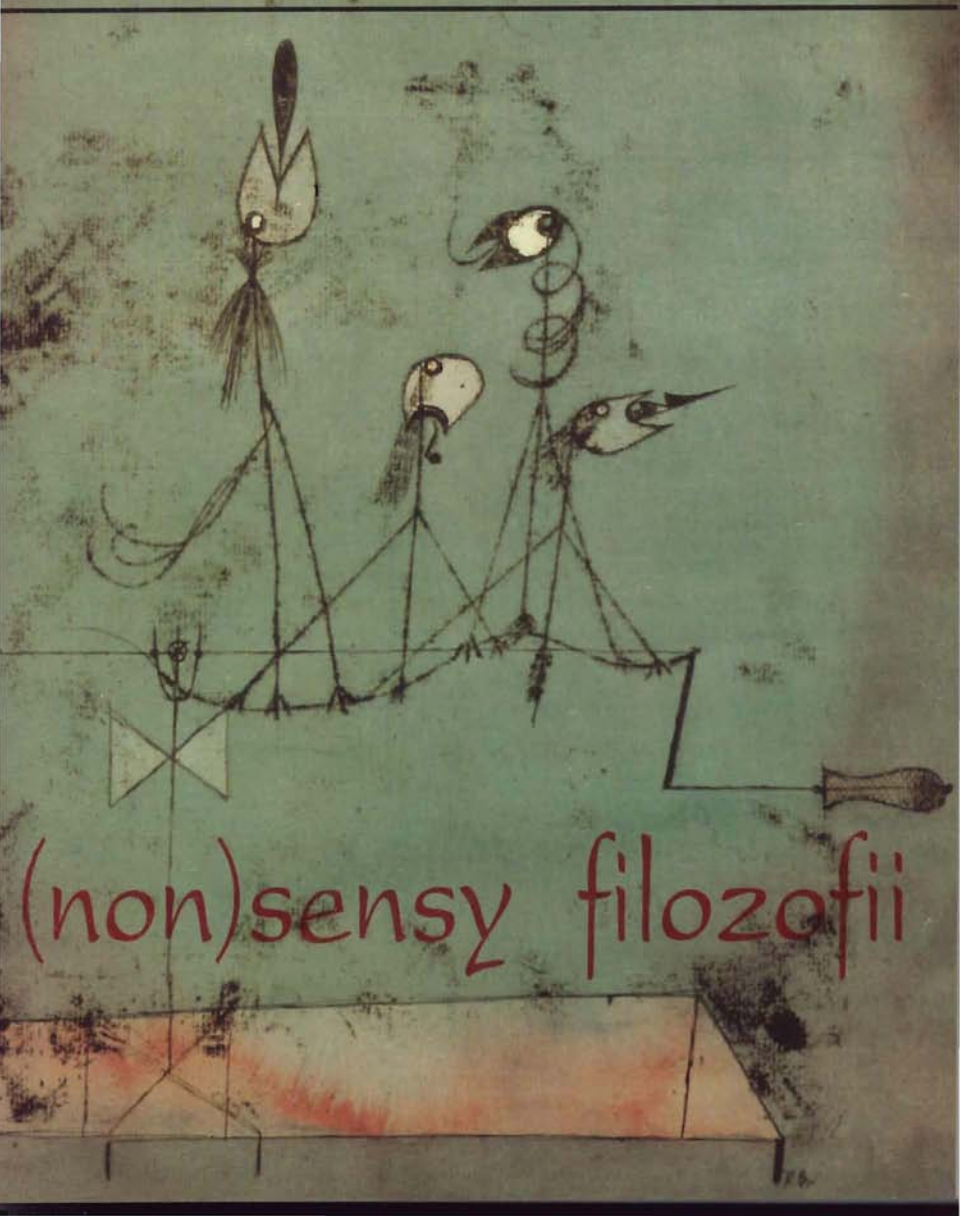
ZNAK
MIESIĘCZNIK
481
ROK XLVII
KRAKÓW
CZERWIEC (6) 1995



(non)sensy filozofii

ZESPÓŁ ● STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI, TOMASZ FIAŁKOWSKI

REDAKCJA ● KRYSTYNA CZERNI, JAROSŁAW GOWIN (redaktor naczelny), JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP, IZABELLA SARIUSZ-SKĄPSKA, KAROL TARNOWSKI, ŁUKASZ TISCHNER (p.o. sekretarza redakcji), STEFAN WILKANOWICZ (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), ELŻBIETA WOLICKA, HENRYK WOŹNIAKOWSKI, DOROTA ZAŃKO

adres redakcji i administracji ● 30-105 Kraków, Kościuszki 37, 1 p., tel. 21-89-20, fax 21-98-14

CYTAT NUMERU:

Mając w pamięci cały arsenał argumentów polemicznych, uzasadniających podejrzenie, iż filozofia – jako kraina pomieszania języków – nieodwracalnie skażona jest produkowanymi przez siebie nonsensami, tak iż sama zdaje się być nonsensowna (nieprawomocna, bezużyteczna *etc.*), odwołam się do myślenia, które i dawniej, i dziś mogłoby uzasadnić nadzieję żywioną co do sensu (celu i wartości) filozofii. Otóż Arystotelesowski *Protreptikos* jest źródłem koncepcji, która idzie wyraźnie pod prąd dominujących obecnie pesymistycznych poglądów: powiada się tam przede wszystkim, że filozofia jest najlepszą egzemplifikacją czystego myślenia, które jest „cenniejsze i lepsze niż myślenie skierowane ku poszukiwaniu pewnych korzyści". Sądzę, że bezinteresowność, pójście za samą ciekawością poznawczą, niekoniecznie skojarzoną z troską o praktyczne aplikacje, jest cechą specyficzną filozofowania: nie wiadomo jeszcze, czy i jakie będą jego praktyczne skutki, a już możemy powiedzieć, że dokonało się coś sensownego.

Jan Kiełbasa, *Czyste myślenie w krainie pomieszania języków*

Numer wydany przy pomocy finansowej Ministerstwa Kultury i Sztuki

Na okładce: Paul Klee
Maszyna do ćwierkania

ZNAK
MIESIĘCZNIK

KRAKÓW
ROK XLVII
NR 481 (6)
CZERWIEC 1995

TREŚĆ ZESZYTU:

Od redakcji — 3

Jan Kiełbasa
CZYSTE MYŚLENIE W KRAINIE POMIESZANIA JĘZYKÓW — 4

Jan Woleński
SENS I NONSENS W FILOZOFII — 12

Michał Tempczyk
PARADOKSY FILOZOFII NAUKI — 25

Michał Heller
HENRI BERGSON
I SZCZEGÓLNA TEORIA WZGLĘDNOŚCI — 34

Piotr Lenartowicz SJ
O ZGUBNYM WPŁYWIE FILOZOFII
NA NAUKI BIOLOGICZNE — 44

Bartłomiej Dobroczyński
OSTRYGA, SZYSZYNKA, MGŁA NA MÓZGU
Szkic historyczny o problemie psychofizycznym w psychologii — 57

Jerzy Strojnowski
DIALEKTYCZNA ANTYTEZA PSYCHIATRII — 69

Adam Chmielewski
KRYTYCZNY RACJONALIZM KARLA POPPERA
Post-mortem — 76

Adam Grobler
TWARZE POPPERA — 88

Wojciech Bałus
O ISTOCIE NIHILIZMU – RAZ JESZCZE — 96

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

Czesław Porębski
...SKORO PAN BÓG RACZYŁ MI W SWOJEJ DOBROCI
DAĆ TROCHĘ ROZUMU, TO PO TO, ABYM GO UŻYWAŁ... 105

Tadeusz Sierotowicz
TRYLOGIA O CZŁOWIEKU MĄDRYM 115

Wojciech Sady
NAUKA, PRAWDA, RACJONALNOŚĆ 120

Grzegorz Chrzanowski OP
DEMONSTRATIO MYTHICA SIVE RELIGIOSA 127

Andrzej Pawelec
EGZEGECI LIBERALIZMU 132

Leszek Jerzy Jasiński
DLACZEGO ZACHÓD STAŁ SIĘ BOGATY
CZYLI O KORZYŚCIACH PRZEDSIĘBIORCZOŚCI 136

Wojciech Buchner
ZAWIŁOŚCI TEORII PRAWA 141

Robert Kostro
POD ZNAKIEM TOCQUEVILLE'A 145

Paweł Fudali
GNOZA – RELIGIA REWOLUCJONISTÓW 148

Krystyna Czerni
CZYTAJĄC MIESIĘCZNIKI
SZTUKA A PRAWDA 152

Z KSIĄŻEK NADESŁANYCH 158

SUMMARY 159

SOMMAIRE 160

OD REDAKCJI

Problem związków pomiędzy filozofią a nauką od półwiecza przewija się na łamach „Znaku". Bez filozofii trudno wyobrazić sobie istnienie kultury; bezinteresowny namysł nad prawdą wydaje się wręcz jednym ze znamion człowieczeństwa. Z kolei nauka, wraz z jej praktycznym „przedłużeniem" – technologią, przemienia rzeczywistość zewnętrzną w tempie i zakresie coraz trudniej ogarnialnym nawet dla samej społeczności uczonych; zarazem ustalenia naukowe zmuszają do stałej rewizji obrazu uniwersum, do poszerzenia i pogłębienia świata ludzkich wyobrażeń metafizycznych. Wzajemne relacje filozofii i nauki nie mogą być obojętne dla nikogo, chcąc nie chcąc, świadomie lub mimowiednie żyjemy bowiem i myślimy w obrębie horyzontu w znacznej mierze współkształtowanego przez te dwie dziedziny aktywności.

Filozofia dostarcza nauce inspiracji, pokazuje względność i cząstkowość podejścia naukowego. Nauka jest dla filozofii głosem zdrowego rozsądku, stawiającym koncepcje „miłośników mądrości" przed beznamiętnym trybunałem empirii. Ale związki między obiema dziedzinami poznania mogą być także destrukcyjne. Filozofia często padała ofiarą rozmaitych redukcjonizmów, które absolutyzując perspektywę badawczą jednej z dyscyplin – ekonomii, socjologii, historii, fizyki, biologii... – dokonywały zamachu na autonomię filozofii. W numerze zajęliśmy się odwrotnym problemem: przedstawicielom poszczególnych dyscyplin naukowych zadaliśmy pytanie o negatywny wpływ filozofii na rozwój uprawianych przez nich gałęzi nauki. Lista zarzutów okazała się długa: od fałszywego rozpoznania sensu pracy naukowej (jak dzieje się to w przypadku relatywistycznych teorii formułowanych przez filozofów nauki) po ideologizację danej dyscypliny (co często przynosi opłakane konsekwencje praktyczne – przykładem antypsychiatria).

Pytanie o wpływ filozofii na naukę musi być jednak poprzedzone innym pytaniem: o sens samej filozofii, o granice jej kompetencji, o cel jej wysiłków. Numer otwieramy dwugłosem na ten właśnie temat, dwugłosem, w którym ścierają się ze sobą dwa podejścia: jedno zakorzenione w klasycznej tradycji filozofii jako bezinteresownej kontemplacji prawdy i drugie, bardziej nieufne wobec rezultatów pracy filozoficznej, związane z tradycją myśli analitycznej.

Niewielu było w XX wieku myślicieli podejmujących poruszone w numerze tematy w sposób równie wnikliwy jak Karl Popper. Jego poglądy nie przestają budzić kontrowersji, o czym przekonują szkice poświęcone sylwetce niedawno zmarłego twórcy „krytycznego racjonalizmu".

JAN KIEŁBASA

CZYSTE MYŚLENIE W KRAINIE POMIESZANIA JĘZYKÓW

Aktualny stan rzeczy jest taki: „Pośród pytań podtrzymujących europejską filozofię przy życiu przez dwa i pół tysiąclecia ani jedno nie zostało nigdy rozstrzygnięte ku naszemu powszechnemu zadowoleniu" (Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 7). Ta kłopotliwa konstatacja ma tym większy ciężar gatunkowy, im dłuższy jest czas, do którego się odnosi: stopniowo narasta bowiem przekonanie, iż w nierozstrzygalności filozoficznych pytań nie ma żadnego przypadku, bo taka widać jest „natura rzeczy". Ale paradoksalność położenia filozofii i problematyczność jej uprawiania zapowiada już bodaj zacna starożytna tradycja. Oto bowiem Arystoteles formułuje maksymalistyczne – zwłaszcza z punktu widzenia dominujących dziś tendencji – stanowisko, zgodnie z którym „słusznie nazywa się filozofię wiedzą o prawdzie" (*Metafizyka* 993 b; wyd. pol. – Warszawa 1984, s. 41), tak iż „tylko filozofia zawiera w sobie prawdziwe sądy i bezbłędną mądrość zlecającą, co należy czynić, a czego nie należy" (*Zachęta do filozofii*, frg. 9, wyd. pol. – Warszawa 1988, s. 5). Równocześnie jednak Stagiryta trzeźwo zauważa, że z tą filozoficzną prawdą – z jej poszukiwaniem, badaniem i uzasadnianiem – mamy niejakie trudności. Dokładnie rzecz biorąc: „Badanie prawdy jest w pewnym sensie trudne, a w innym sensie łatwe. Dowodzi tego fakt, że nikt nie potrafi osiągnąć jej w całym zakresie ani też, z drugiej strony, nikt nie może błądzić zupełnie, lecz każdy filozof próbuje powiedzieć coś prawdziwego o naturze rzeczy" (*Metafizyka* 993 b, s. 40).

To, co w filozoficznym badaniu prawdy uchodzić może za łatwe, skłoniło nawet Arystotelesa do przypomnienia ówczesnego przysłowia: „Któż nie trafiłby do drzwi?" Każdy może przecież postawić filozoficzne

pytanie (ponoć najchętniej i najbystrzej czynią to dzieci, jak np. całkiem serio sądził profesjonalny filozof Karl Jaspers), każdy może zrozumieć i ocenić typowe odpowiedzi na takie pytania, a przynajmniej każdy ma dostęp do prefilozoficznych intuicji i doświadczeń. Jednak ta hipotetyczna łatwość filozofii, to przekonanie, iż przecież do drzwi trafia każdy, może sprzyjać niesłychanej banalizacji twierdzeń poniekąd filozoficznie doniosłych: sądzę, że taki los spotkał słynną sentencję Parmenidesa („Byt jest, niebytu nie ma", albo: „Istniejące jest, nie istniejące – nie jest"), współcześnie zaś w slogany zamieniono na przykład lakoniczne twierdzenia Wittgensteina. Takie rozumienie filozofii może też uprawomocniać – jak zauważył Kołakowski – wszelkie, bez wyjątku, roszczenia do posiadania prawdy, które – paradoksalnie – kończą się tylko powszechną niepewnością, jako że musiały zaowocować „mnóstwem równie prawomocnych, lecz wzajemnie nieprzekładalnych języków, skoro nie było żadnego Sądu Najwyższego, który by uznał któreś z roszczeń za lepiej od innych ugruntowane" (*Horror metaphysicus*, s. 136). Wydaje się, że doświadczenie takiego właśnie pomieszania języków jest jedną z głównych przesłanek surowych sądów na temat statusu i wartości filozofii. Trzeba się jeszcze będzie nad tym zastanowić.

Wróćmy jednak najpierw do wywodu Arystotelesa. Być może filozofia jest w pewnym sensie łatwa, niemniej – jak powiada grecki filozof – „indywidualnie nie wnosimy niczego albo niewiele do prawdy", a „przyczyna obecnych trudności znajduje się nie w faktach, lecz w nas" (*Metafizyka* 993 b, s. 40). Widzę pewien związek między tą „trudnością w nas" a tym, co Arystoteles nazwał wprost w jednym z najsłynniejszych fragmentów *Metafizyki*: „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykłe zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień (...) A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swą niewiedzę" (982 b, s. 8). Początkom filozofii patronuje zatem zdziwienie wobec tego, czego się nie wie i nie umie wyjaśnić, doświadczenie własnej intelektualnej, a zapewne i praktycznej niemocy. Oczywiście, to zdziwienie – również zdziwienie własną niewiedzą, a nie tylko jej przedmiotem – ma być tylko stanem przejściowym, impulsem do filozofowania, a nie punktem dojścia: „trzeba jednak, żeby się to przerodziło (...) w coś przeciwnego i lepszego, jak to ma miejsce w tych przypadkach, gdy się rzecz dobrze zrozumiało" (*Metafizyka* 983 a, s. 10). Intencją Arystotelesa nie było zapewne kontemplowanie własnej ignorancji, dobrze jednak byłoby zapamiętać, że w jego ujęciu uprawianie filozofii naznaczone jest pewną „trudnością w nas", tj. tą szczególną słabością, iż u swego źródła myślenie filozoficzne nie jest prostą, pewną siebie afirmacją wiedzy, lecz objawia się jako zdziwienie tym, czego nie wiemy.

Nawet jednak wówczas, gdy wskazywał na paradoksalne położenie filozofii – tego łatwego i trudnego zarazem dociekania prawdy – Arystoteles nie wątpił, iż filozofowanie jest faktycznym i prawomocnym jej poszukiwaniem. Zalecał nawet, byśmy żywili wdzięczność „nie tylko dla

tych, z których poglądami się zgadzamy, lecz także dla tych, którzy głosili poglądy bardziej powierzchowne, bo i ci wnieśli swój wkład rozwijając naszą zdolność myślenia" (*Metafizyka*, 993 b, s. 40). Tymczasem współczesne dyskusje na temat statusu filozofii zdominowane są przez radykalnie negatywny punkt widzenia: mówi się już nie o trudnościach czy słabości, ale o chronicznej chorobie czy nawet śmierci; tak czy owak unieważnia się problematykę filozoficzną, co oznacza nie więcej niż „burzenie zamków na lodzie", wedle znanej formuły Wittgensteina (*Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972, s. 118). Rzecz charakterystyczna, iż prezentując stanowisko Wittgensteina, Peter F. Strawson powiada, że w tym ujęciu filozofia generuje patologie: „podejmując rozważania na poziomie filozoficznym mamy skłonność (...) do popadania w pewne natrętne gmatwaniny myśli i pomieszania pojęć" (*Analiza i metafizyka*, Kraków 1994, s. 9) ale może też być terapią. Szczególna to jednak terapia: „Filozof nic nie wyjaśnia poza, ewentualnie, wskazywaniem na źródła nieporozumień, na sposób ich powstawania (...) Wówczas problem filozoficzny zostaje rozwiązany w jedyny możliwy sposób: znika" (tamże, s. 16).

Wydaje się, że dla takiej konkluzji, która remedium na problematyczny status filozofii upatruje w jej unieważnieniu, podstawowe znaczenie ma zastosowanie do oceny filozofii kategorii sensu i nonsensu, przy czym zaprzeczenie sensu może być rozumiane jako prosty brak sensu albo jako przeciw–sens, anty–sens.[1] Warto jednak zauważyć, iż zastosowanie tych kategorii naznaczone jest pewną wieloznacznością i skutkuje nowymi paradoksami. Oto na przykład pod kątem sensowności lub bezsensowności ocenia się bądź „wewnętrzną treść" filozofii, tj. poszczególne wypowiadane w jej obrębie twierdzenia czy konstruowane przez jej reprezentantów teorie, bądź całą tę osobliwą dziedzinę, tj. samą czynność filozofowania i wszystkie jej znane efekty rozpatrywane *en bloc* (często w relacji do innych czynności i ich faktycznych lub hipotetycznych efektów). Można sobie zresztą łatwo wyobrazić zastosowanie tych kategorii w obu kontekstach równocześnie: rozstrzygnięcie co do poszczególnych przypadków, składających się na „wewnętrzną treść" filozofii, może bowiem rzutować na całościową ocenę filozofii; jeśli twierdzenia filozoficzne są niedorzeczne, to i sama filozofia winna być za niedorzeczną uznana, choć nie do końca wiadomo, czy taki werdykt wymaga, by wszystkie dające się sformułować twierdzenia filozoficzne były nonsensowne (takie żądanie byłoby zapewne nierealizowalne), czy też wystarczy, by takich twierdzeń było względnie dużo.

Wypada teraz postawić sobie pytanie, do jakiej dziedziny należą kategorie sensu i nonsensu, stosowane do oceny całej filozofii i poszczególnych dokonań w jej obrębie. Wydaje się, że badanie tych kategorii, ich znaczenia i funkcjonowania, dokonuje się nie gdzie indziej, jak tylko na gruncie

[1] Przykłady znajdzie Czytelnik w tekście prof. Woleńskiego drukowanym w tym numerze – przyp. red.

filozofii. Filozofia dostarcza więc narzędzi do sprawdzenia i oceny samej siebie. Ma to przynajmniej dwie bezpośrednie konsekwencje: po pierwsze, rozważania z poziomu metateoretycznego – a tak traktować należy rozpatrywanie kwestii sensowności lub nonsensowności filozofii – są również filozofowaniem; innymi słowy, metafilozofia należy do filozofii. Arystotelesowski *Protreptikos* dodaje tu takie objaśnienie: „Filozofować znaczy zarówno zastanawiać się nad tym, czy powinniśmy filozofować czy nie, jak i oddawać się filozoficznym dociekaniom" (*Zachęta do filozofii*, frg. 6, s. 4). Powinność filozofowania bądź wstrzymania się od niego w tym przypadku wydaje się pochodną rozstrzygnięcia kwestii sensowności bądź nonsensowności filozofii. Skoro tak, skoro rozstrzygnąć tę kwestię można tylko aktualnie filozofując, to – po drugie – wypowiadane w ramach metafilozoficznego dyskursu twierdzenia przesądzające nonsensowność filozofii narażone byłyby na zarzut samoodniesienia (nonsensowne jest filozoficzne twierdzenie o nonsensowności filozoficznych twierdzeń), a tym samym poniekąd by się znosiły. Jeśli bowiem ktoś twierdzi, że filozofia jest zbiorem niedorzeczności i w związku z tym jest niemożliwa (jako nauka) i bezużyteczna (w praktyce), to wypowiada to orzeczenie właśnie na gruncie filozofii (a ściślej metafilozofii, ale – jako się rzekło – rozstrzyganie kwestii metafilozoficznych jest po prostu uprawianiem filozofii). Wydaje się zatem, że te metafilozoficzne koncepcje, które przybierają postać „antyfilozofii", nie mogą wywikłać się z pułapki, którą dostrzegł o. Bocheński, nadając swej argumentacji taką oto paradoksalną postać: „Albo należy filozofować, albo nie należy filozofować; ale jeżeli nie należy filozofować, to tylko w imieniu filozofii. A więc nawet jeśli nie należy filozofować, należy filozofować" (*Ku filozoficznemu myśleniu*, Warszawa 1986, s. 15). Ten sam autor spuentował swój wywód ironiczną uwagą, iż „nic bardziej zabawnego jak koncepcje domniemanych wrogów filozofii, którzy przytaczają wspaniałe filozoficzne dowody, żeby wykazać, iż nie ma żadnej filozofii" (tamże). Coś podobnego zdarzyło się tym filozofom, którzy – tak jak na przykład Bergson – wykonali wielką intelektualną pracę, by wykazać, że intelekt jest bardzo marną i ograniczoną władzą poznawczą. W „samoudręczeniu" filozofii jest chyba faktycznie coś z mizologii, która z kolei może być rewersem niegdysiejszej idolatrii rozumu. Trudno oprzeć się wrażeniu, że jedno i drugie – o ile zaczyna funkcjonować w obrębie filozofii – ociera się o nonsens: nieznajomość granic dokładnie tak jak nieznajomość możliwości może sprowadzić filozofa na manowce, tak iż trudno orzec, co gorsze: zadufanie czy zbytnia nieufność. W każdym razie zwątpienie w filozofię, zakwestionowanie jej możliwości, realizuje się wciąż w jej obrębie.

Nie inaczej przedstawia się sprawa z dość częstą w dwu ostatnich stuleciach praktyką obwieszczania końca filozofii: już samo takie obwieszczenie jest tezą filozoficzną (empirycznie raczej niesprawdzalną), a zatem mnożenie tego rodzaju oświadczeń gwarantuje – paradoksalnie – kontynuację filozoficznej praktyki, niezależnie od innych empirycznych świa-

dectw trwania filozofii, falsyfikujących katastroficzne przepowiednie co do jej losu. Leszek Kołakowski z przekąsem zauważył, iż to po wielekroć ogłaszane (Hegel, pozytywiści, egzystencjaliści *etc.*) pożegnanie z filozofią jakoś się przeciąga i wciąż nie może się skończyć. Wygląda wręcz na to, że filozofia spokojnie i pogodnie zniosła swą „śmierć", zajęta właśnie dowodzeniem, iż faktycznie „obumarła" (por. *Horror metaphysicus*, s. 14). Dobrze byłoby zresztą zapytać, co miałby oznaczać „koniec filozofii", podejrzewamy bowiem, że jest to zwrot notorycznie niejasny i wieloznaczny. Nie wiemy nawet, czy ów „koniec filozofii" traktować należałoby jako kataklizm, czy raczej jako wybawienie i ulgę, czy wreszcie jako zdarzenie naturalne, wpisane w rytm przemijania, i z tego tytułu poniekąd obojętne (mówiąc językiem Miłoszowego tłumaczenia *Wydrążonych ludzi* T. S. Elio-ta: nie wiemy, czy filozofia „skończy się" hukiem, czy tylko skomleniem). Można sobie wyobrazić ów koniec jako totalną autokompromitację filozofii, ujawnienie jej całkowitej bezprzedmiotowości i bezproduktywności. Ale może to być równie dobrze jej zredukowanie do czegoś innego (np. lingwistyki albo socjologii) z równoczesnym unieważnieniem tej części dotychczasowej problematyki filozoficznej, która nie mieści się w tak zredukowanym obszarze. Może to być wreszcie jakieś wewnętrzne wyczerpanie się tej dyscypliny (wszystko, co było do powiedzenia i wyjaśnienia, zostało już powiedziane i wyjaśnione, sformułowano już wszystkie dające się pomyśleć argumenty, *etc.*) albo – w pozytywnym ujęciu – jej najwyższe urzeczywistnienie, spełnienie wszystkich jej możliwości poznawczych i interpretacyjnych. Niezależnie od stopnia prawdopodobieństwa takich wykładni, nie wydaje się, by którakolwiek z nich mogła wyjść poza wspomniany paradoks, głoszący, iż „koniec filozofii" może być zadeklarowany tylko jako teza filozoficzna (zaopatrzona w filozoficzne uzasadnienie), a więc przedłużająca istnienie dopiero co unieważnionej dziedziny. Być może zatem jednym z jaskrawszych filozoficznych nonsensów są konstatacje czy też profecje dotyczące końca filozofii?

„Klątwa niekoniecznie zabija" – powiada Leszek Kołakowski (*Horror metaphysicus*, s. 15), komentując trwanie filozofii pomimo wielokrotnie ogłaszanego jej końca. Przyznaje jednak, że to, „co było niegdyś jądrem filozoficznej refleksji – byt i niebyt, dobro i zło, ja i wszechświat – zdaje się stłumione (...) i zepchnięte do zaułków akademii" (tamże, s. 14). Owszem, nic nie pomoże tłumienie i skazywanie na banicję poza obszar dopuszczalnej dyskusji tego, co stanowi nieusuwalny składnik kultury. Jednak to, co się oprze takim redukcyjnym czy też dyskryminacyjnym zabiegom, to już nie będzie zbiór problemów, co do których możemy mieć nadzieję, że pewnego dnia uda się je metodycznie i racjonalnie rozwiązać. Pozostanie raczej tylko jakaś „wrażliwość na tradycyjne strapienia filozofii", pozostaną rzeczywiste i trwałe „niepokoje" (tamże, s. 14–15). Coś się więc jednak stało w toku dziejów filozofii, co zakwestionowało arystotelesowski projekt wiedzy o prawdzie. Z biegiem czasu pojawiło się bowiem w samoświadomości filozofów – po wielu próbach znalezienia alternatywnych, pozytyw-

nych rozwiązań – przeświadczenie, iż „nie ma dostępu do epistemologicznego absolutu ani uprzywilejowanego dojścia do absolutnego Bytu, które mogłoby dać w rezultacie wiarygodną wiedzę teoretyczną" (tamże, s. 119). Z tego punktu widzenia filozofii groziłaby zatem nie tyle starość i śmierć, ile trwała niedojrzałość, objawiająca się w niemożności przeobrażenia „strapień" i „niepokojów" w „wiarygodną wiedzę". Trudność polega na tym, że dostępne są liczne perspektywy metafizyczne, inspirujące się wspomnianymi niepokojami, jakoś je opracowujące i wyjaśniające, lecz żadna z nich – jak się zdaje – nie spełnia rygorów uniwersalnie ważnej „wiedzy o prawdzie". A zatem filozofia w obecnym swym kształcie może, co prawda, żyć ze wspomnianych tradycyjnych niepokojów, może je na różne sposoby wyrażać, ale do poziomu akceptowalnej przez wszystkich, intersubiektywnie komunikowalnej i sprawdzalnej wiedzy wznieść się raczej nie może.

Dzieje się tak nie tylko dlatego, że filozoficzny dyskurs odznacza się niższym stopniem ścisłości niż standardowa, często sformalizowana argumentacja stosowana w naukach ścisłych i przyrodniczych: Arystoteles już dawno usankcjonował zasadę, iż dla każdego przedmiotu należy domagać się tylko tego stopnia ścisłości, jaki jest dlań właściwy. W *Metafizyce* powiedział nawet coś więcej: „Jest coś takiego w tym nadmiarze ścisłości, że niektórzy uważają ją za niegodną człowieka wolnego zarówno w stosunkach międzyludzkich, jak i w dyskusjach filozoficznych" (995 a, s. 45). Nie traktując pochopnie tego twierdzenia jako usprawiedliwienia dla metodologicznej beztroski, odnotujmy jednak, iż ekstremizm w tej kwestii może być dla wszelkiego filozofowania tak paraliżujący, że aż... nonsensowny. Nie wydaje się również, by dla zdyskredytowania arystotelesowskiego projektu filozofii jako wiedzy o prawdzie wystarczyło to, że wiele twierdzeń filozoficznych nie jest zliteralizowanych, tj. uniezależnionych od ich kontekstu hermeneutycznego, dających się rozumieć poza tym kontekstem, a są i takie, które bodaj w ogóle nie mogą być zliteralizowane.[2] Owszem, literalizacja jako zabieg objaśniający sens zdania bywa często efektywna, ale też nierzadko okazuje się trudno stosowalna, i to nie tylko w przypadku sławnej formuły Heideggera: „*das Nichts nichtet*", którą neopozytywiści upatrzyli sobie jako wzorcowy przykład bezsensu filozoficznych twierdzeń. Nie jestem na przykład pewien, czy literalizacji poddaje się twierdzenie Kartezjusza, stanowiące jedną z przesłanek jego oryginalnego dowodu na istnienie Boga: „przynajmniej tyle musi być rzeczywistości w całkowitej przyczynie sprawczej, ile w jej skutku" (*Medytacje o pierwszej filozofii*, III, Warszawa 1958, s. 54). Niedostateczna ścisłość twierdzeń filozoficznych i niemożność ich bezwyjątkowej literalizacji nie wystarczą, być może, do uzasadnienia faktu, iż filozofia nie jest uniwersalną wiedzą, ale niewątpliwie przybliżają nas do poprawnej diagnozy. Na podobny trop wskazuje zresztą również Kołakowski: skoro nie ma prostego dostępu do

[2] Objaśnienie terminu „literalizacja" i przykłady jej zastosowania przynosi wspomniany tekst prof. Woleńskiego – przyp. red.

Absolutu ontologicznego i epistemologicznego, i skoro równocześnie filozofia – jako przedsięwzięcie racjonalne – nie może odwołać się do jakiegoś niewyrażalnego, na przykład mistycznego, doświadczenia, lecz musi szukać argumentów dostępnych ludzkiemu rozumowi i dających się wyrazić w języku, to jakość efektów tej szczególnej czynności, jaką jest filozofowanie, pretendujące do badania prawdy, zależy w dużej mierze od tak przygodnego i niedoskonałego czynnika, jak właśnie język. I otóż z historycznego doświadczenia, z tego, że przez dwa i pół tysiąclecia żaden filozoficzny problem nie doczekał się powszechnie zadowalającego rozwiązania, można wnioskować, iż język, a właściwie pomieszanie języków, to była właśnie ta przeszkoda, która uniemożliwiła filozofii przeobrażenie się w uniwersalną wiedzę o prawdzie. Kołakowski powiada wprost: „Filozofia jest krainą pomieszania języków, tj. w której zgody co do kryteriów prawomocności nie da się osiągnąć" (*Horror metaphysicus*, s. 135). A na innym miejscu dodaje jeszcze: „Wzajem dla siebie niezrozumiałe i do siebie nie przystające dialekty nadal będą ze sobą rywalizowały. Pośród nieskończenie wielu możliwych języków żaden prawdopodobnie nie jest wszechobejmujący, z wyjątkiem *lingua incognita Dei*" (tamże, s. 129). Nie wiedząc nic o tym „nieznanym języku Boga", jesteśmy zdani na wielość nieprzekładalnych adekwatnie języków czy też dialektów, którymi posługują się filozoficzne szkoły, a nawet poszczególni filozofowie. Dlatego stan niezgody albo zgody niepełnej jest w filozofii stanem najzupełniej naturalnym i permanentnym, choć generuje niewątpliwie frustracje jej adeptów i gorszące czasem nonsensy, z których najpierwszym może jest filozoficzne wielomówstwo, uparcie przeszkadzające wzajemnemu rozumieniu i porozumieniu.

Czy jednak sytuacja jest tak beznadziejna, iż samo uprawianie filozofii jako czynność sensowna może być zasadnie kwestionowane? Czy samo filozofowanie jest nonsensem? Czy naprawdę żadne porozumienie na gruncie filozofii (choćby w skromnych granicach) nie jest możliwe? Potraktujmy najpierw te nadzwyczaj poważne kwestie nieco żartobliwie. Otóż kilka lat temu Leszek Kołakowski ułożył *Wielką Encyklopedię filozofii i nauk politycznych*; wśród dość arbitralnie, choć dowcipnie skomponowanych „haseł" znalazły się i takie:

„*Wittgenstein (młody)* – że lepiej tyle nie gadać, zwłaszcza o filozofii;
Wittgenstein (stary) – że można byle co gadać, tylko najpierw trzeba wymyślić sobie jakieś przepisy."

Wydaje się, że mamy tu do czynienia z żartobliwą modyfikacją dwóch recept na groźbę totalnego braku porozumienia w obrębie filozofii i groźbę jeszcze większą – nieuleczalnej nonsensowności filozofii *en bloc*. Obu niebezpieczeństw można uniknąć albo przez zamilknięcie („Wittgenstein młody"), albo przez umówienie się co do reguł wspólnie prowadzonej gry („Wittgenstein stary"). Oczywiście, ten, kto milczy, na żadne nieporozumienia i zarzuty się nie naraża (bo przecież niczego nie twierdzi), ale trudno przypuścić, by taka inwolucyjna strategia („zwijanie się" i wycofywanie ku sobie), rezygnująca z góry z wszelkich rozwiązań pozytywnych, była dla

kogokolwiek obiecująca. Z kolei druga propozycja, „odblokowująca" możliwość pozytywnego porozumienia i dająca nadzieję, że robiąc coś, na przykład filozofując, można robić to sensownie (w granicach wyznaczonych przez umowę), narażona jest na zarzut relatywizacji pojęć sensu i bezsensu do arbitralnie wybranych reguł gry; filozofowanie może być czynnością sensowną, ale tylko o tyle, o ile jest grą między partnerami umawiającymi się co do jej zasad i przestrzegającymi umowy.

Wydaje się, że nie ma powszechnej zgody co do tego, że filozofia niczym specjalnie nie różni się na przykład od gry w szachy. Dlatego też za właściwszą – już całkiem serio – uznałem inną argumentację na rzecz sensowności uprawiania filozofii. Mając w pamięci cały arsenał argumentów polemicznych, uzasadniających podejrzenie, iż filozofia – jako kraina pomieszania języków – nieodwracalnie skażona jest produkowanymi przez siebie nonsensami, tak iż sama zdaje się być nonsensowna (nieprawomocna, bezużyteczna *etc.*), odwołam się do myślenia, które i dawniej, i dziś mogłoby uzasadnić nadzieję żywioną co do sensu (celu i wartości) filozofii. Otóż Arystotelesowski *Protreptikos* jest źródłem koncepcji, która idzie wyraźnie pod prąd dominujących obecnie pesymistycznych poglądów: powiada się tam przede wszystkim, że filozofia jest najlepszą egzemplifikacją czystego myślenia, które jest „cenniejsze i lepsze niż myślenie skierowane ku poszukiwaniu pewnych korzyści" (*Zachęta do filozofii*, frg. 27, s. 11). Sądzę, że bezinteresowność, pójście za samą ciekawością poznawczą, niekoniecznie skojarzoną z troską o praktyczne aplikacje, jest cechą specyficzną filozofowania: nie wiadomo jeszcze, czy i jakie będą jego praktyczne skutki, a już możemy powiedzieć, że dokonało się coś sensownego. Ta wewnętrzna sensowność czystego myślenia różni uprawianie filozofii od innych zajęć: nie trzeba tu specjalnych miejsc ani jakichkolwiek narzędzi, a gdziekolwiek i kiedykolwiek pojawi się prawdziwa myśl przyjmowana jest – po krytycznym sprawdzianie, rzecz jasna – jako dobrodziejstwo dla wszystkich filozofujących (por. *Zachęta*, frg. 56, s. 20). Dlatego Arystoteles mógł solennie napisać, iż „wszyscy, którzy mogą, powinni uprawiać filozofię, bo to jest albo w pełni dobre życie, albo ze wszystkich rzeczy najprawdziwsza przyczyna życia dobrego dla dusz" (tamże, frg. 96, s. 30). Zachowując umiar w apologetycznej retoryce, zawsze możemy trzymać się tego mocnego przekonania, iż czyste filozoficzne myślenie ma wartość samo w sobie i to jest wystarczająca racja, by uznać uprawianie filozofii za czynność sensowną. Argumentacja eudajmonistyczna ma tylko wartość pomocniczą. A w ogóle – lepiej tyle nie gadać, zwłaszcza o filozofii...

Jan Kiełbasa

JAN KIEŁBASA, ur. 1959, dr filozofii, wykładowca w Instytucie Filozofii UJ, publikował m. in. w „Znaku" i „Kwartalniku Filozoficznym".

JAN WOLEŃSKI

SENS I NONSENS W FILOZOFII

Każdy, kto nawet pobieżnie przestudiował historię filozofii, uderzony jest wielością konkurencyjnych stanowisk filozoficznych, a także gotowością niemal każdego przedstawiciela sztuki filozofowania do oświadczania, że *prima et ultima philosophia* wypływa z tego właśnie, co on głosi. Sytuacja ta wielokrotnie nasuwała pytanie: po co to wszystko, jaki filozofia ma sens, o ile jakikolwiek? Pytanie to rozważali i sami filozofowie, a trzeba przyznać, że bynajmniej nie oszczędzali swej dyscypliny. Whitehead zarzucił jej permanentną stagnację od czasów Platona, powiadając, że dzieje filozofii są niczym innym jak tylko serią komentarzy do dialogów mistrza z Aten. W końcu pojawiła się diagnoza radykalna: filozofia składa się z niedorzeczności. Wittgenstein sformułował to następująco (*Tractatus logico–philosophicus*, przekład B. Wolniewicza, PWN, Warszawa 1970, ustęp 4.003): „Tezy i pytania, jakie formułowano w kwestiach filozoficznych, są w większości nie fałszywe, lecz niedorzeczne. Stąd też na pytania tego rodzaju nie możemy w ogóle odpowiedzieć, lecz jedynie stwierdzić ich niedorzeczność." Wittgenstein kończy swe wpływowe dzieło takim oto wezwaniem (ustęp 7): „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć." Filozofowie z Koła Wiedeńskiego (zwani neopozytywistami lub empirystami logicznymi) rozwinęli bardziej szczegółowo koncepcję filozofii jako kolekcji bezsensów. Przyjęli mianowicie, że sens zdania polega na jego sprawdzalności empirycznej: zdanie posiada sens (ma znaczenie, jest prawdziwe lub fałszywe) wtedy i tylko wtedy, gdy jest sprawdzalne empirycznie. Możemy pominąć w tym miejscu różne detale techniczne pojęcia sprawdzalności empirycznej, na przykład to, czy jest ona weryfikowalnością, falsyfikowalnością, czy też jeszcze czymś innym, gdyż nie są one istotne dla rozważanej tutaj kwestii. Neopozytywiści określili zdania niesprawdzalne (tj. bezsensowne, ani prawdziwe, ani fałszywe) jako metafizyczne. Zdaniem Schlicka (*Erleben, Erkennen, Metaphysik*, „Kant–Studien" 1931, s. 148):

„Niekiedy systemy metafizyków zawierają naukę, niekiedy poezję, ale nigdy nie ma w nich metafizyki." Gdy zawierają naukę, to są wynikiem poznania, gdy poezję, to wypływają z przeżyć pozapoznawczych, nie ma natomiast żadnego poznania metafizycznego, bo to sprzeczność sama w sobie.

Gdy bliżej wnikamy w tok myśli Wittgensteina i Schlicka, jeden aspekt ich poglądów staje się dość zaskakujący. Otóż Wittgenstein zalecał, aby milczeć, ale napisał dzieło filozoficzne, co prawda niewielkie, ale wielce treściwe. Na pierwszy rzut oka nie był niekonsekwentny, bo wyraźnie stwierdził, iż jego własne tezy są niedorzeczne. Wszelako Wittgenstein powiedział o swych tezach jeszcze dwie ważne rzeczy. Po pierwsze, że wnoszą one jasność, a po drugie (*Przedmowa*): „p r a w d z i w o ś ć komunikowanych tu myśli zdaje mi się niepodważalna i definitywna. Jestem więc zdania, że w istotnych punktach problemy zostały rozwiązane ostatecznie. A jeśli się co do tego nie mylę, to wartość niniejszej pracy jest po wtóre taka, że pokazuje ona, jak mało się przez rozwiązanie owych problemów osiągnęło." Wittgenstein jest wprawdzie skromny, bo odmawia ostatecznym rozwiązaniom zbytniej wagi, ale z drugiej strony jakoś zwodniczo paradoksalny, bo uznaje, że coś jednak daje się prawdziwie zakomunikować przez zdania niedorzeczne, czyli z definicji ani prawdziwe, ani fałszywe, a ponadto proponuje rozjaśnianie sensu (jest to zadanie filozofii) przez głoszenie niedorzeczności. W przedmowie, nieco wcześniej, Wittgenstein powiada: „Co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć." Pierwszą część tego zdania rozwija potem w ustępie 4.116: „Cokolwiek da się w ogóle pomyśleć, da się jasno pomyśleć. Cokolwiek da się wypowiedzieć, da się jasno wypowiedzieć." Wychodzi więc na to, że niedorzeczności, a przynajmniej pewne z nich, dają się jasno pomyśleć i wyrazić. O cóż więc chodzi w *Traktacie*: czy o to, by milczeć tam, gdzie nie da się nic sensownego powiedzieć, czy też o to, aby milczeć tam, gdzie nie można myśleć i mówić jasno? Trudno tutaj rozstrzygać tę kwestię, ale nasuwa się podejrzenie, że pojęcie sensu w *Traktacie* nie jest jednoznaczne.

Podobny wniosek wypływa z analizy zasady sprawdzalności jako określenia sensu. Schlick, podobnie jak Wittgenstein, był przekonany, że położył mocny fundament pod przyszłą filozofię, porównując go do solidnej skały pośród wzburzonego morza rozmaitych poglądów filozoficznych. Postawiono jednak pytanie: czy sama zasada sprawdzalności jest sensowna wobec swego własnego kryterium? Roman Ingarden był bodaj pierwszym z tych, którzy dostrzegli tę trudność w samych podstawach logicznego empiryzmu. Ponadto Ingarden argumentował, że aby sprawdzić jakąś wypowiedź, trzeba ją uprzednio zrozumieć. Wszelako, aby zrozumieć, trzeba uchwycić jej sens. Wynika z tego, że sens wyprzedza sprawdzalność. Tak czy inaczej, zdaje się, że mamy co najmniej dwa kryteria sensu: jedno wobec wypowiedzi sprawdzanych empirycznie, a drugie wobec zasady, że sens zdania polega na sprawdzalności.

Pomiędzy Wittgensteinem a Kołem Wiedeńskim zachodzi jednak poważna różnica w kwestii rozumienia filozofii. Empiryści logiczni zmierzali do filozofii jako nauki, natomiast Wittgenstein nie miał takiego zamiaru. W *Traktacie* powiada tak: „4.11 Ogół zdań prawdziwych stanowi całość przyrodoznawstwa (albo ogół nauk przyrodniczych); 4.111 Filozofia nie jest jedną z nauk przyrodniczych. (Słowo »filozofia« musi oznaczać coś stojącego ponad naukami przyrodniczymi albo poniżej ich, ale nie obok nich.)" Z tego nie wynika, że Wittgenstein chciał zmienić status filozofii w ten sposób, aby zrównać ją z przyrodoznawstwem. Mamy wprawdzie tutaj pewien problem interpretacyjny związany z owym fragmentem przedmowy do *Traktatu*, w którym Wittgenstein zapewnia o niepodważalnej prawdziwości swoich myśli. Pomińmy jednak tę kwestię i przyjmijmy za większością komentatorów, że Wittgenstein nie był jednak scjentystą.

Filozofia przetrwała burzę wywołaną przez Wittgensteina i Koło Wiedeńskie, a sami jej inicjatorzy albo zasadniczo zmienili swe poglądy, jak Wittgenstein, albo też je znacznie zliberalizowali (Koło Wiedeńskie). Niemniej jednak od lat trzydziestych pojawił się nowy typ krytyki filozoficznej: oskarżenia o to, że takie lub inne tezy głoszone przez filozofów są pozbawione sensu, a przeto zasadniczo niezrozumiałe. Była to nowa jakość w dyskursie filozoficznym, gdyż dawniej spierano się o prawdziwość lub fałszywość twierdzeń filozofów, a niezrozumiałość zarzucano w związku z niejasnością, a nie niedorzecznością. O ile dawniej absurd językowy był pojmowany albo jako nieład składniowy, jak na przykład w przypadku „Kraków jest jeżeli" (*Unsinn* w rozumieniu Husserla), albo jako jaskrawe głupstwo z punktu widzenia nauki lub zdrowego rozsądu, jak na przykład w przypadku: „kwadratowe koła są większe od okrągłych kwadratów" (*Widersinn* w rozumieniu Husserla), to po Wittgensteinie i Kole Wiedeńskim wielu filozofów uznało, że potrzebna jest specjalna gramatyka filozoficzna dla badania dorzeczności zdań wypowiadanych przez filozofów. Wczesne Koło Wiedeńskie próbowało potraktować sławne zdanie Heideggera *das Nichts nichtet* jako coś w rodzaju „Kraków jest jeżeli", tj. jako nonsens syntaktyczny. Wszelako *das Nichts nichtet* jest dopuszczalne na gruncie gramatyki języka niemieckiego jako zdanie, a więc jego ewentualna niedorzeczność nie wypływa z naruszenia składni, ale z tego, że posiada ono jakiś „przeciwsens", właśnie w sensie Husserla. Jednakże przeciwsens jest zawsze testowany z uwagi na odnoszenie się wyrażeń do świata, a nie z uwagi na kryteria czysto składniowe. Tak więc gramatyka filozoficzna to coś więcej niż składnia języka, gramatyczna lub logiczna, ponieważ, używając terminologii Kazimierza Ajdukiewicza, musi odwołać się do jakichś reguł sensu, tj. reguł dyktowanych przez znaczenie wyrażeń. Znowu więc dochodzimy do wniosku, że sens wyprzedza sposoby jego ustalania. To wszystko prawda, ale nadal uderza wielość wzajemnie niezgodnych doktryn filozoficznych oraz systematyczne niepowodzenia kolejnych prób nowego startu, pewnego fundamentu itd. A to było właśnie faktualną przesłanką dla Wittgensteina i Schlicka w ich krytyce zastanej filozoficznej

wieży Babel jako efektu niedorzecznych pytań i równie niedorzecznych odpowiedzi na nie.

Jeśli jednak przyjmiemy, że język filozoficzny jest dorzeczny, to trzeba jakoś odpowiedzieć na pytanie następujące: skoro tezy filozoficzne nie są nonsensami, to na czym polega ich sens? Pytanie to nie jest tym samym co kwestia: czy filozofia ma sens, tj. czy warto się nią zajmować? Można bowiem twierdzić, że tezy filozoficzne są sensowne pod względem językowym, ale filozofia sama nie ma sensu, bo nie służy niczemu konkretnemu. Trzeba te kwestie odróżniać, chociaż obie są na pewno ze sobą związane, gdyż pogląd, że zdania wygłaszane przez filozofów są niedorzeczne, jest dobrym argumentem na rzecz bezwartościowości filozofowania jako profesji. Dla porządku pierwsze określę jako dotyczące sensu filozofii (dokładniej: jej dyskursu), a drugie jako dotykające jej wartości.

Odpowiedź na oba pytania jest trudna z wielu powodów, m.in. z uwagi na to, że każda koncepcja sensu filozofii czy jej wartości jest osadzona w metafilozofii akceptowanej przez danego filozofa. Nie jest to przypadek, gdyż jedną z osobliwości filozofii jest jej domknięcie na tezy metafilozoficzne. Przypuśćmy, że jakiś fizyk zaczyna dyskutować ze swym kolegą o wartości fizyki jako nauki lub też o naturze sensu twierdzeń fizykalnych. Otóż nie uznamy, że dyskusja ta mieści się w granicach fizyki. Powiemy, że jest to dysputa metanaukowa, chciałoby się powiedzieć metafizyczna, ale ten określnik ma od dawna inne zastosowanie. Tymczasem debata o wartości i sensie filozofii jest jak najbardziej filozoficzna. Inaczej mówiąc, przejście z poziomu filozoficznego na metafilozoficzny zachowuje filozoficzność. To właśnie nazywam domknięciem filozofii ze względu na dociekania metafilozoficzne. Dlaczego tak jest? Być może dlatego, że filozofia jest tak ogólna, że mówienie o niej nie zmienia już poziomu ogólności; byłaby więc transcendentalna w dobrym średniowiecznym sensie. Niezależnie od wyjaśnienia tej osobliwości powoduje ona, że metafilozofia wpływa na treść filozofii, by tak rzec, przedmiotowej, tj. wypowiadającej się o świecie. Fizyka czy matematyka nie są domknięte metanaukowo, co znaczy, że tezy metanaukowe nie są przesłankami dla tez fizyki lub matematyki. Przyrodoznawstwo i matematyka nie są też domknięte filozoficznie. Rozważanie tzw. filozoficznych problemów fizyki czy matematyki (np. kauzalnej struktury świata czy sposobu istnienia obiektów matematycznych) nie należy do tych dyscyplin jako takich. Gdyby rzeczy miały się inaczej, trudno byłoby wyjaśnić, że dwaj fizycy czy matematycy o zupełnie odmiennych przekonaniach metanaukowych lub filozoficznych podzielają taki sam lub bardzo zbliżony korpus twierdzeń rzeczowych. A zdarza się tak bardzo często. Dla uniknięcia nieporozumień dodam, że cały czas mam na myśli porządek logiczny, a nie genetyczny. Otóż nie zaprzeczam, że metanauka i filozofia mają walny udział w heurystyce naukowej. Wszelako uczeni jako uczeni nie uznają za stosowne uzasadniać swych twierdzeń filozoficznie lub metanaukowo, a próby tego rodzaju są prędzej czy później dezawuowane lub zastępowane uzasadnieniami właściwymi, tj. należącymi

do wnętrza danej nauki. Jest rzeczą sporną, czy ta diagnoza tyczy się wszystkich nauk czy też tylko tych najbardziej rozwiniętych, ale tę kwestię możemy tutaj pominąć. Skoro uznałem wagę opcji metafilozoficznej dla filozofii, to muszę rzecz jasna wyjawić od razu własne preferencje. Deklaruję akces do filozofii analitycznej, niechętnej wielkim konstrukcjom i ceniącej jasność. Nie twierdzę za Wittgensteinem, że jeśli coś jest w ogóle wyrażalne językowo, to jest wyrażalne jasno. Wierzę natomiast w to, że dla każdego powiedzenia albo jest ono jasne, albo też można jasno wyjawić, dlaczego jest ono niejasne. Uważam na przykład, iż Heideggerowskie „nicość nicuje" oraz Heglowskie „byt i nic są identyczne" są niejasne, co spróbuję niżej wykazać. Czytelnik od razu zapewne zapyta: jak zdefiniujesz jasność? Na to pytanie nie mam, niestety, ogólnej odpowiedzi, swe rozumienie jasności potrafię jedynie demonstrować na przykładach. W każdym razie nie ukrywam, że moje dalsze rozważania o sensie w filozofii są silnie zabarwione personalistycznie, tj. zależne od zaznaczonych tez metafilozoficznych. W ogólności, będę zmierzał do pokazania, że kategoria sensu jest niejednorodna, że mamy jego rozmaite poziomy, co najmniej dwa: naukowy i filozoficzny.

Niejeden czytelnik być może zauważy w tym miejscu: a, mam cię, analityku. Dopuściłeś wielość sensów, a upierasz się przy jakiejś jednorodnej jasności. A może jest tak, że z każdym sensem wiąże się jakaś swoista dla niego jasność, wedle której zdanie „nicość nicuje" jest równie jasne, tyle że w swym własnym rodzaju, jak na przykład stwierdzenie „słowo »nicość« tylko pozornie jest rzeczownikiem, a tak naprawdę ukrytym kwantyfikatorem". Sam wielokrotnie słyszałem, że *das Nichts nichtet* ma należycie jasny sens w logice systemu Heideggera, a staje się niejasne przez wyrwanie go z kontekstu teoretycznego. Niestety, nikt, jak dotychczas, nie podał szczegółów owej logiki systemu Heideggera.

Sugestia, że „nicość" jest ukrytym kwantyfikatorem, pochodzi od Twardowskiego. Wynika z niej, że „nic nie jest wieczne" znaczy: „dla każdego x, x nie jest wieczne". Łatwo tedy zauważyć, że żaden przekład zdania „nicość nicuje" wedle recepty zalecanej przez Twardowskiego nie odtwarza głównej intencji Heideggera, że „nicość" jakoś uprzedmiotowiona coś „czyni", tj. nicuje. Brak porządnego przekładu, i to nie na język logiki matematycznej, ale w schemat z wyraźnym zaznaczeniem kategorii gramatycznej słówka „nicość", pozwala mi twierdzić, że jasno wiem, dlaczego zdanie Heideggera jest niejasne. Podobnie, jasno wiem, dlaczego Heglowska teza o tożsamości bytu i niczego jest niejasna. Wiem to, gdyż żadna analiza logiczna (oparta rzecz jasna o logikę predykatów, ale innej nie mamy) nie dopuszcza, aby „byt" i „nic" były argumentami predykatu identyczności.

Zasada sprawdzalności nie może funkcjonować jako definicja sensowności, bo wtedy od razu wikłamy się w paradoks jej własnej niedorzeczności. Niemniej jednak, nie ma nic niestosownego w poglądzie, że sprawdzalność empiryczna (dla uproszczenia sprawy pomijam tutaj problem spraw-

dzalności w matematyce) jest skorelowana z pewnym rodzajem sensu. Rzecz, z grubsza, przedstawia się następująco. Jedno z naczelnych zadań języka polega na tym, że wypowiadamy się w nim o świecie. Nie tylko wypowiadamy się, ale również jesteśmy żywo zainteresowani rozstrzyganiem o tym, czy nasze zdania są prawdziwe czy fałszywe. Otóż możemy przyjąć, że o ile jakieś zdanie jest empirycznie rozstrzygalne, to jest sensowne w jakimś podstawowym rozumieniu. Konstatacja ta znajduje poparcie w kilku obserwacjach socjologicznych. John Ziman (*Społeczeństwo nauki*, przekład E. Krahelskiej, PIW, Warszawa 1972, s. 47 i n.) określa naukę jako aktywność intelektualną, która „charakteryzuje się uporczywym dążeniem do jednomyślności". Możemy tutaj dodać: i taką, która tę jednomyślność notorycznie osiąga dzięki standaryzowanym metodom rozstrzygania problemów naukowych. Są to sposoby intersubiektywne w tym sensie, że każdy posiadający odpowiednie kwalifikacje, bynajmniej nieezoteryczne, może dane twierdzenie sprawdzić, ile razy mu się podoba. Intersubiektywna sprawdzalność zakłada intersubiektywność znaczeniową języka, w którym stwierdzenia intersubiektywnie sprawdzalne są wyrażane. Dzięki temu wypowiedzi mające ów sens podstawowy są powszechnie zrozumiałe i rozumiane, a także przekazywalne bez istotnych zmian ich znaczenia. Ewentualne spory semantyczne są szybko rozstrzygane drogą definicji sprawozdawczych lub projektujących. Zbierając to wszystko razem, możemy powiedzieć, że dana wypowiedź ma sens podstawowy, o ile jest ona przedmiotem możliwego konsensusu opartego o intersubiektywną sprawdzalność empiryczną. Po tych wyjaśnieniach sens podstawowy możemy po prostu określić jako empiryczny, a jego dziedzinę utożsamić z nauką, wszelako rozumianą tak szeroko, że obejmuje także większość zdań wypowiadanych w życiu potocznym. Łatwo zauważyć, że jest to w przybliżeniu nauka w rozumieniu neopozytywistów.

Friedrich Waismann (*How I see Philosophy?*, w: *Logical Positivism*, A. Ayer [ed.], Free Press, Glencoe 1959, s. 345) powiada: „filozofia, tak jak się ją dzisiaj praktykuje, jest niepodobna do nauki, i to pod trzema względami: w filozofii nie ma dowodów, nie ma twierdzeń i nie ma kwestii, które mogłyby być rozstrzygnięte na Tak lub Nie. Mówiąc, że nie ma dowodów, nie mam na myśli, że nie ma argumentów. Na pewno są, a filozofowie pierwszej rangi są uważani za takich dzięki oryginalności swych argumentów. Tyle tylko, że argumenty te nie działają w taki sposób, jak w matematyce lub naukach przyrodniczych." Zgadzam się z tą opinią, a znaczy ona dla mnie, że filozofia nie jest dziedziną, której tezy posiadają sens empiryczny. Twierdzenia filozofów nie są więc sprawdzalne empirycznie. Czy są sprawdzalne intersubiektywnie? Pytanie to jest całkiem na miejscu, skoro uznaje się istnienie argumentacji filozoficznych. Na razie przyjąłem, że sensowność empiryczna pociąga intersubiektywność sprawdzalności. Czy jest odwrotnie? Wydaje mi się, że tak. To właśnie historia filozofii motywuje taką odpowiedź. Wprawdzie nasi poprzednicy w większości sądzili, że rozstrzygnęli wszystko lub prawie wszystko, ale ich

przekonania w tym względzie okazały się złudne. Niektórzy z nich, na przykład Husserl czy Wittgenstein, wyrażali takie mniemania nader radykalnie, a później równie zdecydowanie zmieniali zdanie; Husserl ponoć powiedział pod koniec życia, że wszystko należałoby zacząć od nowa. Innym empirycznym testem motywującym sceptycyzm co do intersubiektywnej sprawdzalności twierdzeń filozoficznych jest notoryczna niezgodność wewnątrz szkół filozoficznych. Weźmy fenomenologię jako przykład. Ingarden podzielał metodologiczne przekonania Husserla. Obaj nie różnili się w kwestiach metody fenomenologicznej i punktu wyjścia w filozofii. A jednak doszli do zasadniczo odmiennych przeświadczeń w tak ważnej sprawie jak istnienie świata realnego. Nie sposób ignorować takich różnic, gdy podejmujemy diagnozę statusu filozofii. Przecież gdyby tezy filozoficzne były intersubiektywnie sprawdzalne, to nie powinno być tak zasadniczych różnic merytorycznych pomiędzy aplikantami tych samych metod filozoficznych, i to wychodzących z tych samych założeń. Różnice te możemy prosto wyjaśnić przyjmując, że tezy filozoficzne nie są intersubiektywnie sprawdzalne. Czy to znaczy, że nie są sprawdzalne w ogóle? To zależy od tego, jak zdefiniujemy sprawdzalność. Tę kwestię uważam za drugorzędną i w istocie rzeczy pochodną wobec zagadnienia rozumienia zdań wygłaszanych przez filozofów. Rozumienie to jest zawsze uwikłane w pewien kontekst hermeneutyczny, którego eksplikacja jest sprawą mniej lub więcej skomplikowaną, łatwiejszą dla zwolenników (lub znawców) danej filozofii, a trudniejszą dla jej *outsiderów*.

Zależność sensu tez filozoficznych od jakiegoś współczynnika hermeneutycznego jest stale potwierdzana przez to, że rozumiemy tekst filozoficzny, o ile znamy kod hermeneutyczny teorii, w której dany tekst funkcjonuje. Dlatego heglista lub ktoś wyspecjalizowany w Heglu powiada o sobie, że w pełni rozumie, co znaczy identyczność bytu i niczego; podobnie ma się sprawa z *das Nichts nichtet* Heideggera dla jego zwolenników i znawców. Czy z tego wynika, że tezy filozoficzne nie są intersubiektywnie komunikowalne? Neopozytywiści sądzili, że nie są, przyjmując, że empiryczna sprawdzalność oraz intersubiektywna komunikowalność są sobie dokładnie równoważne. Jednak pogląd ten wydaje się nietrafny lub co najmniej zbyt radykalny. Istota sprawy polega na tym, że tezy ze współczynnikiem hermeneutycznym mogą być objaśniane w taki sposób, że stają się zrozumiałe dla osób operujących odmiennymi systemami hermeneutycznymi, krótko – hermeneutykami, przez co nabywają intersubiektywnie komunikowalnego sensu, chociaż wcale nie muszą stać się empirycznie sprawdzalne. Zapewne wolno powiedzieć, że stają się jakoś sprawdzalne względem swej treści hermeneutycznej, ale, jak to zaznaczyłem wyżej, jest to kwestia drugorzędna. W istocie rzeczy, chodzi o kwestię rozumienia.

Objaśnienie sensu danego zdania uniezależniające je od kontekstu hermeneutycznego, o ile takowy ma miejsce, nazwę literalizacją (termin wprowadzony przez T. Nadel-Turońskiego; por. *Metafory matematyczne*

w teoriach fizycznych, *Poznańskie Studia z Filozofii Nauki* 1, 1976). Nie jest to definicja i z góry zaznaczam, że, podobnie jak w przypadku jasności, nie jestem w stanie podać ogólnej definicji literalizacji. Możemy jednak posłużyć się przykładami. Wykazanie, że jakieś zdanie jest empirycznie sprawdzalne, jest może najmocniejszym sposobem literalizacji jego sensu. Od razu zauważamy, że literalizacja tego rodzaju zakłada, że literalizowane zdanie ma już uprzednio jakiś sens. Tak pojęta relacja pomiędzy sensem zdania a jego sprawdzalnością nie podlega zarzutowi, który Ingarden postawił neopozytywistom. Literalizacja przez sprawdzalność empiryczną jest zabiegiem powszechnie stosowanym w nauce, zarówno wobec tzw. stwierdzeń doświadczalnych, jak i konstrukcji teoretycznych.

O ile literalizacja w sferze nauki jest prosta, to procedury literalizacyjne w filozofii są znaczne bardziej skomplikowane, a nawet zagadkowe, czego zresztą należało się spodziewać. Na początek zaznaczę, czego nie uważam za literalizację. Wedle mego przekonania nie jest literalizacją włączenie danej tezy w tzw. kontekst teoretyczny danego systemu filozoficznego. Wróćmy jeszcze raz do *das Nichts nichtet*. Niewiele daje sugestia, aby zdanie to zliteralizować przez wzięcie pod uwagę filozoficznej teorii, w której ono funkcjonuje, albowiem to, że nicość nicuje, jest bardzo istotnym elementem systemu Heideggera. W istocie rzeczy jest to zabieg przeciwny literalizacji, coś, co pozwolę sobie nazwać hermeneutyzacją. Z logicznego punktu widzenia hermeneutyzacja rodzi niebezpieczeństwo błędnego koła, *ignotum per ignotum* i kilka innych elementarnych usterek logicznych. Filozofowie akceptujący hermeneutyzację uważają, że w przypadku każdej próby rozumienia elementów systemu o dużej zawartości hermeneutycznej nie da się uniknąć tzw. koła hermeneutycznego, które ich zdaniem nie może być traktowane jako błąd logiczny. Nie chcę tutaj dyskutować tego, czy koło hermeneutyczne jest, czy nie jest kołem logicznym, ale postaram się wykazać, iż nietrafne jest przekonanie o zasadniczej nieprzerywalności kolistości rozumienia.

