 1871 roku stwierdzał, że „żaden dogmat ani powaga, ani tradycja nie daje dziś podstaw nauce – trzeba walczyć potęgą faktów, mierzyć, doświadczać, bez uprzedzeń rozumować, wnioskować bez naciągnięć. Nic prócz faktów i logiki”¹⁴. A w dwa lata później Aleksander Świętochowski z niepoprawnym wręcz optymizmem głosił, że nauka „jest najsilniejszą potęgą, najwznioślejszą godnością, ona da ci szczęście, zadowolenie, dobrobyt, ona uczyni cię wielkim, sławnym, mądrym i uczciwym”¹⁵. Oczywiście, podobnych deklaracji na łamach ówczesnej polskiej prasy było więcej.

W tej sytuacji za nie budzący wątpliwości przyjdzie uznać fakt, że idea przewodnia filozofów polskich epoki pozytywizmu wyrażała się w głębokim przekonaniu, że filozofia może być taką samą nauką, jak każda inna nauka. Więcej nawet: stojących przed nią zadań nie tylko żadna inna nauka podjąć nie jest w stanie, ale w ogóle istnienie nauki jako całości warunkowane jest miejscem i rolą filozofii w „systemie nauk”.

Najpełniejszy wyraz temu ugruntowanemu przekonaniu filozofów polskich epoki pozytywizmu dał w 1881 roku Massonius. W artykule zamieszczonym w „Myśli” pisał: „Jak filozofii bez nauki, tak nie ma dziś i być nie może nauki bez filozofii”¹⁶. Swe stanowisko zaakcentował jeszcze dobitniej w 1905 roku w *Przedmowie*, stwierdzając, że filozofia stanowi niezbędne ogniwo w łańcuchu nauk, zasługujące na zaufanie narzędzie myśli i że „ten »organon«, o którym marzył Franciszek Bacon, a którego budowę rozpoczął Kant, ma tę wartość, że umożliwia poprawną i ściśle krytyczną budowę całokształtu nauki, która bez filozofii naukowej byłaby zawsze tylko szeregiem luźnych dyscyplin”¹⁷.

Znamienne jest, że charakterystykę filozofii naukowej pisarz przedstawiał w jednym z jej rozumień, a mianowicie neokantowskim. Jako przedstawiciel bowiem orientacji nowokrytycznej, stał na stanowisku, że filozo-

¹³ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3. Warszawa 1984, s. 81, 84.

¹⁴ J. Ochorowicz: *Przyszłość psychologii*. „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 8.

¹⁵ A. Świętochowski: *Katechizm rodzinny*. „Przegląd Tygodniowy” 1873, nr 40.

¹⁶ M. Massonius: *Sekcja psychologiczna przy VI Zjeździe Lekarzy i Przyrodników Polskich*. „Myśl” 1891, nr 5, s. 4.

¹⁷ M. Massonius: *Przedmowa*. W: *Filozofia nowokrytyczna*. Red. A. Mahrburg, M. Massonius. Warszawa [Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”], 1905, s. V.

fia, która ma aspiracje być naukową, jest zdeterminowana hasłem „samoograniczenia się”. To samoograniczenie zaś dotyczy rezygnacji filozofii z wszelkich dociekań typu metafizycznego, z rozważań dotyczących abstraktów czy „rzeczy w sobie”, a także z innych, uprawianych w jej ramach, dyscyplin filozoficznych. W ten sposób – jego zdaniem – pozostaje już tylko najważniejsze dla filozofii zadanie: „[...] wyświechtlenie krytyczne naczelnych pojęć poznania”.

Tak pojętą filozofię – jako filozofię krytyczną właśnie – czyli podążającą drogą krytyczną, jaką wyznaczył Kant, uważał Massonius za konieczne historyczne zwieńczenie jej rozwoju. Miała to więc być – jak można dalej sugerować – koncepcja mieszcząca się w polskiej orientacji nowokrytycznej, która stanowiłaby próbę realizacji Kantowskiej idei krytyki czystego rozumu, ale bardziej krytyczną i konsekwentniejszą niż sama propozycja Kanta.

Istotnie, że „stanowiska teoretycznego” – jak to określał Massonius – filozofia była krytyką władz poznania oraz zasad ogólnych, wspólnych naukom szczegółowym. Ponieważ jednak przedmiotem krytyki władz poznania miały być nie fakty świadomości poznającej, lecz fakty nauki, a zadaniem – ustalenie zasad ogólnych poznania naukowego, filozofię sprowadzał *de facto* w całości do teorii nauki, podobnie jak czynił to Mahrburg.

