

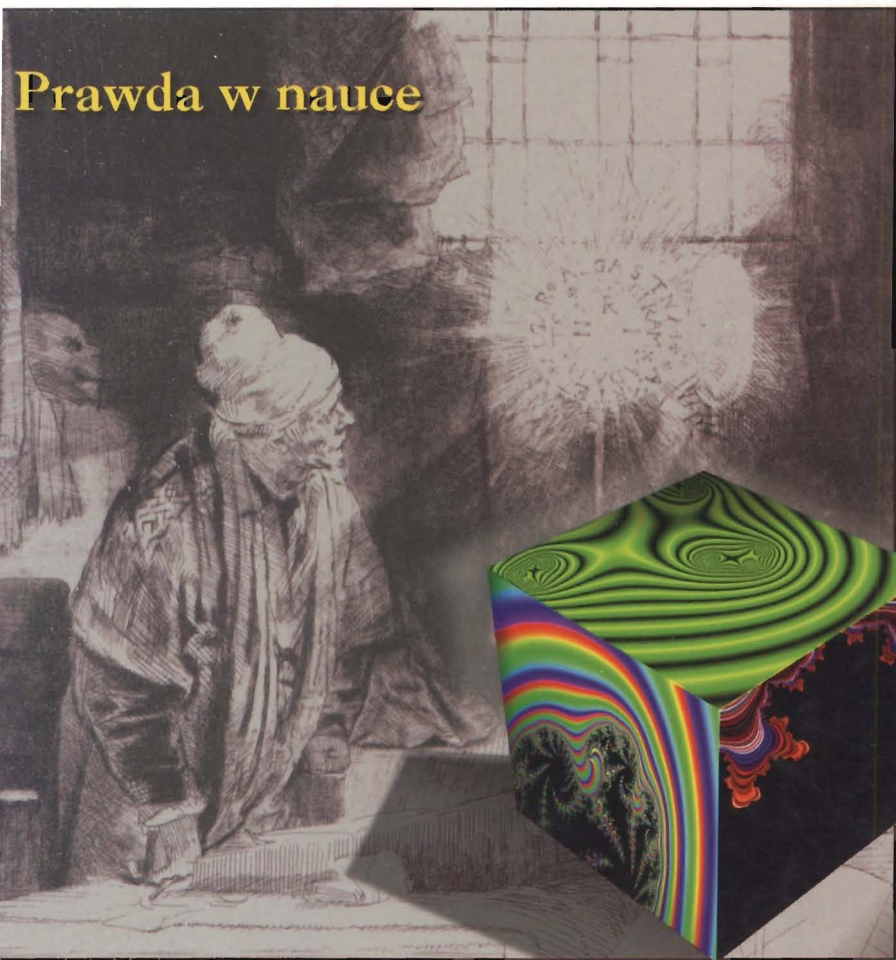
ZNAK

I E S I Ę C Z N I K

XLVIII

Kraków WRZESIEŃ (9) 1996

496



CYTAT NUMERU:

*Aby pojęcie „dążenia do prawdy” miało jakiś sens,
trzeba założyć, że jedne modele lepiej,
a inne gorzej „pasują” do rzeczywistości.
Rzeczywistość może nie mieć kształtu żadnego modelu,
ale nie może być całkiem „bezkształtna”.
Idea dążenia do prawdy zakłada,
że świat, nawet jeżeli nie ma struktury żadnego modelu,
daje się opisywać ze wzrastająco dokładnym „przybliżeniem”
za pomocą kolejno proponowanych modeli.
Przyznaję, że jest to założenie z gruntu metafizyczne.
Nie wyobrażam sobie jednak,
jak bez takiego założenia można w ogóle uprawiać naukę.*

Adam Grobler
Prawda: cel nauki czy utopia

ZESPÓŁ

Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Wacław Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, Stefan Swieżawski, ks. Józef Tischner, Jerzy Turowicz, ks. Tomasz Węclawski, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski

REDAKCJA

Jarosław Gowin (redaktor naczelny), Jan Andrzej Kłoczowski OP, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner (p.o. sekretarza redakcji), Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko

Projekt okładki i opracowanie graficzne Joanna i Janusz Wysoccy

adres redakcji i administracji

30-105 Kraków, Kościuszki 37, I piętro, tel. 21 89 20, fax 21 98 14
Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

Numer wydany przy pomocy finansowej Ministerstwa Kultury i Sztuki

ZNAK

M I E S I Ą C Z N I K

Kraków WRZESIEŃ (9) 1996

496

TREŚĆ ZESZYTU:

- 3 *Od redakcji*
-
- 4 **PRAWDA:
CEL NAUKI CZY UTOPIA** *Adam Grobler*
-
- 21 **POJĘCIE PRAWDY
W NAUKACH PRZYRODNICZYCH** *Wojciech Sady*
-
- 34 **PRAWDA
A STRUKTURA ŚWIATA** *Michał Tempczyk*
-
- 39 **SCEPTYCZNY REALIZM
ADAMA GROBLERA** *Jerzy Szymura*
-
- 44 **NAUKA I PRAWDA** *Jan Woleński*
-
- 49 **NOTATKI
Z AKSJOLOGII NAUKI
PRAWDA** *Marian Grabowski*
-
- 62 **DIALOG POMIĘDZY
NAUKĄ A TEOLOGIĄ** *Tadeusz M. Sierotowicz*
-
- 73 **ANKIETA „ZNAKU”
PRAWDA A WARSZTAT UCZONEGO**
Jacek Dębiec *Henryk Markiewicz*
Andrzej Fuliński *Edmund Mokrzycki*
Jan Kozłowski *Andrzej Paszewski*
-

89	GLOSSY DO SZEKSPIRA (2) <i>O LETNIEJ NOCY I ABSOLUTNOŚCI OCEN</i>	Włodzimierz Galewicz
101	<i>GRANICA NIEWIEDZY (2)</i>	Paweł Lisicki
116	MUZYKA I MYŚL (1) <i>ROMANTYZM BEZ MUZYKI?</i>	Bohdan Pociąg
119	TEMATY I REFLEKSJE <i>SZTUKA I MĄDROŚĆ</i>	Fryderyk Hunia
126	ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE <i>NOWE OŚWIECENIE, CZYLI W OBRONIE NAUKI I NATURALIZMU</i>	Piotr Gutowski
133	<i>REALIZM A PRAWDA</i>	Tadeusz Szubka
140	<i>CZY KOSMOLOGIA ZASTĄPI TEOLOGIE?</i>	Mieczysław Sawicki
145	<i>KTO JEST KIM W TEOLOGII I NAUCE?</i>	Ks. Stanisław Wszolek
147	<i>KANT JAKO LIBERAŁ</i>	Aleksander Bobko
151	<i>ERGASTULUM</i>	Jan Michalski
157	<i>MALCZEWSKI I PSYCHOANALIZA</i>	Katarzyna Nowakowska-Sito
166	LIŚT Z KOPENHAGI <i>RÓŻA Z POPIOŁU</i> W DZIESIĄTĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI JORGE LUIS BORGESA	Janina Katz
168	KWARTALNIKI, MIESIĘCZNIKI, TYGODNIKI... <i>FILOLOGIA CHAOSU I SPRAGNIONE JA</i>	Wojciech Bonowicz
174	<i>SUMMARY</i>	
175	<i>SOMMAIRE</i>	

Od redakcji

Czym jest nauka: praktycznym instrumentem zmieniania świata czy sposobem dociekania obiektywnej prawdy o rzeczywistości? Jeżeli odrzucić pogląd, w myśl którego – jak pisze Adam Grobler – „celem nauki jest wyłącznie przewidywanie zjawisk czy jakoś inaczej określone zastosowania praktyczne”, pojawi się następne pytanie: jak pojmować prawdę – jako cel badań naukowych czy raczej jako utopię? Czy – jak twierdzi Adam Grobler – na wskroś metafizyczna wiara w możliwość „przybliżania się” do prawdy jest koniecznym warunkiem uprawiania nauki? Że stanowisko takie nie może liczyć na powszechną akceptację, świadczy wywołana tekstem krakowskiego filozofa dyskusja. Kto jednak ma nadzieję, że problem prawdy w nauce można rozwiązać definitywnie, musi się zawieść. Jak pisze bowiem Wojciech Sady, „pytanie o status wiedzy naukowej jest przecież pytaniem filozoficznym, a w dziejach ludzkości nie zdarzyło się jeszcze, aby na jakiegokolwiek filozoficzne pytanie udzielono zadowolającej odpowiedzi”.

Jednak pytanie o sens prawdy naukowej stawia przed nami problemy szerszej natury. Prawda to jedna z podstawowych wartości – tła dla pytań epistemologicznych dostarcza zatem aksjologia. „Tropieniu aksjologicznego wątku w żywej praktyce poznawczej” poświęcony jest esej Mariana Grabowskiego. Jeszcze szerszy horyzont otwiera zagadnienie związków nauki z religią. O ich dialogu staramy się w „Znaku” pisać regularnie – tym razem piórem Tadeusza M. Sierotowicza.

Jest rzeczą charakterystyczną, że o problemie prawdy w nauce najczęściej debatuje filozofowie. Co jednak na ten temat uważają sami uczeni? Jak problem prawdy wygląda z punktu widzenia ich warsztatu? Nie jest to pytanie łatwe, już choćby ze względu na ogromne różnice pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami. Od dawna przywoływany podział na nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne to tylko bardzo uproszczony sposób uporządkowania „ogrodu nauk”. Toteż o podzielenie się refleksjami na temat roli prawdy w ich pracy badawczej zwróciliśmy się do reprezentantów tak odmiennych dyscyplin, jak biologia, fizyka, psychiatria, socjologia i teoria czy historia literatury.

Miesiąc temu zastanawialiśmy się nad rozumieniem prawdy w religii. Obecnie podejmujemy problem prawdy w nauce. Współczesna kultura coraz powszechniej kwestionuje pojęcie prawdy, unieważnia sens samego pytania o nią. To samobójcza skłonność. Właśnie dlatego do problemu prawdy wracamy z takim uporem.

PRAWDA: CEL NAUKI CZY UTOPIA

Adam Grobler

1. Kłopoty z definicją pojęcia prawdy

U zarania nauki nowożytnej Francis Bacon sformułował jej główne cele: prawda i wynalazki. Niemniej jeszcze przed Baconem zauważono, że teorie naukowe mogą być pożyteczne nawet, jeżeli nie są prawdziwe. Jednym z dawnych argumentów na korzyść teorii Kopernika było stwierdzenie, że nawet jeśli jest ona jawnie fałszywa, bo sprzeczna z powszechnie przyjętym wówczas światopoglądem, jest zdecydowanie prostsza od Ptolemeuszowej, a pozwala na niemal równie dokładne przewidywania ruchów ciał niebieskich. Pogląd, w myśl którego celem nauki jest wyłącznie przewidywanie zjawisk czy jakoś inaczej określone zastosowania praktyczne, nazywa się instrumentalizmem. Pogląd przeciwny, zgodnie z którym celem nauki jest prawda, nazywa się realizmem. Zwycięstwo instrumentalizmu w Chinach przypuszczalnie zahamowało rozwój nauki w kulturze chińskiej, mimo wspaniałych wynalazków druku, papieru i prochu, dokonanych wcześniej niż w cywilizacji Zachodu. Ta obserwacja historyczna nie zahamowała jednak rozwoju instrumentalizmu w filozofii zachodniej. Przeciwnie, przybiera on wciąż nowe, coraz bardziej wyrafinowane formy.

Powody po temu są, rzec można, natury teoretycznej. Pojęcie prawdy od najdawniejszych czasów budzi bowiem poważne wątpliwości. Wedle klasycznej definicji, będącej scholastyczną wersją koncepcji Arystotelesa, prawda polega na zgodności myśli z rzeczywistością. Tymczasem jeszcze przed Arystotelesem sofiści kwestionowali moż-

liwość jakichkolwiek porównań między myślami złożonymi ze słów a rzeczywistością złożoną z rzeczy: słowo i rzecz należą do różnych porządków ontologicznych. Najzwięźlejszego podsumowania współczesnych zarzutów przeciw realizmowi dokonał Larry Laudan¹, filozof amerykański wykładający obecnie na Hawajach. Wyróżnił on trzy formy utopizmu w kwestii wyboru celów poznawczych: po pierwsze, jawny utopizm, związany z akceptacją celów oczywiście nieosiągalnych, na przykład niewzruszonej pewności, po drugie, utopizm semantyczny, który polega na uznawaniu celów niejasno określonych, prostoty; oraz, po trzecie, utopizm epistemiczny, polegający na braku kryteriów pozwalających stwierdzić, czy akceptowane cele zostały osiągnięte. Zdaniem Laudana prawda jest celem utopijnym we wszystkich trzech sensach (a najbardziej widocznie w trzecim sensie). Poniżej spróbuję przeciwstawić się tej diagnozie.

Zacznę od rozpatrzenia zarzutu utopizmu semantycznego. Bez wyjaśnienia samego pojęcia prawdy nie jest bowiem możliwe odparcie pozostałych zarzutów. Najdoskonalsze, jak dotąd, objaśnienie idei zgodności myśli z rzeczywistością dał Alfred Tarski.² Główny pomysł jego teorii, który postaram się streścić bez wciągania czytelnika w szczegóły techniczne, polega na przedstawieniu świata, o którym mówimy w danym języku, jako pewnego obiektu matematycznego, zwanego modelem. Model składa się z indywidualów, własności i relacji. Z matematycznego punktu widzenia – zostawmy na boku pewne subtelności – własność jest zbiorem indywidualów, a relacja jest zbiorem par, trójek, czwórek itd. indywidualów. Na przykład własność nazywana słowem „równoboczny” jest zbiorem wszystkich figur równobocznych, relacja nazywana słowem „w” jest zbiorem takich par indywidualów, że pierwszy element każdej pary znajduje się w drugim, relacja nazywana słowem „między” jest zbiorem takich trójek indywidualów, że pierwszy element każdej trójki leży między drugim i trzecim itd.

Porównywanie myśli wyrażonych w języku z tak określoną „rzeczywistością” jest możliwe dzięki tzw. interpretacji. Interpretacja przyporządkowuje każdemu wyrażeniu nazwowemu języka pewne indywidualum w modelu, zaś każdemu predykatowi języka (wyrażeniu, które może służyć jako orzecznik) odpowiednią własność lub relację w modelu. Wówczas można powiedzieć, że zdanie rozpatrywanego języka jest prawdziwe w danym modelu przy danej interpretacji wtedy i tylko wtedy, gdy w tym zdaniu wyrażenia nazwowe są tak połączone z predykatami, że indywidua odpowiadające (w tej interpretacji) tym

¹ *Science and Values*, University of California Press, Berkeley, 1984.

² *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1933.

wyrażeniom mają w tym modelu własności i spełniają w tym modelu relacje, odpowiadające (w tej interpretacji) predykatom użytym w tym zdaniu. Na przykład zdanie języka polskiego: „(Ja) piszę ten artykuł” jest prawdziwe w takim modelu i przy takiej interpretacji, w której wyrażenia „ja” i „ten artykuł” odpowiadają indywiduom, które tworzą parę należącą do relacji (pewnego zbioru par) odpowiadającej (w tej interpretacji) predykatowi „(ktoś) pisze (coś)”.

Definicja Tarskiego skłoniła do zmiany stanowiska wielu filozofów przedtem nieufnie nastawionych do realizmu. Jednym z entuzjastów dzieła Tarskiego był Karl Popper.³ Popper wierzył, że teoria Tarskiego ma uniwersalne zastosowanie i rozwiązuje wszystkie problemy związane z użyciem pojęcia prawdy. Mimo to wielu filozofów nadal uważa, że klasyczne pojęcie prawdy jest niejasne. Oprócz wspomnianego już Laudana wybitnym przedstawicielem antyrealizmu jest brytyjski filozof Michael Dummett.⁴ Jego zdaniem jest zupełnie nie do zrozumienia, że jakieś zdanie może być prawdziwe lub fałszywe również wtedy, gdy nie ma żadnych możliwości jego rozstrzygnięcia – co zakłada klasyczna koncepcja prawdy. Nie jest na przykład zrozumiałe, że zdanie „Jones był odważny” jest prawdziwe albo fałszywe w przypadku, gdy Jones nigdy nie znajdował się w niebezpiecznej sytuacji (a w każdym razie nic na ten temat nie wiadomo) i Jones już nie żyje (nie można poddać go testowi). Dlatego pojęcie prawdy należy, według Dummetta, zastąpić pojęciem słusznej stwierdzalności.

Jeżeli teoria Tarskiego jest tak doskonała, to skąd bierze się tak poważna różnica zdań? Sam Tarski uważał, że jego definicja prawdy stosuje się do języków nauk dedukcyjnych – czyli, krótko mówiąc, do języków teorii matematycznych. Entuzjastyczny realizm Poppera, rozciągający jej zastosowanie na wszystkie języki w ogóle, nie ma niestety uzasadnienia. Prawdziwość w sensie Tarskiego, jak uważny czytelnik zapewne już zauważył, jest zrelatywizowana do interpretacji i do modelu. W matematyce nikogo nie gorszy fakt, że zdanie, na przykład, „Każde równanie kwadratowe ma rozwiązanie” jest fałszywe w modelu, którego uniwersum (zbiór wszystkich indywiduów) stanowi zbiór liczb rzeczywistych, zaś prawdziwe w modelu, którego uniwersum jest zbiór liczb zespolonych. Matematycy przypuszczalnie skłonni będą przyznać, że przedmiotem ich badań są różne matematyczne „światy” i nie ma w tym nic dziwnego, że twierdzenia obowiązujące w jednych światach, nie obowiązują w innych. W przypadku zaś nauk empirycz-

³ Por. *Uwagi filozoficzne o teorii prawdy Tarskiego*, w: *Wiedza obiektywna*, PWN, Warszawa 1992.

⁴ *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1978; *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1991. Pierwsze sformułowanie stanowiska antyrealizmu przez Dummetta pochodzi z 1959 roku.

nych zdrowy rozsądek podpowiada, że przedmiotem ich badań jest jeden świat – ten, w którym żyjemy. Gdyby więc chcieć bezpośrednio zastosować definicję prawdy Tarskiego do języków nauk empirycznych, musielibyśmy wprowadzić pojęcie modelu „wyróżnionego” lub „właściwego”, modelu o strukturze identycznej co świat będący przedmiotem badań naukowych.

Kłopot polega na tym, że ustalenie, który z możliwych modeli jest „właściwy”, oznacza ni mniej, ni więcej, tylko doprowadzenie nauki do idealnego stanu końcowego. Dopóki nie będziemy wiedzieli, który model jest „właściwy”, dopóty definicja Tarskiego nie pozwoli nam odróżnić prawdy względnej, w odniesieniu do jakiegoś hipotetycznego modelu rzeczywistości, od prawdy „absolutnej”, prawdy o świecie rzeczywistym. A przecież o takie pojęcie prawdy chodzi w pytaniu o to, co jest celem nauki.

Można stąd wnosić, że prawda rozumiana na modłę Tarskiego, nawet jeśli nie jest celem semantycznie utopijnym, jest celem epistemicznie utopijnym. Sytuacja przedstawia się jednak jeszcze gorzej. Pojęcie modelu właściwego zakłada, że świat rzeczywisty ma taką samą strukturę jak ten model, czyli że składa się z indywidualów, własności i relacji. To założenie nie budzi specjalnych wątpliwości w stosunku do „światów” matematycznych. Program badawczy grupy Bourbaki sprowadza się w gruncie rzeczy do wykazania, że przedmiotem badań całej matematyki są tego rodzaju struktury. Jeżeli chodzi natomiast o świat empiryczny, jedynym powodem, aby tak uważać, jest fakt, że język, którym mówimy o świecie, zawiera wyrażenia odnoszące się do indywidualów, własności lub relacji i nie wyobrażamy sobie żadnego innego sposobu mówienia o świecie. „Granice naszego języka są granicami naszego świata”, jak powiedział Ludwig Wittgenstein.⁵ Krótko mówiąc, jedynym sposobem, aby uważać, że świat składa się z indywidualów, własności i relacji, jest fakt, że nie potrafimy sobie wyobrazić innego sposobu „umeblowania” świata.

Abymy sobie dokładniej uzmysłowić, co takie założenie oznacza, weźmy pod uwagę pojęcie indywidualium. W zależności od punktu widzenia autor niniejszych słów jest indywidualium, zbiorem indywidualnych komórek organizmu, zbiorem indywidualnych atomów lub jeszcze czymś innym. Czy istnieją jakieś „absolutne” indywidualia? Indywidua „same w sobie”? Wątpliwość w tej kwestii doprowadziła Hilarego Putnama⁶, filozofa z Uniwersytetu Harvarda, do porzucenia tzw. realizmu metafizycznego – tj. poglądu, że świat „sam w sobie” ma określoną

⁵ *Tractatus Logico-Philosophicus*, PWN, Warszawa 1970 (oryg. niem.–ang. 1922).

⁶ *Meaning and the Moral Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1978, i liczne późniejsze pisma.

strukturę – na korzyść tzw. „realizmu wewnętrznego”. Realizm wewnętrzny głosi, że prawdziwość jest zrelatywizowana do układu pojęciowego, który narzuca światu określoną strukturę. Zatem nie ma nic takiego jak jeden „właściwy” model rzeczywistości. Zdaniem Putnama jest wiele jednakowo „właściwych” modeli rzeczywistości. Zamiast jednej Prawdy Absolutnej są różne prawdy w ramach różnych układów pojęciowych.

Może być jednak jeszcze gorzej. Może być tak, że w ramach żadnego układu pojęciowego nie ma modelu „właściwego”, ponieważ dowolny podział świata na indywidua, własności i relacje coś pomija, coś, czego nie potrafimy nawet nazwać, ponieważ brakuje nam środków pojęciowych. Wówczas pojęcie prawdy jest w ogóle bezprzedmiotowe. Pogląd taki jest, być może, jeszcze bardziej metafizyczny od realizmu metafizycznego (niewykluczone, że w podobnym duchu można by zinterpretować intuicjonizm Henri Bergsona). Musimy jednak wziąć pod uwagę nie tylko to, że prawda o świecie empirycznym być może nie jest jedyna, ale też to, że być może nie ma niczego takiego jak prawda o świecie, jeżeli pojęcie prawdy rozumieć na modłę Tarskiego (a nie potrafimy, jak na razie, zrozumieć pojęcia prawdy na żadną inną modłę).

Jeżeli zatem celem nauki ma być prawda, cel ten może być niejednoznacznie określony lub w ogóle nie określony. Jednakże, jak zauważył John Watkins⁷ z Londyńskiej Szkoły Ekonomicznej, niegdyś bliski współpracownik Poppera, samo pojęcie celu jest wieloznaczne. Można rozumieć je jako (1) coś do osiągnięcia, jak trafienie w dziesiątkę, (2) coś nie do osiągnięcia, ale do czego można się przybliżyć, jak na przykład wyeliminowanie strat ciepła po drodze od elektrociepłowni do mieszkań oraz (3) coś nie do osiągnięcia i nie do przybliżenia, ale w kierunku czego można się posuwać, jak (przykład Watkinsa) nieśmiertelność (czyli praktycznie – przedłużanie ludzkiego życia). Jeżeli nawet prawda nie może być celem nauki w sensie (1), nie jest jasne, czy może być celem w sensie (2), to nie jest wykluczone, że może być celem w sensie (3). Wydaje mi się, że osiągnąłem pewien postęp w kwestii wyjaśnienia pojęcia dążeńia do prawdy, nawet jeżeli samo pojęcie prawdy, lub przybliżania się do prawdy, nadal pozostaje niejasne. Poniżej spróbuję w kilku krokach naszkicować moją propozycję rozwiązania tego problemu.

⁷ *Nauka i sceptycyzm*, PWN, Warszawa 1989 (oryg. ang. 1984).

2. Krok pierwszy, najprostszy

Weźmy pod uwagę pewien język L pewnej nauki empirycznej w pewnym czasie oraz rodzinę M modeli tego języka, tj. wszystkich struktur, których indywidua, własności i relacje mogą odpowiadać wyrażeniom nazwowym i predykatom języka L w pewnej interpretacji. Rodzinę M można metaforycznie nazwać klasą światów możliwych do opisanego w języku L . Celem nauki jest opisanie w języku L jego dziedziny przedmiotowej, czyli świata rzeczywistego „zredukowanego” do aspektów badanych przez daną naukę. Na przykład celem klasycznej mechaniki nieba jest opisanie ruchów planet z pominięciem na przykład budowy geologicznej tych planet i innych niezliczonych aspektów rzeczywistości. Abstrahując od wszelkich trudności realizacyjnych, założmy, że można w języku L podać wyczerpujący i prawdziwy opis jego dziedziny przedmiotowej. Wówczas, jeżeli wyraz „prawdziwy” rozumieć na modłę Tarskiego, w rodzinie M „możliwych światów” (tj. możliwych do opisanego w języku L) musi istnieć, przy pewnej wyróżnionej („zamierzonej”) interpretacji języka L , „model właściwy” M , czyli „świat rzeczywisty” (zredukowany do aspektów opisywalnych w języku L).

Metodą poszukiwania prawdziwego opisu dziedziny przedmiotowej danej nauki jest wysuwanie i testowanie hipotez. Na temat ogólnego mechanizmu testu empirycznego panują w filozofii rozmaite opinie, których nie możemy tutaj przedyskutować. Na szczęście jedno jest bezsporne: istotną rolę w testowaniu hipotez uniwersalnych odgrywają pewne zdania jednostkowe, tzw. „zdania bazowe” lub „raporty obserwacyjne”, których używa się do opisu warunków początkowych eksperymentu i przewidywanych jego rezultatów. W latach dwudziestych i trzydziestych filozofowie Koła Wiedeńskiego uważali, że wartość logiczną takich zdań można rozstrzygnąć na podstawie samej tylko obserwacji. Dziś nikt nie wątpi w to, że interpretacja najprostszej nawet obserwacji zależy od uprzedniej, świadomej lub nieświadomionej, akceptacji rozmaitych teorii, zarówno teorii naukowych jak i „teorii” wiedzy potocznej: na przykład teorii na temat działania przyrządów pomiarowych, działania naszych zmysłów, obowiązywania w przyrodzie pewnych ogólnych regularności itp. Ogół tych teorii będę nazywał wiedzą towarzyszącą.

Wiedza towarzysząca obejmuje teorie również spoza danej dyscypliny naukowej. Są one sformułowane zatem w językach innych dyscyplin, a nie w rozpatrywanym przez nas języku L . Założmy zatem, że zdania bazowe języka L są rozstrzygane za pomocą pewnych reguł stosowanych do interpretacji obserwacji, reguł sformułowanych w pew-

nym obszerniejszym języku, obejmującym język potoczny, język L oraz języki wszystkich teorii wiedzy towarzyszącej, nazwijmy ją W . Na przykład zdania bazowe typu „ciało x ma temperaturę t ” są rozstrzygane za pomocą reguł mierzenia temperatury, które obejmują między innymi opis budowy i działania różnych rodzajów termometrów.

Założmy, że wszystkie zdania języka L mają sens naukowy, to znaczy, że wszystkie hipotezy uniwersalne, które dają się w tym języku sformułować, są testowalne za pomocą zdań bazowych, a wszystkie zdania bazowe są „w zasadzie” rozstrzygalne empirycznie. „W zasadzie” rozstrzygalne oznacza możliwe do rozstrzygnięcia za pomocą reguł, pomijając przygodne przeszkody, to jest przeszkody wynikające z czaso-przestrzennego usytuowania podmiotu, niedostatecznej wrażliwości zmysłów, czułości i niezawodności aparatury itp. Na przykład zdanie „Juliusz Cezar miał wtedy–i–wtedy wysoką gorączkę” jest „w zasadzie” rozstrzygalne, bo chociaż w praktyce nie może zostać rozstrzygnięte z powodu niefortunnego usytuowania czaso-przestrzennego pielęgniarzy zaopatrzonych w termometr, to owo niefortunne usytuowanie czaso-przestrzenne, według całej dostępnej nam wiedzy, jest jedyną przeszkodą w dokonaniu odpowiedniego pomiaru. Rzecz ma się inaczej w przypadku zdań o temperaturze panującej na przykład na powierzchni Słońca. Przeszkoda w dokonaniu pomiaru za pomocą termometru ma tutaj nie przygodny, a zasadniczy charakter: według całej dostępnej nam wiedzy, termometr musiałby ulec zniszczeniu zanim doszłoby do pomiaru. W przypadkach takich jak ten potrzebne są reguły określające inne metody pomiaru temperatury. Zatem założenie, że wszystkie zdania języka L mają sens naukowy (empiryczny), oznacza, że istnieje pewien zbiór reguł R , za pomocą których każde zdanie bazowe języka L jest „w zasadzie” rozstrzygalne oraz każda hipoteza uniwersalna możliwa do sformułowania w języku L jest testowalna za pomocą zdań bazowych tego języka.

Te dwa naczelnne założenia: (1) istnieje model „właściwy” M języka L ; (2) istnieje pewien „idealny” lub „wyczerpujący” zbiór reguł R służących do rozstrzygania zdań bazowych języka L , gwarantują (przy dodatkowym założeniu prawdziwości wiedzy towarzyszącej W), że (1) żadne zdanie języka L nie jest „metafizyczne”, tj. wartość logiczna każdego zdania, pomijając przygodne przeszkody, podlega empirycznemu rozstrzygnięciu. Założmy teraz, że zbiór A aktualnie akceptowanych reguł rozstrzygania zdań bazowych języka L jest niesprzecznie rozszerzalny do hipotetycznego, „idealnego” zbioru reguł R . Wówczas „dążenie do prawdy” oznacza proces wysuwania oraz akceptowania lub odrzucania (w wyniku testu) kolejnych hipotez i , ewentualnie, rozszerzania zbioru reguł A w celu stopniowego zacieśniania „klasy

kandydatów”, tj. podklasy klasy wszystkich „możliwych światów”, do której, na mocy omówionych wyżej naczelných założeń metateoretycznych i akceptowanych hipotez rozpatrywanej dyscypliny naukowej, należy model „właściwy” dziedziny przedmiotowej tej dyscypliny („świat rzeczywisty”). W ten sposób zrobiliśmy pierwszy krok na drodze objaśnienia pojęcia „dążenia do prawdy”.

3. Krok drugi: anomalie a logika presupozycji

Pomysł zastosowania logiki presupozycji do obecnych rozważań zawdzięczam Ryszardowi Wójcickiemu z Warszawy, który w jednym z swoich maszynopisów nazwał „presupozycyjnie prawdziwymi” zdania nauki, które zdają sprawę z pewnych faktów, lecz czynią to w ramach błędnego układu pojęciowego. To zwróciło moją uwagę na wynalazek Petera Strawsona z Oxfordu. Zaproponował on⁸ alternatywną wobec teorii deskrypcji Bertranda Russella analizę zdań typu „Obecny król Francji jest łysy”. Problem polega na tym, że na przekór zasadzie wyłączonego środka ani ono, ani jego zaprzeczenie „Obecny król Francji nie jest łysy” nie jest prawdziwe. Jest tak dlatego, że nie jest prawdziwe zdanie „Istnieje ktoś, kto jest obecnie królem Francji”. W ten sposób Strawson odkrył nową relację logiczną, relację presupozycyjną: zdanie *Y* jest presupozycją zdania *X*, jeżeli wtedy gdy *X* jest prawdziwe, *Y* jest prawdziwe, a wtedy gdy *X* jest fałszywe, *Y* jest również prawdziwe. Jeżeli natomiast *Y* nie jest prawdziwe, *X* nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe.

Bas van Fraassen⁹ podał pomysłową semantykę logiki presupozycji będącej uogólnieniem powszechnie znanej semantyki „zero-jedynkowej” logiki klasycznej. Mianowicie, dla ustalonej rodziny *V* klasycznych wartościowań zdań danego języka (funkcji przyporządkowujących – z zachowaniem pewnych reguł – każdemu zdaniu wartość 1 lub 0, symbolizujących odpowiednio „prawdę” i „fałsz”) można zdefiniować tzw. superwartościowanie w sposób następujący: zdaniom o wartości 1 w każdym wartościowaniu rodziny *V* przypisuje się superwartość 1; zdaniom o wartości 0 w każdym wartościowaniu rodziny *V* przypisuje się superwartość 0; pozostałe zdania mają nieokreśloną wartość logiczną – przedstawiają „lukę prawdziwościową”.

Możemy teraz rozstrzygnięcia empiryczne potraktować jako częściowe definicje klasycznych wartościowań. Mianowicie, rezultat każdego eksperymentu pozwala – za pomocą reguł rozstrzygania zdań bazowych ze zbioru *A* – przypisać (hipotetycznie) wartości logiczne niektórym zdaniom języka *L*. Nazwijmy anomalią sytuację, w której

⁸ *On referring*, „Mind” 49 (1950).

⁹ *Presupposition, Implication, Self-reference*, „Journal of Philosophy” 65 (1968).

jakieś zdanie w wyniku jednego eksperymentu otrzymuje wartość 1, a w wyniku innego eksperymentu, na podstawie reguł tego samego zbioru A , wartość 0. Historycznym przykładem takiego zdania może być „Ziemia porusza się względem otaczającego ją eteru”, sfalsyfikowane przez eksperyment Michelsona–Morleya, a potwierdzone przez eksperymenty Fizeau. Proponuję uznać, zgodnie z sugestią, która się nasuwa pod wpływem semantyki van Fraassena, że tego rodzaju zdania przedstawiają (hipotetyczną) lukę prawdziwościową.

Jak niegdyś twierdzono, że natura nie znosi próżni, tak twierdzą, że nauka nie znosi luk prawdziwościowych. Można wyróżnić trzy strategie usuwania luk: (1) konserwatywną, (2) rewizjonistyczną oraz (3) rewolucyjną.

Strategia konserwatywna polega na zignorowaniu domniemanej luki prawdziwościowej i usiłowaniu usunięcia anomalii ze pomocą konserwatywnego rozszerzenia zbioru reguł rozstrzygania zdań bazowych A , tj. rozszerzenia zachowującego uprzednio akceptowane reguły i całą dotychczasową wiedzę towarzyszącą W . W przypadku problemu powstałego w wyniku eksperymentu Michelsona–Morleya strategię konserwatywną reprezentowała hipoteza częściowego wleczenia eteru przez Ziemię. Strategia konserwatywna ma na celu kontynuowanie dążenia do prawdy na wzór opisany w poprzednim paragrafie.

Strategia rewizjonistyczna polega na przyjęciu założenia, że domniemana luka prawdziwościowa jest pozorna i wynika stąd, że niektóre reguły rozstrzygania zdań bazowych są wadliwe: zbiór A nie zawiera się w „idealnym” zbiorze reguł R . Próby usunięcia anomalii polegają na proponowaniu rewizji zbioru A w taki sposób, aby uzgodnić ze sobą interpretację eksperymentów prowadzących uprzednio do rozbieżnych wniosków. W naszym przykładzie taką strategię reprezentuje hipoteza kontrakcji Lorentza, która dyskwalifikowała eksperyment Michelsona–Morleya jako test zdania „Ziemia porusza się względem eteru”. Rewizja zbioru A na ogół łączy się z rewizją wiedzy towarzyszącej W . W szczególności, hipoteza Lorentza miała pewne (nie potwierdzone) konsekwencje dla teorii elektromagnetyzmu. Ponadto, rewizja zbioru A pociąga za sobą zmianę ocen prawdziwościowych niektórych hipotez rozpatrywanej dyscypliny. Zatem zastosowanie strategii rewizjonistycznej prowadzi do weryfikacji pochoptionie odrzuconych „kandydatów” do tytułu modelu „właściwego” i rozpoczęcie od nowa procedury zacieśniania „klasy kandydatów”. Tego rodzaju manewr można porównać do wycofania się ze ślepej uliczki w labiryncie i kontynuowania poszukiwań ukrytego w nim skarbu.

Strategia rewolucyjna polega na uznaniu, że odkryta luka prawdziwościowa jest autentyczna, tj. wynika z akceptacji nieprawdziwych

presupozycji. Próba usunięcia anomalii polega na zaproponowaniu hipotezy falsyfikującej presupozycje odkrytej luki prawdziwościowej. Według popularnej interpretacji teorii względności przeczy ona istnieniu eteru. Wyjaśnia zatem brak wartości logicznej zdań o ruchu ciał względem eteru zupełnie tak samo jak w ujęciu Strawsona – nieistnienie króla Francji wyjaśnia brak wartości logicznej zdań o owłosieniu tego monarchy. W jednym i w drugim przypadku uznaje się za fałszywe presupozycje egzystencjalne spornych zdań, tj. presupozycje dotyczące istnienia lub nieistnienia pewnych bytów: eteru i króla Francji.

Według mnie w analizie ewolucji języka nauki o wiele ważniejszą rolę odgrywają presupozycje dotyczące tego, jakie własności mogą przysługiwać lub nie przysługiwać indywiduom danej klasy („rodzaju naturalnego”) i w jakie relacje mogą wchodzić lub nie wchodzić ze sobą indywidua określonych rodzajów. Tego rodzaju presupozycje nazywam, zapożyczając termin z teorii lingwistycznej Porziga¹⁰, presupozycjami syntagmatycznymi. Na głębszym poziomie analizy szczególnej teoria względności nie przeczy istnieniu eteru. Przeczy tylko wykrywalności ruchu jakichkolwiek ciał względem eteru. Przeczy więc na przykład presupozycji syntagmatycznej, w myśl której każde ciało ma jakąś prędkość względem eteru. Przeczy również innym presupozycjom syntagmatycznym zakładanym przez fizykę klasyczną, na przykład presupozycji, że każde dwa zdarzenia są albo równoczesne, albo nierównoczesne. W fizyce relatywistycznej zdarzenia równoczesne w jednym układzie odniesienia mogą być nierównoczesne w innym: relacja równoczesności nie jest już relacją między zdarzeniami, lecz między zdarzeniami i układem odniesienia.

Jak z tego widać, rewizja presupozycji syntagmatycznych jest daleko idącą reformą języka: prowadzi do zmiany jego ontologii. Zmianie ulegają dziedziny własności i relacji, a nawet liczba argumentów (członów) relacji. Prowadzi to do odpowiednich zmian struktury modeli rozpatrywanego języka. Rodzina M przekształca się w jakąś inną rodzinę modeli M' , zmienia się klasa „możliwych światów”, wśród których będziemy poszukiwać „świata rzeczywistego” (modelu „właściwego”). Zmianę rewolucyjną można więc porównać do rezygnacji z poszukiwań skarbu w jednym labiryncie i wejścia do innego labiryntu. Falsyfikacja presupozycji oznacza bowiem, że skarbu, modelu „właściwego”, w rodzinie modeli języka sprzed reformy po prostu nie ma. Nie jest natomiast wykluczone, że model „właściwy” znajduje się w rodzinie języka zreformowanego.

¹⁰ *Das Wunder der Sprache*, Francke, Bern, 1950.

Warto przy tym odnotować, że „skarbem”, o ile w ogóle istnieje, nie jest „cała prawda”, lecz tylko prawda wyrażalna w języku danej dyscypliny, a może nawet tylko pojedynczej teorii naukowej. Język ten jednak zazębia się z językami teorii należących do wiedzy towarzyszącej. Zmiana rewizjonistyczna i rewolucyjna w jednej dyscyplinie wymusza zmiany rewizjonistyczne lub rewolucyjne w części wiedzy towarzyszącej. W ten sposób dążenie do prawdy „cząstkowej” (w jednej dyscyplinie) nie jest czymś izolowanym od dążenia do prawdy w innych dyscyplinach. „Całą prawdę”, o ile coś takiego istnieje, można porównać do „*patchworku*” „prawd cząstkowych”. Jednak i ów „*patchwork*” jest prawdą jedynie w zakresie badania naukowego, nie dotyczy ewentualnej prawdy metafizycznej, tematu, którego nie chcę tutaj podejmować.