Nie twierdzę, że wewnętrzna analiza danej teorii filozoficznej nie pomaga w jej rozumieniu nawet przez jej *outsiderów*. Pomaga, o ile są profesjonalnymi filozofami, gdyż wtedy mogą korzystać z całej swej wiedzy historycznej i merytorycznej. Posłużę się własnym przykładem. Prowadząc wykład na temat transcendentaliów, zająłem się tekstem Boecjusza *De hebdomadibus*. Gdybym go czytał niezależnie od potrzeby odtworzenia genezy średniowiecznej teorii transcendentaliów, to zapewne niewiele bym z niego zrozumiał, bo nie jestem przecież profesjonalnym mediewistą. Podobnie, pisząc artykuł o nicości, znacznie lepiej, przynajmniej z mojego subiektywnego punktu widzenia, uchwyciłem intencje Heideggera w sprawie nicującej nicości, niż było to wcześniej. Filozofia nie jest wprawdzie nauką w takim sensie jak fizyka, ale filozofowie myślą problemowo, podobnie jak naukowcy. I owo wejście w problem lub kontekst pozwala im ująć jakoś sens tez filozoficznych. Nigdy jednak nie ma gwarancji, że ujęcie takie jest właściwe, a przede wszystkim, że nie jest zbyt ubarwione jakimiś

oczekiwaniami. Uważam je za zbyt mało intersubiektywne, aby zasługiwało na miano literalizacji, ta bowiem zawsze jest próbą jakiegoś udosłownienia sensu wyrażeń. Obrońcy efektywności hermeneutyzacji jako demonstrowania sensu tez filozoficznych w ramach danego systemu często powołują się na zależność znaczenia terminów teorii empirycznych od owych teorii. Powiadają, że w filozofii jest po prostu tak samo. Jest to grube nieporozumienie, gdyż w naukach empirycznych każdy termin ma swą literalizację empiryczną, bezpośrednią lub pośrednią, ale niezależną od danej teorii, na przykład terminy teoretyczne wcześniejszych systemów są bazą dla literalizacji teorii późniejszych, na przykład mechanika klasyczna jest empirycznym zapleczem dla teorii względności i mechaniki kwantowej. Dlatego problem koła hermeneutycznego nie występuje w nauce, a występuje w filozofii, dokładniej w tych systemach, które wymuszają czysto wewnętrzne objaśnienia swych tez. Nie wątpię, że zwolennicy czy znawcy Hegla i Heideggera w pełni wiedzą, co znaczy „byt jest identyczny z niczym" lub *das Nichts nichtet*, ale dopóki obracają się w kręgu odnośnych systemów, muszę im wierzyć na słowo, gdyż ich pewność nie ujawnia się w sposób intersubiektywnie komunikowalny.

Wyżej zaproponowałem wyjaśnienie niejasności zdania „nicość nicuje" przez przyjęcie, że słowo „nicość" tylko pozornie jest rzeczownikiem. Jest to właśnie przykład literalizacji sensu tego zdania przy pomocy analizy logicznej. Tezy filozoficzne można literalizować przez wskazywanie na ich związek z rezultatami nauki. Załóżmy, że chcemy zrozumieć indeterminizm, tj. pogląd, że istnieją przypadki. Możemy w tym celu powołać fizykę statystyczną lub kwantową, które dostarczają jasnych idei zdarzeń przypadkowych. Spór determinizmu z indeterminizmem nie został przez to rozwiązany, bo determinista zawsze może utrzymywać, że przypadki zależą od jakichś przyczyn utajonych, wszelako po wskazanej literalizacji dokładniej rozumiemy oba stanowiska. Inny sposób został zaproponowany przez Moore'a. Uważał on, że tezy filozofów, głównie te paradoksalne, trzeba koniecznie konfrontować ze zdrowym rozsądkiem. McTaggart twierdził, że czas jest nierzeczywisty. Moore zauważył, że skoro tak, to nie da się powiedzieć, że śniadanie na ogół spożywa się przed obiadem. Mamy teraz prawo zapytać o sens pojęcia czasu u McTaggarta, bo nie jest to sens fizyki i zdrowego rozsądku. Jeszcze inny sposób literalizacji polega na pokazywaniu sensu tez ogólnych przez ich konkretyzację. Ta metoda może być z powodzeniem stosowana w etyce. Oto na przykład dwaj filozofowie wzywają, by cywilizację śmierci zastąpić cywilizacją miłości. Podejrzewamy wszelako, że obaj mają na myśli niezupełnie to samo. Szukamy więc konkretnych aplikacji owego ogólnego apelu i dowiadujemy się, że jeden zaleca trzymanie miłości cielesnej w ryzach świętego węzła małżeńskiego i abstynencji, a drugi powiada, że nawet nieformalny związek jest dobry, o ile miłość dwojga osób znajduje w nim swą realizację. Wprawdzie literalizacja nie dostarcza tutaj kryterium waloryzacji obu rozumień miłości, ale na pewno stanowi konieczny warunek dalszej dyskusji.

Powyższe przykłady wskazują na pewną ważną cechę literalizacji w tym jej rozumieniu, jakie staram się tutaj przedstawić. Otóż w każdym wzmiankowanym przypadku literalizacja odwołuje się do elementów zewnętrznych wobec współczynnika hermeneutycznego danego poglądu filozoficznego, stanowiąc przez to procedurę istotnie odmienną od rozważanego wyżej wewnątrzsystemowego sposobu ustalania sensu, czyli hermeneutyzacji. Kontrast ten wyjaśnia, dlaczego literalizacja może przerwać koło hermeneutyczne, a hermeneutyzacja nie. Godne odnotowania jest także to, iż literalizacja prowadzi od „mniej znanego" do „bardziej znanego", od „mniej dosłownego" do „bardziej dosłownego", dzięki czemu unika zarzutu, że popada w *ignotum per ignotum*. Bez rozstrzygania, czy wyczerpałem wszystkie przypadki literalizacji, pokuszę się o pewien slogan parafrazujący Wittgensteina: jeśli coś da się zliteralizować, to da się jasno wyrazić. A jeśli jasno, to i intersubiektywnie.

Nie ma rzecz jasna obowiązku przedkładania literalizacji nad hermeneutyzację. Heidegger (*Budować, mieszkać, myśleć*, przekład K. Pomiana, PIW, Warszawa 1977, s. 41) powiada: „Tak oto dowiedziona jest w ogólnym zarysie wypowiedziana wyżej teza, wedle której nicość jest źródłem zaprzeczenia, a nie odwrotnie. Jeśli władza rozsądku nad polem pytania o nicość i o bycie okazuje się tedy złamana, to rozstrzygnięty jest również los panowania »logiki« w obrębie filozofii. Sama idea »logiki« rozpływa się w wirze bardziej pierwotnego pytania." Wszelako Heidegger niczego nie udowodnił w normalnym sensie tego słowa ani też nie rozstrzygnął losu logiki w filozofii, a teza, że logika rozpływa się w wirze bardziej podstawowego pytania, jest czystą metaforą, którą trzeba by dopiero zliteralizować. Sądzę, że literalizacja większości tez Heideggera jest niemożliwa, a rozumieć je można jedynie poprzez hermeneutykę jego własnego kanonu. Wszelako nie ma też powodu, aby tezy Heideggera uważać za niedorzeczne. Są one zwyczajnie niejasne, bo nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko w ich kołach hermeneutycznych. A więc nie można ich rozumieć z intersubiektywną jasnością. Jasność ma zaś to do siebie, że albo jest intersubiektywna albo żadna. Jest rzeczą wielce interesującą, że „hermeneutycy" posługują się rozmaitymi zabiegami sugerującymi, że ich własne rozważania są intersubiektywne. Heidegger zapewnia nas, że coś dowiódł i coś rozstrzygnął. Fenomenologowie, mówiąc o własnym filozofowaniu, nagminnie używają takich zwrotów jak „wyanalizowało się", „zbadało się" czy „wykazało się". Bezosobowość oraz tryb dokonany są w nich uderzające. Studiując u Ingardena i przebywając w środowisku nasyconym fenomenologami, miałem często sposobność słuchania (lub czytania) takich deklaracji. I myślałem sobie zawsze, że przecież to ktoś badał, wykazywał, analizował, i że historia nakazuje szczególną ostrożność wobec sukcesów filozoficznych opisywanych w trybie dokonanym. Nie chcę sugerować, że takie perswazyjne w swej istocie zabiegi, są świadomą mistyfikacją. Traktuję je raczej jako dramatyczne usiłowania nadania nieliteralizowalnej hermeneutyce intersubiektywnego waloru.

Przedstawione wyżej ujęcie relatywizuje sens tez filozoficznych do literalizacji lub wewnętrznej hermeneutyki danego systemu. Chcę jednak wyraźnie zaznaczyć, że „lub" nie oznacza tutaj radykalnej rozłączności. Nie ma zapewne czystej literalizacji (tj. bez jakiegoś współczynnika hermeneutycznego) ani też czystej hermeneutyzacji (tj. bez jakiejś próby literalizacyjnej), m.in. dlatego, że same systemy filozoficzne są niejednorodne w swej zawartości treściowej. Niemniej jednak, w konkretnych sytuacjach możemy na ogół ustalić, czy mamy do czynienia bardziej z literalizacją czy też bardziej z hermeneutyzacją. W ogólności, filozofowie analityczni preferują literalizacje, a filozofowie w rodzaju Hegla czy Heideggera – hermeneutyzacje.

Idea literalizacji kontynuuje pewne idee logicznego empiryzmu i szkoły lwowsko-warszawskiej. W przeciwieństwie do Koła Wiedeńskiego nie traktuję kategorii sensu w sposób absolutny, co umożliwia odrzucenia dychotomii „sens albo niedorzeczność". Zamiast tego mamy pluralizm sensów. Natomiast jestem skłonny sądzić, podobnie jak Twardowski i jego uczniowie, że kontrast między jasnością i jej brakiem jest rzeczywisty. Przeciwko zaś i Kołu Wiedeńskiemu, i szkole lwowsko-warszawskiej sądzę, że filozofia nie jest nauką, bo nie składa się z twierdzeń empirycznie rozstrzygalnych. Tedy każda próba przekształcenia filozofii w naukę empiryczną musi zakończyć się jej likwidacją. Filozofia nie jest też supernauką w sensie Husserla, bo i ten projekt narusza warunek rozstrzygalności. Filozofia nie osiąga jednomyślności, a nawet trudno byłoby powiedzieć, że filozofowie do niej uporczywie dążą. Dzieje filozofii zdają się świadczyć o tym, że większość jej przedstawicili jest raczej zainteresowana głoszeniem czegoś innego niż ich poprzednicy. Krótko mówiąc: nauka jest ekumeniczna, a filozofia nie jest. Tak więc stwierdzenie Wittgensteina, że filozofia stoi wyżej lub niżej nauki, ale nigdy obok, wydaje mi się zasadniczo trafne. Skoro jesteśmy już przy Wittgensteinie, to zauważę, że pluralistyczna koncepcja sensu prosto rozwiązuje podstawowy dylemat jego metafilozofii. *Traktat* wcale nie musi być rozumiany jako seria niedorzeczności, bo wystarczy przyjąć, że sens zdarzeń, przez które wnosi się jasność, jest innego rodzaju niż sens zdań ujaśnianych. Także nie ma nic zaskakującego w zasadzie sensowności empirycznej, gdyż wcale nie musi ona być sensowna w tym samym znaczeniu, co zdania, których dotyczy. Nie ma wreszcie żadnego paradoksu w tym, że sens zasady sprawdzalności jako tezy filozoficznej nie jest tak klarownie uchwytny jak sens, którego kryterium ustala. Podstawowe rezultaty metamatematyczne (twierdzenia Gödla o niezupełności, twierdzenie Tarskiego o niedefiniowalności prawdy) wręcz sugerują, że konstrukcje metateoretyczne są z reguły mniej klarowne od przedmiotowych. Mamy tutaj przykład literalizacji z użyciem metamatematyki (dalsze szczegóły można znaleźć w mojej książce *Metamatematyka a epistemologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993).

Nie sądzę, abym przekonał tropicieli metafizycznych szyfrów do filozofii analitycznej i jej sposobów literalizacji. Nie mam też takiego zamiaru.

Co więcej, rozumiem i doceniam ich racje. Nie wszystko bowiem, co przekazała nam tradycja filozoficzna do namysłu, da się ująć analitycznie. W filozofii zawsze panowało napięcie pomiędzy głębią a jasnością, co zgrabnie ujmuje wierszyk pióra Tadeusza Kotarbińskiego:

Do jasnych dążąc głębin – nie mógł trafić w sedno
Śledź pewien, obdarzony naturą wybredną.
Dokądkolwiek wędrował, zawsze nadaremno:
Tu jasno, ale płytko – tam głębia, lecz ciemno.

Każdy musi więc wybrać jakiś kompromis między głębią a jasnością. Mój przedstawia się tak:

Nie jest to rapsod, w którym Się pyta
Jak *Dasein* trwogą w istnieniu zgrzyta
Kiedy prawdziwość w sobie zakrywa
Nicość nicując w istoty porywach.

To ledwie mała szczypta epiki
Wiedziona chłodnym blaskiem logiki
Z dala od rzeczy źródłowej głębi
I troski, którą *Dasein* Się kłębi.

Niejeden zapewne postawi pytanie
Gdzie Się kieruje takowe pisanie
Gęsto upstrzone w rozliczne znaki
Prosto ze środka logicznej kloaki.

Moja odpowiedź jest nader prosta
Nic tajemnego, ot zwykła riposta
Na mowę dziwną, co nicość bytu
An Sich istoczy z bycia Się–bytu.

A teraz kilka uwag o wartości filozofii. Oskarżanie filozofii o zbytnią abstrakcyjność i brak pożytków z niej płynących zdaje się być szczególnym przypadkiem starego konfliktu pomiędzy teoretykami a praktykami, czy teoretykami a empirykami. Filozofia nie jest tutaj wyjątkiem, gdyż na przykład fizycy eksperymentalni mają podobne pretensje do swych kolegów teoretyków. Groźniej jawi się zarzut, że filozofowie niczego nie rozstrzygają. Otóż zarzut ten byłby słuszny, gdyby filozofia była nauką. Przedstawiona wyżej koncepcja literalizacji stara się objaśnić, dlaczego filozofia nauką nie jest i być nie może. Nie widzę w tym nic niepokojącego, bo nie każda ludzka działalność manifestująca się w wytworach symbolicznych jest nauką. W ogólności, wytwory symboliczne służą przedstawianiu świata, a filozofia jest jednym z takich przedstawień. Najwyraźniej taka forma przedstawiania świata jest potrzebna, skoro została wynaleziona, utrzymuje się od dawna i nic nie wskazuje na to, wbrew rozmaitym wieszczeniom, aby została zaniechana. Wydaje mi się, że tezy filozoficzne, aczkolwiek nie są rozstrzygalne empirycznie, są jednak waloryzowalne

z innego punktu widzenia, mianowicie, czy przedstawiają ogólne aspekty świata i miejsca człowieka w nim (bo to jest ich zadanie) zgodnie z wielorakimi doświadczeniami danej epoki. Nie potrafię opisać owej zgodności, aczkolwiek wierzę, iż literalizacje i hermeneutyzacje są o tyle wartościowe, o ile mają związek z aktualnym stanem nauki lub aktualnymi problemami egzystencjalnymi. Być może filozofia jest ciągłym komentarzem do dialogów Platona lub myśli presokratyków, ale jest on inaczej literalizowany i inaczej hermeneutyzowany w każdej epoce. Czyli pisany ciągle na nowo. I zawsze jest tak, że filozof musi wybierać między głębią i jasnością. Porzućcie wszelką nadzieję, że może być inaczej.

Jan Woleński

JAN WOLEŃSKI, ur. 1940, profesor filozofii UJ. Wydał m. in. *Logiczne problemy wykładni prawa* (1972), *John Stuart Mill* (1979, z Rettem Ludwikowskim), *Z zagadnień analitycznej filozofii prawa* (1980), *Filozoficzna szkoła lwowsko–warszawska* (1985, wyd. angielskie 1989), *Kotarbiński* (1990), *Metamatematyka a epistemologia* (1993). Mieszka w Suchej Beskidzkiej.

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA ZNAK

John D. Barrow
TEORIE WSZYSTKIEGO
tłum. Tomasz Placek

Czy można stworzyć Teorię Wszystkiego, logicznie spójną strukturę, w której zawarta byłaby cała informacja o Wszechświecie, cała jego przeszła i przyszła historia? Wielu wybitnych fizyków sądzi, że współczesna nauka wielkimi krokami zbliża się do tego celu.
Ale co to znaczy WSZYSTKO? Czy wszystko, co tylko można pomyśleć? Odpowiedź na każde możliwe pytanie? Czy jedynie Wszystko, co mieści się w poznawczym horyzoncie fizyki? Czy nadzieje nawet na taką Teorię Wszystkiego są realne? Czy w samej metodzie fizyki nie mieszczą się pewne ograniczenia, poza które nie sposób wykroczyć?
John Borrow, znany angielski fizyk i kosmolog, tropi odpowiedzi na te pytania w swoim światowym bestsellerze.

MICHAŁ TEMPCZYK

PARADOKSY FILOZOFII NAUKI

Nauka jest najbardziej charakterystyczną dziedziną współczesnej kultury, dlatego cieszy się ogromnym prestiżem i wzbudza zainteresowanie. Istnieją odrębne dziedziny wiedzy zajmujące się różnymi aspektami nauki, takie jak socjologia nauki, naukoznawstwo i filozofia nauki. Ta ostatnia powstała na początku naszego stulecia i w ciągu kilkudziesięciu lat bardzo się rozwinęła. Nauka powstała w starożytności i cały czas uczeni i filozofowie zastanawiali się nad jej istotą, niezawodnością, prawdziwością i rozwojem. Refleksje te miały charakter filozoficzny, nie tworzyły jednak odrębnej dziedziny rozważań, dlatego nie można mówić o filozofii nauki jako o dziedzinie wiedzy powstałej już w starożytności. Dopiero gdy nauka stała się obszerną i ważną gałęzią działalności poznawczej i technicznej, a jej najbardziej rozwinięte teorie daleko przekroczyły granice poznania potocznego, pojawiła się potrzeba zorganizowanej refleksji metodologiczno–filozoficznej. W ten sposób powstała filozofia nauki, która obecnie ma bogate zaplecze społeczne i organizacyjne (katedry, specjalności, czasopisma, towarzystwa naukowe i zjazdy).

Dzięki działalności naukowej dużej grupy badaczy i stałemu postępowi w tej dziedzinie filozoficzny obraz nauki staje się coraz bogatszy i ciekawszy. Filozofowie coraz więcej wiedzą o nauce i rozumieją ją coraz lepiej. Wiedza ta jest oczywiście ciekawa dla samych twórców nauki i w wolnych chwilach czytają oni czasami książki z filozofii nauki, lecz często nie zgadzają się z nimi. Wynika to z tego, że to, co filozofowie mówią o nauce, samym uczonym wydaje się często dziwaczne i nieprawdziwe. Nad tym zagadnieniem chciałbym się zastanowić, starając się zrozumieć, o co tutaj chodzi i dlaczego filozofia nauki nie staje się ważnym elementem wiedzy samych uczonych.

Istnieje wiele aspektów tego problemu, dlatego, aby nie poprzestać na ogólnikach, skupimy uwagę na pytaniu, dlaczego filozofowie tak pesymis-

tycznie patrzą na poznawcze możliwości nauki. Pod tym względem stanowisko większości uczonych, zafascynowanych prowadzonymi przez siebie badaniami, różni się zasadniczo od dominującego w filozofii poglądu na temat racjonalności nauki, jej rozwoju i prawdziwości. Społeczna rola nauki, wiara w jej możliwości i wpływ na nasze życie stale rosną. Wprawdzie coraz częstsze są głosy krytyczne, wskazujące na negatywne skutki rozwoju nauki i techniki, na brak kontroli zastosowań nowych wynalazków i na zniszczenie środowiska spowodowane przez cywilizację techniczną, lecz krytyka tego typu jeszcze mocniej utwierdza przekonanie, że nauka jest coraz potężniejsza i coraz bardziej uniwersalna. Gdy, na przykład, mowa o skażeniu środowiska naturalnego, nawołuje się do zastosowania nowych technologii, mniej szkodliwych dla otoczenia, które są także opracowane przez naukę i technikę. Tak więc takie krytyczne podejście do nauki jeszcze wyraźniej podkreśla jej potęgę i wpływ na prawie wszystkie dziedziny naszego życia.

Gdy porównujemy ten pogląd na naukę, typowy dla nowoczesnego społeczeństwa obficie korzystającego z jej osiągnięć, z tym, co filozofowie mówią o istocie poznania naukowego i jego prawdziwości, uderza ogromna różnica obu punktów widzenia. Polega ona na tym, że w czasach rozkwitu nauki i wzrostu jej społecznego znaczenia filozoficzny obraz tej formy poznania staje się coraz bardziej pesymistyczny. Filozofowie coraz mniej są skłonni do przyznania, że nauka zmierza do poznania prawdy, a jej teorie są w miarę wiernym odbiciem rzeczywistości. Zamiast tego znajdują oni coraz więcej argumentów podważających to przekonanie i prowadzących do wniosku, że poznanie naukowe jest względne, że w nauce nie ma rozwoju i że nie zmierza ona do poznania prawdy, rozumianej jako zgodność przekonań z rzeczywistością. Pomagają im w tym socjologowie nauki, którzy z zadowoleniem gromadzą dowody na to, że obraz świata proponowany przez teorie naukowe mało ma wspólnego z prawdą i w znacznym stopniu zależy od społecznej sytuacji uczonych, ich poglądów religijnych, dążeń i potrzeb. Jest to dalekie od ideału uczonego jako człowieka bezinteresownie dążącego do prawdy. Tymczasem ideał ten jest wciąż rozpowszechniony w społeczeństwie i wśród twórców nauki. Pojawia się pytanie, dlaczego tak jest, dlaczego ludzie zawodowo zastanawiający się nad istotą nauki i jej strukturą dochodzą do wniosków tak odmiennych od potocznych przekonań. W innych dziedzinach jest odmiennie, bowiem to, co socjologowie mówią o społeczeństwie, a psychologowie o człowieku, nie wydaje się nam tak paradoksalne i dziwne. Nauki te potwierdzają i uszczegóławiają wiedzę potoczną. Dlaczego w filozofii nauki jest inaczej?

Częściowa odpowiedź jest taka, że odmienność ta wynika z samej istoty filozoficznego podejścia do świata. Filozofia jest próbą racjonalnego uchwycenia i zrozumienia sensu istnienia, jego struktury i najważniejszych własności. W tym wysiłku dążenia do prawdy filozofowie rzadko zadowalają się powszechnymi przekonaniami i prawdami. Mają oni poczucie, że prawda o świecie nie jest bezpośrednio dostępna, że potrzeba wiele wysiłku

i pomysłowości, aby ją odkryć. To, co oczywiste, nie zawsze musi być prawdziwe, a często można się przekonać, że oczywistość prowadzi nas na manowce. Przykładem takiej sytuacji są wrażenia zmysłowe. Zwykle mamy zaufanie do tego, co bezpośrednio widzimy lub słyszymy, i bez zastanowienia działamy tak, jak tego wymaga sytuacja. Tymczasem chwila zastanowienia się i pewne specjalnie wybrane przykłady przekonują nas, że nie zawsze możemy bez zastrzeżeń ufać naszym zmysłom. Dobrze znamy dziwne rysunki, na których w zależności od nastawienia widzimy różne rzeczy, raz jest to twarz kobiety starej i brzydkiej, raz głowa pięknej dziewczyny. Takie przykłady prowadzą do wniosku, że prawda o spostrzeganiu zmysłowym nie jest wcale tak oczywista. Filozofowie, chcąc dotrzeć do prawdy głębokiej i uniwersalnej, lubią skupiać swoją uwagę na takich właśnie osobliwych przykładach. Pokazują one bogactwo i niejednoznaczność prawdy o świecie.

W filozofii nauki jest podobnie. Można w niej wyróżnić dwa poglądy na naukę. Jeden, bliżej związany z poglądami samych uczonych, stara się opisać naukę taką, jaką widzą ją jej twórcy i osoby postronne. Jest to poznanie coraz bardziej niezawodne, obejmujące coraz więcej zjawisk, przybliżające ludzi do poznania prawdy o materii, jej strukturze i prawach. Poznanie to nie jest oczywiście niezawodne w pełni. Znamy z historii nauki przykłady teorii błędnych i przybliżonych, które były później zastąpione przez teorie lepsze i dokładniejsze. Nasze aktualne teorie też nie są doskonałe, a w wielu z nich występują wyraźne braki, tak jak jest to w fizyce cząstek elementarnych. Jednak ogólnie nauka rozwija się, zmniejszając zakres teorii błędnych i poprawiając swoją dokładność. Wprawdzie całkowita prawda o świecie jest niedostępna ludziom, chociażby ze względu na bogactwo zjawisk, lecz nauka w swoim historycznym rozwoju przybliża się do niej.

Nie będę omawiał szerzej tego obrazu nauki, ponieważ jest on powszechny i dominuje w świadomości społecznej. Nazywa się go często kumulatywizmem, ponieważ zgodnie z nim w nauce zachodzi stały proces gromadzenia (kumulowania) prawdy. Odgrywa on również rolę w filozofii nauki, ale posiada poważnego konkurenta, którym zajmiemy się obecnie. Konkurentem tym jest pogląd, że nauka wcale nie prowadzi do poznania prawdy i że każda teoria jest tworem przemijającym, zależnym od sytuacji społecznej i światopoglądu jej twórców. Taki pogląd nazywa się z kolei relatywizmem.

Sceptyczne i relatywistyczne poglądy na naukę, a ogólniej – na całe poznanie ludzkie, nie są wymysłem nowoczesnym. Już w starożytności przedstawiciele wielu szkół filozoficznych, przede wszystkim sceptycy, wskazywali na względność i niedokładność poznania, analizując różne przykłady złudzeń zmysłowych i błędnych przekonań. Jednak w filozofii nauki uważano, że dzięki specjalnej metodzie poznania, krytycyzmowi badaczy, zastosowaniu eksperymentów i matematyki udaje się przezwyciężyć ograniczenia poznania jednostkowego. Nauka była stawiana za wzór

poznania korygującego swoje błędy i dzięki temu przybliżającego się do prawdy.

Sytuacja radykalnie zmieniła się na korzyść relatywistów po wydaniu w roku 1962 przez Thomasa Kuhna *Struktury rewolucji naukowych* (tłum. polskie: PWN, Warszawa 1968). Książka ta wywołała burzę w filozofii nauki. Kuhn przekonująco pokazał, że istnieją w nauce okresy, w których załamują się standardy myślenia naukowego, gdy uczeni miotają się w poszukiwaniu nowego obrazu zjawisk, a stary obraz okazuje się nieprzydatny i ogranicza postęp wiedzy. Wielką karierę zrobiło wprowadzone przez Kuhna pojęcie p a r a d y g m a t u. Jest to dominujący w danej dziedzinie nauki ogólny obraz badanych zjawisk, zgodnie z którym naukowcy opisują je, klasyfikują, oceniają ich ważność, tworzą modele, wyjaśniają i przewidują. Paradygmat jest schematem pojęciowo–wartościującym, w ramach którego pracują uczeni z określonej specjalności, rozwijając ją i gromadząc wiedzę. W okresach spokojnego rozwoju nauki, nazwanych przez Kuhna nauką normalną, działalność uczonych przypomina obraz stworzony przez kumulatywistów. Każdy badacz porusza się po dobrze znanym i bezpiecznym terenie swej dziedziny i przyczynia się do jej wzbogacenia oraz rozwoju.

Kłopoty pojawiają się wtedy, gdy stary paradygmat przestaje wystarczać, gdy pojawiają się liczne i poważne anomalie, których nie można wyjaśnić w ramach danego schematu. Okres taki może trwać dosyć długo, ponieważ większość badaczy z danej dziedziny dąży do kontynuacji i poszerzenia starego paradygmatu i czasami skutecznie, a czasami bezskutecznie walczy z powstającymi trudnościami. Każda teoria naukowa ma jakieś nie rozwiązane problemy i trudno z góry orzec, czy uda się je rozwiązać, czy też należy szukać nowego spojrzenia na te sprawy. W końcu, gdy narasta przekonanie o nierozwiązalności pewnych istotnych kłopotów, poważna grupa uczonych zaczyna poszukiwać rozwiązań alternatywnych. Jeżeli odniosą sukces – powstaje nowa teoria, lepsza i dokładniejsza od starej. Tak powiedziałby przeciętny naukowiec, który zna historię powstania mechaniki kwantowej, fizyki relatywistycznej i innych teorii, które doprowadziły do poważnych zmian w odpowiednich naukach.

Stanowiska Kuhna jest jednak inne. Jego istota streszcza się w stwierdzeniu, że paradygmaty rozdzielone rewolucją naukową są nieporównywalne. Ponieważ paradygmat to najogólniejszy uniwersalny schemat opisu i wyjaśniania danych zjawisk, przechodząc od jednego paradygmatu do drugiego, przechodzimy w istocie do innego świata. Inaczej wyodrębnia się i klasyfikuje zjawiska, posiadają one inne własności, inna jest hierarchia ważności pewnych zjawisk itp. Trudno nawet powiedzieć, że teorie oparte na odrębnych paradygmatach opisują te same zjawiska. Kuhn posunął się nawet do stwierdzenia, że uczeni pracujący w tej samej dziedzinie, na przykład w mechanice, w ramach konkurencyjnych paradygmatów, klasycznego i relatywistycznego, nie są w stanie porozumieć się ze sobą. Są oni jak ludzie mówiący innymi językami, w sytuacji, gdy nie ma słownika tłuma-

czącego terminy jednego języka na drugi. Słownika takiego nie ma, bowiem, zdaniem Kuhna, musiałby on obejmować oba paradygmaty jako swoje podstruktury, a jest to niemożliwe z samej istoty tych pojęć.

Książka Kuhna spowodowała przełom w filozofii nauki. Zafascynowana nią poważna grupa filozofów poszła w tym kierunku, pokazując, jak bardzo różnią się obrazy świata tworzone w ramach odmiennych paradygmatów, jak nieporównywalne są podobne pojęcia, na przykład pojęcie masy w mechanice klasycznej i relatywistycznej, i jakim szokiem poznawczym jest nowy paradygmat. Miało to poważne konsekwencje dla poglądów na temat postępu w nauce, jej racjonalności i prawdziwości. Skoro paradygmaty są nieporównywalne, to wybór jednego z nich nie może polegać na decyzji racjonalnej i uzasadnionej. W rezultacie nowy paradygmat nie jest postępem w porównaniu ze starym, a nauka nie jest procesem stałego zbliżania się do prawdy. Każdy paradygmat jest ze swej istoty umowną strukturą pojęciową. Zaczęto zastanawiać się, czym kierują się uczeni wybierając nowy paradygmat.

Filozofowie doszli do wniosku, że decyzje naukowców są dowolne i nieracjonalne, że kierują się oni modą, poglądami społecznymi, ulegają naciskom ideologicznym itp. Obraz nauki stawał się coraz bardziej pesymistyczny. Szczyt osiągnął Paul K. Feyerabend w książce *Against Method* wydanej w 1971 roku, w której głosił poznawczy anarchizm nauki. Zgodnie z nim nauka nie zmierza do prawdy, a uczeni pod presją nacisków społecznych, dążąc do zrobienia kariery lub ulegając kaprysom, popierają jakiś paradygmat, którego pojęciowa struktura nie odzwierciedla struktury świata. Jeśli nawet świat posiada jakąś określoną strukturę, to nie jest ona poznawalna, ponieważ nie możemy w swoim poznaniu wyjść poza umowne i względne paradygmaty. Nie można zatem mówić o postępie nauki i zbliżaniu się do prawdy.

W tym okresie pojawiła się w socjologii nauki poważna i aktywna grupa popierająca te poglądy w oparciu o badania socjologiczne i historyczne, zwana Szkołą Edynburską. Przedstawiciele tej szkoły ogłosili mocny program socjologii wiedzy, w którym starali się pokazać, jak bardzo treść nawet abstrakcyjnych teorii fizycznych zależna jest od społecznego otoczenia danej dziedziny. Typowym przykładem tego podejścia do nauki jest znana praca Paula Formana z 1971 roku, w której dowodzi on, że mechanika kwantowa powstała w Niemczech dlatego, że w tym czasie sytuacja społeczna była w tym kraju niepewna i zmienna. W okresie, gdy stary porządek społeczny zawalił się, nowy jeszcze nie powstał, a w kraju trwała walka polityczna, załamała się wiara ludzi w porządek świata. Fizycy pracujący w takich warunkach byli bardziej od przedstawicieli innych narodów skłonni do rezygnacji ze starego uporządkowanego świata klasycznej fizyki i do pracy nad nowym, statystycznym modelem zjawisk kwantowych. Innymi słowy, niepewne warunki społeczne wywołały przekonanie o braku determinizmu i statystycznej naturze zjawisk fizycznych.

Tego typu koncepcje filozoficzne i socjologiczne doprowadziły do

ukształtowania się obrazu nauki jako formy poznania bardzo niepewnej, zależnej od innych form kultury i warunków życia społecznego. Nauka straciła swoją uprzywilejowaną pozycję i aurę nieomylności. Tak widzieli naukę filozofowie. Tymczasem powszechne przekonania społeczne na temat poznawczych możliwości nauki wcale się nie zmieniły, a jej znaczenie stale rosło. Doprowadziło to do tego, że filozofia nauki zaczęła obracać się w zamkniętym kręgu własnych przekonań i dyskusji, a filozofowie, zamiast uważnie obserwować naukę, zaczęli głównie cytować i krytykować swoich kolegów. Wielu z nich nawet nie zauważyło, jak bardzo oderwany od rzeczywistości model nauki rozwijają lub krytykują. Aby się o tym przekonać, wystarczy trochę się przyjrzeć nauce, a zwłaszcza zastanowić się nad rewolucjami naukowymi i rolą paradygmatów.

Gdy patrzymy na te sprawy bez przesady i zacietrzewienia typowego dla relatywistów, widzimy, że rewolucje naukowe nie są wcale tak rewolucyjne, a naukowcy nie są wcale niewolnikami swoich schematów myślenia. Przede wszystkim, przeciętnie wyszkolony fizyk zna dobrze zarówno mechanikę klasyczną i kwantową i, myśląc o jednej, wcale nie zapomina lub nie może sobie wyobrazić drugiej. Wielu wybitnych fizyków z początków naszego stulecia szybko zrozumiało nowe teorie i aktywnie przyczyniło się do ich rozwoju. Przykładem może być Arthur Eddington, twórca teorii wewnętrznej struktury gwiazd, który napisał pierwszy podręcznik z ogólnej teorii względności, a potem w swojej pracy łączył wiedzę z fizyki klasycznej i relatywistycznej. Był on początkowo przedstawicielem starego paradygmatu, a jednak szybko zrozumiał nową teorię i rozpoczął pracę w nowym. W odwrotnym kierunku poszedł Paul Dirac, twórca relatywistycznej mechaniki kwantowej. Nie tylko nie lekceważył on mechaniki klasycznej, lecz ponadto po II wojnie światowej napisał serię prac poświęconych tej dziedzinie.

Przykłady tego typu, a jest ich wiele i stanowią raczej normę, a nie wyjątek, pokazują, że mózg uczonego nie rozdziela się na odrębne obszary, używające odmiennych paradygmatów. Zwykle człowiek odpowiednio wykształcony potrafi myśleć w ramach różnych schematów, porównując je, mieszając ze sobą, tworząc nowe jakości. Temu filozofowie relatywiści zaprzeczali.

Drugim kluczowym punktem tych dyskusji było przekonanie, że nasze obserwacje zawsze posiadają istotną komponentę teoretyczną, dlatego to, co widzimy, zależy w znacznym stopniu od tego, co wiemy i czego oczekujemy. Wnioskiem z tego było twierdzenie, że przedstawiciele różnych konkurencyjnych paradygmatów nie potrafią znaleźć faktów, które mogliby porównywać i w oparciu o które mogliby weryfikować swoje sprzeczne twierdzenia. I znowu na pomoc filozofom przyszła psychologia, która pokazuje, jak wielką rolę w obserwacjach wzrokowych odgrywają wyuczone schematy interpretacyjne. Bez takich schematów nie widzimy niczego. Wydawało się, że w dziedzinie wyrafinowanych obserwacji i eksperymentów naukowych fakt ten powinien odgrywać jeszcze większą rolę.

W świetle tego przekonania paradygmaty robiły wrażenie jeszcze potężniejszych i nieporównywalnych. Wybór pomiędzy nimi musiał być decyzją nie umotywowaną racjonalnie.

I znowu poważne zastanowienie się nad tą sprawą pokazuje, że obciążenie teoretyczne obserwacji i faktów nie musi prowadzić do takich ekstremalnych konsekwencji. Znamy wiele obserwacji, które są oczywiste, chociaż istnieje kilka ich możliwych interpretacji. Przykładem jest ruch słońca po niebie. Niezależnie od tego, czy patrzymy nań jako na prawdziwy ruch słońca, czy też wiemy, że jest to konsekwencja obrotowego ruchu Ziemi, sama obserwacja jest oczywista, a pomiar prędkości tego ruchu nie sprawia trudności. Przejście od teorii Ptolemeusza do teorii Kopernika zmienia obraz Układu Słonecznego, nie ma natomiast wpływu na to, co widzimy. Takich obserwacji można podać wiele. Tymczasem relatywiści głoszą, że nie ma obserwacji, co do których różne konkurencyjne paradygmaty byłyby zgodne. To samo mówią oni o pojęciach. Ich ulubionym przykładem jest pojęcie masy. W mechanice klasycznej jest to niezmienna charakterystyka danego ciała. W szczególnej teorii względności masa ciała zależy od prędkości tego ciała względem obserwatora, z czego wynika, ich zdaniem, odmienność i nieporównywalność obu pojęć. Jak w takiej sytuacji mogą porozumieć się uczeni, skoro wspólne pojęcia ich teorii mają w zasadzie inne znaczenie? Nawet ten sam fizyk na przemian posługujący się dwiema teoriami nie może ich porównać, aby dokonać wyboru lepszej z nich. Z tego wynika nieracjonalność nauki, brak istotnego postępu i fałszywość przekonania, że nauka odkrywa prawdę o świecie.

Na tym zakończę omawianie poglądów relatywistów. Piszę o nich w tak krytyczny sposób, ponieważ zawsze wydawały mi się przesadne i nieuzasadnione w swej skrajności. Dalszy rozwój filozofii nauki poszedł w kierunku przełamywania tej skrajności. Poglądy skrajne robią duże wrażenie, ale są mało skuteczne w praktyce. Tak było również z relatywizmem. Nie potrafił on wyjaśnić widocznego i powszechnego postępu nauki, wzrostu jej skuteczności, zakresu i dokładności oraz realistycznego nastawienia większości badaczy. Ten ostatni argument kierowano często w stronę socjologii wiedzy. Zadaniem socjologa jest tworzenie teorii wyjaśniających fakty, a silny program proponował obraz nauki bardzo odmienny od praktyki.

Obecna filozofia nauki musi uwzględniać to, co ciekawego i rozsądnego powiedziano o rewolucjach naukowych i ich roli. Rola ta jest wielka, nie jest jednak tak, że rewolucje prowadzą do zerwania ciągłości danej nauki, a nowe paradygmaty są nieporównywalne ze starymi. Często jest tak, że w pewnej dziedzinie działa jednocześnie kilka paradygmatów, a uczeni w zależności od potrzeby lub własnego stanowiska wybierają jeden z nich, dobrze rozumiejąc, a nawet rozwijając drugi. Tak było przez pewien czas w fizyce cząstek elementarnych, gdy rozwijano podejścia oparte na macierzy S i na teorii grup. Obecnie teoria macierzy S nie wzbudza zainteresowania, ponieważ nie daje nowych rezultatów, lecz fizycy pamiętają o niej i ciągle próbują coś uzyskać. Można powiedzieć, że okres bezwzględnej

dominacji jednego sposobu widzenia zjawisk jest w nauce wyjątkiem i cechuje dziedziny stare, mało rozwijające się. Często przekonanie, że w jakiejś nauce panował jeden paradygmat, jest złudzeniem wynikającym z niedostatków wiedzy historycznej. Ponadto dokładne badania historyczne pokazują, że nowe paradygmaty nie powstają nagle i w opozycji do starego sposobu myślenia, lecz są z nim związane wieloma wspólnymi założeniami. Na przykład, rozwinięta mechanika kwantowa nie powstała z abstrakcyjnych rozważań jej twórców, lecz droga do niej wiodła przez długi okres teorii pośredniej, zwanej starą teorią kwantów.

Innym uproszczeniem relatywizmu było twierdzenie, że uczeni chcą pracować w ramach jednego paradygmatu, starając się utrzymać jego dominującą pozycję. Może tak było dawniej, gdy nie rozumiano dynamiki nauki i roli zmian schematów pojęciowych. Obecnie w nauce wysoko ceni się nowość, dlatego przy odrobinie szczęścia łatwiej można zrobić karierę dołączając się do nowej teorii, niż pracowicie rozwijając starą. Przykładem są wysoce abstrakcyjne teorie fizyki, takie jak teoria superstrun. Po jej ogłoszeniu przez Edwarda Wittena rzuciły się na nią rzesze młodych, inteligentnych fizyków, którzy przez kilka lat wiele pisali, jeździli na konferencje i dużo obiecywali, a potem wszystko uspokoiło się i teoria okazała się mniej rewelacyjna niż obiecywano. Podobnie było z teorią inflacyjnego Wszechświata w kosmologii relatywistycznej. Bogactwo możliwości interpretacyjnych, jakie daje współczesna matematyka i komputery, spowodowało, że uczeni nie traktują swoich pomysłów tak poważnie jak dawniej. Paradygmaty oczywiście rządzą podstawowymi teoriami przyrodniczymi, lecz naukowcy nie są ich niewolnikami. Potrafią oni zmieniać stosowane przez siebie teorie matematyczne i przyrodnicze. Często te same zjawiska tłumaczy się na kilka sposobów.

Na początku lat osiemdziesiątych pojawił się w filozofii nauki nowy sposób podejścia do roli faktów i eksperymentów w nauce, zwany nowym eksperymentalizmem. Jego najwybitniejsi twórcy to Ian Hacking, Peter Galison i Allan Franklin. Podkreślają oni ogromną i w znacznej mierze niezależną od teorii rolę eksperymentów. Krytykują obraz nauki, w którym eksperymenty są tylko po to, aby potwierdzać lub obalać hipotezy. W nowoczesnej nauce rola eksperymentów jest wielka i często wyprzedzają one teorię, odkrywając zjawiska, których uczeni nie spodziewali się i których nie potrafią zinterpretować. Wyrafinowane eksperymenty fizyczne, chemiczne i biologiczne oparte są na bogatej wiedzy, lecz wcale nie muszą być ograniczone przez jakiś konkretny model teoretyczny tego, co się obserwuje. Niedawno fizycy nieoczekiwanie odkryli nadprzewodnictwo pojawiające się w wysokich temperaturach i do dzisiaj nie mają zadowalającej teorii tego zjawiska. Z punktu widzenia relatywistów sytuacja taka jest niemożliwa, bowiem ich zdaniem widzimy tylko to, czego się spodziewamy.

Wiele jest w filozofii nauki kierunków badań przeciwnych relatywizmowi rozumianemu tak skrajnie jak u Feyerabenda. Nie wynika z tego

jednak, że filozofowie wierzą naiwnie w proste zmierzanie nauki do poznania prawdy. Ich obraz nauki musi być bogatszy od obrazu tworzonego przez uczonych, tylko wyjątkowo zastanawiających się filozoficznie nad swoją pracą. Filozoficzna refleksja nad nauką nie jest przydatna w pracy naukowej, zwłaszcza gdy praca ta odbywa się w uporządkowanych ramach jakiegoś paradygmatu. Podobnie nie trzeba czytać prac z estetyki, aby być dobrym śpiewakiem, lub z mechaniki, gdy uprawia się gimnastykę. Filozof patrzy na naukę z innego poziomu niż badacz naukowy. Stara się on ogarnąć całą naukę i stworzyć ogólny naukowy obraz świata. Praca ta odbywa się wedle innych reguł niż szczegółowe badania naukowe, dlatego też prowadzi do innych wyników. Wyniki filozoficznych dociekań nad nauką mogą być jednak z kilku względów ciekawe dla naukowców.

Po pierwsze, każdy z nas chce umieścić prowadzoną przez siebie działalność zawodową w szerszym kontekście społecznym i poznawczym, a takie spojrzenie na naukę proponują filozofia i socjologia nauki. Po drugie, w rutynowej pracy naukowej pewne podstawowe założenia i fakty przyjmuje się jako oczywiste, na ich podstawie prowadząc dalsze prace. Podważanie tych założeń nie prowadzi zwykle do konstruktywnych wniosków, dlatego poświęca się im mało uwagi w trakcie standardowej działalności badawczej. Założenia takie okazują się ważne dopiero w okresach przełomowych. Jednak w okresie rozwijania nauki normalnej dobrze jest mieć świadomość tego, że nawet sprawy uchodzące za oczywiste mogą być kiedyś zmienione. Świadomość tego czyni myślenie uczonych bardziej elastycznym i pomaga im przezwyciężać utarte schematy działania, gdy zajdzie tego potrzeba. Z tych powodów nawet te poglądy filozofów nauki, które wydają się przesadne i mało odpowiadające rzeczywistej praktyce naukowej, mogą wzbogacić spojrzenie ludzi nauki na prowadzoną przez nich działalność poznawczą. Zadaniem tak rozumianej filozofii jest budzenie wątpliwości i ostrzeganie przed zbytnim zaufaniem do nieomylności nauki. Ekstremalne wnioski filozofów, wyraźnie niezgodne z praktyką naukową, nie są takie niebezpieczne, ponieważ sama filozofia w swoim rozwoju przezwycięża skrajne punkty widzenia i wypracowuje obraz nauki coraz bogatszy i bliższy rzeczywistości. Z tego powodu naukowcy mogą od czasu do czasu poczytać prace filozoficzne, z którymi się nie zgadzają, które jednak zmuszają ich do przemyślenia pewnych ogólnych spraw, nad jakimi zwykle się nie zastanawiają.

Michał Tempczyk

MICHAŁ TEMPCZYK, absolwent fizyki i filozofii UW, profesor w Instytucie Filozofii PAN. Wydał m.in.: *Strukturalizm w fizyce współczesnej* (1978), *Strukturalna jedność świata* (1981), *Fizyka a świat realny* (1986). Zajmuje się głównie metodologią nauki i filozofią fizyki. Obecnie zajmuje się teorią chaosu i jej filozoficznymi konsekwencjami.

MICHAŁ HELLER

HENRI BERGSON I SZCZEGÓLNA TEORIA WZGLĘDNOŚCI

• 1. Bergson, Einstein i inni

Szczególna teoria względności cieszy się złą, w pewnym sensie, sławą. Z jednej strony jest ona na tyle łatwa, że nawet człowiek ze średnim wykształceniem może dojść do przekonania, iż zrozumiał cały jej aparat matematyczny; z drugiej strony jest ona jedną z teorii tzw. fizyki współczesnej, co skierowuje na nią uwagę ludzi z rozmaitych względów zafascynowanych współczesną nauką. Wszystko to sprawia, że szczególna teoria względności – bardziej niż inne teorie współczesnej fizyki – stanowi przedmiot zarówno filozoficznych dyskusji, jak i ataków ze strony niedokształconych amatorów. Tak było od samego początku: już wkrótce po swoim powstaniu (tzn. po roku 1905) wywołała ona burzę dyskusji i polemik. W tamtych czasach istniał jeszcze jeden powód po temu: potrzeba było kilku lat, by sami fizycy przetrawili i przyswoili sobie treść nowej teorii. Fizyka wchodziła wówczas w stan wielkiej rewolucji. Okres „wrzenia w podstawach" sprzyjał polemikom, potęgując wszelkiego rodzaju antagonistyczne nastroje.

Około roku 1912 podstawowe idee szczególnej teorii względności stały się znane we Francji, także wśród filozofów, głównie dzięki popularyzacji tej teorii przez Paula Langevina. Zawiązała się dyskusja, w której głos zabierali tacy filozofowie, jak: Brunschvicg, Bachelard, Meyerson, a także Henri Bergson. Nic dziwnego, wszak wśród wniosków wynikających ze szczególnej teorii względności znajdowały się rewolucyjne stwierdzenia dotyczące czasu i równoczesności, a tematyka zmiany i uczasowienia należała do trzonu filozoficznych poglądów Bergsona.

W roku 1922 Henri Bergson wydał książkę pt. *Durée et simultanéité (à propos de la théorie d'Einstein)*[1]. Wydaje się, że Bergson poczuł się zagrożony przez twierdzenia Einsteina. „Chcielibyśmy wiedzieć – pisał w przedmowie – w jakiej mierze nasza koncepcja trwania (*durée*) jest zgodna z poglądami Einsteina na czas." Strategia, jaką wybrał Bergson, jest bardzo częsta wśród filozofów, gdy polemizują z fizykami: gdy idzie o fizyczny aspekt swojej teorii, Einstein oczywiście ma rację – jest to wielki wkład do nauki, ale jej interpretacja przyjmowana przez fizyków opiera się na filozoficznych błędach. Gdyby Bergson poprzestał na tego rodzaju argumentach, jego książka nie różniłaby się od wielu innych filozoficznych rozpraw, które pozostają bez najmniejszego wpływu na rozwój nauki. Bergsona zgubiło to, że w trakcie argumentacji sięgnął do matematycznego aparatu teorii. I tu wykazał nie tylko brak zrozumienia, ale swoją własną interpretację oparł na błędzie.

Znany fizyk Jean Becquerel zaprotestował w liście prywatnym do Bergsona, wytykając mu błąd w jego interpretacji paradoksu bliźniaków (por. niżej). Nastąpiła wymiana listów. W przygotowywaniu odpowiedzi Bergson konsultował się ze swoim uczniem Eduardem Le Roy. Bergson nie uznał swojego błędu. W drugim wydaniu *Durée et simultanéité* zamieścił swoją odpowiedź Becquerelowi. Stało się to zresztą jego zwyczajem: w kolejnych wydaniach tej książki Bergson publikował odpowiedzi, w jakich rozprawiał się ze swoimi oponentami.

Między innymi doszło do polemiki z André Metzem na łamach „Revue de Philosophie".[2] Przedmiotem tej dość ostrej w tonie wymiany zdań był znowu paradoks bliźniaków (zajmujący, jak zobaczymy, ważne miejsce w argumentacji Bergsona). W odpowiedzi Bergson powołał się na rozróżnienie „obserwatora rzeczywistego" i „obserwatora reprezentowanego". Nieuchwycenie różnicy pomiędzy nimi – jego zdaniem – w ogóle uniemożliwia zrozumienie, na czym polega natura trudności.

Do dyskusji został wciągnięty Einstein, który 6 kwietnia 1922 roku miał w Paryżu odczyt na temat teorii względności. Po odczycie w dyskusji zabrał głos Bergson. W dość długim wystąpieniu wyłożył swoje argumenty za istnieniem jednego czasu uniwersalnego i za absolutnym rozumieniem równoczesności. W swojej zwięzłej, jak zwykle, odpowiedzi Einstein starał się być uprzejmy. Wyłuszczył krótko, że – jego zdaniem – można mówić o czasie psychologicznym lub o czasie fizycznym; nie ma natomiast czegoś takiego jak czas filozofów.

Przy innej okazji Einstein wypowiedział się jasno na temat całego sporu: „Jest to pożałowania godne, że Bergson popełnił tak poważną pomyłkę, a jego błąd jest czysto fizycznego porządku, niezależnie od wszelkich dyskusji pomiędzy szkołami filozoficznymi."[3]

---

[1] Alcan, Paris 1922.

[2] Tom 24 (1924): krytyka Metza, ss. 98–112; odpowiedź Bergsona, ss. 241–260.

[3] List Einsteina do Metza, cyt. za: M.A. Tonnelat, *Histoire du principe de relativité*, Flammarion, Paris 1971, s. 281.

W trzecim rozdziale swojej książki Bergson sformułował regułę, którą zamierza kierować się w swoich analizach: „nie zakładać nic, co nie mogłoby zostać zaakceptowane przez każdego filozofa i każdego uczonego" (ss. 87–88).[4] Brzmi to jak ironia, zważywszy spory, jakie książka Bergsona rozpętała. Historia myśli ludzkiej jest nauczycielem, który często posługuje się ironią jako dydaktycznym narzędziem.

• 2. Trwanie i czas

Zanim przedstawię Bergsonowską krytykę szczególnej teorii względności, wypada przyjrzeć się perspektywie, z jakiej Bergson rozpatrywał tę teorię.

Czas – zdaniem Bergsona – wiąże się ściśle z „ciągłością naszego życia wewnętrznego". Ciągłość oznacza pewnego rodzaju płynięcie, ale „płynięcie nie zakłada rzeczy, która płynie, lecz przemijanie stanów, przez które przechodzi". Rzeczy i stany są sztucznie wycięte z przemijania (*transition*) „i właśnie to przemijanie – jako jedynie doświadczalne w naturalny sposób – jest samym trwaniem" (ss. 54–55).

Istotnym elementem trwania jest pamięć. Zdaniem Bergsona nie jest to „pamięć osobowa", lecz „pamięć wewnętrzna w stosunku do samych zmian"; pamięć, dzięki której „potem" jest obecne w „przedtem". Pamięć ta powoduje, że chwila teraźniejsza nie jest ciągłym ginięciem i powstawaniem tego, co „teraz" się pojawia. Bergson posługuje się tu metaforą melodii, której słuchamy z zamkniętymi oczami. Gdy całą uwagę koncentrujemy na melodii, wyłączając wszystko inne, jesteśmy bardzo blisko idei czasu, „który jest samą płynnością naszego życia wewnętrznego". Ale trwanie jest czymś bardziej fundamentalnym od czasu. Trwania „doznajemy bezpośrednio", bez jego doznawania „nie mielibyśmy żadnej idei czasu" (s. 55).

Mamy tu więc trzy idee, bardzo ściśle ze sobą związane: trwanie, czas i pamięć. Bergson pisze: „Prawdę mówiąc, jest rzeczą niemożliwą odróżnić trwanie, jakkolwiek krótkim by ono było, oddzielające dwie chwile od pamięci, która wiąże te chwile ze sobą, ponieważ trwanie jest ze swej natury kontynuacją tego, czego już nie ma, w tym, co jest. Oto czas rzeczywisty (*le temps réel*), czas – twierdzę – doznawany i przeżywany (*perçu et vécu*). A zatem trwanie zakłada świadomość..." (s. 62).

Poglądy Bergsona są wyrażone pięknym językiem, niekiedy odwołującym się do gry słów (która przeważnie znika w polskim przekładzie), ale są dalekie od ścisłości. Referując je, posługiwałem się licznymi cytatami, by w jak najmniejszym stopniu brać odpowiedzialność za wierność prezentacji. W dalszym ciągu będę stosować tę samą taktykę.

„Czas, który trwa, nie jest mierzalny" (s. 62). Jak zatem przejść do czasu mierzalnego? Przede wszystkim trwania nie da się przełożyć na język matematyczny. Mierząc jakiś odcinek czasu, musimy ustalić jego moment

[4] W nawiasach podaję strony według I i II wydania *Durée et simultanéité*.

początkowy i końcowy. Ale takie punktowe chwile „nie uczestniczą w naturze rzeczywistego czasu, one nie trwają" (s. 80). Co więcej, chcąc zmierzyć czas, musimy go przedstawić w postaci punktów (chwile) i odcinków (przedziały czasowe), czyli musimy czas uprzestrzennić (poddać „spacjalizacji"). „Rzeczywistego trwania d o ś w i a d c z a m y, konstatujemy, że czas płynie; z drugiej strony nie jesteśmy w stanie mierzyć czasu, nie przekształcając go w przestrzeń..." (s. 83).

I jeszcze jedno, ważne dla całości książki, zagadnienie: „W jaki sposób przechodzimy od czasu wewnętrznego do czasu rzeczy?" Postrzegamy świat zewnętrzny, a to, co postrzegamy, wydaje się nam być równocześnie w nas i poza nami. Z jednej strony traktujemy to jako stan naszej świadomości, z drugiej strony – jako „powierzchniową błonkę materii", w której spotyka się doznające z doznawanym" (s. 55). Z doznawaniem zewnętrznego świata ściśle wiąże się problem czasu: „Każdej chwili naszego życia wewnętrznego odpowiada pewna chwila naszego ciała i chwila całej materii nas otaczającej, która jest z nią równoczesna; a zatem materia wydaje się uczestniczyć w naszym świadomym trwaniu" (s. 56). Stopniowo trwanie to rozciągamy na cały wszechświat, nie widzimy bowiem żadnej racji, by ograniczać je do naszego bezpośredniego sąsiedztwa. W ten sposób „rodzi się idea trwania wszechświata" (*Durée de l'univers*).

Przytoczmy jeszcze obszerniejszy fragment, gdyż wydaje się on kluczowy dla całej książki:

> W ten sposób rodzi się idea trwania wszechświata, to znaczy bezosobowa świadomość, stanowiąca jakby ślad zespolenia ze wszystkimi świadomościami indywidualnymi, jak również tych świadomości z resztą przyrody. Tego rodzaju świadomość łączyłaby w jednej, natychmiastowej percepcji różnorodne zdarzenia umiejscowione w różnych punktach przestrzeni; równoczesność byłaby właśnie możliwością wejścia dwu lub więcej zdarzeń do tej jedynej i natychmiastowej percepcji" (s. 56).

Trudno wdawać się w egzegezę tego tekstu (co na przykład znaczy „bezosobowa świadomość, stanowiąca jakby ślad zespolenia..."?), wydaje się jednak, że Bergson ma jakąś intuicję wszystkich zdarzeń we wszechświecie, które są równoczesne z aktem percepcji zdarzeń sąsiadujących z kimś, kto tej percepcji doznaje.

Bergson pyta dalej: gdzie tu kończy się doświadczenie, a zaczyna hipoteza? I przyznaje, że równoczesność rozciągnięta na cały wszechświat, a, co za tym idzie, idea czasu uniwersalnego, jest hipotezą. Ale „opiera się ona na rozumowaniu przez analogię, które powinniśmy uważać za konkluzywne tak długo, dopóki ktoś nam nie zaproponuje czegoś bardziej zadowalającego". Zdaniem Bergsona, nie czyni tego szczególna teoria względności. Co więcej, nie tylko tego nie czyni, ale wręcz milcząco zakłada istnienie uniwersalnego czasu.

• 3. Skrócenie czasu

Krytyka szczególnej teorii względności, jaką przeprowadza Bergson, jest długa i – powiedziałbym – żmudna. Nie sposób zagłębiać się we wszystkie szczegóły (trzeba by napisać książkę, a nie artykuł). Ograniczę się więc do sedna krytyki Bergsona. Koncentruje się ona na tzw. Lorentzowskim skróceniu czasu. Właśnie ten relatywistyczny efekt znalazł się w centrum popularnych i filozoficznych dyskusji, jakie rozgorzały po powstaniu szczególnej teorii względności.

Załóżmy, że mamy dwa zegary: zegar Z_1 spoczywa, a zegar Z_2 porusza się względem zegara Z_1, jednostajnie i prostoliniowo. Z założeń szczególnej teorii względności dość łatwo wyprowadzić wniosek, że zegar Z_2 idzie wolniej niż zegar Z_1 i że to zwolnienie tempa zegara Z_2 w ściśle określony sposób zależy od prędkości poruszania się zegara Z_2 względem zegara Z_1. Do zaognienia dyskusji wokół tego efektu niemało przyczyniło się ujęcie go w postaci tzw. paradoksu bliźniaków. Jeden z bliźniaków, Piotr, wyrusza w podróż kosmiczną z dużą prędkością, podczas gdy drugi bliźniak, Paweł, pozostaje na Ziemi. Po wielu latach Piotr powraca. Paweł jest już wówczas sędziwym starcem, a Piotr ciągle jeszcze młodym człowiekiem. Powszechnie uznawano to za sprowadzenie rozumowania Einsteina do absurdu. Takiego zdania był również Bergson.

W swoim „wyjaśnieniu" paradoksu bliźniaków Bergson popełniał dwa błędy: jeden był natury czysto fizycznej, drugi interpretacyjnej. Zacznijmy od pierwszego z nich.

Ruch jest względny, jak słusznie podkreśla Bergson, a więc efekt zwolnienia czasu jest symetryczny: możemy uważać, że zegar Z_2 spoczywa, a zegar Z_1 porusza się względem niego jednostajnie i prostoliniowo. A zatem to zegar Z_1 będzie szedł wolniej od zegara Z_2. Ponieważ zegar nie może iść równocześnie szybciej i wolniej od drugiego zegara, efekt musi być pozorny. To samo w odniesieniu do bliźniaków: Piotr może uznać siebie za spoczywającego, a Pawła za oddalającego się w przeciwnym kierunku. Z jego punktu widzenia to on będzie starcem, a Paweł młodym człowiekiem, co oczywiście prowadzi do nonsensu. „To, co mówimy o Piotrze – pisze Bergson – trzeba teraz powiedzieć o Pawle; ponieważ ruch jest wzajemny (*réciproque*), ich osoby są wymienne (*interchangeables*)" (s. 103).

Istotnie, efekty relatywistyczne są symetryczne i jest to następstwem względności ruchu, ale Bergson nie rozumie, na czym ta symetryczność polega. Oprócz zwolnienia czasu istnieje inny (w pewnym sensie dualny) efekt w szczególnej teorii względności: efekt skrócenia długości, i oba efekty należy rozpatrywać łącznie. Wyjaśnię to na przykładzie, którego Bergson nie mógł znać, ale który rozstrzyga sprawę definitywnie, ponieważ odnosi się do sytuacji wielokrotnie sprawdzonej w doświadczeniu.

Mezony μ powstają na wysokości ok. 10 km od powierzchni Ziemi na skutek zderzeń cząstek promieniowania kosmicznego z cząstkami powietrza górnych warstw atmosfery. Mezon μ żyje $2.2 - 10^{-6}$ sekundy, po czym

rozpada się na inne cząstki. W czasie swojego życia mezon może przelecieć zaledwie 600 m, nie ma więc szans dotarcia do powierzchni Ziemi. Tymczasem fizycy bez żadnych trudności rejestrują mezony μ w swoich detektorach na powierzchni Ziemi. Efekt ten interpretują zgodnie ze szczególną teorią względności: ponieważ mezon μ porusza się bardzo szybko względem Ziemi, jego „zegar pokładowy" zwalnia, czas mezonu wydłuża się tak, że zdąży on „zarejestrować się" w naziemnym detektorze, zanim ulegnie rozpadowi. W interpretacji Bergsona sytuacja jest symetryczna. Z punktu widzenia mezonu to on spoczywa, a fizyk wraz ze swoim laboratorium zbliża się do niego z ogromną prędkością. Sytuacja jest dokładnie „zamienna", a więc efekt nie może być rzeczywisty.

Bergson nie wiedział (a to wiedzieć powinien!), że w „sytuacji symetrycznej" należy uwzględnić efekt skrócenia długości. Mezon μ istotnie ma prawo uznać, że on sam spoczywa, a fizyk wraz z ziemią porusza się w jego kierunku z wielką prędkością. Ale w „układzie ruchomym" długości ulegają skróceniu. Dokładne rachunki pokazują, że odległość (z punktu widzenia mezonu μ), jaka dzieli mezon μ w chwili jego narodzin ze zderzenia cząstki promieniowania kosmicznego z cząstką powietrza, skraca się z 10 km do 600 m. A więc i z punktu widzenia mezonu μ zdąży on dotrzeć do Ziemi, zanim się rozpadnie. Ruch jest względny, sytuacja symetryczna, ale na skutek swoistego dopełniania się dwóch efektów, „zwolnienia czasu" i „skrócenia długości", rozważany efekt jest rzeczywisty.

Tysiące innych doświadczeń z cząstkami elementarnymi wykonywanych podczas rutynowej pracy nowoczesnych akceleratorów potwierdza rzeczywistość efektu, z którym tak polemizował Bergson.[5]

Dodać wreszcie wypada, że paradoks bliźniaków należy do nieco innej kategorii zjawisk niż dyskutowane powyżej zwolnienie czasu i skrócenie długości. Oba te efekty odnoszą się tylko do tzw. inercjalnych układów odniesienia, czyli do układów, które poruszają się względem siebie bez przyspieszeń. Piotr, wyruszając w podróż kosmiczną, musiał nabrać przyspieszenia przy starcie; ażeby powrócić na ziemię, musiał zmienić kierunek lotu i potem, przy lądowaniu, musiał wyhamować. Jego ruch nie był przez cały czas jednostajny i prostoliniowy. Można przyjąć, że okresy przyspieszeń i hamowań są krótkie w porównaniu z okresami ruchu jednostajnego i prostoliniowego; wówczas całe zagadnienie można rozważać w ramach szczególnej teorii względności, ale wymaga to dokładnej rachunkowej analizy, która pokazuje, że efekt wolniejszego starzenia się jednego z bliźniaków jest rzeczywisty.[6]

---

[5] W związku z tym szczególnie pikantna staje się uwaga Bergsona wypowiedziana w zakończeniu książki *Durée et simultanéité*: „Konkretne własności czasu, a zwłaszcza wielość czasów w szczególnej teorii względności nie tylko faktycznie wymykają się obserwacji fizyka, który je stwierdza; one są niewerytikowalne w zasadzie" (s. 238).

[6] Por. np. E.F. Taylor, J.A. Wheeler, *Fizyka czasoprzestrzeni*, PWN Warszawa 1972, ss. 140–142; B.F. Schutz, *A First Course in General Relativity*, Cambridge University Press, Cambridge, London 1985, ss. 28–30.

• 4. Teoria względności i świadomość obserwatorów

W poglądach Bergsona na błąd fizyczny nakłada się, ściśle z nim związany, błąd interpretacyjny. Podążmy dokładnie za myślą Bergsona (por. ss. 97–100).