Filozofia jako ogólna teoria nauki miała zawierać pytania o to, czym jest nauka, o jej przedmiot, zadania, o formalne i materialne warunki jej prawomocności oraz narzędzia teoretyczne, jakimi się posługuje, a także o zakres ich stosowalności.

Takie rozumienie filozofii – zresztą wspólne polskim nowokrytycyzmem – pozostawało w zgodzie, najogólniej mówiąc, w swym minimalizmie filozoficznym z duchem epoki. Podkreślić też trzeba, że propozycja Massoniusa aspirowała do zmodyfikowanej postaci kantyzmu mieszczącej się w kantowskiej tradycji, ale samodzielnie przemyślanej i wypracowanej w filozofii polskiej. A fakt ten – co trzeba mocno wyakcentować – miał dla Massoniusa niebagatelne znaczenie. Filozof bowiem świadomie dążył do umieszczenia projektu swej „filozofii krytycznej” w grupie przedstawicieli tworzących „pozytywny typ myślenia polskiego”, do którego już zaliczył Mahrburga, jako najwybitniejszego przedstawiciela filozofii nowokrytycznej.

Na tej podstawie – przypominając jednocześnie o przedstawionej przez Twardowskiego potrzebie sięgania do polskiej myśli filozoficznej w trakcie prób formułowania samodzielnych poglądów przez rodzimych pisarzy – można stwierdzić, że ten postulat Twardowskiego znalazł swe urzeczywistnienie właśnie w twórczości Massoniusa.

Co charakterystyczne, Massonius, wypuklając przełomowe osiągnięcie Kanta, wyrażające się w przyjęciu krytycyzmu w teorii poznania, jedno-

częściej przedstawiał argumenty przeciw koncepcji estetyki transcendentnej. Uznał bowiem, że jednostronne opowiedzenie się za aprioryzmem lub empiryzmem jest właśnie niekrytyczne. Wzorzec zaś łączenia obu tych nastawień znalazł w twórczości Jana Śniadeckiego, któremu w dziejach myśli polskiej nadał szczególną rangę.

Wyróżnione miejsce, jakie filozof przyznał Śniadeckiemu, znalazło wyraz przynajmniej w kilku faktach. Po pierwsze – w zadedykowaniu pracy doktorskiej *Ueber Kant's transscendentale Aesthetik* Janowi Śniadeckiemu oraz w późniejszym częstym i chętnym powoływaniu się na autorytet „wielkiego rektora”, a jeśli zachodziła taka potrzeba, w ostrej jego obronie przed wszelkimi atakami. Po drugie – w uznaniu Śniadeckiego za pierwszego filozofa polskiego, który zapoczątkował „samodzielną” pracę Polaków „nad nauką”. Uczynił to Massonius w opublikowanej w tym samym roku co praca doktorska *Filosofiji u Poljakov*. Po trzecie – w wyraźnym wyodrębnieniu dwóch nurtów w rozwoju filozoficznej myśli rodzimej, które nazywał „typami” myślenia polskiego, a mianowicie pozytywnego, czyli klasycznego, oraz romantycznego. Zapowiedział jednocześnie, że przedmiotem jego zainteresowania w odniesieniu do filozofii polskiej jest kierunek pozytywistyczny (naukowy)¹⁸ i tej swoistej deklaracji przestrzegał do końca życia.

Jeszcze w grudniu w 1913 roku w odczycie *Mahrburg jako uczoney*, wygłoszonym po śmierci Mahrburga na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, stwierdził: „W nauce polskiej należy on [Mahrburg – B.Sz.] do tego szeregu, którego pierwszym ogniwem był Jan Śniadecki, dalszymi Michał Wiszniewski, Dominik Szulc, ks. F. Krupiński. Mimo bardzo daleko idących różnic indywidualnych dzielących od siebie uczonych, mimo że Śniadecki był najzacieklejszym przeciwnikiem Kanta, a Mahrburg jego gorącym (ale krytycznym) wielbicielem, są to przedstawiciele jednego typu myślenia polskiego – typu pozytywnego, tego, którego przedstawicielami pozanaukowymi są np. ks. Konarski i Staszic. Biorąc wyraz w szerokim znaczeniu, jest to typ klasyczny w przeciwieństwie do romantycznego”¹⁹.