4. Problemy metodologiczne

Możliwość wyboru między trzema strategiami rozwiązania ewentualnej anomalii oraz możliwość istnienia, w ramach każdej z tych strategii, alternatywnych rozwiązań, rodzi problem kryterium, na mocy którego można by, choćby hipotetycznie, orzekać, które z alternatywnych rozwiązań przedstawia większy postęp w dążeniu do prawdy. Innymi słowy, że kolejno wysuwane rozwiązania nie są, jak można się przekonać, tylko ślepą wędrówką po konstelacjach możliwych światów, co sugerował Thomas Kuhn¹¹, historyk nauki, który za swoją wizję otrzymał stanowisko profesora filozofii w MIT.

Analiza rewolucji naukowej w kategoriach rewizji presupozycji pozwala ujawnić jej strukturę logiczną i pokonać w ten sposób postawiony przez Kuhna problem rzekomej „niewspółmierności” teorii naukowych przedzielonych rewolucją. Wybór między alternatywnymi „paradygmatami”, a także tymczasową koegzystencją różnych paradygmatów, można racjonalnie objaśnić za pomocą porównań mocy wyjaśniającej alternatywnych rozwiązań, zgodnie z ideą „wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia”¹²: zasadą zalecającą akceptację tej z alternatywnych hipotez, która dostarcza najlepszych wyjaśnień zjawisk. Peter Lipton z brytyjskiego Cambridge przedstawił przekonujące argumenty¹³ na to, że zasada wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia sama jest najlepszym wyjaśnieniem naszych praktyk indukcyjnych, związanych z przyjmowaniem i odrzucaniem hipotez empirycznych, wyjaśnieniem lepszym od między innymi weryfikacjonizmu, probabilii-

¹¹ *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968 (oryg. ang. 1962).

¹² Slogan pochodzi od Gilberta Harmana, *Inference to the Best Explanation*, „The Philosophical Review” 74 (1965), a samą ideę można znaleźć już u Charlesa Sandersa Peirce’a.

¹³ *Inference to the Best Explanation*, Routledge, London 1991.

zmu czy falsyfikacjonizmu. Pewien kłopot sprawiało niezbyt jasne pojęcie „lepszości” wyjaśnienia. Opierając się na pewnych ideach van Fraassena¹⁴, udało mi się sformułować ścisłe kryterium porównawcze mocy wyjaśniającej¹⁵, którego szczegóły techniczne niestety muszę tutaj pominąć. Dzięki niemu można odeprzeć zarzut utopizmu epistemicznego pod adresem realizmu: kryterium pozwala na ocenę, czy wprowadzenie nowej hipotezy lub rewizja dotychczasowych fundamentalnych teorii stanowi postępek w kierunku prawdy. (Na marginesie: moje kryterium nie zakłada postępu liniowego. Hipotezy wyjaśniające pewne zjawiska lepiej od innych hipotez mogą im ustępować w innej dziedzinie zjawisk. Linie postępowe mogą się więc rozgałęziać, co tłumaczy tymczasową – do czasu ewentualnego ponownego połączenia się rozgałęzień – koegzystencję alternatywnych hipotez.) Zaś rozważania poprzednich dwóch paragrafów oddalają zarzut utopizmu semantycznego: pojęcie dążenia do prawdy jest objaśnione, nawet jeżeli nie ma nic takiego jak Cała i Jedna Prawda.

Niektórzy moi krytycy, na przykład Elżbieta Kałuszyńska z Warszawy i Paweł Zeidler z Poznania¹⁶, dopatrywali się w moim stanowisku znamion antyrealizmu, i to wtedy gdy formułowałem je bardziej ostrożnie niż obecnie. Uważam jednak, że mimo zerwania z pewnego rodzaju absolutyzmem w kwestii prawdy przywiązanie do idei prawdy niezależnej od aktualnych możliwości jej rozpoznania wystarczająco uzasadnia mój akces do obozu realizmu. Opozycja mojego stanowiska wobec antyrealizmu zaznacza się wyraźnie w następujących kwestiach.

Po pierwsze, prawdziwość zdania w moim ujęciu znacznie przekracza warunki słusznej stwierdzalności w rozumieniu Dummetta. Reguły rozstrzygania zdań bazowych nie wyznaczają wartości logicznej zdań: decydują tylko o tymczasowej, hipotetycznej ocenie ich wartości logicznej. Same te reguły nie stanowią żadnej „bazy”, funkcjonującej na wzór aksjomatów. Funkcjonują raczej jak hipotezy: są uzupełniane i uściślane w przypadku, gdy nie dają wystarczających podstaw do rozstrzygnięć oraz podlegają rewizji w przypadku, gdy rozstrzygnięcia dokonywane na ich podstawie gwałcą klasyczne intuicje związane z ideą prawdy.

¹⁴ Z *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford 1980.

¹⁵ *Explanation and epistemic virtue*, w L. Koj (red.): *On Comparison of Theories*, Poznań „Studies in the Philosophy of Science”, (w druku) Kodopi, Amsterdam–Atlanta, w przygotowaniu: *Lepsze wyjaśnienie*, referat wygłoszony na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu, wrzesień 1995, przeznaczony do publikacji w kwartalniku „Filozofia nauki” i w księdze pamiątkowej Zjazdu. Przedstawione tam kryterium ujedynolica i pogłębia dwa kryteria porównawcze mocy wyjaśniającej (ogólności i szczegółowości) podane w mojej książce *Prawda i racjonalność naukowa*, Inter Esse, Kraków 1993, s. 175–176.

¹⁶ W dyskusjach nad moją książką *Prawda i racjonalność naukowa* prowadzonych na seminarium IFiS PAN pod kierunkiem Ryszarda Wójcickiego.

Po drugie, antyrealizm Dummetta uznaje samą niedostępność świadectwa empirycznego za wystarczający powód odmowy danemu zdaniu wartości logicznej. Tym samym Dummett nie odróżnia nierozpoznawalności faktu od nieobecności faktu. Ja zaś uważam, że zdania o przygodnie nierozpoznawalnych stanach rzeczy – to jest o stanach rzeczy nierozpoznawalnych skutkiem niefortunnego czaso–przestrzennego usytuowania podmiotu poznającego lub ograniczeń jego wrażliwości – mają wartość logiczną, chociaż nie możemy jej poznać. O tym, co jest przygodnie, a co zasadniczo nierozpoznawalne, rozstrzygamy na podstawie naszej aktualnej wiedzy. Przykładowe zdanie o gorączce Juliusza Cezara ma wartość logiczną, ponieważ w świetle naszej wiedzy ciało Juliusza Cezara podlegało takim samym prawom dotyczącym ciepłoty jak nasze ciała – Juliusz Cezar należy do tego samego rodzaju naturalnego co my.¹⁷ Sytuacja przedstawia się inaczej w świecie wymyślonym przez Henri Poincaré¹⁸, w którym wszystkie ciała mają ten sam współczynnik rozszerzalności cieplnej i równowaga cieplna ustala się natychmiast. Zjawiska cieplne są wówczas z zasady, a nie tylko przygodnie niewykrywalne i taki świat empirycznie nie różni się od świata, w którym one w ogóle nie istnieją (różnica jest czysto metafizyczna).

Zgadzam się z Dummettem co do zasady, że zdanie „Jones był odważny” może nie być ani prawdziwe, ani fałszywe, odrzucam natomiast jego motywy. Niedostępność świadectwa na temat zachowania Jonesa w obliczu niebezpieczeństwa nie ma, według mnie, nic do rzeczy. Może jednak okazać się, że predykat „odważny” z zasady nie stosuje się (pozytywnie ani negatywnie) do Jonesa, tak jak nie stosuje się do nogi stołowej. Tak byłoby, gdyby na przykład Jones zmarł pięć minut po swoim urodzeniu i gdyby przyjąć, dość wiarygodnie, że cechy osobowości w rodzaju odwagi i jej przeciwieństwa wykształcają się u osób o odpowiednio bogatym doświadczeniu osobistym. Stwierdzenie luki prawdziwościowej oznacza zatem pewien fakt różny od przygodnej niedostępności poznawczej jakiegoś innego faktu. W przypadku zdania o ruchu Ziemi względem eteru nauka nie poprzestaje na stwierdzeniu niedostępności zarówno pozytywnego, jak i negatywnego świadectwa na ten temat. Nauka dąży do teoretycznego wyjaśnienia tej niedostępności – powołuje się na przykład na niezależność prędkości światła od

¹⁷ Różnica między warunkami słusznej stwierdzalności Dummetta a moimi regułami rozstrzygania zdań bazowych polega m.in. na tym, że Dummett odnosi je do zdań rozpatrywanych z osobną, ja zaś odnoszę je do zdań rozpatrywanych jako elementy pewnej klasy zdań, mianowicie klasy zdań orzekających o indywidualach tego samego rodzaju naturalnego. Z tego punktu widzenia przygodna nierozpoznawalność jakiegoś stanu rzeczy polega na istnieniu przeszkód w zastosowaniu reguł rozstrzygania zdań bazowych w jakimś konkretnym przypadku na ogół rozpoznawalnego typu stanu rzeczy.

¹⁸ *Nauka i hipoteza*, Warszawa 1908 (oryg. franc. 1902).

ruchu źródła. Przykład ten pokazuje, że realizm, nawet tak ostrożny jak mój, stawia przed nauką ambitniejsze zadania od antyrealizmu i jest metodologicznie płodniejszy.

Inna współczesna forma antyrealizmu, empiryzm konstruktywny van Fraassena¹⁹, zastępuje klasyczną ideę prawdy ideą adekwatności empirycznej, tj. prawdy zacieśnionej do obserwowalnych (dla człowieka, tj. bez przyrządów) przedmiotów i zdarzeń. Według empiryzmu konstruktywnego teorie równoważne empirycznie, tj. teorie o jednakowych konsekwencjach w dziedzinie obserwowalnej, lecz przeczące sobie w dziedzinie nieobserwowalnej, mają jednakową wartość poznawczą. Realizm, według którego najwyżej jedna z takich teorii może być prawdziwa, zawiera zbędne, nienaukowe obciążenie metafizyczne.

Nie mogę tu omówić wysuwanych przez krytyków van Fraassena licznych argumentów podważających doniosłość epistemologiczną rozróżnienia obserwowalne – nieobserwowalne. Moim zdaniem rzecz polega na zwykłym pomieszaniu tego rozróżnienia ze starszym, neopozytywistyczno–popperowskim rozróżnieniem empiryczne – metafizyczne czyli testowalne – nietestowalne. Ideę równoważności empirycznej van Fraassen zilustrował przykładem rodziny teorii Newtonowskich różniących się twierdzeniem na temat prędkości środka ciężkości Układu Słonecznego względem nieobserwowalnej Przestrzeni Absolutnej. Lecz nieobserwowalność na przykład elektronów nie ma przecież podobnych konsekwencji teoretycznych. Rzecz w tym, że na mocy zasady bezwładności nie można podać żadnych reguł rozstrzygnięcia zdań bazowych, w których jest mowa o prędkości względem Przestrzeni Absolutnej. Innymi słowy, zasada bezwładności uchyla wszystkie presupozycje syntagmatyczne dotyczące Przestrzeni Absolutnej. Zamiast twierdzić, że najwyżej jedna z wielu równoważnych teorii Newtonowskich jest prawdziwa, realista – o ile nie jest realistą metafizycznym – może wysunąć jedną teorię, powstałą z tamtych po usunięciu z nich pojęcia Przestrzeni Absolutnej. (To zresztą uczynił Ernst Mach, który był antyrealistą, ale nie antyrealistą metafizycznym, jak van Fraassen.)

Wojciech Sady – z Poznania, lecz w barwach Zielonej Góry – zupełnie zignorował²⁰ przytoczony przed chwilą argument. Zignorował również argument mówiący, że gdyby adekwatność empiryczna była zadowalającym celem nauki, uczeni nie troszczyliby się o usuwanie konfliktów pojęciowych między różnymi teoriami, gdyby te teorie dobrze funkcjonowały empirycznie. Jednak motywem przełomowej pracy Alberta Einsteina z 1905 roku nie było podejrzenie o nieadekwat-

¹⁹ *The Scientific Image*.

²⁰ W recenzji mojej książki, „Znak” 481 (czerwiec 1995), s. 120–126.

ność empiryczną kinematyki klasycznej, która całkiem nieźle się sprawowała, ale chęć usunięcia napięcia między nią a klasyczną teorią elektromagnetyzmu. Z kolei Paweł Zeidler docenił moją krytykę van Fraassena, twierdzi jednak, że celem nauki może być adekwatność empiryczna w jakimś bardziej liberalnym sensie tego słowa. Jeżeli ten liberalny sens „adekwatności empirycznej” ma polegać na rozszerzeniu dziedziny „obserwowalnej” na wszystko, co da się zarejestrować nie tylko za pomocą zmysłów, ale również za pomocą przyrządów, także przyrządów zbudowanych dzięki przyszłej, bardziej zaawansowanej technologii, różnica zdań między nami ma charakter czysto werbalny. Ewentualne prawdy metafizyczne oczywiście leżą poza zasięgiem nauki. Jeżeli jednak unikanie idei prawdy ma na celu bagatelizowanie znaczenia konfliktów pojęciowych, wówczas nie ma zgody. W tym m.in. wyraża się moja postawa realistyczna.

Aby wykluczyć z rozważań rzekome lub autentyczne prawdy niedostępne metodzie empirycznej, stanąłem na stanowisku instrumentalizmu matematycznego. W myśl tego poglądu matematyka jest swojego rodzaju „surowcem” do budowy modeli naukowych. W związku z tym niektóre cechy modeli nie odzwierciedlają cechy modelowanej rzeczywistości, lecz pochodzą od użytego surowca. Podobnie jak niektóre cechy portretu nie odzwierciedlają uroków portretowanej damy, ale fakturę płótna i jakość farb. Do cech matematycznego surowca, a nie empirycznej rzeczywistości zaliczam na przykład ciągłość. Nie ma bowiem empirycznej metody rozróżnienia między wielkościami ciągłymi a dyskretnymi, jeżeli nieciągłości są na tyle drobne, że nie mogą zostać wykryte za pomocą żadnego wyobraźnego przyrządu. Nie jest zatem prawdziwe ani fałszywe zdanie typu: „Cząstka wytwarza ciągle pole”, lecz prawdziwe lub fałszywe jest zdanie „Cząstka wytwarza pole opisane za pomocą funkcji ciągłej”. (Podobnie jak ten artykuł nie jest rodzaju męskiego, lecz jest określony rzeczownikiem rodzaju męskiego.)

Instrumentalizm matematyczny uchyla problem tzw. modeli niezamierzonych, który powstaje na mocy twierdzenia Skolema–Löwenheima. Wynika zeń, że teorie o nieskończonych dziedzinach przedmiotowych mają różne nieizomorficzne (o różnych strukturach) modele. Zatem jedna i ta sama teoria jest prawdziwym opisem więcej niż jednego „możliwego świata”. Wówczas, nawet gdybyśmy odkryli teorię prawdziwą, nie wiedzielibyśmy, który z opisywanych przez nią „światów” jest nasz. Jednak nieskończoność w teoriach naukowych pojawia się skutkiem stosowania opisów matematycznych. Gdyby na chwilę zapomnieć o współrzędnych czaso–przestrzennych, funkcjach, wektorach, tensorach itd., zostaje nam skończona liczba cząstek, mole-

kuł, ciał, żywych komórek, tkanek, organizmów, grup społecznych itd. Nie twierdzą wcale, że opis matematyczny da się wyeliminować. Twierdzą tylko, że kwestia wyboru między nieizomorficznymi pod względem matematycznym, alternatywnymi modelami teorii o identycznych konsekwencjach empirycznych nie jest zagadnieniem poznawczym – nie dotyczy prawdy, tylko sposobu przedstawienia prawdy. (Aczkolwiek mogą być sposoby mniej i bardziej sprawne, skutkiem czego poszukiwanie alternatywnych ujęć matematycznych nie jest czczą igraszką.) Pod koniec poprzedniego paragrafu porównałem prawdę do *patchworku*. Teraz można dodać, że w tym *patchworku* łatki z różnych materiałów, ale o jednakowym, nazwijmy go, „kształcie” są wymienne.

5. Dążenie do prawdy bez prawdy

W pierwszym paragrafie powiedziałem, że zdaje mi się, iż objaśniłem pojęcie „dążenia do prawdy”, nawet jeżeli samo pojęcie prawdy pozostaje niejasne. Czyli nawet jeżeli świat rzeczywisty nie ma struktury modelu, nie jest złożony z dobrze określonych indywidualów, własności i relacji, które istniały w świecie, zanim zostały opatrzone odpowiednimi nazwami i określone za pomocą odpowiednich predyktów odpowiedniego języka. Można sobie wyobrazić, że proces rewizji presupozycji jest nieskończony, że opisana wyżej „wędrowka po konstelacjach możliwych światów” nie może zakończyć się w „świecie rzeczywistym”, bo w żadnej konstelacji nie ma żadnego izomorficznego z rzeczywistością „modelu właściwego”. Można zakwestionować założenie metafizyczne, że świat rzeczywisty ma taką strukturę. Nie sposób jednak obyć się bez żadnych założeń metafizycznych w ogóle. Aby pojęcie „dążenia do prawdy” miało jakiś sens, trzeba założyć, że jedne modele lepiej, a inne gorzej „pasują” do rzeczywistości, że rzeczywistość uprzywilejowuje jedne modele względem innych. Rzeczywistość może nie mieć kształtu żadnego modelu, ale nie może być całkiem „bezkształtna”.

Tę myśl, niezbyt jasną, spróbuję zilustrować za pomocą pewnej analogii. Jak entuzjastyczny realista skłonny jest przyjąć, że świat ma strukturę jakiegoś modelu (nawet jeżeli ten model pozostaje nie znany), tak pitagorejczycy niegdyś uważali, że wszystkie zjawiska w świecie dają się ująć za pomocą stosunków liczbowych. Mieli oni na myśli liczby naturalne. Innymi słowy uważali oni, że świat daje się opisać za pomocą liczb wymiernych. Odkrycie liczb niewymiernych było klęską ich metafizyki. Gdyby jednak wiedzieli, że każda liczba niewymierna ma dowolnie dokładne przybliżenie wymierne, mogliby pocieszyć się

myślą, że świat da się opisać z dowolnie dokładnym przybliżeniem za pomocą liczb wymiernych. Podobnie idea dążenia do prawdy zakłada, że świat, nawet jeżeli nie ma struktury żadnego modelu, daje się opisywać ze wzrastająco dokładnym „przybliżeniem” za pomocą kolejno proponowanych modeli („*patchworku*” modeli). Mówię „przybliżeniem” w cudzysłowie, bo, w przeciwieństwie do Ilkki Niiniluoto z Helsinek, nie wierzę w możliwość zastosowania kategorii metrycznych w tym kontekście (dlatego mówię o „dążeniu do prawdy”, a nie o „zbliżaniu się do” lub „aproxymacji” prawdy). Przyznaję, że jest to założenie z gruntu metafizyczne, choć słabsze od założeń przyjmowanych przez innych realistów. Nie wyobrażam sobie jednak, jak bez takiego założenia można w ogóle uprawiać naukę.

ADAM GROBLER, ur. 1949, absolwent matematyki i filozofii UJ, dr hab. filozofii, prof. WSP im. T. Kotarbińskiego w Zielonej Górze, adiunkt w Instytucie Filozofii UJ. Napisał m.in.: *Prawda i racjonalność naukowa* (1993) oraz wiele artykułów z dziedziny filozofii nauki w czasopismach krajowych i zagranicznych. Tłumacz literatury filozoficznej, m.in. esejów J. Hintikki, W. Jamesa, J. Maritaina, P. Strawsona, H. Putnama. Mieszka w Krakowie.

ZAPOWIEDZI WYDAWNICTWA

znak

Praca zbiorowa UKRYTE TEORIE NAUKI

tłum. Andrzej Pawelec

Zamieszczone w tomie eseje poświęcone są zapomnianym i pomijanym epizodom w dziejach nauki. Jonathan Miller, Oliver Sacks i Daniel Kevles pokazują, jak często obiecujące odkrycia i intuicje badawcze bywały odrzucane i zapomniane, by, czasem po wielu latach, pojawić się ponownie i zdobyć w nowym sformułowaniu powszechne uznanie. Autorzy ujawniają głębokie i często nie uświadomione zniekształcenia w pojmowaniu struktury świata i jego historii naturalnej, obecne zarówno u naukowców, jak i popularyzatorów nauki.

POJĘCIE PRAWDY W NAUKACH PRZYRODNICZYCH

Wojciech Sady

Przypowieść

Załóżmy, że wszystko stanie się tak, jak to zapisano w Apokalipsie według św. Jana. Najpierw Stara Ziemia zostanie zniszczona w serii kataklizmów, a potem wszyscy zmartwychwstaniemy, aby stanąć na Sąd Ostateczny. Ci, którzy otrzymają wyrok pozytywny, zamieszkają, jako zbawieni na wieki, na Nowej Ziemi. Wyobraźmy sobie teraz, że nieopodal murów Nowego Jeruzalem spotykają się Arystoteles, Buridan, Galileusz i Newton. Spacerują razem po okolicy, tocząc rozmowy o doniosłych sprawach, kiedy z rajskiej jabłoni urywa się dorodne jabłko i spada na trawę. Uczeni zatrzymują się i oto okazuje się, że każdy z nich chce coś ważnego powiedzieć. Przez szacunek dla historii jako pierwszemu oddają głos Arystotelesowi.

„Byliśmy przed chwilą, czcigodni mężowie, świadkami niestychanie pouczającego zjawiska, które zbadałem i opisałem jeszcze za swych młodych lat. Oto jabłko zbudowane jest głównie z elementów wody i ziemi, te zaś mają swe naturalne miejsce w środku świata, i właśnie dlatego spada ono w kierunku owego punktu, będącego zarazem środkiem kulistej Ziemi, ruchem naturalnym. Czas spadania z danej wysokości, jak ustaliłem, jest tym krótszy, im więcej materii pierwszej zawiera dane ciało, a tym dłuższy, im większy opór stawia ośrodek. Niepokoił mnie tylko fakt, że prędkość ciał spadających rośnie. Przyjąłem, że wiąże się to ze zbliżaniem się do ich miejsca naturalnego; sam nie byłem z tej hipotezy zadowolony, ale

później, pochłonięty badaniami biologicznymi, nie miałem już czasu tym zagadnieniem się zająć. Może wy będziecie w stanie moje wyjaśnienie uzupełnić.”

Na chwilę zapadła kłopotliwa cisza, którą przerwał Jean Buridan:

„Choć przyszło mi żyć tysiąc sześćset lat po tobie, czcigodny Arystotelesie, nadal borykałem się z twoimi problemami. Wcześniej podjęli je w podobny jak ja sposób Jan Filiponos i Ibn Badżdża, zwany Avempace. Wszyscy trzej doszliśmy do wniosku, że twoja fizyka – w związku z ruchami wymuszonymi – wymaga istotnego uzupełnienia. Chodziło nam zwłaszcza o to, że pociski kontynuują swój ruch jeszcze po utracie kontaktu z jego pierwotnym sprawcą, na przykład wtedy, gdy rzucony kamień odrywa się od ręki. Zgadaliśmy się z tobą, że wszystko, co się porusza, jest przez coś poruszane, od wewnątrz przez swą naturę lub od zewnątrz przez coś odeń odrębnego, co się z nim styka. Ponieważ lecący pocisk styka się jedynie z powietrzem, ty, zakładając, że jest on poruszany z zewnątrz, wnioskowałeś, że to ono podtrzymuje ruch. Myśmy jednak przeprowadzili szereg doświadczeń, które przekonały nas, że powietrze pocisków nie porusza; pozostało zatem przyjąć, iż poruszane są one od wewnątrz. W ten sposób stwierdziliśmy, że ciało wprowadzone w ruch nabywa siły wewnętrznej – nadałem jej miano *impetus* – która porusza go dalej, dopóki nie wyczerpią jej opory środowiska. Jeśli teraz chodzi o ruch spadającego jabłka, to wynika stąd, iż jest on naturalny tylko w pierwszej chwili, albowiem potem zyskuje ono *impetus*, który porusza je wraz z naturalną ciężkością, wskutek czego szybkość wzrasta, a wraz z nią wzrasta znów *impetus*. W rezultacie ruch ciała spadającego w kierunku jego miejsca naturalnego, czyli środka świata, staje się jednostajnie przyspieszony.”

Z kolei zabrał głos Galileo Galilei:

„Urodziłem się w dwieście lat po śmierci twego starego ciała, czcigodny Buridanie, a zaczynałem swoje rozmyślenia nad ruchami ciał od pewnej wersji teorii *impetus*. Po kilkunastu latach analizy wyników doświadczeń doszedłem jednak do przekonania, że *impetus* jest dla analizy zjawisk mechanicznych zbędny. Lepiej jest przyjąć, że ciało pchnięte w kierunku poziomym będzie trwać w ruchu po wielkim okręgu opasującym Ziemię, którego środek znajduje się w jej środku, o ile tylko nie zatrzymają go siły przeciwne. Ty, Stagiryto – tu Galileusz zwrócił się do Arystotelesa – byłeś przekonany, że nie istnieje pusta przestrzeń, ja zaś przyjąłem, że jest ona możliwa, a wyniki przez wiele lat prowadzonych eksperymentów przekonały mnie, że w próżni – gdyby udało się całkowicie usunąć skądś powietrze – wszystkie ciała spadałyby jednakowo, niezależnie od tego, jak wiele materii

pierwszej w sobie zawierają, a więc od ich ciężaru. Nie zgadzam się więc ze sformułowanym przez ciebie prawem spadania, choć przyznaję, wbrew pogładowi dostojnego Buridana, że ruch ciał spadających jest ruchem naturalnym. Ale odrzucam inne twierdzenie, które głosiliście wspólnie, że mianowicie miejscem naturalnym jabłka czy kamienia jest środek świata. Znakomity uczony Mikołaj Kopernik ogłosił w 1543 roku, iż w środku kulistego świata znajduje się nie Ziemia, lecz Słońce. Ja w kwestii środka świata wolałem się nie wypowiadać, ale własne obserwacje nieba przez teleskop przekonały mnie, że w każdym razie Ziemia porusza się wokół Słońca, a zatem jej środek nie ma z ewentualnym centrum świata nic wspólnego. Pozostało mi przyjąć, iż miejscem naturalnym ciał znajdujących się blisko powierzchni Ziemi jest jej środek. Gdyby nie opór powietrza, zmierzałyby one do niego ruchami jednostajnie przyspieszonymi, wszystkie jednakowo. Dlaczego tak jest, nie wiem, nie potrafię podać wyjaśnień. Podobnie nie wiem, dlaczego Księżyc jednostajnym ruchem obiega Ziemię, ale przez teleskop odkryłem, że podobnie wokół Jowisza krążą jego księżyce. Tak czy inaczej, musiałem zaakceptować odkryte przez siebie fakty i matematyczne zależności, jakie da się w ich przebiegu zauważyć. Jeśli któryś z was, czcigodni mężowie, potrafi do moich opisów dodać jakieś wyjaśnienia, będę mu niezwykle zobowiązany.”

Wszyscy spojrzeli w stronę Izaaka Newtona, który dotąd słuchał słów swoich poprzedników z szacunkiem, ale i z narastającą niecierpliwością.

„Osiągnąłem tak wiele, gdyż stałem na barkach olbrzymów, czyli was, dostojni panowie, a zwłaszcza pana, drogi Galileuszu, i nieobecnego wśród nas Johannesesa Keplera. W przeciwieństwie do was nie odróżniałem ruchów naturalnych i wymuszonych, ale gdybyśmy mieli upierać się przy tej terminologii, to powiedziałbym, że naturalnym stanem ciała jest ruch jednostajny, lecz nie po okręgu, jak twierdził czcigodny Galileusz, a po linii prostej (szczególnym przypadkiem tego ruchu jest spoczynek). Wszystkie ruchy przyspieszone przebiegają pod działaniem sił, przy czym wielkość przyspieszenia jest wprost proporcjonalna do działającej siły, a odwrotnie proporcjonalna do ilości materii, z jakiej ciało jest zbudowane, czyli do jego masy. Jabłko spadło, mówiąc waszym językiem, ruchem wymuszonym, albowiem Ziemia działa na nie siłą grawitacji. Wartość tej siły prawie się nie zmienia, a zatem gdyby nie opór powietrza, to ruch byłby prawie jednostajnie przyspieszony. Tak z grubsza rzecz biorąc brzmiało podane przeze mnie wyjaśnienie swobodnego spadku ciał. Wprawdzie nie udało mi się wyjaśnić z kolei samego działania sił grawitacji, ale wolałem unikać włączania do swoich prac hipotez i w końcu zadowo-

liłem się stwierdzeniem faktu, że grawitacja istnieje, działa wedle odkrytych przeze mnie praw, a na tej podstawie daje się wyjaśnić wszystkie znane ruchy ciał niebieskich, pocisków, wahadeł, wód morskich i niezliczoną ilość innych faktów. Ogłosiłem swoją teorię drukiem w 1687 roku i umarłem przekonany, że niczego zarzucić jej nie można. Niestety, jeden anioł doniósł mi niedawno, iż w dwa stulecia później niejaki Albert Einstein zaproponował teorię w istotny sposób różniącą się od mojej, a lepiej odpowiadającą poznany wóczas faktom. Twierdził podobno, że nie jest prawdziwy piąty aksjomat Euklidesa i wiele równie niezwykłych rzeczy, których jednak ów anioł nie potrafił powtórzyć. Szukałem wczoraj tego Einsteina, ale powiedziano mi, iż jest zajęty rozmową z panią Kim Il Li, która w dwudziestym pierwszym stuleciu po Chrystusie sformułowała teorię, uznaną z kolei przez ówczesnych fizyków za lepszą od jego tak zwanej teorii względności, a znowu postulującą inną wizję świata jako całości. Może poszukajmy ich wspólnie i dowiedzmy się czegoś o wynikach ich dociekań.”

Jaki z tej przypowieści morał płynie?

Powiada się często, że teorie naukowe – w odróżnieniu od systemów filozoficznych czy teologicznych, będących wytworem nieodpowiedzialnych spekulacji – dostarczają nam obrazu świata, który, przynajmniej w dobrym przybliżeniu, jest prawdziwy. A prawdziwy dlatego, że zgodny z faktami, pojmowanymi jako rezultaty obserwacji i eksperymentów. (Jedna z wersji klasycznej „definicji” prawdy brzmi, że zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest zgodne z rzeczywistością.)

Problem jednak w tym, że uczeni mężowie z naszej przypowieści co do faktów się zgadzali: każdy z nich przyznawał przecież, że jabłko spada pionowo w dół z rosnącą prędkością. Nie zgadzali się jeśli chodzi o to, co do faktów każdy z nich dodawał. Różne mianowicie były proponowane przez nich koncepcje teoretyczne, które miały obserwowane fakty wyjaśnić. Każdy z nich postulował istnienie rozmaitych bytów czy stanów wykraczających poza doświadczalne fakty. Arystoteles mówił m.in. o środku świata czy o naturalnej dążności ciał do osiągnięcia pewnego stanu; Buridan dodawał do tego *impetus*; Newton opisywał ruch jabłka w kategoriach mas i powodujących przyspieszenie sił. Żadnego z tych bytów nie da się zaobserwować, a to nie dlatego, że brak nam niezbędnych po temu przyrządów, ale niejako z istoty rzeczy. Ani najpotężniejszy teleskop ani żaden detektor nie ukazały nam środka świata. Przez najsilniejszy mikroskop nie zobaczymy siły ani masy. Widzimy barwne plamy

przemieszczające się wzajemnie, czujemy zapachy i tak dalej, ale do naszych danych zmysłowych nie należą postulowane przez teorie byty czy stany, które filozofowie nauki określają mianem „teoretycznych”.

Klasyczna „definicja” prawdy w sformułowaniu Arystotelesa brzmi: powiedzieć o tym, co istnieje, że istnieje, a o tym, co nie istnieje, że nie istnieje, jest prawdą. Każdy z naszych uczonych postulował jednak istnienie bytów innego rodzaju, a ontologie Arystotelesa (ewentualnie w wersji wzbogaconej przez Buridana) i Newtona wzajemnie się wykluczały. Można oczywiście na to odpowiedzieć, że fizyka Stagiryty nie miała charakteru naukowego, a posiadała go dopiero mechanika klasyczna – i przed rewolucją relatywistyczną w fizyce byłyby to argument przekonujący. Jednakże w wyniku prac XIX-wiecznych geometrów z Riemannem na czele z jednej strony, a Jamesa Clarka Maxwella, Alberta Einsteina i innych fizyków z drugiej, doszło do zasadniczej wymiany postulowanej przez fizykę ontologii: działające na odległość newtonowskie siły zastąpiły rozciągnięte w przestrzeni pola, zaś euklidesową przestrzeń oraz jednostajnie i wszędzie jednakowo płynący czas zastąpiła nieeuklidesowa czasoprzestrzeń, której zakrzywienie stało się swoistym odpowiednikiem klasycznej masy. Równie głębokich przemian w ontologii dokonali twórcy mechaniki kwantowej. Nie sposób przewidzieć, ile takich – zmieniających postulowaną przez fizykę ontologię – rewolucji naukowych dokonanych zostanie w przyszłości.

Sami fizycy powiadają, że rewolucje naukowe nie są takie straszne – a nawet że są dla nauki błogosławieństwem – nowe teorie nie przekreślają bowiem dorobku poprzedniczek, a jedynie przedstawiają je jako swe szczególne przypadki. Pomiedzy kolejnymi teoriami zachodzi relacja korespondencji: równania teorii wcześniejszych wynikają z równań teorii nowych po przyjęciu pewnych założeń idealizacyjnych (np. dla ciśnień dążących do zera prawa korpuskularno-kinetycznej teorii gazów przechodzą w równania termodynamiki klasycznej, a dla dążących do zera prędkości niektóre prawa szczególnej teorii względności przekształcają się w równania mechaniki Newtona). A ponieważ nowe teorie jednocześnie wyjaśniają nowe fakty, z którymi ich poprzedniczki uporać się nie mogły, to fizycy często powiadają, że jeśli nawet żadna z naukowych teorii nie jest całkowicie prawdziwa, to w każdym razie nauka krok za krokiem zbliża się do prawdy.

Ludzie głoszący taki pogląd ignorują, a w najlepszym razie bagatelizują wskazane w naszej przypowieści zmiany postulowanej przez kolejne teorie ontologii, ogólnego obrazu świata jako całości. Tymczasem ten właśnie aspekt rewolucji naukowych podkreślają filozofowie nauki tacy jak Ludwik Fleck czy Thomas S. Kuhn, twierdząc na tej

podstawie, że klasyczne pojęcie prawdy jest, kiedy mówimy o rozwoju nauki, zbędne, a nawet zwodnicze. Na jakiej podstawie mamy powiedzieć, że obraz rozciągniętych w przestrzeni pól Maxwella i Einsteina jest prawdziwszy od obrazu Newtonowskich sił działających na odległość? Wniosek jest taki, że następują w dziejach nauki rewolucyjne zmiany ogólnych koncepcji, ale nie ma sensu mówić o poznawczym postępie.

Ernst Mach jeszcze pod koniec XIX wieku twierdził, że wszystkie byty teoretyczne są użytecznymi fikcjami mającymi nam pomóc w uporządkowaniu i opanowaniu strumieni wrażeń zmysłowych. W latach trzydziestych niektórzy pozytywiści logiczni, a przede wszystkim Moritz Schlick, zaczęli na tej podstawie głosić, iż autentycznymi zdaniami w systemie wiedzy naukowej są jedynie tzw. zdania obserwacyjne, w których bez żadnych teoretycznych dodatków opisujemy nasze dane zmysłowe. Zdanie obserwacyjne jest prawdziwe wtedy, gdy między elementami danych zmysłowych zachodzą takie relacje, jak między oznaczającymi je składnikami tego zdania. Teorie naukowe są zbiorami reguł budowania zdań obserwacyjnych, a jako reguły mogą być użyteczne, płodne, proste, ale nie przysługują im wartość logiczna (prawda lub fałsz). Można przy tym ujęciu mówić o postępie wiedzy. Ujawniać się on będzie w tym, że zdania obserwacyjne, formułowane zgodnie z kolejnymi teoriami, będą coraz dokładniej odpowiadać naszym danym zmysłowym, a przede wszystkim dotyczyć będą coraz większej liczby danych (powiemy wtedy, że nasze teorie są coraz ściślejsze i coraz ogólniejsze). Tak w trakcie polemiki z Edouardem Le Roy, w pierwszych latach naszego stulecia, starał się ująć postęp wiedzy słynny matematyk i fizyk Henri Poincaré: kolejne teorie naukowe coraz dokładniej opisują coraz większą liczbę stosunków między „faktami surowymi”, czyli faktami opisanymi w języku neutralnym, wobec tych teorii.

Taki pogląd okazał się jednak nie do utrzymania. Wróćmy na chwilę do naszej przypowieści. Otóż niedaleko od jabłoni stał zmartwychwstały Vincent van Gogh, z uwagą przyglądając się tej samej scenie co nasi uczeni, ale w ogóle nie zainteresował go upadek jabłka. Fascynował go delikatny ruch liści, samotny obłok na horyzoncie. Gdy poproszono go o opisanie naszego jabłka, mówił o soczystości barwy, o delikatnych odbłaskach światła na jego powierzchni, ale ani słowem nie wspomniał o tym, że spadało ono pionowo ruchem przyspieszonym. Rzecz w tym, iż patrząc na dowolną scenę można zwrócić uwagę na niezliczoną ilość rzeczy, ich cech, aspektów, stosunków itd. Wprowadzony do laboratorium laik nie będzie umiał sam dostrzec tego, co dzieje się tam ważnego z punktu widzenia naukow-

ców. To teorie zwracają naszą uwagę na te zdarzenia w świecie, które są z ich punktu widzenia szczególnie pouczające czy doniosłe. Teorie też pouczają nas, w jaki sposób mamy obserwowane fakty opisać, tak aby opis w ogóle był w nauce użyteczny, co z czym porównać, które z niezliczonej ilości cech tego, co widzimy, uwzględnić, a które pominąć. Niech czytelniczki(cy) tego tekstu spróbują opisać to, co w tej chwili przed sobą widzą, wszystko i dokładnie, a łatwo przekonają się, że taki opis byłby niesłychanie długi, może nigdy by się nie skończył, zaś zawsze można by się potem spotkać z zarzutem, iż pominęliśmy akurat to, co nasz rozmówca chciałby wiedzieć. Tymczasem naukowcy muszą zwykle opisywać wyniki doświadczeń w kilku czy kilkunastu zdaniach. Mało tego, aby opisy były w praktyce naukowej użyteczne, muszą być dokonane właśnie w języku teorii. („Nie interesuje mnie to, że wskazówka na skali stojącego przed tobą przyrządu miała kolor brązowy, ani to, że w szybcie ponad nią można było dojrzeć odbicie okna, ja chcę wiedzieć, jakie natężenie prądu ten przyrząd wskazywał i jak zmieniało się ono w zależności od zmian temperatury elektrolitu”, mógłby powiedzieć fizyk do swego kolegi-laika, którego prosił o pomoc, gdy na chwilę musiał wyjść z laboratorium.) A zatem nie tyle doznajemy wrażeń, co dokonujemy obserwacji i eksperymentów, a czynimy to kierowani naszymi teoriami. Pozbawieni jakiegokolwiek teorii, bylibyśmy kompletnie zagubieni w świecie, nie wiedzielibyśmy, co, dlaczego i w jaki sposób czynić. Nie stalibyśmy w obliczu „obiektywnej” (bo nie zniekształcanej przez przyjęte z góry wyobrażenia) rzeczywistości, z którą nasze jednostkowe opisy byłyby zgodne lub nie, stalibyśmy wobec nieogarnialnego chaosu, którego w ogóle nie bylibyśmy w stanie opisać, a pojęcie prawdy – jako zgodności opisu z faktami – straciłoby dla nas wszelki sens.