Niech będą dane dwa, jednostajnie poruszające się względem siebie, układy odniesienia: układ S i układ S'. Ponieważ układy są identyczne, a zachodzące w nich zjawiska zależą tylko od ich względnej prędkości, nic się nie zmieni, jeżeli układy zmienimy rolami. Ponieważ układ S' jest duplikatem układu S, jest rzeczą oczywistą, że nic się nie zmieni w przeżywaniu czasu fizyka związanego z jednym układem, gdy przeniesie się on do drugiego układu. „Dlatego też czas przeżywany i zliczany, czas wewnętrzny i immanentny, wreszcie czas rzeczywisty jest ten sam dla układu S i dla układu S' "(s. 98).

Bergson w swoich rozważaniach idzie jeszcze dalej. Niech Piotr będzie fizykiem związanym z układem S, a Paweł fizykiem związanym z układem S'. Ponieważ układ S' porusza się względem układu S, Piotr stwierdza, że zegar Pawła idzie wolniej niż jego własny. Ale ten czas, który „idzie wolniej" nie jest ani czasem przeżywanym przez Piotra, bo przypisuje on go Pawłowi, ani czasem przeżywanym przez Pawła, bo tylko Piotr mu ten czas przypisuje. To Piotr przypisuje temu czasowi etykietkę czasu Pawła, ale nie jest to ani czas Piotra, ani czas Pawła. „Ale gdy Piotr stwierdza, że w układzie Pawła czas płynie wolniej, nie traktuje Pawła jako fizyka ani jako byt świadomy, ani w ogóle jako byt; opróżnia on swój wizualny obraz Pawła z jego wewnętrznej świadomości, zachowując z jego osobowości jedynie zewnętrzną powłokę..." (s. 99). Bergson kontynuuje analizę utrzymaną w podobnym stylu na wielu stronach, ale to już aż nadto wystarczy. Jego interpretacyjne błędy są wyraźnie widoczne.

Przede wszystkim błędnie wiąże on osobę fizyka z pojęciem układu odniesienia. W teorii względności przez układ odniesienia należy rozumieć zestaw zegarów i prętów pomiarowych lub – w nowszej wersji – fotokomórek i odpowiednio zakodowanych informacji.[7] Obserwator lub fizyk związany z układem odniesienia to tylko chwyt dydaktyczny lub popularyzatorski, który ma ułatwiać zrozumienie (ale który – jak widać – niekiedy je utrudnia).

Zagadnienie jednak sięga głębiej niż tylko definicji układu odniesienia; dotyczy ono rozumienia fizyki w ogóle. Jak wiadomo, teorie fizyczne dotyczą tylko pewnych wycinków rzeczywistości. Niewykluczone, że swoje sukcesy fizyka zawdzięcza właśnie temu, że jej teorie nie miały ambicji być od razu teoriami wszystkiego. Teoria grawitacji mówi o powszechnym ciążeniu, ale nie mówi o elektromagnetyzmie; hydrodynamika zajmuje się dynamiką cieczy, ale nie zajmuje się rozmnażaniem się jednokomórkowców. Analogicznie, szczególna teoria względności zajmuje się fizyczną analizą pomiarów czasu i przestrzeni oraz mechaniką układów poruszają-

[7] Por. E.F. Taylor, J.A. Wheeler, dz. cyt., ss. 29–37.

cych się z dużymi prędkościami (w porównaniu z prędkością światła), ale wyklucza z pola swoich zainteresowań przeżycia człowieka i jego świadomość (choćby tym człowiekiem miał być fizyk).

Oczywiście można wzbogacić daną teorię przez uwzględnienie w niej nowych elementów. Na przykład w teorii grawitacji Einsteina można dodatkowo wprowadzić pole elektromagnetyczne, ale wówczas zmienią się rozwiązania równań Einsteina i właściwie mamy już do czynienia z nową teorią. Jeżeli wprowadzenie pola elektromagnetycznego zmienia teorię, to o ile bardziej dotyczyłoby to zjawisk życia i świadomości (gdybyśmy w jakiś sposób potrafili ująć je w równania). Wszystkie argumenty Bergsona odwołujące się do przeżyć i świadomości obserwatorów polegają – mówiąc delikatnie – na nieporozumieniu.

Właściwa interpretacja teorii fizycznych powinna sprowadzać się do „egzegezy matematycznej struktury" danej teorii fizycznej, to znaczy do rekonstrukcji świata opisywanego przez tę strukturę, ale takiej rekonstrukcji, która przyjmowałaby to i tylko to, co jest wymagane przez daną strukturę matematyczną.[8] Przyjmowanie czegoś nie wymaganego przez interpretowaną strukturę matematyczną danej teorii jest błędem metodologicznym, przemycającym do fizyki to, czego w niej nie ma. Jest to błąd dość częsty, popełniany niekiedy nawet przez wyrafinowanych fizyków, zwykle wówczas, gdy struktura danej teorii znacznie odbiega od naszych makroskopowych przyzwyczajeń poznawczych (np. w interpretacji mechaniki kwantowej). Rozwikłanie tego rodzaju interpretacyjnych zapętleń wymaga niekiedy subtelnych analiz. Wówczas gdy jakaś interpretacja jawnie narzuca pewnej teorii obce jej elementy, fizycy mówią o „machaniu rękami". Sądzę, że Bergsona trudno byłoby wybronić od tego zarzutu.

• 5. Czas i przestrzeń

Ciężkim zarzutem Bergsona już nie tylko pod adresem szczególnej teorii względności, lecz także pod adresem fizyki w ogóle jest to, że teorie fizyczne „uprzestrzenniają czas" (por. wyżej, par. 2) – „Należy to stale powtarzać: czas matematyka to z konieczności czas, który można mierzyć, a co za tym idzie, czas uprzestrzenniony" (s. 203). Nietrudno się domyślić, że zarzut ten trafia szczególnie ostro (w zamierzeniu Bergsona) w ujęcie Minkowskiego szczególnej teorii względności jako geometrii czasoprzestrzeni. Geometryzacja czasu pozbawia czas jego najistotniejszej cechy – przemijania.

To prawda, że dodając do przestrzeni jeden dodatkowy wymiar (wymiar czasu), ruch w przestrzeni można zamienić na krzywą w czasoprzestrzeni. Ale wykonując ten zabieg – zdaniem Bergsona – wykonujemy podwójne fałszerstwo. Najpierw gdy – przez dodanie nowego wymiaru

[8] Por. moje artykuły: *Quine i Gödel, jeszcze o ontologicznych interpretacjach fizycznych teorii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne", nr 12 (1993), ss. 41–49; *Structural Interpretations of Physical Theories*, „Acta Cosmologica", nr 20 (z. 1), 1994, ss. 41–50.

– zamieniamy ruch dziejący się w czasie na geometryczną krzywą, pozbawiamy ruch i czas ich własności poruszania się i przemijania. A potem geometryczną krzywą możemy odczytać jako zapis ruchu, „ponieważ nasz ruch p r z e b i e g a krzywą i s u k c e s y w n i e zajmuje na niej kolejne punkty" (s. 206, podkreślenia Bergsona). Te dwa fałszerstwa niejako znoszą się, dzięki czemu metoda geometryzacji ruchu i czasu funkcjonuje, ale obraz świata, jaki się przy tym tworzy, nie jest „adekwatny w stosunku do tego, co reprezentuje".

Do tych uwag Bergsona nasuwa się tylko jeden krótki komentarz: geometryzacja w fizyce nie jest ontologią, lecz metodą badania. Fizyk nie twierdzi, że świat jest geometrią, lecz że geometryzacja jest wygodną metodą badania świata. Przejście od metody do ontologii wymaga wyjścia poza fizykę.

Z zarzutem Bergsona, że matematycznie nie da się przedstawić przemijalności czasu można by polemizować, odwołując się do pojęcia pochodnej, która może modelować „zmianę w chwili" o wiele bardziej ostro, niż nasze zmysły są to w stanie uchwycić. Obecnie jednak pomijam ten temat, gdyż pragnę poświęcić mu oddzielne opracowanie.

Jak można się tego było spodziewać, ważnym argumentem Bergsona przeciwko czasoprzestrzennemu obrazowi świata było podkreślenie, że w takim obrazie nie ma miejsca na wolność, czasoprzestrzeń istnieje cała na raz, wszystko jest z góry zdeterminowane. Nie będę rozwijać tego tematu, mimo iż Bergson poświęca mu wiele uwagi. Cały problem (czy raczej pseudoproblem) wynika z tego samego błędu interpretacyjnego, o jakim pisałem wyżej: zagadnienie świadomości, a więc także doświadczenie wolności, leży poza zasięgiem nie tylko szczególnej teorii względności, lecz również całej współczesnej fizyki.

Dzięki pojęciu czasoprzestrzeni (wprowadzonemu przez Hermana Minkowskiego) szczególnej teorii względności można nadać przejrzystą geometryczną postać, ale ujęcie to należy do elegancji teorii, a nie do jej istoty. Natomiast ogólna teoria względności (czyli Einsteinowska teoria grawitacji) bez pojęcia czasoprzestrzeni w ogóle nie mogłaby powstać. Teoria ta istniała już od roku 1915 i jako teoria *par excellence* zgeometryzowana powinna była ściągnąć na siebie uwagę Bergsona. Tymczasem w *Durée et simultanéité* Bergson poświęca jej tylko czterostronicowe zakończenie. Uwagi, jakie tam wypowiada, są zaskakujące.

Ogólna teoria względności przedstawia pole grawitacyjne jako zakrzywienie przestrzeni. Ale status przestrzeni w ogólnej teorii względności jest odmienny niż status czasu w szczególnej teorii względności. „Starzenie się i trwanie należą do porządku jakości. Żaden wysiłek analityczny nie zredukuje ich do czystej ilości. Sama rzecz pozostaje tu różna od swojej miary (...) Z przestrzenią sprawa przedstawia się całkiem inaczej. Jej miara wyczerpuje jej istotę. Tym razem szczegółowe własności odkrywane i definiowane przez fizykę należą do samej rzeczy, a nie do poglądu naszego ducha na nią. Powiedzmy wprost: są one samą rzeczywistością; tym razem

rzecz jest relacją" (s. 241, podkreślenie Bergsona). Bergson przeoczył tylko jedną okoliczność: pole grawitacyjne nie jest zakrzywieniem przestrzeni, lecz czasoprzestrzeni.

• 6. Przestroga

Do wszystkich uniwersyteckich wydziałów fizyki na świecie wpływa corocznie wiele prac zwalczających rozmaite teorie fizyczne. Znaczna ich część dotyczy szczególnej teorii względności. Prace takie natychmiast (niekiedy tylko prawie natychmiast) rozpoznaje się jako nienaukowe lub wręcz maniackie. Nieomylnym znakiem rozpoznawczym jest ignorancja lub niepodporządkowywanie się metodzie naukowej. Książka Bergsona *Durée et simultanéité* niewątpliwie winna być zaliczona do tego rodzaju prac. Z całą pewnością znajdują się w niej błędy czysto fizycznej natury. Wprawdzie Bergson przyswoił sobie podstawy szczególnej teorii względności, ale posługuje się on elementarnym aparatem matematycznym tej teorii po amatorsku, co niekiedy prowadzi go do błędów. Głównym jednak zarzutem, przed którym nie sposób go wybronić, są – jak widzieliśmy – jego wykroczenia przeciwko metodzie fizyki. Przytrafiło się to wielkiemu filozofowi, ponieważ swoją filozofię próbował stosować jako kryterium oceniające w stosunku do fizycznej treści. Filozofowie rzadko uczą się na błędach swoich poprzedników. Tym bardziej więc warto mieć przed oczyma tę smutną przygodę francuskiego filozofa. Błąd powtarzany jest większym błędem.

Michał Heller

MICHAŁ HELLER, ur. 1936 w Tarnowie, filozof przyrody, kosmologii, teolog. Profesor filozofii PAT, członek wielu towarzystw międzynarodowych, pracownik Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo. Wykładał na uniwersytetach w Louvain, Oxfordzie, Leicester, Bochum. Wraz z ks. biskupem Józefem Życińskim założył czasopismo „Philosophy in Science" z siedzibą w Arizonie. Publikował m.in. w „Tygodniku Powszechnym", „Znaku", „Przeglądzie Powszechnym" oraz czasopismach specjalistycznych. Wydał m.in. *Wobec Wszechświata* (1970), *Spotkanie z nauką* (1974), *Początek świata* (1976), *Wszechświat i Słowo* (1981), *Usprawiedliwienie świata* (1984), *Filozofia świata* (1992), *Wszechświat u schyłku stulecia* (1994), *Wieczność, Czas, Kosmos* (1995).

PIOTR LENARTOWICZ SJ

O ZGUBNYM WPŁYWIE FILOZOFII NA NAUKI BIOLOGICZNE[1]

Kiedyś podobno (ja za bardzo w to nie wierzę) nauki przyrodnicze były ofiarą teologii Kościoła Powszechnego. Od paru stuleci sytuacja się na pewno zmieniła; teologię zastąpiła filozofia. Dlatego z radością przyjąłem propozycję „Znaku", by coś napisać o zgubnych wpływach filozofii na przyrodoznawstwo. Na wstępie muszę wyjaśnić słownictwo, którego używam. Termin „filozofia" rozumiem bardzo szeroko jako próbę, by na podstawie ograniczonych, niekompletnych danych uzyskać choć przybliżony obraz rzeczywistości. Każdy człowiek, prędzej czy później, taki szkicowy obraz sobie wytwarza. Nie chcę, broń Boże, w czambuł krytykować tych wysiłków. Przeciwnie, uważam je za wyraz dojrzałości. Każda ludzka działalność jest jednak zachwaszczona błędami. Nic dziwnego, że próby filozofowania bywają chybione. W tym eseju mam właśnie na myśli zgubny wpływ chybionego filozofowania. Od dawna bowiem uważam, że dzisiejsza nauka, przyrodoznawstwo jest w podwójnym sensie ofiarą bezkrytycznego podejścia do sugestii płynących ze środowiska filozofów.

• Chaos i fragmenty

Cudaczne pomysły pewnych filozofów ery nowożytnej tak głęboko przeniknęły do świadomości przyrodników, że w istotny sposób okaleczyły ich sposób patrzenia na rzeczywistość. Dwie główne filozofiopochodne dewiacje to fascynacja dynamiką chaosu i uznanie fragmentarycznych pojęć o rzeczywistości za sam rzeczywisty przedmiot badań. Pierwsza dewiacja jest odwróceniem biblijnej i zarazem zdroworozsądkowej (czyli rozumnej) wizji dynamiki zmian i ich przyczyn – jest, innymi słowy,

[1] Ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ w wielu istotnych punktach dokonał merytorycznej korekty lub nawet uzupełnienia tego tekstu, za co pragnę wyrazić mu moją wdzięczność.

bałwochwalstwem chaosu. W Biblii to Bóg uporządkował chaos, stworzył istoty żywe i człowieka. Natomiast według zbyt wielu współczesnych uczonych chaos sam się uporządkował, stwarzając życie, jego różne formy razem z człowiekiem, który na samym końcu stworzył „Boga". Druga dewiacja polega na zmuszaniu intelektu, by obmacywał granice zakreślone tępym wzrokiem, podczas gdy według zdrowego rozsądku to rozumny intelekt powinien zmuszać głupi wzrok, by obmacywał przedmiot i badał jego rzeczywiste granice. Ten drugi błąd nazwę roboczo fragmentaryzmem. Z pewnego punktu widzenia jest to wywyższanie logiki niedoinformowanego umysłu ponad wewnętrzną logikę konkretnego przedmiotu. Według innej terminologii można by ten błąd nazwać kultem redukcjonizmu.

W ramach tego eseju, na paru konkretnych przykładach, będę się starał zilustrować spustoszenia dokonane przez te dwie dewiacje w warsztacie i wynikach nowoczesnego przyrodoznawstwa.

• Materializm i relatywizm

Zanim do tego przejdę, chcę dodać, że pewne formy filozoficznego wizjonerstwa zostały przyjęte jako kanwa i główny dyszel programu edukacji młodzieży. Prymitywne i powierzchowne schematy myślowe (np. materializm i „pozytywizm") zostały potraktowane jako fundamentalny zrąb „metody naukowej", a rzeczywiste sukcesy przyrodoznawstwa (jak np. wyróżnione nagrodą Nobla odkrycie na nowo „totipotencjalności" żywych części organizmu lub wyróżnione wieloma nagrodami Nobla odkrycie różnorodnych form zaszyfrowanej informacji biosyntetycznej) pozostały w cieniu lub stały się jedynie dekoracją takich żenujących generalizacji jak na przykład teoria powstawania struktur fizjologicznych poprzez losowe mutacje i nieselektywną w rzeczywistości „selekcję naturalną". Innym przykładem intelektualnej zarazy, wszczepianej młodzieży podczas przymusowej edukacji, jest agnostycyzm (*ignoramus et ignorabimus*) oraz relatywizm poznawczy stosowane wybiórczo tam, gdzie chodzi o najgłębsze i najistotniejsze aspekty rzeczywistości, a starannie omijane tam, gdzie chodzi na przykład o reklamę lub działalność gospodarczą. Stąd nie tylko proces postępu badań został na wiele dziesiątków lat wykolejony lub znacznie zahamowany, ale, co gorsza, ogromne masy młodzieży są przyzwyczajane do bezkrytycznego akceptowania poglądów, przeciw którym rozum powinien się już dawno zbuntować.

• Dziecko i uczony przyrodnik

Na wstępie muszę jeszcze przedstawić platformę wyjściową moich poglądów, a co za tym idzie i moich rozważań. Oto ona. W moim przekonaniu prawidłowe (nie zniekształcone byle jaką filozofią) poznanie naukowe, przyrodnicze jest dalszym ciągiem procesu poznania potocznego, występującego u wszystkich zdrowych i dojrzałych osobników gatunku

Człowieka rozumnego (*Homo sapiens*). Proces zaś poznawania u dorosłych osobników tego gatunku jest kontynuacją spontanicznych i generalnie prawidłowych wysiłków poznawczych dziecka. Nie mogę się zgodzić z lansowanym tu i ówdzie twierdzeniem, jakoby naukowa metoda badania rzeczywistości istotnie różniła się od spontanicznych i dziecinnych (początkowo) wysiłków poznawczych prostego człowieka. Zdolność do poznawania rzeczywistości tak w jej warstwie powierzchownej, jak i w warstwach bardziej istotnych – czyli rozumność – nie jest, jak sądzę, zdobyczą nauki (a tym bardziej nauki XX wieku), ale elementarnym wyposażeniem każdego zdrowego człowieka.

A filozofia? Filozofia to worek z bardzo różnorodną zawartością. Znaczna, niestety, część tego worka (sądząc po treści podręczników historii filozofii) to albo ujęcia sceptyczno-agnostyczne, kwestionujące wartość zdrowego rozsądku (rozumności), albo ujęcia ograniczające spojrzenie i zainteresowania filozofa do wąsko wykrojonej sfery, w której może on łatwo wymknąć się konfrontacji z wiedzą przyrodniczą i ze zdrowym rozsądkiem.

I Balwochwalstwo chaosu

Ten dziwny kult wyraża się w przekonaniu o rzekomo fundamentalnej roli dynamizmów chaotycznych, „losowych", „przypadkowych", „indeterministycznych". Ktoś powie, że próbuję skoncentrować uwagę czytelnika na jakimś drugorzędnym aspekcie przyrodoznawstwa. Być może. Proszę jednak rozważyć następujące trzy modele wyjaśnień, tj. model ruchów Browna, genetykę mendlowską i ewolucyjną teorię powstawania nowych form funkcji biologicznej.

• Model ruchów Browna (biochemia)

W 1827 roku szkocki botanik Robert Brown, obserwując pod dużym powiększeniem zawieszone w wodzie mikroskopijne pyłki pewnego rodzaju mchu (*Lycopodium*), zauważył, że nie są one nieruchome, ale poruszają się, a ten ruch jest chaotyczny. Po jakimś czasie okazało się, że mikroskopijne grudki sadzy w powietrzu lub mikroskopijne cząstki jakiejkolwiek innej zawiesiny zachowują się podobnie. W każdym takim wypadku występowała jakaś forma niewidzialnego „rozpuszczalnika" (gazu lub płynu) i jakiś „widzialny", ale mikroskopijny zbiór luźnych, nie powiązanych ze sobą cząstek. Takie chaotyczne ruchy nazwano r u c h a m i B r o w n a.

Ruchy Browna okazały się idealną ilustracją zupełnie „niecelowych", „niewycelowanych", nieskoordynowanych ruchów ciał fizycznych, o jakich od wieków marzyli niektórzy filozofowie. Takie właśnie ruchy Kartezjusz uznał za fundamentalną aktywność świata fizycznego. Świat fizyczny, jak twierdził, to zbiór ciał, które mieszając się bezładnie realizują stopniowo, kolejno wszystkie możliwe konfiguracje orientacji przestrzennej. Kartezjusz bardzo pobożnie, na podstawie wiary w autorytet Pisma Świętego

twierdził, że to Pan Bóg ułożył materię w kształt obecnego świata (w formę minerałów, roślin, zwierząt). Ten sam Kartezjusz był równocześnie przekonany, że interwencja Boga wcale nie była konieczna. Bezładny ruch materii i tak, wcześniej lub później, musiał, jego zdaniem, doprowadzić do pojawienia się obecnej formy świata.

> Bóg tak cudownie ustanowił Prawa, że nawet gdyby nie wprowadził w nie żadnego porządku ani proporcji, ale utworzył Chaos... tak zagmatwany i bezładny, że tylko Poeci byliby w stanie go opisać, prawa te zdolne byłyby sprawić, że cząsteczki tego Chaosu rozwikłałyby się same, ułożyłyby się we właściwym porządku i osiągnęłyby kształt Świata bardzo doskonałego. Zobaczylibyśmy w nim nie tylko Świat, ale również inne rzeczy tak ogólne, jak i szczegółowe, które pojawiają się w Świecie rzeczywistym (*Traité de la lumière*, w: *L'Homme*, Paris 1677, s. 431–432).

Ruchy Browna były też idealną ilustracją koncepcji Dawida Hume'a, pioniera ateizmu zachodnio-europejskiego, filozofa, którego powierzchowne lub gołosłowne pomysły przez setki lat były z entuzjazmem promowane przez pokolenia filozofów i bezwiednie (lub bezmyślnie) przyjmowane przez pokolenia przyrodników. Hume wykoncypował to, co jest jądrem „indeterminizmu", to jest przekreślił ideę związku przyczyny sprawczej ze skutkiem, zakwestionował proporcję przyczyny i skutku, podważył możliwość poznawania przyczyn ze skutków i przewidywania skutków na podstawie przyczyn:

> w całym wszechświecie nie występuje ani jeden przypadek związku, który moglibyśmy pojąć. Wszelkie zjawiska przedstawiają się jako zupełnie luźne i oddzielne (...) w ogóle nie posiadamy idei związku albo siły, a te wyrazy są całkowicie bez znaczenia, gdy się nimi posługujemy bądź w rozumowaniach filozoficznych, bądź w życiu potocznym (*Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, wg przekładu J. Łukasiewicza i K. Twardowskiego, Pol. Tow. Filoz., Lwów 1919, s. 84).

Właśnie ruchy Browna to ilustracja zjawisk luźnych i oddzielnych, owych hume'owskich kul bilardowych, których dynamika da się śledzić, ale której opis jest z samej natury jedynie statystyczny.

Hume był też pionierem specjalnej formy rozważań „statystycznych", tej formy, która stoi u podstaw nowoczesnej, obfitującej w cuda mitologii przypadku.[2] Istota tej mitologii polega na unikaniu jednoznaczności takich terminów jak „przypadek"[3], „chaos", „losowy", „przypadkowy", „statystyczny"; na umiejętnym zamazywaniu istotnej różnicy pomiędzy elementami formalnymi (matematycznej, czysto formalnej struktury „prawdopodobieństwa"), elementami gry losowej[4] oraz elementami empirii przyrod-

[2] Por. P. Lenartowicz SJ, *O „cudach" probabilistycznych, czyli fakt selekcji i odmowa poznania tego faktu*, „Rocznik Wydz. Filozof. Tow. Jezusowego w Krakowie", 1993–1994, s. 99–147.

[3] K. Stone – w: *Evidence in Science* (J. Wright and Sons, Bristol, 1966, s. 94) – uważa termin „przypadek", ze względu na jego wieloznaczność, za hańbę nomenklatury naukowej.

[4] N. R. Campbell słusznie zauważył, że termin „losowość", choć używany w języku nauki, nie odzwierciedla bezpośrednich danych doświadczenia naukowego ani nawet jakiejś abstrakcji

niczej (liczbowymi, mierzalnymi parametrami względnej częstotliwości danego zjawiska), na częstym stosowaniu nieskończonej ekstrapolacji (w „skrzydełkach" krzywej Gaussa i innych asymptot) oraz wykorzystywaniu Prawa Kalego w sferze metodologicznej (podkreślanie złowrogich niebezpieczeństw statystycznego błędu I rodzaju, czyli ryzyka przeoczenia przypadku, przy notorycznym lekceważeniu niebezpieczeństwa błędu II rodzaju, czyli ryzyka przeoczenia selektywności).

Model ruchów Browna stał się fundamentem wszystkich praktycznie pojęć dotyczących dynamiki procesów chemicznych. Nie byłoby to może aż takim błędem, gdyby ograniczyło się do sfery zjawisk mineralnych. Jednak w XIX i XX wieku metoda wiwisekcji, z takim oburzeniem piętnowana w sferze na przykład fizjologii, była i pozostała dotąd typową metodą biochemików. Wydobywali oni ze zmiażdżonych komórek rodzaj sosu, który następnie był rozdzielany na różne frakcje, podobnie jak złom na złomowisku segreguje się według materiału i wielkości odłamków. Frakcje tego złomu, pochodzącego z żywej niegdyś komórki, zachowywały się *in vitro*, czyli w probówce, zgodnie z modelem ruchów Browna. Przez cały prawie XX wiek ta chaotyczna dynamika enzymów wyizolowanych ze złomu komórkowego stanowiła obowiązujący model zachowania się enzymów *in vivo*, w żywej, nienaruszonej komórce. Ten model miał też szersze zastosowanie, mianowicie w spekulacjach na temat możliwych scenariuszy powstania pierwszych, żywych komórek. I tu dochodzimy do sedna pewnego filozofiogennego samozaślepienia przyrodników.

• Precyzja, szybkość, oszczędność energii i materiału

Procesy biologiczne w żywej komórce przebiegają błyskawicznie, w ściśle powtarzalnych przedziałach czasu i praktycznie bezbłędnie. Produkcja nowej komórki bakteryjnej trwa około 1200 sekund, a produkcja nowej, tysiąc razy większej komórki ludzkiej trwa tylko dwa razy dłużej. W tym czasie powstają tysiące różnorodnych enzymów, miliony lub miliardy monomerów DNA ulegają uporządkowanej, precyzyjnej polimeryzacji. Każda cząsteczka enzymu (skrajnie wyspecjalizowanej i skrajnie wydajnej obrabiarki biosyntetycznej) to struktura zawierająca dziesiątki tysięcy atomów powiązanych w idealnie dokładną konstrukcję trójwymiarową. Oprócz owych kolosalnych molekuł powstają też w ułamkach sekundy setki innych związków chemicznych, koniecznych dla istnienia i dalszego rozwoju komórki. Na precyzji opiera się biosynteza nowych komórek, przekaz informacji genetycznej i samo pojęcie szyfru DNA. Materiałem wyjściowym do produkcji (u autotrofów, bakterii fotosyntetyzujących) jest

z tych danych. Oznacza on jedynie abstrakcję opisu ludzkiej zabawy, używaną potem jako wyjaśnienie zjawisk przyrodniczych. „W naukach przyrodniczych pojęcie losowości jest z reguły pojęciem czysto teoretycznym; oparte jest na analogii z rzutami monetą lub losowaniem kart z talii (...) takie wydarzenia niewiele mają wspólnego z nauką (...) Teoretyczna koncepcja losowości nie jest używana jako opis przedmiotu [przyrodniczego] badań, lecz jako forma wyjaśnienia" (*Foundations of Science*, Dover Publ. Inc., New York 1957, s. 161).

zwykła woda, prosty dwutlenek węgla, proste sole mineralne oraz bezładny deszcz fotonów. W komórkach zwierząt materiałem są proste związki organiczne uzyskane w procesie trawienia, czyli z precyzyjnego demontażu tkanek innych organizmów.

• Przypowieści o atramencie i o radiofonii

Aby czytelnik nie obeznany z chemią i biochemią mógł bardziej obrazowo uświadomić sobie kontrast pomiędzy rozrzutnym chaosem a oszczędnością energii w żywej komórce, użyjmy obrazu radiofonii bezprzewodowej i radiofonii kablowej. W radiofonii bezprzewodowej nadajnik wysyła „obłok" koncentrycznej fali radiowej. Ta fala, jak kropla atramentu w szklance wody, „dyfunduje" od nadajnika we wszystkie strony świata, a jej energia w prawie 100% zostaje zmarnowana. Tylko znikoma jej część jest chwytana przez anteny odbiorników, wzmacniana i rozszyfrowywana w ostateczną postać muzyki, tekstu mówionego i innych form hałasu informacyjnego. W radiofonii kablowej energia jest przesyłana tylko do odbiorników, a zatem poziom marnotrawstwa jest znacznie zmniejszony.

W komórce żywej dynamika biochemiczna opiera się na wędrówce cząsteczek, a nie na wędrówce fali energii. Liczba wędrujących cząsteczek jest ogromna, ponieważ każda cząsteczka funkcjonalna powstaje na drodze wielu etapów rozbudowy, w kolejnych przekształceniach chemicznych, stopniowo uzupełniających jej ostateczną postać. Hipoteza wielokierunkowej, nieselektywnej dyfuzji tych setek i tysięcy „prekursorów" suponuje marnowanie energii na produkcję ogromnej liczby cząsteczek, które nigdy nie trafią do celu i będą musiały zostać przy użyciu dodatkowej energii rozłożone z powrotem na proste formy materiału organicznego lub wydalone z komórki. Co z tego wynika? Otóż rzeczywisty, obserwowany dynamizm żywej komórki wyklucza chaos dynamiki elementów chemicznych jej wnętrza. Precyzyjna powtarzalność ostatecznego efektu, imponująca szybkość i powtarzalność skali czasowej tych zjawisk w tysiącach i milionach komórek kolonii bakteryjnej oraz skrajna oszczędność energetyczna niewyobrażalnie złożonych procesów biosyntezy nie da się pogodzić ani pojęciowo, ani liczbowo z jałową, rozrzutną, chaotyczną wędrówką cząsteczek („*random walk*").

• Przypowieść o kropli wody

A może nasz intelekt nie ma prawa wydawać takich sądów? Może takie stwierdzenia nie mogą być wiarygodne? By zilustrować, o co mi chodzi, użyję innego przykładu. Wiemy, że każda kropla deszczu jest złożona z nieprzeliczalnej praktycznie liczby cząsteczek wody. Termodynamika mówi nam, że te cząsteczki są w ruchu, że zderzają się ze sobą. Teoretycznie dałoby się dodać do siebie wektory pędów poszczególnych, zderzających się ze sobą cząsteczek. Jaka byłaby suma tych wektorów? Zdrowy rozsądek bardzo szybko, pozornie bez dostrzegalnych kalkulacji, stwierdza

z wyraźną świadomością bezbłędności, że w kropli leżącej w zagłębieniu liścia suma wektorów wynosi zero, podczas gdy w kropli spadającej z liścia na ziemię suma tych wektorów musi być zdecydowanie różna od zera, a wektor wypadkowy musi być skierowany ku ziemi. Żadna krzywa Gaussa, żadne probabilistyczne lub statystyczne ekwilibrystyki nic tu zmienić nie mogą. Matematyczny sztukmistrz może sobie oczywiście z tym stwierdzeniem poradzić i przedstawić tak skomplikowany matematyczny wywód na rzecz odmiennego poglądu, że skołowany prostaczek uchyli kapelusza i ze wstydem schowa swoje racje za plecami. Na to nie ma rady. Przynajmniej od czasów sofistów zawsze istnieli filozoficzni prestidigitatorzy, wyjmujący przed oczami zachwyconej publiczności króliki z kapelusza.

Rozmnażanie komórek to ciąża wewnątrzkomórkowa. W komórce jest budowana, *de novo*, kompletna, identyczna, w pełni funkcjonalna kopia komórki matczynej. Podział komórki nie jest podziałem *sensu stricto*, lecz odgraniczeniem od siebie dwu komórek. Hipoteza dynamiki chaosowej jest w procesie rozmnażania się komórek jeszcze bardziej bzdurna niż hipoteza spadającej kropli wody, w której suma pędów poszczególnych cząsteczek równałaby się zero.

Jeżeli komórkę zniszczyć i wydłubać z niej ten czy inny enzym, będzie on działał, podobnie jak działa serce bijące przez wiele minut po wyjęciu go z klatki piersiowej. Choć wydobyte z komórki enzymy mogą być używane do rozkładania, niszczenia chemicznej struktury brudu w pralce automatycznej, to nie można ich używać do budowania struktur komórkowych, podobnie jak nie da się produkować samochodów za pomocą zardzewiałych obrabiarek wewnątrz hałdy złomu.

• Początki otrzeźwienia

W roku 1991 dr Judit Ovádi z Instytutu Enzymologii Węgierskiej Akademii Nauk w Budapeszcie przesłała do czasopisma „Journal of Theoretical Biology" monografię[5], w której wskazała na szereg faktów empirycznych dowodzących – krótko mówiąc – że przepływ cząsteczek chemicznych wewnątrz żywej komórki dokonuje się jak gdyby „kanałami", że nie jest – innymi słowy – chaotyczny, lecz przeciwnie, selektywny. Zresztą już znacznie wcześniej wielu biochemików wskazywało na zjawisko mikrokompartmentalizacji, tj. na istnienie w komórce ściśle odgraniczonych przestrzeni o różnorodnych właściwościach mikrośrodowiska, jakby komórek w komórce. Monografia dr Ovádi została rozesłana do kilkudziesięcu renomowanych biochemików ze wszystkich praktycznie kontynentów i w specjalnym zeszycie wspomnianego czasopisma opublikowano jej artykuł razem ze wszystkimi uwagami krytycznymi oraz końcową odpowiedzią autorki.

Przeważająca liczba recenzentów wypowiedziała się przeciwko przyję-

[5] Judit Ovádi (1991), *Physiological Significance of Metabolic Channeling*, „J. Theor. Biol." 152, s. 1–22.

ciu scenariusza sugerowanego przez dr Ovádi.[6] Z niektórych wypowiedzi przebijał wyraźny ton lekceważenia. „Takie pojęcia jak »cel«, »korzyść«, »skuteczność«, »optymalność« itp., wprowadzane do współczesnej biologii, igrają na pograniczu kaprysu, nieodpowiedzialności i złudzenia."[7]
Jak napisał jeden z uczestników tej polemiki:

> Pojęcie selektywności ruchu metabolitów [„ćwierć–" i „półproduktów" – PL] jest zakwestionowaniem jednego z dogmatów biochemii, tj. przekonania, że można w probówce odtworzyć fizjologiczne zachowanie się enzymów żywej komórki. Ten dogmat był podstawą stuletnich badań enzymologicznych, nic dziwnego, że pogląd przeciwny niełatwo będzie zaakceptować.[8]

Przezwyciężenie tego dogmatu wymagałoby odrzucenia „klasycznego" formalizmu modelu Michaelisa-Mentena, który stanowi punkt wyjścia każdego chyba bez wyjątku współczesnego podręcznika enzymologii.[9] A to, sądząc po wypowiedziach większości biochemików komentujących pracę Ovádi, nie wchodzi na razie w rachubę. Zatem teoretyczny odpowiednik złomowiska i model ruchów Browna dalej mają demokratyczną przewagę w świadomości uczonych. Pojęcie dynamiki chaosowej jest nadal najwyższym bożkiem w krainie teorii biochemicznej.

II Prymat fragmentu nad całością

Przy okazji tej dyskusji ujawnił się też inny, istotny aspekt przyjętej od dawna maniery badań, mianowicie tendencja do homogenizowania i upraszczania *per fas et nefas* opisu danych. Polega to na nieodpowiedzialnym stosowaniu ekstrapolacji z jednej strony, a ryzykownym wykorzystywaniu w nauce sofistycznego zabiegu *pars pro toto* z drugiej. Doszliśmy więc do drugiego, kardynalnego błędu, którym przyrodnicy zarazili się od pewnych filozofów – do fragmentaryzmu.

> Komórka jest doprawdy radykalnie złożonym (heterogenicznym) systemem biochemicznym. Dopiero zaczynamy poznawać sens tego, co wynika z owej złożoności. Niemniej oczywiste jest, że zmusi nas to do zrewidowania wielu ulubionych założeń, którymi kierowaliśmy się poprzednio w badaniu zjawisk biochemicznych.[10]

Owa „radykalna złożoność" komórki niesłychanie utrudnia dotarcie poprzez bezpośrednią, „naoczną" obserwację do zjawisk niechaotycznych. Tam, gdzie panuje chaos, metoda statystyczna jest metodą z wyboru.

---

[6] Np. D. A. Fell (Oxford Polytechnic), Maria Luz Cárdenas (CNRS, Marseille), R.G. Shulman (Yale University).
[7] G.R. Welch & P.R. Marmillot (1991), *Metabolic „channeling" and cellular physiology*, „J. Theor. Biol." 152, s. 29–33.
[8] D.K. Srivastava (1991), *Physiological constraints on evolution of enzymes for cellular metabolic pathways*, s. 98.
[9] Por. M.A. Savageau (1991), *Metabolite channeling: implications for regulation of metabolism and for quantitative description of reactions in vivo*, s. 85–92, oraz H.V. Westerhoff (1991), *Energetics and control aspects of channeling*, ibid., s. 123–130.
[10] M.A. Savageau, *loc. cit.*, s. 92.

Pozwala na pobieranie próbek i wnioskowanie z próbki o całości. Przeciwnie, tam, gdzie mamy do czynienia z dynamiką złożoną i równocześnie selektywną, nie sposób stosować uproszczeń i intrapolacji statystycznych. Co jest pointą cytowanej powyżej wypowiedzi Savageau? W moim przekonaniu, nie chodzi o to, by zrezygnować ze wstępnych, szacunkowych pojęć, zdobywanych w pierwszej fazie badań przy pomocy metod statystycznych. Chodzi raczej o to, by wyniki tej pierwszej fazy nie wykluczały postępu poznania, by wstępny etap poznania nie udawał kresu poznania. Można też dodać, że tam, gdzie przedmiot jest chaotyczny, wykrycie tego chaosu może być kresem i w pewnym szczególnym sensie pełnią poznania. Ale czy każdy przedmiot badań przyrodniczych musi być w swej istocie chaosem?

• Przypowieść o lunecie

Użyjmy tu porównania. Wyobraźmy sobie, że ktoś chce przez lunetę odczytać z ruchów ręki to, co pisze ktoś inny przy biurku w domu po przeciwnej stronie ulicy. Sądzę, że jest to wykonalne, ale jestem też przekonany, że statystyka ruchów pionowych, poziomych w prawo lub w lewo nie wystarczy, by ustalić dokładną sekwencję pisanych liter. Obserwacja musi dotrzeć do poziomu pojedynczych, złożonych ruchów ręki koniecznych do napisania pojedynczej litery. Żadna forma statystycznego uproszczenia lub intrapolacji nic tu nie pomoże. Nie pomoże tu też ekstrapolacja wyników, nie da się pobrać losowej próbki – jeśli zależy nam na uzyskaniu pełnej i pewnej, a nie fragmentarycznej i hipotetycznej treści owego pisma.

• Przypowieść o wykrywaniu czcionek

Radykalna niestatystyczność dynamiki biosyntetycznej sprawia, że dotarcie do bezpośrednich danych jest utrudnione. Narzędzia submikroskopowej obserwacji przyrodniczej są – to zrozumiałe – bardzo „abstrakcyjne", jednostronne – rejestrują one wąsko ograniczony aspekt wielowarstwowego i złożonego zjawiska. Procedury analizy biochemicznej można porównać do instrumentu, który rejestruje tylko jedną literę alfabetu. Takim narzędziem zdobędziemy wykres gęstości na przykład litery „a" w tekście jakiegoś grubego tomu poezji. Porównywanie map gęstości poszczególnych liter może nam dać odpowiedź na pytanie, w jakim języku napisano te wiersze, bo procentowa gęstość danej litery w tekście jest dosyć charakterystyczną cechą konkretnego języka. Jednak interpretacja takiej mapy wymaga wcześniejszej, zdobytej inną metodą wiedzy o cechach wielu języków. Poza tym rekonstrukcja treści wiersza przy tego typu metodzie jest niemożliwa.

Wykorzystajmy jeszcze głębiej powyższą przypowieść. Pismo, list, książka – to zjawisko całościowe i wielopoziomowe. Rekonstrukcja liter to jedynie najniższy poziom poznania; nie wystarczy, by zrozumieć tekst czytany przez lunetę. Musi tu dojść do rekonstrukcji wyrazów, zdań,

a nawet większych partii tekstu. Zamazanie choćby jednego piętra tej hierarchii wyklucza zrozumienie sensu pozostałych pięter. Sens tekstu jest jeden, określony, zrozumiały pod warunkiem wysokiej precyzji struktur każdego piętra.

• Fundamentalna jałowość badań opartych na fragmentaryzmie

Jaki stąd wniosek? Taki, że wiele, a może większość stosowanych obecnie metod nie jest przystosowana do badania zjawisk biologicznych. Były bowiem wynalezione dla celów chemii opartej o model chaosowy i założenie „luźnych", nie powiązanych ze sobą fragmentów świata fizycznego. „Całość" była (i jest) traktowana jako śmieszne, „scholastyczne", „metafizyczne" pojęcie, wyeliminowane z gry przez nieomylnego Immanuela Kanta. Konsekwentnie produkt nauki, tj. setki i tysiące przyczynków drukowanych w setkach czasopism specjalistycznych, przypomina produkt Informacyjnego Demona Drugiego Rodzaju, który zbudowali Trurl i Klapaucjusz, by wydobyć się z niewoli Zbója Gębona:

> Demon Drugiego Rodzaju działał z szybkością trzystu milionów informacji na sekundę i milami skręcała się już papierowa taśma, i z wolna pokrywała zwojami zbója dyplomowanego, omotując go jakby białą pajęczyną, a brylancik pisaka drgał jak szalony i wydawało się zbójowi, że zaraz już dowie się rzeczy niesłychanych, takich, które mu oczy na istotę Bytu otworzą, więc wczytywał się we wszystko, co leciało spod brylancika, a były to pieśni opilcze Kwajdonosów i rozmiary pantofli nocnych na kontynencie Gondwana, z pomponami, i grubość włosów, które rosną na czole miedzianym paciornika węburczego, i szerokość ciemiączka mowląt pasiebnych, i litanie zaklinaczy harmęckich dla obudzenia wielebnego Cpiela Grosipiulka, i owerdiery diukońskie, i sześć sposobów warzenia zupki grysikowej, i trutka dobra na stryjny, i sposoby łechtania ckliwego, i nazwiska obywateli Bałowierni Cimskiej na literę M się zaczynające, i opisy smaku piwa grzybkiem nadpsutego... (Stanisław Lem, *Cyberiada*).

Od dawna wiadomo, że aż 95% publikacji przyrodniczych nie jest cytowanych ani razu, a tylko 3% jest cytowanych więcej niż jeden raz. Innymi słowy, ponad 90% pieniędzy pompowanych w rozwój nauk przyrodniczych nie przynosi żadnego efektu. Są to milowe wstęgi fragmentarycznych informacji, których nikt nie ma czasu ani siły układać w jakąś sensowną całość. W moim przekonaniu wiąże się to jakoś z opisywanym błędem fragmentaryzmu i faktem, że badania nad statystyczną gęstością enzymów i metabolitów w komórce są niewiele bardziej poczytne i bardziej pożyteczne niż wyniki badań nad mapami gęstości poszczególnych czcionek w dziełach światowej literatury filozoficznej.

• Model praw Mendla (genetyka)

Ruchy Browna i ich wielka biochemiczna kariera nie są jedynym przykładem chaosomanii i fragmentomanii. Innym wymownym przykładem tej mody jest wielka i nie zasłużona popularność genetyki Mendla.

Grzegorz Mendel wykrył, że pewne cechy nasion grochu mogą być dziedziczone niezależnie od siebie. Mendel wykrył to, co obserwuje każdy dziadek u swoich wnucząt, że mianowicie barwa włosów, kolor oczu, kształt nosa, pewne cechy temperamentu rodziców dziedziczą się u dziecka losowo. Uogólnione wyniki obserwacji Mendla doprowadziły do wyolbrzymienia roli tzw. genów mendlowskich w biologii organizmu. Cóż to są geny mendlowskie? To są te nieliczne czynniki rozwoju odziedziczone po rodzicach, które mogą się łączyć i mieszać u potomstwa jak karty losowo rozdawane z dwóch kompletnych talii. To, czy chłopczyk ma jasne włoski, perkaty nosek i niebieskie oczka, jest rzeczywiście „zależne od przypadku". Ale to, czy w ogóle posiada nosek, czy ma włosy i czy ma oczy, wcale nie jest elementem losowym. Dziedziczność cech drugo– lub trzeciorzędnych poddaje się stosunkowo łatwo manipulacjom hodowlanym, ale to wcale nie znaczy, że cechy „hodowlane" są rzeczywiście istotne z punktu widzenia dynamiki biologicznej.

Genetyka fundamentalna to genetyka cech niemendlowskich, sprzężonych, dziedziczonych w niepodzielnych zespołach czynników wpływających na całość organów i systemów fizjologicznych. Genetyka mendlowska, w znacznym stopniu chaosowa, jest dynamizmem stosunkowo powierzchownym. Jest to genetyka wyabstrahowanych, izolowanych myślowo, trzeciorzędnych cech, pozbawionych sensu i szans na zaistnienie bez oparcia o cechy istotne, niemendlowskie. Jednak w opinii ogółu „podstawowe prawa dziedziczenia zostały wykryte przez Grzegorza Mendla", „Grzegorz Mendel wyjaśnił mechanizm dziedziczenia cech biologicznych". Mamy tu przykład mitu, który jest przekazywany z pokolenia na pokolenie, z podręcznika na podręcznik. Jest to mit bardzo blisko spokrewniony z mitem biologicznej roli ruchów Browna. W obu mitach chaos i fragment mają decydujące znaczenia.

• Model mutacji i „selekcji" naturalnej (geneza funkcji)

Nasza XX–wieczna mentalność jest pod wpływem jeszcze trzeciego mitu. Potencjał rozwojowy komórki rozrodczej jest dziś przyrównywany do programu zaszyfrowanego na nici DNA w postaci długiej sekwencji kodonów, precyzyjnie tłumaczonej przez ogromnie skomplikowaną maszynerię wewnątrzkomórkowego dekodera, nazywanego systemem translacji. Jak z tej pierwotnej komórki, wyposażonej w informację DNA powstały systemy lokomocyjne ryb, ptaków, czworonogów? Jak powstały systemy zmysłów rejestrujących barwy światła, dźwięki, zapachy, smaki? Jak powstały różnorodne systemy krążenia, oddychania, trawienia i wydalania? Jak powstały niezwykle złożone centra regulacji nerwowej i hormonalnej? Według obowiązującego powszechnie i powszechnie wpajanego młodzieży scenariusza to deszcz chaotycznych, nieselektywnych bombardowań promieniami kosmicznymi, promieniami UV i innymi czysto losowymi czynnikami fizyczno–chemicznymi prowadził do zmian wewnątrz szyfru DNA

komorek rozrodczych. Te zmiany, tzw. mutacje, powodowały pojawianie się nowych form organizacji ciała. Czysto losowe okoliczności klimatu, gleby, otoczenia mineralnego i biologicznego rzekomo odcedzały formy w ogromnej większości niezdolne do życia, a promowały te nieliczne, które czystym przypadkiem okazały się prężne biologicznie w konkretnych okolicznościach. To zupełnie nieselektywne odcedzanie form „nieudanych" a „pozostawianie" form odpowiednio, choć czysto losowo efektywnych nazywa się selekcją naturalną.

Gdzie w tym modelu ukrywa się fragmentomania? Ukrywa się ona w sofizmacie *pars pro toto*. Cała empiria ewolucjonizmu biologicznego dotyczy tzw. mikroewolucji, czyli zmienności drugo– i trzeciorzędnych cech, obserwowanej w ramach jednego i tego samego gatunku. By podkreślić rzekomo istotne znaczenie tych cech, wielu biologów kreuje na ich podstawie nowe „gatunki" lub nawet „rodzaje", stwarzając w ten sposób iluzję „ewolucji gatunku" (makroewolucja), a zacierając równocześnie fakt istnienia i pojawiania się nowych ras (mikroewolucja, zmienność wewnątrzgatunkowa). Gdyby – innymi słowy – jamnika, buldoga, charta i owczarka uznać za osobne gatunki, mielibyśmy (pseudo)dowód, że w hodowli można imitować proces ewolucji gatunków.

Aby wytłumaczyć makroewolucję, czyli pojawienie się istotnych, systemowych, funkcjonalnych różnic pomiędzy różnymi formami na przykład kręgowców (ryb, ssaków, ptaków, gadów lub płazów), używa się w biologii ekstrapolacji startującej z poziomu mikroewolucji (różnic pigmentacji, skali ciała, zmian wielkości zębów). W ten sposób mieszające się chaotycznie fragmentaryczne, sztucznie izolowane cechy drugo– lub trzeciorzędne są podnoszone (teoretycznie) do rangi przyczyn owocujących w postaci złożonych, zintegrowanych systemów lokomocji, krążenia, oddychania. Że nie jest to złośliwe pomówienie, niech zaświadczy cytat z wydanej nie tak dawno książki Ernsta Mayra:

> Główną kością niezgody w sporze o makroewolucję było twierdzenie Darwina i jego uczniów, że makroewolucja jest tylko spotęgowanym poszerzeniem procesu ewolucji na poziomie populacji i gatunku. Jak to wyraziłem w roku 1942 (*Systematics and the origin of species*, Columbia UP, s. 298): „Wszystkie procesy i zjawiska makroewolucji oraz powstawanie wyższych grup biologicznych może być wyprowadzone ze zmienności wewnątrzgatunkowej, mimo że pierwsze etapy tego procesu są zazwyczaj bardzo skromne.[11]

Odkrycia biologii molekularnej ujawniły, że nawet zmiana cechy trzeciorzędnej, takiej jak skala organu (zjawisko często występujące w adaptacyjnych przekształceniach wewnątrzgatunkowych, rasowych) wymaga precyzyjnie zintegrowanej gry ogromnej liczby czynników, regulujących zmiany w skali produkcji różnorodnych materiałów, zmiany „projektu" konieczne dla zapewnienia odpowiedniej wytrzymałości struktur... itp.

[11] *Toward a new philosophy of biology. Observations of an evolutionist*, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1988, s. 400.

Do tego należy dodać, że odkrycie systemu szyfrowania dodało do prymitywnej, „punktowej" koncepcji genu mendlowskiego wymiar operonu, czyli struktury o ogromnej masie cząsteczkowej i trudnej do opisania złożoności fizyczno-chemicznej, przestrzennej, ilościowej i jakościowej. Nie tylko ekstrapolacje w kierunku megaewolucji (tajemnicy powstawania najwyższych kategorii systematycznych, królestw, np. bakterii, roślin i zwierząt, albo typów, np. jamochłonów, mięczaków, skorupiaków, owadów) okazują się coraz bardziej absurdalne, ale nawet wyjaśnienie wewnątrzgatunkowej adaptacji (fenotypowej, nieewolucyjnej) wyraźnie wymyka się modelom opartym na pojęciu chaosu i fragmentu.

• Konkluzje

Podsumujmy powyższe rozważania. Nauki przyrodnicze ambitnie dążą do zrekonstruowania i wyjaśnienia mechanizmu leżącego u podstaw pojawienia się życia w Kosmosie. Dążą też do wyjaśnienia genezy różnorodności funkcjonalnej gatunków (mnogości form dynamizmów troficznych, lokomocyjnych, obronnych, architektonicznych itp.), a w końcu do wyjaśnienia zjawisk dziedziczenia cech rodzicielskich w kolejnych pokoleniach potomstwa rozwijającego się – bez wyjątku – z jednej, niezróżnicowanej komórki. We wszystkich tych trzech zagadkach przyrodoznawstwo – bez uzasadnienia w danych empirycznych lub wbrew danym empirycznym – korzysta obecnie z tego samego w zasadzie modelu dynamiki „przyczynowej". Jest to model bardzo zbliżony do mechanicystycznych, skrajnie abstrakcyjnych i prymitywnych poglądów Kartezjusza i Hume'a, model oparty na pojęciu chaosu i „zasadzie" dowolnej fragmentaryzacji danych doświadczenia. Proporcje przyczyn i skutków są tu wyraźnie lekceważone. Na miejsce jedności przyczyn tłumaczących oczywistą selektywność i integrację zjawisk biologicznych wprowadzane są – wbrew zasadzie Ockhama, by bez konieczności nie mnożyć przyczyn – wyjaśnienia apelujące do wielości czynników niezależnych od siebie, a więc nieselektywnych.

Jakie racje decydują o tak dziwnych i monotonnych pojęciach wyjaśniających? Co spowodowało tę dziwną i szkodliwą zależność przyrodoznawstwa od wyjątkowo tandetnych koncepcji filozoficznych? Czy to lenistwo umysłowe sięga po wytrych prymitywnej filozofii i ląduje potem w chaosie fragmentów? Czy to raczej obawa przed Absolutem przerastającym człowieka zmusza do szukania takiej filozofii, która wymazałaby, zaćmiła jasną oczywistość Jego działań i zabezpieczyła komfort anarchicznej, rzekomej wolności?

Piotr Lenartowicz SJ

PIOTR LENARTOWICZ SJ, ur. 1934, dr medycyny, wykładowca filozofii Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI

OSTRYGA, SZYSZYNKA, MGŁA NA MÓZGU

SZKIC HISTORYCZNY O PROBLEMIE PSYCHOFIZYCZNYM W PSYCHOLOGII

1. Żeby w sposób zadowalający odpowiedzieć na pytanie o rolę i miejsce problemu psychofizycznego we współczesnej psychologii, trzeba nieomal na oślep zapuścić się w gąszcz, w który – jak to zgrabnie i w odniesieniu do nieco innej, choć równie kłopotliwej, problematyki ujął Michaił Bułhakow – „bez ryzyka skręcenia karku zapuścić się może tylko człowiek niezmiernie wykształcony"[1]. Ośmielam się zatem sformułować kilka myśli na temat problemu psychofizycznego, mając przykre poczucie, że ryzyko to nie opuści mnie, niestety, ani na chwilę. Trzeba bowiem zauważyć, że sporo czynników zadecydowało, iż mówienie i pisanie o tym – do dziś nie rozwiązanym – zagadnieniu sprawia jego badaczom znaczne trudności.

Tak więc, po pierwsze, problem stosunku duszy do ciała liczy już kilkanaście stuleci – a więc jego zgłębienie wymaga sporej wiedzy i erudycji. Wystarczy przecież uświadomić sobie, że nad rozwiązaniem tej kwestii głowiły się dziesiątki umysłów, którymi do dziś chlubi się oświecona Europa – żeby stracić ochotę na łatwe konkluzje i przedwczesne syntezy.

Po drugie, problem psychofizyczny jest w pewnym sensie interdyscyplinarny: rozprawy na jego temat powstawały i powstają w obrębie tak różnych nauk jak filozofia i psychologia, fizjologia i neurologia, informatyka i metodologia nauk czy wreszcie teologia i psychiatria. Nie trzeba chyba dodawać, że nauki te dysponują własnymi technikami badawczymi, specyficznie określonym przedmiotem oraz charakterystyczną, rozwijaną

[1] M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, Ossolineum, Wrocław 1990, s. 7.

często przez dziesiątki lat, aparaturą pojęciową. W związku z tym jasne jest, że przedstawiciele tak odmiennych dyscyplin wiedzy często naświetlają problem stosunku duszy do ciała z diametralnie różnych perspektyw, a wyniki, jakie osiągają w swoich analizach, bywają niewspółmierne.

Po trzecie, problem psychofizyczny jest przynajmniej częściowo uwikłany ideologicznie czy też światopoglądowo: nie da się ukryć, że rozliczne kwestie z nim związane prędzej czy później „zahaczają" o takie zagadnienia jak problem determinizmu, możliwość życia po śmierci, kwestie odpowiedzialności, a nawet istnienie Boga. Wielu łatwo zgodzi się z faktem, iż w obliczu takich problemów postawa bezstronnego badacza – który podchodzi do trudnego zagadnienia *sine ira et studio* – schodzi często na plan dalszy, a jej miejsce zajmują mniej lub bardziej doraźne interesy, nazbyt silne emocje i erystyczne podchody. Wystarczy porównać, na przykład, Popperowskie ujęcie problemu psychofizycznego z tym, co na ten sam temat miał do powiedzenia Gilbert Ryle – aby zobaczyć, jak bardzo można różnić się nawet nie tyle co do proponowanych rozwiązań (choć i tu także), ile co do samego rozumienia wagi i natury tego skomplikowanego zagadnienia. Tak więc wyraźnie preferujący stanowisko dualistyczne *sir* Karl Raymond Popper uważa, iż kwestia stosunku duszy do ciała jest fundamentalnym (i merytorycznym) problemem naukowym, zaś najlepszym jego rozwiązaniem jest interakcjonizm, którego początków można doszukać się już w wierzeniach wspólnot szamanistycznych oraz w literaturze starożytności. Natomiast według Ryle'a (zdanie to zresztą zdaje się podzielać spora gromadka współczesnych badaczy), cała ta kwestia ma charakter przede wszystkim ideologiczny, pojawiła się niemal wyłącznie jako dziedzictwo kartezjanizmu, zaś każdy normalny człowiek – jeśli tylko nie przeszedł prania mózgu w jakiejś idealistycznej szkole filozoficznej – w spontaniczny i naturalny sposób jest materialistycznym monistą.[2]

Po czwarte wreszcie, zasadnicza trudność polega chyba jeszcze i na tym, że problem psychofizyczny jest problemem wstydliwym. Współczesne omówienia zdają się raczej ukrywać jego istotę, niż rzetelnie informować o zawiłościach, w jakie był uwikłany w dziejach myśli psychologicznej.

Étienne Gilson sformułował w swoim czasie tezę głoszącą, że najlepszy sposób rozwiązania problemu psychofizycznego polegałby na niedopuszczeniu do jego postawienia. Należy sądzić, że wybitny filozof francuski miał ważne powody, aby wygłosić tak radykalne stwierdzenie. Problem psychofizyczny bowiem w niewątpliwy sposób zaszkodził wielu naukom, w tym także i psychologii. Celem niniejszego tekstu będzie właśnie przybliżenie rozmiaru i zakresu „nonsensu" zaistniałego w wyniku tego, iż psychologowie przez lata nie potrafili poradzić sobie z pozostałym w spadku po filozofii pytaniem o to, w jaki sposób niematerialna dusza kontaktuje się z fizycznym ciałem. Żeby jednak dobrze zrozumieć, skąd w ogóle

[2] Zob. *Historical commments on mind–body problem*, rozdział pochodzący ze słynnej książki K. R. Poppera i J. C. Ecclesa: *The self and its brain. An argument for interactionism*, Springer International, London, New York, Heidelberg 1977.

wzięły się ich kłopoty, trzeba się cofnąć aż do czasów starożytnych, a ściślej do momentu, kiedy Platon formułował swoją koncepcję duszy jako substancji rozumnej – stworzonej do ożywiania i poruszania ciała.

2. W czasach greckiego filozofa sądzono – zgodnie zresztą z orfickimi i pitagorejskimi wierzeniami – że dusza pochodzi ze Świata Idealnego, gdzie przed inkarnowaniem pędziła szczęśliwy żywot na kontemplowaniu rzeczy wiecznych. Niestety, w pewnym momencie sprzeniewierzyła się ona swemu wysokiemu powołaniu, popełniła wykroczenie przeciwko porządkowi kosmicznemu i za karę została umieszczona w niedoskonałym i podatnym na zepsucie świecie materialnym. Na tym padole łez, będącym słabym odbiciem doskonałości pierwotnego tworu demiurga, dusza winna odpokutować swój niecny czyn i – w nagrodę za godziwe życie w ciele – uzyskać możliwość powrotu do Świata Idealnego.

Tak rozumiana dusza była oczywiście traktowana jako nieskończenie i pod każdym względem przewyższająca ciało, w którym została za karę umieszczona. A więc ciało było „więzieniem" duszy, krępowało ją i uniemożliwiało ujawnienie jej wyjątkowych predyspozycji. Duszę i ciało traktowano zatem jako byty pozostające w nieprzezwyciężalnej wzajemnej „wrogości". Ożywiająca i poruszająca dusza była aktywna – zaś ciało bierne, dusza była dobra, ciało złe, życie było karą, a śmierć, paradoksalnie, nagrodą – wyzwoleniem duszy z ciała. Platon najwyraźniej potraktował człowieka jako realizującego w sobie (w skali mikro) tę samą zasadę, jaka patronowała całemu Kosmosowi: „Bóg jednak utworzył Duszę wcześniej niż ciało i sprawił, że ona wyprzedza ciało zarówno urodzeniem jak zaletami. Uczynił to dlatego, że ona miała rządzić ciałem, a ciało miało jej słuchać."[3]

Dusza była zatem traktowana jako bardziej wartościowa nie tylko od ciała, w którym przebywała, ale i od świata zewnętrznego – tym samym zaś poznanie duszy okazywało się bardziej godne zachodu niż zdobywanie wiedzy o materii. Mówiąc krótko, platonizm preferował psychologię ze szkodą dla fizyki. Jest to jednak zrozumiałe: skoro świat zewnętrzny był traktowany tylko jako naśladownictwo, niezbyt dokładna kopia Czegoś Idealnego (*vide*: słynna metafora jaskini) – to lepiej czerpać wiedzę o tym Czymś z duszy, która powinna ową wiedzę posiadać, gdyż w Świecie tym przecież już wcześniej, przed wcieleniem, przebywała. Nieprzypadkowo święty Augustyn – a więc myśliciel, który przyswoił Platona chrześcijaństwu – twierdził, iż Bóg i dusza to jedyne Przedmioty warte ludzkiego poznania.

3. Z perspektywy historii myśli psychologicznej najważniejsze jest jednak nie to, że platonizm odpowiedzialny był za deprecjację fizyki (której wcale to w niczym nie zaszkodziło), ile fakt, że Platońska koncepcja duszy

[3] Platon, *Timajos. Kritias*, PWN, Warszawa 1986, s. 41.

prowadziła bezpośrednio do nieprzezwyciężalnych trudności problemu psychofizycznego. Wprawdzie sam Platon przypuszczalnie jeszcze tego problemu nie dostrzegał, ale już od Plotyna rozpoczyna się korowód myślicieli, którzy zadali sobie następujące pytanie: jak substancjalna dusza może wchodzić w kontakt z ciałem tak, aby je ożywiać? Jeśli bowiem chcielibyśmy utrzymać reistyczną koncepcję duszy jako swoistej „rzeczy" pozostającej w sensie bytowym czymś całkowicie różnym od ciała, to niemal nie do pomyślenia staje się sposób, w jaki tak rozumiana dusza sprawuje nad owym ciałem pieczę oraz jak nim kieruje. Musimy sobie bowiem zdać sprawę, że w myśl koncepcji Platońskich związek duszy z ciałem nie miał – jak to było choćby w ujęciu Arystotelesa – charakteru trwałego czy też (w sensie ontycznym) koniecznego.

Na przykład w *Timajosie* możemy natknąć się na liczne fragmenty przywołujące na myśl idee przekazywane w świętych księgach pochodzących z Orientu. Dowiadujemy się więc, że istnieje wędrówka dusz: tak jak człowiek zmienia ubrania, tak też dusza „zrzuca" jedno ciało, aby następnie „przyodziać" się w nowe. Co istotne, to nowe ciało wcale nie musi być ciałem ludzkim. Autor *Dialogów* mówi, na przykład, że dusza może przebywać w ptakach, czworonogach, gadach i płazach. W tym ostatnim sformułowaniu najistotniejsze jest właśnie to, że – zgodnie z ujęciem Platońskim – musimy powiedzieć, iż nie tyle zwierzę ma czy też posiada duszę, ile raczej, że dusza przebywa w jego ciele, z którym zresztą wcale się nie utożsamia. To zaś, jakie ciało otrzyma dusza, zależy wyłącznie od stopnia jej ignorancji. Im dusza gorzej „prowadziła się" w swym poprzednim życiu, tym „podlejsze" ciało otrzymywała w następnym wcieleniu. Możemy więc wyczytać w *Timajosie*, że „tłum rybi i szczep ostryg, które żyją w wodach", są najmniej rozumnymi istotami we Wszechświecie, a pochodzą one od „najgłupszych ignorantów spośród wszystkich". A zatem „te jestestwa, które spadły na najniższy stopień ignorancji, otrzymały też najniższe miejsce pobytu".[4]

4. Tak więc gdybyśmy chcieli sformułować jakieś twierdzenie o naszej tożsamości pozostając w zgodzie z idealizmem Platona, to musielibyśmy zrezygnować z wszelkich enuncjacji dopuszczających jakąkolwiek postać psychofizycznej jedności człowieka. Zdanie najlepiej ilustrujące nasz status brzmiałoby następująco: „Ja jestem duszą, która posiada ciało." Równocześnie – i nadal w zgodzie z greckim filozofem – dałoby się zasadnie powiedzieć, że pozostając ciągle tą samą duszą możemy przebywać raz w tym, raz zaś w całkowicie innym ciele (człowieka czy też zwierzęcia). Równie zasadnie dałoby się stwierdzić, że ujęta z tej perspektywy różnica między mężczyzną a kobietą sprowadzałaby się wyłącznie do różnicy pomiędzy ciałem lepszym (męskim) a ciałem gorszym (kobiecym). Teoretycznie zaś możliwe jest, żeby ta sama dusza przebywała na zmianę w ciałach

[4] Platon, *Timajos. Kritias*, *op. cit.*, s. 127.

kobiecych i męskich, nie zatracając niczego ze swej „duchowej" identyczności.