Z przytoczonego cytatu wyraźnie wynika, po pierwsze, że Massonius mocno eksponuje rolę Jana Śniadeckiego w rozwoju filozoficznej myśli rodzimej. Zwraca także uwagę, że zapoczątkował on drogę, którą podążyli Michał Wiszniewski²⁰ i Dominik Szulc. Po drugie, stanowisko Mahrburga, najwybitniejszego – jak pisał Gawecki – przedstawiciela pozytywizmu

¹⁸ M. Massonius: *Filosofija u Poljakov...*, s. 526.

¹⁹ M. Massonius: *Mahrburg jako uczoney*. „Przegląd Filozoficzny” 1914, z. 1, s. 526.

²⁰ Szeroko na temat poglądów filozoficznych Michała Wiszniewskiego pisze Józef Bańka. Por. J. Bańka: *Poglądy filozoficzno-społeczne Michała Wiszniewskiego*. Warszawa 1967.

w filozofii polskiej²¹, sytuuje w linii wywodzącej się z oświecenia. Po trzecie wreszcie, że jego własne stanowisko filozoficzne wobec alternatywy: pozytywizm – romantyzm, musi zostać, oczywiście, zaliczone do „typu klasycznego”, ale jednocześnie ma stanowić pewien etap, czy – jak to określał – „fazę filozofii krytycznej”. Miała ona – w jego zamierzeniu – wyeliminować dotychczasowe ograniczenia i błędy tego, co w Polsce nazywano jeszcze około 80. roku XIX stulecia „postępowością” lub „pozytywizmem” i co cechowało się „tendycyjnością”, „partyjnością” czy wreszcie „nieteoretycznością”²².

Trzeba jednak podkreślić, że stosunek Massoniusa do Śniadeckiego nie był czymś wyjątkowym w polskim pozytywizmie. Wystarczy się powołać na Piotra Chmielowskiego, który pisze, że w pierwszej fazie (po 1864 roku) rozwoju pozytywizmu w Polsce jego przedstawiciele obrali sobie za patrona Jana Śniadeckiego²³. Barbara Skarga zaś dodaje, że już prepozytywiści polscy spośród filozofów oświecenia najwyżej cenili Jana Śniadeckiego, uznając go za „mistrza filozofii”, który założył fundamenty nauki²⁴.

Rzeczywiście, zarówno empirycy polscy z pierwszej połowy XIX wieku, jak i pozytywiści z drugiej połowy tegoż stulecia odwoływali się do filozofii oświecenia. Generalnie jednak rzecz ujmując, z pewnością nie po to, by filozofię tę po prostu kontynuować. Wydaje się, że i jedni, i drudzy, przyznając się do związku z oświeceniem, poddawali jednocześnie ostrej selekcji jego założenia i najczęściej tylko w bardzo ograniczonym zakresie akceptowali niektóre z nich. Teza ta – jak się zdaje – w całej rozciągłości dotyczy Śniadeckiego i w pewnym sensie „ukonkretnia” owo uwielbienie, jakim go obdarzano.

Znamienne jest bowiem, że w Śniadeckim dostrzegano przede wszystkim uczonego, wielkiego astronoma oraz przedstawiciela racjonalnej i empirycznej filozofii oświecenia. Ceniono go za postawę badacza, którego cechuje w filozofii i nauce trzeźwość, a zarazem ostrożność w podejmowaniu i rozwiązywaniu problemów. A trzeba pamiętać, że polscy empiryci interesowali się zarówno teoretycznymi problemami nauki, jak i pracą w jej dziedzinach specjalnych i rzeczywiście mogli poszukiwać w dokonaniach Śniadeckiego wzorów dla swych teorii.

Bliska im także musiała być jego postawa jako „wychowawcy narodu”, która manifestowała się nieustannym działaniem zmierzającym do podniesienia poziomu kultury umysłowej Polski w ogóle, a nauki w szczególności. Bo pomijając w tym miejscu przenikanie się jego poglądów na nau-

²¹ B. J. G a w e c k i: *Polscy pozytywiści*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1966, nr 1, s. 8.

²² M. M a s s o n i u s: *Sekcja psychologiczna przy VI Zjeździe...*, s. 3.