Każda teoria naukowa tworzy ogólny obraz swej dziedziny badań, a naukowcy, patrząc na badane fakty, rzutują na nie swe teoretyczne wyobrażenia. Zanim przystąpią do badań, już „wiedzą”, z jakiego rodzaju elementów dany rodzaj zjawisk (należących do zakresu z a m i e r z o n y c h z a s t o s o w a ń t e o r i i) się składa, jakiego rodzaju związki mogą między nimi zajść, jakie są możliwe skutki danego typu procesów, jakie metody badań eksperymentalnych powinny dostarczyć interesujących danych i tak dalej. Piszący te słowa pamięta, jak podczas wykładu z fizyki profesor demonstrujący eksperyment z użyciem lampy kineskopowej podobnej do tej, która wyświetla obrazy telewizyjne, zamiast powiedzieć coś w rodzaju: „zielona plamka na ekranie przesuwa się, gdy do szklanej rury umieszczonej za nim zbliżymy ten szary przedmiot”, mówił: „widzimy, jak strumień elektronów odchyła się w polu magnetycznym” – a myśmy to widzieli, bo

opanowaliśmy już podstawy tych samych teorii, którymi posługiwał się nasz wykładowca. Nie stosował on bynajmniej zwykłego skrótu myślowego, który dałoby się zastąpić dłuższym opisem tego, co „naprawdę” można było zobaczyć. Bez przyjętej teorii nikomu nawet nie przyszłoby do głowy, aby wykonać użytą do doświadczenia szklaną rurę, zatopić w niej elektrody, usunąć ze środka powietrze, podłączyć do elektrod wysokie napięcie, rozgrzewając jednocześnie katodę spiralą grzejną, a wreszcie zbliżać do układu magnes i jednocześnie obserwować zmiany świecenia na szkle czy na pokrytym fluorescencyjną substancją ekranie. Bez teorii to wszystko nie miałoby żadnego sensu.

Czyż mamy więc przyznać rację twierdzeniu Le Roy, że uczeni nie stwierdzają faktów, ale fakty tworzą? Wtedy klasyczne pojęcie prawdy nie znajdowałoby w odniesieniu do nauki żadnego zastosowania, albowiem nie sposób byłoby mówić o rzeczywistości – choćby tylko jako o uniwersum danych zmysłowych – zewnętrznej wobec teorii, z którą mogłaby ona być zgodna lub nie. Wielu filozofów zniechęconych trudnościami, na jakie natrafia klasyczne pojęcie prawdy, zastępowało go przez inne, lepiej uchwytnie, takie jak pojęcie zgodnościowe (zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest zgodne z innymi zdaniami składającymi się na naszą wiedzę) lub pragmatyczne (poglądem prawdziwym nazywamy pogląd użyteczny). Autorowi tego artykułu wydaje się, że tylko pojęcie klasyczne jest filozoficznie interesujące, tylko ono prowadzi do doniosłych problemów. W obu pozostałych znaczeniach termin „prawda” staje się faktycznie zbędny, zastępowalny przez „niesprzeczny”, „wynikający” itd. z jednej, a przez „użyteczny” z drugiej strony. W rozumieniu klasycznym prawdziwość jest niedefiniowalna (definicja Tarskiego jest, niezależnie od deklaracji jej autora, w stosunku do różnych filozoficznych pojęć prawdy neutralna), jest – mówiąc słowami G. E. Moore’a – pojęciem prostym, nieanalizowalnym, ale też żadnej definicji nie wymagającym, bo dla każdego dorosłego zdrowego na umyśle zrozumiałym w równym stopniu co każda z możliwych „definicji”, a w istocie każde z wyrażen synonimicznych.

Tego typu rozważania – nad konwencjonalnym charakterem teorii naukowych z jednej strony, a nad teoretycznym uwarunkowaniem naukowych faktów z drugiej – doprowadziły radykalnych socjologów wiedzy (w Polsce m. in. Barbara Tuchańska i Andrzej Zybertowicz) do przekonania, iż o nauce należy mówić nie wspominając o świecie, ewentualnie „światem” nazywając wykreowane przez nas teoretyczne obrazy, a nie to, co istnieje w sposób od naszej wiedzy niezależny. Tworzymy takie, a nie inne obrazy dlatego, że żyjemy w takich, a nie innych warunkach społecznych. Program badawczy socjologii wiedzy

ma charakter redukcjonistyczny, ale kierunek redukcji jest dokładnie przeciwny tradycyjnemu redukcjonizmowi scjentyistycznemu. Scjentyzm sprowadzał wszystko, co istnieje, do poziomu bytu opisywanego przez fizykę: do fizyki redukowano kolejno chemię, biologię, psychologię i socjologię. Socjologowie wiedzy za pierwotny zdają się uznawać byt społeczny, a do socjologii redukują nauki przyrodnicze. Społeczeństwo jest miarą wszystkich rzeczy: istniejących, że istnieją, a nie istniejących, że nie istnieją (można by rzec, parafrazując Protagorasa). Zasadnicza trudność powstaje, gdy zapytamy, jak socjologowie wiedzy mają traktować własne koncepcje: czy jako wytwory uwarunkowań społecznych, jakim oni sami podlegają, czy też zdecydują się na relatywizm w odniesieniu do wszystkiego z wyjątkiem nauk społecznych. Uczciwość intelektualna narzucałaby rozwiązanie pierwsze. Wtedy nie tylko żaden pogląd na „świat” nie jest prawdziwy, ale i jedyna prawda osiągalna dla człowieka – ta o społecznym uwarunkowaniu wszelkich „prawd” – nie może zostać wyrażona w zdaniach (gdyż wypowiedziana przybrałaby postać uwarunkowanego społecznie poglądu). Dlatego uczciwy socjolog wiedzy musi albo zamilknąć, albo przyjąć rolę hinduistycznego guru: nie próbować niczego wyrazić słowami, ale wskazywać innym drogę wiodącą do osiągnięcia Wyzwolenia od uwarunkowanej społecznie ułudy przez ujrzenie – niewyrażalnej – socjologicznej Prawdy.

Czyż mamy w tej sytuacji (niekoniecznie przyłączając się do obozu radykalnych socjologów wiedzy) całkowicie zaniechać stosowania pojęcia prawdy (tej pisanej małą literą)? Co właściwie wynika z uznania, że nasze doświadczenia i logika nie determinują wyboru teorii, a faktyczne wybory oparte są w jakimś stopniu na umowie (może dobrowolnej, może racjonalnie uzasadnionej, a może społecznie uwarunkowanej), która potem warunkuje selekcję i interpretację danych zmysłowych?

O naturze prawd naukowych

Zgadzam się z antyrealistami o tyle, że uważam, iż nie ma sensu pytać na przykład: czy prawdą jest, że Ziemia działa na spadające jabłko siłą? To myśmy wymyślili pojęcie siły jako część systemu teoretycznego, kierującego naszymi myślami, postrzeżeniami, a w rezultacie zachowaniami. Ale – zakładając ów system – możemy, a chcąc uprawiać naukę wręcz musimy zadawać pytania w rodzaju: czy prawdą jest, że siła działająca na to ciało wynosi 15 N? Odpowiedzi na takie pytania nie znajdujemy we własnej głowie, ale udziela nam jej przyroda. Zdanie „ciężar ciała A wynosi 15 N” jest prawdziwe wtedy i tylko

wtedy, gdy ciężar ciała A wynosi 15 N. Oczywiście to system mechaniki Newtona mówi nam, co to jest ciężar i co to jest newton (jednostka siły), a zatem określa sens naszego zdania, wskazuje też sposoby mierzenia siły, czyli przypisania temu zdaniu wartości logicznej. Ale wynik pomiaru jest niezależny od naszej woli czy wyobraźni twórczej: na przykład wskazówka dynamometru zatrzyma się w danym miejscu na skali dlatego, że jest tak, jak jest. To myśmy, kierując się mechaniką, skonstruowali dynamometr i odczytujemy jego wskazania jako wartości sił, ale nie od nas zależy, jaką wartość instrument w danej sytuacji wskaże.

Podobne poglądy głosił na przełomie ostatnich stuleci Henri Poincaré. Jego zdaniem część naszych systemów teoretycznych stanowią zasady, twierdzenia nie posiadające wartości logicznej (a akceptowane ze względu na ich prostotę, wygodę czy płodność). Gdy jednak stosujemy zasady do analizy faktów, to zawsze w koniunkcji z pewnymi prawami doświadczenia, które wartość logiczną posiadają, a o ich prawdziwości lub fałszywości rozstrzygają, przy założeniu zasad, właśnie owe fakty. Analogicznie ujmował całą sprawę Ludwik Fleck, na którego z uwielbieniem powołują się socjologowie wiedzy, tego właśnie aspektu jego poglądów uparcie nie dostrzegając. W naszej wiedzy można rozróżnić elementy czynne – wytwory naszej zbiorowej fantazji, nie podlegające ocenie w kategoriach prawdy i fałszu, oraz elementy bierne – stwierdzane w wyniku zastosowań wymyślonych przez nas pojęć do opisu rzeczywistości, a od naszej woli niezależne. Podobne pod wieloma względami koncepcje rozwijał Ludwig Wittgenstein w notatkach czynionych w ostatnich miesiącach życia, a ogłoszonych pośmiertnie (bez selekcji i poprawek) pt. *O pewności*: „Wszelkie sprawdzanie, wszelkie potwierdzanie i obalenie hipotez zachodzi zawsze wewnątrz systemu. System ten nie jest mianowicie mniej lub bardziej arbitralnym i wątpliwym punktem wyjścia dla wszystkich naszych argumentów, lecz należy on do istoty tego, co nazywamy argumentem. System jest nie tyle punktem wyjścia, co żywiołem, w którym żyją argumenty” (Aletheia, Warszawa 1993, § 05). Zdania należące do systemu dzielił Wittgenstein na reguły, które określają sposoby opisu i jako takie nie posiadają wartości logicznej (tak jak nie ma sensu powiedzieć, że prawdziwe są reguły gry w szachy), oraz na zdania empiryczne, które w ramach przyjętych reguł opisują świat.

Gdyby istniał jakiś teoretyczny nadsystem, do którego należałyby, jako przypadki szczególne, nasze teorie naukowe, to każdej z teorii można by przypisać wartość logiczną. Zdaje się, że niektórzy filozofowie (np. Jaakko Hintikka) zakładają jego istnienie. Oczywiście ów

domniemany nadsystem nie został, jak dotąd, sformułowany, co prowadzi zwolenników takiego podejścia do twierdzenia, że leży on u podstaw wszelkich naszych badań jako zbiór założeń niezwerbalizowanych, ale faktycznie przyjmowanych. Tak, jak się wydaje, funkcjonują presupozycje w koncepcji prawdy naukowej sformułowanej przez Adama Groblera (*Prawda i racjonalność naukowa*, Inter Esse, Kraków 1993; zob. moja recenzja tej książki: „Znak”, czerwiec 1995, a także artykuł Groblera w numerze obecnym). Presupozycje mają być mianowicie przesłankami przyjmowanymi milcząco, zaś ich istnienie uświadamiamy sobie na ogół dopiero wtedy, gdy system poczyna szwankować (co ujawnia się w ten sposób, że przyroda zaczyna udzielać na pewne pytania sprzecznych odpowiedzi). Grobler relatywizuje zatem prawdziwość do systemu językowego, ale podstawy tego systemu pozostają, po części przynajmniej, ukryte.

Moja filozofia kształtowała się pod przemożnym wpływem późniejszego Wittgensteina z jego centralną tezą: w języku nic nie jest ukryte, wszystko znajduje się niejako na powierzchni (i dzieje się całkiem zwyczajnie). Owszem, uczony może na przykład nie uświadamiać sobie, że prowadząc rozumowania zakłada aksjomaty geometrii Euklidesa, a to dlatego (znów mówiąc w duchu późniejszego Wittgensteina), iż po wielu latach praktyki stały się dla niego aż nazbyt oczywiste i znajome. Ale wcześniej opanował je w szkole i wtedy były wyrażone *explicitie*.

Powstaje w tym miejscu pytanie, które części naszej wiedzy naukowej funkcjonują jako normy opisu, które zaś posiadają wartość logiczną? A w szczególności, czy modyfikując wspomniany pogląd Schlicka – wprowadzając do niego tezy o teoretycznym uwarunkowaniu wszelkich zdań obserwacyjnych – należy kategorie prawdy lub fałszu odnosić tylko do zdań tego typu? Sądzę, że nie. W swojej książce *Racjonalna rekonstrukcja odkryć naukowych* (Wyd. UMCS, Lublin 1993) starałem się wykazać, że jeśli założymy trzy prawa dynamiki Newtona (jako reguły w sensie Wittgensteina, Fleckowski wytwór naszej „zbiorowej fantazji”), keplerowski model ruchów planetarnych i odpowiednie dane z tablic astronomicznych, to stąd wynika logicznie, że między planetami a Słońcem działa siła proporcjonalna do iloczynu ich mas i odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości między nimi. Prawo grawitacji – choć tylko w odniesieniu do tego jednego układu fizycznego – historycznie rzecz biorąc pojawiło się jako zdanie empiryczne w sensie Wittgensteina lub bierny element wiedzy w sensie Flecka.

To prowadzi do następnego pytania, a mianowicie czy istnieje jakieś uniwersalne kryterium, na mocy którego można by odróżnić w naszej wiedzy naukowej elementy czynne i bierne. Wittgenstein

twierdził, że nie (a Poincaré i Fleck zgodziliby się z nim): „Można by sobie wyobrazić, że pewne zdania o formie zdań empirycznych stwardniały i funkcjonowały jako kanały dla niestwardniałych, płynnych zdań empirycznych; i że ten stosunek zmienił się z czasem, kiedy zdania płynne stwardniały, a twarde stały się płynnymi” (*O pewności*, § 96); „to samo zdanie można raz traktować jako coś do sprawdzenia empirycznego, a raz jako regułę sprawdzania” (§ 98); „zdanie empiryczne można przekształcić w postulat – i uczynić go normą opisu” (§ 321). We wspomnianej już *Racjonalnej rekonstrukcji* przedstawiłem Einsteinowską rewolucję w fizyce właśnie jako rezultat tego typu procesu: równania Maxwella, które otrzymano w wyniku stosowania mechaniki Newtona do analizy odkrywanych kolejno zjawisk w zakresie elektryczności i magnetyzmu, a zatem jako zdania empiryczne, później usamodzielniały się i przeobraziły w reguły opisu. (Niestety Adam Grobler tę moją pracę kompletnie zignorował.)

Pozostaje spytać, czy rewolucje naukowe, polegające na zmianie reguł opisu, a przy tej okazji zmianie postulowanej przez teorie ontologii, zbliżają nas do prawdy? Myślę, że to pytanie jest pozbawione sensu, nie zostało bowiem zadane w obrębie jakiegoś systemu językowego, w ramach (jak powiedziałby Wittgenstein) takiej czy innej gry językowej. Wiemy, co znaczy w ramach pewnego systemu teoretycznego coraz dokładniej mierzyć masę elektronu czy odległość od Ziemi do Księżyca (i w ten sposób otrzymywać coraz prawdziwsze wartości), ale jeśli spytamy, czy obraz ciał dążących do swych miejsc naturalnych jest mniej prawdziwy od obrazu działających na odległość sił, a ten znowu od obrazu rozciągniętych w przestrzeni pól czy od czasoprzestrzeni o pewnych własnościach metrycznych, to nie będziemy w stanie nadać naszemu pytaniu sensu, nie będziemy wiedzieć, o co pytamy i w jaki sposób mielibyśmy poszukiwać odpowiedzi.

Według Biblii ludzka historia zaczęła się od tego, że Adam nadał zwierzętom nazwy. Myślę, że na pytanie, dlaczego w ogóle można określać coś słowami i przedstawiać w zdaniach takie czy inne sytuacje, z ludzkiego punktu widzenia nie sposób udzielić odpowiedzi. Nie możemy przecież ustawić się poza językiem i porównać go ze światem nie nazwanym. Pozostaje nam albo stwierdzić, że jest tak, jak jest, mówimy tak, jak mówimy, a nie naszą jest sprawą zadawanie dalszych pytań, albo pojmować funkcjonowanie języka jako cud.

Realiści próbują wyjaśnić bezprecedensowe sukcesy nauk przyrodniczych twierdząc, że zachodzi jakieś istotne podobieństwo między obrazami sytuacji dostarczonymi przez teorie naukowe a „rzeczywistością samą w sobie”. W rezultacie dokonują systematycznych deformacji

historii nauki, nie są w stanie pojąć rewolucyjnych zmian postulowanych przez kolejne teorie ontologii. Antyrealiści dostarczają znacznie wierniejszego obrazu dziejów wiedzy naukowej, ale nie są w stanie wyjaśnić sukcesu nauk. Może nie ma w tym nic dziwnego? Pytanie o status wiedzy naukowej jest przecież pytaniem filozoficznym, a w dziejach ludzkości nie zdarzyło się jeszcze, aby na jakiegokolwiek filozoficzne pytanie udzielono zadowalającej odpowiedzi.

WOJCIECH SADY, ur. 1952, profesor w Instytucie Filozofii WSP TK w Zielonej Górze, zajmuje się filozofią nauki. Wydał: *Racjonalna rekonstrukcja odkryć naukowych* (1993), *Wittgenstein. Życie i dzieło* (1993). Tłumacz książek m.in. Imre Lakatosa, Bertranda Russela i Ludwiga Wittgensteina. Mieszka w Poznaniu.

ZAPOWIEDZI WYDAWNICTWA 

Bernhard Welte
FILOZOFIA RELIGII
 tłum. Grzegorz Sowinski

Autor, najwybitniejszy po Schelerze niemiecki filozof religii XX wieku, zarysowuje w tej znakomitej książce spójną i oryginalną koncepcję filozofii religii. Jej punktem wyjścia jest filozofia Boga przyjmującego dla człowieka w pierw postać tajemnicy i nicości, a następnie źródła wszystkiego, wreszcie postać osoby; punktem dojścia zaś – filozofia modlącej się wspólnoty kościelnej. Książka, niezwykle bogata, przekonująca i jasna, jest w pełni dojrzałą syntezą wieloletnich wykładów, ukazującą w sposób filozoficznie odpowiedzialny całokształt problematyki religii.

PRAWDA A STRUKTURA ŚWIATA

Michał Tempczyk

Podobnie jak Adam Grobler jestem realistą i zgadzam się z jego argumentami na rzecz tego stanowiska. Od siebie chciałbym dodać kilka uwag na temat tego, czy dla zdefiniowania prawdy zawsze musimy mieć model wyróżniony. Otóż wydaje mi się, że nie jest to konieczne i że wymagania stawiane koncepcji prawdy w nauce są zbyt wygórowane. W porównaniu z poznaniem potocznym nauka jest bardziej dokładna i niezawodna, a często jej teorie opisują dziedziny zjawisk nieobserwowalnych bezpośrednio. Z tego powodu wydaje się oczywiste, że prawda naukowa musi być bardzo precyzyjnie określona, w przeciwieństwie do niepewnej i niedokładnej wiedzy potocznej. W codziennym życiu nie domagamy się, aby nasza wiedza dotyczyła jakichś absolutnych własności materii, ludzi lub społeczeństwa. Wystarczy nam, że jest ona komunikowalna, dostatecznie dokładna i pozwala na przewidywanie potwierdzone przez doświadczenie. Mówiąc o fizycznych własnościach ciał dających się zmierzyć, takich jak waga, długość czy prędkość, spodziewamy się zazwyczaj, że odpowiadają one jakimś rzeczywistym, niezależnym od obserwatora własnościom obiektów lub procesów. Nie jesteśmy jednak tacy wymagający, gdy sprawa dotyczy zjawisk społecznych lub własności ludzi.

Poglądy na temat psychologicznych cech ludzi nie są zazwyczaj ani dobrze określone, ani jednoznaczne. Przede wszystkim zależą one od obserwatora, od jego stosunku do danego człowieka, stopnia zażyłości, czasu znajomości itp. Można powiedzieć, że nie ma dwóch ludzi

o jednakowych poglądach na temat danej osoby. Ponadto ten sam człowiek zmienia swoje poglądy i oczekiwania w zależności od sytuacji i aktualnego nastawienia. Czy wynika z tego, że poglądom tym nie można przypisać prawdziwości, że są one całkowicie umowne i przybliżone? Otóż sądzę, że taki wniosek nie jest konieczny. Wprawdzie wielu ludzi może tak odpowiedzieć, jednak większość stwierdzi, moim zdaniem, że w tych niedokładnych i zmiennych obrazach drugiej osoby zawarte jest ziarno prawdy. Kłopot pojawi się wtedy, gdy spytamy, jaka to jest prawda. Nie jest to na pewno prawda dająca się wyrazić w postaci dobrze sformułowanych jasnych sądów, ponieważ wtedy sądy mniej jasne lub odmienne w treści byłyby po prostu przybliżone lub błędne. Chodzi raczej o to, że człowiek jest zbyt skomplikowany i dynamiczny, aby prawda o nim mogła być ustalona jasno i jednoznacznie, za pomocą pojęć stosujących się do wszystkich ludzi, wyczerpująco charakteryzujących ich psychikę. Nie wynika jednak z tego, że musimy zrezygnować z intuicji prawdy o człowieku i z przekonania, że poznając coraz lepiej bliską osobę zbliżamy się do tej prawdy. W tym miejscu posłużę się cytatem z Groblera, który pisze, że „pojęcie dążenia do prawdy jest objaśnione, nawet jeżeli nie ma nic takiego, jak Cała i jedna Prawda”.

Czy te intuicje i nawyki myślowe można przenieść na dziedzinę badań przyrody? Nie widzę w tym punkcie poważnych przeszkód. Nie jest to jednak łatwe, ponieważ myślenie naukowców jest przesiąknięte przekonaniem o istnieniu jednej prawdy, dającej się wyrazić i zadowalająco dokładnie poznać. Pogląd ten jest uzasadniony w świetle sukcesów współczesnych nauk przyrodniczych. Ich teorie stają się coraz silniejsze poznawczo i ogólniejsze, a ogólny obraz świata integruje się i pogłębia. Prowadzi to do przekonania, że możliwe jest sformułowanie uniwersalnej teorii opisującej strukturę całej materii. Teorie takie są już w fizyce rozwijane, bądź to w postaci Teorii Wielkiej Unifikacji, bądź jako teorie superstrun. Daleko im wprawdzie do kompletności teoretycznej i empirycznej weryfikowalności, ich zwolennikom i twórcom wydaje się jednak, że są na dobrej drodze. Dzięki temu utrwała się przekonanie, że zbliżamy się do prawdy w klasycznym sensie Arystotelesa i Tarskiego. Skoro może powstać uniwersalna teoria wszystkich podstawowych obiektów i zjawisk fizycznych, to nie widać powodów do pesymizmu poznawczego i do rezygnacji z koncepcji prawdy najbliższej naszemu sposobowi patrzenia na świat. Napisano wiele monografii i popularnych książek, w których obwieszcza się rychły koniec fizyki, ponieważ zabraknie dla niej ciekawych nowych zagadnień, gdy teoria tłumacząca wszystkie zjawiska zostanie ostatecznie sformułowana.

W tej sytuacji naukowcy i filozofowie reprezentują odmienne punkty widzenia. Uczeni wierzą w rozwijaną przez siebie teorię, dlatego traktują ją jako opis prawdziwej struktury świata, natomiast filozofowie ostrzegają przed tym zbyt pochopnym uznawaniem aktualnych teorii za przybliżenie się do prawdy absolutnej. Ostrzeżenie to jest oparte na dobrze znanym niepowodzeniu obrazu świata fizyki klasycznej, który sto lat temu był traktowany jako uniwersalny i prawdziwy. Wiedzą oni, że historia może się powtórzyć. Ponadto, gdyby nawet teoria taka powstała i odniosła sukces, to i tak nie byłoby sposobu udowodnienia, że odpowiada ona prawdzie. Jednak filozofowie skłonni do wyciągania pesymistycznych wniosków też powinni być ostrożni. Ta metodologiczna i historyczna wiedza o relatywności wszelkiego poznania, nawet tego najbardziej niezawodnego i uniwersalnego, nie musi wcale prowadzić do wniosku o konieczności rezygnacji z pojęcia prawdy. Poznanie naukowe może być podobne do poznania osoby ludzkiej, której bogactwo nie da się wyrazić w postaci jednego zwarłego systemu pojęć. Podobnie skomplikowana i dynamiczna może być struktura materii na poziomie jej podstawowych własności.

Pewne analogie i modele podsuwa tutaj teoria chaosu. Pokazuje ona, jak w skomplikowanych i nie dających się dokładnie opisać układach dynamicznych zjawiska zachodzące w pewnych obszarach przestrzeni fazowej porządkują się dzięki istnieniu atraktorów. Uporządkowanie takie jest zawsze przybliżone i częściowe, tym niemniej istnieje i nie zależy od obserwatora. W innym obszarze tej samej przestrzeni, na przykład dla innej energii oddziaływań, ten sam proces może być podporządkowany atraktorowi o innym kształcie i własnościach. Dzięki temu jeden proces, w zależności od energii cząstek, za pomocą których dokonujemy pomiaru jego dynamiki, może objawiać się na różne sposoby. Każdy z tych sposobów jest relatywnie prawdziwy, ponieważ wyraża część dynamiki badanych zjawisk, nie ma jednak „całej” prawdy o tych zjawiskach. Zjawiska te są zbyt skomplikowane, aby dały się opisać w sposób jasny i jednoznaczny.

Fizycy, na przykład H. Nielsen z Kopenhagi, pracują nad takimi modelami podstawowych własności materii. Zakładają oni, że nie ma jednej uniwersalnej grupy symetrii oddziaływań cząstek elementarnych, a istnieją jedynie odrębne obszary energetyczne, w których oddziaływania te układają się zgodnie z obserwowanymi grupami cechowania, przede wszystkim z grupą $SU(3)$, porządkującą hadrony. To podejście ma pewne ważne konsekwencje fizyczne, ponieważ żadna z obserwowanych symetrii nie może być uznana za absolutną, a wynikające z niej regularności zawsze mogą być naruszone. W ten sposób przybliżony charakter poznania naukowego staje się składnikiem teorii

fizycznej. Jest to zresztą zgodne ze współczesnym podejściem do obserwowanych oddziaływań (elektromagnetycznych, słabych i silnych), które traktuje się jako przejawy jednego podstawowego oddziaływania poszukiwanego przez fizyków. Dla energii niemożliwych do uzyskania we współczesnych akceleratorach wszystkie procesy powinny przebiegać zgodnie z własnościami tego oddziaływania i na tym poziomie obraz materii jest jednolity i zintegrowany. Dla energii mniejszych ta jedność zamazuje się i widzimy pewne aspekty tego oddziaływania, które objawiają się jako niezależne siły przyrody. Fizykom udało się połączyć w ten sposób oddziaływania słabe i elektromagnetyczne, a obecnie dążą do włączenia do tego schematu sił jądrowych. Podstawowa różnica między podejściem standardowym a modelem opartym na teorii chaosu polega na tym, że w Teorii Wielkiej Unifikacji traktuje się to jednoczące oddziaływanie jako ostateczne, natomiast Nielsen na wszystkie oddziaływania patrzy jak na względne i przybliżone.

W dyskusjach dotyczących realizmu i struktury świata często wspomina się o teorii chaosu jako o rozwiązaniu alternatywnym względem klasycznej teorii prawdy. W jej schemacie pojęciowym możliwe jest odkrywanie i poznawanie porządkujących struktur bez konieczności odwoływania się do jakiejś jednej absolutnej struktury, której przejawem są te obserwowane regularności. Możliwość ta wydaje się bardzo obiecująca. Teoria chaosu pokazuje, jak z nie uporządkowanego i nie dającego się opisać tła wynurzają się i rozwijają pewne regularne struktury. Mamy w niej do czynienia z jednością porządku i nieporządku, stabilności i zmienności, lokalności i całościowości. Zarówno system pojęć, jak i wyniki tej teorii pozwalają przekraczać stare przeciwieństwa, wynikające z korzystania ze zbyt sztywnych pojęć i rozróżnień. Jest to na razie możliwość mało przebadana, wymagająca dokładnych studiów. Wierzę jednak, że uda się wyjść poza ograniczenia klasycznej teorii prawdy nie popadając w całkowity relatywizm i instrumentalizm. Wiele udało się już zrobić, co widać w artykule Groblera, można jednak pójść dalej.

Jako przykładem posłużę się zagadnieniem zbliżania się do prawdy. Grobler twierdzi, że nie można procesu tego opisać w sposób ilościowy, tak jak w matematyce określa się za pomocą metryki zbliżanie się ciągu liczb wymiernych do liczby niewymiernej stanowiącej jego granicę. W tym miejscu jestem większym optymistą. Nie widzę zasadniczych przeszkód na drodze do zdefiniowania ilościowych miar dokładności teorii, jej uniwersalności i stopnia integracji. W teorii chaosu rozwiązuje się podobne problemy związane z szybkością zbliżania się układu do atraktora, stopniem dokładności tego atraktora, jego dynami-

ką itp. Opracowano dokładne entropijne miary stopnia przyciągania przez atraktor sąsiednich trajektorii oraz rozpraszania uporządkowania na samym atraktorze. Ten sam sposób podejścia do zjawisk można, jak sądzę, zastosować w filozofii nauki, pamiętając o tym, że atraktor nie jest sztywną jednoznacznie strukturą dynamiczną, a jedynie dominującą statystycznie tendencją porządkującą. Analogicznie można podchodzić do prawdy w nauce. Filozofia nauki wciąż nie potrafi wyzwolić się ze sztywnego gorsetu pojęć i metod logicznych, narzuconych jej przez pozytywizm. Nauka proponuje wiele języków formalnych i modeli bardziej elastycznych, z których można skorzystać bez obawy zagubienia się w nie umotywowanych dowolnych spekulacjach, bowiem logika nie stanowi granic racjonalności. Problem prawdziwości jest dziedziną, w której mniej rygorystyczne podejście mogłoby wiele pomóc.

MICHAŁ TEMPCZYK, ur. 1942, ukończył fizykę i filozofię na UW, prof. dr hab. w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Specjalizuje się w metodologii nauki i w filozofii nauk przyrodniczych, głównie fizyki. Wydał: *Strukturalizm w fizyce współczesnej* (1978), *Strukturalna jedność świata* (1981), *Fizyka a świat realny* (1986), *Świat harmonii i chaosu* (1995).

ZAPOWIEDZI WYDAWNICTWA

znak

Św. Tomasz
O DUSZY

tłum. Zofia Włodek, Włodzimierz Zega

Podstawowy traktat św. Tomasza dotyczący antropologii filozoficznej i teologicznej. Jest tu przedstawiona słynna nauka św. Tomasza o duszy jako jedynej „formie substancjalnej” człowieka kształtującej „materię”, jaką jest ciało: wskutek tego unika św. Tomasz platońskiego dualizmu duszy i ciała. W traktacie poruszone są takie zagadnienia, jak nieśmiertelność duszy, a także – sprawa kluczowa – możliwości poznawania przez nią tego co niematerialne. Traktat jest rozprawą w całym tego słowa znaczeniu klasyczną.

SCEPTYCZNY REALIZM ADAMA GROBLERA

Jerzy Szymura

Jednym z głównych zadań, jakie postawił sobie w swoim artykule Adam Grobler, jest przeciwstawienie się opinii Laudana, w myśl której realności uważający prawdziwość pojmowaną jako zgodność z rzeczywistością za cel nauki grzeszą potrójnie: ponieważ ich cel jest jawnie nieosiągalny, są „jawnymi utopistami”; jako że jest to cel nader niejasno określony, są „utopistami semantycznymi”; oraz z powodu braku kryteriów rozpoznawania realizacji celu są „utopistami epistemicznymi”. Wydaje się, że ktoś, kto – jak Laudan – chce dowieść słuszności wszystkich trzech zarzutów łącznie, jest w sprawie takiego dowodu „jawnym utopistą” albo „utopistą semantycznym”: uzasadnienie tego, że coś, co jest tak niejasne, niewyraźne, że nie warto o tym mówić, jest jednocześnie najwyraźniej, w sposób oczywisty, nieosiągalne, samo stanowi, przynajmniej na pierwszy rzut oka, cel oczywiście nieosiągalny albo bardzo niejasny. Krótko mówiąc, trudno zasadnie twierdzić, że prawda jest z wszelką pewnością nieosiągalna, obstając jednocześnie przy tym, że niemal zupełnie nie wiadomo, czym ona jest.

Deklarując chęć przeciwstawienia się diagnozie Laudana, Adam Grobler nie powiedział *explicite*, że nie wystarczy mu obalenie koniunkcji, jaką ta diagnoza stanowi, przez zakwestionowanie jednego z jej członów; jego artykuł nie pozostawia jednak chyba cienia wątpliwości co do tego, iż autor chce wykazać, że nie jest utopistą – ani epistemicznym, ani semantycznym, ani tym bardziej jawnym.

Czy sposób zaproponowany przez Watkina zabezpiecza przed „jawnym utopizmem” w sensie Laudana? Czy posuwanie się w stronę prawdy przez eliminację fałszu jest wystarczająco podobne do posuwania się w stronę nieśmiertelności przez przedłużanie życia, bo w obu przypadkach, mimo sukcesów po drodze, nieskończenie odległy cel wciąż tak samo odległy się wydaje? Medycznie rozumiany ruch w kierunku nieśmiertelności wydaje się wszak wiązać z chęcią zachowania tego, co znane; nie zapowiada żadnych istotnych zmian na drodze, po której ma się odbywać. Można powiedzieć, iż przypomina nieskończoną pogoń za znanym pojazdem po szosie nieskończonej długości, która zasadniczo jest ciągle taka sama. Chcemy tak samo żyć dalej i nieco się obawiamy, że może to w końcu stać się nudne. Nie wydaje się natomiast, by tak musiało być w przypadku prawdy.

Adam Grobler także dostrzega inne możliwości. Uważa, co prawda, że w opisie dążenia do prawdy bardzo przydatne jest zanalizowane przez Watkina pojęcie „zmierzania w pewnym kierunku bez ostatecznego określenia celu, ku któremu się zmierza”; wydaje się jednak, że prawda jako cel poznania naukowego jest, według niego, jeszcze mniej określona, niż wynika to z wykorzystywanego przezeń pojęcia. Przede wszystkim „zmierzanie” nie ma w jego koncepcji charakteru metrycznego. Nie należy więc mówić o zbliżaniu się do prawdy, a jeżeli już ktoś chce tego słowa używać, powinien umieścić je w cudzysłowie. Znaczy to, iż o żadnym rezultacie poznawczym nie można powiedzieć, że jest – w dosłownym tego słowa znaczeniu – bliżej prawdy niż inny. Co więcej, Adam Grobler nie wyklucza tego, iż wszystkim poglądom ujmującym rzeczywistość w kategoriach indywidualów, własności i relacji może się właśnie wymykać prawda – coś, czego nie potrafimy nazwać, bo sami mamy jedynie tego rodzaju poglądy, które wyrażamy w takim języku, na jaki nas stać.

Rozwijając tę myśl dalej, trzeba dopuścić więc i taką możliwość, że „zmierzanie – przez naukę – w pewnym kierunku”, budowanie modeli o coraz większej mocy wyjaśniającej nie jest zbliżaniem się do prawdy, lecz, wprost przeciwnie, oddalaniem się od niej w stronę coraz bardziej rozbudowanych fikcji. Adam Grobler nie idzie aż tak daleko w swoich przypuszczeniach. Skoro jednak dopuścił, jako możliwe, iż poznaniu naukowemu może wymykać się prawda, która, być może, dostępna jest jedynie intuicji pojmowanej na sposób Bergsona, nic nie stoi na przeszkodzie, by za możliwe uznać również i to, że poznanie naukowe, któremu wymknęła się prawda, zmierza – jak sądził Nietzsche – w kierunku fałszu. Jeżeli liczyć i porównywać można tylko odcinki drogi przebytej w pewnym kierunku, a cel nie może być wyraźniej zarysowany niż tak niewyraźnie, jak ma to miejsce w koncepcji Adama

Groblera, brak racjonalnych podstaw do przekonania, że idziemy w kierunku tego, do czego dążymy, a nie w stronę przeciwną.

Niewielu – jeśli nie liczyć wielu „ponowoczesnych dekonstrukcjonistów” – zgodzi się na taką wizję rozwoju nauki. „Aby pojęcie »dążenia do prawdy« miało jakiś sens – pisze Grobler – trzeba założyć, że jedne modele lepiej, a inne gorzej »pasują« do rzeczywistości, że rzeczywistość uprzywilejowuje jedne modele względem innych. Rzeczywistość może nie mieć kształtu żadnego modelu, ale nie może być całkiem bezkształtna.”

Jest to bez wątpienia argumentacja zwana od czasów Kanta transcendentálną. Zakłada ona, że działalność naukowa ma niekwestionowalny sens. Pozostaje postawić pytanie: jakie są warunki jej sensowności? Co ten sens umożliwia? W miejsce Kantowskiej odpowiedzi, zgodnie z którą celem nauki jest ustalenie prawdy na miarę podmiotu transcendentálnego, który ją tworzy, pojawia się tutaj inne rozwiązanie: rzeczywistość jest tak ukształtowana, że jedne teorie „pasują” do niej lepiej, a inne gorzej. Metafizyka prawdy deklarowana przez Groblera redukuje się w ten sposób do tzw. zdrowego rozsądku naukowca, który jest zazwyczaj przekonany, że jedne teorie „pasują” do rzeczywistości lepiej, a inne gorzej i nie zastanawia się nad naturą owego „pasowania”.

Jedną z cech filozofowania Adama Groblera jest umiejętność łączenia w interesujące całości rozwiązań najprostszych z nader wymyślnymi. Z łatwymi do przyjęcia założeniami, że rzeczywistość jest dookreślona i że pojawianie się zdań, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, świadczy jedynie o „niewydolności opisowej języka”, potrafi połączyć tezę, że w rzeczywistości nie mamy do czynienia ani ze zjawiskami ciągłymi, ani dyskretnymi, a ciągłość i dyskretność są jedynie sposobami opisywania rzeczywistości za pomocą ciągłych i dyskretnych funkcji matematycznych. Czy to znaczy, że ich obecność w języku matematyki dowodziłaby raczej... niewydolności niż wydolności opisowej tego języka? Zapewne nie. Inkryminowany fakt niewydolności opisowej powstaje wszak dopiero wówczas, gdy narzędzia matematyczne stosuje się niewłaściwie – gdy ciągłość i dyskretność wiąże się z rzeczywistością pozamatematyczną.

Błąd, przed którym przestrzega często Adam Grobler, można nazwać błędem traktowania schematu jako treści. Zwraca uwagę, że popełnili go pitagorejczycy usiłując zamknąć całą rzeczywistość w kategoriach liczb wymiernych. Jakby nie chcąc popełnić podobnego błędu, Grobler stara się o rzeczywistości mówić jak najmniej. Mówi jedynie, że rzeczywistość nie może być całkiem bezkształtna i że istnieją – zapewne w niej – opisy, które starają się ten kształt – z nie-

wiadomym stopniem powodzenia – uchwycić. Proponując schemat, którego minimalizm jedni będą pożytywać mu za zaletę, a inni za wadę, łączy w tym schemacie w bardzo oryginalny sposób realizm ze sceptycyzmem. Wydaje się, że nie można tego zrobić bez popadania w sprzeczność. Być może jednak Adam Grobler zechciałby w tym miejscu powiedzieć, że teza, iż jakoś kształtna i rzeczywista nie daje się uchwycić w schematach poznawczych, nie będąc ani prawdziwa, ani fałszywa, dowodzi jedynie niewydolności opisowej języka metafizyki i teorii poznania.