Wydaje się, że takie dualistyczne (i odcieleśnione) rozumienie problemu tożsamości było charakterystyczne dla myśli starożytnej: Popper przywołuje na przykład fragment *Odysei*, gdzie towarzysze króla Itaki zostają zamienieni w wieprze. Okazuje się, że mają oni jednocześnie świadomość posiadania „nowego" fizycznego ciała oraz „starą" tożsamość, a więc poczucie, iż nadal są przynajmniej w części tym, czym byli uprzednio. Można zatem przypuszczać, że już w tych dawnych czasach domyślano się istnienia jakiegoś dodatkowego czynnika odpowiedzialnego za ciągłość ludzkiej tożsamości – dodajmy – przynajmniej częściowo niezależnego od naszej „powierzchniowej" konstytucji cielesnej (obojętnie, czy czynnik ten traktowano jako „duchowy", czy też „materialny"). Podobne wierzenia spotykamy w społecznościach plemiennych, których członkowie byli przekonani o możliwości opuszczania ciała przez duszę na przykład w czasie marzeń sennych, kiedy to śniący miał mieodparte poczucie odbywania nieraz dalekich „podróży duchowych", pozostając jednak – w sensie materialnej obecności – cały czas w tym samym miejscu.[5]

5. Plotyn w *Enneadach* sformułował kilka przypuszczeń co do możliwych sposobów realizacji związku duszy z ciałem. Dwa najciekawsze z nich przedstawiały się następująco:

a) Dusza jest dokładnym odwzorowaniem ciała materialnego, a więc istnieją niejako „duchowe kończyny", „głowa" czy „tułów". Warto zauważyć, że echa tego poglądu można znaleźć w parapsychologicznych i okultystycznych przekonaniach o istnieniu „ciał astralnych", „aury mentalnej" itp. Plotyn odrzucał jednak ideę *homunculusa* duchowego, gdyż – w przeciwieństwie do licznych adeptów „wiedzy tajemnej" – zauważał tkwiącą w niej sprzeczność: zgodnie bowiem z tym poglądem amputacja, na przykład, ręki pociągałaby za sobą uszczuplenie duszy o tę część, która wraz z ręką zostałaby odjęta: zaś dusza podległa „pokawałkowaniu" nie byłaby już duszą ze Świata Idealnego, tylko czymś całkowicie tkwiącym w niedoskonałym ziemskim porządku.

b) „Dusza jest w każdym miejscu ciała i w każdym miejscu ciała jest cała" – takie rozwiązanie Plotyn ostatecznie zaakceptował, ale z psychologicznego (czytaj: empirycznego) punktu widzenia jest ono nazbyt abstrakcyjne: dusza przypomina tu bardziej pojęcia znane z geometrii (podobnie jak w powyższej definicji „zachowuje się" choćby „punkt" na „odcinku") niż realnie istniejący byt – znany z doświadczenia wewnętrznego.[6]

6. Późniejsza historia filozofii zanotowała szereg rozwiązań problemu psychofizycznego, o których zasadnie można powiedzieć tylko tyle, że każde następne było bardziej kłopotliwe od poprzedniego. Rozwiązania te

[5] K. R. Popper, J. C. Eccles, *op. cit.*
[6] Plotyn, *Enneady*, PWN, Warszawa 1959.

można podzielić na monistyczne i dualistyczne, przy czym najbardziej niechlubne miejsce w tym szeregu zasłużenie przypada Kartezjańskiemu interakcjonizmowi.

Oxfordzki *Companion to the Mind* zawiera kilka haseł, które poruszają interesującą nas problematykę, takich jak choćby: „*mind and body*" czy „*mind–body problem: philosophical theories*". Zwraca uwagę lapidarność i oszczędność zamieszczonych tam omówień konkretnych rozwiązań. Trzeba przyznać, że autorzy tych haseł niesłychanie elegancko ominęli, na przykład, kłopotliwą kwestię charakterystyki poglądów Kartezjusza na relację między tym co psychiczne a tym co fizyczne. I tak, jeden z tych autorów, *nota bene* profesor logiki, napisał, iż w ujęciu Kartezjusza „duch" zamieszkuje konkretne ciało w sposób, „który ciągle nie jest łatwy do określenia". Inny, podkreślając kluczowość tej propozycji, przywołuje opinię Gilberta Ryle'a, który uznał ideę autora *Rozprawy o metodzie* za jeszcze jedną wersję „Ducha–w–Maszynie" (*Ghost in the Machine*).[7] Na czym polegało to tak kłopotliwe do zreferowania rozwiązanie?

Trzeba powiedzieć, że Kartezjusz wystąpił ze swoim rozwiązaniem w momencie kiedy platoński sposób myślenia o duszy przeszedł już był swoistą ewolucję. Mocno upraszczając, za najistotniejszą cechę tej ewolucji należałoby uznać to, że w jej wyniku dusza (nadal pojmowana substancjalnie) systematycznie traciła „właściwości" czyniące ją odpowiedzialną za ożywianie ciała. Czy to w wyniku rozwoju nauk przyrodniczych, czy też w związku z niemożnością wskazania miejsca ożywiania ciała przez duszę (można sądzić, że oba te powody się na siebie nałożyły) doszło w pewnym momencie do tego, że dusza stała się wyłącznie „rzeczą myślącą" (*res cogitans*), czyli umysłem, którego domeną stały się idee. Natomiast ciało – jako swoista maszyna – ożywiało się po prostu samo. W świetle takich poglądów straciło na znaczeniu pytanie o to, dlaczego potrafię poruszyć swoją ręką; pozostało jednak pytanie o to, w jaki sposób mogę, na przykład, widzieć różne przedmioty? Inaczej mówiąc, jak podniety ze świata fizycznego przekazywane są do niematerialnej duszy?

Kartezjusz znany jest przede wszystkim jako twórca tak zwanego dualizmu ontologicznego. W koncepcji tej na plan pierwszy wysuwa się niemal nie dająca się zniwelować przepaść między rozciągłą rzeczywistością materii (*res extensa*) a substancjalną i myślącą duszą (*res cogitans*). W tym miejscu nie od rzeczy byłoby zwrócenie uwagi na fakt, że jeśli na serio traktować ten podział, to prowadzi on do interesującej i nieco paradoksalnej konkluzji: to, co myśli, nie może być rozciągłe (umiejscowione w przestrzeni), natomiast to, co przestrzenne, nie jest zdolne do myślenia. Kartezjusz uległ jednak pokusie – do dziś chyba pozostają nie wyjaśnione głębokie powody tej jego decyzji – i wskazał miejsce, gdzie dochodzi do kontaktu pomiedzy ciałem i duszą. Zgodnie z jego przekonaniem miejscem tym musi być jedyny wyraźnie pojedynczy organ w mózgu, a mianowicie szyszynka.

[7] Zob. R. L. Gregory, [ed.] *The Oxford companion to the mind*, Oxford University Press, Oxford, New York 1987, s. 487 i n.

Nie podejmuję się opisać wszystkich konsekwencji tego fatalnego i wielokrotnie krytykowanego rozwiązania. W tym miejscu wystarczy powiedzieć, że atakowano zarówno fakt rezygnacji przez Kartezjusza z separacji inkryminowanych substancji na rzecz wątpliwej jakości interakcjonizmu, jak też zastanawiano się, dlaczego właśnie szyszynka miałaby dostąpić zaszczytu bycia pośrednikiem między duszą a mózgiem. Wydaje się także, iż rozwiązanie Kartezjańskie otwierało drogę do stopniowego odsubstancjalizowania duszy (a w konsekwencji do fenomenalizmu, epifenomenalizmu i materializmu) oraz do metodologicznie poprawnego, ale za to całkowicie jałowego psychofizycznego paralelizmu.

7. Dwoma najważniejszymi korektorami Kartezjańskiego interakcjonizmu okazali się Leibniz i Malebranche. Każdy z nich zaproponował takie rozwiązanie problemu psychofizycznego, które wprawdzie pozostawało na gruncie dualizmu a nawet pozwalało na ominięcie niektórych mielizn, na których osiadł filozoficzny „okręt" Kartezjusza, ale równocześnie żadna z tych propozycji nie mogła zadowolić co bardziej dociekliwych umysłów.

I tak, pomysł Leibniza odwołujący się do idei harmonii przedustawnej (*harmonia praestabilita*) zakładał ścisłą separację duszy i ciała. Nie wpływały one na siebie wzajemnie i pozostawały nadal całkiem odrębnymi substancjami. Odpowiedzi domagało się zatem pytanie o sposób, w jaki dochodzi do daleko idącej (o czym pouczało jednak potoczne doświadczenie) zbieżności między tym, co się dzieje w duszy, a tym, co rozgrywa się w rzeczywistości zewnętrznej. Ściślej rzecz biorąc, niepokojące było przede wszystkim to, w jaki sposób wiedza o świecie zostaje przekazana bezpośrednio do czyjejś duszy. Zgodnie z przekonaniem Leibniza za ową zgodność odpowiedzialny był sam Stwórca, który – jak dobry zegarmistrz ustawiający dwa zegarki tak, aby każdy z nich pokazywał tę samą godzinę – niejako „ustawił na początku zegary duszy i ciała" tak, aby zachodziła między nimi całkowita treściowa odpowiedniość. Jednak zgodność ta nie upoważnia nas wcale do wnioskowania o istnieniu związku przyczynowego między duszą a ciałem: według tego poglądu ani dusza nie wpływa na ciało, ani też ciało nie wpływa na duszę.

Z kolei okazjonalizm – również paralelistyczne rozwiązanie, zaproponowane przez Malebranche'a – nie odsuwał boskiej interwencji w nie dającą się określić przeszłość, lecz lokował ją w aktualności. Otóż zgodnie z tą ideą Bóg osobiście angażuje się w każdy konkretny akt spostrzegania i to w taki sposób, że przy okazji (stąd nazwa propozycji) działania podniet na nasze zmysły przekazuje naszej duszy wiedzę o świecie zewnętrznym.

Nie może dziwić fakt, że wszystkie powyższe i podobne do nich rozwiązania problemu psychofizycznego doprowadziły do takiej sytuacji, iż – z jednej strony i poniekąd nadal w obrębie poglądów dualistycznych – coraz częściej krytykowano pojęcie substancji (a także kwestionowano zasadność kategorii „ja", jak to zrobił Hume), zaś – z drugiej strony – coraz większa liczba filozofów i przyrodników (takich jak choćby La

Mettrie, Cabanis czy Condillac) zaczynała otwarcie głosić bankructwo dualizmu i propagować poglądy materialistyczne. Wszystkie te czynniki miały niewątpliwie decydujący wpływ na kształt mającej się niedługo narodzić psychologii jako osobnej dyscypliny naukowej.

8. Mniej więcej w połowie XIX wieku powstały sprzyjające warunki, aby psychologia mogła oderwać się od filozofii i zacząć prosperować jako odrębna i samodzielna nauka o empirycznym charakterze. Jak pisze jeden ze znawców tego zgadnienia, ta nowa nauka, znana później jako tak zwana „Klasyczna Psychologia Świadomości", powstała na bazie „kartezjańskiego dualizmu ontologicznego (*res cogitans* i *res extensa*) kantowskiego dualizmu epistemologicznego (rzeczy dla nas, fenomenu i rzeczy samej w sobie) i swoistej interpretacji wyników nowożytnego przyrodoznawstwa, prowadzącej do przeciwstawienia dwu obrazów świata: jakościowego i ilościowego, i w konsekwencji na przykład teorii specyficznych energii zmysłowych J. Müllera. (Do tego dołączyć trzeba jeszcze koncepcje filozoficzne empiryzmu brytyjskiego, Locke'a, Berkeleya, Hume'a, a później nawiązujące do tego kolejne wersje filozofii pozytywistycznej określającej atmosferę filozoficzną połowy XIX wieku.) W rezultacie wszystkich tych »oddziaływań« powstaje psychologia, która zrywa całkowicie z duszą jako obiektem badania, ma za swój przedmiot świadomość, rozumianą jako całość zjawisk czy procesów danych (rzadziej dawalnych) w doświadczeniu wewnętrznym – to znaczy wyposażonych w cechę świadomości, koncentruje się na problematyce struktury świadomości – jest atomistyczna i asocjacjonistyczna, odrywa świadomość zarówno od świata, jak i od ciała, i w najlepszym razie przyjmuje stanowisko paralelistyczne. Charakterystyczną także jej właściwością jest całkowita praktycznie nieobecność problematyki podmiotu świadomości."[8]

Należy przede wszystkim podkreślić rzecz następującą: cała zawartość tej nowej nauki pozostaje pod fatalnym wpływem wcześniejszych nie rozwiązanych kwestii filozoficznych. A więc mamy w jej obrębie do czynienia przede wszystkim z koncepcją bezsilnej psychiki, na którą świat zewnętrzny mógł wprawdzie jakoś oddziaływać za pośrednictwem zmysłów – za to ona na mózg już żadnego wpływu mieć nie mogła. Psychika ta wydawała się zgoła niepotrzebna, gdyż sądzono – a później gwarantowały to prawa zachowania materii i energii – że cała aktywność cielesna człowieka mogła zachodzić bez jej udziału, zaś ona sama nie posiadała (bo i gdzie niby?) osobnego źródła „mocy", skąd mogłaby być zasilana. Psychika ta – jak można to wyczytać już w powyższym cytacie – była oderwana zarówno od świata jak i ciała, nic więc dziwnego, że traktowano ją jako niezrozumiały luksus czy też zbytek (epifenomenalizm), coś nieomal na kształt „mgły na mózgu", nad której statusem ontycznym próżno by się rozwodzić.

[8] K. Krzyżewski, *Perspektywy i ograniczenia neobehawioryzmu*, nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1989, s. 53-54.

Wyraźnie więc widać, iż tej stanowczo nieciekawej oraz niemrawej psychice z koncepcji klasycznych psychologów świadomości daleko do Platońskiej duszy pochodzącej ze Świata Idei oraz sprawnie „zarządzającej posłusznym ciałem". A zatem między innymi na skutek pojawienia się problemu psychofizycznego Europejczyk stracił nie tylko prawo do dumy z powodu istnienia prymatu ducha nad materią, ale równocześnie pozbył się swojego „ja" oraz całkowicie niemal wyalienował ze świata zewnętrznego.

Trzeba koniecznie dodać, że z tymi paralelistycznymi propozycjami współwystępowały, niesłychanie uproszczone w tym okresie, rozwiązania materialistyczne (które nawet marksiści określali jako wulgarne czy prymitywne) – gdzie naiwny mechanicyzm łączył się z równie naiwnym przekonaniem o istnieniu materialnego substratu myśli w postaci jakiejś substancji wydzielanej przez mózg, zaś samą myśl uważano za pozostającą w podobnym stosunku do układu nerwowego jak, na przykład, żółć do wątroby czy soki trawienne do żołądka.

9. W ramach psychologii jako nauki pojawiło się później wiele kierunków, których zwolennicy na różne sposoby próbowali zaradzić trudnościom wynikłym z samego faktu zaistnienia problemu psychofizycznego. W tym szkicowym artykule nie ma miejsca na omówienie wszystkich proponowanych rozwiązań, przywołajmy zatem kilka najbardziej typowych i znaczących.

Tak więc, po pierwsze, trzeba odnotować te próby, których autorzy (w sposób zamierzony czy też nie) unikają problemu psychofizycznego dzięki skupieniu zainteresowania na jednym aspekcie funkcjonowania człowieka, a mianowicie wyłącznie psychologicznym (zazwyczaj świadomościowym), bądź też tylko fizycznym (najczęściej behawioralnym, czyli odnoszącym się do zachowania). I tak, „Psychologia Czysta" czy też różnorodne nurty badawcze pozostające pod wpływem fenomenologii byłyby dobrymi przykładami opcji świadomościowej, natomiast rozwiązania redukcjonistyczne, sprowadzające przedmiot zainteresowania psychologii do wyłącznie obserwowalnej postaci zachowania (np. behawioryzm klasyczny) byłyby przykładem orientacji fizykalistycznej. W obu tych orientacjach problem psychofizyczny albo w ogóle nie musiałby być postawiony, albo miałby znaczenie drugorzędne: jeśli bowiem wziąć pod uwagę choćby tylko klasyczny behawioryzm, który za cel stawiał sobie dokonanie opisu samego zachowania człowieka, odsuwając kwestię nie tylko badania, ale nawet istnienia świadomości (psychiki) poza obręb psychologii, to widać jasno, że w koncepcji tej nie ma po prostu miejsca na problem relacji między *psyche* a ciałem.

Po drugie, należy zwrócić uwagę na pojawienie się w dziewiętnastowiecznej psychologii koncepcji nieświadomości, a więc psychizmu, który – w opinii wielu znawców – miał spełniać rolę pomostu między psychiką a ciałem. I tak, autorzy licznych koncepcji nieświadomości (także: pod-

świadomości) przypisywali jej bardzo często funkcje albo kojarzące się z „cielesnością" w ogóle (na przykład, zgodnie z romantycznymi przekonaniami nieświadomość zawiadywała wszystkimi popędami, wzrostem organizmu, jego metabolizmem, procesami ozdrowieńczymi *etc.*), albo też z tej cielesności wyrastające, na przykład „seksualizm" (Freud i jego następcy). Równocześnie cała metaforyka stosowana w odniesienie do psychiki ujętej w opozycję świadomość/nieświadomość, bardzo często odwołująca się do pojęcia przestrzenności – sugerowała, iż właśnie nieświadomość może być tą „rzeczą", która jest równocześnie i *cogitans*, i *extensa*. Wystarczy przywołać choćby najbardziej znane, psychoanalityczne określenia mówiące o „powierzchni" oraz „głębi" psychiki (por. także inną opozycję: peryferia/centrum), aby uznać te sugestie za nie całkiem pozbawione podstaw.[9]

Po trzecie, trzeba wskazać te kierunki psychologiczne, które nie koncentrując się bezpośrednio na materii problemu psychofizycznego, i tak zajmują wobec niego wyraźnie określone stanowisko. Kierunki te, zazwyczaj wywodzące się z orientacji o neopozytywistycznym, medyczno–biologicznym i/lub informatycznym rodowodzie, przyjmują w odniesieniu do interesujacego nas problemu rozwiązanie, które można by nazwać krypto–materialistycznym (znane jest ono niekiedy jako fizykalizm). Istota tego rozstrzygnięcia sprowadza się do stwierdzenia, że prawa rządzące ludzkim umysłem nie mogą różnić się od praw rządzących światem materii, a więc tych, których odkrywaniem zajmuje się fizyka. Warto tu zauważyć, że liczni badacze z tego kręgu odrzucali – często świadomie i celowo – kartezjańskie, „odprzestrzennione" rozumienie procesu myślenia. Bowiem jeśli tylko utrzymywali – jak choćby dawno temu robił to Pawłow – iż tak naprawdę myśli mózg, to równocześnie dobitnie podkreślali, że procesy mózgowe mają nieodparcie przestrzenny charakter, a zatem – konsekwentnie – samo myślenie rozgrywa się w przestrzeni!

Wreszcie po czwarte, należy tu koniecznie wymienić psychologię humanistyczną i transpersonalną, które to kierunki koncentrują się na egzystencjalnych aspektach funkcjonowania człowieka, często używają kategorii „świadomości" w znaczeniu zaczerpniętym z doktryn o ezoterycznym i orientalnym rodowodzie, proklamują tożsamość człowieka na poziomie niemalże Kosmosu i w związku z takim a nie innym ustawieniem całej swej problematyki problem psychofizyczny traktują jako kwestię w zasadzie pozorną lub też źle postawioną.

10. Czas na krótkie podsumowanie. Niewątpliwie psychologia jako nauka dotkliwie odczuła skutki istnienia problemu relacji między duszą a ciałem. Wymieńmy choćby kilka najbardziej kłopotliwych konsekwencji tego stanu rzeczy. Zacząć wypada od niemożności pogodzenia fizykalnego

[9] Por. L. L. Whyte, *The Unconscious before Freud*, Basic Books, New York 1960, a także moją książkę: *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1994.

sposobu opisu funkcjonowania człowieka z jego egzystencją na poziomie kulturowym (symbolicznym). Skoro bowiem nie jest jasna natura związku między psychiką a ciałem, to również i konsekwentnie nie jest jasna sprawa pokrewieństwa czy wręcz tożsamości porządków: fizycznego i psychicznego. Z powodu tej niejasności pojawił się w psychologii – zainicjowany chyba jeszcze przez Diltheya – konflikt między naturalizmem i antynaturalizmem.

Ten trwający do dziś spór dotyczy kwestii, której nie waham się nazwać fundamentalną: chodzi mianowicie o to, czy człowiek w całości przynależy do porządku naturalnego (tak jak i całą przyroda ożywiona oraz nieożywiona) a wszystkie jego kulturowe zdobycze to nic innego jak sposób realizowania się praw natury (naturalizm przedmiotowy), czy też, przeciwnie, człowiek dzięki jakiejś specjalnej swej właściwości (na przykład wolności, podmiotowości, dziecięctwu Bożemu *etc.*) wykracza poza porządek fizykalny i istotnie się od tej natury różni. Spór ten miał – co oczywiste – również i swój aspekt metodologiczny. Otóż konsekwentnie trzeba bowiem odpowiedzieć na pytanie, czy w związku z powyższym w odniesieniu do człowieka i jego psychiki należy stosować takie same metody, jakie stosuje się w fizyce, biologii czy chemii (a więc w naukach o naturze), czy też należy koniecznie uznać tę specyfikę człowieka (jeśli oczywiście ona istnieje) i zastosować w odniesieniu do niego takie podejście badawcze, które owej specyfice czyni zadość i w wystarczającym stopniu ją uwzględnia.

Z tego konfliktu między naturalistami i antynaturalistami wynikła pewna liczba bardziej szczegółowych zagadnień mających ogromne znaczenie dla psychologii jako nauki. Najbardziej znane wśród nich dotyczyły, na przykład, języka mającego obowiązywać w psychologii (mentalistyczny *vs.* fizykalny język danych), czy też nomotetycznego bądź idiograficznego charakteru psychologii jako wyodrębnionej dziedziny wiedzy (tutaj pewnie mieściłby się także spór zwolenników i przeciwników determinizmu oraz dyskusja o możliwości zastosowania hermeneutyki w obrębie psychologii).[10]

Następną, wyraźnie dostrzegalną konsekwencją istnienia problemu psychofizycznego jest sygnalizowany już pluralizm panujący we współczesnej psychologii. Otóż faktem jest, że nie istnieje jakaś jedna psychologia, z określonym przedmiotem i powszechnie akceptowaną metodą jego badania, lecz mamy do czynienia z wielością współistniejących kierunków takich jak choćby: psychologia poznawcza, różne nurtu behawioryzmu oraz psychoanalizy, psychologia humanistyczna i transpersonalna – i nic nie zapowiada, żeby w dającej się określić przyszłości doszło do jakiejś jednoczącej a zarazem zadowalającej syntezy.

Inną, być może nie tak często dostrzeganą konsekwencją problemu psychofizycznego jest fakt, że poniekąd „dzięki niemu" dusza przestała być

[10] Por. ważny w tym kontekście i słynny już przeprowadzony przez Habermasa podział nauki na część analityczno-empiryczną oraz hermeneutyczno-krytyczną. Można zaryzykować twierdzenie, że w ramach współczesnej psychologii funkcjonują zwolennicy zarówno pierwszej, jak i drugiej orientacji.

przedmiotem psychologii. Równocześnie status ontyczny psychiki – która zajęła miejsce duszy – wcale nie jest ani jasny, ani przesądzony, może z wyjątkiem tych koncepcji, w których twierdzi się konsekwentnie (i może trochę na wyrost, jakby rzekli niektórzy filozoficzni puryści), że psychika jest po prostu w całości produktem żyjącego i sprawnie funkcjonującego mózgu. I nie chodzi mi wcale o przekonywanie kogokolwiek, że – zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy – tak nie jest. Wręcz przeciwnie, wszystko wskazuje na to, że między mózgiem a psychiką zachodzą nie dające się w żaden sposób zlekceważyć istotne związki. Chciałbym tylko zwrócić uwagę na to, że historia nauki znała ogromną ilość przekonań, co do których sądzono, iż pozostaną one na wieki obowiązującą i ostateczną prawdą. Dzisiaj „prawdy" te spoczywają w naukowym lamusie, a ich obrońcy i autorzy są przywoływani w podręcznikach metodologii jako przykłady nagannej nieroztropności oraz epistemologicznej naiwności.

Na koniec warto co nieco powiedzieć na temat niedostatków tego artykułu. Otóż napisany on został z określonej perspektywy, a mianowicie historycznej oraz psychologicznej. W związku z tym po „macoszemu" potraktowane zostały tutaj liczne wątki, które posiadają istotne znaczenie dla zrozumienia wagi problemu psychofizycznego. Tak więc pominięto w tym tekście współczesny stan wiedzy na temat relacji *psyche* do ciała, i to nie tylko w obrębie psychologii, ale także i w tych dyscyplinach, które zdają się mieć wiele więcej do powiedzenia na ten temat: neurofizjologii, tak zwanej filozofii umysłu czy w badaniach nad przetwarzaniem informacji (zarówno przez organizmy żywe, jak i „maszyny").

Takie postawienie sprawy wiązało się jednak z określonym zamiarem. Chodziło bowiem raczej o to, aby przybliżyć naturę samego problemu oraz wypływających zeń konsekwencji, niż w całościowy i wyczerpujący sposób omówić wszystkie jego aspekty oraz proponowane rozwiązania.

Bartłomiej Dobroczyński

BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI, ur. 1958, dr psychologii, pracownik Instytutu Psychologii UJ. Wydał: *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości* (1993, 1994). Publikował w czasopismach specjalistycznych, „Znaku", „Tygodniku Powszechnym", „Krytyce", „Ethosie", „NaGłosie", „Kresach". Mieszka w Krakowie.

JERZY STROJNOWSKI

DIALEKTYCZNA ANTYTEZA PSYCHIATRII

Choroba psychiczna wzbudza uczucie grozy, fascynacji, zaciekawienia. Chorzy psychicznie od zarania dziejów i we wszystkich kulturach byli traktowani w sposób szczególny jako nosiciele sił nadprzyrodzonych – boskich albo szatańskich. W nowożytności, w której racjonalizm mieszał się z romantyzmem, znajdowano w chorobie psychicznej symbole ideałów ludzkości. Spętany kajdanami chory psychicznie uosobiał lud uciskany przez tyrana. Toteż akt oswobodzenia tych chorych przez doktora Pinela w 1793 roku podczas rewolucji francuskiej stał się jednym ze znaczących wydarzeń tego przełomowego okresu historii.

Mit chorego psychicznie – uciemiężonego nosiciela najwyższej prawdy lub niewinnej, czystej ofiary – będzie nieustannie przejawiał się w historii kultury. Należą tu m.in. spekulacje na temat związku geniuszu z obłąkaniem, szczególnie zasymilowanego i przetworzonego przez literaturę piękną XIX wieku.

Pozytywistyczny kult intelektu z towarzyszącą mu deprecjacją uczucia oraz pogardą dla działań i tworów pozaracjonalnych to jeden z czynników prących w kierunku eliminacji „szaleństwa". Negowanie znaczenia psychiki, a także nie dających się racjonalnie uzasadnić tradycyjnych norm moralnych, szczególnie szacunku dla osoby ludzkiej, nie zlikwidowało chorób psychicznych. Natomiast przyczyniło się do dehumanizacji medycyny, a z nią i psychiatrii, aż do fizycznej eksterminacji chorych psychicznie. Pojęcie choroby rozszerzono na wszelkie akty nieposłuszeństwa i politycznej opozycji, zamieniając szpitale psychiatryczne w więzienia dla dysydentów.

Ze sprzeciwu wobec aktów nieludzkiego lub bezdusznego obchodzenia się z osobami chorymi i nieprzystosowanymi, mniej lub bardziej świadomie nawiązując do mitu „szaleństwa" jako zderzenia ideału z tyranią, zrodził się ruch społeczny o dużym rozgłosie, wykraczający poza środowiska medyczne i sprawy ludzi chorych – antypsychiatria.

Psychiatria – szacowna, poważana dotychczas działalność i wiedza lekarska, w ostatnich dziesięcioleciach okresu powojennego została ukazana światu w postaci karykatury, odbita w krzywym zwierciadle. Promotorzy antypsychiatrii chętnie powoływali się na filozofów, szczególnie współczesnych, ale zdawali się nie wiedzieć, że pośrednio pozostawali pod wpływem również dawniejszych myślicieli. Ruch ten rozpoczął się w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych. W 1947 roku Maxwell Jones założył pierwszą „społeczność terapeutyczną" – Henderson Hospital. W latach sześćdziesiątych rozwinęła się terapia rodzin, która, zajmując się patologią grupy, niekiedy traciła z oczu chorą jednostkę. Już w latach czterdziestych twierdzono, że schizofrenia jest wyłącznym tworem nieprawidłowych relacji rodzinnych. Na początku lat 60. T.S. Szasz opublikował prowokującą książkę *Mit choroby psychicznej*, w której m.in. pisze: „Psychiatrzy nie zajmują się leczeniem chorób psychicznych. Mają oni do czynienia z osobistymi, społecznymi i etycznymi problemami naszego życia."[1]

Zacznijmy od koncepcji Jonesa. Pisze on, iż „struktura (...) społeczności terapeutycznej różni się od (...) tradycyjnego oddziału szpitalnego (...) Nacisk kładzie się na swobodę komunikowania się pacjentów i personelu (...) i na postawy przyzwalające", co „prowadzi w konsekwencji do powstania demokratycznej, egalitarnej, a nie tradycyjnej, zhierarchizowanej organizacji społecznej."[2]

Jak wynika z tej wypowiedzi, twórca idei społeczności terapeutycznej odwołuje się do hasła równości Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Chciałby on wprowadzić do oddziału i szpitala psychiatrycznego zasady demokracji rozumianej jako likwidacja układu hierarchicznego i ustanowienie czegoś w rodzaju „parlamentu" złożonego z pacjentów i personelu. Maxwell Jones zdaje się jednak nie brać pod uwagę tego, że stosunek pacjentów do instytucji jest zasadniczo inny aniżeli personelu. Ci pierwsi są klientami, ci drudzy zaś są w szpitalu po to, by tym klientom służyć.

W latach siedemdziesiątych miałem sposobność obserwowania, jak funkcjonuje klinika psychiatryczna w Hannowerze, zorganizowana według wzorów „społeczności terapeutycznej". Odniosłem wrażenie, iż pacjenci psychiatryczni, zresztą tak samo jak i chorzy somatycznie, są przede wszystkim zatroskani stanem swojego zdrowia i wynikającą stąd ich sytuacją życiową. Oczekują, że oddział szpitalny będzie sprawnie zorganizowany i zapewni im fachową pomoc. Mniej natomiast interesują się uczestnictwem w kierowaniu tym oddziałem, co jest jednym z założeń terapeutycznej społeczności. Dla pacjentów o obniżonej sprawności psychicznej struktura takiej społeczności jest nieprzejrzysta. Problemem może stać się nawet rezygnacja przez personel z noszenia białych fartuchów, odróżniających ich od pacjentów. Byłem świadkiem, jak podczas codzien-

[1] Cyt. za H.R. Wulff, S.A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny*, PWN, Warszawa 1993, s. 138.
[2] *Psychologia w działaniu*, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 216.

nego obchodu starsza pani pozostająca w łóżku zaczęła skarżyć się na jakieś od dłuższego czasu trapiące ją dolegliwości. Nieco zażenowana lekarka – ordynator oddziału – zwróciła się do niej z troską: „Ależ dlaczego pani wcześniej tego nie zgłosiła lekarzowi?" Odpowiedź chorej była piorunująca: „Tu nie ma żadnych lekarzy; tu są sami wariaci!"

Samorząd pacjentów psychiatrycznych okazuje się bezradny wobec konfliktów pojawiających się wśród nich, zwłaszcza takich, w których osobnicy brutalni i silniejsi wykorzystują słabszych i bezradnych lub znęcają się nad nimi. Nieingerencja personelu w takich przypadkach byłaby karygodnym zaniedbaniem obowiązków.

Postulowane przez Jonesa „swobodne komunikowanie się pacjentów i personelu" realizuje się przez stałą dostępność lekarza lub pielęgniarki dla pacjentów, przez otwartość, życzliwość i umiejętność wysłuchiwania ze strony personelu, a nie przez masowe zebrania „społeczności", które niekiedy przypominały znane w naszej części Europy, należące już do przeszłości, oficjalne i obowiązkowe mityngi.

Na długo przed pojawieniem się „antypsychiatrii" dr Zdzisław Jaroszewski uczył nas, młodych ongiś psychiatrów, że lekarz nie jest przełożonym pacjenta i nie może mu rozkazywać. Lekarz ma wobec pacjenta obowiązki, ten ze swej strony ma natomiast prawa. Porzebny nam zatem odpowiednio wyszkolony personel o prospołecznej postawie, gdyż tylko takie osoby potrafią zapewnić tworzenie pozytywnych relacji z poszczególnymi chorymi osobami, a także ukształtowanie się terapeutycznej struktury i atmosfery szpitalnego oddziału. Bez spełnienia tego warunku tradycyjny, hierarchicznie zorganizowany oddział szpitalny, przyjmując zasady społeczności terapeutycznej, przekształci się w pseudokomunę, w której rządy obejmą osoby psychopatyczne.

Brytyjski psychiatra Ronald B. Laing, który jest uważany za jednego z czołowych przedstawicieli antypsychiatrii, zamieszcza wypowiedź E. Minkowskiego jako motto swojej książki.[3] Powołuje się wielokrotnie na egzystencjalistów: Binswangera, Sartre'a, Tillicha, i z pewnością jest rzeczywiście zatroskany tym, by psychicznie chorego nie traktować jak rzecz, lecz jak osobę. Starania o to są uzasadnione; sam mam wiele osobistych, bolesnych doświadczeń. Oto na przykład profesor psychiatrii podczas publicznego wykładu – a więc nie dla medyków, lecz dla przypadkowych osób z ulicy – obnaża pacjenta swojej kliniki, starszego człowieka, żeby dla zilustrowania jakiejś tezy ukazać jego genitalia. Laing słusznie protestuje przeciw takiemu traktowaniu chorych i udowadnia, że bez nawiązania prawdziwego dialogu zrozumienie ich jest niemożliwe. W tradycyjnym postępowaniu, kiedy nie uwzględnia się sytuacji, w jakiej chory aktualnie się znajduje, stawia się pochopne diagnozy, które później stają się etykietką dyskryminującą człowieka, czasem do końca życia.

Czy jednak mamy całkowicie wyrzec się owych „etykietek"? Jest to

[3] R.D. Laing, *Das geteilte Selbst (The devided self. An existential study in sanity and madness)*, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg 1976, s. 9.

z pewnością trudny problem. Na pewno nie wolno nam w żaden sposób piętnować chorych. Z drugiej jednak strony konkretne rozpoznania są potrzebne, na przykład do celów statystycznych, a także w celu wzajemnego porozumiewania się lekarzy oraz oceny skuteczności leczenia.

Właściwe rozpoznanie – zdaniem Lainga – ma niewiele wspólnego z wymienieniem nazwy choroby. Jest ono oceną aktualnej wydolności psychicznej pacjenta w jego relacjach z rodziną i szerszą społecznością oraz próbą prognozy co do zakresu jego przyszłych możliwości życiowych. Można też zgodzić się z Laingiem, że interpretacja świata przeżyciowego pacjenta oraz płynących stąd jego zachowań jest funkcją relacji psychiatry z pacjentem. Ponieważ nie można osiągnąć pozytywnych relacji bez życzliwego zainteresowania się osobą pacjenta, nie mamy tu do czynienia z procesem wyłącznie intelektualnym; rozumienie – pisze Laing – można nazwać miłością.

Tu jednak kończy się moja akceptacja poglądów Lainga. Autor ten usiłuje ukazać nietrafność dokonywanego przez psychiatrów dzielenia ludzi na psychicznie chorych i zdrowych. Czy jednak rzeczywiście jesteśmy zainteresowani takim podziałem? Laing posługuje się takim przykładem: „Siedemnastoletnia dziewczyna mówi, że jest przerażona, ponieważ w jej wnętrzu znajduje się bomba atomowa. To jest urojenie. Ale politycy, którzy przechwalają się i wzajemnie sobie grożą, że posiadają broń masowej zagłady, są o wiele bardziej niebezpieczni i bardziej wyobcowani z rzeczywistości aniżeli wielu, którym przyczepiono etykietkę »psychotyka«."

W tym miejscu Laing uprawia nie najwyższej klasy publicystykę. Pytając retorycznie: kto bardziej zagraża społeczności – chory psychicznie czy podżegacz wojenny, sugeruje, że ten drugi jest „bardziej chory". Mierzenie nasilenia choroby stopniem zagrożenia społecznego – to raczej punkt widzenia zwolenników restrykcji wobec chorych, a nie humanistycznie nastawionego psychiatry – przyjaciela swoich pacjentów.

Bliski współpracownik Lainga, David Cooper, jest bardziej radykalny.[4] Jego zdaniem „nie ma żadnych schizofreników". Jeżeli ten termin w ogóle coś znaczy, to chodzi tu o „mikrospołeczną sytuację kryzysową, w której działania i przeżywania określonej osoby są negowane przez innych – ze zrozumiałych kulturowych i mikrokulturowych (zwykle rodzinnych) przyczyn – dotąd, dopóki nie osiągną takiego punktu, w którym dany człowiek w określony sposób zostaje wyznaczony i zidentyfikowany jako chory psychicznie i na koniec (przez specyficzne, lecz nadzwyczaj dowolne napiętnowanie) zostaje przez medycynę lub pseudomedyczne gremium wyznaczony do pełnienia roli pacjenta schizofrenicznego. „Jestem pewien – pisze Cooper – że proces, wskutek którego ktoś zostaje określony jako schizofrenik, zawiera w sobie pewien subtelny psychologiczny, mityczno–duchowy gwałt", zaś „konspiracja i tajne porozumienie między rodziną

[4] Por. D. Cooper, *Psychiatrie und Anti–Psychiatrie*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1971.

a agenturą społeczną stanowią bazę stosowanego w psychiatrii przymusu". Cooper przyznaje, że przed wybuchem choroby osoby takie rozwijają się jako „schizoidzi", ale to nie oni, lecz społeczne otoczenie jest odpowiedzialne za wybuch choroby. Warto zauważyć, że takie ujęcie pozbawia osobę chorego cech indywidualnych, autonomii i odpowiedzialności i redukuje go do „osobowości społecznej". Zatem według Coopera „schizofrenia" to „mniej lub bardziej charakterystyczna forma zachowania się grupy" – a nie jednostki!

Mechanizmem patogenetycznym zaburzenia schizofrenicznego jest, według Coopera, alienacja. Termin tem – przypomina autor – pojawia się u Fichtego, Hegla, Marksa, Sartre'a. Cooper określa alienację jako „poczucie bycia schwytanym w dzianie się, które jest odległe od zamiarów i działań własnych, jak również każdego z pozostałych członków grupy; jest ona produktem ubocznym powszechnego wzajemnego oszukiwania się".

„Rodziny przekazują swoim dzieciom – pisze Cooper – obraz rzeczywistości społecznej; gdy ta jest wypełniona wyobcowanymi formami społecznymi, owa alienacja zostaje przekazana dziecku i jako obcość jest przeżywana w relacjach rodzinnych. Gdy jego zaprzeczenie staje się niemożliwe, może zdarzyć się, że dana osoba swoje bolesne zamącenie próbuje pomniejszyć przez konstrukcję psychotyczną." Jak widać, zdaniem Coopera, jak i wielu jemu podobnych antypsychiatrów, właściwą przyczyną chorób psychicznych są niesprawiedliwe stosunki społeczne. Toteż obalenie panującego ustroju byłoby jedynym radykalnym i skutecznym sposobem zlikwidowania chorób psychicznych.

Nie sposób nie docenić zasług badawczych i leczniczych terapeutów rodzin. Trzeba jednak zauważyć, iż przekonanie niektórych spośród nich (przeważnie nie będących lekarzami), iż to rodzina ponosi wyłączną odpowiedzialność za wybuch choroby u jednego z ich członków, sprawiło, że obciążonych chorobą dziecka i nieszczęśliwych rodziców obrzucano oskarżeniami, nie udzielając tak potrzebnego im wsparcia. Dziś – na szczęście – taka postawa wśród terapeutów rodzin nie jest dominująca.

Lekceważący stosunek Coopera do leczenia farmakologicznego, a więc do „psychiatrii biologicznej", przejawia się m.in. w tym, że mówiąc o leku przeciwpsychotycznym – likwidującym omamy i urojenia – jakim jest chloropromazyna, nazywa go „trankwilizatorem", tj. lekiem uspokajającym. Nie podejrzewam tego autora o brak podstawowej wiedzy, ale raczej o tendencyjne przemilczanie faktu, że środki farmakologiczne rzeczywiście leczą, a nie tylko służą do utrzymywania dyscypliny wśród chorych.

Karol Marks domagał się, by świat nie tylko opisywać, ale także go zmieniać; posłuchali go antypsychiatrzy włoscy. Jak pisze Franco Basaglia[5] psychiatria jest „dogmatyczną nauką" wyrażającą „psychiatryczną ideologię", która nie posunęła się poza stwierdzenie odmienności i niezrozu-

[5] Por. *Was ist Psychiatrie? (Che cos'e la psichiatria?)*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1974.

miałości przedmiotu swych badań (tj. pacjenta), konkretyzującym się w jego socjalnej „stygmatyzacji". „Etykietowanie" pacjentów przez stawianie im diagnozy „przyporządkowuje ich określonej roli społecznej, którą odtąd mają pełnić". Włoski badacz określa psychiatrię jako część politycznego systemu ucisku; toteż człowiek, który zostanie w ten system włączony, nie doświadcza już wolności, samodzielności ani odpowiedzialności. Pozostaje mu jedynie dostosowanie się, które dokonuje się przez przyjęcie roli pacjenta. Psychiatra zaś łagodzi swoje poczucie winy aktami humanitaryzmu, co – jak wiemy z lektury klasyków marksizmu – jest oszukiwaniem uciskanych i oddalaniem rewolucji socjalnej. Sartre oznajmia – pisze Basaglia – że „walkę z głodem można prowadzić jedynie przez zmianę stosunków politycznych i ekonomicznych". Stąd wniosek, że jedynie tą drogą można zmienić stosunki panujące w psychiatrii, a także los psychicznie chorych.

Innym przedmiotem krytyki włoskiego psychiatry jest racjonalizm. Jego zdaniem, Foucault[6] intuicyjnie dostrzegał, że psychoza, będąca negacją „racjonalnego" porządku społecznego, zostaje wyizolowana i zamknięta w domach dla obłąkanych. Dzięki Horkheimerowi i Adorno wiemy, że specyficzna dialektyka rozumu może prowadzić do potworności. „Rozumny, humanitarny program psychiatrii – pisze Basaglia – może umożliwić powstanie doskonale zorganizowanego, higienicznego, miłosiernego, niemniej ściśle zinstytucjonalizowanego systemu więziennego." Basaglia krytykuje również Pinela, ponieważ jego dzieło jest tworem Oświecenia, które doprowadziło do „praktykowanego przez psychiatrów hitlerowskich aseptycznego fizycznego eliminowania nieuleczalnych". Trudno nie uznać tej opinii za krzywdzącą wobec Pinela.

Przytoczona tu próbka publikacji Basaglii wystarcza, by zaklasyfikować je do wiecowej propagandy. Były one częścią działalności politycznej prowadzonej przez marksistę, który jest psychiatrą. Zainicjowany przez niego oraz jego żonę, Franca Basaglia Ongara, ruch „Instituzione negata" samą swoją nazwą ujawnia nastawienie anarchistyczne.

W 1974 roku powstała we Włoszech organizacja „Psichiatria Democratica", która odegrała znaczącą rolę w reformowaniu tego działu opieki zdrowotnej. T. Thun[7], referując własne spostrzeżenia nad tą reformą, zauważa, iż do jej realizacji przyczyniło się kilka czynników. Przede wszystkim w latach sześćdziesiątych zakwestionowano przekonanie o istnieniu chorych psychicznie. W wielu krajach zaczęto zwalczać wszelkie instytucje. Ruchy studenckie końca lat sześćdziesiątych głosiły m.in. hasło „otwarcia zamkniętych zakładów". Partia komunistyczna i związki zawodowe dostrzegły przydatność idei „nowej psychiatrii" dla swoich politycznych celów. Powstała „psychiatria walki klas". Jej rezultatem była „specyficznie włoska polityzacja odnowy psychiatrycznej", której rozwój przypadł na lata siedemdziesiąte.

[6] Por. M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961.

[7] Por. *Nur Heilige und Poeten? Gemeindepsychiatrie und Arbeitermedizin in einem römischen Bezirk*, Profil, München 1984.

Celem tej reformy była jak najdalej idąca autonomia psychiatrii w stosunku do lecznictwa i personelu medycznego. Jej realizatorzy cechowali się nieufnością wobec technik leczniczych oraz wiarą w lecznicze działanie wolności: „Wolność leczy" – głoszono. Rozbudowywano też system terytorialnej opieki psychiatrycznej. Franco Basaglia, jako kierownik szpitali kolejno w Gorizii i Colorno, wykształcił grono psychiatrów, którzy – przejęci jego ideą – objęli stanowiska w szeregu placówek psychiatrycznych Włoch.

W 1978 roku uchwalono ustawę psychiatryczną, której celem było wcielanie w życie zasad głoszonych przez Basaglię i jego zwolenników. W cztery lata po wydaniu tego aktu prawnego okazało się, że zadekretowany system lecznictwa psychiatrycznego z różnych powodów nie był realizowany i nie funkcjonował. Minister zdrowia Altissimo w 1983 roku skomentował tę sytuację: „Włoska praktyka tworzenia praw bez troszczenia się o możliwość wcielenia ich w życie dotyczy również obszaru służby zdrowia. 90% członków parlamentu przyjęło tę ustawę, w najmniejszym stopniu nie troszcząc się, czy znajdą się środki dla jej wprowadzenia w życie."[8] Również byli działacze „psychiatrii demokratycznej" wyparli się jej. Autorzy publikacji z lat siedemdziesiątych prosili, by ich ówczesne wypowiedzi traktować jako „wyraz określonej formacji historycznej".

Kończąc refleksje o antypsychiatrii przytoczmy cytat z Engelsa: „Budyń ocenia się, jedząc go." Ruch antypsychiatrii, zanim wygasł, spowodował wiele szkód, a przede wszystkim skrzywdził pacjentów, którymi manipulowano i wykorzystywano do celów innych, aniżeli ich dobro. Z drugiej jednak strony, wpłynął on korzystnie na sytuację w lecznictwie psychiatrycznym. Wstrząsnął tradycyjnymi instytucjami leczniczymi, skłaniając je do reform. Zaczęto się bardziej liczyć z pacjentem jako osobą. Przyczynił się do rozwoju alternatywnych form leczenia, które pozwalają pacjentom na pozostawanie w ich rodzinach lub gminach. Choroba psychiczna, również dzięki temu, że daje się opanować środkami farmakologicznymi, nie wzbudza już tak wielkiego lęku jak dawniej, wskutek czego chorzy są łatwiej akceptowani przez rodziny i przez zakłady pracy.

Jerzy Strojnowski

JERZY STROJNOWSKI, profesor dr hab., psychiatra, emerytowany kierownik Katedry i Zakładu Dynamiki Grupowej i Psychoterapii na Wydziale Nauk Społecznych KUL. Mieszka w Lublinie.

[8] Tamże, s. 37.

ADAM CHMIELEWSKI

KRYTYCZNY RACJONALIZM KARLA POPPERA

POST–MORTEM

> What, it will be asked, is my alternative? The answer is that I don't have one and I don't need one in order to reject all existing proposals as improbable. One should not assume that the truth about these matters has already been conceived of – or hold onto a view just because no one can come up with a better alternative. One doesn't have to believe anything, and to believe nothing is not to believe something.
>
> Thomas Nagel, *The View From Nowhere*

Dnia 17 września 1994 roku zmarł jeden z najwybitniejszych filozofów XX wieku, profesor Karl Popper, rzecznik krytycznego racjonalizmu w filozofii nauki, myśliciel społeczny, krytyk totalitaryzmu, obrońca demokracji i idei społeczeństwa otwartego. Jego śmierć stanowi sposobność do refleksji nad znaczeniem i rolą Karla Poppera w filozofii współczesnej.

* * *

Mówił o sobie, że zabił pozytywizm logiczny. Pisali o nim, że przezwyciężył marksizm. Opinie te On sam i jego zwolennicy uważali za wielce pochlebne, albowiem logiczny pozytywizm był w swoim czasie jednym z najprężniejszych nurtów w filozofii XX wieku, zaś inspirowana marksizmem potęga polityczna uczyniła z tej doktryny straszliwego przeciwnika, który jednak w końcu uległ. Powszechnie uważa się, że Karl Popper wydatnie się do tego przyczynił.

De mortuis aut bene aut nihil. Z drugiej strony jednak *amicus Plato, sed magis amica veritas.* W niniejszym *post mortem* chciałbym bronić przekona-

nia, że rezultaty filozoficznej działalności Poppera mają znaczenie już tylko historyczne.[1] Mimo wielkiej sympatii do Sir Karla, o którym mam najmilsze i tak niedawne wspomnienie[2], czuję się zmuszony obrać tutaj owo Arystotelesowskie przykazanie i zasugerować tezę, że nie umarł ani pozytywizm, ani marksizm, ale właśnie krytyczny racjonalizm Karla Poppera. I że umarł na długo przed śmiercią swego Twórcy. A także, że głównym sprawcą tej śmierci był sam Sir Karl.

Nie jest mi łatwo pisać w ten sposób. Ale gdybym – powodowany szacunkiem wobec Sir Karla czy poszanowaniem dla godności niedawnej Jego śmierci – napisał coś innego, kłamałbym. Innym powodem do tej bolesnej szczerości jest to, że sam Popper, choć nie znosił krytyki, jeszcze bardziej nie znosił kłamstwa. I ja też. Nie mam zatem innego wyjścia.

W tym epitafium chciałbym zaproponować twierdzenie, że w swojej pochlebnej opinii o sobie Popper i zwolennicy jego wersji krytycznego racjonalizmu byli w wielkim błędzie, ponieważ ani pozytywizm logiczny nie został zabity, ani marksizm nie czuje się najgorzej.

Najpierw o filozofii nauki. Przed kilkoma laty jeden z wybitnych filozofów polskich, po powrocie z jednego z kongresów filozofii i metodologii nauk, powiedział mi: „Wiesz co, wszystko wskazuje na to, że ten »twój« Popper jest już zupełnie zapomniany. Nikt o nim nie pisze referatów, nikt nie wraca do jego koncepcji. Wszyscy uśmiechają się tylko ironicznie na samą wzmiankę o Popperze. Za to wszyscy znowu czytają Carnapa, Schlicka, Neuratha..."

Być może stwierdzenie to jest odrobinę przesadzone, wskazuje jednak na ważką rzecz. Anegdota ta uprzytomnia, że pozytywizm logiczny, rzekomo unicestwiony Popperowskimi propozycjami falsyfikacjonizmu, antyindukcjonizmu, prawdoupodobnienia, korroboracji i innymi pojęciami jego filozofii nauki, ponownie okazuje się atrakcyjnym i płodnym paradygmatem filozoficznym w myśleniu o nauce. Z całą pewnością atrakcyjniejszym niż Popperowska wersja krytycznego racjonalizmu.[3]

Gdy idzie o marksizm: ośmielam się twierdzić, że – wbrew wysiłkom krytyków marksizmu – doktryna ta pozostaje jednym z płodnych nurtów intelektualnych współczesności – chociaż wielkim bohaterstwem jest wygłaszanie takich opinii w Polsce, gdzie za marksizm uchodziła i nadal uchodzi dobrze znana apologetyczna, bełkotliwa mieszanina cytatów z Marksaengelsalenina.

Na obronę tezy, że marksizm nie został pokonany – a w szczególności, że nie został pokonany przez Karla Poppera – mam własne słowa rzekome-

---

[1] Obszerniejsze sformułowanie i uzasadnienie dla tej obcesowej tezy zawiera moja książka *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1994.

[2] Sir Karla Poppera spotkałem 29 lipca 1994 roku, na kilka tygodnie przed jego śmiercią. Pełny zapis odbytej przez nas wówczas rozmowy znajduje się w cytowanej powyżej książce oraz we wrocławskim miesięczniku „Odra" (nr 11/1994).

[3] Życzliwa wzmianka o filozofii Karla Poppera w niektórych środowiskach filozoficznych uchodziła – za Jego życia przynajmniej – za zachowanie równie niestosowne jak bekanie przy wytwornym stole. Kto nie wierzy, niech się wybierze do Oxfordu.

go pogromcy marksizmu, Poppera, wypowiedziane na krótko przed śmiercią: „[M]uszę stwierdzić, że nie sądzę, aby marksizm został całkowicie pokonany. Jestem przekonany, że będzie wielokrotnie powracał. Może nie tyle w Polsce, co w Rosji. Ale być może ideologia ta będzie odżywać i w Polsce, i na Zachodzie. Wydaje mi się bowiem, że w ogóle ludzie myślą w historycystyczny sposób."[4]

O dokonanej przez Poppera krytyce historycyzmu pisano dużo i zazwyczaj bardzo krytycznie; nie ma potrzeby powtarzać tego tutaj. Poza tym powtarzanie argumentów krytycznych byłoby tym mniej sensowne dlatego, że należy w tym momencie pamiętać, iż były one doskonale znane również Popperowi, ale niewzruszenie zajmował wobec nich takie samo stanowisko, jakie zawsze demonstrował wobec wszelkiej krytyki. Na sugestię, że któreś z zaproponowanych przezeń pojęć czy koncepcji z dziedziny filozofii nauki czy historii filozofii wzbudza wątpliwości, Sir Karl miał jedną odpowiedź: „Ach tak, wszystko było krytykowane, ale wszystkie te argumenty krytyczne nie są nic warte."

Wraz z tą wypowiedzią dochodzimy do sedna problemu, jaki dawno już stanął przez Sir Karlem Popperem oraz przed całym krytycznym racjonalizmem. Powyżej zasugerowaną tezę mogę teraz przeformułować mówiąc, że „krytyczny racjonalizm można uznać za martwy" dlatego, że nie potrafił poradzić sobie z tym problemem.

Dlaczego tak się stało?

Częstym zajęciem filozofów jest klasyfikowanie innych filozofów. W odniesieniu do Poppera chciałbym posłużyć się ową zużytą już mocno klasyfikacją, którą zaproponował Isaiah Berlin. Opierając się na wierszu starożytnego poety Archilocha, podzielił on pisarzy filozoficznych na tych

[4] Dalej następują słowa, z których mogłoby wynikać, że marksizm jest wyłącznie historycyzmem (choć nie jest), a skłonność do historycystycznego myślenia o własnej przyszłości jest czymś zakorzenionym w skażonej naturze ludzkiej, która – mimo wysiłków Poppera – nie chce z niepojętych powodów być wystarczająco krytyczna i dostatecznie racjonalistyczna, aby przestać się w indukcjonistyczny sposób domyślać, co ją czeka w przyszłości, i mimo słusznych napomnień stara się odgadnąć swój przyszły los za pomocą nieuprawnionych, nienaukowych, nieracjonalnych przewidywań, co do których p o w i n n o być już przecież p o w s z e c h n i e wiadomo, że są niemożliwe, ponieważ Sir Karl tak napisał w swoich licznych ważkich książkach.

W istocie przyznanie przez Poppera, że ludzie myślą w historycystyczny sposób ma znacznie poważniejsze skutki, niż mogłoby się z pozoru zdawać. Gdy je bowiem przełożymy na język filozofii nauki, okaże się, że owo myślenie historycystyczne ma swój odpowiednik w r a c j o n a l n y m m y ś l e n i u i n d u k c y j n y m; spoglądając na minione doświadczenia historyczne, ludzie starają się domyśleć, jaka przyszłość może z nich wynikać. I podobnie: na podstawie minionych doświadczeń w nauce próbujemy zgadnąć, jakie wyniki uzyskamy w przyszłości. W obu przypadkach możemy się mylić i rzeczywiście mylimy się często. Popper za Hume'em uznał, że indukcja nie ma logicznego uzasadnienia. Ale nie znaczy to, że nie ma ona żadnego uzasadnienia, np. uzasadnienia psychologicznego czy praktycznego. Logicznego, dedukcyjnego uzasadnienia dla indukcji nie ma co szukać, ponieważ indukcja nie jest dedukcją. Mimo to jednak ludzie nauczyli się – i z każdym swym postępkiem stale uczą się – wyciągać wnioski z minionego doświadczenia praktycznego i w nim kształtują swoje nawyki myślowe i nawyki praktyczne. Na to właśnie wskazywał Hume (który był większym filozofem, niż się Niemcom i Francuzom zdaje). Popperowski antyindukcjonistyczny i antyhistorycystyczny nakaz, aby ludzie stali się w pełni racjonalni i logiczni i przyjęli jego hipotetyzm dedukcyjny (bo poza logiką dedukcyjną jest już tylko nonsens), jest nonsensowny, ponieważ jest to właśnie wbrew rozsądkowi praktycznemu, *fronesis*, o którym filozofowie – w swoim bardzo niepraktycznym życiu – mają skłonność nazbyt często zapominać.

o ruchliwej i wielostronnej naturze lisa oraz tych o naturze skrywających się w sobie jeży. Pierwsi mają nie tyle troszczyć się o zbudowanie jednolitego, zwartego systemu czy teorii filozoficznej, ile o rozwiązywanie praktycznych, codziennych problemów, w miarę ich pojawiania się w konkretnych sytuacjach. Drudzy z kolei, wręcz przeciwnie, starają się, aby ich koncepcja przypominała strukturę wykutą z jednego kamienia filozoficznego, i dopiero *ex post* starają się znaleźć oparcie dla niej w rzeczywistości.[5]

Sir Karl R. Popper w wielu głoszonych tezach przypomina z pozoru naturę owego ruchliwego lisa, który ima się różnych zadań i potrafi im z wielkim powodzeniem podołać. Przy bliższej analizie jego filozofii okazuje się jednak, że zbudował ją człowiek o skrytej, trzymającej się kurczowo kilku fundamentalnych myśli naturze jeża – do tego stopnia, że potrafi pozostawać ślepy na pewne aspekty rzeczywistości, jeżeli tylko nie są zgodne z jego teorią lub zdają się jej przeczyć.

W ostatniej fazie swojej twórczości filozoficznej Karl Popper zwykł przedstawiać swoje przekonania w różnych sprawach w formie tez, które wyliczał jedna po drugiej, do każdej dołączając uzasadnienie. Naśladując ten obyczaj, chciałbym swoje „popperologiczne" przekonania sformułować w analogiczną formę kilku tez.

Oto moja pierwsza teza: w oparciu o badania historyczne można wykazać zasadniczą niezmienność podstawowych idei twórcy krytycznego racjonalizmu: zdecydowana większość najistotniejszych dokonań filozoficznych Poppera ukształtowała się mniej lub bardziej wyraźnie na bardzo wczesnym etapie jego rozwoju intelektualnego i niemal wszystkie jego późniejsze propozycje teoretyczne można interpretować jako krytyczne rozwinięcie, przeformułowanie oraz argumentację na rzecz owych wcześnie powstałych zasad i idei. W przypadku koncepcji Poppera mamy do czynienia nie tyle z rozwojem czy ewolucją systemu, co z jego rozbudową i poszerzaniem.

Nie oznacza to jednak, że poglądy Poppera w ogóle nie ulegały żadnym przemianom; wręcz przeciwnie, Popperowski system krytycznego racjonalizmu przechodził bowiem na przestrzeni dziesięcioleci pewne przekształcenia. Jednakże jest zarazem rzeczą oczywistą, że zakres owych przemian intelektualnych nigdy nie miał charakteru rewolucyjnego i gwałtownego, a wszelkie modyfikacje twierdzeń krytycznego racjonalizmu były dokonywane z uwagi na pewien podstawowy zbiór pojęć i idei filozoficznych, które w krytycznym racjonalizmie są uznane za niekwestionowalne. Popper nigdy

[5] Najlepszym, paradygmatycznym przykładem zarówno „lisa" jak i „jeża" jest, jak wiadomo, Ludwig Wittgenstein: w swojej pierwszej filozofii był on wcieleniem jeżowej natury, w drugim zaś uczył się – z najwyższym wysiłkiem i wbrew swym najgłębszym naturalnym skłonnościom – jak przywdziewać naturę lisa. W tym też – w owym bezwzględnym przezwyciężaniu własnych skłonności – leży wielkość Wittgensteina zarówno jako człowieka, jak i filozofa.

z nich nie zrezygnował, bowiem stanowiłoby to zagrożenie dla integralności jego systemu filozoficznego.[6]

Ów szkielet teoretyczny, czy też – używając sformułowania samego Poppera – „metafizyczny program badawczy" krytycznego racjonalizmu, można bez trudu zidentyfikować jako swego rodzaju ewolucjonizm typu darwinowskiego. Wiele wskazuje na fakt, że stanowisko to zajął jeszcze w Wiedniu, gdzie – przyjęte przez znanych wtedy myślicieli, jakimi byli Mach czy Mauthner – popularne było w owym podówczas niezwykle bogatym intelektualnie mieście.

Silnym poparciem na rzecz tezy o zasadniczej trwałości podstawowych idei filozofii Poppera jest jego rozumienie racjonalności ludzkiej jako rezultatu, a zarazem jako narzędzia ludzkich dążeń do przetrwania. Przekonanie to przewija się poprzez całość jego systemu teoretycznego, stanowiąc fundament jego ewolucjonistycznej teorii epistemologicznej.[7] Jest ono szczególnie widoczne w filozofii nauki, gdzie przyjmuje postać idei testowalności lub falsyfikowalności teorii jako warunku jej naukowości; ten Popperowski pogląd na ludzką racjonalność przejawia się również w filozofii społecznej, teorii języka i ontologii, jak również w jego emergencyjnej teorii umysłu.

Moja druga teza: negatywny stosunek Poppera do filozoficznej analizy języka jest odpowiedzialny za słabość wielu rozwiązań teoretycznych w jego koncepcji krytycznego racjonalizmu. Dotyczy to między innymi jego teorii trzech światów. Na różne sposoby można domyślać się źródeł owego nie całkiem zrozumiałego stosunku do filozoficznej analizy języka, który dominuje w dziełach Poppera.[8] Skutki tego stosunku są wszakże dla niektórych aspektów jego filozofii zgoła katastrofalne.

Ujawniają się one przede wszystkim w odniesieniu do ontologicznej koncepcji trzech światów. Podejrzenia co do jej wartości rodzą się wówczas, gdy porównamy ją z podobnymi, alternatywnymi teoriami „bogatych ontologii", których twórcami byli w swoim czasie Franz Brentano, Kazimierz Twardowski, Alexius von Meinong i inni „intencjonaliści". W ogóle sensowność teorii zaczyna się mocno chwiać, gdy zapoznamy się z ich krytyką przedstawioną przez Bertranda Russella czy z treścią listów Franza Brentano (nauczyciela Edmunda Husserla), dla którego na przykład cały projekt fenomenologii był produktem całkowitego pomieszania i nieporozumienia. (Istotnie, niekiedy lektura zarówno klasyków jak i epigonów fenomenologii sprawia, że z trudem przychodzi nie przyznać mu racji.) Pomijając jednak te historyczne zagadnienia, pozostaje rzeczą znaczącą, że Popper we własnej konstrukcji trzech światów zupełnie ignoruje ogromnie ważką debatę nad statusem owych „bytów trzecioświatowych", która odbywała się za sprawą Russella, Moore'a, Wittgensteina i całego

[6] Do tej sprawy powracam na koniec.

[7] Por. Karl R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. Adam Chmielewski, PWN, Warszawa 1992.

[8] Niektórzy wskazują, że ów stosunek był spowodowany tym, iż ani Oxford, ani Cambridge – siedliszcza filozofii analitycznej – nie chciały go jako profesora.

nurtu filozofii analitycznej, zrodzonej jako protest przeciwko optymistycznemu mnożeniu bytów ponad potrzebę. Popper mnoży swoje byty nie wskazując na żadne potrzeby i ignorując przy tym znaczące argumenty przeciwko temu procederowi.