²³ P. C h m i e l o w s k i: *Kant w Polsce*. „*Przegląd Filozoficzny*” 1904, z. 4, s. 387.

²⁴ B. S k a r g a: *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831–1864*. Warszawa 1964, s. 25.

kę z poglądami politycznymi, ekonomicznymi czy etycznymi, trzeba podkreślić, że oświata i nauka, o które tak Śniadecki zabiegał, miały pozostać w nieustannym i ścisłym związku z życiem społecznym oraz narodowym Polaków. Stefan Kaczmarek stwierdza nawet, że „ciągły wzgląd na publiczny pożytek odgrywa tak ważną rolę u Śniadeckiego, że trudno by nam było wymienić choćby tylko jedną naukową pracę, która by powstania swego nie zawdzięczała tym właśnie względom praktycznym i wyczuwanej potrzebie narodu”²⁵.

Podkreślenie to jest ważne również z tego względu, że Śniadeckiego postrzegano także (i wcześniej, i później) jako jednego z największych przeciwników filozofii Kanta. Wówczas jednak „przychodzi mimo woli – jak pisał w 1904 roku Adam Woroniecki – myśl, że on, ten wielki pogromca romantyzmu, występując do walki z Kantem, kierował się zasadą największego z romantyków wileńskich: mierz siły na zamiary, nie zamiary wedle sił”²⁶.

Faktycznie, polemika Śniadeckiego z Kantem była zagadnieniem, które wielokrotnie podejmowali autorzy, różnych zresztą orientacji, właściwie przez cały „okres zainteresowania” myślą królewieckiego filozofa. Na ogół jednak – jak widać to z przytoczonej opinii Woronieckiego – nie cieszył się dobrą reputacją. Najczęściej zarzucano Śniadeckiemu niezrozumienie doniosłości odkryć Kanta, które wynikało z płytkości przeprowadzonej krytyki, ta zaś miała swe źródło przede wszystkim w słabej znajomości filozofii Kanta. I chociaż od tej reguły były wyjątki, to jednak obrońców miał Śniadecki w tym względzie niewielu. Do nich z całą pewnością zalicza się przede wszystkim Massonius.

W *Filosofiji u Poljakov* jej autor dość obszernie omówił poglądy filozoficzne Jana Śniadeckiego, co już sugeruje, że autor *Filosofiji umyślu ludzkiego* nie był dla niego jedynie patronem czy mistrzem w tym sensie, że podziwiał się go i uznawało za jego wielki autorytet, jakim cieszył się w życiu umysłowym kraju na przełomie XVIII i XIX wieku.

Przeciwnie, wydaje się, że to wyróżnione miejsce, jakie zajął Śniadecki w twórczości Massoniusa, wynikało przynajmniej z dwóch powodów. Pierwszy, już właściwie oczywisty, sprowadza się do faktu, że Massonius uznał go za pierwszego polskiego uczonego, który podjął się zadania unaukowania filozofii i wyznaczenia jej określonego miejsca wśród innych nauk. Tym sposobem historia polskiej filozofii i nauki rozpoczynała się – według Massoniusa – tak naprawdę dopiero od myśli oświeceniowej, a dokładniej: od naukowej twórczości Jana Śniadeckiego. Drugi powód

²⁵ S. Kaczmarek: *Immanuel Kant. Portret filozofa*. Poznań 1995, s. 115.

²⁶ A. Woroniecki: *Zależność Jana Śniadeckiego od I.M. Degeranda*. (Przyczynek do poznania stosunku Jana Śniadeckiego do Kanta). „Przegląd Filozoficzny” 1904, z. 4, s. 421.

związany był z doszukiwaniem się w naukowej i filozoficznej twórczości mistrza, przy jednoczesnym dostrzeżeniu wszystkich jej słabości i błędów, takich też i tendencji filozoficznych, które nie tylko zapoczątkowały właściwy kierunek rozwoju nauki i filozofii polskiej, ale aż po czasy współczesne Massoniusowi nie straciły na aktualności.