Łatwiej jest niewydolność opisową śledzić i piętnować, niż jej uniknąć. Szczególnie trafna wydaje się dokonana przez Adama Groblera krytyka teorii znaczenia rozwijanej przez Michaela Dummetta. Pogląd, że wartość logiczną, a więc i znaczenie, mają nie tylko te zdania, które jesteśmy w stanie – faktycznie – potwierdzić albo obalić za pomocą określonych metod, lecz także twierdzenia, które dotyczą przedmiotów zbyt odległych, by można je było zbadać, ale dostatecznie podobnych do przedmiotów, do jakich mamy odpowiedni dostęp poznawczy, by móc się sensownie zastanawiać, czy charakteryzuje je coś, co podobne przedmioty dostępne badaniu czasem charakteryzuje – to pogląd przekonywający. Zdanie: „Cezar miał wtedy i wtedy wysoką gorączkę” ma niewątpliwie sens. Wydaje się też, że – jak chce Grobler – „rzecz ma się inaczej w przypadku zdań o temperaturze panującej np. na powierzchni Słońca”, ponieważ nie znamy sposobu pomiaru tej ostatniej. „Przeszkoda w dokonaniu pomiaru za pomocą termometru ma tutaj nie przygodny, a zasadniczy charakter” – twierdzi Adam Grobler. Czy jednak, przyznając Groblerowi rację, że przygodna niedostępność warunków słusznej stwierdzalności zdania nie pozbawia go – wbrew Dummettowi – znaczenia naukowego, należy zgodzić się z tym, że zdanie nie ma takiego znaczenia, jeżeli warunki jego słusznej stwierdzalności są zasadniczo niedostępne? Wszystko wydaje się tutaj opierać na odróżnieniu sytuacji przypadkowo niedostępnych poznaniu ludzkiemu od sytuacji z istoty swej temu poznaniu niedostępnych. Adam Grobler nie broni w tym miejscu agnostycyzmu: „Zasadnicza niestwierdzalność” jest tylko „niestwierdzalnością na gruncie danej wiedzy.” W związku z tym nasuwa się jednak pytanie, czy w nauce o tym, co niestwierdzalne na danym etapie jej rozwoju, rzeczywiście nie ma sensu wówczas mówić. Czy na przykład zastanawianie się dzisiaj nad możliwością pomiaru temperatury powierzchni Słońca jest rzeczywiście zupełnie bez znaczenia? Albo, by wyrazić tę wątpliwość w jeszcze inny sposób, czy założenie, że zdania, których warunki stwierdzalności są nieznanne, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, nie prowadzi do wniosku, że nie ma sensu – naukowego – pytać

o nic, czego na podstawie posiadanej już wiedzy nie można słusznie stwierdzić albo obalić? Prowadziłoby to do teorii pytań pojmowanych jako wtórne względem odpowiedzi w tym sensie, że wynikałoby z niej, iż nie ma sensu pytać, gdy nikt nie wie, jak uzyskać odpowiedź. Czy jest to rozwiązanie, które proponuje Adam Grobler? Rozwijana przez niego prototeoria znaczenia każe traktować znaczenie predykatów jako niedookreślone i wciąż domagające się określenia za pomocą dodatkowych postulatów znaczeniowych w sensie Carnapa. Może zatem Adam Grobler chciałby twierdzić, że pytania o temperaturę powierzchni Słońca, nie mając sensu wymaganego od twierdzeń dotyczących takiej temperatury, mają jednak sens w słabszym tego słowa znaczeniu? Jak jednak możliwość pojawienia się takiego słabszego sensu w pytaniach można byłoby pogodzić z zasadą zgodności sensu z presupozycjami syntagmatycznymi, które w koncepcji Adama Groblera pełnią istotną rolę?

Warto się zastanowić nad możliwością rozszerzenia zakresu stosowalności proponowanej przez Adama Groblera koncepcji znaczenia niedookreślonego na inne niż twierdzenia akty mowy oraz na inne niż mający na celu stwierdzanie faktów rodzaje dyskursu.

JERZY SZYMURA, ur. 1946, filozof i filolog, adiunkt, dr hab. w Zakładzie Epistemologii Instytutu Filozofii UJ. Napisał dwie książki: *Język, mowa i prawda w perspektywie fenomenologii lingwistycznej J.L. Austina* (1982) i *Relacje w perspektywie absolutnego monizmu F.H. Bradleya* (1990). Publikował m.in. w „Studiach Filozoficznych”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Znaku”, „Ruchu Literackim” i „Biuletynie Polskiego Towarzystwa Językoznawczego”.

NAUKA I PRAWDA

Jan Woleński

Adam Grobler pisze tak: „Wydaje mi się, że osiągnąłem pewien postęp w kwestii wyjaśnienia pojęcia dążenia do prawdy, nawet jeżeli samo pojęcie prawdy, lub przybliżania się do prawdy, nadal pozostaje niejasne.” Zważywszy na kontrowersję wokół tego, czy w filozofii jakikolwiek postęp jest możliwy, oświadczenie Groblera jest frapujące. Wszelako nie podzielam optymizmu autora, bo wydaje mi się, że jego tekst raczej zaciemnia całą sprawę, niż ją wyjaśnia.

Nauka jako taka nie ma ani celów, ani do niczego nie dąży. Cele stawiają sobie ludzie i do nich dążą lub nie. Gdy słowa „cel” i „dąży” są brane w sensie dosłownym, to do prawdy jako celu mogą dążyć jedynie ludzie uprawiający naukę. Kwestia, czy naukowcy dążą do prawdy, ma proste rozwiązanie: wystarczy o to ich zapytać. Myślę, że odpowiedź byłaby twierdząca, ale odpowiedniej ankiety nie przeprowadzałem. Mogłoby zresztą okazać się i tak, że naukowcy dążą do prawdy nawet wtedy, gdy filozof raczej uważa, że jest to cel utopijny. Wielu naszych kolegów utrzymuje, że szczęście jest nieosiągalne, ale okoliczność ta bynajmniej nie zniechęca ludzi w ich dążeniu do niego.

Grobler mógłby na to odpowiedzieć, że metaforę „dążenia do prawdy” można jakoś udosłownić. Wszak powiadamy na przykład, że ciąg „zmierza” lub „dąży” do jakiejś granicy, a jakiś wskaźnik „dąży” do nieskończoności. Udosłownienie, tj. literalizacja metafory powinna polegać na całkowitej eliminacji przenośni. Tak właśnie stało się w matematyce z owymi „zmierzaniem” i „dążeniem”. Możliwe jest to również w przypadku zmierzania do prawdy przez naukę czy też poznanie. Uczynił tak na przykład Roman Suszko w swej analizie dążenia podmiotu poznania do prawdy:

Zakładamy mianowicie, że każdy możliwy nieskończony ciąg transformacji zbioru twierzeń uznanych przedstawia pewien proces zbieżny, który w granicy zmierza do

zbioru wszystkich zdań prawdziwych. Założenie to korzysta z pojęcia granicy teoriomnogościowej ciągu zbiorów i zapisujemy je następująco:

$$\lim_{n = \infty} T_n = \text{VER}(M).$$

Równość ta znaczy, że (1) każde zdanie fałszywe należy do co najwyżej skończenie wielu zbiorów T_n oraz (2) każde zdanie prawdziwe należy do prawie wszystkich (z wyjątkiem skończenie wielu) zbiorów T_n (*Logika formalna a rozwój poznania*, „Studia Filozoficzne” 1/1966, s. 55).

Intuicyjnie znaczy to tyle, że „każda pomyłka zostanie kiedyś poprawiona na zawsze i każda prawda zostanie kiedyś zdobyta na zawsze” (tamże). Otóż tak postawione zagadnienie można dyskutować dorzecznie, na przykład, czy dążenie do prawdy w tym sensie jest utopią, czy też nie. A oto prosty argument przeciwko eksplikacji Suszki. Zbiór T_n jest, zgodnie z pewnym twierdzeniem, niedefiniowalny, a więc granica, do której poznanie miałoby dążyć, nie da się w ogóle określić. W konsekwencji poznanie nie dąży do Całej Prawdy, bo nie jest ona granicą w żadnym rozsądnym sensie. Ale i na to jest odpowiedź: T_n nie jest definiowalne finitystycznie, ale to nie znaczy, że nie istnieje. Przypuśćmy, że mamy jakiś zbiór T zdań prawdziwych. Z definicji jest to zbiór niesprzeczny, a zatem istnieje jego maksymalnie niesprzeczne rozszerzenie. O ile zakładamy logikę klasyczną, to owo rozszerzenie jest jedno i ono stanowi nasz zbiór „docelowy” T_n . Dążenie do prawdy wcale nie musi polegać na zmierzaniu do Całej Prawdy jako granicy. Wystarczy utrzymywać, że nauka „dąży” do prawdy w tym najzwyczajniejszym sensie, że jest rozbudowywana przez dodawanie zdań prawdziwych i eliminację fałszywych. Tak więc dążenie do prawdy może polegać po pierwsze na zmierzaniu do prawdy jako granicy. Zakłada się tutaj, że pojęcie prawdy jest dobrze określone, podobnie jak pojęcie Całej Prawdy. Po drugie, można sądzić skromniej, że nauka zmierza do prawdy, bo znajduje nowe prawdy i koryguje fałszywe. W tym drugim przypadku trzeba założyć, że samo pojęcie prawdy jest określone. Natomiast, wedle mojego przekonania, nie można osiągnąć żadnego postępu w wyjaśnieniu „pojęcia dążenia do prawdy, nawet jeżeli samo pojęcie prawdy, lub przybliżania się do prawdy, nadal pozostaje niejasne”. Ewentualnie, da się wtedy przypuszczać, że naukowcy dążą do prawdy, podobnie jak ludzie do szczęścia. I w jednym, i w drugim przypadku pojęcia prawdy (szczęścia) i dążenia do prawdy (szczęścia) mogą być istotnie niejasne. Niestety, postęp to nader umiarkowany, bo naukowcy (ludzie) i tak nadal będą dążyć, do czego dążą, bez oglądania się na lamentsy filozofów w sprawie niejasności tych czy innych pojęć. Filozof ma na szczęście swoje problemy

w związku z opisem poznania i to właśnie one sprawiają, że warto zadać pytanie o dążenie nauki do prawdy. Pod tym wszelako warunkiem, że jasno powie się, czego rzecz dotyczy. Suszko powiedział to wyraźnie, Grobler nie, o czym dalej będzie jeszcze mowa. Nic nie pomogą wyznania w rodzaju: „Nie wyobrażam sobie, jak bez takiego założenia [tj. realizmu – J.W.] można w ogóle uprawiać naukę.” Skoro inni to sobie jakoś wyobrażają, mamy tutaj do czynienia z perswazją, nie z argumentacją.

Grobler należy do owego licznego niestety obozu filozofów, którzy rozpowszechniają mylne informacje na temat semantycznej teorii prawdy. Powiada na przykład tak: „Sam Tarski uważał, że jego definicja stosuje się do języków nauk dedukcyjnych, czyli krótko do języków teorii matematycznych.” Nieprawda, i to niezależnie od tego, że identyfikacja języków nauk dedukcyjnych z językami teorii matematycznych jest błędna. Tarski wyraźnie powiadał, że jego definicja stosuje się i do języków teorii empirycznych, o ile spełniają one pewne warunki (por. *Pisma logiczno-filozoficzne*, tom I, *Prawda*, PWN, Warszawa 1995, s. 314). Dalej Grobler ujmuje rzecz następująco: rozważamy język L jakiejś nauki empirycznej razem z rodziną M jego modeli, tj. wszystkich struktur, o których w tym modelu można mówić, przy pewnej interpretacji wyrażen języka L . Podejście to jest jednak obce „duchowi” teorii Tarskiego. Semantyczna teoria prawdy stosuje się do języków sformalizowanych, ale zinterpretowanych. Trzeba więc założyć, że ów język L ma swą interpretację i względem niej rozpatrujemy całą kwestię. Można oczywiście i odwrotnie, tj. tak jak to czyni Grobler: najpierw przyjmujemy, że mamy pewien nie zinterpretowany język L i rodzinę jego możliwych modeli, a potem stawiamy pytanie o model właściwy. Łatwo zauważyć, że w ten sposób kreuje się cały szereg niepotrzebnych problemów, m.in. pytanie, który z możliwych modeli jest modelem właściwym, a w szczególności „światem rzeczywistym”. Ponadto, teza, że nauki empiryczne posługują się językami nie zinterpretowanymi, w punkcie wyjścia jest nietrafna. W istocie są to zawsze języki zinterpretowane. Powstaje oczywiście kwestia, czy ta interpretacja wystarcza do identyfikacji jednostkowego modelu właściwego. Zapewne nie z uwagi na znane problemy z terminami teoretycznymi. I tutaj pojawia się zagadnienie prawdy. Przyjmijmy bardzo skromne założenie: języki stosowane w naukach empirycznych nadają się do mówienia o świecie, tj. do wyrażania o nim zdań prawdziwych lub fałszywych, a celem naukowców jest eliminacja tych drugich. Być może nigdy nie dowiemy się, czy nasze stwierdzenia są prawdziwe, ale trzeba założyć, że gdyby poznanie nie dążyło do prawdy, to założenie o właściwości języka, którego używamy, byłoby niezrozumiałe. Wszel-

kie epistemologie antyrealistyczne blokują wyjaśnienie tej osobliwej cechy języka, to mianowicie, że nadaje się on do mówienia o świecie.

Grobler rozwija swe idee w języku technicznym, zakładając, że (a) istnieje model „właściwy” M języka L ; (b) zdania bazowe języka L są rozstrzygalne wedle pewnego idealnego zbioru reguł R ; (c) reguły R gwarantują, że każde zdanie języka L jest prawdziwe lub fałszywe; (d) wartość logiczna każdego zdania języka L jest empirycznie rozstrzygalna; (e) jeśli A jest aktualnym zbiorem reguł rozstrzygania zdań bazowych języka L , to A jest niesprzecznie rozszerzalne do zbioru R . Ma być tak, że założenia (a)–(e) produkują pojęcie dążenia do prawdy jako oznaczającego „proces wysuwania oraz akceptowania lub odrzucania (w wyniku testu) kolejnych hipotez, i ewentualnie rozszerzania zbioru reguł A w celu stopniowego zacieśniania »klasy kandydatów«, tj. podklasy klasy wszystkich »możliwych światów«, do których (...) należy model »właściwy«”. Niestety, nie jestem pewien, co Grobler chce stwierdzić. Nie wiem, co to ma znaczyć, że reguły rozstrzygania zdań bazowych języka L mają gwarantować, że każde zdanie tego języka jest prawdziwe lub fałszywe. Czy chce się tutaj powiedzieć, że zbiór prawd jest pełny względem zbioru R (tj. każda prawda daje się udowodnić), czy też każde rozszerzenie zbioru zdań bazowych języka L jest zupełne (tj. każdy element owego rozszerzenia daje się udowodnić lub obalić regułami R)? To są jedynie przypuszczenia oparte na jakichś analogiach z teoriami formalnymi i operacją konsekwencji logicznej. Różnica jest ważna, gdyż pełność jest własnością semantyczną, a zupełność syntaktyczną. Załóżmy, że myślimy w kategoriach semantycznych. Mamy zbiór B zdań bazowych, zbiór A reguł praktykowanych i zbiór R reguł, do którego nasz zbiór A jest niesprzecznie rozszerzalny. Pomijając niejasności z pojęciem niesprzecznego rozszerzania reguł (są one przecież przepisami, a nie zdaniami, a więc pojęcie niesprzeczności nie stosuje się do nich bezpośrednio), mamy wierzyć, że stosując A jakoś bliżej specyfikujemy M przez eliminację jego rywali. Wszelako trzeba jeszcze udowodnić, że owo rozszerzenie A do R jest jednostkowe, tj. mamy jedno i tylko jedno rozszerzenie R gwarantujące produkcję prawdziwych ekspansji zbioru B i ostatecznie („w granicy?”) kompletny opis modelu M . Jest to jednak bardzo wątpliwe założenie. Przez analogię z twierdzeniem Lindenbauma o istnieniu maksymalnych rozszerzeń niesprzecznych zbiorów zdań mamy gwarancję, że takowe istnieją, ale nie mamy żadnej gwarancji, że są jedyne. Natomiast gdy przyjmiemy, że owe rozszerzenia dają reguły prowadzące tylko od zdań prawdziwych do zdań prawdziwych, to całe rozumowanie obciążone jest *petitio principii*. Trzeba więc szukać takiego sformułowania, aby jasne było, że zbiór prawd jest jedno-

stkowy. W moim języku wygląda to następująco. Zakładając, że zbiór zdań bazowych składa się wyłącznie z prawdziwych lub fałszywych, zakładam, że istnieją reguły rozstrzygnięcia prawdziwości lub fałszu. Dalej powiadam tyle tylko, że zbiór ten ma maksymalnie niesprzeczne rozszerzenie. Takowe istnieje na pewno i jest jedno. Jeśli nawet wiele wzajemnie niezgodnych teorii jest syntaktycznie niesprzecznych ze zbiorem B , to tylko jedna jest prawdziwa. Nauka dąży do prawdy w tym sensie, że ekspanduje w kierunku systemów „pomiędzy” B i owym maksymalnym rozszerzeniem. Kwestia rozstrzygalności jest tutaj całkiem obojętna, bo dotyczy się kryterium, a więc tego, co ludzi przekonuje do wiary w to, że pewne zdania są fałszywe, a inne nie. Rzecz jasna, nauka może dążyć do prawdy, chociaż my o tym nie wiemy. Gdybym miał powiedzieć, że został osiągnięty jakikolwiek postęp w sprawie realizmu i dążenia do prawdy, to powiedziałbym, że polega on na redukcji problemu do zbioru zdań bazowych. Nie jest to bez znaczenia, bo krytyka realizmu polega najczęściej na argumentacji za instrumentalizmem w kwestii teorii naukowych, a nie zdań bazowych. Gdyby rozumieć wyjaśnienia Grobiera w duchu syntaktycznym, to łatwo wykazać, że jego rozumowanie od razu prowadzi do antyrealizmu. Z oczywistych powodów powinniśmy przyjąć, że rozszerzenia zbioru B stają się niezupełne, przy jego odpowiedniej komplikacji. Wówczas wykluczone są jednostkowe specyfikacje modelu wyjściowego przez niesprzeczne rozszerzenia, nawet przy założeniu, że każde zdanie języka L jest prawdziwe lub fałszywe. Tak więc rozpatrywanie zbioru A i jego niesprzecznych rozszerzeń nic nie daje realicie. Konstrukcje Grobiera z lukami prawdziwościami sprawy w ogóle nie posuwają, bo zamiast powiedzieć, że nauka nie znosi luk prawdziwościami, możemy równie dobrze perswadować, że nauka nie znosi luk rozstrzygalnościowych. Antyrealista powie, że zbiór A albo wystarcza do rozstrzygnięcia problemów jeszcze nie rozstrzygniętych, albo też winien być stosownie rozszerzony, konserwatywnie, rewizjonistycznie lub rewolucyjnie. Jest to najzupełniej bez znaczenia dla sporu realizmu z antyrealizmem. Na terenie metamatematyki najważniejszym argumentem za realizmem jest wynik (Gödel, Tarski), że istnieją zdania prawdziwe, ale niedowodliwe. Podobnie wykazanie, że istnieją (lub przynajmniej: mogą istnieć) zdania prawdziwe, ale nierozstrzygalne empirycznie, jest dobrą drogą dla obrony realizmu w filozofii nauk empirycznych. Niestety, dowód tego jest rzeczą wątpliwą z uwagi na niejasność pojęć podstawowych, głównie pojęcia rozstrzygalności.

NOTATKI Z AKSJOLOGII NAUKI

PRAWDA

Marian Grabowski

Prawda w jej klasycznym rozumieniu „odpowiedniości między sądem a rzeczywistością, do której się on odnosi”, jest właściwie jakością wyniku poznania. Poznanie osiąga swe niewątpliwe *optimum*, gdy jego efektem można przypisać własność prawdziwości. Prawda jest cenna. Wartościowe jest poznanie, w wyniku którego ta jakość się realizuje. Uwaga filozofów skupia się zasadniczo na pytaniu o możliwość realizacji tej jakości, o warunki gwarantujące urzeczywistnienie wartości prawdy. Argumenty dowodzące utopijności roszczenia do prawdy tkwiącego w poznaniu także i naukowym zmagają się z racjami na rzecz uznania prawdy jako celu poznania. Tło tego filozoficznego sporu jest niewątpliwie natury aksjologicznej. Kwestia prawdy to nie żaden techniczny problem epistemologii, ale sprawa doniosła i żywotna.

Jak manifestuje się prawda jako wartość w działalności naukowej? Czy refleksja filozoficzna jest w stanie wydobyć ten aksjologiczny wątek? Jak go poszukiwać, jak wytropić go w żywej praktyce poznawczej?

Osobliwość odstawiania się prawdy jako wartości dobrze demonstruje następujący obraz. Piłat Poncki pyta Jezusa: „Cóż to jest prawda?” Pisany tekst, który relacjonuje tamtą rozmowę, a właściwie monolog Piłata, nie oddaje intonacji głosu. Ewangelista tylko lakonicznie notuje: „Po tych słowach wyszedł.” A przecież jakaś ta intonacja była. W pytaniu Piłata mógł dźwięczeć ton sarkazmu i drwiny, cynizmu i ironii, ale może dało się w nim słyszeć ból niewiedzy i niepewności – emocjonalny pogłos tęsknoty za prawdą lub wyraz wątpienia w moż-

liwość jej osiągnięcia. Bywa, że sama intonacja pytania o prawdę wprowadza w perspektywę aksjologiczną. Ujawnia bowiem określoną postawę pytającego wobec prawdy jako czegoś, co warte lub niewarte, jego wiarę w rozpoznawalność i osiągalność prawdy lub niewiarę w możliwość zbliżenia się do niej. Ta aura emocjonalna towarzysząca samemu pytaniu o prawdę jest „wymowna”. Przynajmniej zapowiada sobą sens aksjologicznej natury, a nawet jakoś wprowadza w żywe doświadczenie wartości prawdy.

Trzeba spróbować pójść tropem tego typu przeżyć. Pytamy: O co chodzi w nauce? Jaki jest jej cel? Czy poznajemy świat, jaki jest, czy w naszych teoriach o rzeczywistości jest jego refleks, czy też są one wygodnymi fikcjami, narzędziami do przewidywania zjawisk, którym odmawia się roszczeń prawdziwościowych? Czy celem nauki jest prawda – uchwycenie chociażby cząstkowe i fragmentaryczne struktur i wiązań rzeczywistości, czy tylko dostarczanie teorii adekwatnych empirycznie, które zgadzają się z wynikami eksperymentów, a nie są w stanie definitywnie odpowiedzieć na pytanie: jak naprawdę jest? Czy ontologia skryta w teorii fizycznej opisuje strukturę bytową naszego świata, czy też odnosi się do nieistniejącego możliwego świata? Czy poznanie naukowe jest tylko swoistą aktywnością, którą da się opisać wyłącznie w terminach psychologicznych i socjologicznych, może kulturowych, czy jest tylko działalnością pożyteczną, pragmatyczną, czy też jest czymś więcej – marszem ku prawdzie?

Te pytania potrafią poruszyć do głębi zarówno uczonego, jak i filozofia nauki. Potrafią zbudzić emocje. Te emocje są oznaką tego, że pytający jest uwikłany w problem prawdy głębiej niż tylko intelektualnie. Ten go porusza i obchodzi. I trudno się dziwić. Na dobrą sprawę wywołane pytania są właściwie modyfikacjami i uszczegółowieniami pytania Piłata Ponckiego o prawdę w obrębie filozoficznej refleksji nad nauką. Warto odnotować ten emocjonalny rezonans, jaki w osobie wywołuje pytanie o prawdę nawet w obrębie, zdawałoby się, suchych, technicznych analiz filozoficznych. Sugeruje on, że poszukiwanie aksjologicznego aspektu prawdy powinno odbywać się nie wśród definicji pojęcia prawdy, nie pomiędzy analizami procesu poznawania i nazywania świata – do którego te definicje zdaniem jednych przystają, a zdaniem drugich się nie odnoszą – a w zachowaniach i nastawieniach poznawczych. Postawa poznawcza to bardzo złożony zwrot człowieka ku światu. Oprócz aktów poznawczych konstytuują ją przekonania, zawierzenia, emocje towarzyszące poznaniu, określony stosunek do idei regulatywnych, talent, ciekawość... Trzeba szukać takich zachowań składających się na postawę poznawczą, w których ujawnią się aksjologiczne rysy prawdy. Przykładowo: akt poznawczy i asymilację jego

rezultatów okala cała bogata sfera emocjonalna, której przynajmniej w części roztropnie jest za fenomenologami przypisać określoną poznawczą moc właśnie w aksjologicznym wymiarze rzeczywistości.

Oto parę obrazów ilustrujących postawy, zachowania, przeżycia związane z poznaniem naukowym, gdzie ujawnia się aksjologiczny aspekt prawdy. Pierwszym jest doznanie swoistej uległości wobec prawdy – rozpoznanie i uznanie roszczenia do prawdziwości pojawiającego się w wyniku poznania. Drugim zaś jest typ emocjonalnej reakcji na banalizowanie się procedur poznawczych, a w konsekwencji i ich rezultatów. Ta reakcja po swojemu wprowadza w subtelną strukturę aksjologiczną związaną z prawdą.

Prawda funkcjonuje także jako ideał poznawczy. Człowiek dąży do realizacji tego ideału lub go odrzuca, lekceważy, dezawuuje, obojętnie wymija. Bywa, że wynosi wartość prawdy, wierzy lub nie w taki porządek poznania, który prowadzi do niej. Jeden przyświadcza możliwości dążenia do prawdy i jej osiągnięcia, a drugi ją neguje. Z tego zbioru ludzkich zachowań odnoszących się do prawdy jako wzorowego ideału wybrano tu dwa: wiarę i dążenie.

Obraz pierwszy – nacisk i obligacja

Struktura logiczna, relacja matematyczna naciskają na poznający podmiot. Każą się mu uznać w swej niepodważalnej oczywistości, konieczności. Są apodyktyczne. Ze zrozumieniem matematycznego dowodu często stowarzysza się przeżycie koniecznego charakteru występujących w nim zależności. Wynik matematycznego rozumowania nie poddaje się dowolnej manipulacji, opiera się moim wątpliwościom, podstępom myśli chcącej go unieważnić, coś przeciw niemu wynaleźć. Jest oporny. Bywa, że zjawiając się rujnuje moje oczekiwania i przypuszczenia. A mimo to muszę go takim zaakceptować.

Sprzeczność logiczna, antynomia przymuszają myśl do wycofania się. Spotyka się w nich ona z ograniczeniem. Nie wszystko wolno. Ten odwrót świadczy o uwzględnieniu reguły, o podporządkowaniu się określonym nadrzędnym wobec myśli wymogom. Podobnie funkcjonuje rozpoznany błąd: trzeba próbować jeszcze raz. Jego świadomość moderuje postępowanie poznawcze. Uznanie błędu, wola pozbycia się go są odpowiedzią na obecne, choć milczące wymagania prawdy. W momencie uświadomienia sobie błędu jej żądania ujawniają się z całą właściwą sobie siłą.

Są takie wyniki eksperymentów, których się nie oczekuje. Burzą dotychczasową wiedzę i rozumienie świata. Naciskają swą faktycznością na badacza, by ten przyjął je, mimo że są „niewygodne”. Psują mu

często cały dotychczasowy efekt jego poznawczych wysiłków. W nich rzeczywistość narzuca się i nakazuje zaakceptować siebie. I poznający temu ulega.

Nie inaczej zdarza się, gdy człowiek porzuca swe poglądy nie przez wzgląd na perswazję, uwiedzenie, ale z powodu wewnętrznej siły przedstawionych mu racji i argumentów.

We wszelkich sytuacjach tego typu dochodzi do głosu doświadczenie bycia związanym przez to, co jest i jakie jest, i imperatyw podporządkowania się temu. Uzyskany wynik poznania jest wiążący. Nie pozwala na jakieś intelektualne manewry, dowolność interpretacji i manipulacji nim. Jest czymś, czemu nie mogę i czemu nie wolno mi zaprzeczyć. Domaga się uznania. Te hipostazy, za pomocą których relacjonuje się to „domaganie się uznania”, nie są tylko literacką figurą i przesadną retoryką. Coś oddają z tego nacisku, z tego roszczenia prawdziwości. Różne układy na poznawczym planie pozwalają doświadczyć tego bycia związanym przez rezultat.

Te rozmaite formy obligacji uobecniającej się w aktach poznawczych, dochodzące najczęściej do głosu w szczególnym odcieniu przeżyć związanych z rozpoznaniem treści poznawczych, mają związek z aksjologicznym wymiarem prawdy. Poznający dostaje się w obszar powinności. Wbrew temu doświadczeniu ograniczenia, ba, nawet nacisku wywieranego przez poznawane, istnieje tu przestrzeń wolności poznającego podmiotu. Ten nie musi się poddać tej powinności. Może się jej opierać. Człowiek potrafi się nie zdobyć na akt potwierdzenia wbrew bijącej w oczy oczywistości, wbrew narzucającej się logicznej konieczności. Nie polega to wcale tylko na uleganiu iluzji, na braku skupienia się na przedmiocie poznania, na słabości poznawczej człowieka uniemożliwiającej mu uchwycenie tego, co się w swej komplikacji przed nim rysuje. Wtedy sprawa byłaby prosta. Konieczność, oczywistość tego, co jest, zderza się z obecną w osobie siłą zdolną oprzeć się temu, co się prezentuje. To zderzenie może mieć różne formy, wśród których kłamstwo – celowe i świadome zaprzeczenie – należy do skrajności. O wiele częściej przywiązanie do własnego pomysłu, wypieszczonej własnej teorii, która jednak rozmija się z rzeczywistością, odwodzi od uznania tego, co istnieje. Krytycyzm inspirowany niechęcią do osoby czy fałszywą ideologią też potrafi przysłonić manifestującą się prawdę. W takich zachowaniach ujawnia się wolność – także „zła wolność” – kwestionująca to, co oczywiste, opierająca się sile perswazji dowodu, lekceważąca nacisk faktów. Jest w osobie coś, co pozwala jej nie zaakceptować prawdy.

W przytoczonym zbiorze przeżyć łączących się z realizacją aktów poznawczych uwidacznia się jeden z aksjologicznych wymiarów praw-

dy – obligacja przez efekt poznania. Reakcję nań opisywali filozofowie, dla których nie nauka, ale człowiek wobec prawdy o swej egzystencji, prawdy o swoich zobowiązaniach moralnych, stawał się przedmiotem refleksji. Gabriel Marcel pisał: „Prawda polega właśnie na tym, że konieczność musi zawsze zostać uznana i to uznanie stanowi w istocie pewien czyn. Ale z drugiej strony tego rodzaju czyn nie może prawdopodobnie być dobrowolny w ścisłym tego słowa znaczeniu. Można by powiedzieć, że fakty muszą wywierać na człowieka ukryty nacisk, który doprowadza, że pozwolę sobie tak powiedzieć, do uznania konieczności tam, gdzie jest co uznawać...”¹ Posłuchajmy teraz Karola Wojtyły: „człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się od wewnątrz związane poznana prawdą – związane, a więc także zobowiązane do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy.”²

Łatwo daje się zrozumieć, czemu właśnie w tym obszarze refleksji pojawia się to spostrzeżenie. Możliwość oparcia się sile prawdy jest w przypadku etyki większa niż w przypadku wiedzy naukowej. Jeszcze większa jest w doświadczeniu Niewidzialnego. Mikołaj Bierdiajew z charakterystycznym dla siebie patosem napisze, że w wiedzy – w odróżnieniu od wiary – tkwi przymus faktyczności. „Widzialne, tzn. przymusowo dane rzeczy, to dziedzina wiedzy; rzeczy niewidzialne, tzn. nie dane przymusowo, rzeczy, które powinno się dopiero zdobywać, to dziedzina wiary.”³ Jednak ten przymus nie jest nigdy całkowity.

Niewrażliwość badacza na ten rodzaj przymusu może go demoralizować, owocować arogancją, a nawet pogardą dla prawdy. Niesłuchanie ważne wydaje się bezpośrednie zetknięcie i umiejętność odbioru tego nacisku idącego od poznawanego. Poznający styka się wtedy na żywo z obligacją prawdy, jej swoistą nieugiętością. Jest to niemalże „empiryczny” kontakt. W takiej uprzywilejowanej sytuacji znajdzie się matematyk, logik, eksperymentator... Znacznie słabiej może doświadczać tego ciśnienia prawdy humanista tam, gdzie dysponuje dużym marginesem dowolności w interpretacji, gdzie miejsce myślenia problemowego zajmuje ekspozycja różnych często sprzecznych i nie do końca jasnych poglądów, punktów widzenia. Ale i tutaj istnieje przecież wierność tekstowi, imperatyw pieczołowitości w prezentowaniu cudzej myśli. Z tym, że w takiej sytuacji poznawczej słabnie nacisk prawdy, a rośnie rola świadomego opowiedzenia się podmiotu za nią.

¹ *Tajemnica bytu*, tłum. Małgorzata Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 93.

² *Jan Paweł II w Polsce, 8–14 czerwca 1987. Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny*, Wydawnictwo „Przeglądu Powszechnego”, Warszawa 1987, s. 27.

³ *Filozofia wolności*, tłum. Ewa Matuszczyk, Orthdruk, Białystok 1995, s. 29.

Poszerzona przestrzeń wolności wobec przedmiotu poznania oznacza powiększenie odpowiedzialności poznającego za prawdę.

Obraz drugi – majestat i splendor

Bycie prawdziwą (prawdę) wypowiedzi trzeba rozumieć jako bycie-odkrywcą.

Martin Heidegger, *Bycie i czas*

Istnieją badacze, choć zdecydowanie nieliczni, którzy wypracowali w sobie umiejętność widzenia i wartościowania wyników poznania w perspektywie: ważne – nijakie – banalne. Są bardzo wyczuleni na naukowy banał i tam, gdzie mogą, konsekwentnie go eliminują, na przykład recenzując prace naukowe. Mają niezwykle wyostrzony zmysł jakości wiedzy. Ich postawa kształtuje się w odpowiedzi na ciekawy aksjologiczny wymiar prawdy. Warto mu się przyjrzeć ze względu na jego rzadkość i ekskluzywność.

Nie chodzi tu tylko o poziom prac naukowych, o eliminację prac pustych, powierzchownych, jałowych, choć warsztatowo poprawnych, ale także o to, że po prostu panoszący się w nauce banał *gniewa*. Ta irytacja wobec produkcji naukowego śmiecia daje do myślenia. Nie mieści się ona w ramach metody naukowej i właściwie jest zbędna. Rozwijająca się nauka z czasem i tak odrzuci balast nieistotnych przyczynków, przypisów do przypisów... Zjawisko banału naukowego jest wprawdzie nieśmiertelne, ale konkretny, jednostkowy banał ma życie krótkie. Nie zostanie podjęty, bo jest poznawczo bezpłodny, a czas go wyeliminuje. Zagniewanie wobec banału nie bierze się z obawy przed uszkodzeniem wyników poznania. Coś innego wywołuje tę emocję, ku czemuś innemu się ona zwraca. Nie jest poznawczo pusta. Czy jest ona reakcją na brak dystansu i umiaru młodego adepta nauki, który w swej naiwności uparł się opublikować bezwartościowe w oczach specjalistów wyniki, czy może jest reakcją na badawczą pasję starego monomaniaka, który z tępym uporem drażni swoją *idée-fixe* zupełnie nierealną i nieprzydatną poznawczo? Z pewnością takie postawy mogą gniewać. Odpowiada się jednak na nie raczej ironią, czasem współczuciem, czasem rozbawieniem. W zagniewaniu wobec na zimno i z uporem produkowanego kiczu naukowego jest coś więcej niż reakcja na naiwność czy głupotę. Głupota rzadko w taki sposób oburza. Prędzej budzi uczucie politowania, śmieszy, czasem drażni. Tymczasem to zagniewanie potrafi być głębokim oburzeniem, takim, jakim odpowiada się na pogwałcenie określonej wartości. Tutaj taką wartością jest prawda. Eksplozja naukowego banału gwałci swoisty majestat prawdy.

Bywa, że uczoney odkrywa przed nami głębokie, fundamentalne struktury rzeczywistości, ale bywa, że karmi nas pseudoodkryciami bez jakiegokolwiek głębszego znaczenia. Jakość poznania rzutuje wtórnie na obraz prawdy. Prawda, zanim uzyska swe klasyczne sformułowanie, rysuje się przede wszystkim jako odślonienie bytu. Dla naukowca – choćby był w najbardziej wyrafinowany sposób odseparowany od przedmiotu poznania – byt oznajmia siebie w tym, czym jest. Manifestuje się poprzez swe jakości, o znajomość których zabiega nauka. Ta manifestacja może się jednak dokonywać rozmaicie. Odślonienie jakości bytu może być głębokie, płytkie lub żadne. Prawda rozumiana w sensie formuły św. Hilarego z Poitiers: „*Verum est manifestativum et declarativum esse*” zostaje przez poznawczy banał zdegradowana, a wyniesiona przez doniosłość wyniku. Wynik doniosły poznawczo odślania wspaniałość, głębię, by tak rzec: dostojęństwo rzeczywistości. Tymczasem banał zdaje się ten majestat uszczuplać, a przynajmniej go ignoruje. Poznanie, które się nie udaje – nie dlatego, że jawnie błędne, że uwikłane w poznawcze iluzje i wątpliwości, ale dlatego, że płytkie, bezradne i udawane – narusza majestat prawdy. Błahe swoim pozorowaniem poznania kaleczy wartość prawdy jako odślonienia. Uwłącza jej. I to właśnie oburza w naukowej tandecie. Obraza majestatu prawdy – prawdy w sensie *manifestatio* – jest czynem nagannym nie tylko wtedy, gdy jest odmową w trudzie tego uwidaczniania bytu, uporem przed przyjęciem prawdy, ale także i wtedy, gdy to objawianie rzeczywistości karykaturyzuje.

Ten majestat prawdy sygnalizuje nie tylko oburzenie wobec obrażającej ją miałkości. Także refleksja – kontemplacja naprawdę istotnych wyników poznawczych – budzi uczucia, które to dostojęństwo prawdy, ten jej szczególny blask mają za swój temat. Prawdy jako odślonionego bytu. To, co jest, ukazuje się w całej wspaniałości – z trudem spojęciowana wymyślna komplikacja, zgoła nieoczekiwana a niebываła prostota i ogólność, zadziwiający a niespodziewanie ujawniający się sens... Prawda bytu, ściślej jego jakości, która dochodzi tak do głosu, która uzyskała swe dojrzałe sformułowanie w scholastycznym rozumieniu transcendentaliów, w słynnej formule o zamienności prawdy i bytu, a do filozofii współczesnej powróciła z Husserlem i Heideggerem⁴, tutaj daje się przeżywać. Opisane reakcje emocjonalne: oburzenie wobec produkcji naukowego banału, zachwyt wobec znaczącej progresji poznawczej w nauce mają za swój temat właśnie ten swoisty splendor prawdy jako *manifestatio*.

⁴ Por. Władysław Stróżewski, *W kręgu wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 76.

Obraz trzeci – wiara w prawdę

Twierdzenie o możliwości względnie niemożliwości realizacji ideału prawdy w poznaniu naukowym zjawia się nie tylko jako problem domagający się racjonalnego uzasadnienia, dostarczenia opisu sposobu, w jaki wartość prawdy miałyby się realizować, ale także jako przedmiot wiary lub niewiary. Filozofowie nauki albo nie dostrzegają tego sposobu mocowania się idei prawdy w nauce, albo też wstydliwie go przemilczają. Tymczasem on jest i po swojemu działa. Relacja pomiędzy poznającym podmiotem a ideałem prawdy, w której do głosu dochodzi akt wiary bądź niewiary, powinna zostać poddana analizie nie mniej poważnej i uporczywej niż analiza uzasadnień i argumentacji za czy przeciw tezie widzącej w prawdzie cel naukowego postępowania.