Kolejnym aspektem tej sprawy jest to, że Popper, nie zważając na inne badania przeprowadzone w tej dziedzinie, naraził się na ryzyko zignorowania go przez innych badaczy w tym obszarze. Skutek był do przewidzenia: jego teoria została niemal zupełnie zignorowana.[9]

Trzecia teza krytyczna dotyczy Popperowskiej idei epistemologii ewolucjonistycznej. Analiza tej propozycji Poppera ujawnia, że przyjmuje on dwa odmienne sposoby rozumienia racjonalności ludzkiej. Z jednej strony głosi, że racjonalność ludzką można pojmować jako narzędzie wykrywania prawdziwych sądów o świecie oraz implikuje, że integralną część ewolucjonistycznej teorii epistemologicznej stanowi korespondencyjna koncepcja prawdy. Jednakże odrzucenie przezeń możliwości ostatecznego uzasadnienia zdań naukowych, co wynika chociażby ze stwierdzenia, że wszelka wiedza jest tylko hipotetyczna, próba włączenia korespondencyjnej teorii prawdy do systemu epistemologii ewolucjonistycznej prowadzi do poważnych problemów, a nawet sprzeczności.

Z drugiej strony, epistemologia ewolucjonistyczna Poppera proponuje pojmować racjonalność ludzką jako narzędzie budowania wiedzy o świecie sprzyjającej przetrwaniu jej nosicieli. Również i ta propozycja wydaje się nasuwać poważne zastrzeżenia: czy fakt biologicznego przetrwania danego podmiotu poznania może służyć jako kryterium jego uznania za istotę racjonalną? Jak pisze Hilary Putnam, jeżeli ludzie w racjonalny sposób urządzą sobie kiedyś własny atomowy pogrzeb, to wówczas zgodnie z tym kryterium należałoby uznać karaluchy, które tę katastrofę przetrwają, za istoty znacznie bardziej racjonalne.

Moja trzecia teza krytyczna stwierdza, że implikowane przez Poppera zrównanie zdolności do biologicznego przetrwania z racjonalnością podmiotów poznania nie jest dostatecznie uzasadnione, jak również, że wątpliwe jest uznanie racjonalności ludzkiej za zdolność do wykrywania prawdziwej wiedzy o świecie.

Najpoważniejszą trudnością, przed jaką staje filozofia nauki Poppera, wydaje się krytyka jego rozwiązań metodologicznych zgłoszona przez tzw. relatywistyczny nurt w filozofii nauki, w szczególności przez Kuhna, Hansona i Feyerabenda, których należy uznać za typowych przedstawicieli tej tendencji. Moją czwartą tezą krytyczną jest twierdzenie, że antyrelatywistyczna odpowiedź Poppera nie dostarcza dostatecznego argumentu przeciwko relatywistycznej krytyce jego falsyfikacjonizmu, i to z dwóch powodów.

Po pierwsze, argumenty relatywistycznej filozofii nauki, skierowane

[9] Teoria trzech światów Poppera przyciągnęła zdumiewająco szeroką widownię – ale tylko w Polsce. Przyczynkiem do zrozumienia tego fenomenu jest chyba fakt, że znajomość osiągnięć filozofii analitycznej – przede wszystkim wielkich osiągnięć rodzimego brentanizmu ze szkoły lwowsko-warszawskiej – przeżywa fazę odnowienia dopiero od niedawna.

przeciwko falsyfikacjonistycznej teorii Poppera, odwołują się przede wszystkim do rozważań związanych z zagadnieniami zmienności znaczenia terminów przyjmowanych na gruncie różnych teorii i hipotez naukowych. Jedną z podstawowych tez Kuhna jest przekonanie, że pojęcia naukowe są nieustannie uwikłane znaczeniowo w pewne prawa, teorie i przewidywania, składające się na ogólne schematy pojęciowe, w ramach których uzyskują one specyficzny dla siebie sens, oraz że nie można rozpatrywać ich znaczenia w izolacji od roli, jaką pojęcia te spełniają w kontekstach, dla których kluczowe są właśnie te prawa, teorie i przewidywania. Jak również, że nie można podać ich precyzyjnej definicji niezależnie od danego kontekstu i poza nim. Aby zrozumieć znaczenie takich pojęć, twierdzi Kuhn, należy badać zarówno sposoby ich definiowania przez samych uczonych, którzy się nimi posługują, jak i sposoby ich konkretnego użycia przez tych uczonych. Kuhn podkreśla, że zarówno sposoby definiowania danych pojęć teoretycznych przez uczonych, jak również sposoby ich użycia są regulowane przez częstokroć całkowicie odmienne zespoły kryteriów teoretycznych i praktycznych.[10] Tego typu rozumowanie i liczne przykłady konkretnych przemian naukowych prowadzą Kuhna oraz innych relatywistów do przekonania, że nie można porównywać różnych teorii naukowych, ponieważ nigdy nie można uzyskać pewności co do statusu i znaczenia tych samych terminów, uwikłanych w konteksty różnych teorii naukowych. Podobny tok rozumowania przyjmuje w swojej krytyce falsyfikacjonizmu Poppera Paul Feyerabend.

W świetle wypowiedzi Kuhna, Feyerabenda, Toulmina, Hansona czy niektórych konwencjonalistów, nasuwa się wniosek, że sposobów na odparcie argumentu relatywistycznego, skierowanego przeciwko Popperowskiej teorii rozwoju nauki, należałoby poszukiwać drogą obalenia tez relatywistycznych przy użyciu narzędzi filozoficznej analizy języka, tj. metody dominującej współcześnie w wielu nurtach i dziedzinach filozofii. Sugestię tę silnie wspierają odwołania relatywistycznych filozofów nauki do filozofii języka Quine'a, B. L. Whorfa, E. Sapira czy do tezy Duhema–Quine'a. Mimo to jednak odpowiedź Poppera na argument relatywistyczny, wbrew narzucającej się istotności problematyki analiz językowych w tym kontekście, świadomie odcina się od krytyki relatywizmu poprzez atak na przykład na tezę relatywizmu ontologicznego, wysuniętą przez Quine'a w *Word and Object*.

Drugim powodem, dla którego uznaję niewystarczalność odpowiedzi Poppera na argument relatywistyczny, jest ten, że strategia odparcia tego argumentu przyjęta przez Poppera sugeruje w pewnym sensie rozumowanie oparte na błędnym kole. Rozumowanie to można podsumować następująco: relatywistyczna filozofia nauki stanowi bezpośredni atak na Popperowską metodę stawiania hipotez i ich krytyki drogą surowego sprawdzania, falsyfikacji. Okazuje się jednak, że Popper używa metody, która jest

[10] Por. Thomas Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, PIW, Warszawa 1985, ss. 361–362.

przedmiotem kontrowersji, jako narzędzia dostarczającego odpowiedzi na zarzuty skierowane przeciwko tej właśnie jego metodzie.

Taki charakter odpowiedzi Poppera na argument relatywistyczny ma ścisły związek przede wszystkim z faktem, że stanowczo odmawia on wartości poznawczej analizom językowym uprawianym przez wielu przedstawicieli współczesnej filozofii analitycznej (patrz teza druga). Jego krytyka jest wymierzona w szczególności przeciwko tzw. oxfordzkiej filozofii języka. Tego rodzaju postawa teoretyczna, dla której Popper nie podaje dostatecznie przekonywającego uzasadnienia, w poważny sposób zaważyła na wartości jego odpowiedzi na tezy relatywistycznej filozofii nauki, a jego samego naraziła na śmieszność wynikającą z podobieństwa jego argumentów do stanowiska Humpty Dumpty'ego z *Alicji w krainie czarów*, który powiadał, że kiedy on używa jakiegoś słowa, to znaczy ono dokładnie to, co on każe mu znaczyć. Okazuje się jednak, że słowa nie są całkowicie plastyczne, mają bowiem swoją logikę i chociaż nie jest to ścisła logika dedukcyjna, należy ją respektować. Dotyczy to również filozofów.

Niektórzy uznają, że problem relatywizmu został już rozwiązany. Inni, że nadal pozostaje najważniejszym problemom i zadaniem filozofii współczesnej. Należy podkreślić, że jeżeli istnieją jakiekolwiek podstawy do pierwszego twierdzenia, to na pewno nie dostarczył ich Popper, ale raczej Davidson czy Rorty, chociaż i z nimi można się nie zgadzać. Właśnie Davidson sformułował silny argument przeciwko relatywistycznym koncepcjom Kuhna, Feyerabenda i Quine'a. Davidson poddaje krytyce przekonania relatywistyczne odwołując się do tzw. zasady życzliwości (*the principle of charity*), zgodnie z którą nie można nadać sensu idei struktury czy schematu pojęciowego, który byłby całkowicie niezrozumiały i nieprzekładalny na język ludzi posługujących się innym, rzekomo „niewspółmiernym" schematem pojęciowym. Innymi słowy, Davidson stara się zakwestionować samo pojęcie niewspółmierności, fundamentalne dla Kuhnowskiej krytyki filozofii nauki Poppera.

Davidsonowski sposób agumentacji przeciwko relatywizmowi wskazuje na fakt, że istnieją – zaniedbane przez Poppera – możliwości odparcia tezy relatywizmu, co traktuję jako dodatkowe potwierdzenie dla mojej tezy o niewystarczalności jego odpowiedzi na argumenty relatywistyczne.[11]

Jest faktem powszechnie znanym, że od samego początku swego rozwoju filozoficznego Popper starał się odszukać pewne formalne kryterium, umożliwiające uznawanie pewnych teorii za naukowe lub nienaukowe, czy też, szerzej, za obdarzone wartościami poznawczymi lub ich pozbawione. Kryterium to znalazł w ogólnym kryterium falsyfikowalności

[11] Należy jednak podkreślić, że przedstawiona przed Davidsona krytyka relatywizmu, jak również próba unieważnienia całego sporu o relatywizm przez idącego w ślady Davidsona Richarda Rorty'ego, spotkała się ze stanowczym odrzuceniem ze strony m.in. Alasdaira MacIntyre. Problem relatywizmu jest w moim przekonaniu nadal aktualny.

lub krytykowalności. Zgodnie z tym przekonaniem teoria, której nie można poddać krytyce, sprawdzaniu, winna zostać uznana za nienaukową, odrzucona. Typowym przykładem tego rodzaju niekrytykowalnych teorii są dla Poppera teoria Marksa, Freuda i Adlera.

Z biegiem czasu jednak doszło do postawienia problemu, czy krytyczny racjonalizm, uznający krytykowalność za warunek wartości naukowej teorii, sam jest krytykowalny?

Wśród zwolenników Poppera problem ten był przedmiotem szczególnego zainteresowania co najmniej dwukrotnie, po raz pierwszy w latach sześćdziesiątych, kiedy postawił go William W. Bartley III, prowokując dyskusję swoją książkę *Retreat to Commitment*[12], oraz ponownie w latach osiemdziesiątych, również za sprawą Bartleya.[13]

Analiza Bartleyowskiej propozycji, tzw. Konsekwentnie Krytycznego Racjonalizmu (*Comprehensively Critical Rationalism*), jest znakomitą okazją do sformułowania kolejnej, piątej tezy krytycznej, według której nie istnieją dostateczne powody, aby uznać, że teoria krytyczna Poppera jest krytykowalna. Konsekwencje tej tezy są poważne, albowiem uznawszy jej trafność należałoby zarazem uznać, zresztą zgodnie z kryteriami samej filozofii Poppera – co stanowi o jej paradoksalności – że dzieli ona niefalsyfikowalność lub niekrytykowalność z odrzucanymi przez siebie teoriami Marksa i psychoanalityków.

Jeżeli zatem na podstawie niekrytykowalności teorii Freuda, Adlera i Marksa Popper głosi konieczność ich odrzucenia, to zgodnie z kryteriami jego własnej teorii, należałoby odrzucić samą teorię Poppera, ustalającą te właśnie kryteria. Ponownie, mimo świadomości tych problemów, Popper nie przedstawił odpowiedzi na nie ani sposobów ich rozwiązania, nie wychodząc w swoich wypowiedziach poza grożenie, że kto nie zaakceptuje jego krytycznego racjonalizmu, z konieczności popadnie w irracjonalizm. To właśnie jest powód, dla którego John Watkins nazywał Poppera Krytycznym Racjonalistą, który tym się różni od prostych krytycznych racjonalistów, że w swojej praktyce postępuje zupełnie inaczej, niż sam nakazuje. To właśnie jest powodem, dla którego tenże Watkins w bardzo obszernym nekrologu Poppera w *The Times* (19 września 1994) napisał, że Sir Karl był trudnym człowiekiem i że choć lubił posługiwać się angielskimi idiomami, np. *I will have to eat the humble pie* (tj. będę musiał przyznać się do błędu), frazy takie gościły na jego ustach wyjątkowo rzadko. Z tej samej racji Feyerabend powiadał, że tzw. szkoła popperowska w London School of Economics była miejscem, w którym Popper narzucał „jarzmo krytycznego racjonalizmu" na swoich uczniów.

Podobne armaty można wytoczyć przeciwko Popperowskiej filozofii społecznej. Jako nieustępliwy rzecznik liberalizmu pozostawał ślepy na wady tego systemu, poprzestając co najwyżej na sformułowaniu (ale tylko

[12] William W. Bartley III, *Retreat to Commitment*, Alfred A. Knopf, New York, 1962.
[13] (ed.) *Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality, and the Sociology of Knowledge*, William W. Bartley III, Open Court, La Salle, Illinois, 1987.

półgębkiem, w przypisach) teoretycznych paradoksów wolności, demokracji czy tolerancji. Jedno z najważniejszych rozróżnień w książce *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tj. wywodzące się od Hume'a rozróżnienie między faktami i wartościami, jest przyjęte kategorycznie i bez uzasadnienia, a już na pewno bez żadnych zastrzeżeń. Czyniąc to Popper pomija podstawowy element Heglowskiej krytyki wymierzonej przeciwko Kantowskim rzeczom samym w sobie, w świetle której rozróżnienie to nie daje się w ogóle sformułować. *Społeczeństwo otwarte* (czyli *the war work* – „dzieło wojenne", jak mawiał o tej książce Popper), napisane wielce wojowniczym, wojennym właśnie stylem w imię obrony pewnych wartości, jest utrzymane w wyjątkowo napastliwym tonie i zawiera wiele stwierdzeń, które w świetle Popperowskiej teorii krytyki są absolutnie niedopuszczalne – choćby liczne argumenty *ad personam*. Widać to w szczególności w posługiwaniu się argumentami wziętymi z Schopenhauera w celu krytyki Hegla, podczas gdy wszyscy wiemy, jak obiektywnym i sprawiedliwym potrafił być Schopenhauer w stosunku do Hegla...[14]

Proponowana przez Poppera postawa krytycznego racjonalizmu jest postawą godną uznania i akceptacji jako metoda postępowania filozoficznego wobec różnorakich problemów. Można również bez wielkiej przesady stwierdzić, że stanowisko intelektualne bliskie krytycznemu racjonalizmowi jest przyjmowane – choć przede wszystkim deklaratywnie – wśród przedstawicieli świata nauki i filozofii. Posiada ono wielką siłę perswazyjną, a nacisk, jaki kładzie na racjonalną argumentację, krytykę i analizę, powoduje, że próba jego krytyki nie jest zadaniem łatwym, trudno bowiem znaleźć dostatecznie silne argumenty, które byłyby w stanie je podważyć lub wypracować całościową koncepcję filozoficzną, która byłaby zdolna je zastąpić w rozwiązywaniu wielu problemów filozoficznych.[15]

Mimo to jednak ocena filozofii Poppera musi być zdecydowanie krytyczna.

Sprawa ta, jako ostatnia, również wymaga pewnego komentarza. Proponowana tu ocena filozofii Poppera jest podyktowana w znacznej mierze wezwaniem wynikającym z samej tej filozofii. Jedną z najczęściej powtarzanych przez Poppera zasad postępowania naukowego jest hasło: *We must be most critical of the theories that we love most*. Przyjmując zatem krytyczny stosunek wobec filozofii Poppera, staram się postępować zgodnie z Popperowskimi zasadami krytyki. W istocie bowiem można powiedzieć, że krytyczny stosunek wobec filozofii Poppera wynika z zasady intelektualnej uczciwości i wierności jego poglądom.

Jednak krytyczny stosunek wobec filozofii Poppera jest koniecznością podyktowaną również innymi, merytorycznymi, a nie tylko metafilozoficznymi, argumentami. Uważam bowiem, jak wielu innych krytyków Poppera, że jego filozofia zawiera liczne twierdzenia, których nie można uznać za poprawną realizację ideałów krytycznego racjonalizmu. A więc

[14] Kwestię tę podnosił Walter Kaufmann w zbiorze esejów *The Owl and the Nightingale*.

[15] Innymi słowy krytyczny racjonalizm to wyraz świadomości klasy uczonych – choć jest to zapewne świadomość bardzo fałszywa.

teza szósta: Można paradoksalnie powiedzieć, że krytyczny racjonalista Popper nie zawsze jest dostatecznie krytyczny i dostatecznie racjonalny w rozwijaniu krytycznego racjonalizmu.

Twierdzenie to brzmi paradoksalnie, lecz paradoks ten znika, jeżeli weźmie się pod uwagę następujące rozróżnienie. Chciałbym mianowicie odróżnić to, co Popper nazywa krytycznym racjonalizmem, od pewnego ogólnego zespołu wartości i ideałów intelektualnych, które składają się na postawę intelektualną krytycznego racjonalizmu w szerszym sensie.

Z punktu widzenia tego rozróżnienia krytyczny racjonalizm Poppera można uznać za pewien określony, lecz jeden z licznych, alternatywnych sposobów definiowania i teoretycznej konkretyzacji tych ideałów i wartości poznawczych, które w codziennej praktyce uczonych i filozofów są akceptowane mniej lub bardziej intuicyjnie, bez dążenia do ich ścisłej definicji, i które często traktuje się jako oczywiste i niekwestionowalne.

Przyjęte przeze mnie założenie o odmienności krytycznego racjonalizmu Poppera i krytycznego racjonalizmu w tym szerszym, mało precyzyjnym, lecz dla większości jego zwolenników oczywistym sensie można kwestionować. Podawszy jednak to założenie w wątpliwość, potencjalny krytyk skazuje się na wniosek, że szeroko pojęta intelektualna postawa krytycyzmu i racjonalności może przyjmować obecnie tylko i wyłącznie kształt taki, jaki stara się nadać jej Popper. (W rzeczywistości – choć wydaje się to nieprawdopodobne – istnieją zwolennicy tego dosyć kuriozalnego poglądu.) Wniosek ten jednak wydaje się jeszcze trudniejszy w utrzymaniu niż przyjęte tutaj założenie, nazbyt mocno bowiem przypomina on ideę racjonalizmu typu oświeceniowego, wyrażoną przez skądinąd nieortodoksyjnego myśliciela, jakim był Voltaire, w lapidarnym zdaniu, że „istnieje tylko jedna moralność, tak samo jak istnieje tylko jedna Geometria"[16].

Teraz wiadomo już, że istnieje nie tylko jedna geometria, jak również, że istnieje wiele odmiennych systemów moralnych. Sądzę, że rozumując analogicznie należy uznać, że istnieją różne alternatywne sposoby wyrażania i realizacji ideałów krytycznego racjonalizmu. W istocie możliwe jest wykazanie, że Popperowską próbę teoretycznego zdefiniowania intelektualnych wartości krytycznego racjonalizmu można poddać krytyce, kwestionować, a nawet odrzucić, nie wykraczając poza obszar dyskursu wyznaczony intuicyjnie zrozumiałymi zasadami krytyki i racjonalności.

Podawszy jednak w wątpliwość wiele podstawowych twierdzeń filozofii Poppera, można postawić pytanie o to, jakimi poglądami proponuję zastąpić zakwestionowane twierdzenia, jaką mam dla nich alternatywę?

Pytanie tego rodzaju zakłada jednak pewne przekonania, których implikacje mogą, przy pewnej interpretacji, prowadzić do konsekwencji uniemożliwiających w pewnym sensie samo to pytanie. Możliwa jest bowiem taka interpretacja tego pytania, zgodnie z którą nie należy odrzucać jakiegoś dotychczasowego systemu poglądów, nawet jeżeli stoi on

[16] Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Paris 1943, vol. II, ss. 160–162.

w obliczu nierozwiązywalnych trudności, dopóki nie zostanie przedstawiony lepszy, alternatywny system. Zinterpretowane w ten sposób, pytanie to implikuje również przekonanie, że musi istnieć taki system poglądów, w ramach którego różnorodne problemy filozoficzne mogłyby znaleźć swoje (ostateczne?) rozwiązanie.

Jakkolwiek wiele wypowiedzi Poppera niedwuznacznie implikuje, iż jest on przekonany, że jego krytyczny racjonalizm jest jedynie słusznym krytycznym racjonalizmem i że nie wolno go nikomu odrzucać, jeżeli nie jest w stanie zaproponować lepszego stanowiska, nie sądzę, aby tego rodzaju przekonania były zgodne z ideami krytycznego racjonalizmu w jakimkolwiek sensie. Jest także rzeczą oczywistą, że w pewnych okolicznościach przekonania takie stanowić mogą barierę dla rozwoju wiedzy wszelkiej, a zwłaszcza filozoficznej.

W istocie filozofia Poppera powstała w imię zwalczania takich postaw. Jest rzeczą szczególnie paradoksalną, ironiczną i przygnębiającą, że jego filozofia, mająca oferować niezawodny środek metodologiczny przeciwko dogmatyzmom, komunizmom, marksizmom, pod koniec działalności jej Autora i za jego sprawą sama przerodziła się w ortodoksyjny dogmatyzm. Tego rodzaju sytuacja teoretyczna skłania do przypuszczenia, że – parafrazując słowa Imre Lakatosa – program badawczy, w jaki przerodził się krytyczny racjonalizm Poppera, utracił cechy postępowości.

Swoją krytykę Popperowskiego krytycznego racjonalizmu chciałbym wesprzeć słowami Thomasa Nagela, które wziąłem tu za motto:

> Można więc zapytać, na czym polega moja propozycja? Odpowiedź brzmi, że nie mam żadnej i że żadnej nie potrzebuję po to, aby odrzucić wszystkie istniejące propozycje jako nieprawdopodobne. Nie można zakładać, że prawda o tych sprawach została już odkryta, jak też nie można wyznawać jakiegoś poglądu tylko dlatego, że nikt nie potrafił znaleźć lepszego.

Krytyka przekonań Poppera nie oznacza więc, że jest się skazanym na automatyczną akceptację poglądów Carnapa, Marksa, Kuhna, Meinonga czy Putnama. Zadaniem filozofa jest przede wszystkim dążenie do formułowania problemów i wątpliwości. To dążenie jest bowiem jego zawodowym powołaniem. Jest rzeczą smutną, że w ostatniej fazie swojej filozofii Popper poświęcił się apologetyce własnego systemu, który zrodził się z tego samego przekonania.

Adam Chmielewski

ADAM CHMIELEWSKI, dr, adiunkt w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Wydał: *Wprowadzenie do filozofii Poppera* (1991) i *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna* (1994). Tłumaczył m. in. książki Jana Łukasiewicza *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, Karla Poppera *Wiedza obiektywna*, Johna Watkinsa *Wyjaśnianie historii*, Alasdaira MacIntyre *Krótka historia etyki*. Autor licznych artykułów filozoficznych, literackich i krytyczno-literackich.

ADAM GROBLER

TWARZE POPPERA

Kiedy Imre Lakatos (1922-1974) opuścił Londyńską Szkołę Ekonomiczną, gdzie z Karlem Popperem współtworzył tzw. „stanowisko LSE", i przeniósł się do Bostonu, jego nowi koledzy zapytali, dlaczego w swoich pismach wciąż powołuje się na Poppera. Lakatos odpowiedział: „Popper jest największym filozofem XX wieku. Ja zrobiłem krok naprzód."

Nie wiem, czy Popper był największym filozofem XX wieku. Wiem jednak, że wiele się od niego nauczyłem, chociaż nie miałem okazji poznać go osobiście, i dziwi mnie, że wielu poważnych filozofów „z branży" go nie docenia, wielu innych ignoruje, a jeszcze inni szerzą nieporozumienia na jego temat. Poniżej spróbuję wyjaśnić, na czym polega ich błąd.

• Przełom antypozytywistyczny: teoria i obserwacja

Popper uważał za swoje powołanie krytykę neopozytywizmu. Argumenty Poppera były druzgocące, neopozytywizm przeszedł do historii. Mimo to w USA za pogromcę neopozytywizmu uchodzi nie Popper, tylko Thomas Kuhn (ur. 1922) z MIT, Cambridge, Massachusetts (ewentualnie Kuhn w towarzystwie Hansona i Toulmina). Popper zaś przez wielu komentatorów jest postrzegany wręcz jako kontynuator krytykowanego przez siebie stanowiska.

Głównym powodem upadku neopozytywizmu, skądinąd kierunku o trudnym do przecenienia znaczeniu historycznym, było podważenie jego naczelnego założenia, w myśl którego istnieje tzw. „baza empiryczna", złożona ze zdań rozstrzyganych bezpośrednio na podstawie obserwacji, bez udziału żadnej teorii, zaś zdania zawierające tzw. terminy teoretyczne są rozstrzygane pośrednio, przez odpowiednie powiązanie ich ze zdaniami bazowymi. Przeciwna temu, powszechnie dziś akceptowana teza o zależności obserwacji od teorii została sformułowana przez Poppera jako *theory–impregnation thesis* (teza o nasączeniu obserwacji teorią) na długo przedtem, zanim weszła do obiegu pod nazwą *theory–ladeness thesis* (teza o obciążeniu teoretycznym obserwacji), nadaną jej przez Hansona. Znamienne jest, że klasyczny, często cytowany artykuł Hilarego Putnama *What Theories Are Not* (*Czym teorie nie są*), atakujący neopozytywistyczną

dychotomię obserwacyjne–teoretyczne, ukazał się w 1962 roku. Natomiast klasyczne dzieło Poppera *Logik der Forschung* (polski przekład U. Niklas: *Logika odkrycia naukowego*, PWN 1977) ukazało się po raz pierwszy w 1934 roku! Wystąpienie Putnama powinno więc być odebrane jako musztarda po obiedzie. Tymczasem po musztardzie się oblizują, a o obiedzie nie pamiętają.

Można powiedzieć: bliższa ciału koszula. Uciekając przed groźbą *Anschlussu*, czołowi przedstawiciele Koła Wiedeńskiego – Carnap, Hempel, Nagel, Neurath i inni – znaleźli się w USA, wzmacniając pozycję filozofii amerykańskiej. Jeden tylko Popper wybrał Londyn na miejsce stałego pobytu. Co gorsza, angielski przekład *Logiki odkrycia naukowego* ukazał się dopiero w 1959 roku, co niewątpliwie utrudniło jej recepcję za oceanem: pomysły Poppera docierały tam skomentowane przez tamtejszych wiedeńczyków. Rudolf Carnap (1891–1970) w ważnej rozprawie *Testability and Meaning* z 1936–37 roku (polski przekład Cz. Znamierowskiego: *Sprawdzalność i znaczenie*, w R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, PWN 1969) wspomina Poppera jako proponenta drobnych korekt do stanowiska empiryzmu logicznego, jak nazwano późniejszą kontynuację neopozytywizmu. Co więcej, Carnap otwarcie przyznaje w tej rozprawie, że potwierdzenie zdań „obserwacyjnych", tak samo jak „teoretycznych", jest stopniowalne, czyli neguje istnienie absolutnej „bazy empirycznej" złożonej ze zdań (ostatecznie) rozstrzygalnych za pomocą samej tylko obserwacji. Przyznaje też, że testowanie zdań „obserwacyjnych" angażuje wiedzę teoretyczną. Mniej więcej na dwóch stronach tekstu Carnap deklaruje poglądy, którym Popper nie mógłby nic zarzucić. Mimo to rozwija koncepcję „częściowej interpretacji terminów teoretycznych" tak, jak gdyby ścisła dychotomia obserwacyjne–teoretyczne pozostała nienaruszona. Putnam, który swoją krytykę skierował głównie przeciw omawianej rozprawie Carnapa, najwidoczniej uległ wrażeniu, że argumenty Poppera nie są dość silne. Jego postawa nie była odosobniona, skoro filozofowie empiryzmu logicznego, *the received view* („poglądu przyjętego"), jak ich nazywano za Oceanem, ze spokojem podtrzymywali sporne rozróżnienie do wczesnych lat sześćdziesiątych. Zaś potem, kiedy Amerykanie sami odkryli jego niestosowność, nie chcieli dzielić się intelektualną zasługą z Popperem; zwłaszcza że amerykańskie wątki antypozytywistyczne – między innymi historycyzm, holizm, zainteresowanie teorią znaczenia – stały w opozycji również do jego filozofii, co utrwaliło Carnapowską kwalifikację Poppera jako członka obozu empiryzmu logicznego.

• Falsyfikacjonim, fallibilizm i nowy wzorzec racjonalności

Popper często jest postrzegany jako filozof monotematyczny, ubogi w pomysły. Putnam powiedział mi kiedyś w rozmowie: „Popper to tylko zasada falsyfikowalności". Przy tak spłaszczonym odbiorze Popper rzeczywiście wygląda na kontynuatora neopozytywizmu: w zastąpieniu zasady weryfikowalności zasadą falsyfikowalności, nawet jeśli jest istotną korektą

wyjściowego stanowiska, trudno dopatrzeć się zasadniczego zwrotu filozoficznego. Z jednej strony, Popper kładzie nacisk na asymetrię logiki weryfikacji i falsyfikacji. Powiada, że dowolnie liczne świadectwa na korzyść testowanej hipotezy nie stanowią jej wyczerpującego potwierdzenia, podczas gdy jedno negatywne świadectwo wystarczy do jej odrzucenia. Jednak ocena świadectwa zależy od „bazy empirycznej": zbioru akceptowanych zdań jednostkowych, „bazowych". Jeżeli falsyfikacja ma być konkluzywna, akceptacja zdań bazowych falsyfikujących daną hipotezę nie może zostać wycofana. Zdania bazowe musiałyby mieć uprzywilejowany status poznawczy, jaki przyznawał im neopozytywizm: żdania bazowe miały być rozstrzygalne na podstawie samej tylko obserwacji, wolnej od założeń teoretycznych. Z drugiej strony, Popper odrzuca istnienie zdań czysto obserwacyjnych, a tym samym istnienie absolutnej „bazy empirycznej", co stawia pod znakiem zapytania asymetrię weryfikacji i falsyfikacji. Ów dylemat przesłania rewolucyjny aspekt filozofii Poppera.

Przewrót polega na połączeniu falsyfikacjonizmu z fallibilizmem, tj. poglądem głoszącym, że żaden składnik naszej wiedzy nie jest niepodważalny. Wynika stąd nieracjonalność żądania uzasadniania hipotez: jeżeli nie ma wiedzy pewnej, uzasadnienie żadnej hipotezy nie jest możliwe. Możliwe jest natomiast ustalenie preferencji hipotez względem danej „bazy empirycznej", akceptowanej w świetle określonego ogólnego tła wiedzy (*background knowledge*). W *Conjectures and Refutations* (*Przypuszczenia i obalenia*, 1963), Popper sformułował następujące kryteria preferencji: treść empiryczna (liczba potencjalnych falsyfikatorów), prostota i względny sukces empiryczny. Liczni komentatorzy przeoczyli doniosłość przeprowadzonego przez Poppera rozwodu racjonalności z uzasadnianiem. Bill Newton-Smith z Oxfordu w książce *Rationality of Science* (*Racjonalność nauki*, 1980) oskarżył Poppera o „irracjonalny racjonalizm" na tej podstawie, że jego stanowisko nie przewiduje żadnej procedury uzasadniania czy uwiarygodniania „bazy empirycznej". Z tego samego powodu Harold Brown z Illinois w książce *Rationality* (1988) twierdzi, że „filozofia Poppera sprowadza się do pewnego rodzaju konwencjonalizmu". Zamieszanie w tej kwestii potęguje niefortunne samookreślenie się Poppera (w *Logice odkrycia naukowego*) jako „konwencjonalisty względem zdań jednostkowych" (w odróżnieniu od konwencjonalizmu względem zdań uniwersalnych Poincarégo i Duhema). Również Lakatos (w *The Methodology of Scientific Research Programmes*, bodaj najważniejszej jego rozprawie, z 1970 roku) nazwał „wyrafinowany falsyfikacjonizm" (Poppera–Lakatosa) „racjonalizacją konwencjonalizmu".

Otóż, zgodnie z filozofią Poppera, zdania bazowe akceptowane są na podstawie obserwacji interpretowanej w świetle „ogólnego tła wiedzy", złożonego z (tymczasowo, na użytek testowania nowych hipotez) niekwestionowanych teorii naukowych oraz wiedzy potocznej (w tym wiedzy niezwerbalizowanej). Zaś akceptacja ogólnego tła wiedzy nie stanowi żadnego problemu poznawczego, ponieważ ogólne tło wiedzy jest po

prostu dane, zastane w spadku po poprzednich pokoleniach uczonych. Problem poznawczy w związku z ogólnym tłem wiedzy powstaje dopiero w przypadku sformułowania propozycji jego rewizji: włączenia do niego lub wyłączenia zeń pewnych teorii. Tak postawiony problem znowuż nie jest problemem uzasadnienia, tylko ustalenia preferencji (alternatywnych układów teorii, składających się na ogólne tło wiedzy). Popper nie sformułował kryteriów preferencji układów teorii tła równie wyraźnie jak kryteria preferencji hipotez. Sądzę jednak, że z uwagi na podobieństwo struktury obu problemów preferencji rozwiązanie jednego daje się łatwo uogólnić do rozwiązania drugiego. (Odpowiedni argument podałem w artykule *Popper i konwencja*, który ukaże się w tomie poświęconym pamięci Jerzego Giedymina przygotowywanym przez UAM w Poznaniu.)

Doniosłość Popperowskiego przesunięcia akcentu w teorii racjonalności z uzasadniania na ustalanie preferencji wychodzi na jaw przy próbie zastosowania jego wynalazku do problemów naszego życia politycznego. Wielu moich rozmówców, ludzi skądinąd inteligentnych, manifestowało przy okazji wyborów prezydenckich i parlamentarnych postawę następującą: ten zły, tamten niedobry, więc ten trzeci. „Uzasadnienie", że nie należy głosować na tego ani na tamtego, „uzasadnia" wybór trzeciego. Moją uwagę, że zamiast metody eliminacji należy zastosować metodę porównań i głosować na najmniej niedobrego kandydata, przyjmowano jako myśl niezwykłą. Podobnie, publiczne dyskusje na tematy prawne zdominowane są przez myślenie w kategoriach – najczęściej ideologicznego – uzasadniania słuszności proponowanych regulacji. Rozpatrywanie projektów ustaw w kategoriach porównywania przewidywanych skutków społecznych ich uchwalenia ze stanem obecnym uchodzi, w oczach spierających się stron, za zdradę ideałów. Myślę, że upowszechnienie Popperowskiego wzorca racjonalności wyszłoby nam na dobre.

• Prawdopodobieństwo i prawdoupodobnienie

Fallibilizm nie jest wynalazkiem Poppera. Stał się poglądem dość rozpowszechnionym od czasów Charlesa S. Peirce'a (1839–1914; Uniwersytet Harvarda, potem Johna Hopkinsa). O ile wiem, w kręgu filozofii analitycznej jedynym filozofem, który jeszcze dziś wierzy w istnienie niepodważalnych elementów wiedzy, jest Isaac Levi, emerytowany profesor Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku. W tradycji pochodzącej od neopozytywizmu fallibilizm zaznaczył się zastąpieniem idei weryfikowalności ideą stopniowalności potwierdzenia, które eksplikowano za pomocą pojęcia prawdopodobieństwa. Prawdopodobieństwo (warunkowe) hipotezy (względem świadectwa) stało się niejako miarą stopnia jej uzasadnienia. Oryginalność Poppera polega na całkowitym zerwaniu z ideą wiedzy naukowej jako wiedzy uzasadnionej, choćby nawet częściowo uzasadnionej. Popper zdecydowanie sprzeciwiał się wszelkim koncepcjom „logiki indukcji", opartym na przekonaniu, że racjonalność nauki polega na

uprawdopodobnianiu hipotez. Według niego celem nauki jest prawda, a dokładniej, interesująca (tj. nietrywialna, wysoce informacyjna) prawda. Z drugiej strony, fallibilizm wyklucza rozpoznawalne osiągnięcie prawdy: nawet gdybyśmy osiągnęli kiedyś Teorię Prawdziwą, nie moglibyśmy mieć pewności, że jest ona prawdziwa. Możemy natomiast rozpoznać – aczkolwiek omylnie, skoro każde rozpoznanie jest omylne – że nasze obecne teorie są bardziej podobne do prawdy niż teorie poprzednie. Ocena względnego stopnia prawdoupodobnienia (*verisimilitude*) alternatywnych hipotez wyznacza układ preferencji.

Na pozór prawdopodobieństwo można również traktować, zamiast jako miarę stopnia uzasadnienia, jako funkcję preferencji. Istnieje jednak zasadnicza różnica między treścią pojęcia prawdopodobieństwa a pojęcia prawdoupodobnienia – różnica zamazana przez etymologię pierwszego z nich, i to nie tylko w języku polskim: podobnie rzecz ma się z niemieckim *Wahrscheinlichkeit*, szwedzkim *sannolikhet* i fińskim *todennäköisyys* (ale nie angielskim *probability*). Zilustruję rzecz na przykładach. Prognoza pogody na jutro wyraża hipotezę wysoce prawdopodobną (a w każdym razie hipotezę bardziej prawdopodobną od hipotez alternatywnych) w świetle wiedzy meteorologicznej. Jednak, jak uczy doświadczenie, rzeczywistość często jest radykalnie odmienna od przewidywań: prognoza prawdopodobna bywa niepodobna do prawdy. Z drugiej strony, jest mało prawdopodobne, aby na podstawie zeznań świadków sporządzić wierny portret pamięciowy zbiegłego przestępcy. Niemniej schematyczny i niedokładny portret przestępcy bywa bardzo podobny do rzeczywistego wzorca: przedstawia hipotezę mało prawdopodobną, lecz bardzo podobną do prawdy. Idea prawdopodobieństwa wyraża częstotliwość trafiania w dziesiątkę, stopień pewności, a prawdoupodobnienia – wielkość rozrzutu, stopień dokładności. Popper z całym naciskiem podkreśla, że poznanie naukowe polega na korygowaniu błędów za pomocą krytycznej dyskusji, a nie na treningu w celu zwiększenia częstotliwości szczęśliwych trafień.

Popper przytoczył mnóstwo argumentów przeciw idei uprawdopodobniania hipotez. Mimo to nie traci ona swojej żywotności. Ma swoich zwolenników nawet w obozie LSE: przykładem uczeń Poppera, Colin Howson. Jednym z powodów tego stanu rzeczy jest zapewne niedocenianie naszkicowanej wyżej różnicy pojęciowej, apelującej do różnicy między krytycznym myśleniem a ćwiczeniem sprawności. Ale i sam Popper nie jest tu bez winy. Określając względny sukces empiryczny mianem korroboracji – dla odróżnienia od neopozytywistycznego pojęcia potwierdzenia–konfirmacji – eksplikuje je za pomocą pojęcia prawdopodobieństwa! Czy można się dziwić, że skutkiem tego Halina Mortimer uważa Poppera za „indukcjonistę w przebraniu"? Istota rzeczy polega na tym, że pojęcie prawdopodobieństwa jest – zdaniem Poppera, które podzielam – bezużyteczne dla celów rozwiązania problemu indukcji. Może jednak mieć ograniczone zastosowanie do analizy niektórych problemów teoriopoznawczych. W szczególności, do porównawczej oceny hipotez wysuwanych na wspól-

nym, ogólnym tle wiedzy (*background knowledge*), dostarczającej przesłanek do definicji odpowiedniej przestrzeni prawdopodobieństwa i rozkładu prawdopodobieństwa na tej przestrzeni. Na przykład prognozy pogody. Jednak w przypadku hipotez rewolucjonizujących naukę wybór przestrzeni prawdopodobieństwa i rozkładu prawdopodobieństwa musi być arbitralny.

Kolejnym powodem niedoceniania koncepcji prawdoupodobnienia jest reakcja Poppera na krytykę definicji tego pojęcia dokonaną w 1974 roku przez Davida Millera i Pavla Tichy'ego. Popper sądził, że w celu oceny względnego prawdoupodobnienia alternatywnych teorii można je porównywać pod względem liczby ich prawdziwych i fałszywych konsekwencji. Okazało się wszakże, iż w przypadku, gdy żadna z porównywanych teorii nie ma wyłącznie prawdziwych lub wyłącznie fałszywych konsekwencji, to teoria o większej liczbie prawdziwych konsekwencji ma więcej fałszywych konsekwencji. Popper musiał wycofać swoją definicję prawdoupodobnienia. Jednak zamiast poszukać nowej definicji, poprzestał na obronie „intuicyjnej atrakcyjności" samej idei.

Znaleźli się jednak inni filozofowie, którzy podjęli zadanie zlekceważone przez Poppera. Najbardziej imponujące wyniki, opisane w liczącej ponad 500 stron monografii (1987), osiągnął Ilkka Niiniluoto z Helsinek, ale – o zgrozo! – w definicji funkcji oceny prawdoupodobnienia (*truthlikeness*) użył pojęcia prawdopodobieństwa. Bardziej „prawomyślne" podejście Johna Watkinsa z Londynu, dostępne polskiemu czytelnikowi w jego książce *Nauka i sceptycyzm* (PWN 1989, oryg. ang. 1984), czyni zbyt daleko idące założenia idealizacyjne na temat języka nauki. (Można w nich również dopatrzeć się – moim zdaniem – ukrytych reliktów myślenia w kategoriach prawdopodobieństwa.) Problem eksplikacji idei prawdoupodobnienia ciągle jeszcze jest otwarty. Sam też próbowałem go napocząć w książce *Prawda i racjonalność naukowa* (Inter Esse, 1993).

• Trzeci świat i „chytrość rozumu"

Ważnym i oryginalnym dziełem Poppera jest jego teoria trzech światów: (1) przyrody, (2) umysłu subiektywnego i (3) umysłu obiektywnego. Niestety, na recepcji osnutej na tym tle „epistemologii bez podmiotu poznającego" zaciążyły historyczne skojarzenia. Paul Feyerabend, który najpierw znajdował się pod wyraźnym – i intelektualnie dobroczynnym – wpływem filozofii Poppera, w latach siedemdziesiątych zaczął sobie z niej robić – opłacalne finansowo (masowe wydania książek, zaproszenia na wykłady itd.) – dialektyczne dowcipy, wśród których znalazł się zarzut, że Popperowska teoria racjonalności jest kalką Heglowskiej „chytrości rozumu". Atoli trzeci świat Poppera nie jest Heglowskim duchem bytowo pierwotnym względem swoich przedstawień: materii i ducha subiektywnego. Przeciwnie, Popper podkreśla, że trzeci świat jest światem wytworów umysłu subiektywnego: teorii, hipotez, argumentów, problemów itd. Jako taki jest bytowo wtórny wobec świata drugiego (który, z kolei, jest wtórny

względem świata pierwszego). Jednak będąc wtórny, jest zarazem autonomiczny. Posiada własną dynamikę rozwoju, która wymyka się kontroli ludzkiego umysłu: oto człowiek wymyśla na przykład liczby naturalne, ale już nie panuje nad ich własnościami podzielności. W tym cała „chytrość" umysłu obiektywnego. Plus to jeszcze, że zamieszkałe w trzecim świecie problemy swoją atrakcyjnością uwodzą ludzkie umysły, zniewalając je do poszukiwania rozwiązań.

Skąd u analitycznego filozofa nauki skłonność do tego rodzaju metafizycznych konstrukcji? Przede wszystkim Popper chciał rozwinąć teorię nauki jako wiedzy obiektywnej. W szczególności, zdecydowanie odcinał się od poglądu, że wiedza jest systemem uzasadnionych, prawdziwych przekonań. Dlaczego nie uzasadnionych i dlaczego nie(koniecznie) prawdziwych – wiadomo z tego, co powiedziałem powyżej. Dlaczego nie przekonań? Otóż przekonania mają charakter subiektywny, podczas gdy akceptacja hipotez jest podporządkowana obiektywnym regułom gry naukowej. Uczony może być osobiście przekonany o istnieniu krasnoludków albo ufoludków, ale zaakceptować stosowną hipotezę na ten temat może dopiero wtedy, gdy zgromadzi odpowiednie świadectwa. Może też nie wierzyć w prąd elektryczny, ale w laboratorium nie wolno mu odmówić posłużenia się woltomierzem. Podobnie jak sędziemu, któremu nie wolno skazać oskarżonego bez odpowiednich dowodów, choćby był stuprocentowo przekonany o jego winie („źle mu z oczu patrzy"), i który nie może też go zwolnić, jeżeli są takie dowody, nawet jeśli jest przekonany o jego niewinności („pochodzi z bardzo dobrej rodziny").

Teoria trzech światów pozwala ująć wiedzę obiektywną jako produkt ludzkiej myśli oczyszczony z prywatnych, subiektywnych przekonań, postaw, przesądów. Koncepcja trzeciego świata jest sztuczką pojęciową, dzięki której Popper sformułował idealizacyjną teorię racjonalności naukowej. Jak wiadomo, teorie naukowe posługują się idealizacjami: opisują badane zjawiska z pominięciem drugorzędnych wpływów – na przykład oporu powietrza, siły tarcia itp. Teoria Poppera opisuje mechanizm rozwoju wiedzy naukowej z pominięciem pozanaukowych motywów działania jednostek ludzkich. Przenosząc siedlisko racjonalności do trzeciego świata, Popper unika jawnie fałszywego założenia, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym i tylko rozumnym.

Imputowanie Popperowi tezy o „chytrości rozumu" jest zwykłym przeoczeniem idealizacyjnego charakteru jego teorii. Trzeci świat, inaczej niż Heglowski rozum, nie manipuluje umysłem subiektywnym. Umysł subiektywny „poddaje się" presji trzeciego świata tylko o tyle, o ile jego własne cele są zgodne z celem nauki: dążeniem do interesującej prawdy. Trzeci świat żywi się twórczością drugiego i sam dostarcza jej pokarmu, ale zmusić do jedzenia ani gwarantować strawności nie może. Dlatego trzeci świat, inaczej niż Heglowski rozum, nie musi przechodzić kolejnych etapów rozwoju po drodze do Prawdy (odpowiednika Absolutu). Rozwija się racjonalnie przy założeniu, że wpływ irracjonalnych aspektów ludzkiej natury jest pomijalny.

Uświadomienie sobie idealizacyjnego charakteru teorii trzech światów stawia w nowym świetle wiele problemów dyskutowanych w literaturze filozoficznej. Na przykład, Lakatos oskarżył Poppera o to, że jego maksyma: „formułuj śmiałe hipotezy, a następnie szczerze staraj się je obalić" wpędza uczonych w schizofrenię. Który uczony, będąc w pełni zdrowia psychicznego, będzie obalał własne pomysły? Atoli teoria trzeciego świata nie zakłada wcale dosłownej wykładni tej maksymy. Unia personalna proponenta i krytyka jest zupełnie zbędna; prawidłowy rozwój wiedzy obiektywnej wymaga jedynie formułowania śmiałych hipotez i ich krytykowania przez kogokolwiek: tego samego lub innego uczonego. Skądinąd uczeni bardzo chętnie krytykują cudze hipotezy. Czy w tym przejawia się „chytrość rozumu"?

• Popper jako nauczyciel

W ostatnich dekadach długiego i owocnego intelektualnie życia Popper bywał często krytykowany za niezgodność słów i czynów: oto, z jednej strony, głosi – przytoczoną w poprzednim akapicie – zasadę krytycyzmu i uważa ją za rdzeń swojej filozofii, a z drugiej strony reaguje apodyktycznie i arogancko na wszelką krytykę własnych poglądów. Innego Poppera pamiętają jego dawniejsi uczniowie. Joseph Agassi (Tel Awiw i Toronto), z którym rozmawiałem ubiegłego lata, z rozrzewnieniem wspomina seminaria Poppera. Agassi wcześniej studiował fizykę, gdzie uchodził za niesfornego studenta, ponieważ zadawał za dużo pytań. Profesorowie zbywali go i opędzali się od niego. Tymczasem Popper nie tylko tolerował nawet najbardziej ekstrawaganckie pytania i głosy dyskusyjne studentów, ale szczerze do nich zachęcał.

Co wynika z tej zmiany twarzy Poppera? Myślę, że jeszcze jedno potwierdzenie idealizacyjnego charakteru jego teorii. Popper jako człowiek nie musi być w pełni, i przez całe swoje życie, racjonalny, aby jego teoria była w miarę udaną teorią racjonalności. Krytycy Poppera, jeśli zrozumieją jego nauki, skorygują jego błędy. Jednak nader często spotykam krytyków, którzy uważają krytykę za cel sam w sobie: „krytykuj – radzi Popper – więc krytykuję". Zapominają o celu, którym jest interesująca prawda. Zapominają, że Popper, zalecając krytycyzm, podkreślał zarazem rolę tradycji, uczenia się od innych. W niniejszym szkicu starałem się powiedzieć, czego ja się od niego nauczyłem. Wierzę, że można było nauczyć się więcej. Wierzę też, że można się uczyć również od niektórych krytyków Poppera. Jednak, parafrazując powiedzenie Putnama (które dotyczyło kogo innego), nie jest interesujące, że Popper się myli; interesujące jest, w jaki sposób się myli.

Adam Grobler

ADAM GROBLER, ur. 1949, absolwent matematyki i filozofii UJ, adiunkt w Instytucie Filozofii UJ. Publikował w „Znaku" oraz krajowych i zagranicznych czasopismach specjalistycznych. Zajmuje się głównie filozofią nauki. Mieszka w Krakowie.

WOJCIECH BAŁUS

O ISTOCIE NIHILIZMU – RAZ JESZCZE

W poświęconym nihilizmowi numerze „Znaku" (469, czerwiec 1994) w nocie *Od redakcji* czytamy, że „nihilizm jest lustrem, w którym wkraczający w XXI wiek człowiek powinien się przyjrzeć własnemu odbiciu" (s. 3). Nihilizm faktycznie jest problemem istotnym. Rzeczywistość europejska od dłuższego już czasu drążona jest przez jego jad i nic na to nie wskazuje, by sytuacja miała w najbliższym czasie ulec radykalnej poprawie. Nihilizm jest przy tym zjawiskiem szerszym i bardziej dramatycznym, niż to wynika z pomieszczonych w cytowanym numerze tekstów Tadeusza Gadacza, Jana Andrzeja Kłoczowskiego i Wilhelma Weischedela.[1] Autorzy ci odnoszą nihilizm jedynie do problemu myślenia. Wprost czyni to Gadacz, Weischedel zapomina o obecnej w jego tekście sankcji doświadczenia, Kłoczowski zaś, choć opisuje postać nihilisty, w konkluzji stwierdza, iż: „istota nihilizmu (...) sprowadza się do ukazania konsekwencji abstrakcyjnego myślenia, które pryncypiom podporządkowało całą rzeczywistość" (s. 40).

Tak jednak nie jest. Gdyby nihilizm dało się zredukować jedynie do myślenia czysto filozoficznego lub jakiejś formy intelektualnej ideologii, jego jad nie byłby tak trujący, jak jest w rzeczywistości. Objąłby on pewnie swym zasięgiem garstkę intelektualistów i fanatyków, ludzi sfrustrowanych i wiecznie niezadowolonych, nie wykraczając poza uniwersyteckie katedry, niskonakładowe wydawnictwa naukowe, kilka czasopism i pewien nurt w literaturze. Nihilizm jednak tkwi w ludziach. Tkwi i rozprzestrzenia się nie tylko poprzez „zakażone" filozofowanie, lecz w pierwszym rzędzie wyrasta z doświadczenia rzeczywistości. Rodzi się i kiełkuje w świecie codziennym. Skoro zaś tak, to jego istotę rozważyć należy raz jeszcze.

Tadeusz Gadacz opisać chce różnicę pomiędzy myśleniem wyrastającym z nihilizmu a prawidłowym myśleniem filozoficznym, które nihilistycz-

[1] T. Gadacz SP, *Myślenie z wnętrza nihilizmu*, s. 4–14; J. A. Kłoczowski OP, *„Wypite morze". Esej o nihilizmie*, s. 32–40; W. Weischedel, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, s. 15–31.

ne nie jest. Taki punkt wyjścia bierze się ze sprzeciwu względem artykułu Weischedela, w którym nihilizm przedstawiony jest jako rezultat ciągłej filozoficznej problematyzacji wszystkiego, prowadzącej w konsekwencji do utraty jakiegokolwiek twardego gruntu. Niemiecki filozof pisał:

> Stąd też nie z kaprysu filozofującego człowieka, lecz z wewnętrznej konieczności samego filozofowania dzieje się tak, że wszelka pewność wciąż rozpływa się w problematyczności. Radykalny sceptycyzm, ba, nawet nihilizm nie są okazjonalnymi zjawiskami na peryferiach dziejów filozofii, w której, generalnie, panowałby bezruch bezproblemowości, przeciwnie, pozostają one najdobitniejszym przejawem właściwego czynnika poruszającego, obecnego we wszelkim filozofowaniu: nieustanności zapytywania, która nie ma końca nigdzie prócz nicości (s. 21).

Zdaniem Gadacza takie postawienie sprawy jest błędne. Istotą filozofii faktycznie jest problematyzacja. Problematyzacja owa nie jest jednak celem samym w sobie. Myślenie filozoficzne po to podważa pozorną oczywistość otaczającej nas rzeczywistości materialnej i duchowej, by dotrzeć do natury bytu oraz odkryć leżącą gdzieś w głębi prawdę i sensowność. Nicość pojawia się tylko „po drodze": „Myślenie, zmierzające do prawdy, odsłania wciąż n i e w i e d z ę, zmierzając do bytu odsłania odchłań n i e b y t u" (s. 10), ale tylko dlatego, że „jeśli filozofia jest poszukiwaniem prawdy i sensu, to nie może tej prawdy i tego sensu, które już posiada, nie podawać wciąż w wątpliwość. A nie można problematyzować, nie stając wobec nicości" (s. 13).

W przeciwieństwie do myślenia problematyzującego, nihilizm byłby hybrydą. Owa zaś *hybris* na tym by polegała, że „nihilizm absolutyzuje samą nicość" (s. 13). „Nihilizm – pisze dalej Gadacz – nie dochodzi do Boga, pełni bytu, prawdy czy sensu. Osiąga jedynie n i c o ś ć" (tamże). I jeszcze ostrzej: „Istotne więc dla różnicy pomiędzy problematyzującym myśleniem a nihilizmem jest to, czy u p o d s t a w tkwi afirmacja bytu czy afirmacja nicości" (s. 14, podkr. WB).

Z przytoczonych cytatów wynika, że według Gadacza różnica między prawidłowym myśleniem filozoficznym a myśleniem nihilistycznym zasadza się na stosunku do bytu i nicości. Gdy pierwsze zakłada afirmację istnienia, to drugie afirmować chce czyste nic. Ale jak można afirmować „nie-coś", które pozbawione jest zakresu? Zastanówmy się, co z tak postawionej kwestii wynika. Otóż, jako „zdrowy" filozof stawiam pytanie Leibniza „dlaczego jest raczej coś niż nic?" (s. 10). Pytanie to – źródłowe pytanie metafizyki – wychodzi od stwierdzenia, że byt jest; problematyczność zaś owego pytania odnosi się do kwestii racji dostatecznej, czyli uzasadnienia, co powoduje, że wszelkie rzeczy istniejące istnieją. W pytaniu samym tkwi więc faktycznie afirmacja bytu.[2] Jeśli jednak teraz przeformułujemy tę kwestię na sposób nihilistyczny, uznając za Gadaczem, że nihilizm u swych korzeni zdolny jest jakoś afirmować nicość, pytanie

[2] Wł. Stróżewski, *Zasadnicze pytanie metafizyki*, w: tegoż, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 349–372.

Leibniza brzmieć chyba będzie: „dlaczego jest coś, skoro nie ma niczego?" lub „dlaczego jest raczej nic niż coś?". Tak postawione pytanie ma posmak absurdu. I miast się nad nim rozwodzić, radzę sfalsyfikować jego sensowność, spuszczając sobie na nogę kałamarz (najlepiej taki, w którym jest raczej atrament niż nic).

Problem się jednak na tym nie kończy. Skonstruowanym powyżej pytaniom można bowiem nadać sens filozoficzny. I tak, jeśli dla Heideggera z okresu *Sein und Zeit* bycie było tożsame z nicością, to czy nie wolno zapytać: „dlaczego jest coś (*das Seiende*), skoro samo bycie (*das Sein*) to nic?". Lub czy błędem byłoby pytać na gruncie filozofii Sartre'a: „dlaczego coś poprzedzone jest przez nic?". Sensowność przytoczonych powyżej pytań jest jednak wbrew Gadaczowi. Przede wszystkim, nie afirmują one czystej nicości. Ich niewiadoma kieruje się ku rozjaśnieniu sytuacji, w której byt ugruntowany zostaje w nicości. W ten jednak sposób pytamy w gruncie rzeczy o to, co istniejące, i dążymy przy tym do prawdy i sensowności, nie zaś do jakiegoś zatraceńczego *nihil*. Dzieje się tak nawet w przypadku myśli Nietzschego, która nie kończy się na negacji poprzedzających ją wizji świata i na doświadczeniu, że „wszystko puste"[3], lecz przechodzi do „wiedzy radosnej", czyli afirmacji rzeczywistości wiecznego powrotu – rzeczywistości bez Boga i trwałej podstawy, nihilistycznego *universum* ciągle odnawiających się zdarzeń, pchanych do przodu siłami woli mocy. Afirmacja taka co prawda jest tragiczna, niemniej jednak jest przecież afirmacją istnienia.[4]

A zatem cały problem został źle postawiony. Nihilizm nie bierze się z afirmacji nicości *resp.* negacji bytu i prawdy. Gadacz więc nie ma racji. Ale nie ma też racji Weischedel twierdząc, że do nihilizmu prowadzi radykalizacja pytań filozoficznych. Ów ostatni fakt wydedukować można zresztą z samego tekstu niemieckiego myśliciela. Z jednej bowiem strony autor uważa, jak to wynika z cytowanego powyżej fragmentu, że nihilizm jest logicznym skutkiem całych dziejów filozofii. Z drugiej natomiast strony zwraca uwagę na doświadczenia dostępne bynajmniej nie tylko zawodowym filozofom:

> Z rozmaitych, często niezbyt dostrzegalnych powodów możemy stanąć przed nicością. Powiedzmy, że się nam coś nie powiodło w życiu codziennym – ot, choćby jakiś drobiazg; potem może się niekiedy zdarzyć, że zostajemy nieuchronnie wyrzuceni poza to poszczególne zdarzenie, aż stwierdzamy, iż zupełnie i od podstaw nie zgadza się ono z ludzkim istnieniem. Albo spostrzegamy, że ktoś nas oszukuje, co, po głębszym namyśle, każe nam skonstatować, że nie ma na ziemi niczego, na czym można by polegać. Z każdej strony może nadejść owa osobliwa wyblakłość, w której wszystko prześlizguje się w nierzeczywistość i w której uderza nas problematyczność wszystkiego, która jest wyzwaniem dla filozofowania jako radykalnego zapytywania (s. 23, podkr. W.B.).

[3] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Gdynia b.d., s. 157.
[4] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 180 n.

Nihilizm zatem ma swe źródło w doświadczeniu poprzedzającym wszelkie systematyczne myślenie. Najpierw przeżyć trzeba niepewność świata, potem dopiero prowadzić można nihilistyczne dywagacje. Nie wyklucza to zresztą faktu, że katalizatorem odpowiedniego doświadczenia stać się może niekiedy lektura dzieł filozoficznych. Ważne jest jednak to, iż problematyzacja rozwija się zawsze na uprzednio przygotowanym gruncie egzystencjalnym.

Jeśli myślenie nihilistyczne wyrasta z wnętrza określonego doświadczenia świata, zmodyfikować trzeba pogląd na jego miejsce w całokształcie myślenia filozoficznego. Przyjrzyjmy się w tym celu opisowi rzeczywistości, który pojawia się w tekście Weischedela. Fragment ów jest kwintesencją nihilistycznego d o ś w i a d c z e n i a świata. Problematyzacja wszystkiego, wprawiona w ruch przez jakieś wydarzenie, powoduje, że zarówno wszelkie byty zewnętrzne, jak i własna egzystencja filozofa „tracą dlań (...) początkowy pozór pewności. Tym, co staje się pewne, jest sama problematyczność. To ona w konsekwencji staje się właściwą rzeczywistością." Autor rzecz tak uzasadnia:

> Mógłby ktoś wysunąć zarzut, iż nonsensem jest przypisywać problematyczności właściwą rzeczywistość. Trzeba jednak dokładnie zważyć, co znaczy pojęcie „rzeczywisty". Kamień nazywam rzeczywistym, gdy leży on na mej drodze, tak iż się oń uderzam, doświadczając tym sposobem mej niemocy względem niego. Rzeczywiste jest zatem to, co napotykamy jako samo z siebie się nam przeciwstawiające – przeciwstawiające tak, iż nie możemy się temu sprzeciwić. Dotyczy to także problematyczności: przejmuje mnie ona, napiera na mnie i sama z siebie się mi przeciwstawia; ja sam nie jestem zdolny wystąpić przeciw niej, jestem skazany na niemoc względem eksplodującej problematyczności (s. 25).

Problematyzacja to nie afirmacja nicości. W wyniku sproblematyzowania świat istnieje nadal, tyle że istnieniem niepewnym, kruchym.

Jakie pytanie wprawia w ruch machinę totalnego problematyzowania? Otóż nie jest to na pewno rozważane powyżej pytanie „d l a c z e g o istnieje raczej coś niż nic?", ponieważ stawiając tego typu pytanie zakładamy dysjunkcję „co najmniej dwóch możliwości, z których jednak tylko jedna jest faktycznie zrealizowana"[5]. Problematyzacja natomiast nadaje wszystkiemu nieodparty charakter pół–bytu i pół–niebytu zarazem, jakiegoś przedziwnego *mixtum*. Tym więc, o co w tym przypadku pytamy, jest kwestia „c z y naprawdę?". Pytanie takie ma inną strukturę niż poprzednio omówione. Pytając „dlaczego jest A a nie B?", zakładamy, że A jest. Pytając „czy A jest naprawdę?", podajemy w wątpliwość p r a w d z i w o ś ć istnienia A.

Problematyzacja zatem to rodzaj wątpienia. Nie jest to jednak typowe wątpienie metodyczne. Wątpienie metodyczne zazwyczaj zachowuje swój „wyrachowany" charakter. Pisał o tym Kartezjusz: „ponieważ wówczas

[5] Wł. Stróżewski, *Zasadnicze...*, s. 351.

pragnąłem poświęcić się jeno poszukiwaniu prawdy, sądziłem, iż trzeba (...) odrzucić, jako bezwarunkowo fałszywe, wszystko to, w czym mógłbym powziąć najmniejszą wątpliwość, aby się przekonać, czy nie zostanie potem w moich przekonaniach coś, co by było zupełnie niewątpliwe"[6]. Wątpieniu metodycznemu brak pełnego egzystencjalnego zaangażowania. Jest ono jak opisywane przez Descartes'a na innym miejscu wysypanie z kosza wszystkich jabłek w celu spokojnego przeglądnięcia ich jakości.[7] Problematyzacja natomiast bliższa jest sytuacji człowieka, który idąc w ciemnościach, szuka po omacku – i wciąż nadaremnie – jakiegoś punktu oparcia.

Tadeusz Gadacz pisał, że myślenie filozoficzne, problematyzując, przechodzi przez otchłań nicości, nie zatrzymuje się w niej jednak na stałe tak jak nihilizm. Otóż, jeśli myślenie to ma charakter wątpienia metodycznego, w ogóle nie sięga ono nicości. Zawieszając wszelkie sądy o świecie, odsuwa tylko od siebie rzeczywistość, nie unicestwiając jej jednak. Wątpienie metodyczne więc operuje co najwyżej niebytem (innobytem), na który skazuje świat zewnętrzny oraz ludzkie myśli i przekonania.[8] Jeśli natomiast myślenie filozoficzne wyrasta z doświadczenia gruntownej kruchości świata, angażując tym samym egzystencję pytającego, rzeczywiście zbliżyć się może do nicości.

Nicość metafizyczna nie pojawia się jednak od razu. Napędzające problematyzację pytanie „czy naprawdę?" pyta o sens i wartość wszystkiego. „Nicość – stwierdza Weischedel – najbardziej odczuwalna jest dla nas tam, gdzie ukazuje się jako bezsensowność" (s. 23). Czy jednak brak (*privatio*) sensu to to samo co przeciwieństwo (*contrarietas*) bytu?

Weischedel pisał: „W bezpośrednim istnieniu milcząco uznajemy za sensowne nasze czyny i rzeczywistość, w której przyszło nam działać. Gdy jednak, za sprawą takiego czy innego doświadczenia problematyczności, zapytywanie włącza swój bieg, zdemaskowaniu ulega wewnętrzna kruchość owej naiwnej wiary w sensowność" (s. 23). A zatem, zanim pojawi się problematyczność, istnieje pewne – „naiwne" – doświadczenie pełni świata, pełni bytu. Następnie (tu powracamy do spraw już znanych) na skutek jakiegoś przeżycia odkrywamy w naszych poczynaniach i w strukturze świata brak sensu. Zanika więc coś z pierwotnej pełni.

Popatrzmy na sprawę z punktu widzenia metafizyki klasycznej. Okaże się wtedy, że doświadczamy dziwnej samoistności istnienia przygodnego. Jak pisze Weischedel, w problematyzowaniu „można iść coraz dalej, aż w końcu dochodzi się do wniosku, że sensowność, która odsuwa się

[6] R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1980, s. 53.