Co więcej, Massonius skłonny był nawet twierdzić, że pierwsza faza pozytywizmu polskiego drugiej połowy XIX wieku w swych dokonaniach w zakresie filozofii naukowej nie wyszła prawie wcale poza stanowisko Śniadeckiego. Ale trzeba od razu dopowiedzieć, że tak sformułowana opinia o tej fazie pozytywizmu nie ma raczej wydźwięku pejoratywnego. Oznaczała bowiem tylko – jeśli można zaryzykować taką tezę – że na skutek licznych trudności, warunkujących poziom życia umysłowego kraju, nie nastąpił jeszcze znaczący postęp w poszukiwaniach naukowego charakteru filozofii, a przede wszystkim – że myśl polska w tych poszukiwaniach nie „zboczyła” z drogi (a właściwie na nią powróciła) wyznaczonej przez Śniadeckiego.

Jeśliby przystać na tę argumentację, raczej nie powinno dziwić, że Massonius poświęcił Śniadeckiemu sporo miejsca w swej historii filozofii polskiej. Nie może także zaskakiwać fakt, że starając się w miarę rzetelnie omówić poglądy filozoficzne „największego polskiego antykantysty”, dużą wagę przywiązał do wyjaśnienia powodów zajętą przezeń stanowiska, a także do uwypuklenia tych jego osiągnięć, od których – jego zdaniem – był już tylko krok do nowoczesnej naukowej myśli filozoficznej. Bo oto, omawiając istotę i zadania nauki w rozumieniu Śniadeckiego, stwierdził, że „miał on, jak to określał Helmholtz, tę właściwą wielu matematykom »intuicję matematyczną« (»takt«), która wielokrotnie ostrzegała go, jeśli przybliżał się do tej granicy, gdzie kończyła się nauka. Faktem jest, że ta intuicja lub instynkt zaczynał ostrzegać go zbyt wcześnie i zbyt daleko od tej granicy. Ten sam instynkt sprawił, że pogląd Śniadeckiego na naukę był często tak bliski, jeśli chodzi o końcowe rezultaty, poglądom, które finalnie formułował Du Bois-Reymond w swoich wykładach *O granicach poznania natury* i *Siedem zagadek światowych*, a które współcześnie prawie wszędzie są uznawane”²⁷.

Przykładem nowoczesności i naukowości poglądów Śniadeckiego są również zagadnienia zawarte w jego pracy *O metafizyce*. Tam bowiem – zdaniem Massoniusa – wileński rektor ukazuje w sposób dobitny różnicę między nauką metafizyką a „metafizycznym romansem”, czyli metafizyką filozoficzną albo – jak się ją niekiedy nazywa – „dogmatyczną”.

Massonius podkreślał, że Śniadecki wskazuje nie jedną metafizykę naukową, ale twierdzi, że każda dziedzina wiedzy ma taką metafizykę. Nie jest zaś nią nic innego, jak logiczne opracowanie ogólnych zasad leżących

²⁷ M. Massonius: *Filosofija u Poljakov...*, s. 514.

u podstaw danej nauki. Natomiast metafizykę dogmatyczną, będącą „romansami spekulacji”, jednoznacznie zwalcza. I właśnie w imię jej całkowitego usunięcia z nauki i filozofii wystąpił autor *Filozofii umysłu ludzkiego* przeciwko niemieckiej filozofii, a w szczególności przeciwko Kantowi, w którego filozofii upatrywał „pustoszącą zarazę”, pogrążającej naukę w „nieprzebytych ciemnościach”.

Jednocześnie Massonius stwierdzał, że Śniadecki „doskonale rozumiał obecne (współczesne) zadania nauki, rozumiał, że nauka to teoria i że innych celów oprócz teoretycznych ona nie posiada”²⁸. Sam jednak – dodawał zaraz autor – na takim stanowisku nie stał, a nawet nie starał się wcale, by jego prace miały charakter czysto naukowy. Nie było bowiem jego zamiarem rozwiązywanie spornych pytań i problemów nauki po to tylko, by w ten sposób popychać ją do przodu, ale coś zupełnie innego, a zarazem bardzo ważnego.

Otóż cel ten sprowadzał się – zdaniem Massoniusa – po pierwsze, do wypracowania w narodzie polskim naukowego sposobu myślenia, po drugie natomiast – zagrozenia drogi do „zajmowania się fantazjami”. Dlatego też Śniadeckiego uznawał nie za „twórcę w nauce”, lecz za nauczyciela naukowego sposobu myślenia. Jego główne zadanie – pisał Massonius – było nie tyle teoretyczne, ile pedagogiczne²⁹. I z takiej właśnie perspektywy autor *Filosofiji u Poljakov* przedstawił i ocenił jego polemikę przeciwko Kantowi, prowadzoną – jak pisze – „pod pierwszym prawem zdrowej filozofii”, mówiącym, że nie należy szukać tego, co jest naturalnie niedostępne naszemu umysłowi i powinno pozostać dla niego wieczną tajemnicą.