Człowiek uruchamia swoją zdolność wiary nie tylko w obrębie doświadczenia religijnego, nie tylko w relacjach międzyosobowych, gdzie zawierza drugiemu, ale także w sytuacjach, w których staje wobec doniosłej, a niezrealizowanej lub trudno realizującej się wartości. Wierzy tu lub wątpi w to, że można osiągnąć coś, co wcześniej rozpoznał jako cenne. Dążenie do wartości, której ideał przyświeca, zostaje wsparte aktem wiary.

Jak rozgrywa się ta wiara i niewiara w istnienie prawdy i w możliwość lub niemożność zbliżania się do niej, jak wpływa na sam poznawczy proces? Analiza takiego aktu wiary, jego dynamiki, treści, próba oszacowania jego wpływu na kształt zachowań badaczy w nauce i stylu argumentacji w kwestii prawdy w filozofii nauki jest zadaniem złożonym. Tu można je ledwie zasygnalizować. W postpozytywistycznej filozofii nauki brak narzędzi, brak pojęciowego instrumentarium do oglądu tego typu duchowej aktywności człowieka. Podejmując się ryzyka refleksji nad aktualizującym się w obrębie nauki aktem wiary, trzeba więc dla bezpieczeństwa rozpoczynać od elementarnych rozróżnień i doprecyzowywania pojęć, by nie zgubić się w morzu istniejących uprzedzeń. Podstawowym nieprawomocnym uprzedzeniem jest tu założenie o niekwestionowalnej separowalności aktywności wiary i poznawczej aktywności nauki. Tymczasem w złożoności nastawień poznawczych nic takiego nie ma miejsca. Oba wątki po swojemu się splatają.

Wiara lub niewiarę w możliwość realizacji wartości prawdy trzeba dokładnie odróżnić od wiary w prawdziwość konkretnego szczegółowego stwierdzenia naukowego, teorii, hipotezy. To rozróżnienie jest dobrze widoczne w sytuacji zaprzeczenia. Między wątpieniem w prawdziwość konkretnej naukowej hipotezy, w dany wynik obserwacji, a wątpieniem w możliwość dotarcia do prawdy jest zasadnicza różnica.

Wiara w ten ruch „ku prawdzie”, którą stoi nauka, odróżnia się od elementu wiary obecnej w postawach epistemicznych: w przeświadczeniu o wiarygodności teorii, zaufaniu do hipotezy... Ta ostatnia traktowana jest jako stan przejściowy. Obowiązujący ideał poznawczy nakazuje dążyć do uzasadnień, które mają przedmiot wiary przekształcić w przedmiot wiedzy, nakazuje poszukiwanie procedur, które zmaksymalizują wiarygodność hipotez i teorii. Tylko stwierdzenia, które są wrażliwe na ten typ przekształceń, zostają zaliczone do korpusu wiedzy naukowej. Gdzie zaś taka możliwość wymiany wiary na wiedzę nie istnieje, gdzie według porządku wiedzy nie można powiększyć wiarygodności wypowiedzi o poznawanym, tam kończy się nauka. Przedmiot tego typu wiary jest w nauce gorszym rodzajem wiedzy. Wynik filozoficznych analiz dwudziestowiecznej filozofii nauki wskazujący, że sięgnięcie ideału pewności wiedzy nie leży w zakresie możliwości nauki, że można tu ledwie polepszać wiarygodność teorii, zwiększać jej „empiryczny materiał dowodowy”, nie podważającego tu imperatywu. Trzeba dążyć do przekształcania tej wiary w wiedzę, na ile to tylko możliwe. Takiej transformacji nie trzeba domagać się od wiary w realizację ideału prawdy. Może ciągle pozostawać wiara.

Jak wygląda dynamika tej wiary? Wiara w możliwość sięgnięcia po prawdę miesza się i współwystępuje z intelektualnym wysiłkiem, gromadzącym racje i antyracje uzasadniające lub podważające sensowność tezy głoszącej, że prawda jest celem poznania naukowego. By uchwycić pojawiający się tutaj akt wiary, trzeba umieć abstrahować od tej argumentacji. Dla wielu nie jest ona konkluzywna. Tym samym dopuszcza, a poniekąd i generuje akty wiary i niewiary. Nie jest też wykluczone, że ma się tu do czynienia z pewną wiarą uprzedzającą sam akt poznawczy i refleksję nad nim.

By wyłowić aktywność i sprawcze możliwości samego aktu wiary, trzeba odwrócić uwagę od przedmiotu przekonania lub wątpliwości – od treści aktu, wokół której spontanicznie skupia się racjonalny dyskurs – i zogniskować ją na samej aktywności duchowej osoby. Wiara ukazuje się wtedy jako uzdolnienie człowieka pozwalające na wiązanie się osoby z tym, co niewidzialne, niedostępne dla innych sił poznawczych. Nie jest tylko antycypacją wiedzy, nie jest kiepską protezą poznawczą. Akt wiary naznaczony jest swoistą siłą. Ta moc ma tu znaczenie. Przejawia się ona jako swoisty optymizm poznawczy, który wyprzedza jakikolwiek poznawczy gest i usiłowanie. Zjawia się jako kombinacja ufności wobec świata, że jest „jakiś”, że ta jego „jakość” da się uchwycić, roz-poznać i określić. Wiara owocuje nadzieją, że pomimo wszelkich trudności da się sięgnąć w najgłębszą i fundamentalną warstwę rzeczywistości. I symetrycznie – brak wiary

w możność poruszania się w kierunku prawdy objawia się daleko posuniętym wątpliwym, swoistą podejrzliwością wobec tego, co pośredniczy w poznaniu i wyraża jego wyniki, brakiem zaufania w siły poznawcze człowieka i nieskrytość badanej rzeczywistości... Ta „wiara niewiary” obwieszcza siebie stwierdzeniem o utopijności celu poznania naukowego, jakim jest prawda.

Formuła „wiara niewiary” nie jest kalamburem. Ma podkreślić znamienne sprawę. Nie tylko akt wiary obdarzony jest siłą. Niewiara potrafi być równie aktywna jak wiara i też ma swoją moc. Tak jak wiara – powoduje pewne skutki. Przyglądanie się aktowi wiary jako aktowi, który wpływa na osobę, na jej poznawczą aktywność i jej wynik, sugeruje, by konsekwentnie i akt niewiary próbować ujrzyć w tej perspektywie. Okazuje się bowiem, że i on ma swoją siłę sprawczą. Nie jest tylko zdystansowaniem się, zawieszeniem sądu, prostym zanegowaniem treści aktu wiary, nie ujawnia się wyłącznie jako chybotliwa i bezsilna wątpliwość. Zarówno wiara w prawdę, jak i niewiara, uchwycone w tym sprawczym aspekcie, w wymiarze swego oddziaływania, odniosą każda po swojemu skutek. Jaki on będzie w obszarze zorganizowanej aktywności poznawczej, jaką jest nauka?

Obie postawy, oba nastawienia poznawcze inaczej spożytkują siłę wiary i niewiary w możliwość realizacji prawdy. Wiara w prawdę inspiruje i dodaje odwagi, by zanurzyć się w nieznanym. Obiecuje, daje nadzieję na sukces. Faza poznania naukowego, w której dominuje pragnienie penetracji niepoznanego, odkrycia *novum*, żyje tą wiarą w możliwość sięgnięcia po prawdę. Na tym etapie poznania niewiara w możliwość realizacji prawdy paraliżuje. Upośledza swym wątpliwym i krytycyzmem aktywność poznawczą. Odbiera ducha i ucina u korzenia pewien typ naiwności, która jest twórcza i efektywna na tym etapie poznania. Ta naiwność jest tu nieodzowna. W efekcie niewiara w prawdę tłumi impuls poznawczy. W tym miejscu na poznawczym planie nie powinna się znaleźć. Jeśli się zjawia, to nie ma progresji poznania. Ta niewiara gdzie indziej się umiejscowi. Będzie operować w obszarze kwalifikowania zdobytej wiedzy, będzie realizować się jako krytycyzm wobec ustalenia adekwatności wagi poznawczego wyniku... Tu do pewnego stopnia potrafi być bardzo użyteczna, o ile nie spadnie do poziomu wulgarnego sceptycyzmu. Poszukuje sprzeczności. Zmusza do wysubtelnienia pierwotnych rozpoznań. Po swojemu nakręca poznawczy proces.

Wiara i niewiara są sprawcze poznawczo. Wpływają na sposób poznania. I jedna, i druga może proces poznawczy inspirować lub torpedować. Pierwsza nadweręza go, gdy popadnie w nadmierną naiwność i pewność siebie, druga – gdy eksploduje nadmiernym krytycyz-

mem. Tylko bardzo szczegółowa równowaga wiary i niewiary w zdolność człowieka do sięgnięcia po prawdę korzystnie wpływa na sam proces poznawczy.

Innym tematem samym dla siebie jest sposób łączenia się aktu wiary w możliwość realizacji wartości prawdy z samym opisem jej realizacji w poznaniu. Otwartym polem badań jest też określenie wpływu wiary w sięgnięcie po prawdę na sposób gromadzenia racji i antyracji w samej filozoficznej dyskusji nad prawdą jako celem nauki.

Obraz czwarty – dążenie do prawdy

Prawda wszelako przeraża nas niekiedy. Istotnie, wiemy, że bywa ona zawodna, jak gdyby widmo, które ukazuje się nam na mgnienie oka po to tylko, aby bez ustanku od nas uciekać, że należy ścigać ją coraz dalej i dalej, aby nigdy jej nie pochwycić.

Henri Poincaré, *Wartość nauki*

Anatomia dążenia uczy o celu, ku któremu się zmierza, i aktywności, która dążenie utrzymuje. W postawie poznawczej o charakterze dążenia interesujący jest kierunek ruchu i napędzająca go siła. Jak w poznaniu naukowym wygląda jedno i drugie?

Z pewnością samo poznanie uruchamia i utrzymuje jego aktywność, spontaniczna ciekawość, która obywa się bez wywoływania wartości prawdy. Często nawet gdy to wywołanie ma miejsce, wygląda wtedy podejrzanie i nieautentycznie. Odwoływanie się do prawdy w ustach uczonych potrafi zabrzmieć fałszywie jako zbędna ideologizacja ich działalności. Sprawę prawdy w nauce dodatkowo pogarszają wyniki filozofii nauki. Pokazano, że ani prawdziwość, ani racjonalność czy obiektywność poznania nie są ścisłą deskrypcją procedur poznawczych w nauce. Wartości te nie mają również charakteru normatywnego. Norma normuje – ustala reguły, których trzeba przestrzegać w ramach metody naukowej. Z niczym tak obligującym i restryktywnym w przypadku wymienionych wartości w metodzie naukowej nie mamy do czynienia. Historycy nauki potrafią podać wiele przykładów zachowań, które nie były obiektywne, racjonalne ani nie orientowały się na prawdę, lecz na przykład na cele pragmatyczne, a mimo to ostatecznie owocowały znaczącym postępem poznawczym. Kluczem do ich zrozumienia była prosta ciekawość. Poznający realizował swoje uzdolnienia poznawcze, ulegając swoistemu przymusowi, który tkwi nieodmiennie w talencie. Czy i jak pojawia się więc wartość prawdy w dążeniach uczonego i w zbiorze jego celów? Czy „dzianie się” nauki można opisać za pomocą kategorii „dążenia do prawdy”?

W perspektywie celu prawda zjawia się oryginalnie. Jest wartością

regulatywną – ideałem poznania. Do ideału się dąży, ale w tym dążeniu dopuszcza się zarówno nieświadomość, jak i błędzenie. Błąd nie dyskwalifikuje. Cel niekoniecznie się osiąga. Rozminięcie się z ideałem w konkretnej sytuacji nie oznacza jego utraty. Ideał jest znacznie mniej restryktywny niż norma. Nie jest też żadną deskrypcją tego, co ma w postępowaniu naukowym miejsce. On ustala wzorzec, miarę – określa sobą owo idealne „tak powinno być”. I tym swoim oddziaływaniem ukierunkowuje proces poznawczy. W ten sposób wywiera pewien nacisk na sposób „dziania się” nauki. Jego wpływ, często zupełnie niewidoczny w konkretnym zachowaniu, daje się śledzić z dłuższej perspektywy. Ideał zobowiązuje po swojemu, ale zostawia dość szeroki margines swobody postępowania. Jest dalekosiężny. Ogarnia sobą tak, że ogarniany nie zna go po imieniu, a i tak się do niego dopasowuje. Posługując się metaforą „celu”, można za Johnem Watkinsem powtórzyć, że istnieje zmierzanie ku pewnemu celowi bez konieczności osiągnięcia go, a nawet zmierzanie w pewnym kierunku bez ostatecznego określenia celu, ku któremu się zmierza.⁵ Używając innej metafory, można powiedzieć, że człowiek zwracający się w akcie poznawczym ku światu dostaje się w obszar spolaryzowany ideą prawdy. Może o jej sile nie wiedzieć, nie czuć jej, a i tak jej podlegać. To dzięki jej istnieniu błąd jest błędem, a nie wynikiem poznania równoprawnym z tym, co trafne i adekwatne. Prawda istnieje jako miara, jako błysk na horyzoncie, odślaniający zamysł poznawczy i jego sensowność.

Forma istnienia wartości prawdy jest osobliwa i warta refleksji ontologicznej. Chodzi tu nie tylko o sam status wartości, idei regulatywnej, ale także o zetknięcie się z wartością, dla której w całej masie wypadków trudno określić stopień realizacji. Sposób urzeczywistnienia prawdy w jej klasycznym rozumieniu w wielu sytuacjach poznawczych w nauce nie daje się oszacować. Trudno określić wypełnienia i aktualizacje jakości wyniku poznania, jaką jest prawda. Poznanie zwraca się w stronę tego, co z natury swojej jest dla człowieka niejasne, niepojęte, mroczne... Często jest ono niepewne swego, nasycone hipotetycznością, wątpliwościami. Jak w tym wszystkim mówić o prawdzie? Refleksja filozoficzna ukaże dodatkowe trudności z ideą prawdy, wskazując na to, że samo pojęcie prawdy jest niejasne i uwikłane w serię trudności.

Jak więc w tym obszarze delikatnego wpływu ideału prawdy na poznawczą działalność – prawdy jako celu nauki, który trudno w ogóle określić, ustalić szansę jego osiągnięcia – możliwe jest dążenie do prawdy? Wydaje się, że kluczowe znaczenie musi mieć tu

⁵ Por. *Nauka a sceptycyzm*, PWN, Warszawa 1989, s. 27.

dyspozycja poznającego podmiotu. Postawa poznawcza człowieka powinna nieść w sobie dodatkowe otwarcie na prawdę, bo samo usytuowanie prawdy w konkretach poznania nie wystarczy do nadania dynamiki temu dążeniu, zbyt jest słabe, by można mówić o pragnieniu prawdy nie popadając najczęściej w pustą retorykę. Charakter tego otwarcia w całej koniecznej jego radykalności trafnie ujmuje Simone Weil: „Nie będąc w stanie odpowiedzieć na pytanie Piłata Ponckiego: »Co to jest prawda?«, musimy mieć zarazem absolutną pewność, że wyżej stawiamy prawdę, jakakolwiek by nie była, od fałszu, jakkolwiek mógłby być. Kiedy dokonało się tego wyboru w odniesieniu do wszystkich rzeczy bez żadnego wyjątku, bezwarunkowo i definitywnie, nieodwracalnie i na wieczność, poprzez każdy wysiłek uwagi myśl ludzka zbliża się coraz bardziej do prawdy. Jest to absolutnie pewne.”⁶ Zasadniczo liczy się tylko to bezkompromisowe opowiedzenie za prawdą, nieugiętość dążenia. Determinacja takiej oryginalnej afirmacji tego, co nieznanne a ważne, która przybierze postać uczciwości, zaciętości, w poznaniu wpływa na jego efekt i na kształt osobowej sylwetki poznającego. Zwolnienie siebie z tego radykalizmu dążenia i preferencji prawdy „jakakolwiek by była” upośledza poznanie i nieodwracalnie coś psuje w osobie poznającego.

MARIAN GRABOWSKI, ur. 1951, dr hab. fizyki teoretycznej, profesor filozofii UMK w Toruniu. Publikuje w „Znaku” i „W drodze”.

⁶ *Myśli*, PAX, Warszawa 1985, s. 117.

DIALOG POMIĘDZY NAUKĄ A TEOLOGIĄ

Tadeusz M. Sierotowicz

Związek elementów myśli chrześcijańskiej z tymi elementami kultury zachodniej, które doprowadziły do powstania nauk przyrodniczych, nie ulega dzisiaj wątpliwości. Wiara w osobowego Stwórcę, który aktem swej woli stwarza z niczego Wszechświat – dom człowieka, w istotny sposób umożliwiła zaistnienie tego rodzaju związku z naturą, który określamy mianem nauk przyrodniczych. Niemniej relacje pomiędzy tymi dwoma „składnikami” naszej kultury, to jest relacje pomiędzy myślą chrześcijańską a myślą naukową, nie wyczerpują się w powyższym stwierdzeniu.

To prawda, że byłoby rzeczą raczej naiwną oczekiwać iż, na przykład, teoria unifikacji sił elementarnych ułatwi życie teologa zgłębiającego tajemnice Trójcy Świętej czy też Zmartwychwstania. Z tego faktu nie wynika jednak, iż rola nauki w refleksji teologicznej sprowadza się co najwyżej do roli apologety dowodzącego istnienia Boga na podstawie ostatnich odkryć naukowych. I nie chodzi tu też jedynie o stwierdzanie fałszywości zarzutów, jakie od czasu do czasu co gorliwsi wyznawcy kultu rozumu naukowego kierują pod adresem teologii. Problem jest znacznie głębszy i, aby uwydatnić jego dramatyczny charakter, wystarczy przypomnieć historię relacji pomiędzy nauką i teologią, historię, która pełna jest konfliktów, podziałów i pomówień, nawet i dzisiaj niełatwych do wyjaśnienia. Nie muszę chyba dodawać, iż konflikty takie stają się łatwym sloganem ideologicznym dla tych, którzy podważają wiarygodność refleksji teologicznej jako refleksji racjonalnej.

Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne i dialog nauka – wiara

W roku 1987 minęło trzysta lat od daty publikacji epokowego dzieła Newtona *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Jan Paweł II wyraził życzenia godnego uczczenia tej rocznicy. Papieżowi nie chodziło o rutynowe okolicznościowe spotkanie, lecz o takie zaznaczenie tej rocznicy, które jednocześnie byłoby istotnym wkładem do dyskusji dotyczącej dialogu pomiędzy dwiema kulturami: naukową i religijną. W grudniu 1986 roku, za pośrednictwem Sekretarza Stanu, Papież zwrócił się do Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo z propozycją zorganizowania takiego właśnie spotkania w imieniu Stolicy Świętej.

Natychmiast przystąpiono do przygotowań. W skład komitetu organizacyjnego, kierowanego przez dyrektora Obserwatorium Watykańskiego ojca Georga Coyna, wszedł między innymi znany polski kosmolog i filozof ksiądz profesor Michał Heller, od lat współpracujący z Obserwatorium. Już na początku postanowiono, że konferencja będzie miała charakter badawczy oraz że weźmie w niej udział niewielka grupa specjalistów w dziedzinie nauki, filozofii i teologii. Tak więc jednym z pierwszych kryteriów uczestnictwa była kompetencja. Ale nie było to jedyne kryterium. Organizatorom chodziło bowiem o nadanie tej konferencji charakteru spotkania tak interdyscyplinarnego, jak i ekumenicznego. O aspekt ekumeniczny nie było trudno, nieco inaczej natomiast było z aspektem interdyscyplinarnym, a to z tej racji, że nie jest łatwo znaleźć uczonych, którzy byliby ekspertami w tak odległych od siebie dziedzinach, jak na przykład fizyka cząstek elementarnych, teologia i filozofia.

Kilka miesięcy przed planowanym terminem spotkania między grupą zaproszonych naukowców krążyły wstępne wersje wszystkich przygotowanych do wygłoszenia referatów. Dzięki temu konferencja, która odbyła się w Castel Gandolfo we wrześniu 1987 roku, nie ograniczyła się jedynie do prezentacji przygotowanych tekstów, lecz była spotkaniem uczonych, które miało charakter nowatorskiej i twórczej debaty dotyczącej relacji między naukami, filozofią i teologią.

Rok później ukazał się tom będący owocem tego spotkania, zatytułowany *Nasze rozumienie Boga i przyrody: fizyka, filozofia i teologia*. Waga i znaczenie tego tomu nie sprowadzają się jedynie do wartości zamieszczonych tam artykułów. Oto bowiem tom ten otwiera list papieża Jana Pawła II zaadresowany do ojca Georga Coyna, dyrektora

Obserwatorium Watykańskiego, poświęcony systematycznej refleksji dotyczącej właśnie relacji pomiędzy nauką a teologią.¹

W liście tym Papież podkreśla między innymi fakt, iż tak nauka, jak i teologia winny strzec swej autonomii i nie dopuszczać do redukcjonizmu, w którym religia opiera się na naukach lub też nauki stają się przedłużeniem religii. Obie te dziedziny refleksji mają bowiem własne zasady i metody postępowania, własne interpretacje i konkluzje.

Autonomia nie jest jednak jedyną cechą charakteryzującą wzajemne relacje obu dyscyplin. Stąd też Papież zaprasza do refleksji, która z jednej strony zachowuje autonomię nauki i teologii, z drugiej zaś zmierza do ich odpowiedzialnej syntezy. Takie podejście pozwala bowiem dostrzec jedność Wszechświata stworzonego przez Boga.

Wrześnieowe spotkanie sprzed niemal dziesięciu lat nie pozostało na szczęście wydarzeniem jednorazowym. Oto bowiem z inicjatywy Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego i Kalifornijskiego Centrum do Badań nad Dialogiem pomiędzy Teologią i Naukami Przyrodniczymi został przygotowany długofalowy program serii konferencji poświęconych systematycznym badaniom relacji pomiędzy nauką a teologią.

Nauka jako dialog doświadczalny

Słowo–klucz, które, jak sądzę, najtrafniej wyraża specyfikę nauki, brzmi: dialog doświadczalny.² To właśnie tym terminem Aleksander Koyré określał nowy typ związku, jaki, począwszy od XVII wieku, zaistniał pomiędzy człowiekiem i jego otoczeniem, a który to związek określa się dzisiaj mianem nauk przyrodniczych. Dialog doświadczalny wyraża zależność pomiędzy pragnieniem poznania świata i chęcią jego przekształcania, co od strony metodologicznej przybiera postać specyficznej zależności pomiędzy teorią a techniką.

Związek pomiędzy teorią a doświadczeniem polega na tym, iż doświadczenie umożliwia stawianie przyrodzie pytań – pytań, które zawdzięczają swe znaczenie teorii dotyczącej przebiegu procesów zachodzących w świecie przyrody. „Odpowiedzi” udzielane przez przyrodę na stawiane jej w doświadczeniu pytania są zrozumiałe w świetle teorii, która jest „przewodnikiem” w badaniu danych procesów.

¹ Polski przekład tego listu ukazał się w „Zagadnieniach Filozoficznych w Nauce”, nr 12/1990.

² Zob. I. Prigogine i I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1993 (wydanie poszerzone), s. 40–56; L. Congiunti, *Il mondo di Galileo: l'oggetto del suo sapere fisico–matematico. Parte prima: Il gran Libro della Natura, „Verifiche”* (1993) 3–4, s. 365–390; tenże, *Il mondo di Galileo: l'oggetto del suo sapere fisico–matematico. Parte seconda: Difficilcare gli impedimenti della materia, „Verifiche”* (1994) 1, s. 97–124.

Oczywiście, takie postępowanie prowadzi do sytuacji, w której świat badany metodą eksperymentalną różni się od świata doświadczenia codziennego, będąc w pewnym stopniu światem „sreparowanym”, „przetworzonym” lub nawet „ograniczonym” przez teorię, od której zaczyna się procedura badawcza. Nie zmienia to jednak faktu, iż nawet tak „sreparowany” świat dialogu doświadczalnego jest w stanie wykluczyć wiele spośród proponowanych teorii.

Całość opisanych wyżej zabiegów pozwala uznać metodę doświadczalną za rodzaj sztuki, która „sprowadza się do zaproponowania teorii i do rozpoznania w złożoności świata zjawisk, które byłyby realizacją tej teorii. Sztuka ta polega zatem na odpowiednim przygotowaniu sceny dla badanego zjawiska w ten sposób, by stała się możliwa odpowiedź na pytanie o to, czy dane zjawisko jest możliwe do odczytania przy użyciu tego tekstu matematycznego, którym dysponuje teoria.”³

Użycie słowa „dialog” w powyższych rozważaniach nie jest wyrazem pewnej mody filozoficznej, lecz wyraża głęboki filozoficznie fakt, iż człowiek nie może manipulować światem wedle własnego upodobania. Nauka bowiem „jest grą, w której uczestniczą dwaj gracze: chodzi o odgadnięcie zachowania rzeczywistości różnej od nas, rzeczywistości, która nie jest powolna naszym przekonaniom, naszym ambicjom i naszym pragnieniom. Nie można powiedzieć o tej rzeczywistości cokolwiek, co nam się podoba. Badanie naukowe nie jest monologiem.”⁴

Jak myśli teolog, a jak naukowiec

Wielu autorów studiujących zagadnienie dialogu pomiędzy nauką a teologią podkreśla fakt istnienia znacznych podobieństw między tymi dziedzinami refleksji intelektualnej. Według niektórych badaczy podobieństwa te można by wyjaśnić, przyjmując istnienie tego samego schematu poznawczego, który znajdowałby się u podstaw każdej działalności poznawczej człowieka. To właśnie tutaj filozofia nauki może odegrać znaczną rolę, ułatwiając opis tego podstawowego schematu poznawczego występującego tak w naukach, jak i w teologii. Chciałbym zilustrować ten fakt, odwołując się do koncepcji tradycji badawczych zaproponowanej przez znanego filozofa nauki Larry Laudana.⁵

Model rozwoju nauki zaproponowany przez Laudana sytuuje się w tym nurcie filozofii nauki, który wyznaczają koncepcje Thomasa Kuhna i Imre Lakatosa. W modelu Laudana, który za podstawową

³ I. Prigogine, I. Stengers, *op. cit.*, s. 42.

⁴ Tamże, s. 7.

⁵ Larry Laudan, *Progresso scientifico*, Armando Editore, Roma 1979 (tytuł wersji angielskiej: *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*).

„jednostkę” opisu rozwoju nauki przyjmuje właśnie tradycje badawcze, nauka jest interpretowana jako aktywność intelektualna i praktyczna sprowadzająca się do rozwiązywania problemów. To właśnie analiza roli problemów i ich rozwiązań w kontekście racjonalności i rozwoju nauki stanowi o oryginalności idei Laudana.

Według tego filozofa nauki postępowanie racjonalne polega na wybieraniu tych teorii, które przyczyniają się do większego postępu naukowego. Postęp naukowy można zaś określić jako wzrastającą efektywność teorii w rozwiązywaniu problemów w danej dziedzinie badań naukowych, przy czym globalna efektywność danej teorii w rozwiązywaniu problemów określona jest w odniesieniu do liczby i wagi problemów empirycznych, które teoria ta rozwiązuje. Należy przy tym również uwzględnić liczbę oraz wagę anomalii i problemów koncepcyjnych, które są powodowane przez daną teorię.

Laudan rozróżnia dwa zasadnicze typy problemów: empiryczne i koncepcyjne. Problemy empiryczne są to problemy pierwszej wagi, dotyczące obiektów, które stanowią dziedzinę zastosowań danej nauki. Problemy koncepcyjne natomiast to problemy, które dotyczą teorii jako takiej i nie istnieją niezależnie od niej. Problemy takie powstają zatem wewnątrz teorii czy też tradycji badawczych, będących propozycjami rozwiązania określonych problemów empirycznych.

Dokonawszy wszystkich tych rozróżnień, można określić naukową tradycję badawczą jako „zespół ogólnych założeń dotyczących obiektów i procesów zachodzących w danej dziedzinie badań oraz założeń dotyczących metod, które należy stosować celem rozwiązywania problemów oraz celem konstruowania nowych teorii w danej dziedzinie.”⁶

Innymi słowy, tradycje badawcze określają w sposób nieco abstrakcyjny, z czego świat jest zbudowany, jakie relacje łączą istniejące w nim obiekty, jakie procesy tam zachodzą i jak należy ten świat badać. Tradycje badawcze nie dostarczają żadnych konkretnych odpowiedzi na problemy szczegółowe, lecz jedynie dają do dyspozycji zespół środków służących do rozwiązywania problemów empirycznych i koncepcyjnych. Dana tradycja badawcza „składa się” z różnych teorii, które czynią bardziej konkretną „ontologię” danej tradycji badawczej i realizując wskazania metodologiczne tejże tradycji badawczej, usiłują podać rozwiązania określonych problemów. Spośród różnych tradycji badawczych w tej samej dziedzinie badań za lepszą uważa się tę, która prowadzi do rozwiązania większej ilości problemów empirycznych i koncepcyjnych, oczywiście przy mniejszej ilości anomalii i problemów nie rozwiązanych.

⁶ Tamże, s. 103–104.

Już pobieżne spojrzenie na koncepcję tradycji badawczych Laudana pozwala dostrzec możliwość jej zastosowania zarówno w dziedzinie teologii, jak i w dziedzinie nauk. Oczywiście, w obu tych przypadkach różne są „ontologie”, relacje, metodologie oraz sposoby budowania i weryfikacji „teorii”. Dla przykładu, teologia przyjmuje istnienia Boga w Trójcy Jedynej oraz uznaje rolę tradycji i Magisterium w weryfikacji różnych ujęć teologicznych.

By podsumować powyższe rozważania, należy stwierdzić, iż tak nauki przyrodnicze, jak i teologia – które to dyscypliny można przedstawić odwołując się do idei tradycji badawczych – charakteryzują się podobną strukturą postępowania poznawczego. Niemniej pomiędzy teologicznymi a naukowymi tradycjami badawczymi występują zasadnicze różnice, które są równie ważne jak podobieństwa.

O różnicach między nauką a teologią

„Wspólny” schemat poznawczy teologii i nauki pozwala nie tylko opisać podobieństwa istniejące pomiędzy teologią i nauką, lecz również sprecyzować różnice istniejące pomiędzy tymi kontekstami poznania. A są to różnice tak znaczne, iż w ślad za Ernanem McMullinem można utrzymywać, że „nauka, poprzez swe teorie, nie ma żadnego dostępu do Boga; a teologia nie mówi na temat świata nic, co byłoby interesujące dla nauki”.⁷

By móc opisać bliżej różnicę pomiędzy nauką a teologią, rozumianymi jako tradycje badawcze, posłużę się metodą, którą można by nazwać pragmatyczną. Mówiąc niezbyt precyzyjnie, analiza ta sprowadza się do rozważenia możliwości „zastosowania” modeli teologicznych w nauce i odwrotnie. Ten typ dialogu pomiędzy nauką a teologią można określić jako zewnętrzny.

Fakt, iż teologia i nauka reprezentują różne tradycje badawcze, oznacza przede wszystkim to, że byty i relacje, które opisują, są różne. Stąd też wynika oczywisty i nieco trywialny wniosek, iż istnieją takie problemy, w których jedyną kompetentną instancją jest nauka, oraz takie, których rozwiązanie podać może jedynie teologia. Innymi słowy: każdy problem „empiryczny”, to jest problem dotyczący domeny danej refleksji racjonalnej, winien być rozwiązywany w jego „własnej” tradycji badawczej. To właśnie ten aspekt dialogu między nauką a teologią wyrażała cytowana wyżej opinia McMullina.

W tym miejscu należy jednak dodać pewien komentarz. Powyższe stwierdzenie konstatujące różnice kompetencji teologii i nauki nie

⁷ Cyt. za W. van Huyssteen, *Experience and Explanation: the Justification of Cognitive Claims in Theology*, „Zygon” 23 (1988), s. 252.

oznacza bynajmniej, iż ta pierwsza może mówić cokolwiek odnośnie do zjawisk świata przyrody. Trudno bowiem, by teologia utrzymywała dzisiaj, iż na przykład Ziemia jest płaska, czy też że nie istnieje w świecie przyrody ewolucja. Te i inne fakty zostały wielokrotnie potwierdzone przez naukę i teologia musi je wziąć pod uwagę, jeżeli chce w sposób wiarygodny przekazywać Objawienie.

Na marginesie tych uwag należy zauważyć istnienie pewnego typu problemów, które, pomimo przynależności do różnych dziedzin badawczych, mogą być interpretowane jako „równoległe” lub „stowarzyszone”. Dobrym przykładem tego typu problemów jest zagadnienie stworzenia świata, które jest dyskutowane i rozwiązywane zarówno w kontekście nauki, jak i w kontekście teologii. Rozwiązania proponowane w jednej tradycji badawczej mogą oczywiście powodować trudności koncepcyjne dla rozwiązań innej tradycji badawczej. Nie znaczy to jednak, iż rozwiązanie z jednej tradycji jest przyjmowane w innej tradycji badawczej. Mamy tutaj raczej do czynienia z sytuacją, w której rozwiązanie podane w określonej tradycji badawczej sugeruje nowe sposoby rozwiązania problemu, właściwe innej tradycji badawczej. Przykładem są takie pojęcia należące do słownika nauk przyrodniczych, jak „komplementarność” czy „ewolucja”, które obecnie należą również do języka niektórych ujęć teologicznych.

Przedstawiony przed chwilą dialog zewnętrzny pomiędzy nauką a teologią nie wyczerpuje jednak wszystkich możliwości tego dialogu. Co więcej, jest on jedynie wstępem do najciekawszej jego formy, formy wymagającej jednak odpowiedniej „przestrzeni” pojęciowej, w której można mówić o świecie tak w języku nauki, jak i w języku teologii, unikając przy tym ich pomieszania.

Obraz świata jako możliwa przestrzeń dialogu

Historia dialogu między nauką a teologią (lub szerzej – między nauką a religią), widziana w sposób nieco schematyczny, zdradza ciągle powracające tendencje do uprzywilejowania (lub wykluczenia) jednego z partnerów tego dialogu. Tak więc z jednej strony próbowano utożsamić model „poznania prawdziwego” z nauką, z drugiej zaś nie brakowało i takich poglądów, które w Biblii widziały jedyne źródło prawdy, w tym i naukowej. Obok tych podejść jednostronnych i redukcyjnych są też i takie, które głosiły całkowitą niezależność teologii od nauki. Czy jednak między tymi skrajnymi poglądami nie istnieje droga pośrednia unikająca Scylli i Charybdy rozwiązań ekstremalnych?

Niestety, nie da się odpowiedzieć na to pytanie w sposób jednoznaczny, dialog ten wymaga bowiem stosownej przestrzeni lub, innymi

słowy, wymaga własnego kontekstu pojęciowego – kontekstu, który należy skonstruować lub wskazać.

Według mnie takim kontekstem lub przestrzenią dialogu jest to, co określa się mianem ogólnych wizji świata, w których tworzeniu uczestniczą „na równych prawach” nauka, teologia, filozofia, poezja i sztuka. Chodzi tutaj o pewną konstrukcję pojęciową, w której różne jej „elementy”, połączone w sposób harmonijny, tworzyłyby rodzaj panoramy wyrażającej sposób, w jaki dana epoka widzi świat. Oczywiście taki „obraz świata” byłby zawsze owocem swego czasu.

Jednak taka synteza różnych tradycji badawczych jest możliwa w każdej epoce pod warunkiem, iż porzuci się marzenie o uniwersalności wizji świata, rozumiane w sensie ponadczasowości i w sensie zaakceptowania przez wszystkich. Konieczność porzucenia tak rozumianej uniwersalności jest powodowana faktem, iż każda dziedzina poznania ludzkiego podlega ciągłemu rozwojowi, a ponadto w tworzeniu wizji świata uczestniczą również i te tradycje badawcze, których pluralizm jest w naszej postmodernistycznej epoce powszechnie uznany.

Należy ponadto zaznaczyć, iż uniwersalność nie jest bynajmniej niezbywalną cechą wizji świata. Za charakterystykę podstawową wizji świata należy bowiem uznać te uogólnienia, stwierdzenia i hipotezy, które są w danej epoce uważane za potwierdzone przez stosowne odkrycia naukowe i które, zaakceptowane, mają „moc” zmieniającą podejście człowieka do własnej egzystencji, do innych i do świata.

Tak oto pisze na ten temat Aldous Huxley: „materialistyczne twierdzenia Lukrecjusza oraz inspirowane filozofią idealistyczną poglądy Dantego jeszcze dzisiaj mają zdolność do kształtowania naszego sposobu istnienia, chociaż większość faktów, na których opierały się ich filozofie, ma obecnie walor jedynie znaleziska archeologicznego”⁸.

W konsekwencji element uniwersalny różnych wizji świata sprowadzałby się nie tyle do ich składowej „naukowej”, ile właśnie do tej logiki, do tych hipotez i uogólnień, które w ostatecznej instancji wyrażają relacje wiążące człowieka z Bogiem, z innymi i ze światem, a które w akcie wiary stają się owym centrum ludzkiej egzystencji, wokół którego organizują się wszystkie inne „prawdy” i doświadczenia życia człowieka. Rzecz jasna, obrazy świata znajdują swoje odbicie w różnych aspektach życia społecznego i kulturalnego, a w sposób szczególnie klarowny w literaturze.

⁸ Aldous Huxley, *Music at night*, Triad Grafton Books, London 1986, s. 34.

Obraz świata a literatura

Zbigniew Herbert opisuje w jednym z esejów znamienne zdarzenie, którego bohaterami byli Johannes Vermeer, znany malarz holenderski, i Antony van Leeuwenhoek, przyrodnik, którego zasługi w konstrukcji mikroskopu są powszechnie znane.⁹ Pewnego dnia Vermeer odwiedził van Leeuwenhoeka w laboratorium, w którym szlifował on swoje soczewki. Przy okazji tego spotkania van Leeuwenhoek zademonstrował Vermeerowi kroplę wody widzianą w nowym mikroskopie. W kropli wody Vermeer, z niezmiernym zdumieniem i konsternacją, zobaczył mnóstwo poruszających się we wszystkich kierunkach stworzeń. W tym momencie van Leeuwenhoek powiedział: „Taka jest woda, mój drogi, taka, a nie inna.” W ten sposób znany naukowiec chciał powiedzieć, iż obrazy jego przyjaciela malarza wyrażają jedynie cienie rzeczywistości – „kłamliwą powierzchnię świata”. Malarze zatem są jakby rzemieślnikami, którzy posługują się iluzjami, naukowcy natomiast są jedynymi, którzy mogą być nazywani „mistrzami prawdy”.

Kilka dni później Vermeer napisał do swego przyjaciela list, w którym wyrażał swe obawy wobec nauki. Vermeer uznawał fakt, iż nauki prowadzą do wiedzy pewnej i pomagają wyjść z labiryntu przesądów. Jednocześnie jednak czynią one człowieka coraz to bardziej samotnym w tajemniczym wszechświecie, bo jakąż pociechę daje człowiekowi zastąpienie słowa „opatrność” słowem „konieczność”?

Rzecz jasna, pisał Vermeer, naukowcy nie przestaną iść drogą, która jest niczym innym, jak jeszcze jedną próbą budowy wieży Babel. W tej sytuacji malarzom nie pozostaje nic innego, jak tylko wierność ich sztuce oraz jednanie ludzi z otaczającą rzeczywistością. W ten sposób artyści mogą mówić światu słowa „o radości z odnalezionej harmonii, o wiecznym pragnieniu odwzajemnionej miłości”. I muszą to czynić, bo tylko we wszechświecie, w którym człowiek czuje się jak u siebie w domu, może on żyć spokojnie i szczęśliwie.