[7] Tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, Warszawa 1958, t. II, s. 85. Zob. także: K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 135–141. Gwoli pełnej prawdy dodajmy jednak, że odkrycie przez Kartezjusza zrębów pewności poprzedzone było duchowymi rozterkami. Pisze o tym sugestywnie G. Poulet: *Sen Kartezjusza*, tłum. D. Eska, w: tegoż, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, Warszawa 1977, s. 70–102.

[8] Na temat różnicy pomiędzy niebytem a nicością: Wł. Stróżewski, *Z problematyki negacji*, w: *Istnienie i sens*, s. 386–391.

w coraz większą dal, uratować daje się tylko w ten sposób, że się ją oprze na jakimś ostatecznym sensie, który wszystkiemu innemu służy za opokę". Od bytu przygodnego zatem przechodzimy do bytu koniecznego. Cóż z tego, skoro „gdy (...) chcę pochwycić i ustalić ów sens, również i on usuwa się w otchłań problematyczności" (s. 23).

Cała powyższa operacja myślowa była możliwa tylko dlatego, że uchwytywanie sensu to działalność poznawcza, ta zaś w metafizyce klasycznej opiera się na transcendentalnej koncepcji bytu mówiącej, że byt = prawda. Prawda to byt ujmowany od strony poznawczej.[9] W doświadczeniu nihilistycznym dochodzimy jednocześnie do prawdy i braku prawdy. Istnienie jawi się nam nie jako niesamoistne bytowo, lecz właśnie jako samoistne, a przy tym „wybrakowane", bo pozbawione stygmatu sensowności. Skoro się nam ono jawi – jest jakoś prawdziwe, poddaje się bowiem operacji poznawczej, czyli uzgodnieniu (*adaequatio*) z intelektem. Jednocześnie jego „wypranie" z sensu odmawia nam prawa do realności pełnej prawdy. Brak ów na początku nie jest dla nas metafizyczną nicością. Odbieramy go raczej jako *prope nihil*, pustkę, którą wypełnić może w każdej chwili Sens Najwyższy. Nicość metafizyczna pojawia się wtedy, gdy okazuje się, że nie istnieje żaden Sens Najwyższy. Nie istnieje zaś dlatego, gdyż jako pełnia nie może on b y ć w żaden sposób problematyczny.

Dokonana interpretacja uzmysławia kilka spraw. Po pierwsze, nihilizm jest nieudaną afirmacją bytu, sensu i prawdy. Nieudaną w tym znaczeniu, że jakieś doświadczenie burzy pierwotne poczucie ładu i harmonii świata. Nihilizm zatem nie zaczyna się od myślenia problematyzującego. Myślenie owo jest zawsze odpowiedzią na pierwotne doświadczenie. Po drugie, nihilizm odkrywa w każdym bycie i zdarzeniu brak. Brak ów jest pustym miejscem po oczekiwanym sensie. Miejsce owo pozostaje możliwe do wypełnienia tak długo, jak długo się wierzy w istnienie wyższego sensu. Jest więc *prope nihil* swoistą bardzo możnością. Po trzecie, nihilizm ogłasza śmierć Boga. Czyni to wtedy, gdy problematyczny staje się Sens Najwyższy. Doszedłszy do tego punktu, nihilista stwierdzić może nieistnienie absolutu. A skoro nie ma absolutu, możliwy uprzednio do wypełnienia brak w bytach niższego rzędu zamienić się powinien w nicość.

Pytaliśmy, czy brak sensu to to samo co przeciwieństwo bytu. Nihilizm stawia pomiędzy nimi znak równości, doświadczywszy uprzednio śmierci Boga. Gdy nie istnieje Byt, który jednocześnie byłby Sensem Najwyższym, każdy byt obciążony zostaje chroniczną nicością sensu i wartości. W tym jednak momencie rodzi się problem niebagatelny: czy przejście z poziomu sensu na poziom istnienia, tak jak się to dzieje w opisywanym sposobie myślenia, jest filozoficznie uzasadnione? Lub mówiąc słowami Bernharda Weltego:

człowiek czuje się zdolny do wydawania s ą d u o całości bytu. Ten sąd

[9] Święty Tomasz z Akwinu pisał: „*bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum*" (*Summa theologica*, I, 16,3).

wyprzedza znacznie za jednym zamachem możliwość powzięcia wiedzy o całej empirycznej rzeczywistości. Tak jak powiedzieliśmy: doświadczenie całej rzeczywistości zawodzi w tym przypadku wobec całości roszczenia do sensu. Ale jak to doświadczenie całej rzeczywistości zostało uzyskane? Gdzie i jak może ono być uzyskane? Również i tutaj mamy do czynienia ze śmiałą antycypacją, która w oparciu o doświadczenie jednostkowe tworzy sobie zupełnie nowy rodzaj sądu doświadczalnego o całości bytu.[10]

Nihilista od szczegółu przechodzi do całości. Jest to poprawny hermeneutycznie sposób rozumowania. Rzecz tylko w tym, że każde rozumowanie ma strukturę kolistą. Oznacza to, że każda myśl i każde doświadczenie rozgrywają się już w polu zastanych znaczeń, osądów i przesądów. A zatem nihilizm nie rodzi się w próżni.

Potwierdzają to cytowane powyżej słowa Weischedela: „Gdy jednak, za sprawą takiego czy innego doświadczenia problematyczności, zapytywanie włącza swój bieg, zdemaskowaniu ulega wewnętrzna kruchość (...) naiwnej wiary w sensowność." U źródeł nihilizmu tkwi więc wiara naiwna. Bo czy wiara dojrzała łatwo zachwieje się z powodu byle problemu? Wiara naiwna to totalny obraz świata harmonii (o czym pisaliśmy już, komentując przywołany *passus* z Weischedela). Wiara taka rodzi z siebie własną prawdę, czyli przekonanie (naiwne) o dobroci wszechrzeczy. Prawdę ową – podniesioną do rangi prawdy w ogóle – demaskował Nietzsche jako ułudę i ludzki wytwór podany do wierzenia. „Czym więc jest prawda? – pytał – Ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransponowane i upiększone a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące."[11]

Nihilizm pojawia się więc tam, gdzie doświadczenie rzeczywistości, poczucie sensu i świat wartości są już – choć często w sposób trudno dostrzegalny – wewnętrznie skorodowane. Jak przeżarta rdzą blacha, tkanka obrazu *universum* rozsypuje się (*resp.* ulega sproblematyzowaniu) pod wpływem uderzenia byle przeciwności losowej. Jeden wyłom pociąga za sobą następny, ten zaś – następny, i tak dalej aż do zupełnej nicości. Nihilistyczne przejście od szczegółu konkretnego doświadczenia do sądu o całości bytu poprzedzone jest łatwą do rozbicia wizją świata.

Jan Andrzej Kłoczowski odnalazł we współczesnym świecie dwie skorodowane tkanki odpowiedzialne za nihilizm. Obie zasadzają się na śmierci Boga, którego miały zastąpić. Ich imiona to Utopia i Oświecenie. Gdy pierwsza była „namiętną wiarą w przyszłość człowieka i świata", w spełnienie się historii w Jedynym Sprawiedliwym Ustroju (s. 37), to druga wierzyła w Rozum i oparty na racjonalnych kryteriach zestaw wartości (s. 38). Obie wskazane przez Kłoczowskiego formacje myślowe, a dokładniej ich zmierzch, doprowadziły do nihilizmu. Niemniej jednak, to nie

[10] B. Welte, *O różnych znaczeniach nicości*, tłum. J. Zychowicz, „Znak", 425–426, 1990, s. 105–106.

[11] F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: tegoż, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 189.

zbudowane przez nie abstrakcyjne systemy myślowe („które pryncypiom podporządkowały całą rzeczywistość") uruchomiły proces „nihilizacji". Przekonuje o tym *casus* Polski lat ostatnich.

Polska lat osiemdziesiątych była krajem, w którym przekonanie o obiektywnym sensie i bycie wartości dzielili ludzie rozmaitych orientacji.[12] Doświadczenie wartości – Prawdy, Dobra, Sprawiedliwości – miało charakter głębokich, źródłowych odsłonięć. Wraz z nastaniem wolności „wszystko znikczemniało". Okazuje się, że świat jest niespójny, wartości względne, autorytety do obalenia. Nie ma nic w pełni sensownego, nic „do końca" i „naprawdę". U naszych wrót staje nihilizm. Nihilizm, który nie przychodzi jako zaimportowana z Zachodu ideologia czy filozofia, lecz który wyrasta z doświadczenia codziennej rzeczywistości.

Opisywana sytuacja nie jest ani reakcją na upadek wiary w ideały komunizmu, ani klęską Rozumu. Upadł oczywiście mit „Solidarności", a myślenie opozycyjne odsłoniło swe tak utopijne, jak i irracjonalne elementy.[13] Niemniej jednak to nie klęska etosu „Solidarności" przyniosła nam nihilizm. Decyzje i czyny odsłaniające świat wielkich wartości podejmowane w poprzedniej dekadzie sytuowały się w opozycji do istniejącej rzeczywistości. Czerpały swą moc ze źródeł transcendentnych względem świata realnego socjalizmu. I nie tylko stamtąd czerpały materię do działań, ale i wznosiły gmach będący „poza" czy „ponad" papkowatą doczesnością „komuny". Dziś to, co wtedy było transcendentne, wchłonięte zostało przez bieżącą rzeczywistość. Bóg i religia, prawda i dobro znalazły się w jednym tyglu z biznesem, grami politycznymi, demokratycznym systemem rządów *etc.* Mówiąc językiem Emmanuela Lévinasa: „Inne" wchłonięte zostało przez „To Samo". W tej sytuacji wszystko staje się j e d n a k o w e. „Nieznane szybko staje się znajome, a nowe zmienia się w zwyczajne. Nic nowego pod słońcem (...) Wszystko zostaje pochłonięte, wessane, zamurowane przez To Samo. Piękno pejzaży, hiperbola pojęć metafizycznych, sztuczność sztuki, egzaltacja ceremonii, magia uroczystości – wszędzie wolno podejrzewać i demaskować maszynerię teatru, transcendencję czysto retoryczną, grę. Marność nad marnościami: echo naszych własnych głosów, które bierzemy za odpowiedź na tę odrobinę modlitw, jakie nam jeszcze zostają: wszystko spada do poziomu naszych własnych stóp, jak po narkotycznych uniesieniach."[14]

Nihilizm – i to jest ostateczna konkluzja niniejszych rozważań – jest dzieckiem procesu totalizacji. Totalizacja owa nie oznacza przy tym totalitaryzmu. By zaistniała, wystarczy tylko to, że wszelka transcendencja

[12] Pomijam w tym momencie opisany przez Józefa Tischnera nihilizm czasów stanu wojennego. Była to reakcja na konkretną sytuację („nic nie warto"), która jednak nie wpłynęła na zasadniczą postawę Polaków względem wartości (zob. J. Tischner, *Labirynt schorowanej woli*, w: tegoż, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 238–241).

[13] J. Staniszkis, *Ontologia socjalizmu*, Warszawa 1989, rozdział VI.

[14] E. Lévinas, *Ideologia i idealizm*, tłum. M. Kowalska, w: tegoż *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 59–60. Warto czytać Lévinasa nie tylko w kontekście myśli żydowskiej czy sporów z Husserlem i Heideggerem, lecz także jako polemikę z nihilizmem, którego francuska wersja towarzyszy wszak filozofowi na co dzień.

tracić zaczyna ostre kontury. Oczywiście, dzieje się tak, gdy to, co transcendentne, wciągnięte zostaje we wszechogarniające siatki projektu ustroju doskonałego. Ale następuje też wskutek poddania wszystkiego racjonalistyczno–redukcjonistycznej obróbce. A także wtedy, gdy blaknąć zaczynają idee i wiara prawdziwa lub gdy świat ulega poszatkowaniu na niespójne epizody konkurujące ze sobą co do wagi i wartości. Bo wtedy rodzi się jednakowość i „festyn znaczeń kończy się bezsensem"[15]. Pytający o sens człowiek odkrywać zaczyna bezsens tego, co absolutne. Jego wizja świata rozsypuje się i popada w nicość. Tym, co pozostaje, jest najpierw wołanie, że „wszystko nadaremnie", potem zaś tragiczna akceptacja obcego i obojętnego świata pozbawionego celu, sensu i ukierunkowania.

Warto tylko na koniec zadać pytanie: czy spoza przeżytej do końca nocy nihilizmu nie wyłania się jednak – jak u Weischedela – zarys czegoś absolutnie transcendentnego, innego niż byt i ludzka miara rzeczy? Otóż stwierdzić trzeba, że aby intuicje takie były słuszne, opierać się one muszą – co ma miejsce w filozofii Lévinasa – na odkryciu w świecie jakichś śladów prawdziwej transcendencji. Jak bowiem pisał Hans Jonas: „Transcendencja wyzbyta wszelkiego normatywnego odniesienia do świata jest tym samym co transcendencja, która utraciła swą siłę sprawczą. Innymi słowy, bez względu na to, jakie są cele ludzkiego związku z otaczającą go rzeczywistością, koncepcja Boga ukrytego jest koncepcją nihilistyczną, albowiem nie emanuje zeń żaden *nomos*, żadne prawo odnoszące się do natury, a więc i do ludzkiego działania, które wszak należy do porządku naturalnego."[16] *Deus absconditus* jest Bogiem umarłym. Z takim zaś absolutem można zrobić wszystko. Znamienny w tym kontekście wydaje się fakt, że pojawiły się na przykład głosy próbujące odnaleźć ślady *viae negativae* w filozofii Jacquesa Derridy. Postulowaną przez niego niemożność dopełnienia jakiejkolwiek interpretacji tekstu wywodzono mianowicie z Kabały i jej stosunku do Tory.[17] Wykładnia taka – choć wewnętrznie spójna – musi jednak pozostać równoprawną z nihilistycznym obrazem myśli francuskiego filozofa (zresztą sam Derrida przeczy związkom z żydowską mistyką[18]). Gdy nie ma śladów Boga (nawet tak drobnych jak poczucie *Schwermut*[19]), On sam tożsamy staje się z absolutną nicością, świat zaś w konieczny sposób skazany zostaje na bycie pustą, obcą i na wpół tylko realną totalnością.

Wojciech Bałus

WOJCIECH BAŁUS, ur. 1961, dr historii sztuki.

[15] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 19.
[16] H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 349.
[17] J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/ M 1993, s. 211–218.
[18] W jednym z wywiadów mówił: „Tak, można się ubawić, zadając sobie pytanie, w jaki sposób może ktoś ulec wpływowi czegoś, czego nie zna" (*Rozmowa Christiana Descampesa z Jacquesem Derridą*, tłum. B. Banasiak, w: *Derridiana*, red. B. Banasiak, Kraków 1994, s. 11).
[19] W. Bałus, *Melancholia a nihilizm*, „Znak" 1994, nr 469, s. 75.

...SKORO PAN BÓG RACZYŁ MI W SWOJEJ DOBROCI DAĆ TROCHĘ ROZUMU, TO PO TO, ABYM GO UŻYWAŁ...

1.

8 lutego 1995 roku zmarł we Fryburgu w Szwajcarii Józef M. Bocheński OP.

Z listu profesora Guidona Künga, ucznia i następcy J.M. Bocheńskiego w Uniwersytecie Fryburskim: „...w ogóle byłoby lepiej Jego samego dopuścić do głosu. Sam naszkicował mianowicie swój nekrolog i przekazał mi go. Przeor Albertinum nie ma nic przeciwko wykorzystaniu całości lub części. Później, w 1975 i 1983 Bocheński opublikował szczegółowe opisy swojej drogi życiowej, ukazując przy tym trudności, na jakie w środowisku katolickim narażeni byli logicy. Tego punktu nie powinno się pominąć."

2.

Nekrolog
R.P.I.M. Bocheńskiego OP
profesora zwyczajnego na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Fryburskiego, byłego Dziekana Wydziału *etc. etc.*,
napisany przez niego samego
i uzupełniany stosownie do nowych wydarzeń w jego życiu

Do
Łaskawego Czytelnika

Drogi Przyjacielu! Słowa te zostały skreślone, by Ci pomóc w zredagowaniu mego nekrologu, a więc w pracy nudnej i trudnej, która ponadto niesie ryzyko fałszywego przedstawienia nie tylko charakteru zmarłego, ale nawet samych faktów składających się na jego karierę. Podobne nekrologi samemu nieboszczykowi na niewiele się zdają, bo gwiżdże na nie kompletnie, jeśli jeszcze może. Są one natomiast w pewnym stopniu przydatne tym,

co pozostają przy życiu, szczególnie grupie, do której należał. Wychwalając bowiem tego, który odszedł, podnosi się walory całego ciała profesorskiego, mówiąc jak gdyby: proszę spojrzeć, teraz możemy wypowiedzieć całą prawdę o jednym z nas – jest zdumiewająca. A my sami jesteśmy podobni. Oto racja, dla której sporządza się nekrologi i która też sprawia, że swój zredaguję tak korzystnie, jak tylko się da.

Nie chciałbym jednak, byś brał te pochwały nazbyt poważnie. Zawsze miałem poczucie, że jestem dość miernym indywiduum, a tych kilka sukcesów, które pomimo mego lenistwa (nie masz pojęcia, jaki jestem leniwy) udało mi się osiągnąć, zawsze mnie bardzo dziwiło. Wnosiłem z tego, że inni muszą być często jeszcze większymi miernotami niż ja sam. To oczywiście tylko hipoteza. Dla dobra Albertinum, Zakonu *etc.* należy mnie przedstawić jako postać szacowną. I to właśnie tu robię.

Nie przeczę, że sporządzenie tego nekrologu sprawiło mi niejaką przyjemność. Zabawnie jest ujrzeć się od ładnej strony. Głównie dlatego napisałem ten nekrolog. Może się on jednak przydać i Tobie, i Albertinum, któremu życzę jak najlepiej, bo dało mi wiele szczęśliwych lat życia. Powinieneś wiedzieć: niemal przez całe życie byłem człowiekiem szczęśliwym, a szczególnie w Albertinum, aż do tej chwili. Było trochę trudności, zdarzyły się kilka razy różnice zdań, ale na ogół mogłem korzystać ze wszystkich dobrych rzeczy, które życie może zaoferować człowiekowi mojego pokroju. Napisz więc piękny nekrolog, bardzo cię proszę. Chcę w ten sposób wyrazić moją wdzięczność wobec Albertinum i oddać mu przysługę.

I wybacz mi, proszę, mój francuski.

Ojciec Innocenty Maria Bocheński – w świecie Józef Franciszek Emanuel Lansdorff Rawicz Bocheński – urodził się 30 sierpnia 1902 roku w wiosce Czuszów, położonej w Polsce centralnej, niedaleko od Krakowa. Pochodził z polskiej rodziny szlacheckiej; przez matkę, Marię, z domu hrabinę Dunin–Borkowską, był spokrewniony z najstarszymi rodami polskimi. Jego ojciec, właściciel ziemski i przemysłowiec, doktor nauk ekonomicznych, był przez całe swe burzliwe życie niestrudzonym budowniczym i organizatorem. Matka, tercjarka karmelitańska, pozostawiła dwa ważne dzieła hagiograficzne: o św. Teresie z Avila i o św. Janie od Krzyża.

Ojciec Bocheński był najstarszym z czworga dzieci. Jeden z jego braci, Aleksander, był posłem a zarazem dziennikarzem i przemysłowcem. Drugi, Adolf, uważany za jednego z najświetniejszych oficerów polskich w ostatnich czasach, był też bardzo utalentowanym pisarzem; zginął podczas kampanii włoskiej, dokonawszy niezwykłych czynów wojennych; za sprawą swych pism politycznych pozostaje w żywej pamięci swych rodaków.

Czas młodości nie był dla ojca Bocheńskiego łatwy. Mając dwanaście lat, wraz z rodziną został wypędzony ze wspaniałego zamku w Ponikwie, w Galicji Wschodniej, dwa razy obchodził front – za pierwszym razem przez Rumunię, za drugim, podczas rewolucji rosyjskiej, przez Finlandię

i Szwecję – porając się często z biedą i niezliczonymi trudnościami. W tym samym czasie zdążył przeżyć półtora roku na samej linii frontu i być świadkiem rewolucji rosyjskiej. Ledwie skończył naukę gimnazjalną – chodził do co najmniej siedmiu różnych gimnazjów – a już nowa wojna polsko-rosyjska wezwała go do służby. Jako żołnierz ósmego pułku kawalerii wziął udział w kampanii kijowskiej, w odwrocie i w ostatniej ofensywie 1920 roku, w toku której został po raz pierwszy ranny.

Gdy po zwycięstwie w roku 1920 zapanował pokój, zapisał się na Wydział Prawa Uniwersytetu we Lwowie. Będąc matematykiem z zamiłowania i zdolności, poszedł za radą swojego ojca, który zalecał mu zdobycie najpierw kultury ogólnej.

Od początku brał czynny udział w życiu studenckim jako członek klubu radykalno-demokratycznego. To znaczy, że był niewierzący. Istotnie, reagując na atmosferę religijną, którą matka przesyciła dom, odszedł od wiary. Na ten czas przypadają jego pierwsze lektury filozoficzne. Kant był jego pierwszym filozofem i przez całe lata przyszły dominikanin był entuzjastycznym uczniem myśliciela idealistycznego.

Po dwóch latach spędzonych na Wydziale Prawa we Lwowie przeniósł się na kierunek ekonomiczny Wydziału Prawa Uniwersytetu Poznańskiego i tam studiował przez cztery lata. Pogłębiał w tym okresie swą wiedzę filozoficzną, pozostając ciągle w orbicie wpływów Kanta. Kierował m.in. kołem skupiającym studentów pasjonujących się owym filozofem. W tym też okresie czynnie uczestniczył w studenckim życiu politycznym i w ruchu wzajemnej pomocy. Dwukrotnie był prezesem „Bratniej Pomocy", która posiadała w Poznaniu kilka budynków, wydawała ponad 1000 darmowych obiadów, a nawet prowadziła teatr. Z drugiej strony był przywódcą monarchistów na swoim uniwersytecie i prezesem wszystkich studenckich grup monarchistycznych. Wydaje się, że ta działalność polityczna szkodziła jego studiom; w rzeczy samej na Wydziale pozostał rok dłużej.

W roku 1926 dokonał się w jego życiu przełom. Po zerwaniu zaręczyn młody student zaczął się zastanawiać nad kierunkiem, jaki ma nadać swojemu życiu. Nie odzyskawszy jeszcze wiary i trwając uparcie przy Kancie, zaczął – nie bez wpływu Maurras – odczuwać wielki podziw dla Kościoła. W końcu wstąpił w roku 1926 do Wielkiego Seminarium Poznańskiego. W owym czasie było to jedno z najlepszych seminariów polskich o wyjątkowej obsadzie profesorskiej. Decydujący wpływ wywarli na niego ks. Kowalski, profesor filozofii, późniejszy biskup, i ks. Żychliński, jeden z najlepszych teologów polskich tamtej epoki. Właśnie w seminarium ojciec Bocheński szczerze nawrócił się na katolicyzm i przekonał do filozofii tomistycznej. Po nawróceniu zdecydował się wstąpić do zakonu i po dojrzałym namyśle nad tym, jaki zakon wybrać, poprosił o habit dominikański, który przywdział 3 października 1926 roku w klasztorze krakowskim. W tym samym klasztorze – jednym z najczcigodniejszych, jakie posiada Zakon, gdyż nie tylko założył go św. Jacek w roku 1222, ale modlitwy chórowe trwają w nim, wyjąwszy rok 1240, bez przerwy siedem

wieków – odbył swój roczny nowicjat. Podczas nowicjatu zredagował swój pierwszy utwór religijny, broszurę *O liturgii dominikańskiej*, opublikowaną pod pseudonimem rok później.

Zaraz po złożeniu ślubów czasowych, 4 października 1928 roku, został wysłany na Uniwersytet Fryburski. Przez trzy lata studiował filozofię i pedagogikę pod kierunkiem Mansera, Rohnera i de Munnyncka. Studia zostały ukoronowane znakomitym doktoratem w zakresie filozofii, jej historii i pedagogiki, którego podstawą była rozprawa o polskim filozofie Straszewskim, przygotowana pod kierunkiem ojca de Munnyncka.

Z Fryburga ojciec Bocheński przeniósł się w roku 1930 do rzymskiego Angelicum, by odbyć studia teologiczne. Pracował tam cztery lata, do 1934 roku. Uzyskał wtedy *summa cum laude* doktorat z teologii na podstawie rozprawy o przyczynowym poznaniu Boga, przygotowanej pod kierunkiem ojców Garrigou–Lagrange i Vosté. Było to ważne dzieło z zakresu teologii pozytywnej, bardzo metodycznie opracowane. Ojciec Bocheński zwrócił się wtedy ku historii. Jednak już w trakcie studiów filozoficznych żywo interesował się powstającą logiką matematyczną. Nie będąc w stanie, ze względu na swoje otoczenie duchowe, oddać się spekulacjom logicznym, uprawiał historię logiki ujmowaną z punktu widzenia samej logiki. Miał pozostać przede wszystkim historykiem logiki formalnej i w tej roli wyrobić sobie nazwisko.

Nie z tego jednak powodu został po doktoracie mianowany profesorem logiki w Angelicum. Stanowisko to tradycyjnie powierzano początkującym. Ojciec Bocheński oświadczył jednak zdumionym przełożonym, że chce na nim pozostać do końca życia. Mógł je zajmować zaledwie 6 lat, do wybuchu drugiej wojny światowej.

Lata te obfitowały w liczne prace badawcze. Oprócz wielu artykułów, opublikował wyciągi ze starożytnych tekstów dotyczących logiki greckiej, ułożone wedle jego zamysłu, *Nove lezioni di logica simbolica*, jedyny traktat na temat logiki w języku włoskim od czasów Peana, następnie dwa ważne dzieła historyczne: monografię o Teofraście i historię logiki zdań modalnych od Arystotelesa do Ockhama. Oba uchodzą za kamienie milowe w nowszym rozwoju historiografii logicznej, a pierwszą uznaje się powszechnie za wzór metody. Praca na temat zdań modalnych została napisana w celu uzyskania stopnia docenta w Uniwersytecie w Krakowie. Ojciec Bocheński istotnie otrzymał ten tytuł na wniosek znakomitego mediewisty o. Konstantego Michalskiego CM, jednego z jego mistrzów i najbliższych przyjaciół.

Monografia o Teofraście nie zdążyła się jeszcze ukazać, gdy wybuchła wojna. Będąc na wakacjach w Polsce, ojciec Bocheński zaciąga się do wojska jako kapelan. Przez pięć tygodni bierze udział w kampanii polskiej, zostaje ranny 4 października, dostaje się do niewoli, ucieka z niej i po wyleczeniu rany wraca do Krakowa. Cudem unika losu swoich kolegów uniwersyteckich – uwięzienia w obozie koncentracyjnym. Nielegalnie przedostaje się przez granicę, przez kilka miesięcy wykłada jeszcze w Rzymie,

publikuje monografię na temat logiki modalnej św. Tomasza, a następnie udaje się do Francji, by znów przywdziać mundur w odtworzonej armii polskiej. Zaraz po przybyciu jest jednak świadkiem klęski francuskiej. Organizuje swój oddział złożony z 800 ludzi, przeprowadza go z Marsylii do Saint Jean de Luz i wraz z nim zaokrętowuje się, by przedostać się do Anglii. Tam, odzyskawszy stopień kapelana–kapitana, dzieli swój czas pomiędzy duszpasterstwo (zostaje proboszczem, któremu podlega sześciu wikarych), organizację polskiej prasy katolickiej i studia. Podczas trzech lat pobytu w Szkocji nawiązał głębszy kontakt z myślą brytyjską, a równocześnie jemu właśnie polska prasa katolicka zawdzięcza swe częściowe odrodzenie na emigracji. Niemcy zlikwidowali bowiem wszystkie 400 polskie periodyki katolickie. Publikuje dwa czasopisma, kładąc podwaliny pod przyszły rozwój.

W roku 1943 ks. Gawlina, polski biskup polowy, przygotowując swój wyjazd do Włoch, wzywa go do Londynu i czyni swym oficerem do zleceń. Do wyjazdu rzeczywiście dochodzi w marcu 1944. Ojciec Bocheński przebywa w Afryce, a następnie towarzyszy przełożonemu w bitwach o Sangoro, pod Monte Cassino i nad Adriatykiem. Zostaje odznaczony i wymieniony w rozkazach 2. Korpusu. Po zdobyciu Ankony ojciec Bocheński zostaje mianowany kapelanem garnizonu polskiego w Rzymie i w związku z tym zostaje też dziekanem kapelanów wojskowych Wiecznego Miasta. Zasadnicze jego zadanie jest jednak inne: ma zorganizować prasę katolicką 2. Korpusu. Przybył bez frontowej maszyny do pisania, a po kilku miesiącach dysponował gotową drukarnią i wydawał nie mniej niż 11 różnych periodyków. Pełni też rolę przewodniczącego konferencji polskich redaktorów wojskowych. Wraz z nimi przeżywa nieszczęsne koleje tej wojny, która zaczęła się z powodu napaści na Polskę, a zakończyć się miała jej całkowitą klęską i jałtańską zdradą. W trudnym czasie, który potem nastąpił, ojciec Bocheński odegrał pierwszoplanową rolę w ustaleniu orientacji politycznej Korpusu generała Andersa. Postawa aliantów pozbawiła walczący jeszcze Korpus jakiegokolwiek poczucia sensowności walki. Wpływ ojca Bocheńskiego sprawił, że nie doszło do aktów rozpaczy, które w tej sytuacji byłyby zrozumiałe. On też celebrował oficjalną mszę sprzymierzonych, odprawioną w Rzymie w kościele Il Gesù, w podzięce za zwycięstwo nad Niemcami.

Po wojnie, zakończonej przegraną Polski, ojciec Bocheński nie mógł powrócić do swojej Ojczyzny (czynnie uczestniczył w kształtowaniu poglądów antybolszewickich wśród żołnierzy polskich), przełożeni wysyłają go więc do Fryburga, gdzie powierzono mu właśnie utworzoną przez kanton nową katedrę: został pierwszym profesorem filozofii współczesnej w Uniwersytecie Fryburskim, w którym niegdyś studiował.

Te lata są dlań okresem wytężonej pracy. Na podstawie ocalałych fragmentów odtwarza rozprawę o logice Teofrasta. Publikuje dzieło o współczesnej filozofii europejskiej, które niebawem zostaje przetłumaczone na sześć języków i osiąga rekordowy nakład 50 tysięcy egzemplarzy.

Przygotowuje podręcznik logiki matematycznej, a potem historię greckiej logiki formalnej. W tym też czasie zajmuje się studiowaniem materializmu dialektycznego. Już pod koniec wojny opublikował pod pseudonimem – uznając, że nie jest jeszcze w pełni dojrzała – pracę na ten temat po polsku i po włosku. Teraz ukazuje się ona ponownie, pogłębiona i rozszerzona, po niemiecku i zostaje przetłumaczona na kilka języków, by stać się jednym z tekstów najczęściej używanych na uniwersytetach europejskich i amerykańskich. Równocześnie steruje trzema przedsięwzięciami wydawniczymi: wielkimi wprowadzeniami bibliograficznymi do studiów filozoficznych, wokół których zgromadził grupę dwudziestu filozofów różnych orientacji; działem matematyczno-logicznym „Methodos", gdzie kieruje zespołem złożonym z czołowych logików europejskich, i w końcu „Biuletynem Towarzystwa Filozoficznego Fryburskiego", który sam stworzył i redagował przez ponad pięć lat. Ta lista nie jest bynajmniej pełna. Spośród prac systematycznych wymieńmy studia dotyczące ewolucji filozofii, pojęcia analogii, sylogizmu kategorycznego, kategorii syntaktycznych – wszystkie bardzo oryginalne i przenikliwe.

Prace literackie nie stanowiły dlań przeszkody w prowadzeniu z zapałem i wielkim powodzeniem zajęć dydaktycznych. Od samego początku należy na swym wydziale do najbłyskotliwszych i najczęściej słuchanych profesorów. Kilka razy musi zmieniać sale wykładowe na większe. Cztery razy z rzędu prowadzi też wykłady dla studentów Szkoły Letniej, które są jedną z głównych jej atrakcji. Poza tym wygłasza liczne odczyty. Ojciec Bocheński aktywnie uczestniczy też w podtrzymywaniu międzynarodowych kontaktów filozoficznych. Wkrótce uznany zostaje za jednego z najwybitniejszych myślicieli tomistycznych.

Mnożą się zaszczyty. Na międzynarodowym kongresie filozoficznym w Amsterdamie przez jeden dzień przewodniczy sekcji logicznej. Zostaje wybrany członkiem komitetu kierowniczego Federacji Towarzystw Filozoficznych, skupiającej wszystkich filozofów świata. Zakłada Unię Światową Katolickich Towarzystw Filozoficznych, którą kieruje przez pięć lat jako sekretarz generalny. Zostaje recenzentem, a następnie członkiem Rady Association of Symbolic Logic, członkiem Międzynarodowej Akademii Filozofii Nauk. Bardzo ceniony przez swych niekatolickich kolegów w Szwajcarii, jest zapraszany przez towarzystwa filozoficzne jako prelegent do Berna, Bazylei, Neuchâtel i Zurychu. Podczas drugich międzynarodowych spotkań w Zurychu jest głównym rzecznikiem filozofów nie-dialektycznych i wdaje się z Gonsethem w poważną dyskusję na temat poznania eidetycznego.

Tymczasem tworzy zręby szkoły. Znaczna liczba studentów, szczególnie z Ameryki, przybywa do Fryburga specjalnie ze względu na niego. Na jego wykładach jest zawsze komplet słuchaczy. Od Nowej Zelandii po Kanadę młodzież uniwersytecka uczy się logiki i filozofii współczesnej z jego książek. Należy on bez wątpienia do tych profesorów fryburskich, którzy w największej mierze przyczynili się do zyskania przez tę uczelnię światowej sławy.

Uznany za mistrza w swej dziedzinie, szybko awansuje. W roku 1948 zostaje mianowany profesorem zwyczajnym. Uniwersytet w Krakowie proponuje mu katedrę, później Uniwersytet Wiedeński – sukcesję po Brentanie i Machu. Filozofowie niemieccy zapraszają go, by zorganizował i pokierował ich sympozjum w Bremie na temat logiki. Wreszcie w roku 1951 zostaje dziekanem Wydziału Humanistycznego. Po roku zostaje wybrany ponownie – przypadek nie znany w historii Wydziału.

W latach 1954/55 jest jednym z głównych ekspertów rządu niemieckiego podczas procesu niemieckiej partii komunistycznej przed trybunałem konstytucyjnym w Karlsruhe, a jego ekspertyza, później opublikowana, ma decydujące znaczenie dla wyroku skazującego. W latach 1953/55, korzystając z pomocy Fonds National Suisse, przygotowuje wielką pracę na temat historii logiki formalnej, rodzaj *Problemgeschichte* logiki starożytnej, średniowiecznej, matematycznej i hinduskiej. Następnie kieruje pracami redakcyjnymi nad wielkim *Podręcznikiem komunizmu światowego*. W ciągu roku akademickiego 1955/56 pracuje jako *visiting professor* na Uniwersytecie Notre Dame w Stanach Zjednoczonych. Jego pobyt w tym kraju układa się w długie pasmo głośnych sukcesów. Najważniejsze uniwersytety: Yale, Columbia, Cornell, John Hopkins, Berkeley zapraszają go, by wygłosił odczyty – wyróżnienie, którego przed nim nie dostąpił chyba żaden ksiądz katolicki. Przyjmuje zaszczyt, spotykający tylko najznakomitszych myślicieli, wygłoszenia *Howison Lecture* w Berkeley, a kilka wielkich ośrodków badawczych stara się zatrzymać go w Ameryce.

Pomimo zdumiewającego bogactwa i rozmachu tej działalności ojciec Bocheński nie poprzestaje na tym. Równocześnie oddaje się aktywności trzech jeszcze rodzajów. Najpierw przyjmuje odpowiedzialność za linię programową Uniwersytetu Ludowego, który pod jego kierownictwem rozwija się znakomicie. Następnie pełni funkcję rektora Polskiej Misji Katolickiej. W tej roli dba o to, by dla jego rodaków odprawionych było rocznie około 300 Mszy, a także kształci młodą katolicką inteligencję polską w kole *Veritas*, które dzięki niemu staje się jednym z najżywszych ośrodków polskich w Szwajcarii, czynnych pomimo małej liczby Polaków w tym kraju. Jest wreszcie jednym z najpoczytniejszych polskich autorów katolickich. Całe serie artykułów, zwłaszcza dotyczących osobowości Lenina, jego „manifest demokratyczny", dyskusja z poetami, zdecydowana obrona zasad tomizmu (publikuje w tym okresie znakomite *ABC tomizmu*, dwukrotnie przedrukowywane w Polsce) – wywołują wielkie dyskusje. Bez przesady można powiedzieć, że ten logik i filozof cieszy się wśród swych rodaków takim uznaniem, że każdy artykuł jego pióra staje się sensacją. W zakresie tej aktywności mieści się też jego udział w międzynarodowym kongresie apostolstwa świeckich, gdzie zgodnie zostaje wybrany przewodniczącym grupy polskiej i przedstawicielem 19 delegacji narodów zza żelaznej kurtyny.

Tak w kilku słowach wygląda kariera zmarłego. Spróbujmy naszkicować jego sylwetkę, przedstawić jego złożoną i niezwykle bogatą osobowość.

Żołnierz doświadczony i z zamiłowania, ojciec Bocheński nie miał dobrych manier. Niesłychanie surowy wobec siebie we wszystkim, co dotyczyło „służby", był też taki wobec wszystkich swoich podwładnych, studentów, pracowników, a nawet kolegów, gdy był dziekanem. Uprzejmy w stosunkach osobistych – był bardzo gościnny i stał się sławny za sprawą wermutu, którym częstował w dziekanacie przy każdej okazji – wśród studentów miał opinię jednego z najsurowszych profesorów. Jego punktualność była przysłowiowa i biada każdemu, kto spóźniłby się choćby o pół minuty.

Miał cały szereg *hobbies*, które zmieniały się co jakiś czas. Przede wszystkim był namiętnym kierowcą. Gdy jego koledzy pieniądze przeznaczone na wakacje wydawali na podróże zagraniczne, on wydawał je na samochody – w każde wakacje wynajmował auto i jeździł nim bez przerwy.

3.

Na tym urywa się autonekrolog Ojca Bocheńskiego napisany w 1952 roku, gdy Ojciec Bocheński miał 50 lat, i uzupełniony pięć lat później. Dalszych uzupełnień nie ma. Są jednak inne „autoprezentacje": w roku 1975 w serii *Philosophie in Selbstdarstellungen* wydawanej przez F. Meiner Verlag, Ojciec Bocheński przedstawia krótki bilans swego życia naukowego (tłumaczenie polskie: Józef M. Bocheński, *Logika i wiara*, PWN, Warszawa 1993). W roku 1988 w *Festschrift* dla Alberta Mennego pt. *Logisches Philosophieren* opowiada przede wszystkim o swoich kontaktach z logiką, logikami i „logicznym filozofowaniem": „Na zakończenie uwaga raczej moralna niż logiczna. Przez 50 lat walczyliśmy o logikę i cierpieliśmy dla niej. Można zapytać, czy to miało sens, czy się opłacało walczyć o coś takiego, gdy tyle ważniejszych problemów. Spoglądając dziś na swe życie, odpowiadam na to pytanie zdecydowanym »tak«. Logika warta była trudów walki, znoszenia cierpień i niebezpieczeństw. Logika staje w obronie czegoś ważniejszego niż ona sama, mianowicie w obronie rozumu. Odrzucić logikę – to znaczy zanegować rozum. Nasza walka kierowała się przeciw filozofom, którzy wątpili w rozum, którzy chcieli go zastąpić czymś innym. My natomiast wierzyliśmy, iż to rozum sprawia, że człowiek jest człowiekiem. Czuliśmy się prawdziwszymi humanistami niż ci, którzy bronili w człowieku tego, co najbardziej ludzie" (*Logisches Philosophieren, Festschrift für Albert Menne zum 60. Geburstag*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1988, s. 16).

Wreszcie w roku 1993 w krakowskim wydawnictwie Philed ukazują się jego *Wspomnienia*. Na końcu tego ostatniego tomu znajdują się pośród „Tabel i spisów" także „Chronologia" i „Statystyka". Przytoczmy je tutaj zamiast nie istniejących uzupełnień.

Z *Chronologii*:

1958	założenie Instytutu Europy Wschodniej w Uniwersytecie Fryburskim
	Afryka Południowa
1958/59	*visiting professor* UCLA

1960	obywatelstwo fryburskie (01. 07), Stanford
1960/61	*visiting professor* University of Kansas, Lawrence
1961/62	*Geschaetsfuehrender Direktor*, Ost Kolleg, Kolonia
1963	Chicago (03), Meksyk (09), Holandia (10)
1964/66	rektor Uniwersytetu Fryburskiego
1966	doktorat h.c. University of Notre Dame, Indiana
1967	*visiting professor* River Forest (08–12)
1968	*visiting professor* University of Pittsburgh
1969	pierwszy lot (22.01)
1970	dyplom pilota (22.07)
	visiting professor Boston College
1971	lot do Grecji
	visiting professor University of Alberta, Edmonton
1972	lot do Maroka
	emerytura w Uniwersytecie Fryburskim (30.08)
1972/73	*visiting professor* Catholic University of America, Waszyngton (04.09–02.05)
1973	Hawaje
1974	lot do Dakaru
	odczyty w New York University
1975	Izrael, pobyt na zaproszenie rządu (10–18.03)
1976	*Gastprofessor* Uniwersytet w Salzburgu
	sympozjum w Sparcie
	visiting professor Medellin, Kolumbia
1977	doktorat h.c. Universidad de Buenos Aires, Argentyna (07.11)
1978	operacja
1980	przestałem palić
1981	doktorat h.c. Università del S. Cuore, Mediolan (20.05)
1982	sprawa ambasady berneńskiej
1983	podróż dookoła świata (02.03–17.04)
	ostatni lot jako *pilot in command* (13.10)
1984	Egipt
1985	sympozjum w Miami
1985/86	Waszyngton (27.12–03.01)
1987	Polska, pierwsza podróż od 1939 (18.10–12.11)
1988	doktorat h.c. Uniwersytet Jagielloński
	doktorat h.c. Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie
1991	Izrael, odznaczenie mojej siostry Olgi
	ostatnie prowadzenie samochodu (14.06)
	ostatnia praca naukowa wysłana (24.11)

Statystyka

„Mam ponad 80 lat świadomego życia za sobą. W ciągu tych lat:
– służyłem w trzech potrzebach wojennych na froncie
– studiowałem w ciągu 13 lat na czterech wydziałach uniwersyteckich
– uzyskałem dwa doktoraty i habilitację
– wykładałem co najmniej jeden semestr w 12 uniwersytetach w Europie, Ameryce Północnej, Ameryce Południowej i w Afryce
– byłem profesorem Angelicum w ciągu 5 lat i Uniwersytetu Fryburskiego w ciągu 27 lat

– byłem dwa razy dziekanem Wydziału, następnie rektorem Uniwersytetu
– otrzymałem 5 doktoratów honorowych
– ogłosiłem 31 książek i 219 artykułów naukowych
– odbyłem 35 podróży międzykontynentalnych, przelatując 53 razy oceany
– wykonałem w ciągu 14 lat 2053 loty (765 godz. 40 min.) jako *pilot in command.*

4.

Znacznie trudniej równie zwięźle dopełnić „szkic sylwetki" Ojca Profesora. Być może jego rysem najbardziej charakterystycznym była bowiem swoista wielkość. Ojciec Bocheński pełnił tak wiele różnych ról: był uczonym, żołnierzem, księdzem, zakonnikiem, nauczycielem, doradcą rządów, działaczem politycznym, publicystą i dziennikarzem, pilotem i kierowcą, kaznodzieją i „gwiazdą" kongresów międzynarodowych, organizatorem i budowniczym (sprawił, że stanęło kilka wcale ważnych budowli) – i choć listę tych ról można by długo jeszcze ciągnąć, to i tak trzeba od razu powiedzieć, że owa swoista wielkość Ojca Bocheńskiego sprawiała, że każdą z nich przerastał, że odgrywając je miał do nich szczególny dystans, który wyrażał różnie: ironią, dowcipem, gestem, powiedzonkami. Czuli to jego studenci, współpracownicy, koledzy, chyba także czytelnicy. Ojciec Bocheński tak czynnie zaznaczając swoją obecność wśród „żywiołków drobniejszego płazu" (to było jedno z jego najczęściej powtarzanych powiedzeń), był zarazem gdzieś indziej, patrzył z wysoka i z szerszej perspektywy, co sprawiało, że tajemnica jego osobowości była jak gdyby o kilka stopni głębsza niż w przypadku innych ludzi.

Opracował Czesław Porębski

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA ZNAK

Platon
FEDON
tłum. Ryszard Legutko

Jeden z najsłynniejszych dialogów Platona w nowym tłumaczeniu i z obszernymi komentarzami Ryszarda Legutki, wybitnego znawcy nie tylko zagadnień kapitalizmu, ale także Platona. FEDON stanowi jedną z najgorętszych i zarazem najściślejszych filozoficznie rozpraw na temat autonomii świata duchowego względem cielesnego, wolności względem determinacji cielesnych i społecznych, rozumu względem umysłowości. Zawiera klasyczne Platońskie dowody na nieśmiertelność duszy oraz klasyczny wykład „średniego Platona" na temat teorii idei.

TRYLOGIA O CZŁOWIEKU MĄDRYM

● Michał Heller, *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994, ss. 276; *Wszechświat i Słowo*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994, ss. 220; *Wszechświat u schyłku stulecia*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994, ss. 164

Wymienione wyżej trzy książki Michała Hellera (z których dwie pierwsze to wznowienia, zmienione i uzupełnione przez Autora) stanowią rodzaj trylogii poświęconej zmaganiom Człowieka (Mądrego) z tajemnicami (i z Tajemnicą) Wszechświata. Michał Heller przyzwyczaił swych Czytelników do znakomitej, kompetentnej i, co niesłychanie ważne, przystępnej popularyzacji kosmologii oraz jej filozoficznych i teologicznych implikacji. Omawiana tutaj trylogia z całą pewnością nie zawiedzie „starych" i „nowych" Czytelników książek Hellera. Ale to nie wszystko. Albowiem ta edycja trzech książek autora *Wszechświata i Słowa* oferuje Czytelnikom nową i niezmiernie ciekawą przygodę, jaką jest samo tworzenie i rozwój kosmologii i w ogóle nauki współczesnej. Jak bowiem pisze Michał Heller, nauka jest procesem i ciągłe „przesuwanie granic poznania" jest jedną z jej najistotniejszych cech. Fakt, iż po kilkunastu latach niektóre części tych książek (zwłaszcza *Kosmicznej przygody*) musiały być zmienione, inne zaś napisane na nowo, nie jest niczym innym jak tylko świadectwem rozwoju nauki.

Nazwałem książki Michała Hellera trylogią. Tym, co decyduje o ich ciągłości, o związkach, jakie łączą trzy prace, są dwa tematy, dwie przygody intelektualne Człowieka Mądrego we Wszechświecie, o których opowiada Heller. P r z y g o d a p i e r w s z a, nazwijmy ją tak – naukowa, przydarza się Człowiekowi Mądremu, który podejmuje wyprawę w głąb Wszechświata materialnego. Opis tej przygody to popularny, ale jakże przejrzysty i precyzyjny zarazem, wykład dotyczący współczesnych osiągnięć kosmologii (oraz niektórych innych nauk doświadczalnych, zwłaszcza fizyki relatywistycznej i kwantowej). P r z y g o d a d r u g a, metanaukowa, to przygoda Człowieka Mądrego, który zdając sobie sprawę z tego, że Wszechświat materialny to być może nie wszystko, co istnieje, podejmuje wyprawę w ten intelektualny i duchowy wymiar, który wykracza poza naukę samą. Opis tej przygody to dyskusja nad niektórymi filozoficznymi i teologicznymi aspektami, związanymi z istnieniem i rozwojem nauk doświadczalnych.

Rzecz jasna, opowieść o tych przygodach nie jest równomiernie „rozdzielona" pomiędzy tomy trylogii. I tak, w pierwszym tomie przeważa przygoda naukowa, podczas gdy w drugim – przygoda metanaukowa.

Tom trzeci natomiast traktuje o obu tych przygodach w sposób, można to chyba tak ująć, syntetyczny.

Przygoda naukowa wiąże się przede wszystkim z kosmologią, to jest nauką, która zajmuje się badaniem struktury i ewolucji Wszechświata. Heller przedstawia wiele momentów z historii tej nauki oraz kreśli jej stan obecny. Autor omawia niektóre spośród najistotniejszych zagadnień dotyczących metodologicznego statusu kosmologii, jak np. związki kosmologii z fizyką, obserwacyjne i teoretyczne podstawy kosmologii czy też sposoby budowania i weryfikacji modeli kosmologicznych. Dyskutowane są też niektóre aspekty szczególnej i ogólnej teorii względności, fizyki cząstek elementarnych oraz mechaniki kwantowej, co jest niezwykle istotne, zważywszy na rolę tych teorii w konstruowaniu modeli kosmologicznych.

W prezentacji współczesnego stanu badań kosmologicznych nie mogło oczywiście zabraknąć omówienia najnowszych wyników obserwacyjnych mających kapitalne znaczenie dla kosmologii jako baza, w oparciu o którą można konstruować teoretyczne modele Wszechświata. Mam tu na myśli zwłaszcza obserwacje dotyczące wielkoskalowej struktury Wszechświata oraz ostatnie obserwacje mikrofalowego promieniowania tła dokonane przy użyciu satelity COBE. Autor prezentuje ponadto szczegóły, szeroko dzisiaj akceptowanego, standardowego modelu Wszechświata, nie pomijając różnych trudności tego modelu, a zwłaszcza związanych z „początkiem" istnienia Wszechświata. Problematyka ta poruszana jest głównie w części VII pierwszego tomu trylogii, gdzie m.in. znajdujemy interesujące omówienie tak zwanego modelu Hartlego–Hawkinga, postulującego początek Wszechświata bez chwili zero.

W swych refleksjach dotyczących przygody naukowej Człowieka Mądrego Michał Heller nie pomija i tych tematów, które ostatnio stały się „modne" (wszak i w nauce istnieją mody) dzięki wielu, mniej lub bardziej popularnym, opracowaniom. Mam tu na myśli takie zagadnienia jak zasada antropiczna i tak zwana Teoria Wszystkiego.

Istnienie i rozwój nauk doświadczalnych zmieniły oblicze naszej cywilizacji i nasz sposób życia, a ponadto stały się okazją do przemyślenia niektórych ważnych zagadnień dotyczących poznania jako takiego. Dotyczy to zwłaszcza problemów metody i relacji pomiędzy różnymi typami refleksji poznawczej. Dotykamy tutaj tego obszaru zagadnień, który wyżej określiłem jako filozoficzne i teologiczne aspekty istnienia nauk doświadczalnych. Michał Heller poświęca tym zagadnieniom sporo miejsca w swej trylogii, niemniej szczególnie interesujące są jego refleksje dotyczące problemu relacji pomiędzy nauką (rozumem) a teologią (wiarą) oraz zagadnienia matematyczności świata. Rozważania te są jakby naturalnym przedłużeniem opowiadania dotyczącego naukowej przygody Człowieka Mądrego.

W jednym z rozdziałów początkowych drugiego tomu trylogii Autor stwierdza: „Istota obcości »postaw nauki« i »postaw wiary« polega na tym, że pierwsza pochodzi »z Ziemi«, druga – »z Nieba«. Tu mają swe źródło

zarówno metodologiczne rozróżnienia, jak i wszystkie psychologiczne opory" (*Wszechświat i Słowo*, s. 36).

Owa zasadnicza inność „postawy nauki" i „postawy wiary" ma swoje oczywiste konsekwencje wyrażające się m.in. w różnicy pomiędzy refleksjami poznawczymi rozwijanymi na „bazie" tych dwóch postaw oraz pomiędzy używanymi w nich językami. Istotnie bowiem „poznanie ludzkie jest strefowe: nie obejmuje całej rzeczywistości, lecz tylko pewną, ograniczoną jej dziedzinę, i nie ze wszystkich punktów widzenia, lecz tylko z pewnego, zawężonego punktu. Ta strefowość poznania odbija się na języku. Język wykształcony w jednej »strefie« w zasadzie nic nie wyraża, gdy zostaje mechanicznie przeniesiony do innej »strefy«" (tamże, s. 161).

Rozdzielenie płaszczyzn poznawczych nauki i teologii sugeruje dosyć oczywiste rozwiązanie zagadnienia dialogu, rozwiązanie, które sprowadza się do stwierdzenia niemożliwości zaistnienia żadnego konfliktu, zważywszy różnicę dziedzin poznawczych. Takie też jest, zdaniem Michała Hellera, dominujące we współczesnej teologii podejście do zagadnienia dialogu.

Niezwykle ważna dla właściwego ujęcia zagadnienia dialogu pomiędzy nauką a teologią jest znajomość jego historii. Michał Heller zwraca uwagę na istotny aspekt historii tego zagadnienia: aspekt instytucjonalny. Jednym bowiem z następstw pierwszych konfliktów pomiędzy nauką a wiarą było to, że ich drogi się rozeszły, co również znaczy: zaczęły się organizować w niezależne i oddzielone struktury (np. wydziały uniwersyteckie). Stąd też dialogu nigdy nie było i nie jest on zagadnieniem czysto teoretycznym. Zważywszy na tę sytuację, można stwierdzić, iż znajomość historii wzajemnych relacji pomiędzy nauką a teologią jest równie ważna we właściwym podejściu do tego zagadnienia jak znajomość współczesnego stanu rozwoju tych dziedzin poznania. Nie muszę dodawać, iż spełnienie tych warunków wymaga niezwykłej erudycji i czasu niezbędnego na jej zdobycie. A tego czasu, niestety, zwykle brakuje nawet na banalne zapoznanie się z tym, co jest publikowane w jednej tylko dziedzinie.

Oprócz czynnika czasu istnieje też inna przeszkoda, która w niemałym stopniu utrudnia dialog pomiędzy nauką a teologią. Mam tu na myśli złożoność i abstrakcję języków używanych w tych różnych obszarach refleksji poznawczej. To właśnie tutaj rodzi się problem „niezrozumiałości" (ale na szczęście nie pomieszania) języków, który Autor formułuje w następujących słowach: „rozdział między światem teologów a światem nauki jest nie mniejszy – a z pewnością bardziej rzucający się w oczy – niż między językami nauki i wiary. W efekcie, trafne wyniki analiz teologicznych pozostają często zupełnie nie znane ludziom z kręgu nauki. I to nie tylko z powodu braku zainteresowania. Język rozpraw teologicznych – tych z ambicjami popularyzatorskimi także – jest zbyt hermetyczny" (tamże, s. 159).

Tak naukowcy, jak i teologowie winni się zdobyć na wysiłek nauczenia się języka drugiej strony, a naukowcy nie powinni oczekiwać, iż to teologia zacznie mówić ich językiem. Zasada dialogu winna być sformułowana

w sposób podkreślający fakt, iż tak teologia winna liczyć się z osiągnięciami nauki, jak i odwrotnie.

W tym punkcie dotykamy kluczowego momentu w interesującej mnie tutaj kwestii dialogu pomiędzy nauką a teologią. Wydaje się bowiem, iż nie istnieje jednoznaczne jej rozwiązanie, tak jak nie istnieje jedyne rozumienie racjonalności, która zdaniem Hellera „łączy myśl naukową z myślą religijną" (tamże, s. 211).

Można jednak wskazać na interesującą propozycję podejścia do zagadnienia dialogu, którą Heller zdaje się sugerować zwłaszcza w trzecim tomie trylogii. Tom ten, w zamierzeniu Autora, ma „przedstawić obraz świata kreślony przez fizykę końca dwudziestego wieku" (*Wszechświat u schyłku stulecia*, s. 17). Nie chodzi tutaj jednak o samą popularyzację osiągnięć fizyki współczesnej, lecz o ukazanie jej humanistycznego znaczenia. Mówiąc zaś jeszcze dokładniej, Michał Heller chce przedstawić „fizyczny obraz świata", który jest określany tak przez konkretne rezultaty mechaniki kwantowej czy teorii względności, jak i przez metody, dzięki którym zostały one osiągnięte. Innymi słowy, fizyka jest przedstawiana w tym tomie jako część ogólnoludzkiej kultury, i to część bynajmniej nie marginalna skoro, jak stwierdza Autor: „w czasach nowożytnych kulturotwórczą funkcję mitologii przejęły nauki empiryczne" (tamże, s. 43).

Muszę przyznać, iż z całej trylogii właśnie jej trzeci tom najbardziej mi się podobał. Stało się tak za sprawą tej właśnie warstwy rozważań Hellera, w której podejmuje on temat kulturowego znaczenia nauk doświadczalnych w naszej cywilizacji. W tym miejscu chciałbym zasygnalizować jedną jeszcze niespodziankę, którą Michał Heller zgotował swych Czytelnikom. Humanistyczne znaczenie nauk empirycznych przejawia się m.in. w ich wpływie na kształtowanie się obrazu świata. Obraz świata natomiast jest czymś niezwykle istotnym dla każdej kultury: „każda epoka i każda kultura ma swój obraz świata. Obraz świata jest częścią kultury, ale i ważnym elementem kulturotwórczym. Dzieła kultury powstają zawsze w obszarze przecięcia duchowej przestrzeni twórcy z jego zewnętrznym środowiskiem, a to ostatnie jest w znacznej mierze określane obrazem świata" (tamże). I dla zilustrowania tej tezy Autor uzupełnił swą książkę reprodukcjami wybranych dzieł malarskich w pewnym sensie typowych, jak sam zaznacza, dla naszej epoki. Z reguły są to obrazy raczej abstrakcyjne – tak jak wysoce abstrakcyjna jest fizyka współczesna. Czy jest to zbieżność przypadkowa? Czy istnieje jakiś związek pomiędzy współczesnym malarstwem i współczesną fizyką? Autor zaprasza Czytelnika do podjęcia poszukiwań i do udzielenia własnych odpowiedzi na te pytania. Sam jednak zdaje się nie uchylać od wyrażenia swojej opinii w tej kwestii, kiedy pisze, iż: „wiele »udziwnień«, którym hołdują rozmaite gałęzie sztuki począwszy od końca XIX wieku, nie jest niczym innym jak tylko kolejnymi próbami dotrzymania kroku nauce" (tamże, s. 17).

*

Przegląd zagadnień poruszanych przez Michała Hellera w jego ostatnich książkach można by ciągnąć jeszcze długo (szczególnie ważny z punktu widzenia dialogu nauki i teologii problem matematyczności świata wymagałby osobnego, obszernego omówienia). Spróbujmy jednak to bogactwo wątków „sprowadzić do wspólnego mianownika". Włoski pisarz G. Guareschi stwierdził swego czasu, że jeżeli literatura zapomni Boga, to kultura prowadzić będzie do ignorancji, a to z tej racji, iż kultura nie wsparta wiarą, dostrzega w świecie jedynie harmonię rzeczy. To właśnie ta harmonia staje się idolem współczesnego człowieka zapominającego, że tym, kto stworzył tak rzeczy, jak i ich harmonię, jest sam Bóg.

Michał Heller, by odwołać się do metafory Guareschiego, zna się doskonale na „harmonii świata", to jest na naukach współczesnych, lecz jednocześnie nie zapomina o Bogu. Co więcej, sądzę, że czuje się on tak dobrze w świecie owej „harmonii" i jest tak doskonałym przewodnikiem po nim właśnie dlatego, iż nie zapomina o Bogu.

Trzeba tu jednak natychmiast dodać, iż Bóg, o którym mówi Heller, to nie tylko Ten–Który–Stwarza–Harmonię, lecz nade wszystko Ten–Który––Jest–Tajemnicą i zarazem horyzontem (i warunkiem możliwości) naszego poznania. Sposób, w którym Heller rozwija swój dyskurs o Tajemnicy, jest niezwykle interesujący. Otóż według tego, co Autor nazywa „podstawowym kanonem metody empirycznej" „to, co jest poza zasięgiem metody (empirycznej, n.d.a.), jest poza granicami »materialnego świata«" (*Nowa fizyka, nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 97). Mówiąc inaczej, łańcuchy racji i następstw proponowane na gruncie metody empirycznej nie mogą wychodzić poza świat materialny. Stąd też nauka mówi o świecie „materialnym", i tylko o nim. W żadnym razie stwierdzenie to nie może być postrzegane jako wyraz scjentystycznej wiary, według której istnieje tylko to, co w owym polu jest zawarte. Można natomiast powiedzieć, iż takie określenie dziedziny nauki nie wyklucza (ale i nie postuluje) istnienia rzeczywistości (czy, jak kto woli, Rzeczywistości) przez nauki nie obejmowanej, ani dzisiaj, ani kiedykolwiek.

W efekcie takiego ujęcia Tajemnica nie jest częścią świata doświadczenia (co powtarzało wielu filozofów, a wśród nich Kartezjusz i Hegel), lecz raczej horyzontem sensu całego doświadczenia. Podejście to uwidacznia się m.in. w sposobie, w jaki Michał Heller ocenia Teorię Wszystkiego. Oczekuje się od niej, iż „w jednej, odpowiednio bogatej, strukturze matematycznej zawierałaby w zasadzie całą informację o świecie" (*Kosmiczna przygoda...*, s. 252).

Na innym miejscu Autor pisze: „załóżmy (...) że dysponujemy Jedynie––Możliwą–Teorią–Wszystkiego (...) Pozostaje jednak Pytanie: Jak to się stało, że abstrakcyjne formuły kiedyś zaistniały jako świat? Co dało »zapłon istnienia« matematycznym strukturom?" (*Wszechświat i Słowo*, s. 253).

W efekcie więc nawet gdybyśmy mieli do dyspozycji Teorię Wszystkiego, pozostalibyśmy wobec nie rozstrzygniętego pytania o istnienie, które

nie jest pytaniem „naukowym". Jest to natomiast pytanie, które prowadzi nas w stronę teologii i tego, co mówi ona o stworzeniu świata przez Boga. Tak więc Bóg według Hellera nie jest „bogiem–który–wypełnia–luki–naszej–wiedzy", lecz Bogiem, który stworzył wszystko i nadaje sens wszystkiemu.

*

Przygody Człowieka Mądrego we Wszechświecie nigdy nie będą miały końca. Jak słusznie bowiem zauważył Jorge Luis Borges: „nie istnieje żadna klasyfikacja Wszechświata, która nie byłaby hipotetyczna i arbitralna. Przyczyna tego stanu rzeczy jest bardzo prosta: nie wiemy, co to jest Wszechświat (...) niemożliwość przeniknięcia Bożego planu Wszechświata nie jest jednak w stanie odwieść nas od prób odtworzenia owego planu, choć jesteśmy świadomi prowizorycznego charakteru tych prób."

A zatem każda próba ujęcia całości Wszechświata nosi (i, jak sądzę, nosić będzie zawsze) cechy pewnej niezupełności i fragmentaryczności. Owa nieusuwalna niezupełność naszej wiedzy o Wszechświecie, niezupełność, która skłania Człowieka Mądrego do poszukiwania coraz to nowych przygód intelektualnych we Wszechświecie i do snucia opowieści o nich, jest być może jeszcze jedną odpowiedzią na pytanie, dlaczego Bóg stworzył człowieka mądrym. Otóż jak głosi powiedzenie zaczerpnięte z tradycji chasydzkiej: „Bóg, niech pochwalone będzie imię Jego, stworzył ludzi, ponieważ uwielbia On opowiadania."

Tadeusz Sierotowicz

TADEUSZ SIEROTOWICZ, ur. 1960, absolwent astronomii UJ, dr filozofii. Współpracuje z Watykańskim Obserwatorium Astronomicznym. Mieszka we Włoszech.

NAUKA, PRAWDA, RACJONALOŚĆ

● Adam Grobler, *Prawda i racjonalność naukowa*, Inter Esse, Kraków 1993

Ukazanie się książki Adama Groblera uważam za ważne wydarzenie, choć nie zgadzam się z żadnym z jej zasadniczych twierdzeń. Postaram się to wyjaśnić.

Najważniejsze filozoficzne spory o naukę tak czy inaczej obracają się wokół pytania, czy – a jeśli tak, to w jakim sensie – dostarcza nam ona

prawdziwego obrazu rzeczywistości. A zatem, czy świat jest taki, jakim go nam nauki przedstawiają. Pytanie to z punktu widzenia zdrowego rozsądku może się wydać tautologiczne: przecież za „naukowe" uznać można tylko te twierdzenia, które są prawdziwe, a przynajmniej prawdziwe z tzw. dobrym przybliżeniem. Owszem, naukowcy czasem mylą się, formułując hipotezy błędne – ale wyrok doświadczenia prędzej czy później takie „nienaukowe" hipotezy eliminuje.