Krótką analizą słynnych czterech zarzutów, które Śniadecki postawił Kantowi³⁰, pozwoliła Massoniusowi na wyciągnięcie ogólniejszych wniosków. Filozof przyznał, że przeprowadzona przez Śniadeckiego krytyka Kanta jest powierzchowna i powierzchowność ta charakteryzuje także wszystkie inne jego prace filozoficzne. Stwierdził też jasno, że rektor wileński „w szczegółach” zupełnie nie zrozumiał filozofii Kanta. Ale jednocześnie całkiem trafnie – jak się wydaje – zwrócił uwagę na fakt, że Śniadeckiemu nie chodziło o czysto naukowy spór z Kantem, toteż stopień znajomości filozofii Kanta nie był tu sprawą zasadniczą. Najważniejszą kwestią była antymetafizyczna postawa Śniadeckiego, a zarazem jego dążenie do naukowego uprawiania filozofii. Podkreślił to jeszcze 41 lat później przy okazji omawiania działalności filozoficznej Śniadeckiego³¹, nie-

²⁸ Ibidem, s. 511.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, s. 512. Por. również P. Chmielowski: *Kant w Polsce...*, s. 383.

³¹ M. Massonius: *Działalność filozoficzna Jana Śniadeckiego. „Ruch Filozoficzny” 1931*, s. 235.

dwuznacznie sugerując, że to „filozoficzne ukierunkowanie” nierozzerwalnie ich łączy.

Wydaje się zatem, że chciał zwrócić uwagę na to, iż znaczenie pozytywistów polskich, podobnie jak Jana Śniadeckiego, polega nie na tym, co zrobili w nauce, ale raczej na tym, co zrobili dla polskiej nauki, dla rozwoju myśli naukowej w Polsce. Łączy więc ich z rektorem wileńskim praca polegająca na przygotowywaniu fundamentów pod budowę filozofii naukowej. Dlatego między innymi – podobnie jak Śniadecki z Kantem – „powierzchniowie”, ale „uporczywie” polemizowali z romantyzmem. Również, jak Śniadecki, byli właśnie takimi ludźmi, jakich potrzebowała „rodząca się polska nauka”. Cel ich prac, podobnie jak w odniesieniu do Śniadeckiego, nie sprowadzał się do samodzielnego rozwiązywania spornych pytań i problemów nauki, ale do wypracowania naukowego sposobu myślenia. Ich prace nie należały do „czysto” naukowych, a ich autorzy nie mieli ambicji, aby takimi były, cechowała je w obu przypadkach „rozmyślna tendencyjność”. Ale – jak by zapewne powiedział filozof – to wcale nie oznacza, że nie rozumieli, czym jest nauka, jakie ma cele i zadania. Po prostu, czuli się bardziej reformatorami niż teoretykami. I wreszcie, stojąc na stanowisku „naukowym”, podobnie jak Śniadecki, zachowali filozoficzne ukierunkowanie rektora wileńskiego, zaznaczone zwrotem ku empiryzmowi i charakteryzujące się szacunkiem dla faktów.

Informacje o Autorach

Bartnik Czesław S., ks., prof. zw. dr hab., prof. emerytowany, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Katedra Teologii Historycznej.

Bukowska Sonia, dr, Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, Zakład Antropologii Filozoficznej.

Czerny Janusz, prof. nadzw. Uniwersytetu Śląskiego, dr hab., prof. emerytowany, Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, Zakład Antropologii Filozoficznej.

Dura Adam A., dr, Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, Zakład Antropologii Filozoficznej.

Dyoniziak Ryszard, prof. dr hab., Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza-Modrzewskiego, Wydział Nauk o Rodzinie.

Gawor Leszek, prof. Uniwersytetu Rzeszowskiego, dr hab., Instytut Filozofii, oraz Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, Instytut Filozofii, Zakład Historii Myśli Społecznej.

Głombik Czesław, prof. zw. dr hab., Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, kierownik Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej.

Jaroń Józef, prof. nadzw. dr hab., Akademia Podlaska, Siedlce, Katedra Filozofii i Socjologii Polityki.