Myślę, iż opowiadanie Herberta, niezależnie od tego, czy jest prawdziwe, czy nie, chce nam przekazać coś niezmiernie ważnego. Chodzi tutaj o tę prawdę, iż wszechświat widziany oczami naukowców nie jest przytulnym mieszkaniem dla człowieka i każda epoka winna starać się o to, by umieć spojrzeć na wszechświat oczyma tak naukowca, jak i filozofa, teologa czy artysty. Czymże jednak jest owo syntetyczne spojrzenie, jeżeli nie tym właśnie, co zwykle określa się mianem ogólnej wizji świata?

W tym momencie rodzi się jednak pytanie o język, w którym

⁹ Por. Zbigniew Herbert, *List*, w: *Martwa natura z wędzidłem*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1993, s. 165–168.

należałoby sformułować wizję świata, aby była ona w zasięgu każdego człowieka. Aldous Huxley poświęcił wiele utworów związkowi pomiędzy nauką i literaturą w formowaniu obrazu świata. Pisarz ten był zdania, iż ci, którzy starają się podzielić swój świat na różne szufladki poznania, skazani są na życie niepełne i pozbawione jedności. Człowiek bowiem odczuwa potrzebę widzenia świata jako całości, jako pewnej jedności, co Huxley uzasadnia w swoich esejach poświęconych *Boskiej komedii* Dantego, która jego zdaniem jest doskonałym przykładem takiej właśnie ogólnej wizji świata.

Rzecz jasna „świat naukowy” średniowiecza był nieco mniej skomplikowany w porównaniu z dzisiejszym. Ponadto udało się w tym okresie stworzyć język filozoficzny (będący zasadniczo językiem filozofii Arystotelesa), który był w stanie objąć w tym samym schemacie myślowym tak ówczesne nauki, jak i ówczesną teologię. Dzisiaj wielu stawia sobie pytanie, czy taka ogólna wizja świata, która była możliwa w czasach Dantego, jest możliwa również w czasach mechaniki kwantowej.

Osobiście myślę, że tak i że właśnie z literaturą wiele może tutaj zdziałać. W tym kontekście podstawową rolą literatury byłoby takie przedstawianie świata, zdarzeń i ludzi, które mierzy się jednocześnie z problemem istnienia Boga. Ale nie chodzi mi tutaj o abstrakcyjne dyskusje, charakterystyczne dla kultury zachodniej, dotyczące możliwości istnienia Boga i samego pojęcia Boga. Chodzi mi o ten typ prezentacji świata, który przedstawia Boga jako Osobę obecną w historii ludzkości i w historii każdego człowieka. Że taka literatura jest możliwa, świadczą liczne dzieła literatury i polskiej, i światowej, od *Mistrza i Małgorzaty* Bułhakowa poczynając, a na dziełach mistrza Brandstaettera kończąc.

Podsumowanie: dwa światy – religijny i naukowy

Znakomite osiągnięcia nauk doświadczalnych w opisie świata stwarzają trudną do pokonania pokusę, by uznać te nauki za najbardziej podstawowy sposób opisu świata, w którym żyjemy. Prowadzić to może do swoistego rozdzielenia tego świata, rozdzielenia przejawiającego się w pytaniu dotyczącym tego, które elementy opisu świata są bardziej prawdziwe i podstawowe: stół, na którym stoi moja maszyna do pisania, czy też cząstki elementarne, z których jest ona zbudowana. Pytanie to, rozważane już przez Artura Eddingtona, nie jest jednak całkiem banalne i zasługuje na uwagę z wielu względów. Jeden z nich wydaje się szczególnie istotny. Wyraża go następujący fragment wiersza Haliny Poświatowskiej *Veritas*:

fizyka jest prawdziwa
 biblia jest prawdziwa
 miłość jest prawdziwa
 i prawdziwy jest ból.

Ale czy fizyka, Biblia, miłość i ból są prawdziwe w ten sam sposób? Czy może jest raczej tak, iż fizyka jest bardziej prawdziwa, ponieważ o jej rezultatach łatwo przekonać się naocznie, a ból jest tylko moim bólem; i tak mało ludzi podziela tę samą wiarę, mimo iż jest ona przepowiadana od tyłu już stuleci? Czy rozwój nauk i sposobu, w jaki interpretują one świat, nie stanowi rozwiązania wielu problemów zaprzatających od co najmniej dwudziestu pięciu wieków uwagę filozofów? Czy nauki nie otworzyły uprzywilejowanego „okna”, z którego widać świat taki, jaki on jest w „rzeczywistości”?

By móc odpowiedzieć na te pytania, należałoby się odwołać do subtelnych rozważań dotyczących poznania, realizmu i sensu życia ludzkiego. A nie są to kwestie, na które można odpowiedzieć jedynie z naukowego punktu widzenia. Konieczny jest tutaj dialog pomiędzy nauką, filozofią i teologią; dialog, który, zachowując zasadnicze różnice pomiędzy tymi sposobami poznania świata, nie oznacza jednak wyłącznej dominacji jednego z partnerów dialogu. Z tej też przyczyny „praca nad dialogiem”, by użyć sformułowania księdza Józefa Tischnera, jest dzisiaj zadaniem ważnym i na szczęście coraz częściej podejmowanym. Oprócz wspomnianych już inicjatyw Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego należy zwrócić uwagę na coraz liczniejsze publikacje dotyczące tego zagadnienia oraz na instytuty badawcze podejmujące tego typu interdyscyplinarne problemy.

Niezależnie od postępów w owej „pracy nad dialogiem” nie można jednak zapominać o podstawowej prawdzie, od której zaczyna się ta praca. Człowiek nie powinien próbować ani podporządkować sobie Boga, ani stwarzać Go na swój obraz; człowiek winien natomiast szukać Boga za pośrednictwem swego rozumu i inteligencji oraz tam, gdzie one nie sięgają. I właśnie owo przejście od oczywistości „Boga—o—którym—ja—mówię” do tajemnicy „Boga—który—mówi—do—mnie” jest najbardziej pasjonującą przygodą ludzkiego życia i zarazem podstawowym zadaniem dialogu pomiędzy nauką, filozofią, teologią i literaturą.

TADEUSZ M. SIEROTOWICZ, ur. 1960, dr, zajmuje się filozofią i historią nauki, kosmologią, a także dialogiem między nauką a wiarą. Wydał m.in.: *Między stacjonarnym a ewolucyjnym obrazem wszechświata* (1989), *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii?* (1993).

PRAWDA A WARSZTAT UCZONEGO

O problemie prawdy w nauce najczęściej mówią filozofowie. Jak jednak do ich rozważań podchodzą naukowcy? Jak zagadnienie prawdy wygląda z punktu widzenia ich warsztatu? Z tym pytaniem zwróciliśmy się do grona specjalistów z różnych dyscyplin.

PRAWDA W PSYCHOTERAPII

Psychoterapia jako wyodrębniona dyscyplina ludzkich działań jest dziedziną bardzo młodą. Nie zawsze dysponuje ona pełnią autonomii, utrzymując ściśle związki z psychiatrią i psychologią kliniczną. Tym niemniej koncepcje antropologiczne, które zrodziły się w trakcie praktyki terapeutycznej, w znaczącym stopniu oddziałują na funkcjonujące w naszej kulturze obrazy człowieka. Dzieje się to zarówno poprzez popularyzację całych teorii, jak i przenikanie poszczególnych pojęć. Myślę, że ten drugi proces zachodzi znacznie częściej. Podświadomość, archetypy, *superego* to wyrazy, które zadomowiły się w języku potocznym. Nie zawsze zresztą terminy te używane są w takim znaczeniu, jakie przypisuje się im w psychoterapii, jest to jednak cena, którą płaci się za przywilej powszechnego użycia.

Popularność hipotez i teorii powstałych na gruncie działań terapeutycznych wiąże się również z tym, że otworzyły one współczesnej wiedzy nowe obszary poznawcze. O ile fakt zaistnienia psychoterapii oraz rola, którą odgrywa w kształtowaniu kultury czy w naturalnej dla siebie dziedzinie, jaką jest

leczenie, nie budzi aż tak wielkich kontrowersji, o tyle status poznawczy zdań wypowiedzianych w psychoterapii może nierzadko rodzić poważne wątpliwości. Do uzyskania klarowności na pewno nie przyczynią się próby zawłaszczenia przez niektórych terapeutów odmiennych metodologicznie obszarów. Nierzadko ofiarą takich zakusów pada teologia. Wystarczy wspomnieć tytuły pewnych prac: *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* Zygmunta Freuda¹ czy *Mordercy Chrystusa* Wilhelma Reicha²; dzieła te miały, w mniemaniu autorów ostatecznie wytłumaczyć genezę i sens religii. Nieuzasadnione ekstrapolacje występujące w przytaczanych pracach nie wyczerpują przykładów charakteryzującego je chaosu metodologicznego, gdyż kolejnym zarzutem, jaki można by sformułować, jest brak rozdzielenia teorii czy hipotez psychologicznych od ich „metafizycznego” komentarza, co – jak wskazuje doświadczenie historii i filozofii nauki – związane jest zwykle z niedojrzałością metodologiczną danej dyscypliny. Tym niemniej u czytelnika owych prac może to wywoływać wrażenie kompetencji – autorytet w jednej dziedzinie nie musi być jednak autorytetem w innych.

Negatywne przykłady nadużyć nie powinny przysłańać faktu, że refleksje antropologiczne terapeutów mogą stanowić inspirację dla badaczy poruszających się w innych obszarach ludzkiej refleksji, szczególnie jeśli nie dysponują oni specyficznym dla psychoterapii doświadczeniem kontaktu, spotkania, komunikacji. W odróżnieniu od nauki, którą u narodzin kultury helleńskiej powołała do istnienia ludzka pasja bezinteresownego poszukiwania prawdy, celem, jaki przyświeca psychoterapii, jest przywrócenie zdrowia. Czy jednak pomimo tej odmienności perspektyw w horyzoncie działań terapeutycznych nie pojawia się problem prawdy, a jeśli tak, to jaka jest tu jego specyfika? Jaki rodzaj wiedzy wyłania się z doświadczenia psychoterapii: czy jest to, posługując się językiem Stagiryty, *techné* – biegłość pozwalająca sprawnie poruszać się w przestrzeni międzyludzkiej komunikacji, *fronesis* – roztropność umożliwiająca działanie

¹ Dla Freuda drogą do poznania idei jest przypomnienie – nasuwa to skojarzenie z Platoniskim *anamnesis*, które odnosi się jednak do rzeczywistości wcześniejszej w porządku logicznym, nie zaś chronologicznym. W ujęciu psychoanalitycznym źródłem idei jest wczesnodziecięce przeżycie; czytamy: „Z psychoanalizy jednostek dowiedzieliśmy się, że najwcześniejsze wrażenia, które odniosły w czasie, gdy jako dzieci zaledwie umiały mówić, oddziałują później w sposób przymusowy, chociaż same nie są świadomie przypomniane. Uważamy się uprawnieni do postawienia hipotezy, że to samo musi dotyczyć najwcześniejszych przeżyć ludzkości. Jednym z rezultatów tych przeżyć jest pojawienie się idei wielkiego boga – jednego i jedyne – którą trzeba uznać za wspomnienie, wprawdzie zniekształcone, niemniej jednak uprawnione. Ma ono charakter przymusowy – po prostu trzeba mu dać wiarę. W takim stopniu, w jakim jest ono zniekształcone, można je nazwać urojeniem; w takim stopniu, w jakim jest ono powrotem tego, co minione, trzeba je nazwać prawdą. Również urojenie psychiatryczne zawiera źródło prawdy – stąd pochodzi przekonanie pacjenta co do prawdziwości tego urojenia, które rozciąga się na całą otaczającą je osnowę urojeniową” (Z. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, Sen – Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 153.)

² Oddajmy głos Reichowi: „Jest to oczywiście dla każdego, kto kiedykolwiek na własne oczy widział przekształcenie cielesnego pragnienia w duchowe idee czystości w człowieku chorym umysłowo, w obłąkanych i normalnych umysłach poddanych głębokiemu stresowi: mistyczne przeobrażenie Chrystusa wynika z wielkiej potrzeby zakrzywienia i stłumienia olbrzymich biofizycznych implikacji jego ziemskiego istnienia i jego nauk. (...) Gdyby chrześcijaństwo ukształtowało w zgodzie z rzeczywistością, biologiczną naturą Chrystusa, doprowadziłoby to niezawodnie tam, gdzie bioenergetyczna, organomiczna wiedza zamierza doprowadzić nas obecnie, w roku 1952” (W. Reich, *Mordercy Chrystusa*, Jacek Santorski & Co. Agencja Wydawnicza, Warszawa 1995, s. 79.)

w oparciu o rozeznanie pomiędzy dobrem a złem, *episteme* – poznanie naukowe ujmuje to, co najbardziej rzeczywiste i istotne w świecie, czy też zastrzeżona filozofom mądrość – *sofia*?

Chciałbym od razu zaznaczyć, iż nie uważam się za osobę na tyle kompetentną, by dać na postawione pytania ostateczną odpowiedź, przedstawić próbę całościowego opracowania. Celem, jaki sobie stawiam, jest wyłącznie zarysowanie problemu – a jest on niezwykle złożony. Rzeczywistość, którą chciałbym przybliżyć, cechuje duży stopień wewnętrznego zróżnicowania. Po pierwsze dlatego, że bezpośrednio odnosi się do tego, kim człowiek jest, jak samego siebie przeżywa i rozumie. Mamy zatem do czynienia z wielością prawd subiektywnych, a także różnorodnością języków, które mają je wyrażać. Po drugie, badania prowadzone nad samą psychoterapią charakteryzuje heterogenność stosowanych metod: począwszy od uznanych w medycynie klinicznej i naukach przyrodniczych reguł statystycznych po fenomenologiczne analizy i tak zwane opisy przypadków, które stanowią relację przebiegu terapii wyrażoną poprzez pojęcia przyjętej orientacji teoretycznej. W samym procesie dzieje się jednak znacznie więcej, niż jest to w stanie wyrazić język jakiegokolwiek teorii (niestety, nie wszyscy terapeuci przyjmują to do wiadomości, starając się niekiedy naginać rzeczywistość do raz obranych modeli). Obszar pogranicza, w którym przeplatają się i współistnieją nie poddające się werbalizacji intensywne przeżycie i wyłaniające się z niego rozumienie, sugestywnie opisuje Michel Foucault w swej *Historii szaleństwa*: „Wtedy i tylko wtedy może ujawnić się dziedzina, gdzie człowiek szaleństwa i człowiek rozumu, rozdzielając się, nie są jeszcze rozdzieleni, gdzie w pierwotnym, nieokrzesanym języku, o wiele wcześniejszym niż język nauki, naruszają swoim rozłamem dialog, co na sposób ulotny świadczy, że jeszcze ze sobą rozmawiają. Szaleństwo i nie-szaleństwo, rozum i nie-rozum są tam bowiem niejasno związane ze sobą – nieodłączne od chwili, gdy jeszcze nie istniały, choć istnieją dla siebie, wobec siebie, w wymianie, która je rozdziela.”³

Żywiołem psychoterapii jest relacja, pojęta nie jako statyczne, wzajemne odniesienie się do siebie dwóch (lub więcej, jeśli mamy do czynienia z terapią rodzinną czy grupową) osób, lecz raczej jako swego rodzaju dynamiczna macierz, pole komunikowania i konstytuowania się znaczeń – pole, które współwarunkują przenikające się biologiczne mechanizmy, potrzeby psychiczne, społeczne i kulturowe wzorce, wyznawane wartości oraz indywidualne doświadczenia nabyte w trakcie życia. Warstwa semantyczna wymienianych komunikatów zawiera się nie tylko w wypowiedzanym słowie, lecz także w przeżywanych emocjach i podejmowanych zachowaniach. Wyłaniająca się z tego wiedza w swej złożonej naturze charakteryzuje się obszarami o różnym stopniu ścisłości i podatności na obiektywizację, odmiennych środkach przekazu i wreszcie – nie zawsze bywa uświadamiana, czy to na sposób pojęciowy, czy też intuicyjny, przez tego, który się nią posługuje. Ze względu na wielowymiarowość omawianego obszaru bardzo trudno o całościowe przedstawienie, szczególnie zaś takie, które nie zawierałoby w sobie uproszczeń.

³ M. Foucault, *Szaleństwo i nierozum*. Przedmowa do *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, „Literatura na świecie” nr 6(203) 1988, s. 135.

Za bardzo ciekawą próbę podjęcia tego zadania uważam wydaną przed dwoma laty pracę Johna Shottera⁴. Odwołuje się on do teorii gier językowych Wittgensteina, w której przyjmuje się, iż nie można oddzielić znaczenia wyrażenia od użycia tych wyrażenia w języku. (Przypomnę, że w naszych rozważaniach uwzględniamy również przekazy niewerbalne.) Shotter wprowadza określenie wiedzy trzeciego rodzaju (*knowing of the 'third kind*) w odróżnieniu od sklasyfikowanych przez Ryle'a: wiedzy teoretycznej (*knowing-that*) oraz wiedzy praktycznej (*knowing-how*); mówi o niej także: wiedza-z-wnętrza (*knowing-from-within*), gdyż wyływa i istnieje tylko w sytuacji społecznej, wzajemnym relacjonowaniu się do siebie, wspólnym koordynowaniu postępowania.⁵ Rodzi się ona z napięcia wynikającego z coraz to nowych okoliczności, jakie pojawiają się w trakcie rozmowy, i które wywołują zaistnienie nie przewidzianych wcześniej zachowań, wypowiedzi. W momencie gdy jedna osoba kończy mówić, a druga ma odpowiedzieć, zgodnie z całą gamą możliwości określonych przez pierwszego rozmówcę oraz przez własne oczekiwania i przewidywania drugiego konstytuuje się sens wzajemnej wymiany, powstają nowe, unikalne znaczenia. Wiedza, którą opisuje Shotter, przejawia się w tym, że „raczej mówimy to, a nie coś innego”. Szczególnie zwracają na nią uwagę chwile, gdy coś wzbudza w nas uczucie zaskoczenia czy zakłopotania, wrywając z dotychczasowych automatyzmów przeżywania i myślenia. Nie można jej wyrazić w teoretycznych terminach, gdyż wiąże się ona z „pierwotnym różnicowaniem, którego charakteru nie da się z góry określić”.⁶ Takie stanowisko bliskie jest rozwiniętej przez Polanyiego koncepcji milczącego poznania (*tacit knowing*), w myśl której zbiór posiadanej przez nas wiedzy jest znacznie bogatszy od jednego ze swych podzbiorów, zawierającego informacje poddające się werbalizacji.

Refleksja nad psychoterapią poszerza i pogłębia poznanie tego, jak ludzie tworzą i podtrzymują swoiste sposoby wzajemnego relacjonowania się do siebie oraz do otaczającej rzeczywistości – w mowie, ekspresji emocjonalnej i działaniu. Wyłania się z nich nasz subiektywny, przeżywany świat, to one sprawiają, że staje się on naszym światem, z drugiej zaś strony ujawnia się to, co jest wolne od subiektywności, co umożliwia wzajemną komunikację i pozwala na utrzymanie się owych relacji w jednej ogromnej sieci. Wiedza pozyskiwana w prostej, nieskomplikowanej rozmowie przybliża do ukrytego w niej metafizycznego tła. Orzekanie o jego naturze nie stanowi zadania psychoterapeuty – udziałem, jaki mógłby jednak mieć, jest zwrócenie uwagi na jego codzienne przejawy.

Jacek Dębiec

JACEK DĘBIEC, ur. 1970, lekarz, specjalizuje się w psychiatrii, instruktor aikido, student na Wydziale Filozofii PAT w Krakowie.

⁴ J. Shotter, *Making Sense on the Boundaries: On Moving Between Philosophy and Psychotherapy*, „Philosophy, Psychology and Psychiatry”, Royal Institute of Philosophy Supplement: 37, Cambridge 1994.

⁵ Tamże, s. 56.

⁶ Tamże, s. 60. Praca Shottera posiada tę dodatkową wartość, że prezentowane w niej poglądy teoretyczne mają swą praktyczną ilustrację w postaci przytaczanych fragmentów zapisu sesji terapeutycznych.

PRAWDA I CELE FIZYKI

Cóż jest prawda?

Jan 18, 38

Zdanie „deszcz pada” jest prawdziwe
wtedy i tylko wtedy, gdy deszcz pada
paradygmat Tarskiego

Jak rozumiana jest prawda w fizyce (w naukach przyrodniczych)? Czy obowiązuje taka kategoria, a jeśli tak, to czym jest: celem nauki, ogólną ideą regulatywną czy może utopią?

Jak odpowiedzieć na takie pytania? Zaczniemy od tego, że z terminem „prawda” bywają kłopoty. Obok potocznego rozumienia, w sensie: „prawda jest, że: $2 + 2 = 4$ ”, „serce jest pompą, człowiek jest ssakiem”..., istnieje użycie uwzniośnione, w rodzaju: „Prawda was wyzwoli”, „życie w Prawdzie” itp. Obawiam się, że pytania „Znaku” mieszają oba te rozumienia, ciągnąc ku rozumieniu uwznioślonemu. Kłopot zaś polega na tym, że owa druga interpretacja doprowadziła do tego, iż pojawili się filozofowie, którzy, zawłaszczwszy „Prawdziwą Prawdę”, w ogóle odmawiają nazwy „prawda” temu, co znajdują nauki szczegółowe, uważając, że na przykład fizycy nie mają prawa do posługiwania się tym terminem. Znam to z osobistego doświadczenia. Jak to się ma do potocznego rozumienia terminu „prawda”, „prawdziwość”, to już zupełnie inna historia – być może z Prawdą jest jak z Wolnością: „Prawdziwa jest tylko tam, gdzie nie ma zwyczajnej”.

Tymczasem fizyka bada świat widzialny¹ oraz konstruuje interpretacje teoretyczne tych badań (obserwacji). Nie szuka więc Prawdy Absolutnej (Prawdziwej, transcendentnej, metafizycznej) – wystarczy jej stwierdzenie, czy „deszcz pada”. Moim zdaniem, fizyka jest zainteresowana raczej faktami niż uniwersaliami, fizycy szukają raczej praw niż prawd.

Czy fizyka ma w ogóle jakiś cel?² Czy rozwój nauki jest procesem celowym? A czy procesem celowym jest ewolucja przyrodnicza lub rozwój kultury? Rzecz jasna, można powiedzieć, że cel taki istnieje. Cel przedustanowiony, transcendentny, którego my jesteśmy nieświadomymi – lub co najwyżej zgadującymi – realizatorami. Twierdzenia takiego nie da się sfal-

¹ Świat przyrody, bezpośrednio obserwowany naszymi zmysłami i ich przedłużeniami – przyrządami pomiarowymi.

² Pytania o cele nauki nie należy mieszać z pytaniem o cele (motywacje) poszczególnych „uczonych”. Te drugie na pewno istnieją i są różnicowane. Niejeden odpowie też, że jego celem jest właśnie PRAWDA. Pomińmy jednak motywacje osobiste – to problem dla psychologa, nie dla fizyka.

syfikować, podobnie jak wielu innych podobnych twierdzeń. Nie należy więc ono do korpusu nauki.

Spróbujmy zapytać skromniej: jakie cele nauce stawiamy (czego od nauki żądamy) jako społeczeństwo? Właściwa wydaje się tu odpowiedź Quine'a: „użyteczność nauki polega na spełnianiu oczekiwań: na prawdziwej predykcji”³.

Wolno pytania te rozumieć jeszcze inaczej: do czego dąży ogół ludzi zajmujących się działalnością badawczą w jakiejś dziedzinie, na przykład w fizyce (jeśli w ogóle dąży do czegoś poza celami osobistymi)? Albo jeszcze skromniej: co właściwie („naprawdę”) osiągamy, zajmując się fizyką?

Można by powiedzieć nieco górnolotnie, że celem nauki jest poznanie. Termin ten jednakże również jest dwuznaczny; w przeżyciu mistycznym również poznajemy, co więcej, poznanie takie ma zdecydowaną zaletę: jest pewne i niepodważalne, choć ma i wadę: jest nieprzekazywalne (jednostkowe) i niesprawdzalne – nie wiadomo, co jest jego źródłem, może „tylko” narkotyki lub niedotlenienie? Natomiast poznanie naukowe jest wprawdzie intersubiektywne, sprawdzalne (falsyfikowalne) itd., ale za to nie jest do końca pewne: wprawdzie serce jest pompą, człowiek jest ssakiem, ale nie tylko, nie jest to „cała prawda”.

Lepiej zatem użyć języka mniej nacechowanego emocjonalnie. Zapewne więc bezpieczne będzie stwierdzenie, że, po pierwsze, nauka gromadzi (wytworza?) informacje, po drugie, że zadaniem nauki jest porządkowanie zgromadzonej informacji w spójne systemy. Dostyc powszechną jest dziś przekonanie, że ostatecznym celem fizyki jest odnalezienie – konstrukcja? – „ogólnej teorii wszystkiego”. Celem nauki byłaby zatem rekonstrukcja świata widzialnego w terminach spójnej i ścisłej teorii lub zbioru teorii.⁴ Naturalnym językiem takich teorii wydaje się matematyka, co odsyła nas do problemu matematyczności świata, ale to już nieco inna historia.

Andrzej Fuliński

ANDRZEJ FULIŃSKI, ur. 1934, fizyk teoretyk. Profesor w Instytucie Fizyki UJ. Autor wielu artykułów opublikowanych w polskich i zagranicznych pismach fachowych. Publikuje też teksty z pogranicza fizyki i filozofii w „Tygodniku Powszechnym”, „Bez Dekretu” i „Nowym Dzienniku”.

³ W.V.O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 55.

⁴ *Ibidem*, „nauka jest strukturą językową powiązaną w pewnych punktach z obserwacją” (s. 59), „przedmioty teoretyczne (...) są (...) dodatkami, które pozwalają wypełnić, wygładzić i uprościć rozległy system, służący ostatecznie wzajemnemu powiązaniu zjawisk” (s. 25), z kolei „system to prostota, prostota zaś jest imperatywem psychologii” (s. 23).

CZYM SĄ NAUKI PRZYRODNICZE I PRAWDA OBIEKTYWNA DLA BIOLOGA-EWOLUCJONISTY?

Biolodzy zwykle mocno stąpają po ziemi. Nie słyszałem, by któryś wąpił w istnienie obiektywnej rzeczywistości. Mimo to nie wydaje mi się, by powszechne było wśród biologów przekonanie, że są kapłanami, których zadaniem jest dotarcie do prawdy absolutnej. Zadawalają się oni raczej budowaniem i mozolnym ulepszaniem modeli tłumaczących, jak funkcjonuje świat ożywiony. Taka postawa nie wynika z wyrafinowanych przesłanek metodologicznych, lecz z realizmu. Świat ożywiony jest niewiarygodnie różnorodny i w dodatku od chwili powstania pierwszych praorganizmów nieustannie się zmieniał i dalej się zmienia w procesie ewolucji. To różni biologię od fizyki, gdzie materię można zredukować do garści kwarków i kilku podstawowych praw rządzących ich zachowaniem. To różni ją również od chemii, gdzie wszystko można zredukować do nieco ponad setki pierwiastków i znów kilku praw, z których da się coraz bardziej precyzyjnie przewidywać własności związków chemicznych, czy wręcz takie związki projektować. Pod względem różnorodności badanych obiektów biologia jest chyba najbliższa astronomii, ale także innymi obiektami się zajmuje. Mówi się wprawdzie o ewolucji kosmosu i ewolucji świata ożywionego, ale tych dwóch procesów nie łączy chyba nic oprócz nazwy. Obiekty kosmiczne powstają i umierają. Nie są jednak replikatorami, bo nie jest spełniona zasada „podobne rodzi podobne” i nie ma ciągłości przekazu informacji, co leży u podstaw ewolucyjnego samodoskonalenia organizmów żywych, rozumianego nie jako prosty wzrost złożoności (wbrew pozorom istnieje wiele przykładów jej spadku), lecz jako coraz wydajniejsze samopowielanie.

Człowiek, podmiot poznający, jest produktem ewolucji. Ogromna większość biologów uważa zatem, że mechanizmy warunkujące zdolność do naukowego poznania muszą (lub musiały w przeszłości) mieć wartość przystosowawczą, czyli muszą (lub musiały) sprzyjać powielaniu materiału genetycznego, a więc muszą (lub musiały) zwiększać szansę przeżycia i pozostawienia potomstwa. Analiza tych mechanizmów może pomóc w zrozumieniu, dlaczego obraz świata

przyrodniczego zbliża się do rzeczywistości, czego obiektywnym sprawdzianem są sukcesy techniczne, włączając w to biotechnologię. Gdyby nie istniała obiektywna rzeczywistość przyrodnicza lub nasze poznanie nie przybliżało nas w sposób jednoznaczny do jej poznania, nasze poglądy byłyby w znacznym stopniu arbitralne, podobnie jak w naukach humanistycznych czy społecznych.

Daleko nam jeszcze do zadowalającego zrozumienia procesu zmysłowego poznania. Jedno wydaje się pewne: układ zmysły – mózg nie jest prostym automatem do odbierania i gromadzenia sygnałów. Sygnał odbierany przez zmysły jest uzgadniany z już zbudowanym przez każdego człowieka indywidualnym modelem świata i przyjmowany bezkrytycznie tylko wtedy, jeśli do tego modelu pasuje. Kto nie wierzy, niech sam sprawdzi, czy czasem nie rozpoznaje z większej odległości numerów autobusów, jeśli wie, jakich numerów może się spodziewać. Lista numerów autobusów kursujących w danym miejscu to fragment modelu świata i obcy numer do niego nie pasuje, a jego pojawienie się wymaga dodatkowego objaśnienia, na przykład objazdem, czyli wymaga modyfikacji modelu świata. Uzgadnianie obserwacji z modelem jest niesłychanie istotne. Psychologia zna wiele sposobów oszukiwania wzroku i słuchu. Zresztą i bez specjalnych chwytów zmysły nas czasem oszukują i prawdopodobnie niska sprawność procesu wewnętrznego uzgadniania powoduje u niektórych bezkrytyczną wiarę na przykład w UFO.

Małe dziecko tworzy zhumdnie swój obraz świata niemal z niczego i początkowo tylko poprzez proste doznania zmysłowe. Później proces ten ulega gwałtownemu przyspieszeniu, gdy, dzięki rozwojowi kanału komunikacji poprzez mowę i gesty, proces uzgadniania wzbogaca się o nowy wymiar – wymiar społeczny. Dziecko konfrontuje swój model świata z modelami innych, bardziej doświadczonych członków swego najbliższego otoczenia, modyfikuje swój model już nie tylko poprzez swoje osobiste doświadczenie, ale również poprzez doświadczenie innych. Równocześnie musi dążyć do tego, by jego model świata był w miarę podobny do modeli osób z najbliższego otoczenia, bo tylko wtedy możliwa jest wydajna komunikacja.

Najprawdopodobniej przynajmniej część ssaków również tworzy modele rzeczywistości, także w oparciu o informacje przekazane przez rodziców. Modele takie pozwalają lepiej przewidywać, co na pewno zwiększa szanse przeżycia i pozostawienia potomstwa w ciągle zmieniającym się otoczeniu. Jednak ten proces modelowania zapewne kończy się na bardzo prymitywnym etapie. Inaczej jest u ludzi. Człowiek jest zwierzęciem wybitnie społecznym, a układy socjalne w grupie, w której przyszło mu żyć, są często najważniejszym składnikiem środowiska. Sprawne porozumiewanie się wymaga nie tylko wspólnego języka, ale także, jak napisałem wcześniej, podobnego modelu świata. Nic dziwnego zatem, że przekazywanie informacji przydatnych do tworzenia takiego modelu było i jest bardzo rozwinięte, odbywa się między rówieśnikami (transfer poziomy), jak i między pokoleniami (transfer pionowy). Wszelkie współczesne systemy edukacyjne, będące tylko rozwinięciem tych naturalnych procesów, eksploatują pierwotne mechanizmy psychologiczne, umożliwiające sprawne budowanie obrazu świata, który pozwala z większym prawdopodobieństwem przeżyć i pozostawić potomstwo.

Czy wewnętrzny model świata musi być zgodny z obiektywną rzeczywistością? Nie musi. Wystarczy przyrzeć się niektórym psychicznie chorym, na przykład cierpiącym na manię prześladowczą. Budują oni na swój użytek obraz świata, o którego realności są tak samo przekonani, jak osoby zdrowe. Ponieważ choroba psychiczna objawia się między innymi zerwaniem lub osłabieniem procesu uzgadniania własnego modelu rzeczywistości z modelami stworzonymi przez osoby otaczające chorego, sytuacja staje się beznadziejna. Podobnie często się zdarza, że uczyony lub grupa uczonych pracujących w izolacji tworzy model nie przystający do tego wycinka rzeczywistości, którego dotyczy, lub sprzeczny z dobrze potwierdzonymi modelami ogólniejszymi. W biologii częste jest na przykład sugerowanie istnienia mechanizmów sprzecznych z teorią ewolucji, czyli takich, które nie mogły powstać drogą ewolucji opartej na doborze naturalnym. Bywa nawet tak, że poglądy błędne przyjmuje na pewnym etapie większość społeczności naukowej. Jest to jednak etap przejściowy, gdyż prędzej czy później dochodzi do skorygowania błędnej teorii.

Moim zdaniem współczesne nauki przyrodnicze to nic innego, jak ekstrapolacja procesów uzgadniania modeli świata, coraz bardziej wyrafinowanych, już nie w skali małych grup, lecz w skali ludzkości. Sposoby uzgadniania zostały niezwykle ulepszone, przede wszystkim poprzez rozwój i powszechne stosowanie statystyki w naukach ścisłych, a także poprzez samorzutny rozwój mechanizmów społecznych w nauce. Doprowadził on do lepszego komunikowania się uczonych, wypracowania sposobów recenzowania prac i metod spychania na margines oszustw naukowych. Jedno pozostało wspólne z odwiecznymi procesami budowania i uzgadniania modeli rzeczywistości. Modele nie są w naukach ścisłych przyjmowane arbitralnie. Konkurują one ze sobą, a zwyciężają te, dzięki którym można lepiej przewidywać. Pojęcie prawdy w sensie logiki dwuwartościowej oczywiście traci tu zastosowanie. Nie traci jednak sensu poszukiwanie prawdy obiektywnej, rozumianej jako budowanie modeli coraz lepiej przystających do rzeczywistości. Przynajmniej w przypadku biologii będzie to proces bez końca, bo tak zróżnicowana jest przyroda.

Modele rzeczywistości przyrodniczej budowane przez przodków, nie tak zresztą odległych, miały sens dla każdego człowieka z osobna, gdyż pomagały mu poruszać się w otaczającym go świecie i lepiej lub gorzej zaspokajać najbardziej podstawowe potrzeby, takie jak zdobywanie pożywienia czy unikanie realnych niebezpieczeństw. Lepsze rozumienie świata przyrodniczego zwiększało zatem szanse przekazania kopii swych genów do następnego pokolenia. Czy współczesne nauki przyrodnicze ciągle spełniają tę rolę? Czy na wiele zda się przeciętnemu licealiście szukającemu miłości i poczucia bezpieczeństwa ogólna teoria względności, teoria strun materii czy dokładna znajomość sposobu działania genów-regulatorów? Może tu jest główne źródło kryzysu edukacyjnego, występującego z różną siłą na całym świecie? Jeśli młodzi ludzie nie potrafią lub nie zechcą skomplikowanych problemów nauk ścisłych zrozumieć, przyjmą teorie naukowe jak mity, jak coś, co się podaje wyłącznie do wierzenia. Nie włączą tej wiedzy w swój osobisty model świata, przy okazji odcinając się od prostszych zagadnień przyrodniczych, których opanowanie pomogłoby im w życiu codziennym. Może wystarczyłoby uchylić w każdej dziedzinie nauk

przyrodniczych okienko i pokazać przez nie wspaniałe krajobrazy współczesnej nauki? Tak jak zawsze znajdują się amatorzy wspinaczki, tak znajdują się chętni do eksploracji różnych dziedzin nauk ścisłych (często będą to zresztą te same osoby).

Zachowanie zwierząt zaczęto na dobre rozumieć dopiero wtedy, gdy zdano sobie sprawę, że bardzo często o tym, które zachowanie jest najbardziej korzystne, decyduje zachowanie innych osobników. Dopiero wtedy stało się jasne, dlaczego istnieje tak ogromne bogactwo systemów kojarzeń u zwierząt, dominacja agresji w pewnych sytuacjach, a wzajemnej pomocy w innych. Podobne procesy kształtowały zapewne i do dziś kształtują zachowania społeczne człowieka i dlatego tu znajduje się styk nauk przyrodniczych i społecznych. Niewątpliwie zarówno każdy człowiek z osobna, jak i całe społeczeństwa starają się tworzyć również modele rzeczywistości społecznej, gdyż poruszanie się w niej jest równie ważne, a często najważniejsze, dla sukcesu w pozostawianiu kopii swych genów. Jednak już samo budowanie takich modeli i proces społeczny uzgadniania zmienia przedmiot badań. Trudno zatem w uzgadnianiu modeli rzeczywistości społecznej oczekiwać takich sukcesów jak w uzgadnianiu modeli rzeczywistości przyrodniczej. Nie umniejsza to bynajmniej roli nauk społecznych, bo to one przyczynić się mogą do poprawy komunikacji społecznej. Ewolucja człowieka poszła taką drogą, że środowisko społeczne stało się ważniejsze niż środowisko fizyczne czy biologiczne. O tym, jak bronić się przed zimnem czy chorobami, doradzą nam fachowcy. Z innymi ludźmi będziemy się natomiast spotykać na co dzień i zazwyczaj będziemy musieli dać sobie radę bez pomocy ekspertów.¹

Dziękuję Mariuszowi Biedrzyckiemu, Ryszardowi Koronie, Adamowi Łomnickiemu, Marianowi Olejnikowi i Januaremu Weinerowi za uwagi do wcześniejszej wersji maszynopisu.

Jan Kozłowski

JAN KOZŁOWSKI, profesor Instytutu Biologii Środowiskowej UJ. Zajmuje się biologią ewolucyjną.

¹ Już po oddaniu tego artykułu przeczytałem książkę R. Dunbara *Kłopoty z nauką* (Wydawnictwo Marabut, Oficyna Wydawnicza Volumen, Gdańsk – Warszawa 1995). Moje poglądy zadziwiająco zgadzają się z poglądami Dunbara, biorąc pod uwagę fakt, że nigdy nie mieliśmy okazji ich uzgadniać. Dlatego polecam tę książkę zwłaszcza tym Czytelnikom, którzy uznają moją wypowiedź za nieprzekonującą lub zbyt skrótową.

PRAWDA W BADANIACH LITERACKICH

Pytanie sformułowane w ankiecie „Znaku” badacze literatury nieczęsto zadają sobie we własnym gronie. W swojej obcesowości brzmi ono i prosto-duszenie, i nieętaktownie. W czasach pozytywizmu uzyskanie prawdy, rzetelnej, intersubiektywnej, udowodnionej, było niekwestionowanym ideałem naukowym historyków literatury. „Przez metody obiektywne i krytyczne trzeba starać się dowiedzieć o tym wszystkim, co wiedzieć można. Trzeba zebrać wszystko, co możliwe z wiadomości ścisłych, nieosobistych, sprawdzalnych. (...) Żądajmy od intuicji, od wzruszenia tylko tego, czego nie można dociec żadnym innym sposobem” – pisał jeszcze w roku 1911 Gustaw Lanson. Tymczasem jednak proporcje i akcenty ulegały odwróceniu. „Wbrew wszelkiej nagromadzonej wiedzy, wszelkim metodom, wszelkiemu obiektywizmowi: wiemy tylko to, co dostrzegamy, a dostrzegamy tylko to, czym jesteśmy, i ponieważ tym właśnie jesteśmy”, deklarował w roku 1918 Ernst Bertram w książce, której bohaterem nieprzypadkowo był Nietzsche i która miała prowokacyjny podtytuł *Próba mitologii*.