A jednak z punktu widzenia ogólnej metodologii nauk ten zdroworozsądkowy pogląd jest nie do przyjęcia. Najważniejszą część wiedzy naukowej stanowią teorie, te zaś mówią o bytach, do jakich doświadczalnego dostępu nie mamy, i to nie dlatego, by były na przykład zbyt małe czy zbyt odległe, ale niejako z istoty rzeczy. Widzimy barwy i kształty, słyszymy dźwięki itd. – tymczasem teorie mówią nam na przykład o masie i sile grawitacji, o ładunkach elektrycznych i prądach, o polach elektrycznym i magnetycznym itd. Te postulowane byty „kryją się" za tym, co zmysłowo postrzegalne, a co zwykle określa się mianem „zjawisk"; mają one podlegać określonym prawom (wyrażonym np. przez równania mechaniki Newtona czy elektrodynamiki Maxwella), a zarazem wyjaśniać zjawiska. Wyjaśnianie, zgodnie z klasycznym poglądem, polega na tym, że z teorii wynika logicznie, że w takich a takich warunkach nastąpi to a to. W takim i tylko takim sensie teoria może zgadzać się lub nie zgadzać z rzeczywistością. Problem w tym, że logika dopuszcza przypadki, w których z fałszywych przesłanek wynikają prawdziwe wnioski (stąd, że wszystkie ssaki są filozofami, wynika, że jeśli Sokrates jest ssakiem, to Sokrates jest filozofem). Można też podać niezliczone przykłady z dziejów nauki, kiedy otrzymywano prawdziwe z naszego punktu widzenia wnioski doświadczalne na podstawie teorii, które dziś uważamy za fałszywe. Tak więc Sadi Carnot otrzymał poprawne równania określające funkcjonowanie maszyn cieplnych na podstawie teorii cieplika, a wspaniałe odkrycia tak teoretyczne jak praktyczne w dziedzinie elektryczności i magnetyzmu zostały w drugiej połowie XIX wieku dokonane na podstawie teorii zakładającej istnienie eteru – tymczasem dzisiejsi naukowcy (niemal) jednomyślnie twierdzą, że ani cieplik, ani eter nie istnieją. W tym miejscu narzuca się pytanie, czy mamy jakieś podstawy, by twierdzić, że jesteśmy dziś w sytuacji lepszej niż ta, w jakiej znajdowali się fizycy przed na przykład stu laty, i czy naukowcy za kolejne sto lat nie stwierdzą, iż te byty, jakie postulują obecne teorie, nie były tylko tworem naszej wyobraźni.

Część filozofów nauki twierdzi w związku z tym, że kategorie prawdy i fałszu stosują się jedynie do zdań opisujących przebieg (możliwych i/lub faktycznych) doświadczeń, natomiast teorie naukowe traktować należy wyłącznie jako narzędzia pozwalające nam w dogodny sposób opisywać czy przewidywać zjawiska. Inni uważają, że nie należy pytać o to, czy i w jakim stopniu teorie naukowe są prawdziwe (czyli zgodne z rzeczywistością), bowiem nie dysponujemy żadnymi środkami, by to stwierdzić. Jeszcze inni uważają, że bezprecedensowe sukcesy nauki jeśli chodzi

o wyjaśnianie i przewidywanie zjawisk, a także o praktyczne zastosowania wiedzy naukowej stanowią silny argument za tym, że teorie naukowe są prawdziwe (przynajmniej z dobrym przybliżeniem).

W latach sześćdziesiątych odbyła się wielka debata na temat racjonalności metody naukowej. Powstałe wtedy prace Thomasa Kuhna, Imre Lakatosa i Paula Feyerabenda, oparte na analizie przykładów z dziejów nauki, stanowią, zdaniem piszącego te słowa, najważniejsze osiągnięcie filozoficzne po II wojnie światowej. W połowie lat siedemdziesiątych spór o racjonalność naukową począł wygasać, nie doczekawszy się – podobnie jak każdy prawie spór filozoficzny – rozwiązania; ostatnią dość głośną w tym zakresie propozycją była książka Larry Laudana, *Science and Values* (1984) choć jest to praca nie tyle metodologiczna, co metametodologiczna. Później, pobudzona wystąpieniami na początku lat osiemdziesiątych Basa van Fraassena, Nancy Cartwright i Iana Hackinga, rozpoczęła się debata o charakterze zdecydowanie metafizycznym. Opozycję racjonalność – nieracjonalność zastąpiła opozycja realizm – antyrealizm, a chodziło, po pierwsze, o to, czy istnieją byty postulowane przez teorie naukowe, po drugie zaś o to, czy teorie naukowe są prawdziwe w klasycznym tego słowa znaczeniu. Ten spór toczy się nadal; on również nie doczekał się rozstrzygnięcia, ale nie wydał też, zdaniem piszącego te słowa, żadnych dzieł wybitnych.

Książka Adama Groblera należy do nurtu, który określiłem mianem metafizycznego, choć punktem wyjścia rozważań jest wspomniana przed chwilą metametodologiczna praca Laudana. Autor głosi przede wszystkim, że uniwersalnym i niezmiennym celem nauki jest dążenie do prawdy. Nie ma to być jednak prawdziwość rozumiana jako zgodność wziętego w izolacji zdania z rzeczywistością, ale tzw. prawdziwość presupozycyjna. Tak rozumiane pojęcie prawdy odnosić się ma jedynie do przedmiotów obserwowalnych dla idealnego podmiotu poznania empirycznego, nie zaś do „nieobserwowalnych, czysto matematycznych własności struktur modeli teoretycznych stosowanych w nauce" (s. 200). To są trzy centralne twierdzenia recenzowanej książki, a każde z nich budzi moje poważne zastrzeżenia, które teraz przedstawię.

Powiada się zwykle, że niemożliwa jest racjonalna dyskusja na temat ostatecznych celów danego rodzaju działalności. Cele musimy przyjmować w sposób arbitralny, racjonalnie dyskutować można jedynie na temat środków sprzyjających ich realizacji. W szczególności arbitralnie ustanawia się cele, jakie realizować ma wiedza naukowa. Ustaliwszy je, można następnie podjąć racjonalną dyskusję dotyczącą reguł metodologicznych, sprzyjających realizacji owych celów poznawczych. Wreszcie przyjęte w wyniku dyskusji reguły metodologiczne dostarczają nam ocen poszczególnych teorii naukowych. Laudan proponuje natomiast reguły racjonalnej dyskusji dotyczącej również celów. Oto mamy pewną liczbę celów poznawczych, jakie dotąd filozofowie nauki lub sami naukowcy sformułowali, znajdujące się w obiegu konkurencyjne systemy metodologiczne, a wreszcie

pewną liczbę teorii pretendujących do miana teorii naukowych lepszych od teorii pozostałych. Dysponując takim rynkiem idei, możemy oceniać teorie na podstawie różnych aksjologii i metodologii, ale też na podstawie różnych aksjologii i uznanych teorii oceniać możemy poszczególne metodologie, a wreszcie znajdujące się w obiegu teorie i metodologie pozwalają nam na ocenę proponowanych celów poznawczych (czy na przykład nie są utopijne i czy są realizowane przez dostępne teorie, zwłaszcza te, które uchodzą w opinii naukowców za najlepsze). Racjonalne jest, zdaniem Laudana, przyjęcie takich celów, metodologii i teorii, które w danym czasie w maksymalnym stopniu są ze sobą zgodne. Zgodność nigdy nie jest zupełna, co wymusza nieustanne przeobrażenia całego systemu. Laudan podkreśla, że do roli hipotetycznego celu poznawczego nauki nie nadaje się osiąganie prawdy, jest to bowiem cel utopijny: niepodobna określić ani sposobów jego osiągania, ani kryteriów jego osiągnięcia. Nie istnieją, jego zdaniem, cele poznawcze, reguły metodologiczne czy założenia teoretyczne, które nie podlegałyby zmianom.

Adam Grobler słusznie zauważa, że taka koncepcja nie zabezpiecza nas przed kręceniem się w kółko: dopasowując, zgodnie z regułami sformułowanymi przez Laudana, na przykład teorię do metodologii i aksjologii, potem aksjologię do teorii i metodologii itd., itd., możemy po pewnym czasie wrócić do punktu wyjścia, co w świetle tych reguł zostałoby ocenione jako racjonalne, a przecież w odczuciu naukowców stanowiłoby oznakę, iż nauka zdegenerowała się w pustą poznawczo scholastykę. By wykluczyć możliwość tego rodzaju błądzenia, autor recenzowanej książki proponuje wprowadzenie celu nadrzędnego i niezmiennego, jakim byłoby dążenie do prawdy. W moim przekonaniu nie jest to jednak, jak to przedstawia Grobler, poprawka wprowadzona do metametodologii Laudana. Unicestwia ona całkowicie system z *Science and Values*. Po wprowadzeniu dążenia do prawdy jako celu nadrzędnego wymienione przykładowo przez Laudana wartości poznawcze, takie jak ogólność, prostota, moc wyjaśniająca itd., przestają być celami (nawet podrzędnymi), a przeobrażają się w reguły metodologiczne. Wymóg prostoty, co Grobler stara się wykazać w rozdziale V, staje się regułą sprzyjającą (ponoć) dążeniu do prawdy; jest środkiem, a nie celem. W ten sposób wracamy do klasycznego schematu, który Grobler za Laudanem wcześniej odrzucił: ponadhistoryczny cel nauki, czyli dążenie do prawdy, przyjęty arbitralnie, służy ocenie proponowanych systemów metodologicznych, a te z kolei dostarczają ocen proponowanych teorii. I nie zmieni tego fakt, że Adam Grobler nazywa wymogi prostoty czy wysokiej mocy wyjaśniającej wartościami poznawczymi, a nie regułami metodologicznymi.

Moim zdaniem reguły proponowane przez Laudana w ogóle nie wyróżniają nauki spośród innych form dyskursu: stosowalne są one do wszelkich form dyskursu, w skład którego wchodzą zdania dotyczące wartości i reguł postępowania. Dodanie do całego systemu dążenia do prawdy jako celu nadrzędnego nadal nie przeobraża go w system stosowalny akurat do

nauki, bo przecież teolog, etyk czy metafizyk też odwołają się do idei prawdy jako celu, do którego dążą. Myślę, że trzeba postąpić inaczej. Istnieje, w moim przekonaniu, ponadhistoryczna reguła metodologiczna, swoista akurat dla nauk przyrodniczych, a jest nią wymóg dopasowywania doświadczalnych konsekwencji teorii do wyników doświadczeń. Wprowadzenie takiej reguły zabezpiecza nas przed wspomnianym kręceniem się w kółko, o ile tylko w danym przypadku stale wzbogacamy naszą wiedzę o wyniki doświadczalne i odpowiednio do nich modyfikujemy nasze teorie. Wtedy po prostu nie możemy wrócić do tych samych teorii. Jeśli natomiast badania doświadczalne ustaną, to fakt, że nasze rozważania poczynają kręcić się w kółko, nie powinien nikogo dziwić. Oczywiście proponowane przeze mnie rozwiązanie dla Groblera byłoby nie do przyjęcia, prowadziłoby ono bowiem znów do adekwatności empirycznej jako celu nauki, przeciw czemu w swojej książce właśnie walczy.

Przejdźmy do zagadnienia presupozycyjnej prawdziwości. Kuhn, a potem wielu innych wskazywało na to, że zdarzają się w dziejach nauki sytuacje, gdy pewne doniosłe problemy powstające w ramach panującego programu badawczego (termin Lakatosa, który wolę od dziwacznie brzmiącej Kuhnowskiej macierzy dyscyplinarnej) przestają być rozwiązywalne, gdy na przykład jedna grupa doświadczeń potwierdza pewną hipotezę, a druga jej przeczy lub gdy jedne doświadczenia potwierdzają hipotezę X, inne zaś sprzeczną z nią hipotezę Y. Z punktu widzenia logiki wygląda to tak, jak gdyby pewne zdania oznajmujące traciły wartość logiczną: nie były ani prawdziwe, ani fałszywe. Spostrzeżenia takie dostarczają jednego z centralnych argumentów na rzecz tezy o niewspółmierności języków różnych teorii, a ta z kolei stanowi jeden z filarów współczesnego antyrealizmu.

Grobler, akceptując wspomniane spostrzeżenia historyczne, stara się wybrnąć z dylematu, odwołując się do tzw. logiki presupozycji: „Mówimy, że A presuponuje B wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwość B jest warunkiem koniecznym posiadania przez A wartości logicznej" (s. 70). Po czym stwierdza: „wszystkie zdania oznajmujące (...) zakładają jakieś presupozycje (...) są presupozycyjnie prawdziwe lub fałszywe" (s. 78). O presupozycjach Grobler twierdzi, że często przyjmowane są milcząco, ale mogą być zwerbalizowane. Nie podlegają one bezpośredniej kontroli empirycznej, ale w sytuacjach, w których pewne zdania o faktach wydają się tracić wartość logiczną, można presupozycje odrzucać jako fałszywe i zastępować innymi.

Adam Grobler wydaje się sam sobie przeczyć. Najpierw stwierdza, że wszystkie zdania oznajmujące są prawdziwe lub fałszywe presupozycyjnie, tymczasem presupozycje, które po ewentualnej werbalizacji przybierać przecież muszą postać zdań oznajmujących, uważa za prawdziwe lub fałszywe, choć dla nich już na żadne presupozycje nie wskazuje. Nie sposób tu uniknąć albo regresu do nieskończoności (wprowadzania bez końca presupozycji kolejnych rzędów), albo błędnego koła (kiedy na przykład zdania o faktach staną się presupozycjami dla presupozycji). Jeśli z kolei

przyjmiemy, że presupozycje mają wartość logiczną niezależnie od innych zdań systemu, to powstaje pytanie, w jaki sposób ich prawdziwość można stwierdzić. W recenzowanej książce nie ma żadnych jasnych wskazówek dotyczących mechanizmów racjonalnej zmiany presupozycji. Grobler zdaje się twierdzić, że racjonalne będą te zmiany, które prowadzą do zwiększenia wydolności opisowej języka nauki, ale ani nie wyjaśnia narzucających się w związku z tym dylematów, ani nie jest jasny związek takiej strategii z ideą prawdy, zwłaszcza w odniesieniu do samych presupozycji.

Nie widzę żadnego powodu, by presupozycje uważać za prawdziwe lub fałszywe w klasycznym tego słowa znaczeniu. Najwyraźniej przyjmuje się je na mocy (świadomej lub półświadomej) decyzji i na mocy decyzji się je porzuca. Taka koncepcja nie jest oczywiście nowa: Poincaré sformułował ją przed stu laty, pisząc o roli zasad w uprawianiu nauki. Ale zdania, które przyjmujemy lub odrzucamy na mocy decyzji, nie są zgodne lub niezgodne z rzeczywistością. Poincaré w związku z tym ograniczył zakres stosowalności pojęcia prawdy do zdań o tzw. surowych faktach i nie sądzę, by Adam Grobler wskazał nam sposób na przekroczenie tego ograniczenia.

Sam autor *Prawdy i racjonalności naukowej* zresztą, przy pomocy tezy instrumentalizmu matematycznego, narzucił pewne ograniczenia na zakres stosowalności pojęcia prawdy. Powiada on mianowicie, że nie należy realistycznie interpretować własności aparatu matematycznego, jakim posługujemy się, by wyrazić nasze teorie. Na przykład stąd, że użyte systemy geometryczne zakładają ciągłość przestrzeni, nie należy wnosić, iż przestrzeń jest ciągła. Trudno się z takim poglądem nie zgodzić. Nie sposób natomiast przystać na to, co zdaje się głosić Grobler, że cała reszta naszej wiedzy naukowej dotyczy przedmiotów obserwowalnych w sensie Shapere'a, czyli przedmiotów wykrywalnych przez dowolny detektor sygnałów, które następnie mogą być przetworzone na sygnały postrzegalne dla człowieka. Czy siła będzie tego typu przedmiotem? Można oczywiście, posługując się na przykład dynamometrem, wykryć siłę i wskazać jej wartość na postrzegalnej wzrokowo skali. Ale przyjrzyjmy się następującemu przykładowi. Oto puszczony swobodnie kamień spada na ziemię. Arystotelik obserwujący to zdarzenie stwierdziłby, że kamień spada, bo dąży do swego miejsca naturalnego, którym jest środek świata. Galileusz powiedziałby, że kamień dąży ruchem naturalnym do środka Ziemi. Fizyk newtonowski stwierdzi, że kamień spada, bowiem Ziemia przyciąga go siłą grawitacji. A wreszcie fizyk wykształcony na ogólnej teorii względności wyjaśni ruch kamienia w kategoriach metrycznych własności czasoprzestrzeni. Wszyscy oni widzieliby to samo, a przecież wyjaśnialiby to, postulując istnienie bytów różnego – i wykluczającego się wzajemnie – rodzaju. Arystotelik nie widzi środka świata, ale przecież łatwo może ustalić jego położenie, określając punkt, w którym przetną się linie, wzdłuż których spadają kamienie w różnych miejscach na powierzchni Ziemi. Środek świata jest więc, o ile dobrze rozumiem wywody Groblera, przedmiotem obserwowalnym w sensie Shapere'a – a zatem należałoby przyjąć jego

istnienie. Ale podobnie, odwołując się do wskazań dynamometru, należałoby przyjąć istnienie siły grawitacji działającej na odległość w euklidesowej przestrzeni. Wreszcie fizyk współczesny, obserwując ruchy ciał w danym obszarze, może na tej podstawie przypisać temu obszarowi czasoprzestrzeni odpowiednie własności metryczne. Czy Grobler uznałby, że te wszystkie przedmioty teoretyczne, a „obserwowalne" w przyjętym przezeń sensie, istnieją jednocześnie, czy też uznałby istnienie tylko jednej grupy, a jeśli tak, to której? Po przeczytaniu jego książki nadal nie mam w tej kwestii jasności i wdzięczny byłbym za odpowiedź.

Dylemat polega naturalnie na tym, że obserwować w sensie Shapere'a byty postulowane przez teorię można jedynie przy założeniu praw (i ewentualnych presupozycji) tejże teorii. Stwierdzenie istnienia owych przedmiotów wikła nas w błędne koło: teoria jest prawdziwa, o ile istnieją byty przez nią postulowane (i zachowują się tak, jak teoria głosi), a te istnieją, o ile teoria jest prawdziwa.

Pozostaje wyjaśnić, dlaczego, skoro nie zgadzam się ze wszystkimi prawie zawartymi tam wywodami, ukazanie się książki Adama Groblera uznałem za ważne wydarzenie. Otóż nie została jeszcze napisana książka z zakresu filozofii nauki, która nie budziłaby zastrzeżeń o znaczeniu zasadniczym. Może nie jest to fakt przyjemny, ale jednak fakt, z którym trzeba się pogodzić. Dlatego wartość wywodów filozoficznych mierzyć trzeba nie akceptowalnymi rozwiązaniami, ale raczej pytaniami, do jakich te wywody prowadzą, i uzmysławianiem nam możliwych na te pytania odpowiedzi. Pod tym względem książka Groblera musi budzić uznanie. Oparta jest na znakomitej znajomości najnowszej literatury przedmiotu, pełno w niej przenikliwych analiz koncepcji konkurencyjnych i ich słabości. Osobiście sądzę, że jeśli Grobler nie zrealizował tych filozoficznych celów, jakie zrealizować zamierzył, to dlatego, że podjął się zadania, które dla człowieka jest niewykonalne.

Wojciech Sady

WOJCIECH SADY, ur. 1952, dr hab. filozofii, zatrudniony na stanowisku profesora na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS. Publikował prace z metodologii i filozofii nauki; pisał o Ludwigu Wittgensteinie i tłumaczył jego teksty. Przekładał też Bertranda Russella i Imre Lakatosa. Ostatnio zajmuje się filozofią religii.

DEMONSTRATIO MYTHICA SIVE RELIGIOSA

● Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, ss. 153

Są książki, które brane do ręki po latach rozczarowują, okazują się zbyt uwikłane w okoliczności swojego czasu, aby zachować aktualność dla następnych pokoleń czytelników. Gdy przystępujemy do lektury wydanej po raz pierwszy w oficjalnym wydawnictwie w Polsce *Obecności mitu*, pytanie o aktualność narzuca się samo. Czy rozprawa pisana w roku 1966, „w czasie tak zamierzchłym, iż wolno podejrzewać, że go nigdy nie było", odzwierciedla jeszcze poglądy autora, którego myśl filozoficzna zawiera niejeden punkt zwrotny, wytyczający nowy kierunek poszukiwań? Czy zadane przez Kołakowskiego pytania i zaproponowane konkluzje pozostają nadal aktualne? Bez wątpienia jest to rozprawa wciąż inspirująca, a i sam autor wyznaje w przedmowie, że do głównych idei swego dzieła przyznaje się nadal i nieraz do nich później powracał. Dający się już trzydzieści lat temu zaobserwować i opisać konflikt pomiędzy dwoma odmiennymi – mitycznym i technologicznym – sposobami postrzegania świata bezsprzecznie trwa nadal. Budzi się jednak wątpliwość, czy w dyskusji o religii punktem centralnym sporu pozostaje ten właśnie konflikt.

Obecność mitu jest podsumowaniem głównych wątków filozoficznych myśli Leszka Kołakowskiego w latach 60., a w dziedzinie jego poglądów na religię książką przełomową. W okresie tym coraz wyraźniej daje się zauważyć zmiana poglądów Autora na temat religii – oddalanie się od klasycznej teorii alienacyjnej genezy i funkcji religii. Kołakowski przemienia się coraz bardziej w filozofa, który myśli o religii – co prawda nadal krytycznie – ale już pozytywnie.

Zapowiedź problematyki mitu i związanej z nią zmiany stanowiska Kołakowskiego wobec religii odnaleźć można już w dwóch wcześniejszych książkach: *Kultura i fetysze* (w artykule *Prawda i prawdomówność jako wartości kultury* pojawia się określenie prawdy, w jej wymiarze metafizycznym, jako mitu) oraz *Filozofia pozytywistyczna*. Właśnie w zakończeniu tej ostatniej pracy Autor formułuje pytanie o sens „nietechnologicznej" części kultury: filozofii, religii i sztuki.

Obecność mitu jest namysłem Kołakowskiego nad pytaniem o źródło potrzeby stojącej u podstaw pytań metafizycznych. Jest próbą umiejscowienia mitu w obszarze kultury poprzez analizę strukturalnych cech

świadomości ludzkiej. Punkt wyjścia stanowi odróżnienie dwóch funkcji rozumu ludzkiego, będących podstawą utworzenia odrębnych systemów wartości w obrębie cywilizacji technologicznej. Pierwsza, oparta na analitycznej pracy umysłu, prowadzi do powstania nauki i znajduje swe przedłużenie w technologicznym pniu cywilizacji. Druga funkcja ujawnia relatywność świata doświadczenia i zmierza do ujawnienia rzeczywistości nieuwarunkowanej, ze względu na którą rzeczywistość doświadczana nabiera sensowności. Pytania metafizyczne wywodzą się z pragnienia rozumiejącego ogarnięcia realności empirycznych jako sensownych, potrzeby wiary w trwałość wartości ludzkich, które – mimo iż odniesione zawsze do osoby – są czymś więcej niż tylko każdorazowym projektem egzystencji i stanowią o ciągłości świata. Powstałe w ten sposób dwie dziedziny – porządek wiary rozumiejącej oraz porządek nauki wyjaśniającej – opierają się na różnych wartościach obecnych w kulturze.

Pora zadać pytanie, w jaki sposób sam Kołakowski pojmuje mit. Z przedstawionych już analiz dowodzących niemożliwości samouzasadnienia różnych dziedzin nauki i kultury wyłania się pojęcie mitu jako sfery nieuchwytnej w empirycznym doświadczeniu, a zarazem jakoś do tej sfery empirycznej się odnoszącej. Znaczenie słowa „mit" odsyła do tych realności, wyprzedzających rzeczywistość i czas empiryczny, które pozwalają nadać im spójny sens oraz stwarzają paradygmat aksjologicznej interpretacji. „Nazywam mitycznym – pisze Autor – wszelkie przeświadczenie, które nie tylko w tym znaczeniu transcenduje skończone doświadczenie, iż nie jest jego opisem (...) lecz w tym także, że relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do realności zasadniczo niezdolnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisaniem słownym doświadczenia" (s. 32). Mit rozumiany jest jako reguła heurystyczna; sprowadza się do zasad rozumienia rzeczy w świetle przedempirycznego porządku. Jest zbiorem wartości fundamentalnych, wyznaczających sposoby interpretacji każdego doświadczenia.

Kołakowski nie dokonuje jednak zupełnej separacji mitu i nauki. Samo istnienie nauki i niektóre jej rozstrzygnięcia domagają się obecności mitu jako swego uzasadnienia. Według Autora kultura nie może obejść się bez mitycznych rozstrzygnięć pytania epistemologicznego (czy rzecz istnieje poza aktem percepcyjnym?), orzekających nie tylko istnienie jakiegoś bytu, ale także bytu nieuwarunkowanego. Utajony apel do mitycznego fundamentu zawiera się również w naszym rozumieniu prawa jako zwróconej do wszystkich obligacji oraz w potrzebie rozumienia historii jako wyposażonej w sens. Wpływ mitu nie pomija nawet dziedziny tak, mogłoby się wydawać, odległej od niej jak logika. Wiele uwagi poświęca Kołakowski analizie egzystencjalnej kondycji człowieka, a zwłaszcza tych cech, które mogłyby uchodzić za trwały zasobnik energii mitotwórczej. Fenomen obojętności świata – dostępny najpełniej dzięki antycypacji własnej śmierci – należy według Profesora do doświadczeń fundamentalnych i prowokuje do ponawiania prób pokonania niejednorodności własnej i świata. Próbu-

jemy pokonać obojętność świata przez przywłaszczenie sobie rzeczy oraz doskonalenie technologicznych metod panowania nad nimi. Innym sposobem radzenia sobie z obojętnością świata jest budowanie wspólnoty z ludźmi. Najsilniej przeżywanym doświadczeniem więzi jest porozumienie erotyczne. Dzięki swojej sile przeżywania doświadczenie to ujawnia ostateczną barierę naszych wysiłków wydarcia świata z obojętności. Przekonujemy się, że bariera taka jest rzeczywiście obecna, a co więcej zdobywamy możliwie najlepszą samowiedzę granic komunikacji.

Doświadczenie obojętności świata stawia nas wobec wyboru: albo uda się nam pokonać obojętność świata poprzez jego organizację mityczną, albo będziemy to doświadczenie przed sobą zatajać w skomplikowanym systemie pogrążającym nasze życie w codzienności. Mit – czy to filozoficzny, czy religijny – ma moc zniesienia obojętności świata; relatywizując doświadczenie sprawia, że byt empiryczny zaczyna jawić się jako przekaźnik szyfru zakrywającego rzeczywistość transcendentną. Tezą omawianej książki jest zatem nieredukowalność mitu do innej sfery doświadczenia, jego wszechobecność – ujawniająca się nawet w próbach jego eliminacji – oraz domaganie się restytuowania mitu i jego języka w ich pierwotnej godności.

Stwierdzenie specyfiki doświadczenia religijnego i jego nieredukowalności do innych fenomenów nie jest niczym odkrywczym – wystarczy przywołać prace Mircei Eliadego – lecz Kołakowski stara się dociec, jak świadomość mityczna i świadomość technologiczna mogą ze sobą współistnieć. Jednym z niebezpieczeństw, które zagraża tej koegzystencji, jest przenoszenie technologicznych i scjentystycznych modeli racjonalności w sferę mitu, na przykład w dziedzinę teologii. Taką właśnie próbą uczynienia z mitologii pełnoprawnego fragmentu ówczesnej wiedzy i przeobrażenia zinstytucjonalizowanego mitu w administratora doczesności była, według Kołakowskiego, scholastyka. Powstaje jednak wątpliwość, czy Kołakowski nie ekstrapoluje w średniowiecze nowożytnego modelu scjentystycznej racjonalności. To prawda, że scholastyka była bardzo racjonalnym sposobem uprawiania teologii i filozofii, ale nie oznacza to, iż była niewrażliwa na tajemnicę rzeczywistości transcendentnej i wartości wywodzące się z mitu. O różnicy pomiędzy średniowiecznym a nowożytnym modelem racjonalności pisała Barbara Skarga w artykule *Trzy idee racjonalności* (w: *Przeszłość i interpretacje*, Warszawa 1987, s. 87–117).

Być może lepszym przykładem niefortunnej próby „nadążania" chrześcijaństwa za „duchem czasu" była nowożytna apologetyka. Na przełomie XVIII i XIX wieku teologia katolicka podjęła próbę stawienia czoła oświeceniowej krytyce religii dokonanej z pozycji racjonalistycznych. Posługując się modelem racjonalności zapożyczonym z nauki, usiłowano wykazać, że wiara jest aktem wolnym i racjonalnym oraz że istnieją kryteria wiarygodności objawienia. W sposób metodyczny, stosownie do wymagań nauki, za pomocą dyskursu, który odpowiadałby także wymogom rozumu krytycznego, na mocy argumentów, a nie jedynie autorytetu

starano się udowodnić, że religia chrześcijańska jest godna wiary, ponieważ pochodzi od Boga, a potwierdzają to empirycznie cuda. W toku rozumowania odwoływano się jedynie do argumentów racjonalnych, bez inspiracji biblijnej, tak, aby dyskurs posiadał swoje znaczenie i wartość także dla człowieka niewierzącego. Celem było racjonalne udokumentowanie motywów racjonalności Objawienia i Kościoła oraz doprowadzenie człowieka do rodzaju moralnej pewności, iż podjęty przez niego akt wiary jest dopuszczalny także z punktu widzenia ówczesnej nauki. Kierowani niewątpliwie szlachetną intencją teologowie niezbyt szczęśliwie próbowali przelać stare, wytrawne wino mitu do nowych bukłaków spreparowanych przez oświeceniowych racjonalistów. Kołakowski zarzuca chrześcijaństwu, iż żyje pod pręgierzem tak wielkiego strachu przed oświeceniową krytyką, że nie odważa się odsłaniać niektórych istotnych składników swojego obrazu świata, okrawając własne dziedzictwo z wielu elementów wyraźnie skłóconych z cywilizacją industrialną. Taki zabieg upodabniania się do tła nie ma z pewnością nic wspólnego z przemyślanym współistnieniem mitu ze świadomością technologiczną, jest wycofaniem się z dialogu w niebyt. Mit nie potrzebuje argumentów uzasadniających jego istnienie, przeciwnie – to on jest u źródła uzasadnienia i sensu. Świadomości mitycznej nie przybliża się drogą argumentacji, ale rozbudza przez wprowadzenie w świat wartości wywodzących się z mitu, świat rządzący się innymi regułami niż pragmatyczność i efektywność technologiczna. Kołakowski przypomina nam tę prawdę i za to należy mu się wdzięczność teologa.

Jeżeli jednak Kołakowski jest przeciwnikiem racjonalności w obrębie mitu, to jak możliwa jest według niego teologia? Czy mamy prawo do czegoś więcej niż tylko osobiste świadectwo i bliżej nie określona intuicja modlitewna? Jak to zrobić, żeby interpretować Objawienie nie posługując się żadnym modelem racjonalności? Aby nazwać i opisać Rozum, który był, zanim stał się świat, jest nam niewątpliwie potrzebny jakiś rodzaj racjonalnego dyskursu. Z pewnością ludzkość posiada już w tej dziedzinie wielowiekowe doświadczenie i również średniowieczna teologia udziela rad, których nie należy lekceważyć.

Jaki może być pożytek dla teologii lub myśli religijnej w ogóle z książki Kołakowskiego? Jako autor recenzji zmagam się z pokusą. Jest to pokusa przywłaszczenia sobie *Obecności mitu* na użytek teologii fundamentalnej. We wspomnianej już, klasycznej wersji apologetyki istniał sposób argumentacji znany jako *demonstratio religiosa*. Polegał on na udowodnieniu konieczności istnienia religii, usprawiedliwieniu Boga ze zła w świecie oraz wykazaniu możliwości Objawienia przeciw libertynom i ateistom XVII wieku. Zamysłem Kołakowskiego była swego rodzaju *demonstratio mythica*, udowodnienie, że mit – a więc i religia – istnieje i przestać istnieć nie może. Człowiek nosi w sobie „potrzebę mityczną", która apriorycznie determinuje sposób doświadczania świata. Człowiek jest mityczny (religijny) – bo taka jest jego struktura – nawet jeśli jest to mityczność (religijność) bez Transcendencji. Religia nie jest formą alienacji człowieka, lecz

rezultatem prawdziwej i najgłębszej jego potrzeby – uporania się z doświadczeniem obojętności świata. Poprzez analizy z filozofii kultury i antropologii Kołakowski dochodzi do sformułowania tezy antyredukcjonistycznej i domaga się od religii, aby przemówiła własnym głosem. Osiągnięty rezultat jest tym bardziej wiarygodny, że nie jest to rozprawa pisana z pozycji kogoś, kto od zawsze był zwolennikiem religii. *Obecność mitu* jest świadectwem osobistego odkrywania religii przez Leszka Kołakowskiego. Apologią, której adresatem jest sam autor dzieła.

Pora powrócić do postawionego na początku pytania o aktualność rozstrzygnięć zamieszczonych na kartach *Obecności mitu*. Mimo iż konflikt między świadomością mityczną a świadomością technologiczną trwa nadal, to nie on dominuje we współczesnej debacie o religii. Dziś, w epoce olbrzymiego zainteresowania rozmaitymi zjawiskami religijnymi, wydaje się, że punkt wyjścia rozważań Kołakowskiego – pozytywistyczne odrzucenie metafizyki i religii – został przekroczony. Nikt nie kwestionuje już potrzeby ani obecności mitu. Napięcie rodzi się nie między mitem a świadomością technologiczną, ale pomiędzy mitem a instytucją religijną. Tematyka religijna obecna jest co prawda w mediach i świadomości wielu ludzi, ale często w formie zbanalizowanej i synkretystycznej. Popularność tematyki religijnej i parareligijnej, popularność ruchu New Age nie doprowadziła do „restytucji mitu w jego godności pierwotnej". Mamy raczej do czynienia z „mitem nieoswojonym", mitem zbanalizowanym. Na pewno nie jest to ten mit, który opisuje Kołakowski na kartach swojej książki. Często jest to jedynie pozór mitu, z którym spotykamy się, gdy na przykład problem zbawienia zostaje zredukowany do zagadnienia dobrego samopoczucia i zdrowia psychicznego, a *I Cing*, święta księga Chin, zamieniona w poradnik dla wróżek. Mit banalny relatywizuje także prawdę w religii. Świat idei religijnych przypomina wielki dom towarowy, w którym każda religia zachwala swoje wytwory, a klient – miara wszechrzeczy wybiera to, co pozwoli mu pokonać stres i posłuży samorealizacji.

Kwestionuje się tradycyjne formy religii jako autentyczne wykładnie mitu, właśnie ze względu na ich instytucjonalny charakter. Autorytet tradycji i Objawienia zostaje podany w wątpliwość choćby przez sam fakt pluralizmu religijnego. Wielu ludzi stawia pytanie, gdzie, w epoce synkretyzmu religijnego oraz kryzysu tradycyjnych postaci religii, doszukiwać się prawdziwych reprezentacji świadomości mitycznej. Czy religie, jakie znamy z historii i naszego osobistego doświadczenia oraz ich tradycyjne, niekiedy bardzo zinstytucjonalizowane postacie, są dla nas jeszcze wiarygodnym i czytelnym szyfrem Transcendencji? W jaki wreszcie sposób podtrzymać i uzasadnić „absolutne roszczenie chrześcijaństwa" wobec dość rozpowszechnionego przekonania o paralelności wielu dróg prowadzących do zbawienia i jednakowej mocy zbawczej wielu religii?

Mit obecny w kulturze przybiera wiele konkurencyjnych, a niekiedy wykluczających się postaci. O tym zaś Autor książki nie pisze. Na pewno zgodzimy się z Leszkiem Kołakowskim, że mit jest obecny – w tym sensie

jego *demonstratio religiosa* osiągnęła pozytywny rezultat. Ale dziś w myśleniu o religii musimy postąpić naprzód. Potrzebujemy kryteriów i ustaleń, które umożliwią nam orientację w sferze mitu i wybór wartości. Perspektywa końca lat 60. nie wystarcza...

Grzegorz Chrzanowski OP

GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP, ur. 1965, asystent w katedrze filozofii religii PAT w Krakowie. Publikował w „Tygodniku Powszechnym", „Znaku", „W drodze".

EGZEGECI LIBERALIZMU

- Pierre Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. Marian Miszalski, Arcana, Kraków 1994, ss.175

- John Gray, *Liberalizm*, tłum. Radosława Dziubecka, Fundacja im. Stefana Batorego i Znak, Kraków 1994, ss.117

Czym jest liberalizm? Prądem umysłowym? Ideologią? Etapem dziejów cywilizacji? Filozofią? Oczywiście każda z odpowiedzi jest dobra (i znaleźlibyśmy pewnie jeszcze kilka innych), bo dowolną ideę (wyobrażenie, koncepcję, teorię etc.) można opisywać z dowolnie wielu perspektyw (tu odpowiednio): jednostkowej (jak ludzie postrzegają siebie samych, jaką mają wizję własnej tożsamości), politycznej (przy pomocy jakich kategorii opisują relacje władzy), historycznej (co decyduje o zmianie sposobu życia), abstrakcyjnej (jakie kategorie służą najlepiej do opisu kondycji ludzkiej). Ta wielość perspektyw niestety nie ułatwia rozprawiania o świecie idei i o jego związkach ze światem zdarzeń, gdyż często prowadzi do pomieszania wątków, a tym samym do uproszczonego opisu wzajemnych relacji pomiędzy rzeczywistością duchową a materialną. Mając w pamięci to ostrzeżenie, przejdźmy do przedstawienia książek i autorów.

Pierre Manent jest redaktorem konserwatywnego kwartalnika „Commentaire" i filozofem politycznym. John Gray jest oksfordzkim profesorem i chyba najbardziej obecnie znanym komentatorem filozofii liberalnej (już po opublikowaniu w roku 1986 omawianej tu książeczki, wydał dwa duże zbiory swoich esejów: *Liberalisms* i *Post-Liberalism*).

Filozof francuski – jak dowiadujemy się z okładki książki – „pozostaje pod wpływem myśli Leo Straussa", wypada więc w paru słowach przy-

bliżyć sylwetkę jego mistrza. Strauss (1899–1973) opuścił przed wojną Niemcy i w 1938 roku osiedlił się w Stanach, gdzie przez wiele lat wykładał filozofię polityczną na Uniwersytecie w Chicago i gdzie stworzył własną „szkołę" (jego uczniowie są widoczni w amerykańskim życiu akademickim; najbardziej znanym z nich był niedawno zmarły Allan Bloom). Doktrynę Straussa niełatwo przedstawić, gdyż trudno ją zrozumieć (czytelnik polski może sięgnąć do jego książki *Prawo naturalne w świetle historii* przełożonej na polski w 1969 roku). Zasadniczą tezą wydaje się potępienie Nowożytności, która jakoby porzuciła cel Starożytności – poszukiwanie wiecznej Prawdy – w imię prawd użytecznych i historycznych. Tezą poboczną jest twierdzenie o ciągłym konflikcie pomiędzy Miastem a Filozofią (czyli pomiedzy doraźną polityką a kontemplacją wieczności); groźba prześladowań miała skłaniać filozofów do ukrywania swojego prawdziwego przesłania (nieznośnego dla przyziemnego ludu), więc tylko wprawne oko egzegety może je wydobyć w oparciu o rozmaite „kabalistyczne" zabiegi (Strauss zajmował się też myślą rabiniczną). Obie tezy sprawiają, że Strauss był żarliwym krytykiem liberalizmu (jako kwintesencji Nowożytności).

Czy taka perspektywa pomaga zrozumieć liberalizm? Szczerze wątpię. Wydaje mi się nawet, że nie pomaga zrozumieć niczego, bo cóż może oznaczać opowiedzenie się za Starożytnymi i potępienie w czambuł Nowożytnych? Posługując się tak pojemnymi kategoriami (do których dochodzą następne: Miasto, Historia, Prawo, Filozofia...) można wysuwać dowolne twierdzenia, co wyklucza możliwość rozsądnej dyskusji. A jeśli jeszcze się utrzymuje, że przesłanie danego autora jest odwrotne od zapisanego (żeby zmylić motłoch), można dowieść wszystkiego.

Jednak w odróżnieniu od swojego mistrza, Manent jest sympatykiem liberalizmu (mówi okładka). Dobrze, że mówi, bo na podstawie 170 stron tekstu nie jest to wcale oczywiste. W pierwszym rzędzie dlatego, że nie dowiadujemy się, czym j e s t liberalizm. Nigdzie nie znajdujemy żadnej definicji – próby odróżnienia go od (również nowożytnych) alternatyw. Jedyny przykład „analizy" pojęciowej to stroniczka (s. 8–9) na temat „jednej z głównych idei liberalizmu", czyli idei „jednostki". Tyle że autor wcale nie zajmuje się zawartością tej idei – jej sensem, prawomocnością, ograniczeniami (co by mogło nadać jego rozumieniu liberalizmu jakiś konkretny kształt) – tylko wygłasza dalej tezę, „że owa idea zainicjowała rozwój naszych instytucji, a następnie mu przewodziła". Jest to teza niesłychanie mocna, gdyż oparta na założeniu, że świat materialny jest emanacją świata idei (co wydaje się zbieżne z ogromnym znaczeniem przyznawanym Filozofii przez Straussa). Gdy tymczasem „człowiek bezpański" to nie tylko pojęcie z filozofii Hobbesa czy Locke'a, ale jednocześnie (przede wszystkim?) fakt historyczny – wynik złożonej rzeczywistości (także duchowej), a nie po prostu ucieleśnienie jednej idei.

Czy autor uzasadnia jakoś ten prymat idei nad materią? Całe wyjaśnienie sprowadza się do stwierdzenia: „Sądzę bowiem, że to właśnie historia filozofii politycznej rzuca najwięcej światła na naturę naszego

ustroju politycznego" i do parafrazy Hegla: „Skowronek liberalizmu wyleciał o brzasku." Ktoś mógłby zaoponować: „Przecież autor napisał historię intelektualną, więc musiał się skupić na świecie idei." Gdybyż! Może wtedy pokazałby, jak różnymi drogami podążała myśl liberalna i jak trudno mówić o jednolitym bycie o nazwie „liberalizm" (w literaturze przedmiotu często pojawia się teza o dwóch liberalizmach, a np. Gray mówi wprost o wielu). Ale nie, autor chciał pisać o wpływie idei na rzeczywistość, więc żeby wpływ ten był dobrze widoczny, zredukował rzeczywistość do formuły „niemal matematycznej" (s. 21), a idee do tajemniczych nazw posiadających moc rozwiązywania owych równań. Mówiąc bez ogródek, książka Manenta zieje schematyzmem.

Lecz, z drugiej strony, ta książka to zbiór luźno powiązanych rozdziałów, zawierających krótką prezentację myśli ważnych dla filozofii liberalnej postaci (Machiavelli, Hobbes, Locke, Monteskiusz, Rousseau, Constant, Guizot, Tocqueville). Wartość pracy Manenta należałoby pewnie mierzyć jakością tych interpretacji – niewątpliwie wyższą od jakości schematów, które mają potwierdzać. Tyle że trochę razi (profrancuski) dobór autorów (brak Szkotów – Hume'a i Smitha, brak Niemców – Kanta i Humboldta), a na całości ciąży nieunikniona selektywność wątków (do której autor przyznaje się przy pomocy cytatu z Dantego: „Przedmiot rozległy, pióro me nie rącze / Nie wszystko, com tam oglądał, powtarza" – niestety, redakcja pozostawiła Dantego w oryginale, więc osoby nie władające włoskim albo leniwe nie mogły się o tym dowiedzieć; pozostając przy działalności redakcyjnej: bodaj wszystkie odnośniki z indeksu do przypisów są błędne; ponadto na stronie 84 pojawia się sugestia – o ile dobrze rozumiem tekst – że „odwoływanie się do niebios" u Locke'a jest czymś innym niż bunt, a nie jest.

Liberalizm Johna Graya to książka zupełnie innego rodzaju. Jest to pozycja z serii przedstawiającej studentom amerykańskim podstawowe pojęcia filozofii politycznej. Książeczki te stanowią skondensowany wykład, po pierwsze, historii czy ewolucji danej kwestii (powstanie i rozwój idei, jej wpływ na rzeczywistość) i, po drugie, związanych z nią problemów pojęciowych czy filozoficznych. A więc z założenia mają to być teksty niekontrowersyjne, pozwalające czytelnikowi zorientować się w strukturze tematu. Gray wywiązuje się z tego zadania znakomicie.

Rzecz zasadnicza, otrzymujemy definicję liberalizmu: Gray wylicza cztery cechy (indywidualizm, egalitaryzm, uniwersalizm i melioryzm), które odróżniają ten prąd umysłowy od konkurentów (zwłaszcza od konserwatyzmu, który w każdym punkcie zajmuje przeciwstawne stanowisko, ale i od socjalizmu, który różni się w punkcie pierwszym). Rozłożenie idei na elementy składowe wydaje się bardzo pomocnym zabiegiem, gdyż nie tylko pozwala śledzić wewnętrzne napięcia w doktrynie, ale umożliwia również zlokalizowanie punktów spornych w debatach pomiędzy liberałami a przedstawicielami innych światopoglądów. Co więcej, widzimy natychmiast, że idea nie wyskoczyła nagle z głowy Zeusa, lecz powstała w wyniku

połączenia rozmaitych (a często wykluczających się) inspiracji. Oczywiście pojawia się też kłopot, gdyż przy tak „katolickiej" (w etymologicznym sensie tego słowa) perspektywie prekursorów liberalizmu można znaleźć prawie wszędzie.

W pierwszej, historycznej, części książki Gray opisuje ewolucję idei liberalnych od sofistów (V wiek przed Chr.) aż po czasy współczesne. Uporanie się z tym tematem na pięćdziesięciu stronach w sposób przejrzysty i w miarę kompletny świadczy o dużym talencie popularyzatorskim autora. Prezentacja ta jest zaopatrzona w morał: złotą epoką liberalizmu był wiek XIX, gdyż najpełniej urzeczywistnił idee „klasycznego liberalizmu" (zwłaszcza szkockiego), które najkrócej można wysłowić jako prymat wolności indywidualnej w obrębie konstytucyjnego porządku opartego na rządach prawa. Czasy nam bliższe to stopniowe odchodzenie od prawdziwego liberalizmu w stronę etatyzmu i rozbuchanej demokracji. Oczywiście morał ten wyda się dziwny tym wszystkim, którzy mówią o „dzikim kapitalizmie" i o „wolności do głodowania".

W drugiej, analitycznej, części autor przedstawia w kolejnych rozdziałach następujące zagadnienia: filozoficzne uzasadnienia liberalizmu (oparte na prawach natury, utylitarne i kontraktualne), pojęcie wolności, wolność jednostki a własność prywatna i wolny rynek, zasady państwa liberalnego, konserwatywna i socjalistyczna krytyka liberalizmu. Także tym razem Gray imponuje przejrzystym stylem i precyzją wywodu. W zakończeniu książki znajdujemy refleksje na temat sensu liberalizmu jako doktryny politycznej (próba określenia uprawnień i ograniczeń rządu w sytuacji, gdy załamał się tradycyjny ład społeczny; poszukiwanie zasad sprawiedliwości, które uzyskają zgodę racjonalnych osób o odmiennych światopoglądach) i wyznanie wiary w żywotność liberalizmu: „właśnie w pracach klasycznych myślicieli liberalizmu możemy odnaleźć najgłębszą i najbardziej rozważną odpowiedź na zagrożenia i szanse, jakie niosą czasy współczesne" (s. 113).

W tym miejscu można by skończyć, gdyby autor nie stracił po drodze wiary w siłę doktryny liberalnej. Czytelnik polski znajdzie zapis tych rozczarowań w rozmowie Graya z Beatą Polanowską-Sygulską („Znak", maj 1992). Mówiąc najkrócej, Gray uważa teraz, że liberalizm jako filozofia człowieka jest pozbawiony mocnych uzasadnień, a jako ideologia – plan naprawy rzeczywistości – jest straszliwie uproszczony i niewiarygodnie optymistyczny. Stąd przepowiednia: „Przewiduję, że w latach 90-tych neoliberałowie utracą znaczenie. Jak to mówią marksiści, zostaną wyrzuceni na śmietnik historii" (s. 110). Bardzo bym chciał, żeby drugie wydanie *Liberalizmu* zostało uzupełnione o tę rozmowę, bo nic tak nie wyostrza krytycyzmu u czytelnika (nieodzownego narzędzia przy lekturze tekstów filozoficznych), jak nieoczekiwana zmiana stanowiska autora. Ale – zapytajmy – jak możliwa jest tak nagła metamorfoza u filozofa, który *sine ira et studio* rozważa zasadność starych (nieraz wiekowych) i nowych argumentów?

Dochodzimy tu do kwestii, którą zasygnalizowałem na samym początku: ponieważ filozofia polityczna jest hybrydą, a więc zajmuje się relacjami pomiędzy ideami a rozmaitymi aspektami rzeczywistości (a nie po prostu ideami), to cierpi na chroniczne pomieszanie języków. W obrębie jednego akapitu znaleźć można często sądy filozoficzne, historyczne i polityczne, którym nie towarzyszy świadomość, iż kryteria prawomocności w każdym z tych dyskursów są inne, a wnioski z jednej dziedziny wcale nie dają się bezpośrednio przenieść do innej. Tym tłumaczę schematyzm Manenta (historia została podporządkowana wątpliwej filozofii) i przedwczesny optymizm Graya (sukces polityczny i ekonomiczny liberałów – Thatcher i Reagana – w latach 80. „uprawomocnił" filozofię liberalną, tak jak w Polsce „potwierdziła" ją degrengolada systemu centralnego sterowania).

Inna rzecz, że jesteśmy skazani na przenoszenie wniosków w obrębie tych dziedzin (bo nawzajem się oświetlają), a doradzanie w tej sytuacji ostrożności jest zapewne równie skuteczne jak w znanym dowcipie o matce lotnika (Synku, tylko lataj nisko i powoli!).

Andrzej Pawelec

ANDRZEJ PAWELEC, ur. 1964, doktorant na UJ. Pisze rozprawę *Liberalne teorie sprawiedliwości. Hayek, Nozick, Rawls.*

DLACZEGO ZACHÓD STAŁ SIĘ BOGATY CZYLI O KORZYŚCIACH PRZEDSIĘBIORCZYCH

● Nathan Rosenberg, L.E. Birdzell, Jr., *Historia kapitalizmu*, tłum. Anita Doroba, Signum, Kraków 1994, ss. 484

1. W ciągu ostatnich dwustu lat w historii ludzkości rozwijał się proces, który doprowadził do istotnej i radykalnej zmiany sposobu jej życia. Wcześniej zdecydowana większość wszystkich społeczeństw żyła w trudnych warunkach materialnych, a dobrobyt, lub tylko pełne zaspokojenie podstawowych potrzeb, stanowił przywilej grup tworzących niewielki odsetek ogółu ludności. Dopiero w wieku dwudziestym na Zachodzie, a więc w Europie Zachodniej, w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Japonii

i Australii, wysoka stopa życiowa stała się zjawiskiem niemal powszechnym. Dobrze znane dawnym pokoleniom plagi niedożywienia, niedostatecznej opieki zdrowotnej i złych warunków mieszkaniowych przestały trapić przeważającą część ludzi. Dlaczego tak się stało, jakim przekształceniom musiał ulec świat, by warunki życia ludzi tak bardzo się zmieniły?

Na to pytanie nasuwa się wiele odpowiedzi. Przyczynił się do tego rozwój nauki i wynalazczości, dostępność bogactw naturalnych, powszechna chęć wzbogacenia się i awansu społecznego, wyzysk, kolonializm i imperializm, przestrzeganie lub może raczej nieprzestrzeganie tradycyjnych zasad moralnych, dobre zarządzanie przedsiębiorstwami i racjonalna organizacja pracy, wreszcie istnienie silnych państw narodowych i ostra między nimi rywalizacja. Z pewnością żadnej z tych przyczyn nie można uznać za pełne wyjaśnienie sukcesu długookresowego procesu gospodarczo–społecznego. Podobnie nie można wskazać kombinacji czynników wzrostu, która stanowiłaby uniwersalną receptę na powtórzenie podobnego sukcesu w przyszłości w innym miejscu. Bo chociaż społeczny dobrobyt wykracza powoli poza obszary tworzące tradycyjnie rozumiany Zachód, to jednak nowe „terytoria" raczej dołączają do niego, niż tworzą odrębne, rozwijające się samodzielnie wyspy pomyślności.

Jak w głównych zarysach przebiegała sekwencja przemian, dzięki której Zachód stał się bogaty? Jak opisują to w swojej książce Rosenberg i Birdzell, wszystko zaczęło się od handlu. Poczynając od wieku dziesiątego, a więc jeszcze w „głębokim" średniowieczu, poszerzyła się wymiana dóbr. Przyczyniło się to do powstawania miast. Pod koniec średniowiecza postęp w sztuce wojennej umożliwił narodziny scentralizowanych państw oraz przełamanie izolacji samodzielnych dawniej księstewek magnackich, zdolnych gospodarować bez nawiązywania kontaktów zewnętrznych. Współpraca handlowa szybko połączyła nie tylko dzielnice krajów, ale również kontynenty. Uważa się, że około roku 1600 w zachodniej Europie handel pieniężny przeważał nad wymiennym, ceny zaś ustalano na drodze uzgodnień pomiędzy sprzedawcami i nabywcami, nie zaś przez odwołanie się do zwyczajów i prawa. Wczesny kapitalizm zajął miejsce feudalizmu.

Nowy system rozwijał się dzięki powstawaniu nowych instytucji. Pojawiły się pierwsze banki i zakłady ubezpieczeniowe, tworzyło się prawo handlowe, opodatkowanie na rzecz państwa zastępowało dawne daniny i zwykłe konfiskaty, wymyślono i zaczęto stosować księgowość. Dopiero w tak ukształtowanych układach gospodarczych rozpoczęła się rewolucja przemysłowa: fabryki wypierały warsztaty, produkcja masowa zajęła miejsce wytwórczości na skalę niewielką, a wynalazki usunęły na bok technologię tradycyjną. Kapitalizm rozwijał się dalej, w drugiej połowie dziewiętnastego stulecia pojawiły się nowoczesne spółki akcyjne, giełdy, szybki transfer pieniądza i inwestycje poza granicami kraju macierzystego.

Okres po roku 1492 nazywa się niekiedy erą Kolumba – czasem dominacji Zachodu w skali świata, okresem jego stałego rozwoju. Kiedy stare cywilizacje, chińska, arabska i bizantyjska, słabły lub zanikały,

Europa i tereny zasiedlone przez Europejczyków wysunęły się na pozycję najbardziej dynamicznej części świata.

Autorzy omawianej książki przedstawiają przemiany w gospodarce i społeczeństwach Zachodu nie rezygnując ze szczegółów. Nie próbują jedynie zbudować listy nowo powstających składników życia ekonomicznego, chcą je dokładnie opisać i ustalić ich historyczne znaczenie. Wydarzenia po 1914 roku traktują jednak dosyć syntetycznie, przez co brak pełnej odpowiedzi na pytanie postawione w tytule książki. Bo też jej oryginalny tytuł brzmi: *How the West Grew Rich: the Economic Transformation of the Industrial World* („W jaki sposób Zachód stał się bogaty: przekształcenie ekonomiczne świata przemysłowego"). Tytuł *Historia kapitalizmu* pochodzi od polskiego wydawcy, a książka jest zapisem dziejów powstawania tej formacji gospodarczej i społecznej.

Zwrot „bogactwo Zachodu" można chyba rozumieć dwojako: jako stan sprawności ekonomicznej i dominacji w gospodarce światowej lub jako stan dobrobytu społecznego. Otóż dobrobyt, który oczywiście też nie jest pojęciem jednoznacznym, pojawił się na Zachodzie nie wcześniej niż w wieku dwudziestym, a dopiero w drugiej jego połowie przyjął postać niekwestionowalną. O najbliższej nam ewolucji kapitalizmu recenzowana książka mówi bardzo niewiele. Nie ma w niej informacji o „nauczeniu się" przez Zachód sterowania, z niezłym skutkiem, stanem koniunktury, o dokonywaniu na szeroką skalę redystrybucji dochodu narodowego, kształtowaniu polityki gospodarczej tak, by maksymalizowała ona wzrost gospodarczy, nie pisze się o sposobach wykorzystania dochodu narodowego oraz o efektach procesów integracyjnych. Praca opisuje sferę zjawisk społeczno–instytucjonalnych, mniej jest w niej dyskusji zagadnień z wąsko rozumianej ekonomii dotyczących kształtowania się dochodu narodowego, polityki pieniężnej, budżetowej, określenia wpływu handlu zagranicznego na funkcjonowanie gospodarki. Mało też miejsca poświęcili autorzy związkom rozwoju gospodarczego ze sferą polityki, w szczególności częstemu w kapitalizmie sojuszowi tronu i kapitału.

Literatura na temat podstawowych problemów ustroju kapitalistycznego w języku polskim jest z pewnością niewystarczająca. Decyduje o tym przede wszystkim tendencyjność prac publikowanych jeszcze kilka lat temu. Po 1989 roku pozycji podejmujących ten temat w sposób pogłębiony, nakierowany na interpretację zjawisk, nie pojawiło się wiele. *Historia kapitalizmu* jest więc potrzebna i zapewne będzie chętnie czytana przez wszystkich zainteresowanych tematem. Nie będzie to jednak propozycja dla czytelnika masowego. Rzecz jest napisana komunikatywnie, ale bez tak zwanego „pazura" literackiego.

2. Rosenberg i Birdzell poświęcają fragment swej pracy wpływowi religii protestanckiej na powstanie kapitalizmu. W tej sprawie opinie bardzo wielu ludzi kształtuje nadal głośna praca Maxa Webera *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. Niemiecki socjolog uważał, że protestantyzm przyczynił się do powstania nowego ustroju, a według bardziej skrajnych inter-

pretatorów – stał się głównym czynnikiem kształtującym gospodarkę rynkową. Nauki Lutra, a zwłaszcza Kalwina miały oceniać zdobywanie majątku, pracowitość i zawodową rzetelność jako zalety religijne oraz bardziej niż katolicyzm akcentować zaangażowanie wiernych w życie społeczne.

Autorzy książki wskazują na ograniczoną trafność tej tezy. Zwracają uwagę, że instytucje kapitalistyczne powstawały wszędzie tam, gdzie dominował katolicyzm (Włochy, południowe Niemcy, część Niderlandów), chociaż prawdopodobnie w tempie wolniejszym niż w krajach protestanckich. W Anglii, która wyprzedzała w rozwoju kapitalizmu inne kraje, protestantyzm był najbardziej zbliżony do katolicyzmu. Rosenberg i Birdzell cytują także wybitnego ekonomistę oxfordzkiego, Johna Hicksa, który wyraźnie stwierdził, że bankowość – podstawowy element systemu rynkowego – ukształtowała się na wiele lat przed reformacją, która w tej dziedzinie życia gospodarczego miała już wnieść niewiele nowego.

Być może, rozpatrując te zagadnienia, trzeba po prostu zauważyć, że katolicy nie zawsze umieli właściwie połączyć lub, gdy wymagała tego sytuacja, rozdzielić sfery *sacrum* i *profanum*. Dzisiaj katolicyzm jest jedynym systemem religijnym wyposażonym w zwartą etykę społeczną, jednak jej pierwsze ogniwo, encyklika *Rerum novarum*, pojawiło się dopiero pod koniec dziewiętnastego wieku. Kapitalizm był już wtedy ustrojem okrzepłym, podobnie jak ruchy społeczne obiecujące łatwe rozwiązanie problemów społecznych za cenę, między innymi, odrzucenia wiary religijnej. Trudno też udowodnić, że katolicyzm mniej niż kalwinizm zobowiązuje do dotrzymywania zobowiązań handlowych.

3. Na problem omawiany przez Rosenberga i Birdzella wypada też spojrzeć oczami Polaka i zapytać: w jakim stopniu procesy pojawiające się na Zachodzie wystąpiły również w naszym kraju? Bez wątpienia Polska należała politycznie i kulturalnie do Europy Zachodniej, jednak występujące tam ważne prądy gospodarczo-społeczne wywierały na polską gospodarkę i polskie społeczeństwo wpływ stosunkowo niewielki. Tak było już w średniowieczu z feudalizmem, rozumianym jako ustrój stosunków lennych, następnie z merkantylizmem, jeszcze później z rewolucją przemysłową i z powstałym w Anglii liberalizmem a także z katolicką doktryną społeczną. Podobnie relatywnie małe znaczenie dla polskiej gospodarki miały wywodzące się z dziewiętnastowiecznych Niemiec tendencje protekcjonistyczne, służące ochronie powstającej wytwórczości krajowej. W wieku dwudziestym podobny los spotkał keynesowski interwencjonizm, chociaż polski ekonomista, Michał Kalecki, został później uznany za prekursora tego nurtu myślenia o gospodarce. Cała Europa środkowa i północna żyła przez długi okres na obrzeżach gospodarki światowej, a Polska była zakorzeniona w Europie bardziej kulturowo niż gospodarczo.

W polskim życiu ekonomicznym prym wiodło rolnictwo, miasta rozwijały się powoli, a mieszczaństwo było nieliczne i politycznie słabe. Handel międzynarodowy, przeżywający swój najlepszy okres od połowy

piętnastego do połowy siedemnastego wieku, miał charakter homogeniczny, przez co kraj nadmiernie uzależnił się od koniunktury za granicą. Monokulturowa, zdominowana przez wywóz zboża gospodarka przedrozbiorowej Rzeczypospolitej zamykała się w trójkącie: produkcja, eksport, konsumpcja. W tej „figurze ekonomicznej" brakowało „wierzchołka" w postaci akumulacji, za którą powinny się ukrywać inwestycje, innowacje, rozwój rzemiosła i wczesnych form przemysłu, a także poprawa międzynarodowej konkurencyjności polskiej gospodarki. W bardzo ważnym dla rozwoju cywilizacji zachodniej wieku dziewiętnastym zabrakło własnej państwowości, a więc siły zdolnej promować rozwój ekonomiczny w systemie zetatyzowanym lub będącej jedynie życzliwym, bo własnym, „nocnym stróżem" w systemie liberalnym.

Również Polska odrodzona po pierwszej wojnie światowej nie była, bo być nie mogła, gospodarczo silna. Powstała przecież z połączenia wcześniej od siebie izolowanych obszarów, była bardzo zniszczona przez sześć lat wojny, nie stanowiła chłonnego rynku zbytu i była pozbawiona rodzimych kapitałów. Stała się więc zależna od kapitałów obcych i od koniunktury międzynarodowej. Istniała tylko dwadzieścia lat, tymczasem w ówczesnych warunkach rozwój wymagał czasu dużo dłuższego. Po drugiej wojnie światowej pod rządami systemu komunistycznego polska gospodarka weszła w fazę wzrostu. Ten jednak, w miarę wyczerpywania się czynników ekstensywnych, na których był zbudowany, stawał się coraz trudniejszy, a udział polskiej gospodarki w gospodarce światowej malał.

Pewne znaczenie dla wyjaśnienia połowicznego rozwoju kapitalizmu na ziemiach polskich może mieć sposób nastawienia społeczeństwa do spraw gospodarczych. Tylko dwóch przedrozbiorowych władców: Kazimierz Wielki i Stanisław August Poniatowski, poświęcało baczną uwagę gospodarce, w polskiej tradycji mało miejsca zajmował wizerunek kupca i żeglarza. W narodowej świadomości patriotyzm Wołodyjowskiego przeważał nad patriotyzmem Wokulskiego. Jednak tego kręgu zagadnień nie można uznać za element rozstrzygający o rozwoju gospodarczym kraju.

Motywem postępowania ludzi Zachodu było zdobycie bogactwa. Znacznie częściej uczciwie niż nieuczciwie; z reguły wytrwałą, dobrze zorganizowaną pracą, ale także szukając korzyści w spekulacji; bogacąc się na rachunek własny lub rodzinny. Ludzie Zachodu byli przedsiębiorczy i chcieli ulepszać świat wokół siebie. Indywidualizm czasem szedł w parze z gotowością świadczenia pomocy innym, nierzadko zamieniał się jednak w silny egoizm. Powstał ustrój z pewnością niedoskonały, ale czy dzisiaj znamy lepszy?

Leszek Jerzy Jasiński

LESZEK JERZY JASIŃSKI, profesor w Instytucie Koniunktur i Cen Handlu Zagranicznego w Warszawie, autor licznych publikacji z zakresu handlu międzynarodowego i kursów walutowych oraz ekonometrii i badań operacyjnych.

ZAWIŁOŚCI TEORII PRAWA

• H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1994

Pomimo funkcjonowania w krajach cywilizowanych wysoce skomplikowanych systemów prawnych, pytanie o istotę prawa nie traci na aktualności. Raz po raz, zwłaszcza w świecie anglosaskim, pojawiają się koncepcje, w których uparcie drąży się podstawowe i odwieczne kwestie źródeł obowiązywania norm prawnych. Zagadnienia te są i pozostaną chyba na zawsze przedmiotem polemik, nic bowiem nie wskazuje na to, aby długotrwały spór między szkołami prawa naturalnego i pozytywizmu prawnego miał się kiedykolwiek zakończyć. W istocie, większość kwestii spornych w filozofii prawa sprowadza się nadal do podstawowego pytania o relacje między prawem i moralnością. I choć z uwagi na wydarzenia ostatniej wojny wydawać by się mogło, że sukces reanimowanego myślenia prawno-naturalnego jest przesądzony, to przecież obecnie nie jest on wcale tak oczywisty. Z drugiej wszakże strony, pozytywizm prawny, zapewne wskutek owych wydarzeń i sporów, unika raczej swoich postaci skrajnych, wyrażonych w przekonaniu, że moralność nie ma żadnego zgoła wpływu na procesy legislacji i stosowania prawa. Przejawem tej tendencji jest, jak się wydaje, klasyczna już, a wznowiona ostatnio książka jednego z najwybitniejszych teoretyków prawa H. L. A. Harta *The Concept of Law*.