Jedynak Stanisław, prof. zw. dr hab., Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, dyrektor Instytutu Filozofii, kierownik Zakładu Historii Myśli Społecznej.

- Kiepas Andrzej**, prof. nadzw. dr hab., Uniwersytet Śląski, Katowice, dyrektor Instytutu Filozofii, kierownik Zakładu Filozoficznych Problemów Cywilizacji Współczesnej.
- Koniew Władimir Aleksandrowicz**, prof. dr nauk filozoficznych, Państwowy Uniwersytet w Samarze, Rosja, kierownik Katedry Filozofii Wydziałów Humanistycznych.
- Kubok Dariusz**, dr, Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej.
- Mihina František**, prof. PhDr, CSc, Uniwersytet Preszowski, Słowacja, Katedra Filozofii.
- Mitrowski Grzegorz**, dr, Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, Zakład Antropologii Filozoficznej.
- Niemczuk Maria**, dr, Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, Zakład Antropologii Filozoficznej.
- Radzioch Lech**, dr, Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, Zakład Antropologii Filozoficznej.
- Skudrzyk Piotr**, dr hab., Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, Zakład Filozoficznych Problemów Cywilizacji Współczesnej.
- Such Jan**, prof. zw. dr hab., Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań, Instytut Filozofii, Zakład Filozofii Nauki.
- Symotiuk Stefan**, prof. nadzw. dr hab., Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, Instytut Filozofii, Zakład Filozofii Kultury.
- Szmyd Jan**, prof. zw. dr hab., Akademia Pedagogiczna, Kraków, kierownik Zakładu Filozofii Kultury i Etyki.
- Szołtysek Adolf**, doc. dr hab., Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, kierownik Zakładu Filozofii Systematycznej.
- Szotek Barbara**, dr hab., Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, prodziekan ds. dydaktycznych Wydziału Nauk Społecznych, Zakład Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej.
- Sztumska Bożenna**, dr, Politechnika Częstochowska, Zakład Socjologii i Psychologii Zarządzania.
- Sztumski Janusz**, prof. zw. dr hab., Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, kierownik Zakładu Polityki Społecznej i Metodologii Badań Społecznych.

Sztumski Wiesław, prof. nadzw. Uniwersytetu Śląskiego, dr hab., prof. emerytowany, Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, kierownik Zakładu Filozofii Nauk Przyrodniczych.

Szumera Grażyna, dr, Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, Zakład Antropologii Filozoficznej.

Wieczorek Krzysztof, prof. nadzw. Uniwersytetu Śląskiego, dr hab., Uniwersytet Śląski, Katowice, Instytut Filozofii, kierownik Zakładu Logiki i Metodologii.

Tyburcki Włodzimierz, prof. nadzw. dr hab., Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Instytut Filozofii, kierownik Zakładu Etyki.

Zachariasz Andrzej L., prof. dr hab., Uniwersytet Rzeszowski, dyrektor Instytutu Filozofii, kierownik Zakładu Historii Filozofii, redaktor naczelny „Pisma Filozofów Krajów Słowiańskich ΣΟΦΙΑ”.

Spis treści

| | |
|------------------------------------|---|
| PIOTR SKUDRZYK, GRZEGORZ MITROWSKI | |
| Otwarcie książki | 7 |

Część I

O osobie Jubilata

| | |
|--|----|
| Józef Bańka jednopojawieniowy (PIOTR SKUDRZYK, GRZEGORZ MITROWSKI) | 9 |
| Bibliografia publikacji Profesora Józefa Bańki (opracowanie MARIA NIEMCZUK, TERESA SOWA) | 20 |
| WŁADIMIR A. KONIEW | |
| Toast na cześć Jubilata | 44 |
| JAN SZMYD | |
| Fajka, gwiazdy i Cogito, czyli o współzależności myśli i rzeczy | 45 |
| RYSZARD DYONIZIAK | |
| Niekonwencjonalny Myśliciel | 58 |
| PIOTR SKUDRZYK, GRZEGORZ MITROWSKI | |
| W sprawie anonimu | 61 |
| LESZEK GAWOR | |
| Recenzja wydawnicza <i>Księgi jubileuszowej z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Józefa Bańki</i> (fragmenty) | 64 |