Ideał naukowości zorientowany na wzór nauk przyrodniczych co prawda powracał, najwyraźniej na terenie strukturalizmu („literaturoznawstwo powinno być nauką” – postulował kiedyś twardo Jurij Łotman). Ale przeważały poglądy, które albo pojęciu prawdy nadawały zabarwienie subiektywistyczne, albo pośrednio przynajmniej stwierdzały jej nieosiągalność. Najwyraźniej można to dostrzec w teorii interpretacji. Słynna książka Gadamera nosi tytuł *Prawda i metoda*, ale prawda, do której – w jego koncepcji – hermeneutyka niemetodycznym sposobem powinna zmierzać, to prawda „fuzji horyzontów” samego dzieła i jego badacza, prawda zmieniająca się więc wraz z różnicą „przed–sądów”, z którymi każdy badacz do dzieła podchodzi. Pisał więc Gadamer, że nie można zrozumieć lepiej, można tylko zrozumieć inaczej... Reorientacja badań w stronę czytelnika doprowadziła niektórych teoretyków do przeświadczenia, że przedmiotu takiego jak dzieło literackie właściwie nie ma – istnieje tylko niezliczona liczba jego różnych odczytań, importujących do tekstu najroz-maitsze znaczenia. Sartre nazywał jeszcze lekturę „tworzeniem kierowanym”, Barthes już jednak – „pisanie od nowa”.

Co więcej – w krytyce dekonstruktywistycznej pojawiło się przekonanie, że odczytanie zawsze będzie tylko jakimś „*misreading*”, nieuchronnym nieodczytaniem czy odczytaniem błędzącym. Nie ma nigdy odczytań poprawnych, co najwyżej można powiedzieć, że niektóre z tych „*misreadings*” są bardziej interesujące czy produktywne. U nas Erazm Kuźma twierdził: „Wytyczeniu granic interpretacji za kryterium nie może służyć prawda, sens, logika; tym

kryterium może być tylko retoryka, siła perswazyjna wypowiedzi, jej wola mocy." Wartość interpretacji – głosi badacz z młodszego pokolenia Wiesław Rzońca – zapewnia jej samo „wydobywanie i formułowanie problemów” i – „twórczą umiejętność” pozostawania wobec nich w niepewności.

Nie lepiej wygląda sytuacja w dziedzinie historii literatury. W różnych wariantach powraca tu opinia, że przy największych nawet staraniach o spójność wywodu i o oparcie go na faktach – wszelkie uporządkowania i uogólnienia to tylko subiektywne konstrukcje nadające chaotycznej gmatwaninie śladów pozostawionych przez historię kształt opowieści, i to opowieści zbudowanych – dodają niektórzy – na wzór schematów fabularnych czy retorycznych. Oceniać je należy nie miarą prawdziwości, lecz miarą owocności, dla „*autopoiesis*” (samokształtowania się) człowieka (Gerhard Rusch). Na zeszłorocznym zjeździe polonistów Włodzimierz Bolecki mówił, że wśród współczesnych polskich historyków literatury góruje przekonanie, iż „nie istnieje jedno rozumienie historyczności i jedna prawda o historii literatury”, że jest ona „obszarem spotykania się wielu najrozmaitszych prawd i wielu osobistych, a nawet osobliwych sposobów rozumienia historii i historyczności”.

Nie koniec jednak na tym. Prace historycznoliterackie wchodzą coraz częściej – jak to nazwał Kazimierz Bartoszyński – w „świat literackości”. Narusza się w nich niekiedy świadomie i otwarcie „pakt faktograficzny”, umowę między autorem a czytelnikiem, że referowane będą tylko stwierdzone fakty. „Legenda mówi nam też prawdę – można by ją nazwać prawdą symboliczną – o tych, których dotyczy, których ma za przedmiot. Legenda jest figurą prawdy. Można więc iść ku prawdzie – prawdzie wydarzeń i prawdzie istnienia także przez nią” – powiada Jarosław Marek Rymkiewicz w książce *Zmut*, a w innym jej miejscu dodaje: „Niech to się składa – te wszystkie przypuszczenia, domniemania, domysły, zmyślenia – więc właśnie w co by to się miało ułożyć, na co złożyć? Na historię, tę, co była, i tę, co tylko mogła być, i jeszcze tę, która nie mogła być, lecz została wymyślona.”

Stanowisko Rymkiewicza jest skrajne i chyba jednak odosobnione. I w ogóle zresztą szkic ten nakreślony jest jednostronnie i w sposób wyjaskrawiony – ale dlatego, że właśnie owe skrajności i jaskrawości wytwarzają dzisiaj (a może wczoraj) atmosferę panującą w wiedzy o literaturze. I w teorii, a jeszcze silniej w praktyce widać jednak, że wielu uczonych nie wyrzekło się klasycznie rozumianej prawdy jako idei regulatywnej swoich wysiłków. Zakładają ją milcząco dzisiejsi amerykańscy rzecznicy Nowego Historycyzmu i Krytyki Kulturowej, zainteresowani kulturowymi kontekstami, ideologicznym ładunkiem, etycznym i politycznym oddziaływaniem i odpowiedzialnością literatury. Dawny strukturalista Tzvetan Todorov w *Critique de la critique* apeluje, by powrócić do „pewników, o których nie wolno zapominać”, że literatura to „dyskurs ukierunkowany ku prawdzie i moralności i byłaby niczym, gdyby nie umożliwiała nam lepszego zrozumienia życia”, a dekonstruktywista J. Hillis Miller w swojej *The Ethics of Reading* wyjaśnia, że „dobre czytanie” nie polega na relatywizmie lub „umieszczeniu znaczenia w czytelniczym odzwieciu, na wolności w nadawaniu dziełu dowolnego znaczenia, lecz całkiem przeciwnie. Jest to odpowiedź na wymóg słów umieszczonych na stronie, raczej

zdolność (...) do odpowiedzi na to, co one mówią, niż do odpowiedzi temu, co życzymy sobie, by mówiły.”

Także wśród polskich badaczy wielu jest autorów, których z braku lepszego określenia nazwałem niedawno mianem „krytycznych posybilistów”; sam również do nich się zaliczam. „Krytyczny posybilista” – brzmi to bardzo scenetycznie. A znaczy po prostu – badacz, który zdaje sobie sprawę, że nie można do końca udowodnić prawdziwości interpretacji, ale można wykazać jej fałszywość i wtedy ją odrzucić. Wie, że każda interpretacja jest cząstkowa, zabarwiona prezentyzmem i subiektywizmem – ma jednak nadzieję, że można cechy te rozpoznać i dzięki temu potem je minimalizować. Jest świadom, że każde uporządkowanie jest konstruktem, każde uogólnienie – uproszczeniem. Sądzi jednak, że mogą być one do swego przedmiotu bardziej lub mniej przystawalne – a także w ogóle od niego oderwane i przeto nieprzydatne. I powtarza za Irzykowskim: „Uważać świat za chaos – ma się prawo tylko za cenę wysiłku koordynacyjnego wobec niego.”

Henryk Markiewicz

HENRYK MARKIEWICZ, ur. 1922, profesor UJ, historyk i teoretyk literatury, badacz epoki pozytywizmu i Młodej Polski. Wydał m. in. *Prus i Żeromski* (1954), *Główne problemy wiedzy o literaturze* (1965), *Pozytywizm* (1977), *Wymiary dzieła literackiego* (1984); ostatnio: *Zabawy literackie* (1992), *Literatura i historia* (1994), *Teorie powieści za granicą* (1995). Szczegółowe informacje por.: *Materiały do bibliografii prac Henryka Markiewicza z dziedziny nauki o literaturze i krytyki literackiej (1935–1992)*. Sporządził Wacław Twardzik (Kraków 1994).

KWESTIA PRAWDY W SOCJOLOGII

„Problem prawdy”, tak znakomicie wyłożony w tekście Adama Grobiera, jest w gruncie rzeczy wewnętrznym problemem filozofii ugruntowanym w odwiecznych antynomiach i paradoksach tej dyscypliny. Socjologia, jako dyscyplina akademicka, problemu prawdy nie zna: prawda jest tu nieproblematycznym dobrem, podobnie jak była nim u Arystotelesa: „jest prawdą powiedzieć o tym, co jest, że jest, lub o tym, co nie jest, że nie jest”.

U podstaw filozoficznego problemu prawdy legło pytanie o naturę zgodności myśli z rzeczywistością. Socjologia tego pytania – w odniesieniu do własnej praktyki badawczej – nie postawiła. Czy jest to grzech zaniedbania? Czy stosowanie nieproblematyzowanego pojęcia prawdy, w jego najbardziej klasy-

cznej postaci, obniża teoretyczną rangę dyskursu socjologicznego w porównaniu z dyskursem filozoficznym?

Z drugiej strony, socjologia, nie pytając o naturę zgodności myśli z rzeczywistością, nieustannie tę zgodność orzeka, poddając swe orzeczenia testom w nie kończącym się procesie badawczym. Może czyni to – w przybliżeniu przynajmniej – wedle któregoś z filozoficznie uprawomocnionych standardów, ale szansa, że tak się właśnie dzieje, jest zaiste znikoma. Przy całej mnogości filozoficznych koncepcji prawdy wszystkie one mają najważniejszą cechę wspólną: zwrócone są głównie do wewnątrz filozofii i tu, we własnym dorobku, szukają odpowiedzi na pytanie o praktykę badawczą nauki.

Dotyczy to nie tylko koncepcji prawdy: wszelka filozoficzna refleksja nad nauką poszukuje natury poznania naukowego w przesłankach własnej dyscypliny i polega na immanentnym rozwoju bogatego, ale zamkniętego układu doktryn. Najbardziej rewolucyjne kierunki współczesnej filozofii nauki – od Quine'a po Kuhna – implikują wprawdzie, a nawet czasem propagują, postulat badań nad rzeczywistą nauką, ale same ograniczają się do filozoficznego uprawomocnienia tego postulat.

W tej sytuacji socjolog zapytany o problem prawdy w „jego” nauce może z niejakim powodzeniem dopatrywać się w pracach swoich kolegów potwierdzenia takiego czy innego stanowiska w sporach filozoficznych, ale pożytek z takiego zajęcia będzie znikomy – jak zawsze, gdy pytanie nie przystaje do materii.

Weźmy przykład prosty: spór realizmu z instrumentalizmem pojętym jako utożsamianie operacyjnych kryteriów prawdy z jej definicją. Nie ma co nawet pytać, jaki pogląd w tej sprawie wyznają socjologowie, byłoby to bowiem pytanie ewidentnie źle postawione. Sformułujmy więc pytanie tak: czy praktyka badawcza socjologii przemawia raczej na rzecz realizmu czy instrumentalizmu? Niestety, i to pytanie musi wprawić w zakłopotanie każdego, kto przyjrzy się socjologii od strony warsztatowej. Zobaczy bowiem, że zasada *veritas est adequatio rei et intellectus* jest pierwszą i niepodważalną zasadą wszelkich badań socjologicznych, ale w toku jej realizacji dochodzi *de facto* do zatarcia, jeśli nie zatracenia, granicy pomiędzy tym, po czym się prawdę rozpoznaje, a prawdą samą. Warto odnotować, że tendencja ta cechuje zwłaszcza najbardziej sformalizowane i metodologicznie wyrafinowane działy socjologii, takie jak na przykład teoria racjonalnego wyboru czy badania ruchliwości społecznej.

Co więcej, filozofia tradycyjnie rozpatruje pojęcie prawdy w odniesieniu do twierdzeń, traktując teorie jako złożone konstrukcje pochodne. Socjologia w swej praktyce badawczej (inaczej rzecz ma się w podręcznikach metodologii badań) odwraca niejako ten porządek, czyniąc z teorii podstawową kategorię metodologiczną i uzależniając status twierdzenia od jego teoretycznego kontekstu. Istnieją wprawdzie przesłanki filozoficznego uprawomocnienia takiej praktyki, spopularyzowane za sprawą Kuhna, trudno sobie jednak wyobrazić dyskurs filozoficzny, który godzi zbudowany na tych przesłankach program badawczy z własną przeszłością.

Mogę tylko przypuszczać, że podobnie jak w socjologii rzeczy się mają w innych dyscyplinach. Gdyby tak istotnie było, to trzeba by dojść do wniosku,

że nauka ma niewiele do powiedzenia na temat problemu prawdy w nauce, nie jest to bowiem jej problem.

Edmund Mokrzycki

EDMUND MOKRZYCKI, prof. dr hab., socjolog, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN.

PRZEBRZMIAŁY SPÓR

Naukowcy pytani przez dziennikarzy, jaka jest rola nauki, często odpowiadają: poszukiwanie prawdy, co według klasycznej definicji tego pojęcia oznacza dążenie do uzyskania zgodności treści sądów z rzeczywistym stanem rzeczy, których te sądy dotyczą.

Problem osiągalności tego celu stanowił przedmiot trwającej kilkadziesiąt lat kontrowersji pomiędzy przedstawicielami pozytywizmu logicznego i krytykami tego kierunku. Ci pierwsi stali na stanowisku obiektywności twierdzeń o rzeczywistości uzyskiwanych w wyniku badań naukowych, prowadzonych zgodnie z określonymi regułami, słowem – uważali te twierdzenia za prawdziwe. Krytycy wykazywali błędy logiczne w ich koncepcjach, zwłaszcza podważali pogląd o obiektywizmie badań naukowych i ich całkowitym wyzoleniu z metafizyki. Jak wiadomo, stanowisko pozytywistów zostało skutecznie podważone. Trzeba przy tym przyznać, że sami pozytywiści z czasem bardzo je złagodzili, a ich adwersarze też stali się mniej radykalni.

Historia tego sporu była już wielokrotnie opisywana, ostatnio w bardzo dobrym opracowaniu księdza biskupa Józefa Życińskiego (*Elementy filozofii nauki*, Wyd. Biblos, Tarnów 1996), a szereg problemów będących przedmiotem sporu zostało wyjaśnionych. Dziwi mnie tylko, dlaczego wciąż od czasu do czasu ktoś rusza ze szturmem na twierdzący pozytywizm logiczny – twierdzą, której już nie ma. Kierunek ten już dawno zszedł z piedestału ogólnego systemu filozoficznego, zaś pozostały po nim świetne, powszechnie dziś stosowane zasady prowadzenia badań naukowych. Świadoma różnorodnych uwarunkowań związanych z uzyskiwaniem danych naukowych i ich interpretacją, nauka zrezygnowała z kryterium prawdy, a posługuje się kryterium akceptowalności. W licznych czasopismach naukowych recenzent pracy dostaje kwestionariusz z szeregiem szczegółowych pytań, na które ma odpowiedzieć, na przykład czy metody badawcze zostały w pracy odpowiednio opisane, czy wyniki są klarowne i wnioski z nich prawidłowo wyciągnięte. Nie ma jednak pytania, czy to, co przedstawili autorzy, jest PRAWDA.

Wydaje się więc, że prawda w nauce rozumiana jako dający się osiągnąć cel jest utopią, co nie oznacza, że bezsensowne jest dążenie do tego celu. Istnieją dostateczne przesłanki racjonalne do twierdzenia, że nauka do prawdy może się przybliżyć, a to jest już bardzo dużo. Bez takiej postawy epistemologicznej w ogóle nie można by było do badań naukowych przystępować. Trzeba sobie jednak zdawać sprawę, że to przybliżanie do prawdy dotyczy nauki w sensie ogólnym, a nie oznacza, że odnosi się do wszystkich jej dokonań szczegółowych. Postęp w nauce, jak i w innych dziedzinach ludzkiej działalności, nie ma charakteru gładko wznoszącej się linii – istnieją w nim liczne ślepe zaułki; brnięcie w nie do prawdy nie przybliża, a raczej od niej oddala.

Interesujące jest, jaki wpływ wszystkie te spory i dyskusje w obszarze filozofii nauki wywarły na przebieg rzeczywistych badań naukowych, szczególnie przyrodniczych. Wydaje mi się, że bardzo niewielki, przynajmniej w bliskiej mi biologii. Przede wszystkim znakomitą większość badaczy teoretyczne zagadnienia niewiele obchodziły, zwłaszcza że niespotykane w historii tempo osiągnięć tych nauk kontrastowało z wykazywaniem naukowcom metodologicznych słabości ich poczynąń.

Świadomość względnej tylko „obiektywności” ustaleń naukowych musi towarzyszyć każdemu, kto czynnie uprawia naukę. W końcu w badaniach naukowych codziennością jest zmiana obrazu badanych rzeczy pod wpływem nowych obserwacji i eksperymentów, co zmusza do weryfikacji własnych sądów. Nawet dokonywanie przez niektórych badaczy wycieczek w domenę filozofii nauki, połączone często z demonstrowaniem naiwnego empiryzmu, nie miało większego znaczenia na terenie ich warsztatu badawczego. Sądzę, że dla większości badaczy problem prawdy w nauce oznacza dziś nie więcej jak niefałszowanie wyników.

Andrzej Paszewski

ANDRZEJ PASZEWSKI, ur. 1938 w Poznaniu, biolog, profesor w Instytucie Biochemii i Biofizyki PAN. Publikował m.in. w „Znaku”, „Więzi” i „Tygodniku Powszechnym”. Mieszka w Warszawie.

O LETNIEJ NOCY I ABSOLUTNOŚCI OCEN

Włodzimierz Galewicz

Mitologiczny Tezeusz był herosem, który wyszedł zwycięsko z wielu walk, uśmiercił dużą ilość potworów i dokonał niemało innych imponujących wyczynów. Tezeusz ze *Snu nocy letniej* ma swój heroiczny okres raczej już za sobą. Teraz natomiast jest księciem Aten i chociaż nie śledzimy jego rządów zbyt długo, sprawia wrażenie władcy mądrego, oświeconego i sprawiedliwego. W najbliższej przyszłości – już za cztery dni – czeka go ważne wydarzenie, ale nie będzie to kolejne bohaterstwo, lecz po prostu ślub: Tezeusz ma zawrzeć związek małżeński z Hipolitą, królową Amazonek, którą zresztą podbił sobie w jednej ze swoich zwycięskich potyczek.

Tezeusz i Hipolita są wszakże – przy całej swojej dostojności – parą pozostającą na drugim planie tej sztuki. Na pierwszy jej plan wysuwają się dwie inne pary, które – jak łatwo się domyślić – ostatecznie razem z księstwem staną na ślubnym kobiercu. W te dwie pierwszoplanowe pary kojarzą się koniec końców – po przejściowych perturbacjach tudzież permutacjach – dwaj szlachetnie urodzeni młodzieńcy, Lizander i Demetriusz, oraz wybranki ich serc, Hermia i Helena. Stosunki, jakie zachodzą pomiędzy tą czwórką na początku sztuki, są wprawdzie nie całkiem przejrzyste, ale przy odrobinie cierpliwości możliwe do ogarnięcia: Hermia kocha się w Lizandrze, a Helena kocha się w Demetriuszu. I Lizander ma się ku Hermii, a Demetriusz ma się ku Helenie. Miał się ku niej (czy przynajmniej „umizgał się” do niej), ale

już się nie ma. Z niewiadomego bowiem powodu przestał się do niej umizgać i – burząc ten miły dla oka czworokąt dwóch wzajemnie kochających się par – także uderzył w zaloty do Hermii. Nie zaskarbił sobie co prawda uczucia dziewczyny (ateńskie dziewczęta są w swoich uczuciach najwyraźniej bardziej stałe od chłopców), ale za to zyskał poparcie jej ojca. Egeusz (bo takie miano nosi ten niesympatyczny osobnik) tak zawzięcie pragnie widzieć właśnie Demetriusza w roli swojego zięcia, że gdy nie udaje się mu po dobroci przekonać Hermii do tego pomysłu, postanawia przełamać jej grymasy siłą. Przypominając dawne, ale nadal obowiązujące prawo, które pozwala mu wedle upodobania rozporządzać życiem córki – istoty bądź co bądź powołanej przez niego do życia – uprasza Tezeusza, aby postawił dziewczynę przed nieuniknionym wyborem: albo poślubi jego faworyta, albo czeka ją śmierć (lub dożywotnie dziewictwo – uczestnicy tej sceny zdają się mieć niejakię wątpliwości, co gorsze). Tezeusz na pewno bez większego entuzjazmu ogłasza to ponure ultimatum, mącące pogodę przed-weselnych dni, a jego narzeczona Hipolita – już z samej kobiecej solidarności – wyraźnie się na nie krzywi, lecz cóż mają robić – nie mogą przecież zmiekczyć prawa, które, nawet jeżeli czasami głupie, jest – jak wiadomo – zawsze lepsze od bezprawia.

Sytuacja robi się więc raczej niewesoła. Gnębieni kochankowie, Lizander i Hermia, nie widzą innego wyjścia jak uciec spod różgi srogiego ateńskiego prawa i przenieść się gdzieś, gdzie nie będzie ono zagrażało ich tak przyjemnie symetrycznej miłości. W tym celu następnego wieczora mają najpierw każde z osobna wymknąć się za mury Aten, a potem spotkać się w pobliskim gaju. Że jednak nie utrzymują tego planu w należytych tajemnicy, w ślad za nimi podąża tam także druga, niesymetryczna para bohaterów – dochodzący swoich praw do Hermii Demetriusz i włócząca się wszędzie za Demetriuszem Helena. Traf chce, że w tymże gaju i tegoż wieczoru na teatralną próbę umawia się również przygodna trupa domorosłych aktorów – prostych rzemieślników ateńskich, którzy pragną uczcić zaślubiny księcia amatorskim przedstawieniem.

Tymczasem podateński las okazuje się terenem wzmożonej działalności elfów, dobrych duszków, zazwyczaj wykonujących różne tak pożyteczne prace jak rozwieszanie kropelek rosy na koniuzkach traw, ale czasami płatających także rozmaite figle. Nad całym tym zwiewnym bractwem władzę sprawuje kolejna para: Król Oberon i Królowa Tytania. To nienajświętsze już i najwyraźniej nieco sobą znudzone małżeństwo nie jest zupełnie wolne od słabostek i niesnasek, które bywają udziałem i mniej lotnych stadał. W chwili, gdy ich poznajemy, dostojni małżonkowie są właśnie na dobre skłóceniu o osobkę pewnego

uroczego ponoć pazia, którego każde z nich chciałoby mieć przy sobie. Nie mogąc żadnym innym sposobem przekonać Tytanii, żeby oddała mu miłego chłopaczka, Oberon postanawia sięgnąć do podstępów, w którym ma mu dopomóc jego nadworny trefniś Puk. Ten sprytny chochlik bez trudu odnajduje nieodzowny do ich celów kwiat Kupidyna – czarodziejskie ziele, którego sok ma tę właściwość, że jeśli skropić nim powieki śpiącej osoby, zakochuje się ona bez pamięci w pierwszej istocie, jaką ujrzy po przebudzeniu. Oberon planuje sobie, że za pomocą tego magiczno–farmaceutycznego środka najpierw doprowadzi upartą Tytanię do stanu, w którym będzie ona znacznie bardziej skłonna do ustępstw, i dopiero wtedy, kiedy sporny paż znajdzie się już w jego orszaku, za pomocą innego ziała niejako przywróci ją do trzeźwości.

Plan Oberona powiedzie się aż nadspodziewanie dobrze. Tytanię bez trudu da się przyłapać w czasie krótkiej drzemki po tanecznych harcach, którymi monarchini wypełnia sobie beztroskie i bezkresne życie, i potraktować czarodziejskim sokiem. Pierwszym stworem ujrzanym przez nią po otwarciu oczu będzie dzielny tkacz Mikołaj Podszewka, jeden z tych ambitnych artystów, przy świetle księżycy ćwiczących swoje pyszne role, i to nawet nie Podszewka w jego oryginalnej, i tak już – jak należy domniemywać – nienajsubtelniejszej postaci, ale na dodatek z głową osła, przyprawioną mu dla żartu przez krotochwilnego Puka. Zauroczona tym wybrykiem przyrody, Tytania bez wielkiego żalu zrzeknie się ślicznego pazia.

Zanim jednak do tego dojdzie, Oberon chce uczynić jeszcze inny, może nawet bardziej zbożny użytek ze znalezionej już przez Puka kwiatu Kupidyna. W swojej leśnej krainie spotyka bowiem przypadkiem tę nieprawidłową, urągającą jeszcze zasadzie erotycznej wzajemności parę młodych, Demetriusza i Helenę, i jest świadkiem tego, jak ona, niczym nie zrażona, narzuca się mu, on zaś opryskliwie opęda się od niej. Miłościwemu władcy elfów robi się żal biednej dziewczyny, poleca zatem Pukowi, ażeby za pomocą czarodziejskiego ziała pomógł jej nabrać uroku w oczach pomiatającego nią chłopca. Puk wykonuje to zlecenie, ale – jak to Puk – niedbale i niedokładnie. Najpierw myli Demetriusza z Lizandrem i sprawia, że właśnie ten drugi, skropiony we śnie czarodziejskim sokiem, zostaje zauroczony widokiem Heleny. Przez pewien krótki czas każdy z młodzieńców pała zatem afektem do innej dziewczyny, ale nie do tej co trzeba. Potem Puk, zbesztany przez Oberona, częściowo naprawia swoją pomyłkę, zauroczając Heleną także Demetriusza, jednakże powstający w ten sposób układ to znowu nie to – nie ten foremny czworokąt dwóch par, o który nam chodzi. Znowu bowiem mamy sytuację, w której dwóch chłopców umizga się do jednej dziewczyny, z tym że już nie do Hermii, tylko do Heleny. Ma

się rozumieć, i tę nieforemność przy możliwościach elfów da się bez trudu usunąć. I zostanie ona naprostowana, nie bójmy się, to przecież komedia! Na koniec letniej nocy, kiedy zmęczeni już swoimi przeżyciami i przemianami bohaterowie legną na mchu i zapadną w sen, za pomocą owego „otrzeźwiającego” ziela zdejmie się urok z oczu Lizandra, pozostawiając naturalnie (na czas nieokreślony) w zauroczeniu Demetriusza. Następnego ranka czwórka młodych, zbudzona przez Tezeusza i Hipolitę, udających się wraz ze swoim orszakiem na polowanie, będzie już pokojarzona w należyty sposób: zamiast dwóch chłopców do jednej dziewczyny znowu będziemy mieli jednego do jednej, i to nawet do tej co trzeba. Tak więc cała przygoda skończy się dobrze:

Jasio Kasię poślubi,
Wróg się z wrogiem połubi,
I wszystko odąd będzie jak należy.¹

Ale zanim to nastąpi, będziemy mogli jeszcze trochę pobawić się widokiem (i kosztem) naszych bohaterów. Sam chochlik Puk zaprasza nas do tego mówiąc:

Podpatrzmy ich w tajemnicy:
Śmieszni są ci śmiertelnicy (s. 83).

I nie dajmy mu się zbyt długo namawiać! Bo w końcu nie tak często trafia się okazja, żeby popatrzeć sobie na tych śmiertelników z motylkowatej perspektywy chochlika.

*

Kiedy zbudzeni przez myśliwski orszak młodzi bohaterowie zostaną już sami i będą mogli trochę ochłonąć po doznanych metamorfozach, Demetriusz powie:

Wszystko ma jakby zatarte kontury,
Jak szczyt w oddali, stopiony z obłokiem.

Podobnego rodzaju doznania będzie miała Hermia:

A mnie się zdaje, że wszystko dokola
Widzę podwójnie (s. 111).

Przebudzeni bohaterowie czynią więc wrażenie, jak gdyby zdrowieli z jakiejś choroby oczu i dzięki temu uwalniali się od spowodowanej tą chorobą złudy. Gdy jednak dokładniej się przyjrzeć, z tym uwalnianiem

¹ William Shakespeare, *Sen nocy letniej*, przeł. St. Barańczak, Poznań 1992, s. 100. Dalej cytuję to wydanie, podając numery stron w nawiasach.

się od złudy nie jest całkiem tak. Kto się od niej uwalnia, ten się uwalnia. Demetriusz zachowuje przecież tę optykę, którą wywołał w jego oczach czarodziejski kwiat: w dalszym ciągu widzi swoją Helenę ponownie jako najpiękniejszą, chociaż przedtem miał ją już za nic, za chodzące nieszczęście w porównaniu z Hermią. Jeżeli więc to widzenie spowodowane przez czary ma uchodzić za złudne, w takim razie Demetriusz trwa w swojej złudzie. Jeżeli zaś złudne jest widzenie, które ktoś miał wcześniej, a prawdziwe to, które zwycięża w nim na ostatek, wówczas trzeba powiedzieć, że dla Lizandra optyka letniej nocy okazała się złudą, a dla Demetriusza pozostała prawdą; różnica między złudą i prawdą staje się więc względna.

A i z samą tą złudą jest nie całkiem tak. Letnia noc odśłania przecież i niejedną prawdę. W jej chłodnym świetle postaci komedii ukazują się od pewnej nowej strony – i to niekoniecznie od tej najładniejszej. Dotyczy to zwłaszcza postaci, które przedtem nie ujawniały żadnej skazy na urodzie: Hermii i Lizandra. Demetriusz już wcześniej wydał się nam na pewno moralnym brzydalem: nie dość że puścił kantem jedną dziewczynę (co jeszcze bylibyśmy mu skłonni wybaczyć), to w dodatku usiłuje nagonić sobie do ołtarza drugą za pomocą ojcowskiego bata. Nie dziwimy się zatem specjalnie, kiedy w letnią noc niebawem znów zaczyna biegać za tą, przed którą wcześniej uciekał. Podobnie jego adoratorka Helena: od początku była ofiarą, tą, której nikt nie kocha, wzgardzoną i poniżaną, i takiej też roli uparcie trzyma się wśród czarów letniej nocy: nawet gdy obydwoj młodzięcy składają jej swoje hołdy, ona nie wierzy, że robią to na serio, i myśli, że kpią sobie z niej. Lizander i Hermia roztaczali jednak wokół siebie aurę wzniosłych kochanków, jeszcze bardziej uwznioślonych przez swoją cierpiętniczą, ciemieżoną miłość i gotowych heroicznie stawiać czoła wszelkim przeciwnościom, na jakie ona natrafia. I oto już następnego dnia ten sam Lizander, który ani chybi pragnął przeżyć z Hermią całe życie, gdzieżby inaczej, nie tylko do szczętu wyzbywa się tego pragnienia, ale w dodatku przekreśla wartość wszystkiego, co zdążył z nią przeżyć dotychczas:

Nie, złość mnie bierze,

Żem tyle spędził chwil przy tej dziewczynie (s. 64).

Zgoda, Lizander nie zmienia się tej letniej nocy sam z siebie. Jego przemianę wywołuje sok czarodziejskiego ziela. Ale przecież ten sok to prawie sama woda. I czy w ogóle jest w tym soku coś prócz zwykłej wody?

Nie najlepiej blask letniej nocy służy także fizjognomii Hermii. W pierwszej scenie wydawała się cała przepełniona szlachetnym współ-

czuciem dla Heleny, przyjaciółki z ławy szkolnej, której chłopiec tak niecznie ją zawiódł, nie wiadomo czemu znajdując sobie nowy obiekt swoich miłosnych zapałów właśnie w niej, Hermii (cóż ona biedna poradzi, że chłopcy ciągną do niej jak bąki do miodu?). Łatwo o szlachetność temu, komu sprzyja szczęście! Kiedy to erotyczne szczęście na chwilę odwraca się od Hermii i uśmiecha się przewrotnie właśnie do jej płaczliwej rywalki, Hermia z trudem znosi tę odmianę losu. Wychodzi z niej „pazurzasta kocica”, która w takiej sytuacji wczepi się w swojego chłopca i ani rusz nie popuści (jego ani jemu). W przeciwieństwie do Heleny, która jedynie z a z d r o ś c i ł a Hermii tego, że niegdyś jej Demetriusz stracił dla niej głowę, Hermia z a r z u c a Helenie, że coś podobnego stało się z Lizandrem, wyzywa ją:

Robaku w kwiecie ukryty, złodziejko
Miłości! A więc pod osłoną nocy
Ukradłaś serce mojemu miłemu?

Helena nie bez słuszności zauważa na to:

Pięknie doprawdy! I gdzież twoja skromność,
Dziewiczy wstyd i nieśmiały rumieniec? (s. 91).

Skromność, dziewiczy wstyd, nieśmiały rumieniec – te wszystkie atuty i atrybuty byliśmy rzeczywiście skłonni przypisywać Hermii w pierwszej scenie. W dalszym ciągu komedii nie zostaje z tego ani śladu. Wychodzą natomiast na jaw, w dość humorystyczny sposób, mankamenty i kompleksy naszej bohaterki. Okazuje się zatem, że jest ona niższa od Heleny i że czuje się za niska. Przedtem, gdy była tą podwójnie kochaną i adorowaną, przypuszczalnie nie przeszkadzało jej to zbytnio, a Lizander na pewno cenił sobie jej filigranowość. Teraz jednak Hermia, raptem wzgardzona i odstawiona, robi się okropnie drażliwa na punkcie swojego wzrostu, we wszystkim, co słyszy (zwłaszcza od Heleny), doszukuje się przytyków do tej swojej cechy, broni się więc i odgryza jak może, woła do swojej rywalki: „Ty chmielowa tyko!” (s. 92), gotowa jest rzucić się na nią z pięściami (zawszeć to zabawne, gdy tak subtelne dziewice skaczą sobie do oczu!), aż wreszcie wprost prowokuje swojego odmienionego ex-wielbiciela Lizandra, żeby jej rzeczywiście powiedział:

Uspokój się, ty damski krasnoludku,
Nie wyrośnięte minimum kobiety,
Paciorku, szyszko! (s. 93).

Dla nas brzmi to okropnie śmiesznie, ale „nie wyrośnięte minimum kobiety” najprawdopodobniej nie docenia tego humoru.

*

Zmiana gustu Lizandra, gdy chodzi o parametry dziewcząt, jest jednym z przykładów na niestałość ocen, których w takiej obfitości dostarcza nam *Sen nocy letniej*. Zmiany ocen mogą wynikać z bardzo różnych przyczyn. Zdarza się, że zmieniamy nasz osąd jakiejś rzeczy lub osoby, na przykład zamiast za piękną zaczynamy ją uważać za brzydką, albo na odwrót, ponieważ ujawnia ona jakąś nową cechę czy też ukazuje się od innej strony. Tym właśnie tłumaczy się często zmiany ocen będące następstwem zmian uczuć. Silne uczucie – czy będzie to miłość, czy też nienawiść – wyostrza nasz wzrok na jedne cechy kochanej lub nienawidzonej osoby, czyniąc nas jednocześnie ślepych na inne. Kiedy uczucie mija, widzimy tę samą osobę inaczej – w innym wyborze zalet i wad. Nic więc dziwnego, że także oceniamy ją wtedy odmiennie.

Rzecz ciekawa, że zmiany ocen, jakie za sprawą czarodziejskiego kwiatu dokonują się w bohaterach naszej komedii, n i e s ą właściwie tego rodzaju. Lizander na pewno już wcześniej dostrzegał nie najbardziej strzelisty wzrost Hermii; zauważał, że jest ona niska, nie uważał jednak, aby była za niska. Podobnie już wcześniej musiał widzieć jej śniadą cerę; dopiero teraz jednak krzyczy do niej: „Precz, smągła Tataro!” (s. 90). Królowa Tytania, zauroczona postacią Podszewki jako pół człowieka, pół osła, nie przeocza bynajmniej jego dużych i kosmatych uszu; w tym zauroczeniu jednak są one dla niej właśnie „tak rozkosznie duże”, podczas gdy po odczarowaniu wydadzą się jej z pewnością wstrętnie przerośnięte.

Zmienność ocen, której przykłady obserwujemy w czasie tej letniej nocy, nie polega więc na tym, że jakąś rzecz lub osobę ocenia się w inny sposób, ponieważ inaczej też ją się poznaje. Jest ona zmiennością jakby samoistną. I właśnie taka samoistna zmienność ocen bywa koronnym argumentem na rzecz ich względności. Czy oceny wygłaszane przez naszych bohaterów są względne? Nie są one na pewno względne w tym sensie, w którym względna jest ocena już w swojej własnej treści odniesiona do jakiejś osoby (zwłaszcza tej, która ją właśnie wygłasza) czy też ograniczona do pewnych okoliczności. Zauroczona Tytania nie sądzi przecież: „Uszy Mikołaja Podszewki są dla mnie teraz z piękne”; sądzi ona po prostu: „Uszy Mikołaja Podszewki są piękne”, chociaż skądinąd jest prawdą, że jest to sąd wydawany przez nią i teraz. Można jednak powiedzieć: względną naturę mają nie tylko oceny, które faktycznie s ą zrelatywizowane do osoby czy do okoliczności. Taki sam w istocie charakter ma również każda ocena, która p o w i n n a b y ć w ten sposób zrelatywizowana,

jeżeli ma być oceną słuszną, zasadną, oceną, którą rozumnie jest wydać. Bez tej relatywizacji względna (z uwagi na jej zakres ważności) ocena, która mówi po prostu, że jest tak a tak, jest równie rozumna – czy równie nierozumna – jak ocena przeciwna. Czy jednak bohaterowie *Snu nocy letniej*, którzy dzisiaj oceniają swoich partnerów tak, a wczoraj oceniali ich inaczej, zgodziliby się, że ich dzisiejsze oceny są nie bardziej rozumne lub też nie lepiej uzasadnione od ocen wczorajszych?

Weźmy jako przykład Lizandra, który wczoraj ślubował wierność Hermii, dzisiaj zaś składa hołdy Helenie. Można by rzec: zmiana uczuć to rzecz ludzka. Nie zawsze też łączy się z nią zmiana ocen. Wczorajszymi adorator Hermii, który dziś wielbi Helenę, nie musi od razu wołać: Dopiero dziś widzę, że Helena jest o niebo piękniejsza od Hermii! Może on także powiedzieć: I Hermia, i Helena to ładne dziewczyny, lecz ja wolę tę drugą. Albo nawet: Helena nie jest wprawdzie tak piękna jak Hermia, ale mnie bardziej się podoba. Takie połowiczności i dystynkcje są jednak, jak się okazuje, obce duchowi Lizandra. Obce, a może i wstrętne. Kiedy Lizander mówi:

Nie Hermię, ale Helenę jedynie
Kocham,

to zaraz potem dodaje:

Któż śmiałyby postawić gawrona
Przy gołębiczy?

Dla Lizandra zatem zmiana jego uczuć w stosunku do obydwu dziewcząt jest nie tylko związana, ale wręcz równoznaczna ze zmianą oceny ich wdzięków. Relatywista mógłby na to powiedzieć: Nic w tym dziwnego! W swoich ocenach Lizander daje przecież wyłącznie wyraz (czy też upust) przepelniającym go w danej chwili uczuciom. Sam jednak Lizander na pewno bardzo by się obruszył na tę „emotywistyczną” interpretację jego ocen i powiedział, że u jej podłoża leży z gruntu opaczne rozumienie jego natury tudzież motywów, z uwagi na które przedkłada on obecnie Helenę nad Hermię. On sam bowiem, zwracając się do swojej nowej bogini, opisuje mechanizm swojego wyboru tak oto:

Rozumem rządzona,
Wola wyciąga z porównania wnioski:
Liczy się dla mnie tylko twój kształt boski.
Wszystko dojrzeza w odpowiednim czasie;
Mój rozum dojrzał dziś i odtąd zna się
Na tym, co dobre. Posłuszna mu wola
Wybiera ciebie – to cała jej rola (s. 65).²

² W oryginale (cytuje według wydania: *A Midsummer Night's Dream*, ed. by R.M. Foakes,

Zwróćmy uwagę: o żadnych uczuciach nie ma tutaj mowy! On, Lizander, jest istotą, w której królują dwie władze umysłu: intelekt i wola. Być może miewa on również uczucia (jakiż śmiertelnik jest w końcu całkiem od nich wolny?), które mącą czasami jego czysto racjonalną ocenę, ale tym razem nic takiego w nim się nie dzieje. Tym razem to sam rozum mówi mu, że Hermia ma się do Heleny tak, jak gawron do gołębiczy, i że byłby głupcem, gdyby w dalszym ciągu gruchał do gawrona. A jego wola – tak w tym wypadku, jak i kiedy indziej – zgodnie z klasyczną teorią intelektualizmu skłania się po prostu ku temu, co rozum przedstawia jej jako dobre.