Hart, profesor prawoznawstwa i filozofii w Oxford, a także doktor *honoris causa* wielu uniwersytetów, należy już dziś do klasyków filozofii prawa. Sławę zdobył nie tylko dzięki prezentowanej tu pracy, choć w jego dorobku uchodzi ona bez wątpienia za najważniejszą; jest ponadto autorem wielu książek z zakresu teorii prawa i moralności oraz prawa karnego. Należą do nich m.in. *Law, Liberty and Morality* (1963), *The Morality of Criminal Law* (1965), *Punishment and Responsibility* (1968). Dzieło Harta trafia nie tylko do jurystów. Przenika także do kręgów zainteresowanych szeroko pojętą filozofią prawa. Co więcej, można mu nawet przypisać niebagatelny wpływ na rozwój filozofii prawa jako odrębnej dyscypliny w krajach anglosaskich. Hart nie stroni od polemik, przy czym jest autorem łączącym w sobie w podziwu godny sposób dwie rzadkie cnoty: klarowność i bezstronność. Jako polemista walczy między innymi z powojennym, ponurym obrazem pozytywizmu prawnego *à la* Gustav Radbruch; z drugiej strony, zmaga się także ze słabościami dawnych teorii utylitarystycznych (Bentham) i pozytywistycznych (Austin). Stara się jednak oczyścić te ostatnie z nieusprawiedliwionych zarzutów, jakie stawiano im często po drugiej wojnie światowej w wyniku doświadczeń z nazizmem. Hart broni nade wszystko pozytywistycznej reguły odróżniającej prawo od

moralności. Ostatecznie nie rezygnuje jednak z moralnego wymiaru prawa. Tym trudnym zagadnieniom poświęcona jest właśnie praca *The Concept of Law*.

Chociaż w pracy tej Hart nie rezygnuje z wykładni „pozytywistycznej", można chyba, bez wielkiego ryzyka, traktować go jako umiarkowanego frondystę; przynajmniej w tej mierze, w jakiej zdecydowanie odrzuca doktrynę Johna Austina, wyłożoną w roku 1832 w jego książce *The Province of Jurisprudence Determined*. Ponieważ Austin wpłynął przede wszystkim na ewolucję teorii prawa w krajach anglojęzycznych, przeto Hart, czyniąc jego myśl punktem wyjścia swojej krytyki, wtajemnicza nas w świat, w którym na ogół nie czujemy się zbyt pewnie z racji odmiennych tradycji. Książka nie należy więc do lektur łatwych.

Zdaniem Harta koncepcja Austina jest nierealistyczna. Nie tłumaczy bowiem skomplikowanych procesów prawodawczych, a na domiar złego nie liczy się zupełnie z faktem istnienia różnych rodzajów prawa. Przyjmując, że podstawą obowiązywania norm prawnych jest „powszechny nawyk posłuszeństwa", Austin w gruncie rzeczy pozbawia prawo cech normatywnych i naiwnie spodziewa się, że nawyk może przerodzić się w trwałą zasadę. Definiując zaś samo prawo jako rozporządzenie władzy poparte groźbą sankcji, wystawia się na cały szereg dodatkowych zarzutów. Otóż takiemu modelowi prawa nie odpowiada na pewno prawo kontraktowe, gdzie strony umawiają się dobrowolnie, ani też zwyczaj, który nie jest przecież efektem nakazu ustawodawcy. I wreszcie, ustawy, czego nie przewiduje Austin, dotyczą także samego ustawodawcy.

Oto zasadnicze niedostatki teorii Austina, które zdaniem Harta sprowadzić można do błędnej doktryny suwerenności. Samo zagadnienie suwerenności władzy (zwłaszcza prawodawczej) sięga swymi korzeniami do polityczno-prawnych doktryn czasów nowożytnych. Pojawia się ono u Hobbesa, Locke'a, Rousseau, Kanta i wielu innych. Toteż jego pełne naświetlenie wymagałoby może sięgnięcia do klasyków myśli politycznej, czego Hart jednakże unika, pozostając wierny swej metodzie analitycznej. Tym niemniej można się domyślić, że jego krytyka Austinowskiej koncepcji suwerenności ustawodawcy zawiera także *implicite* krytykę nowożytnych doktryn kontraktualizmu społecznego, który łączył się na ogół z przekonaniem o niczym nie ograniczonej suwerenności władzy, przekazanej na mocy *pactum subjectionis* lub *contrat social*. Dla Harta nie do pomyślenia jest taki obraz praworządności, w którym prawo byłoby nakazem suwerena–ustawodawcy, popartym groźbą zastosowania sankcji w razie nieposłuszeństwa. Ten autorytarny model prawodawstwa kłóci się bowiem z faktem podlegania współczesnych ustawodawców regułom przez nich stanowionym. Ponadto, rozumowanie w kategoriach „nawyku posłuszeństwa" byłoby współcześnie całkowicie chybione, skoro w naszych czasach, jak powiada Hart, „suwerenny" jest elektorat. Jednym słowem, w stanowieniu praw ważny jest nie tyle pierwszy suweren, co legalny sposób ich stanowienia. Zauważmy na marginesie, że pogląd ten jest całkowicie

zgodny z tezą Carla Schmitta, w myśl której legitymizm systemów parlamentarno-demokratycznych polega na ich legalizmie. Oczywiście, motywy przyjęcia tego poglądu są w obu przypadkach zupełnie odmienne.

Kolejnym mankamentem Austinowskiej wersji pozytywizmu prawnego jest w przekonaniu Harta fakt, iż zasadę spełniania obowiązków prawnych ogranicza ona do przewidywania sankcji. Wynikałoby stąd, że posłuszeństwo jest równoznaczne ze spełnieniem obowiązku. W przykładzie podanym przez Harta spełnienie polecenia bandyty można by zatem uznać (*sic!*) za obowiązek. Ten czysto „zewnętrzny" punkt widzenia reguł prawnych nie pozwala w konsekwencji odróżnić przymusu (*to be obliged*) od zobowiązania (*to have an obligation*). Niweczy także to, co jest dla Harta samą istotą prawa, a mianowicie jedność reguł pierwotnych (nakładających jedynie obowiązki) i wtórnych, na które nie ma miejsca w systemie Austina, a których rola polega na normowaniu zasad wprowadzania reguł pierwotnych, anulowaniu bądź modyfikacji reguł starych oraz kontrolowaniu sposobu ich funkcjonowania. Do reguł wtórnych zalicza Hart tak zwaną regułę uznania (*rule of recognition*), która występować może na różnych etapach ewolucji systemu prawnego, ale zasadniczo funkcjonuje w systemach już rozwiniętych jako kryterium ostatecznej identyfikacji norm prawnych, które mają być wiążące w obrębie danego (empirycznie) porządku. Wydaje się, że reguła ta ma zastąpić Austinowskiego suwerena–ustawodawcę. Ponieważ dostarcza ona kryterium obowiązywania norm prawnych, przeto sama nie może już podlegać próbom uzasadniania w oparciu o jakąś inną regułę. Któż bowiem wpadłby na pomysł, by mierzyć wzorzec 1 metra z Międzynarodowego Biura Miar i Wag w Sèvres?

Przyjęcie przez Harta także „wewnętrznego" punktu widzenia w interpretacji prawa pozwala odrzucić wątpliwe twierdzenie, że jedynym motywem spełnienia obowiązku prawnego jest przymus. Tym samym wracamy znów do starego rozróżnienia na obowiązki prawne i obowiązki moralne lub, innymi słowy, legalizm i moralność. Hart kwestionuje wprawdzie prawno-naturalne przekonanie o istnieniu koniecznego związku między prawem a moralnością. Tym niemniej przyznaje, że w pewnych aspektach obowiązki prawne (zewnętrzne) i obowiązki moralne (wewnętrzne) mają także jakieś cechy wspólne. Przede wszystkim wiążą one niezależnie od indywidualnego przyzwolenia, dotyczą powtarzalnych właściwości zachowania ludzkiego, a ich niespełnienie pociąga za sobą społeczną presję. Te podobieństwa nie mogą wszak przesłonić faktu, że w dojrzałych systemach prawnych legalizm góruje mimo wszystko nad moralnością. W sytuacjach skrajnych respektuje się niekiedy takie reguły prawne, które w powszechnym odczuciu uwłaczają moralności, godząc się – powiedzmy – na tak zwane mniejsze zło (np. akceptując chwilowo tyranię w obliczu zagrożenia anarchią). Jak widać, wartość moralna reguł oraz ich moc prawna często nie mają ze sobą nic wspólnego. Dowodem na to mogą być ponadto niektóre reguły prawa międzynarodowego: jedne z nich mogą być moralnie obojętne (Hart podaje przykład reguł internowania), inne zaś, wbrew

nakazom moralności, są porozumieniami wymuszonymi siłą (np. traktaty pokojowe).

Wszystko to wydaje się oczywiste. Jednakże teoretyczne niejasności zaczynają pogłębiać się w miarę zbliżania się do klasycznej kontrowersji filozofii prawa: czy reguły stają się prawem także dzięki normom moralnym, czy też całkowicie niezależnie od nich? W polemice z Dworkinem, zamieszczonej jako *postscriptum* do książki, Hart wyraźnie unika tych bardzo zawiłych i historycznie obciążonych kwestii. Tym niemniej, jako frondysta w łonie pozytywizmu prawnego, czyni pewien krok w kierunku ograniczonej akceptacji moralności prawa. Sam zresztą określa swoje stanowisko mianem „łagodnego pozytywizmu", gdyż – jak powiada – reguła uznania może (choć oczywiście nie musi) obejmować jako kryteria prawomocności także zgodność z zasadami moralnymi. Temu ustępstwu towarzyszy zastrzeżenie, że prawo można zidentyfikować w oparciu o jego źródła społeczne (legislację, decyzje sędziów, zwyczaje) bez konieczności odwoływania się do reguł moralnych. Szczególny przypadek stanowi Konstytucja Amerykańska, która, jako podstawowy akt prawny, zawiera już moralne kryteria identyfikacji prawa. W tym przypadku legalizm obejmuje zasady moralności. Nawet w Anglii, gdzie nie ma konstytucyjnych ograniczeń suwerenności Parlamentu, istnieją wszak moralne ograniczenia ustawodawczej wszechwładzy w postaci sędziowskich decyzji, które nierzadko, jak przyznaje Hart, poparte są względami moralnymi. Tak czy inaczej, wszystko to skłania Harta do uznania, że każdy system prawny zakłada jakieś minimum sprawiedliwości, która zresztą może być rozumiana jako zwykła bezstronność w stosowaniu prawa. Hart gotów jest nawet wyciągnąć rękę do swego adwersarza, L. L. Fullera, i zaakceptować jego koncepcję „wewnętrznej moralności prawa", na którą składają się istotne cechy stosowanych reguł prawnych, jak choćby zrozumiałość i możliwość ich przestrzegania. Upierając się jednak przy swoim słowniku, Hart chciałby „wewnętrzną moralność prawa" nazwać po prostu legalizmem. Czy zatem różnica zdań jest tylko retoryczna?

Nie wdając się w głębsze analizy, można chyba przyjąć, że spór między „łagodnym pozytywizmem" Harta i rozmaitymi wersjami moralności prawa dotyczy w gruncie rzeczy pojęcia sprawiedliwości. Sprawiedliwość jest cechą reguł moralnych, ale bywa też własnością reguł prawnych. Spór przyjmuje najostrzejszą postać wówczas, gdy jedna strona odrzuca samo pojęcie sprawiedliwości jako metafizyczną chimerę, zaś druga stara się je zdefiniować w kategoriach jednoznacznie moralnych. Zbliżenie stanowisk Harta i Fullera na gruncie „minimum sprawiedliwości" w stosowaniu reguł jest chyba maksymalnym ustępstwem, na jakie obie strony mogą sobie pozwolić.

Wojciech Buchner

WOJCIECH BUCHNER, ur. 1952, dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Filozofii Akademii Górniczo-Hutniczej.

POD ZNAKIEM TOCQUEVILLE'A

● Seymour Martin Lipset, *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, PWN, Warszawa 1995

Tocqueville patronuje myśli najpoważniejszych teoretyków współczesnej demokracji. To on rozpoznał czynniki solidarności społecznej w spluralizowanym państwie. Poszukując remedium na rozrost scentralizowanego państwa, odkrył amerykańską demokrację, w której stowarzyszenia i instytucje władzy lokalnej otwierają przestrzeń dla ludzkiej aktywności i gwarantują miejsce do realizacji partykularnych celów w strukturach służących ogółowi obywateli. Tocqueville pokazał, że alternatywa: rewolucyjna, wymuszona homogenizacja społeczeństwa czy powrót do *ancien régime'u* jest fałszywa. Powołując się na przykład amerykański twierdził, że zinstytucjonalizowanie sprzecznych interesów nie jest dla państwa zabójcze. Co więcej, jest warunkiem zachowania wolności w państwie republikańskim. Stał się przez to prekursorem nowoczesnej teorii demokracji.

Książka Seymoura Lipseta, która trafia do rąk polskiego czytelnika 36 lat po opublikowaniu w USA, pokazuje, jak bardzo skomplikowany jest społeczny mechanizm demokracji. Lipset, wychodząc od spostrzeżeń Tocqueville'a, stara się określić warunki, w których konflikt społeczny nie jest destrukcyjny dla ładu, a także pokazać czynniki, które mogą spowodować zachwianie demokratycznego porządku.

Czy wysoki dochód narodowy jest warunkiem istnienia stabilnej demokracji? Dane przytaczane przez autora potwierdzają, że stopień stabilności systemu demokratycznego jest silnie skorelowany z wysokim poziomem zamożności, wykształcenia i urbanizacji. Dwa wymienione przez Lipseta wyjątki państw demokratycznych i zarazem ubogich w latach 50. to Japonia i Filipiny. Oba kraje niedostatki materialne nadrabiały przez wprowadzenie wysokiego poziomu edukacji.

Lipset wykorzystuje w swych analizach nie tylko myśl Tocqueville'a, często powołuje się również na Marksa, Webera i Michelsa. Od Marksa przyjmuje sposób definiowania sił politycznych. Są one, według amerykańskiego socjologa, determinowane sytuacją społeczną. Prawica zasadniczo reprezentuje klasy wyższe, lewica – niższe. Jednak Lipset nie poprzestaje na schematycznym podziale. Zauważa, że partie starają się zyskać głosy również poza warstwą społeczną, która stanowi podstawę ich elektoratu. Na przykład prawica zdobywa głosy robotników, dla których istotniejsze od interesów są przekonania moralne i religijne. Z kolei lewica często znajduje sojuszników wśród najbogatszych warstw społeczeństwa. Śladem wytyczonym w XIX-wiecznej Anglii przez Disraelego część klas wyższych pragnie podnieść poziom życia warstw niższych w nadziei, że staną się one

obrońcami istniejącego ładu. Wreszcie, poza interesami, przynależność partyjna wyznaczana jest także przez podziały historyczne. Od wojny secesyjnej do prezydentury Roosevelta ostoją Partii Demokratycznej było Południe, a republikanie większość głosów zdobywali w stanach północnych. Dopiero przemiany *New Deal'u* doprowadziły do identyfikacji klas uboższych z demokratami.

Warstwą, która głosuje wbrew własnej przynależności klasowej, są w amerykańskim społeczeństwie intelektualiści. Lipset pokazuje, że obiektywnie są oni członkami klasy średniej, natomiast istnieje wśród nich silne subiektywne poczucie niedowartościowania oraz poczucie, że ich misją jest właśnie krytyka. Dlatego utożsamiają się z ludźmi upośledzonymi społecznie.

Nakładanie się na siebie elektoratów poszczególnych partii jest według Lipseta zjawiskiem pozytywnym. Likwiduje niebezpieczeństwo utrwalania się konfliktów społecznych i tworzenia nieprzenikalnych bloków. Stabilizacji państwa sprzyja system wyborów większościowych. W jednomandatowych okręgach wyborczych politycy, chcąc nie chcąc, muszą zabiegać o głosy szerszych warstw społecznych. Zmusza ich to do formułowania programów umiarkowanych, możliwych do zaakceptowania przez większość społeczeństwa. Równocześnie jednak daje to politykowi większą swobodę. Utrata jednej części wyborców może być łatwo zrekompensowana pozyskaniem innych. W takim systemie elektoraty głównych partii nakładają się na siebie. Inaczej zachowują się politycy, kiedy partie otrzymują mandaty proporcjonalnie do liczby oddanych na nie głosów. Czasem wystarczy kilkuprocentowe poparcie, żeby zagwarantować ugrupowaniu trwałą obecność w parlamencie. W takiej sytuacji partie polityczne koncentrują się na pozyskiwaniu niewielkich grup społecznych o ściśle określonych politycznych preferencjach. Podziały partyjne dokładnie odwzorowują podziały etniczne czy religijne, utrwalając istniejące konflikty. Politycy prześcigają się w wykazywaniu lojalności wobec tej grupy, stając się jej pełnomocnikami, a nie reprezentami całego narodu. Nie są skłonni do zawierania kompromisów, które mogłyby ich narazić na utratę choćby niewielkiego ułamka głosów.

Lipset unika intelektualnych schematów. Kwestionuje tezę obciążającą klasy średnie i wyższe szczególnymi skłonnościami do autorytaryzmu. Wręcz przeciwnie, pokazuje, że robotnicy okazują się mniej tolerancyjni i łatwiej dają się pozyskać dla ruchów ekstremistycznych niż *establishment*. Co nie znaczy, że pozostałe grupy społeczne wolne są od takich skłonności. Ruchy autorytarne zyskują poparcie tej klasy, która czuje się zagrożona sytuacją gospodarczą czy polityczną. Lipset proponuje modyfikację popularnej klasyfikacji, traktującej komunizm jako ekstremistyczny ruch lewicowy, a faszyzm jako jego lustrzane odbicie po stronie prawicy. Buduje trójczłonowy układ: komunizm i peronizm uznaje za skrajne ruchy lewicowe, faszyzm to ekstremizm centrowy a tradycyjny autorytaryzm to ekstremizm prawicy. Pokazuje, powołując się na dane socjologiczne, że hitlerowcy doszli do władzy w Niemczech dzięki poparciu drobnomiesz-

czańskiego elektoratu partii liberalnych, a nie konserwatywnych stronników Deutschnationale Volkspartei czy chadeckiego Zentrum. Stronnikami nazizmu okazali się raczej ludzie wykorzenieni, pozbawieni tradycji czy moralnej podpory Kościoła.

Analizując społeczne korzenie autorytaryzmu czy ekstremistycznych ruchów politycznych, Lipset okazuje się konserwatystą. Pisze, że ład społeczny wymaga utrzymania ciągłości legitymizacji władzy. Największe napięcia polityczne powstają w państwach, w których dokonuje się zasadnicza transformacja ustrojowa wbrew instytucjom i grupom stojącym na straży historycznej ciągłości. Dlatego, paradoksalnie, najstabilniejszymi państwami demokratycznymi okazują się... monarchie: Wielka Brytania, Szwecja, Norwegia, Dania, Holandia, Australia, Kanada itd. Państwa, w których próbowano gwałtem zaprowadzić porządek republikański: Francja, Niemcy, Rosja, pogrążyły się na wiele lat w chaosie. Nawet przykłady koegzystencji monarchii z dyktaturami – Włochy Mussoliniego czy Hiszpania Franco – dowodzą łagodzącego wpływu instytucji tradycyjnych.

Oprócz dialektyki konfliktu i konsensusu, Lipset zainteresowany jest zjawiskiem biurokracji – apolitycznej struktury, tworzącej rusztowanie współczesnego państwa. Za Maxem Weberem uznaje ją za bezosobową władzę, stojącą na straży demokratycznej równości wobec prawa i promującą osobiste osiągnięcia jako kryterium doboru kadr państwowych. Lipset, zwiedziony modnymi wówczas teoriami konwergencji, uznał problem biurokracji za istotniejszy dla współczesnych społeczeństw niż konflikt komunizm kontra kapitalizm.

Niezmiernie istotne są w książce amerykańskiego socjologa rozważania o oligarchicznej strukturze związków zawodowych, zainspirowane tezami Michelsa. Lipset pokazuje, że wewnątrz organizacji pracobiorców panują w USA niesłychanie autorytarne stosunki. Amerykański socjolog tłumaczy je faktem olbrzymiej dysproporcji pomiędzy zwykłymi robotnikami, którzy nie mają ani czasu, ani odpowiedniej wiedzy i umiejętności, by skutecznie uczestniczyć w życiu organizacji, a ich przywódcami. Czasem i możliwościami szkolenia dysponuje tylko aparat związkowy. Z drugiej strony, działacze związkowi są zdeterminowani w walce o swoje stanowisko. Tracąc funkcję, tracą swoją pozycję społeczną. Bez wykształcenia i odpowiedniej pozycji towarzyskiej nie mają możliwości zachowania wysokiej pozycji społecznej poza związkiem. Po przegranym głosowaniu spadają na samo dno. Ale oligarchizacja organizacji społecznych wcale nie musi oznaczać zagrożenia dla systemu demokratycznego. Co więcej, te zoligarchizowane struktury są buforem, czy raczej przekładnią, która emocje i naiwne wyobrażenia panujące „na dole" przetwarza na propozycje zgodne z regułami pracy całego mechanizmu państwowego.

Praca amerykańskiego socjologa jest tak ważna dlatego, że odkrywa nam prawdziwe mechanizmy życia politycznego i społecznego, których nie jest w stanie określić żadna konstytucja ani których nie da się zade-

kretować ustawami. Demokracja działa sprawnie, o ile istnieje w niej system zabezpieczeń: konflikty klasowe łagodzone są przez przekonania moralne, zinstytucjonalizowane grupy interesów same sobie narzucają autorytarny rygor wewnętrznej kontroli. Wolność wymaga silnej tradycji, uobywatelnienie ubogich – wsparcia ze strony bogatych. Skuteczność perswazji autora jest jednak ograniczona. Sam przyznaje, że demokratyczne państwa prawa istnieją głównie w krajach, w których dochód narodowy gwarantuje większości obywateli przyzwoite warunki życia. Rządy państw ubogich dążą raczej do likwidacji instytucji politycznych. Lipset wyraża swoją bezradność wobec problemów państw pozostających poza bogatym Zachodem uznając rewolucyjne ruchy w trzecim świecie za właściwą drogę rozwoju.

Z dzisiejszej perspektywy widać, że radykałowie trzeciego świata ponieśli klęskę. Jeśli spojrzeć na przykład Chile, Korei czy Tajwanu, to patronem tamtejszych demokracji okazuje się raczej teoretyk stanu wyjątkowego Carl Schmitt niż Marks. Należy mieć nadzieję, że ze względów kulturowych, z racji poziomu bogactwa i wykształcenia obywateli, w naszej części Europy nie będziemy szukać inspiracji ani u Marksa, ani u Schmitta, ale zadziałają mechanizmy, które opisał Lipset, a które należą do polityczno–kulturowej „sfery Tocqueville'a".

Robert Kostro

ROBERT KOSTRO, ur. 1967, historyk, publicysta; drukował w „Polityce Polskiej", „Życiu Warszawy" i „Debacie". Współautor słownika *Świat dyplomacji, polityki i idei* (1992). Członek Zarządu Stowarzyszenia „Kraj". Mieszka w Warszawie.

GNOZA – RELIGIA REWOLUCJONISTÓW

● Eric Voegelin, *Lud Boży*, tłum. Monika Umińska, Wydawnictwo Znak 1994, ss. 128

Książka Erica Voegelina, wydana w serii Ośrodka Myśli Politycznej, ukazała się równocześnie z wersją niemiecką i jest pierwodrukiem materiałów odnalezionych w archiwum niemieckiego filozofa.

Lud Boży jest częścią *History of Political Ideas*, którą Voegelin pisał w latach czterdziestych i pięćdziesiątych. Przystąpił do pracy nad książką z myślą napisania krótkiego, popularnego podręcznika filozofii politycznej.

Zamierzenie to zaowocowało jednak olbrzymim objętościowo i oryginalnym ujęciem tematu. Tematem *Ludu Bożego* jest kryzys, jaki ogarnął zachodnioeuropejską cywilizację po upadku średniowiecznego porządku charakteryzującego się jednością wymiarów religijnego i politycznego w życiu społecznym. Voegelin opisuje fenomen przejścia takiego społeczeństwa na etap nowoczesnego, świeckiego typu państwa oraz bada symbole, w jakich wyrażało ono swoje „doświadczenie ludzi, którym w drodze przez dzieje towarzyszy Bóg". Właśnie taka perspektywa badawcza, zasadniczo różna od pozytywistycznego sposobu uprawiania nauki o polityce, czyni propozycję Voegelina szczególnie wartą poznania. Wskazując na głębokie źródła historycznych wydarzeń przełomu średniowiecza i renesansu, niemiecki filozof pozwala bowiem odkryć podobne źródła problemów dotykających człowieka współczesnego. Instytucje nowoczesnego społeczeństwa – takie jak demokracja przedstawicielska, rządy konstytucyjne, koncepcja uprawnień jednostki – to, według Voegelina, nowożytna odpowiedź na doświadczenie, które w średniowieczu zrodziło system feudalny, monarchie narodowe, scentralizowany Kościół, ideę wzajemnej równowagi między władzą duchowną i świecką.

Autor *Ludu Bożego* rozróżnia dwie płaszczyzny cywilizacyjne, na których w sposób symboliczny odciska się głębokie doświadczenie społeczeństwa. „Płytszym" i łatwiej dostępnym dla badań historycznych jest wymiar instytucji publicznych, pod nim jednak ukrywa się plan ruchów społecznych, które stale występują przeciwko skrystalizowanemu w instytucjach *status quo*. Począwszy od jedenastego wieku, istotna część historii naszej kultury rozgrywa się na obu tych planach, będąc historią wzajemnego ich oddziaływania i napięcia wytworzonego przez sprzeczne tendencje instytucji publicznych i kwestionujących ich zasadność oddolnych ruchów.

Konflikty pomiędzy instytucjami a długotrwałymi ruchami społecznymi występują w każdej cywilizacji. Specyfiką kultury zachodniego chrześcijaństwa jest reformacja – zdolność instytucji do absorpcji ruchów, przez przyjmowanie pozytywnych, kulturotwórczych treści, które niosą one ze sobą, równocześnie niwelując destrukcyjną nienawiść do instytucji, która może zagrażać podstawom cywilizacyjnym.

Voegelin uważa, że na przełomie tysiącleci w Europie nastąpił kryzys. Na poziomie instytucji objawił się on brakiem zdolności adaptacji nowych, przyniesionych przez ruch treści doświadczenia religijnego. Równocześnie ruchy społeczne zaczęły występować przeciwko zasadności istnienia instytucji publicznych jako takich, domagając się nie tylko ich reformy, ale wręcz całkowitego zniesienia. To antycywilizacyjne nastawienie ruchów spowodowane jest przesunięciem akcentu z prawdziwego doświadczenia religijnego (które charakteryzowało się przede wszystkim pewną „otwartością"), na pragnienie spełnienia się eschatologii już w naszym, historycznym świecie. Dla autora *Ludu Bożego* ruchy chiliastyczne średniowiecza, głoszące przyjęcie Trzeciego Królestwa, oraz współczesne ideologie oświeceniowe: socjalizm i utylitaryzm, wyrażają religijność typu „wewnątrz-

światowego". Voegelin pisze: „proces, który rozpoczął się wraz z ruchem duchowej reformy, może przerodzić się w rewoltę przeciwko duchowi. Tak też się stało w przypadku ruchów zachodniej cywilizacji. Obrały one drogę, która prowadzi od albigensów do komunizmu i narodowego socjalizmu."

Średniowieczny Kościół potrafił utrzymać w instytucjonalnych ramach główny nurt społecznego doświadczenia, zachowując otwartość na nowe sposoby jego wyrażania. Żywotność i zdolność absorpcji nowych ruchów (przykładami są tutaj dokonane przez św. Tomasza z Akwinu przyswojenie arystotelizmu czy utworzenie nowych zakonów żebraczych, które zatrzymały wewnątrz Kościoła ludowe ruchy religijne XII i XIII wieku) załamała się w XIV stuleciu. Kościół, nie potrafiąc wchłonąć nowych ruchów, musiał je zniszczyć – stąd wyprawa krzyżowa przeciw katarom, stosy inkwizycyjne, potępienie Eckharta i Eriugeny. Zdaniem Voegelina, Kościół nie odzyskał już dawnej elastyczności i otwartości, o czym świadczy Wielka Reformacja i sposób rozwiązania kryzysu modernistycznego. Zamiast rozróżnić atak na skostnienie instytucji powodowany żywym doświadczeniem religijnym od nihilistycznego dążenia do całkowitego zniszczenia cywilizacyjnych podstaw, Kościół u początku renesansu zaczął fizycznie likwidować wszelkie ruchy żądające reformy instytucji.

W centrum uwagi Voegelina stoi jednak nie Kościół (choć poświęcone temu problemowi fragmenty są szczególnie interesujące dla czytelników, którzy obserwują współczesne problemy życia społecznego), lecz sekty, w których krystalizuje się walka przeciwko wartościom cywilizacyjnym. Ich destrukcyjna siła doprowadziła do powstania w XX wieku reżimów totalitarnych, zjawisk społecznych opisywanych jako „bunt mas", „rewolucja nihilizmu" czy Nowa Wiara. Analizując sekciarski sposób myślenia, autor sięga do tekstów oryginalnych. Badanym materiałem są pisma purytańskie, zeznania z procesów inkwizycji, ale także powstałe dla potrzeb liturgii symboliczne obrazy Hieronima Boscha, a nawet dzieła Pseudo–Dionizego i Szkota Eriugeny, które w sposób abstrakcyjny, w postaci filozoficznych systemów opisują wspólne doświadczenie wszystkich ruchów wywodzących się ze źródeł gnostyckich.

Ortodoksyjne chrześcijaństwo, które wytworzyło instytucję Kościoła, nie kwestionuje podstaw cywilizacyjnych społeczeństwa. Wnosząc wartości duchowe w sposób ewolucyjny, może akceptować struktury życia społecznego, zajęcia i zwyczaje ludzi, instytucje prawne i ekonomiczne w całej ich różnorodności i z wszystkimi ułomnościami. Doświadczenie będące źródłem ruchów sekciarskich jest zupełnie inne. Radykalne wypełnianie ewangelicznych nakazów, postulowanie wysokiego standardu osobistej moralności i religijności jest „religią nie dla ludzi", a w żadnym wypadku – religią dla ludzi uwikłanych w rozliczne struktury polityczne i ekonomiczne, czego wymaga życie w normalnym państwie. Dlatego pierwszym postulatem sekt jest zniszczenie „grzesznego" porządku społecznego i zaprowadzenie Królestwa Świętych.

Co jest źródłowym doświadczeniem religii wewnątrzświatowej? Voege-

lin odkrywa tutaj schemat postępowania wspólny dla gnostyckich ruchów średniowiecza i współczesnych prądów rewolucyjnych. By móc zakwestionować porządek istniejący, wpierw trzeba odnaleźć „prawdziwy" porządek w sobie. Nacisk zostaje położony na subiektywną sferę przeżyć mistyków – ludzi doskonałych, przewodników całego ruchu. Ład odnowionego świata oparty jest na doświadczeniu ludzi, którzy wycofali się z kontaktów ze społeczeństwem i porzucili „grzeszne" struktury, którzy zamknęli się skoncentrowani na sobie w „mistycznej apatii". Ten spirytualizm powoduje, że, jak pisze autor, „człowiek nie dociera do boskiej zasady, lecz zostaje uwięziony we własnym *ego*". Jednostka taka znajduje się „poza dobrem i złem", co brzmi już bardziej współcześnie. Zresztą, według Voegelina, Nietzsche właściwie zrozumiał całą powagę i grozę sytuacji, w której człowiek – odcięty od religijnego doświadczenia – jest dla siebie źródłem wszelkich wartości, tym, który „obdarzył siebie łaską". W okresie późnego średniowiecza, o którym traktuje *Lud Boży*, panuje jednak jeszcze naiwne, radosne przekonanie, że ów Nowy Człowiek zapowiada Trzecie Królestwo, zbudowane na gruzach zniszczonego porządku. Podobna była motywacja oświeceniowych racjonalistów i ruchów socjalistycznych, na komunistach i dzisiejszych próbach „wyzwolenia" człowieka kończąc.

Zaznacza się tu jednak poważna różnica. Idee gnostyckie u schyłku średniowiecza wyrażone zostały w symbolice religijnej, zupełnie zaś inny jest język nowożytnych, z gruntu świeckich, racjonalistycznych i pozytywistycznych ideologii. Według Voegelina zmiana sposobu artykułowania doświadczenia wewnątrzświatowej religijności dokonała się u początków renesansu. Ślady tego procesu odnaleźć można w pismach Dantego, Petrarki i Rienzo: w miejsce Trzeciego Królestwa pojawia się idea Trzeciego Imperium, politycznego porządku ludzi, którzy są doskonali już nie przez doświadczenie mistyczne, ale dzięki niczym nie ograniczonej intelektualnej spekulacji. Religijność wewnątrzświatowa zaraziła więc kolejne sfery życia społecznego: sztukę i naukę.

Książka Voegelina, mimo że powstała ponad czterdzieści lat temu, doskonale wpisuje się we współczesną dyskusję nad kryzysem kultury europejskiej, korozją instytucji liberalnego państwa i tym, co określane jest niekiedy mianem kondycji postmodernistycznej. Opisując historię choroby, na którą cierpi nasza cywilizacja (wyczerpanie duchowych źródeł ładu politycznego i społecznego poprzez zamknięcie się w religijności wewnątrzświatowej), Voegelin nie daje wyraźnych wskazówek, jak wyjść z kryzysu, ale pozwala głębiej spojrzeć na dzisiejsze problemy. Nie poprzestając na obwinianiu o wszystko nowożytnego racjonalizmu, co jest tak modne obecnie, pokazuje głębsze podłoże procesu cywilizacyjnego, który zaowocował w naszym stuleciu ruchami totalitarnymi.

Paweł Fudali

PAWEŁ FUDALI, ur. 1971, student Wydziału Filozoficznego Towarzysta Jezusowego w Krakowie.

CZYTAJĄC MIESIĘCZNIKI

SZTUKA A PRAWDA

Współczesna kultura nie lubi wielkich słów: są zobowiązujące i dźwięczą trochę niedzisiejszym patosem. Zamast „prawda" można przecież mówić o „szczerości" dzieła i „autentyczności" twórcy. Od słowa „piękno" o ileż wygodniejszy jest termin „estetyka"; każde dzieło, przedmiot, wszystko ma swoją estetykę – można ją opisać, z pewnością jest interesująca. To uwalnia od kłopotliwej konieczności wartościowania i hierarchii.

Sytuacja współczesnej kultury stanowi ogromne wyzwanie dla chrześcijaństwa. Jak pogodzić radość i radykalizm Dobrej Nowiny z dominującym obecnie w sztuce poczuciem względności, odruchem buntu i zwątpienia? Jak połączyć dogmat niezależności i wolności twórczej z dogmatami wiary? Czy powołanie twórcy może być równocześnie powołaniem apostoła?

„Synteza między kulturą a wiarą stanowi konieczność nie tylko dla kultury, lecz również dla wiary – pisał Jan Paweł II w dokumencie inicjującym działalność Papieskiej Rady Kultury – Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą przyjętą w sposób niepełny, niewystarczająco przemyślaną i nie przeżywaną w duchu wierności." Przekonanie, iż wiara powinna być także kulturą, wydaje się dziś dość oczywiste i stosunkowo łatwe do przyjęcia; o ileż trudniejsze jest założenie, że także kultura powinna stać się wiarą. O trudnościach i zobowiązaniach płynących z takiego właśnie rozumienia kultury pisze w artykule *Rola Kościoła w promowaniu nauki i sztuki* („Przegląd Powszechny", 3/95) ks. biskup Józef Życiński, rozpoczynając rozważania właśnie od powyższego cytatu z Ojca Świętego.

Postulat tworzenia „owocnych więzi" między wiarą i teologią a filozofią i kulturą winien służyć wspólnemu poszukiwaniu prawdy. Czy jednak termin „prawda" oznacza jeszcze cokolwiek w kontekście kultury współczesnej? Ideologia postmodernizmu wychodząc z krytyki cywilizacji naukowo–technicznej popadła w drugą skrajność – propozycję oparcia całej kultury na literaturze, nie na nauce. Taki program wykluczył niemal zupełnie racjonalność i obiektywizm poznania. Według biskupa Życińskiego głównym zagrożeniem kultury stał się dziś „anarchizm", swoisty egalitaryzm

kulturowy nakazujący każdą formę działania podnosić do „godności artystyczno-naukowej", bez próby jakiejkolwiek selekcji czy hierarchizacji. Być może głównym zadaniem współczesnego mecenatu Kościoła stać się winno właśnie głoszenie potrzeby przywrócenia hierarchii, tak w odbiorze, jak w ocenie wydarzeń kultury współczesnej.

„Przewodnim motywem prac nowego składu Papieskiej Rady Kultury – pisze biskup Życiński – stało się poszukiwanie środków zaradczych chroniących to środowisko kulturowe, które stanowi konieczny warunek pełnego rozwoju człowieka. Zachodzi obawa, iż w cywilizacji obrazka, której symbolem są komiks i telewizyjny serial, mogą zostać zagubione wartości istotne dla naszego życia, odnajdywane w dziełach Palestriny i Mozarta, Bacha i Haendla, geniuszów pędzla i pióra. W *Redemptoris missio* Ojciec Święty użył określenia »współczesny Areopag«, pisząc o wielości kultur, w których można odnaleźć wspólne cechy pozytywne: afirmację pokoju i tęsknotę za sprawiedliwością, poczucie ludzkiej godności, troskę o środowisko naturalne, przejęcie statusem kobiet i mniejszości etnicznych. Przyjmując te pozytywne wartości, należy prowadzić dialog ze światem kultury w duchu odpowiedzialności za rozwój człowieka i za przekaz integralnego doświadczenia chrześcijańskiego."

Strategia Kościoła wobec tych zagrożeń i patologii polega – co przypomina autor – m. in. na tworzeniu komisji do spraw kultury przy poszczególnych konferencjach episkopatów, a także na inicjowaniu katolickich ośrodków kultury. Pozostaje pytanie, czy zadanie Kościoła i – szerzej – chrześcijaństwa wobec kultury winno sprowadzać się do roli mecenasa, którego celem jest „dzieło ewangelizacji wnoszące prawdę Ewangelii do środowisk, w których prawda i piękno stanowią fundamentalne wartości"? Problem w tym, że już nie tylko prawda, ale także piękno – nawet w dziedzinach kultury podległych w szczególny sposób sądom estetycznym – przestało być w XX wieku wartością fundamentalną. Można tego stanu rzeczy nie przyjąć do wiadomości, postulując powrót do Harmonii, subtelności i kultury ducha, jednak cud uzdrowienia nie dokona się z dnia na dzień. Można więc także próbować – przynajmniej pozornie – pogodzić się z diagnozą i próbować ją zrozumieć; strategia wypracowana w ten sposób jest dyskretniejsza, może się jednak okazać bardziej skuteczna.

Wrażenie chaosu i degradacji kultury podzielają dzisiaj także sami twórcy, coraz częściej wyrażając tęsknotę za sztuką pozbawioną destrukcji, agresji i lęku. Kwietniowy numer „Nowych Książek" drukuje poetycki esej Joanny Kulmowej *I staje się nicość*, dla którego punktem wyjścia jest wiersz *Spadanie* Tadeusza Różewicza: „Od tego się zaczęło: od strachu, że pomyliliśmy górę i dół, niebo i dno, zło i dobro, śmiech i rozpacz. I że sztuka nic nie może uratować. Został nam tylko jeden pewnik – strach. Strach przed wessaniem w czarną nieistność. Strach, który nas tam właśnie wciąga. Ze strachu sztuka uciekła przed sztuką. Poezja przed poezją. Muzyka przed muzyką. Bo nic nie jest niczego warte, skoro nie ma dna. Dysharmonia człowieka zrodziła dysharmonię twórczości. Z lęku przed

spadaniem w fałszywym kierunku, chwytając się nicości, spadamy w nic (...) Największą przegraną tych lat, które nastąpiły po odkryciu względności spadania, jest to, że zaczęliśmy się wstydzić poczucia piękna. Krytyk za Boga nie powie już, że coś jest piękne – byłoby to obrazą i jego, i twórcy. Krytyk pochwalać będzie łamanie harmonii, zgrzyt, brud, obrzydliwość fizjologii, czyli wszystko, co jest wrogie ładności, wrogie ładowi i cholernie materialne (...) Krytyk dokonuje więc zbrodni swojej powszedniej, pochwalając wszystkie te umyślne wykroczenia przeciw harmonii świata, przeciw ekologii duszy – że się tak romantycznie wyrażę, mając w żywej pamięci zarzucone starym żelastwem potoki i góry dziurawych opon na porośniętych przylaszczkami poboczach dróg. W strumyku nie znajdujemy już czystości. W lesie nie znajdujemy już ciszy. W sztuce nie znajdujemy już ukojenia ani wzruszenia – poza szokiem. Nie ma spadania moralnego, nie ma dźwigania się z dna, bo nie ma dna ani nieba. Kultura pozbawiona przestrzeni na wzlot i upadek zastyga, zasysa się w siebie – aż do samozagłady. Człowiek pozbawiony kultury wysokiej zaczyna szukać duchowego ładu w przesądach, czarach, latających talerzach, sektach. Staje się niebezpieczny, uprawiając religie histeryczne, bo atakowany hałasem i błyskiem zdolny jest do histerii, nie do mistycyzmu. Nie potrafi już szukać harmonii w dziele Stworzenia, w sobie, w Bogu, którego spotyka się w ciszy (...) Ludzkość kochająca destrukcję zaczyna być chora psychicznie – czy nie powinniśmy zacząć pracować nad przywróceniem jej harmonii, płynącej z niemodnej uduchowionej kultury? Ze sztuki nie rozbitej? Z literatury zwróconej ku człowiekowi – bo to dla człowieka na początku było SŁOWO."

Jedną z tez badaczy kultury współczesnej i przyczyn jej kryzysu jest przekonanie o zgubnym wpływie demokracji na rzeczywistość sztuki. Skala wartości typowa dla demokracji liberalnej, otwartość, giętkość, gotowość do kompromisów, tolerancja – w kontekście kultury, a także świata idei ma skłonność do przekształcenia się w swoją karykaturę: pobłażliwość, obojętność, brak wrażliwości i silnych przekonań. Paweł Kłoczowski w artykule *Czy tolerancja niszczy sztukę?* („Zeszyty Literackie", nr 48/94) analizuje zjawisko tolerancji estetycznej, czyli egalitaryzmu kulturowego: „Sumienie demokraty nakazuje mu relatywizację jednego lub kilku kanonów estetycznych jako owoców klasowego, narodowego, rasowego lub seksualnego zniewolenia. Jeżeli kanony są względne, jeżeli są instrumentem opresji i represji, to nie ma powodu, aby trzymać się ich jako bezwzględnie obowiązujących. Przecież to te właśnie kanony blokowały rozwój, hamowały postęp i awans społeczny. W tym punkcie widać, jak pobłażliwość wychodzi z szatek cnotliwej tolerancji. Jeżeli awans ma postępować w pożądanym tempie, jeżeli chcemy, aby wszyscy osiągnęli cel, to musimy obniżyć poprzeczkę. Porzucenie niezmiennych kanonów to zwolnienie z obowiązków. Obniżenie poziomu wymagań umożliwia powszechną realizację. Zasada równości zwycięża (...) Aby osiągnąć wysoką jakość, konieczne są wysokie wymagania. Aby utrzymać wymagania na odpowiednio

wysokim poziomie, trzeba wierzyć w prawdziwość, słuszność i przyszłość kryteriów mierzących te wymagania. Aby osiągnąć daleki cel w strzelaniu z łuku, należy dobrze napiąć cięciwę i mierzyć wysoko. Wiara w absoluty wytwarza rodzaj wewnętrznego napięcia, bez którego nie sposób osiągać dalekich celów. To napięcie jest przyczyną wojen, powodem do szarpaniny, źródłem niepokoju, bólu, cierpienia. Otóż to, co powszechnie uchodzi za tolerancję, bywa pokusą, aby zlikwidować napięcie, rozluźnić cięciwę łuku. Brak silnych, twardych i bezwzględnych przekonań daje nam wymarzone poczucie wewnętrznego luzu. Tylko jednocześnie nie dziwmy się, że możemy osiągać cele wyłącznie niskie i bliskie, że zamykamy się w tym, co tymczasowe, ulotne, efemeryczne – że, krótko mówiąc, skazujemy się na prowincjonalizm czasowy. Erozja wiary w bezwzględne miary i wagi sprawia, iż wytwory naszej sztuki pisania tracą ciężar, brak im *gravitas* wielkości." Tymczasem sztukę trzeba przyrównać do miłości, pasji jaskrawo antyegalitarnej, ceniącej unikalność, niepowtarzalność i wierność. „Pasja artysty – pisze Kłoczowski – przypomina pasję kochanka – jest dogmatyczna, hierarchiczna, radykalna."

Wydaje się, że główną kondycją, ale i głównym kłopotem współczesnej kultury jest mnogość konwencji. Tradycyjne funkcje sztuki: obrazowanie i interpretacja świata stały się domeną innych mediów; w desperackiej walce o rację bytu, szukając nowych funkcji i wolnego pola do działania, sztuka zmieniła się w „metasztukę", stała się autotematyczna, każąc artystom interpretować nie rzeczywistość, ale jej obrazowanie. Tę nową tendencję, na przykładzie sztuki amerykańskiej lat 80., omawia w artykule *Fatalne zauroczenie* Marta Tarabuła („Kresy", nr 21/95): „Natura współczesnego życia zmieniła się pod wpływem mediów. W czasach nasycenia reklamą, lśniących ilustrowanych czasopism, widowiskowych filmów i wszechobecnej TV, nasze poczucie rzeczywistości zawdzięcza im co najmniej tyle, ile bezpośredniej obserwacji zdarzeń. Media, które absorbują wszystko i wszystko poddają reprodukcji, przetwarzają rzeczywistość tak, aby stała się łatwo strawna dla odbiorców. Rozpowszechniają fikcje: ułatwiony obraz świata, który tak dobrze udaje rzeczywistość, że jest przyjmowany jako prawdziwy (...) Skoro naszym doświadczeniem w coraz większym stopniu rządzą obrazy – podobizny rzeczywistości – a nie bezpośrednia obserwacja świata, która była dotychczasowym tworzywem sztuki, to w polu uwagi artystów pojawia się szereg zupełnie nowych kwestii. Jako wytwórcy obrazów, stanęli nagle wobec faktu, że system masowej komunikacji wizualnej działa tak sprawnie i tak skutecznie, że w pewien sposób przekracza zdolność przekazu właściwą sztuce (...) Czy artysta jest jeszcze w stanie sięgnąć po prawdę w uchwyceniu tematu? Co to jest »prawda« w dziele sztuki? Którędy przebiega granica między prawdą a fikcją? Jak daleko sięgają prawa artysty? Co jest warta oryginalność, stworzenie własnego stylu? Jaka właściwie jest rola medium? Co jest celem artysty: oddanie obrazu rzeczywistości, czy też odwrotnie – wejście w rzeczywistość obrazu?"

Nowe pokolenie nowojorskich artystów, wychowane i zadomowione w kulturze popularnej, swoje metody i środki czerpie właśnie z mediów: reklam, fotografii, reprodukcji, telewizji. „Tematem ich pracy jest sam proces przedstawiania. Nie robią obrazów. Używają ich. Odwołują się do klisz, zużytych znaków, kiczu, banału, stereotypów. Bawią się uczuciem *déja vu* i *déja vécu*; zadają zagadki, manipulują cytatami (...) Piękno, prawda, znaczenie, rola podmiotu, kwestia autorstwa i oryginalności dzieła, które powinno być unikatem – wszelkie te cechy wielkiej, »prawdziwej sztuki« – oddaliły się z centrum uwagi, zrelatywizowane do zaledwie możliwych. W konsumpcyjnej rzeczywistości *simulacrum*, gdzie wszystko to tylko pozór, jakiekolwiek moralizowanie, wskazywanie na systemy wartości – jest z góry skazane na niepowodzenie. Prawda wcale nie musi być prawdą. Cała zabawa polega na stawianiu właściwych pytań. Sztuka nie nosi już cech posłannictwa; przybrała postać gry."

Czy tak być musi? Czy rzeczywiście jedyną perspektywą współczesnego artysty i widza pozostaje gra, zabawa a szanse na spotkanie arcydzieła nasyconego staroświeckimi pojęciami piękna i prawdy – są bliskie zeru? Kiedyś powszechnie wierzono, że sztuka jest jednym ze źródeł poznania i także poprzez nią można dotrzeć do prawdy o rzeczywistości. Dziś wiara ta zanika, jednak nawet wśród zwolenników tezy o nieuchronności procesu „kulturowej entropii" odnaleźć można przebłysk nadziei.

Alicja Kępińska w artykule *W poszukiwaniu kwarku „Prawda"* („Czas Kultury" nr 5–6/94) nie pozostawia wielu złudzeń – sztuka wymknęła się językowi, wymknęła się naszym prognozom i oczekiwaniom; aktywność elektronicznych mediów spowodowała zanik granicy między prawdą a sztucznością, między rzeczywistością a złudzeniem. „Dawniej »zobaczyć« znaczyło »uwierzyć«; dziś już tak nie jest." W czym więc nadzieja? Autorka znalazła ją w osiągnięciach fizyki jądrowej, w badaniach dotyczących cząstek elementarnych: „Badając tajniki świata subatomowego, świata najmniejszych składników materii – czyli kwarków – uczeni od lat zawzięcie poszukiwali kwarku koronnego – szóstego, nadając temu pożądanemu bytowi piękne imię »Prawdziwy« (*True*). Pozostałe kwarki – *Up* (górny), *Down* (dolny), kłopotliwy *Strange* (dziwny), *Charm* (powabny, czarowny) i *Beautiful* (piękny) – zostały już uchwycone. »Prawdziwy« natomiast pozostawał wciąż nieosiągalny, wciąż przysługiwał mu byt jedynie założony, teoretyczny. Dopiero w tym roku zespół badaczy natrafił nań w wielkim akceleratorze w laboratorium Fermiego w Batavii (...) Kwark »Prawdziwy« jest niezwykle ciężki, ma masę zbliżoną do atomu srebra; żeby go wytworzyć z energii zderzeń innych cząstek, potrzeba najpotężniejszych akceleratorów świata. Co więcej – może on istnieć zaledwie przez milionową część miliardowej części sekundy.

Ten fenomen, rozgrywający się w dziedzinie fizyki cząstek elementarnych, wypromieniowuje pewną jakość poetycką – przesłanie, którego urokowi nie sposób się oprzeć, tak jak trudno się oprzeć elegancji niektórych konstrukcji w teorii matematyki. Otóż rozważając sposób egzys-

tencji tego kwarku, zwanego także kwarkiem *Top* (szczytowy), uświadamiamy sobie, że prawda – obiekt naszego pożądania – rozbłyska niezmiernie rzadko, w warunkach, które można by nazwać granicznymi, i przemyka tak szybko, że staje się prawie nieuchwytna. Istnieje raczej w przeczuciu, w naszym pragnieniu, czasem czai się w cieniu naszych poczynań (...) Ta dręcząca świadomość jest także doświadczeniem sztuki. Ale jest także tym, co nas najbardziej pociąga. To, co pochwytuje nas w sieć dzieła – to nie jego estetyczna powierzchnia, lecz ów błysk, który Hans-Georg Gadamer nazywa porażeniem przez sens, krótki i rzadki moment, w którym doświadczamy bliskości prawdy (...)

W tym labiryncie przestrzeni, rzeczy i zjawisk sztuka nie jest już naszym przewodnikiem. Jest dyskretnym towarzyszem, który namawia nas, abyśmy jednak szli dalej i wraz z nią szukali swoich kwarków »dziwnych«, »czarownych«, »pięknych« i »prawdziwych«. To sztuka jest tym niezwykłym akceleratorem, w którym czasem, na ułamek sekundy, rozbłyskują sensy – rzadkie momenty, którym możemy zaufać. Czyniąc to, uświadamia nam ona, że jesteśmy świadkami i uczestnikami procesów o narastającym stopniu trudności, że odpowiedzialność za każdy ruch w sztuce i każde słowo o niej będzie coraz większa i że jest to cena za to, abyśmy mogli znaleźć się czasami, na ułamek chwili, w pobliżu kwarku »Prawda«."

Artysta nie zna przepisu na arcydzieło, tak jak mistyk nie ma prostej recepty na „widzenia". Impuls zawsze musi przyjść „z góry"; prawda nas zawsze zaskakuje i jest olśnieniem – w powszedniej, pokornej praktyce twórczości musi wystarczyć zaledwie obietnica tego olśnienia.

Może więc głównym wyzwaniem dla chrześcijaństwa w kulturze jest właśnie podtrzymanie wiary – także w sztukę? Nie odwracanie się od współczesności, ale cierpliwe wsłuchiwanie się w jej opowieść, podejmowanie analiz, prób selekcji i wartościowania. Grzech zaniechania i bezradności w dziedzinie kultury może być grzechem śmiertelnym...

Mam wiarę w sens tej roboty – tak „Nowe Książki" (nr 4/95) zatytułowały świadectwo Jacka Sienickiego, malarza: „Niezależnie od orientacji artystycznej są obrazy, które wchłaniają, i takie, od których odbijamy się. Nie umiem określić precyzyjnie, na czym polega tajemnica wchłaniania. Ale tylko ona się liczy. Inaczej przechodzimy nie zatrzymani, obojętni. Starałem się, aby moje obrazy wchłaniały. Niewiele osiągnąłem. Porównuję się z tymi, których podziwiam. Zasypałem się obrazami, rysunkami. Stoją wszędzie. Małe, szerokie, duże, wypychają mnie z domu, marnieją w piwnicy. Setki, tysiące prac. Niszczą się nawzajem. Niektóre wyciągam, oglądam. Nawet te niewydarzone – lubię. Są moje. Są rezultatem wiary, nadziei, dowodem wzruszeń i zmagań wielu lat. Nie powstałyby inaczej. Mam wiarę w sens tej roboty. Mam ciągle okno wiary i pracuję."

Krystyna Czerni

KRYSTYNA CZERNI, ur. 1957, historyk sztuki, członek redakcji „Znaku". Wydała rozmowy z profesorem Mieczysławem Porębskim *Nie tylko o sztuce* (1992).

Z KSIĄŻEK NADESŁANYCH:

UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI – MIĘDZYWYDZIAŁOWY ZAKŁAD HISTORII I KULTURY ŻYDÓW W POLSCE
Archiwum Związku Żydowskich Stowarzyszeń Humanitarnych „B'nei B'rith" w Krakowie (1892–1938). Zarys dziejów związku. Historia zespołu i inwentarz, opracowała Bogusława Czajecka, Studia Polono–Judaica: Series Fontium, 1, Kraków 1994; *Bibliographies of Polish Judaica*, International Symposium, Cracow 5th–7th July 1988 (Proceedings), Studia Polono–Judaica: Series Librorum Congressus, 1, Cracow 1993; *Judaika wydane w Polsce. Druki zwarte i niesamoistne: materiały do bibliografii 1990*, pod redakcją Michała Galasa i Krzysztofa Pilarczyka, Studia Polono–Judaica: Series Bibliographica, 2, Kraków 1993; *Przewodnik po bibliografiach polskich judaików*, opracował Krzysztof Pilarczyk, Studia Polono–Judaica: Series Bibliographica, 1, Kraków 1992

REDAKCJA WYDAWNICTW KUL
Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko–słowiańskie, VI Kongres Teologów Polskich, Lublin 12–14 IX 1989, redakcja ks. Adam Kubiś, ks. Marian Rusecki, Lublin 1994; Leon Dyczewski OFMConv, *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin 1994; ks. Lech Stachowiak, *Potop biblijny. Tworzywo literackie. Treść opowiadania. Teologia*, Lublin 1994; *Stary Testament odczytany na nowo. Wprowadzenie. Treść teologiczna. Etos*, Lublin 1994; Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994; *Vox Patrum. Antyk chrześcijański*, t. 19, Lublin 1994

TOWARZYSTWO PRZYJACIÓŁ POLONISTYKI WROCŁAWSKIEJ
Język a kultura, tom II *Język polityki a współczesna kultura polityczna*, red. Janusz Anusiewicz, Bogdan Siciński, Wrocław 1994; Piotr Kowalski, *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*, Wrocław 1994

WYDAWNICTWO NAUKOWE UAM
Mariusz Bryl, *Cykle Artura Grottgera. Poetyka i recepcja*, Poznań 1994

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN
Grzegorz J. Kaczyński, *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa 1994

WYDAWCA „ŻYCIE MYSŁOWIC"
Krystyna Sajdok, *Listy o cierpieniu*, Mysłowice 1993

STOWARZYSZENIE PISARZY POLSKICH
Johannes Poethen, *Ryba na białym papierze. Wybór poezji*, wybrał i przełożył Eugeniusz Wachowiak, wstępem opatrzył Sergiusz Sterna–Wachowiak, Poznań 1994

WYDAWNICTWO TAU
Jakub de Voragine, *Złota legenda*, w przekładzie i ze wstępem Leopolda Staffa, [Wrocław 1994]; *Żydzi i judaizm*, [Wrocław 1994]

SUMMARY

The subject of relations holding between philosophy and science is one that „Znak" none too infrequently likes to revert to. The June issue grapples with the question about to what extent philosophical conceptions may have negatively influenced the course which the development of particular scientific disciplines has assumed. The opening considerations are however devoted to the meaning of philosophy itself; Jan Kiełbasa espouses its classical understanding as a sincere and selfless contemplation of truth, whereas Jan Woleński, adverting to the analytical tradition, points to the ineradicable – as it appears to him – alternative: either clarity or profundity. Michał Tempczyk brings into prominence distortions which the way of perceiving scientific research has suffered due to relativist notions. Michał Heller returns to Henri Bergson's conception of time, stressing the French thinker's misapprehension of the particular theory of relativity. In the eyes of Piotr Lenartowicz SJ theories of chaos and reductionism exemplify the pernicious influence of philosophy on natural sciences. Bartłomiej Dobroczyński traces the history of attempts to resolve the psycho–physical problem as a propeller for the development in the domain of psychology. Jerzy Strojnowski in his turn depicts some unwelcome outgrowths of antipsychiatry.

Conceptions introduced by the late illustrious philosopher Karl R. Popper are still evoking as much controversy as they ever have. Adam Chmielewski evaluates his views and posture in highly critical terms, while in Adam Grobler's opinion the author of *Open Society* remains a paragon of philosophical mastership. One of the earlier issues centered around nihilism. Now Wojciech Bałus reverts to the subject in his essay.

Czesław Porębski opens the „Events–Books–People" section with his sketch written in memory of another late philosopher Innocent Maria Bocheński. Tadeusz Sierotowicz discusses three recently published works by Michał Heller: *A Wise Man's Space Adventure, The Universe and the Logos*, and *The Universe toward the End of the Century*. Wojciech Sady disputes the outlook presented by Adam Grobler in the latter's *Truth and Scientific Rationality*. Grzegorz Chrzanowski OP ponders the up–to–dateness of Leszek Kołakowski's *Presence of the Myth*, which has recently been republished. Other reviews include: John Gray's *Liberalism* and Pierre Manent's *Intellectual History of Liberalism* (by Andrzej Pawelec), Nathan Rosenberg's and L.E. Birdzell's *How the West Grew Rich* (by Leszek J. Jasiński), H.L.A. Hart's *The Concept of Law* (by Wojciech Buchner), Seymour Martin Lipset's *Political Man* (by Robert Kostro), and Eric Voegelin's *The People of God* (by Paweł Fudali). Finally in her review of cultural periodicals Krystyna Czerni juxtaposes, as her title suggests, *Art and Truth*.

SOMMAIRE

Les rapports entre la philosophie et les sciences sont un thème souvent abordé dans nos colonnes. Ce cahier de juin se propose plus précisément de jauger l'influence négative qu'exercent certains concepts philosophiques sur l'orientation prise par les disciplines scientifiques respectives au cours de leur développement. Deux auteurs vont d'abord s'interroger sur le sens de la philosophie, Jan Kiełbasa en défendant la notion classique de contemplation désintéressée de la vérité, alors que Jan Woleński, se référant à la tradition analytique, penche vers l'option incontournable devant laquelle elle se trouve placée, soit pour la profondeur, soit pour la clarté. Michał Tempczyk analyse les déformations auxquels sont soumis les travaux des scientifiques sous l'influence du relativisme. Michał Heller rappelle la conception du temps chez Bergson et relève son erreur dans la perception de la théorie de la relativité restreinte. Pour Piotr Lenartowicz SJ, les théories sur le chaos et le réductionnisme sont des exemples d'une influence néfaste de la philosophie sur la biologie. Bartłomiej Dobroczyński évoque les tentatives d'explication du problème psychophysique et leur interférence sur l'évolution de la psychologie. L'essai de Jerzy Strojnowski sur les fâcheuses conséquences de l'antipsychiâtrie referme cette première partie.

Les idées de feu Karl R. Popper ne cessent de susciter des controverses. Ainsi, Adam Chmielewski soumet à une sévère critique les idées et la position de l'auteur *d'Open society*, tandis que celui-ci reste un maître aux yeux d'Adam Grobler. Par ailleurs, Wojciech Bałus revient au problème du nihilisme, soulevé dans le numéro 469 de notre mensuel.

Dans la rubrique des livres, Czesław Porębski évoque dans son esquisse la figure d'Innocenty Maria Bocheński OP, un philosophe disparu dernièrement, et Tadeusz Sierotowicz recense les trois ouvrages récemment parus de Michał Heller: *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego* (l'aventure cosmique du sage), *Wszechświat i Słowo* (l'univers et le Verbe), *Wszechświat u schyłku stulecia* (l'univers au déclin du siècle). D'autre part, Wojciech Sady entame une polémique avec Adam Grobler à propos de son livre sur *La vérité et la rationalité scientifique*, Grzegorz Chrzanowski OP réfléchit sur l'actualité du livre réédité de Leszek Kołakowski, *Présence du mythe*. En outre, les recensions suivantes ont été faites:

– John Gray, *Liberalism*; Pierre Manent, *Intelektualna historia liberalizmu* (histoire intellectuelle du libéralisme), par Andrzej Pawelec,
– Nathan Rosenberg and L. E. Birdzell, *How the West Grew Rich*, par Leszek J. Jasiński;
– H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, par Wojciech Buchner;
– Seymour Martin Lipset, *Political Man*, par Robert Kostro;
– Eric Voegelin, *The People of God*, par Paweł Fudali.

La revue de la presse de Krystyna Czerni sur „l'art et la vérité" complète ce cahier.

WARUNKI PRENUMERATY

PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA „ZNAK"

I. PRENUMERATA KRAJOWA

1. Administracja zastrzega sobie prawo kwartalnej regulacji ceny w prenumeracie.
2. Informacja o nowej cenie podana będzie z wyprzedzeniem kwartalnym.
3. Cena prenumeraty całorocznej w 1995 r. wynosi 48 zł. Wpłaty przyjmuje Administracja Miesięcznika „Znak", 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136.

II. PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena 1 egzemplarza wynosi 5$, prenumerata roczna za 1995 r. – 60$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 9$, Ameryka i Azja – 18$, Australia – 37$. Konto dewizowe: SIW ZNAK Sp. z o.o. Bank PKO S.A. O/Kraków nr 5.35078-7000339-2511-30-1110.
Dla adresatów z Europy Wsch. istnieje również możliwość opłacenia prenumeraty w złotówkach. Cena i zasady jak w prenumeracie krajowej plus 100% za wysyłkę pocztą zwykłą. Konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136.

PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ PRZEDSIĘBIORSTWO KOLPORTAŻOWO-HANDLOWE „RUCH"

I. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty w III kwartale 1995 r. wynosi 12 (120 000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu" lub w urzędach pocztowych.

II. PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za III kwartał 1995 r. wynosi 24 (240 000) zł. Wysyłka pocztą zwykłą. Prenumeratę zagraniczną przyjmuje PK-H „Ruch" Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, tel. 20-12-71 Konto P.B.K. XIII Oddz. Warszawa nr 370044-1195-139-11

Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

Zakład Poligraficzny Społecznego Instytutu Wydawniczego Znak, Kraków ul. Kościuszki 37.

ISSN 0044-488 X
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 4,5 (45 000).–
w prenumeracie zł 4,0 (40 000).–

Uwaga! Cena prenumeraty całorocznej w 1995 roku wynosi 48 (480 000) zł.

Zapowiedzi Wydawnictwa Znak

Platon, *Fedon*
tłum. Ryszard Legutko

Ludwig Wittgenstein, *Uwagi o etyce i religii*
tłum. Wojciech Sady

Romano Guardini, *Wolność, łaska, los*
tłum. Janusz Bronowicz

Iris Murdoch, *Prymat dobra*
tłum. Andrzej Pawelec

Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*
tłum. Małgorzata Frankiewicz

Richard Swinburne, *Spójność teizmu*
tłum. Tadeusz Szubka