Część II

Antropologia i etyka

| | |
|---|----|
| WŁADIMIR A. KONIEW | |
| <i>A recentiori</i> jako zasada ontologiczna, prostomyślność (<i>eutyfonia</i>) jako zasada fenomenologiczna bytu ludzkiego | 69 |

| | |
|---|-----|
| WŁODZIMIERZ TYBURSKI | |
| O zadaniach etyki środowiskowej | 76 |
| ADOLF SZOŁTYSEK | |
| Metafizyka człowieka jednopojawieniowego | 86 |
| JÓZEF JAROŃ | |
| Etyka prostomyślności Józefa Bańki | 105 |
| STEFAN SYMOTIUK | |
| O przewadze wartości negatywnych nad wartościami pozytywnymi. (Szkic programu badawczego). | 119 |
| BOŻENNA SZTUMSKA | |
| Wpływ tolerancji na kształtowanie postaw człowieka | 127 |

Część III

Cywilizacja

| | |
|---|-----|
| JAN SZMYD | |
| Prolegomena do teorii i projektu współczesności. Z perspektywy poznawczej i aksjologicznej Józefa Bańki i Zygmunta Bauman'a | 137 |
| WIESŁAW SZTUMSKI | |
| Filozofia jednopojawieniowości | 161 |
| ANDRZEJ KIEPAS | |
| Podmiotowość człowieka w perspektywie rozwoju społeczeństwa informacyjnego | 173 |
| GRAŻYNA SZUMERA | |
| Kultura i cywilizacja w koncepcji filozoficznej Józefa Bańki | 182 |

Część IV

Metafizyka

| | |
|--|-----|
| CZESŁAW S. BARTNIK | |
| Absolut w reentywizmie | 195 |
| ANDRZEJ L. ZACHARIASZ | |
| <i>Ens et recens convertuntur</i> | 201 |
| JANUSZ CZERNY | |
| Inflacyjny model Lindego w świetle teorii zdarzeń | 209 |
| DARIUSZ KUBOK | |
| Bezczasowa wieczność a wieczne trwanie w czasie w koncepcjach Parmenidesa, Melissosa i Platona | 215 |
| SONIA BUKOWSKA | |
| Czas jako dopełnienie rzeczywistości aktualnej | 224 |

Część V
Natura myśli filozoficznej

| | |
|--|-----|
| JAN SUCH | |
| Dlaczego fizyka potrzebna jest filozofii? | 233 |
| CZESŁAW GŁOMBIK | |
| Od „filozofii wieczystej” do „filozofii klasycznej” | 247 |
| KRZYSZTOF WIECZOREK | |
| <i>NARR(ATOR)ENSCHIFF</i> albo Rzecz o rozumie narracyjnym | 273 |
| LECZ RADZIOCH | |
| Uwagi o procesie samoustanawiania i kształcenia filozoficznego w interpretacji Profesora Józefa Bańki | 292 |
| ADAM A. DURA | |
| Od postmodernizmu i hermeneutyki do filozofowania systemowego | 303 |

Część VI
O postaciach z dziejów filozofii

| | |
|---|-----|
| FRANTIŠEK MIHINA | |
| Abdukcja – część fallibilistycznej koncepcji poznania Charlesa S. Peirce’a | 313 |
| STANISŁAW JEDYNAK | |
| Kolebka życia a puls wszechświata według Aleksandra Czyżew- skiego | 333 |
| JANUSZ SZTUMSKI | |
| Poglądy Johanna Wolfganga Goethego na źródła poznania | 341 |
| BARBARA SZOTEK | |
| Pozytywistyczny program filozofii polskiej jako nauki a Jan Śniadecki | 349 |
| Informacje o Autorach | 361 |

Projektant okładki i stron działowych
GRZEGORZ NOWAK

Redaktor
MAŁGORZATA POGŁÓDEK

Redaktor techniczny
BARBARA ARENHÖVEL

Korektor
LIDIA SZUMIGAŁA

Copyright © 2005 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1428-4

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład: 250 + 50 egz. Ark. druk. 23,0 + wkl.
Ark. wyd. 26,0. Przekazano do łamania w listopadzie 2004 r.
Podpisano do druku w lutym 2005 r. Papier offset. kl. III, 80 g
Cena 45 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: Zakład Poligraficzny, Marian Włoska
ul. 73. Pułku Piechoty 1, 41-500 Chorzów

Cena 45 zł

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1428-4