Oceniając Helenę jako bez porównania piękniejszą od Hermii, Lizander wydaje zatem ocenę, która całkiem jawnie pretenduje do słuszności, rozumności, obiektywności. Relatywista mógłby wprawdzie podnieść, że taką samą pretensję rościła sobie wczorajsza, wręcz odwrotna opinia Lizandra na temat urody dwóch dziewcząt. I sugerować, że te dwie przeciwstawne pretensje stawiają się pod znakiem zapytania czy nawet wzajemnie się znoszą. Podobną sugestię wypowieda zresztą faktycznie Helena, wprawdzie nie na temat ocen Lizandra, lecz w związku z jego obietnicami. Mówi ona:

Na szalach wagi połów owe śluby,
Któreś wpierw Hermii, a potem mnie złożył –
Zniosą się, jakbyś nic przez nic pomnożył (s. 84).

Lizander znajduje jednak na to bardzo łatwą i trafną ripostę: „Gdym jej ślubował, byłem obłąkany.”

Podobny kontrargument Lizander ma także w zanadrzu, aby dać odpór relatywiście, który usiłowałby zakwestionować jedyną słuszność jego sądu o urodzie Heleny i Hermii, złośliwie pytając, dlaczego jeszcze wczoraj sądził na ten temat całkiem co innego. Jak już słyszeliśmy, Lizander odpowiada na te insynuacje: „Wszystko dojrzewa w odpowiednim czasie; mój rozum dojrzał dziś.” I czy można mu w związku z tym zarzucić jakąś niedorzeczność? Każdemu przecież w końcu wolno zmądrzeć – do jakiegoś czasu błędzić, a potem uznać swój błąd. A że już jutro znowu powróci do swojego dawniejszego sądu? To także żaden powód, aby podważać logiczną wartość czy też uznawać względność jego ocen. Jutro bowiem powie, że rozum naprawdę wrócił mu dopiero dzisiaj, a wczoraj tylko wydawało się mu, że jest w jego posiadaniu. I czy ktokolwiek może odmówić mu prawa do nawet

Cambridge University Press: Cambridge 1984) dwa pierwsze wersy przytoczonego fragmentu brzmią: „The will of man is by his reason swayed, / And reason says you are the worthier maid” (2. 2. 121–2). Lizander nie pozostawia zatem żadnej niejasności: to sam jego rozum (nie jakieś mętne uczucie) mówi mu teraz, że Helena to dziewczyna nieporównanie wartościowsza od Hermii!

wielokrotnej zmiany poglądów? W końcu zdarza się, że nie jeden raz mylimy się w jakimś zadaniu, zanim wreszcie rozwiążemy je poprawnie. A przecież to zadanie rzeczywiście *ma* poprawne rozwiązanie.

Gotowość do rewizji swoich zapatrywań, umiejętność powiedzenia: „do tej pory myliłem się (ale teraz wreszcie mam rację)” uchodzi za cechę bardzo chwalebłą. Tą godną pochwały cechą wykazuje się nie tylko Lizander, ale i Demetriusz. Także ten szlachetny młodzieniec jest najwyraźniej wyznawcą absolutyzmu wartości. Oczarowany ponownie Heleną, mówi on wprawdzie:

(...) całe moje zadurzenie w Hermii
Stopniało jak garść śniegu i jest teraz
Niby wspomnienie dziecięcej zabawki,
Która dla dziecka była całym światem,
Chociaż nie miała realnej wartości (s. 111).³

Brzmi to w pierwszej chwili trochę relatywistycznie. Jeżeli jednak dokładniej przyjrzeć się tej wypowiedzi, nie da się jej skwitować westchnieniem: wszystko jest względne. Demetriusz nie twierdzi przecież, że jego zadurzenie w Hermii kiedyś miało dla niego wartość, teraz zaś, gdy je wspomina, jest jej pozbawione; porównuje je raczej do dziecinnej zabawki, która n i g d y nie miała „realnej wartości”, chociaż dziecku wydawała się cenna.

Podobnie jak Lizander, który – tłumacząc sobie swoje nagłe oziębienie, jeśli nie wręcz obrzydzenie dla Hermii – mówił:

Przesyt słodyczą tak wiele zamętu
Tworzy w żołądku, że wiedzie do wstrętu (s. 65).

tak i Demetriusz porównuje zmianę swoich uczuć erotycznych do zmiany upodobań kulinarnych. *De gustibus non est disputandum* – mógłby na to z tryumfem zawołać wróg absolutyzmu. Nasi bohaterowie nie dadzą się jednak tak łatwo zbić z tropu. Nie podpisują się oni pod tym wyświechtanym aforyzmem, zgodnie z którym w kwestiach smaku nikt nie może mieć racji, być mądrzejszym od innych. Czy bowiem smak zdrowego niczym nie góruje nad smakiem chorego? Czy zatem powrót do zdrowia nie może być zarazem powrotem do prawdy? Tak właśnie przedstawia swoją przemianę Demetriusz:

Dziś moją wierność, czystość serca, zachwył
I uwielbienie składam u stóp tylko
Jednej: Helenie. To z nią zaręczony

³ W oryginale ta dziecięca zabawka, do której Demetriusz porównuje swoje zadurzenie w Hermii, określana jest jako „idle goud” (4. 1. 164), co w komentarzu do cytowanego wydania (s. 111) objaśnia się jako „worthless plaything”. Barańczak nie odchodzi więc daleko od oryginału, mówiąc – w trochę bardziej nowoczesnym języku – o zabawce pozbawionej „realnej wartości”.

Byłem, nim jeszcze olśniła mnie Hermia;
Ale, jak chory człowiek, czułem niechęć
Do tej potrawy. Teraz, gdym ozdrowiał,
Wrócił mi dawny mój smak (s. 111).⁴

Potrawa, która słucha tych słów, jest pewnie cała szczęśliwa, chociaż może już zastanawia się nad tym, za pomocą jakiego to pieprzu będzie mogła w przyszłości utrzymać swoją smakowitość. Bo chociaż Demetriusz obiecuje jej dozgonną wierność mówiąc dalej:

od tej chwili
Pragnę jej, kocham ją, i marzę o niej,
Do końca moich dni jej tylko wierny (s. 111)⁵,

to jednak historia niedawnej „choroby”, która tak radykalnie odmieniła jego „naturalny smak”, nakazywałaby chyba traktować jego obietnice z pewną ostrożnością. Choroby bądź co bądź nie raz chodzą po ludziach. A zresztą – czy można obiecywać wierność potrawie?

*

Doprawdy, zabawni są ci śmiertelnicy. Zabawni, chociaż jednocześnie jakby przekrzywieni (czy to krzywizna owego „zwierciadła natury”, czy też sama natura jest tu troszkę krzywa?) i do tego jacyś niekompletni. Kiedy słucham tego chóru tenorów, altów i sopranów, na które rozszczepia się w tej sztuce natura człowieka, czegoś mi w nim do końca brakuje. A wtedy cofam się do jednej z wcześniejszych scen, której bohaterami są istoty ponoć nieśmiertelne (choć nie całkiem wolne od bolączek śmiertelników) – do sceny, w której Król Oberon zdejmuje urok z oczu Królowej Tytanii.

Oberon ciekawie zbliża się do kępy mchu, na której Tytania śpi razem z jej najnowszym amantem Podszewką. Przez chwilę przygląda się swojej żonie – tej, dla której niegdyś przebrany za pasterza całymi dniami dał w fujarkę i składał miłosne rymy – teraz namiętnie przytulonej do pólności. Patrzy na jej na wpół odstonięte, nieco zwiotczałe już piersi, na przywędłą skórę jej ramion, oplatających się wokół kosmatej głowy przyozdobionej kwiatami, a potem dobrotliwie chichocząc szepcze do nadchodzącego Puka:

Wdzięczny widok, prawda?

⁴ W oryginale Demetriusz określa ten swój „dawny smak”, który odzyskał po „powrocie do zdrowia”, jako „my natural taste” (4. 1. 171).

⁵ W oryginale „Now I do wish it, love it, long for it, / And will for evermore be true to it” (4. 1. 172–3). Pikanterii tej solennej obietnicy Demetriusza dodaje fakt, że ślubuje on tutaj wierność nie Helenie jako takiej (jak ewentualnie można by to rozumieć na podstawie przekładu), lecz właśnie jako owej „potrawie” (zaimek „it” odnosi się najwyraźniej do wcześniejszego „this food”).

Zaczynam litość czuć dla jej obłędu,
Choć chwilę temu z nią się pokłóciłem,
Widząc, jak zrywa za lasem pachnące
Kwiaty dla tego przekłętego durnia (s. 105).

Wsluchuję się uważnie w jego słowa, wsluchuję się i – wreszcie słyszę
ten brakujący mi bas!

Na początku komedii Tezeusz, pragnąc, żeby jego zaślubiny z Hipolitem przebiegły w jak najbardziej pogodnym i niczym nie zmaconym nastroju, zwraca się do mistrza zabaw na swoim dworze:

Zachęć ateńską młodzież do zabawy,
Zbudź w niej żwawego ducha wesołości;
A melancholię odeślij na cmentarz:
Tej bladej damy na ślub nie zapraszam (s. 29).

Ateńska młodzież bawi się więc nieźle i nam także dostarcza niezgorzej zabawy. Trudno jednak oprzeć się nieco smętnemu wrażeniu, że bladej dama, chociaż nieproszona, mimo to jakoś się wkrada.

WŁODZIMIERZ GALEWICZ, ur. 1952, dr hab., docent w Instytucie Filozofii UJ. Wydał: *Nicolai Hartmann* (1987), *Analiza dobra* (1988), *Z fenomenologii wartości* (red. 1988).

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA

znak

William Shakespeare
100 słynnych monologów

Wstęp, wybór i tłumaczenie
Stanisław Barańczak

Kolejny, dwunasty już tom dwujęzycznej Biblioteczki Poetów Języka Angielskiego pod redakcją Stanisława Barańczaka to propozycja, jakiej w języku polskim dotąd nie było. Świetny tłumacz Szekspira wybrał z tłumaczonych przez siebie sztuk najszlachetniejsze monologi pokazując, że ze względu na językowe mistrzostwo i walory poetyckie mogą z powodzeniem funkcjonować autonomicznie, jako odrębne wiersze, ponadczasowe małe arcydzieła, pełne mądrości i wiedzy o człowieku.

GRANICA NIEWIEDZY (2)

Paweł Lisicki

1. „To jest właśnie On, Nieznany, Niezbadany, Ukryty, Obcy; jest Panem życia i śmierci, jest sam Prawdą, która istnieje, która chce i wobec której ja muszę” (Barth). Czy zatem jestem niewolnikiem? Czy jest jakiś powód, dla którego mam być posłuszny, z wyjątkiem tego, że On tak chce? Jak Obcy może być Prawdą? I co ta Prawda ma wspólnego z moim rozumieniem prawdy? I jak mogę do niej dojść? A może nie mogę? I jeśli nie mogę, to jak odróżniam Boga od tyrana? Wcale nie odróżniam? Bo nie mam żadnego sposobu wnioskowania? „Wniosek ze skutku o przyczynie nie jest wiążący wobec Boga, ponieważ Bóg nie jest żadną znaną rzeczą pośród innych. Mówienie w prostej linii o Bogu i człowieku jako o dwóch obcujących na równej stopie partnerach jest właśnie najgorszym wypaczeniem Prawdy” (Barth). Ale skąd wiem, że to wypaczenie prawdy? Bo tak powiedział Bóg? To znaczy: tak usłyszałem od ludzi, którzy powiedzieli, że usłyszeli to od Boga. Od ludzi takich jak ja sam. I czemu winienem im posłuszeństwo? A jednak jakoś muszą mi to wytłumaczyć. A jednak muszą pokazać, że między mną a Nim, między tym światem a tamtym istnieje więź. Nie chodzi o to, byśmy byli partnerami. Ale jeśli mam zrozumieć, albo raczej: jeśli wiara ma coś dla mnie znaczyć, jeśli nie jest aktem szaleństwa i ślepego zaufania, to coś muszę pojmować. A może jest właśnie tylko ową wiarą absurdalną? A może jest tylko czystym, wolnym, niewytłumaczalnym cudem? I może to jedynie, taka wiara, chroni mnie przed uroszczeniami rozumu, który narzuca Bogu

jakieś ograniczenia? Lecz jak wtedy odróżnię ślepe szaleństwo od godnego uznania zaufania? I jak wiarę od głupoty? Bo chyba nie każda wiara w absurd jest tym samym co wiara chrześcijańska. I zresztą dokąd mnie prowadzi takie przyjęcie? Co z niego wynika dla mego życia? Raz zdać się na szaleństwo, to zdać się nań zawsze. Raz być posłusznym absurdowi, to nie mieć prawa się z niego wycofać. To wierzyć w Boga, który wprawdzie niedostępny, ale za to też milczący. I nie ma tu żadnej drogi doskonałości i nie ma tu przejścia między Jego słowem a mną innego niż przejście między mechanikiem a jego maszyną, między tym, który buduje z klocków, i klockiem. Może tak jest? Może takie jest chrześcijaństwo?

2. Gdyby jednak tak było, mógłbym czekać spokojnie. On wprawdzie chce, a ja muszę, tego jednak, jak On chce – nie poznaje. I tak długo, jak nie poznaję, w jaki sposób owo Boskie „chcę” przejawia się w konkretnych żądaniach, w sposobie postępowania i myślenia, nie zobowiązuje mnie. Aby Go poznać i stał Mu się posłuszny, musiałby mi się objawić niczym Pawłowi w drodze do Damaszku i powiedzieć, czego ode mnie żąda. Dlatego jeśli nie mam się ograniczyć do niezobowiązującego stwierdzenia o Najwyższym, iż jest tak wielki, że nie jestem w stanie się do Niego odnieść, jakieś przejście i wnioskowanie ze skutku o przyczynie musi być. Inaczej świat byłby tylko biernym miejscem wyładowań boskości, a między różnymi ludźmi i ich czynami nie byłoby różnicy z punktu widzenia ich podobieństwa do doskonałości Boga.

Jeśli więc słów Bartha nie rozumieć dosłownie, to wyrażają głęboką, choć tylko negatywną prawdę. A mianowicie, nie wolno mi dwóch rzeczy: wnioskować o Bogu w „prostej linii” i wnioskować o Nim jako o „swoim partnerze”. Te dwie zasady uchronić mnie mają przed wszelkim antropomorfizmem, przed wszelkim odnoszeniem swych pojęć w prostej linii do Boga. Tu trzeba uważać: ani to, co u mnie dobre, ani to, co u mnie sprawiedliwe, ani to, co u mnie godne potępienia, nie może być przenoszone na Najwyższego. I zawsze muszę pamiętać, że chociaż mówię do Niego, to nie tak jak rozmawiam z jakimkolwiek człowiekiem, i że w tym jednym przypadku nie ma mowy o żadnej równości.

To przekonanie jest konieczne na początku jako negatywne, a więc takie, które ogranicza moją wiedzę i poznanie. Kiedy jednak o nim pamiętam, mogę iść dalej: „Im bardziej człowiek jednoczy się z Bogiem, tym lepiej poznaje Jego niepoznawalność, im bardziej staje się doskonały, tym lepiej poznaje swoją niedoskonałość” (Losskij). Te dwa twierdzenia, Bartha i Losskiego, mówią o czym innym. Pierwsze jest tylko ostrzeżeniem, drugie mówi już o drodze. O drodze, w trakcie

której najważniejsze jest: „im bardziej” i „tym lepiej”. To zdanie przekazuje nam ruch duszy, wysiłek, trud, zawiera w sobie może lata prób i namysłu – do nas przychodzi już w skończonej formie i może dlatego zdaje się niezrozumiałe. Bowiem tego „im bardziej” nie da się właśnie opisać ani przekazać: bo nie chodzi tu o coraz żywsze uczucie, ani jaśniejsze wyobrażenie, ani rosnącą namiętność. To właśnie uwaga, uchwytowanie, patrzenie pozornie na to samo, na tego samego Pana, które sięga coraz głębiej. Największy nasz problem polega na tym, że przyzwyczajeni jesteśmy do rzeczywistości zmysłowej, że w naszych umysłach każdej nazwie odpowiada tylko jeden przedmiot, tylko jeden wymiar. I to tak jak w matematyce, kiedy obcujemy z jakimś twierdzeniem: możemy go długo nie rozumieć, ale raz zrozumiane, nie może być pojęte „głębiej ani płycej”. Dokładnie odwrotnie ma się sprawa z poznaniem niepoznawalności Boga, Jego obecności. Tu jednak nie chodzi też o czyste, umysłowe poznanie, ale właśnie o większą doskonałość. Dla naszego zrozumienia twierdzenia Pitagorasa nie ma znaczenia, jakie życie prowadzimy. Dla zrozumienia Boga to właśnie ma znaczenie podstawowe. Dlatego tak ścisła odpowiedniość między doskonałością poznania a doskonałością nas samych. Im bardziej bowiem poznaję Boga, tym bardziej staje się On dla mnie ukryty jako przedmiot, jako Bóg właśnie, jako Ten, kto dostępny jest mi przez pojęcia zaczerpnięte z tego czasowego świata, i tym bardziej wycofuje się, tym trudniej jest mi Go sprowadzić do wszystkich innych sposobów przedstawiania. A moja doskonałość to nic innego niż zdawanie się w coraz większej mierze na wolę Nieznanego, niż rezygnowanie z tego czasowego „ja”, którym jestem w tym świecie.

3. Obrona suwerenności Boga nakazuje nam udaremniać wszelkie próby określania Go. Tym samym jednak owa suwerenność przestaje cokolwiek znaczyć. Czy gdyby Bóg nie był sprawiedliwy i nie był Prawdą, mógłbym Go nadal kochać? Mistrz Eckhart mówił: „Gdyby Bóg sprzeniewierzył się swemu słowu, swej prawdzie, to sprzeniewierzyłyby się swemu Bóstwu i nie byłby już Bogiem, albowiem jest On swym słowem, swą prawdą.” I dalej: „Dla sprawiedliwych sprawiedliwość jest rzeczą tak poważną, że gdyby Bóg nie był sprawiedliwy, to nie zwracaliby na Niego najmniejszej uwagi.” Co to znaczy? Czyż nie wprowadzamy tym samym w Boga konieczności? Czyż nie mówimy: tylko wtedy będę Cię czcił, jeśli będziesz sprawiedliwy? Tylko wtedy Ciebie słuchał, jeśli będziesz dotrzymywał słowa? Czy nie czynimy się sędziami Najwyższego i nie przyznajemy sobie prawa orzekania, czy już – czy jeszcze nie – jest On Najwyższy? Odbierzmy sobie jednak takie prawo, zrezygnujmy z oceniania: oto pełna dowolność przejawia-

nia się boskości. Z jednej strony uznajemy Boga tylko o tyle, o ile przypisujemy Mu pewne cechy uznawane za boskie, z drugiej pozostawiamy Mu pełną swobodę skazując się na chaos. Tak to pozornie wygląda. Tak pozornie musimy wybierać. O chytry i przebiegły rozumie! Oto cała twoja sztuka: myśleć tak, jakbyś to ty był Bogiem. Jakby między możliwością a rzeczywistością nie było różnicy i między tym, co sobie pomyślisz, a tym, co jest, nie zachodził żaden konieczny stosunek. Bo na tym polega wszelkie błędne rozumowanie w tych sprawach: na wyobrażeniu sobie, że możemy być w innym miejscu, niż jesteśmy, że dwuznaczność nie jest tylko słabością rozumowania, ale cechą świata. To nie my określamy cechy uznawane za boskie, ale po prostu przed nimi stajemy, po prostu na nie się natykamy. I tak miast pojmować wszystkie atrybuty razem, w jedności – mądrość, wszechmoc, doskonałość, prawdę, wolność – rozdzielamy je od siebie i wyciągamy skrajne wnioski. Jeśli Bóg jest wszechmocny, to dlaczego rzeczy byłych nie może uczynić niebyłymi, albo dlaczego nie stworzy kwadratowego koła? Jeśli nie jest do tego zdolny, to znaczy, że nie jest wszechmocny. Skąd jednak wiem, czym u Boga jest wszechmoc? I jak mogę ją rozdzielać od innych doskonałości? I jak śmiem wyciągać wnioski na temat Nieskończonego? I przecież, wbrew pozorom, znów popadam w sprzeczność. Bo kiedy mówię: „jeśli Bóg jest wszechmocny”, to czyż nie przypisuję Mu owej wszechmocy w sposób konieczny?

4. Ta sama przewrotność pozwala nam wygrywać przeciw sobie różne Jego doskonałości. I mogę przecież powiedzieć: jeśli jest miłosierny, to nie może nikogo potępić. Albo: jeśli kocha, to wszystkich musi zbawić. To właśnie jest owo wnioskowanie o Bogu „w prostej linii”, to jest to ostrzeżenie, o którym się tu zapomina. W prostej linii przenoszę na Boga to, co mi się wydaje, to, jak ja pojmuję miłość czy miłosierdzie. Takie przenoszenie sprawia jednak, że stoję nie tyle przed Bogiem, ale przed sobą samym i czczę nie tyle Jego, ile swoje wyobrażenie na Jego temat. I dlatego przechodzę od Boga do bożka i od Najwyższego do formy mnie samego.

Tu konieczna jest jakaś pośrednia droga. Bo z jednej strony uznaję w Bogu Boga, gdyż to odpowiada memu rozumieniu doskonałości. I gdyby tak nie było, stałbym zawsze wobec Obcego. Z drugiej – owo uznawanie czy raczej odkrywanie Boga jako Pana tylko dlatego, że spełnia On moje wyobrażenie o tym, co dobre, prowadzi mnie do bałwochwalstwa. Nie mogę nazywać w dowolny sposób, ale też nie muszę w ogóle milczeć. Nie wolno mi mówić „w prostej linii”, ale jakoś mówić muszę. Nie mogę przyjmować Boga ze ślełą wiarą, dlatego że tak mi ktoś kazał albo taki obraz Jego mi przekazano, nie

mogę też w ogóle wstrzymywać się od osądzania. Ta droga, ten sposób orzekania – to osławione wnioskowanie przez analogię. „*Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequamus virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandam rationem, sed deficienter.*” Jest niemożliwością orzekanie o Bogu i stworzeniach w zupełnie tym samym znaczeniu. Bowiem skutek, który nie odpowiada w równości sile swej przyczyny, nie może też mieć pełnego podobieństwa z przyczyną, tylko niedoskonałe – św. Tomasz. Ale niedoskonałe wnioskowanie jest lepsze niż żadne. I gdybyśmy wcale nie mogli wnioskować, nie moglibyśmy stawiać się bardziej doskonali i przyrzeczenie zbawienia byłoby puste. To, co boskie, byłoby zupełnie nieokreślone i obojętne. Stąd „*Dicendum ergo quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem*”. (Nadaje się Bogu imiona wychodząc od stworzeń, posługując się analogią, tj. podobieństwem stosunków.) Dzięki temu rozum zbliża się do Najwyższego i dzięki temu może wspierać wiarę. Może pokazywać, na czym polega przekazane przez autorytet Objawienia twierdzenie, że człowiek został uczyniony na podobieństwo Boga i jak człowiek ma spełniać swą naturę.

5. „*Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier; Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir*” (Anioł Ślązak).

Oto największa tajemnica myślenia religijnego. I zarazem największe zagrożenie. Wszystko się we mnie przeciw niej buntuje: zdrowy rozsądek, uczucie, tęsknota. Czy tylko po to mam poszukiwać Najdoskonalszego, aby pokazał mi się On jako Nic? Po to doskonalić mam własną duszę, aby się jej pozbyć, zagubić w boskości, utracić w Nie skończonym? Czy na tym polega tajemnica wiecznego życia, że tracę siebie? Im dłużej czytam myśli wielkich mistyków, Mistrza Eckharta, Taulera czy Anioła Ślązaka, tym większy czuję w sobie niepokój. Na szczęście mogę sobie zawsze powiedzieć – usłudni komentatorzy nie pozostawiają mnie samego – że to przejawy wielkiego ducha, że ich myśli są opisem jednostkowych, niepowtarzalnych przeżyć. Ale czy łatwiej je przez to znoszę? Nie, wcale nie. Po prostu boję się. Boję się dotrzeć do tego miejsca, w którym orzekam o Bogu już nie tylko jako o najwyższym, nieproporcjonalnie doskonalszym, ale o absolutnie obcym. Boję się, że On odbierze mi moją wolę, moją pamięć, moją niepowtarzalną, raz daną na zawsze tożsamość. Ta myśl odpycha mnie, oburza wręcz. To niemoralne, mówię sobie. Jak można coś takiego powiedzieć? Jak można to zachwalać? I jak się ma to doświadczenie do zapowiedzi zmartwychwstania wszystkich w ich własnych, przemienionych ciałach, z ich własnymi nie podmienionymi duszami?

Nie wiem. Ale jeśli te słowa nie są bredzeniem i majakami chorych umysłów, to mówią o największej możliwej formie zdania się na Doskonałego. Są skrajnym punktem, do którego dociera dusza pragnąca naśladować Boga. A nawet więcej: te słowa i to doświadczenie wypowiedane są spoza granicy, spoza tego, co dla człowieka niepoznawalne. Z samego serca nieskończoności, nie jakby w drodze do, ale już w punkcie dojścia. Na tym polega ich wielkość, ale i groźba. Raz wypowiedziane i przekazane, kwestionują drogę, która do nich prowadziła. Każą memu słabemu duchowi iść aż tam, gdzie musi się wyżyć siebie. Są konsekwencją wierności, są odpowiedzią, są przyzwoleniem na działanie Najwyższego, tak wielkim, tak niezwykłym, że wręcz przeraźliwym. I jeśli choć na chwilę zapomnę, że to koniec drogi, że to cel i owoc wysiłków, a stanę przed nimi jako moją własną – tego zwykłego człowieka, którym jestem, tu daną – możliwością, to popadam w rozpacz. I wtedy nicość mistyków, która jest przecież nie tylko próżnią i pustką, ale też pełnią, przemienia się w moich oczach w nicość po prostu, w samo zaprzeczenie wieczności, doskonałości i niezmienności. I wtedy wysiłek będzie przekreślony, a pragnienie dotarcia do Boga spełnione na niczym. Tu jest ta groźba, zawsze obecna w chrześcijaństwie: zasłonięcie boskości, wycofanie, odrealnienie przestają być pojmowane jako etapy w drodze ducha, tracą dynamizm i przekształcają się w martwe formuły, które w większym stopniu odstraszą, niż pomogą. A jednak nic przeciw temu poradzić nie można, o ile Bóg chrześcijański nie jest jak wszyscy inni bożkowie, o ile faktycznie uczynił świat z niczego i stanowi jedyne prawdziwe źródło istnienia i dobra. Dotarcie do Niego jako do Nicości i dostrzeżenie w sobie nicości to tylko najdalszy możliwy wyraz mojej podległości i zaufania, to tylko najdoskonalszy krok ku Doskonałemu, który wtedy musi być zarazem światłem i ciemnością, pustką i pełnią. Przerazenie, jakie mnie ogarnia, wynika jedynie z braku zaufania: czy Ten, który mnie stworzył jako istniejącego, może mi uczynić coś złego i zabrać coś, co dał?

6. Ale gdyby w tym miejscu się zatrzymać, nie dotarlibyśmy jeszcze do samego źródła kłopotów z nazywaniem Boga. Bo problem nasz nie polega na tym, że Bóg jest dla nas bardziej nieznaną niż dla poprzedników, ale na tym, że za nieskończonością przestała skrywać się doskonałość. Tym samym niepoznawalność Boga stała się w naszych oczach czymś pustym.

Podstawowa zasada nowożytnej wrażliwości mówi: „doskonałość nie pociąga”. To jest powód rozpadu na religię i metafizykę, to jest źródło utraty wiary i niemożności dotarcia do Boga chrześcijańskiego. Lepsze stawanie się niż niezmienność, lepsza kruchość niż nieprzemijal-

ność, przypadek niż konieczność, ciało niż dusza, uczucia niż rozum. Doskonały Bóg odpycha. Nie prowadzi ku Niemu żaden szlak, żadna droga, po której można by się wznosić. Jak Ten, który jest niezmienny, bezczasowy i niezależny, może nas ku sobie pociągnąć? Doskonałość, o której nauczali filozofowie i mistrzowie chrześcijańskiej myśli, stała się dla współczesnego człowieka obca. Nie widzi on wcale, że jego ojczyzna jest nie z tego świata i nie pojmuje siebie jako stworzenia, którego celem jest wypełnienie przepisanej mu z góry natury. Dobro, ku któremu zmierza, nie jest wieczną szczęśliwością ani niezmiennym trwaniem w zachwycie. Dla współczesnego człowieka to, co ludzkie, jest zarazem zmienne, czasowe i kruche, powstaje w opozycji do tego, co Boskie. Człowiek odkrywa się jako istota przypadkowa, ale to wszystko: z tej przypadkowości czy też nicości nie ma dla niego wybawienia. Nie ma ładu, który by odkrywał: ani w sobie, ani na zewnątrz siebie. Nic nie jest lepszym znakiem tej sytuacji niż rozpad na Boga filozofów i Boga religii. Ten pierwszy jest zbyt obcy, ten drugi ma być zmienny, współcierpiący, troskliwy, kochający i bliski. Jeden jest zasadą świata, drugi jego opiekunem. Jeden, aby być sobą, musi być obojętny, wyniesiony ponad nasz świat kłopotów, trosk i bólów, drugi, wręcz przeciwnie, niczym ojciec nie da swemu synowi kamienia zamiast chleba. Ta obrona religii, która odbywa się kosztem Boga filozofów, wydaje się jednak wątpliwa. Daje nam ona wprawdzie wyobrażenie kochającego Ojca, do którego możemy się zwracać „Ty”, ale budzi w nas zarazem podejrzenie, że ten Bóg zbyt jest bliski, zbyt podobny i podatny na nasze prośby, aby nie był formą nas samych, zaspokojeniem naszych pragnień. Zmiana współczesnej wrażliwości doprowadziła zatem do rozpadu Boga: na cel i przyczynę oraz Ojca; na najwyższe Dobro i „Ty”. Oto powód, dla którego współczesny człowiek nie może uwierzyć. Staje on bowiem faktycznie przed dwoma Bogami. Bóg wieczny i doskonały, który jest suwerennym władcą, nie obchodzi go. Bóg miłosierny i płaczliwy wydaje mu się oszustwem i samookłamywaniem. Dlatego kryzys religii nie jest kryzysem języka i wyobraźni, ale przede wszystkim wynikiem upadku przekonania o istnieniu naturalnego porządku rzeczy. Tak długo jak nad człowiekiem panuje przekonanie o wyższości tego, co czasowe, jak długo pojęcie ludzkości utożsamia się w jego oczach z pojęciem śmiertelności, a to, co duchowe, staje się co najwyżej wyrazem jednostkowej aktywności, nie zaś osiągania wspólnej natury, droga do Nieznanego pozostaje bezdrożem. Bo Abraham nie dlatego uwierzył Bogu, iż Ten potrafił wywołać ogień. Mojżesz nie dlatego usłuchał Jahwe, iż Ten pokazał się w krzaku gorejącym. Jezus nie dlatego znalazł wiarę, że czynił cuda i zmartwychwstał (a nawet jeśli, to skąd wiemy, czy to, co

udało się Jemu, dotyczy i nas?), ale dlatego, że głosił Nieznanego jako Najwyższego, jako Tego, który jest Najdoskonalszy, który jest nie tylko poza wszystkim, ale ponad wszystkim.

I dlatego chrześcijanie pierwszych wieków widzieli taką zgodność między filozofią Platona i Arystotelesa a własnym postaniem: rozum, ten, który pokazywał, co jest najdoskonalszą Prawdą, i wiara, przynosząca wieść o Bogu, który się objawił jako prawdomówny, zbiegały się ze sobą. „Wierzę, abym zrozumiał.” O to właśnie chodziło. Nie – jak to się teraz często twierdzi – o podatność chrześcijan na myślenie hellenistyczne, o uleganie obcym greckim wpływom. Naturalny rozum greckich filozofów, określający, co to jest boskość, zbiegał się z chrześcijańskim postaniem. Nawet jeśli chrześcijaństwo nadawało owej myśli nową treść, jeśli ją nieskończenie przewyższało.

Ale wraz ze zwycięstwem nowożytnej wrażliwości Boga, który dlatego jest Nieznany, bo absolutnie doskonały, uległo zmianie. „Doskonały” przestało pociągać, „nieznany” utraciło zatem treść. Nieznany to już nie dlatego nieznany, bo beczasowy, wiekuisty, niezmienny, ale po prostu niezrozumiały, tak samo jak niezrozumiała stała się sama doskonałość Boga. Dlaczego mam dążyć do raj, w którym nie znajdę już zmiennych pór roku, w którym nie będę się już starzeć i utracę smak przemijania? Czyż nie pragnę raczej czasu niż beczasowości? Czy ów doskonały Bóg, Absolut, w ogóle mnie jeszcze pociąga? Czy właśnie raczej przez to, iż jest pozbawionym uczuć Absolutem, nie odpycha? Do diabła z takim rajem – powiem, a mój głos będzie głosem buntownika, ziemskiego człowieka, który gardzi niebiosami i boi się ich, który boi się doskonałości i Boga. Pana, który jest nieznany przez to, że aż tak doskonały.

Najlepsze z naszych dni wczorajszych
 Stają się kupką zmiętych nazwisk,
 Numerów telefonicznych, zrudziałych notatek.
 Mogę się stać kwiatuszkiem albo tłustą muchą,
 Ale zapomnieć? nigdy! i na nic mi wieczność,
 Chyba że tego śmiertelnego życia
 Smutek i czułość; namiętność i ból;
 Tylne bordowe światło samolotu,
 Co znika przy wieczornej gwieździe; twój
 Gest irytacji, że zabrakło papierosów;
 Twój uśmiech do psów; ślad srebrnego śluzu,
 Który zostawia ślimak na chodniku;
 Ten rym, ta fiszka, ten dobry atrament,
 Ta gumka, co się zawsze zwija w §
 Czekają w niebie na młodoumrzeńców,
 Latami gromadzone w skarbcach.

Nabokov, *Błady ogień*

7. Do Boga nie prowadzi żadna droga, jeśli żadna cząstka człowieka nie ma do Niego dostępu. Jeśli doskonałość i dobroć są tylko sublimacjami naszych uczuć. Jeśli człowieczeństwo powstaje jako przeciwstawienie boskości. Jeśli człowiek nie został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, który ma dla niego stanowić wzór. Jeśli moje ziemskie i zmysłowe „ja” jest jedyną miarą tego, co słuszne i niesłuszne, jeśli to ono określa, czym jest prawdziwe szczęście. Jeśli to nie moja wieczna i beczasowa cząstka, ale zmysłowa i uczuciowa są jedynymi prawdziwymi.

8. Ktoś może twierdzić, że ten podział jest za ostry. Że to właśnie ostatnie czasy przyniosły prawdziwe zrozumienie chrześcijańskiego posłania, które wreszcie uwolniono od balastu starożytnej filozofii. Rozbicie przekonania o istnieniu bytu metafizycznego, istot samych w sobie, wiecznych, niezależnych od człowieka i niezmiennych, miało by przed nami otworzyć prawdziwe, bezpośrednie przesłanie ewangeliczne. Czy nie nadszedł zatem czas, można by zapytać, aby odrzucić stare wyobrażenia, że być lepszym to panować, że być bardziej boskim to być bardziej niezależnym od zmiennego czasu, że Najwyższy to tyle co suweren i król? Radykalny wniosek będzie brzmiał: przemianie wrażliwości, nowej świadomości współczesnego człowieka powinna odpowiadać zmiana nauczania o Bogu. Nie można już o Nim więcej mówić jako o Wszchemocnym Stwórcy, ale jako o miłosiernym towarzyszku.

„Miłowanie tego, co stworzył, jest więc dla Boga zawsze miłowaniem samego siebie” – to zdanie, ujmujące całe przekonanie tradycji chrześcijańskiej, musi zostać odrzucone. Pomija ono bowiem współczesne przekonanie o autonomicznej i bezwzględnej wartości jednostki, nie ma w nim zrozumienia dla człowieka jako istoty jedynej i wydzielonej z całej reszty natury. To zdanie stawia nas wobec Boga, który nas nie potrzebuje i nie ma wobec nas zobowiązań, wobec Tego, który stanowi wyzwanie dla tego, co rozumie się przez człowieczeństwo. Gdyby Bóg nie stworzył świata, nic by nie stracił, podobnie gdyby świat nagle przestał istnieć, Jego doskonałość nie doznałaby uszczerbku. Może na tym polega błąd tradycji zachodniej?

Bo na pierwszy rzut oka natrafiamy na nieprzekraczalną sprzeczność: jak można pogodzić Boga, który jest samym swoim istnieniem, który nie ulega żadnym wpływom stworzeń, od którego mają one wszystko, co mają, z chrześcijańską dobrą nowiną? Z wiarą w Chrystusa, który pozwolił człowiekowi zwracać się do Boga jako do ojca, z tym, o czym pisał Paweł: iż jesteśmy dziedzicami, z owym czynem Pana, który posłał swego Syna na ukrzyżowanie? I czy nie stoi to w sprzeczności ze słabością stworzeń? Rozumujemy tu w ten sposób:

gdyby stworzenia były niemal niczym, jak to przedstawia nam tradycyjna teologia św. Tomasza czy Augustyna, to w jaki sposób Bóg miałby stawać się człowiekiem? I dalej: tylko jeśli stworzenie ma samo z siebie znaczenie, jeśli Bóg w pewnej mierze potrzebuje nas, jeśli jest związany swym aktem i tym, że jest Stwórcą – tylko dlatego posłał Chrystusa. Rządy Boga przestają być wtedy panowaniem absolutnego władcy, a stają się troską i odpowiedzialnością. Miłość do nas nie jest już wieczną mocą, Bóg nie miłuje już w nas Siebie samego, ale właśnie miłuje nas jako nas, jako stworzenia. I jeśli nawet jeszcze przy takim sposobie myślenia przyznaje się Bogu, iż jest Stwórcą, to jednak mówi się też, że raz stworzony byt, raz zrodzony człowiek ma wobec Boga prawa. Władztwo Boga jako odpowiedzialność. A więc, skoro jest odpowiedzialny, nie mógł opuścić człowieka. I człowiek nie jest już tylko bytem, od którego Bóg się może odwrócić, ale tym, w którym owa odpowiedzialność Pana się przejawia. Tym, kto musiał zaistnieć i musi być odkupiony, bo tego wymaga sprawiedliwość i tego wymaga pojmowanie Najwyższego jako odpowiedzialnego opiekuna nad światem. Ten sposób myślenia pozostaje w najgłębszej sprzeczności z tradycyjną nauką. Bo właśnie tu, gdzie wielu współczesnych stawia zarzut – Bóg nie mógłby zbawić stworzenia, jeśli nie miałoby ono dla Niego znaczenia – rozumienie wielkich mistrzów było odmienne: cała cudowność zbawienia, cała wielkość czynu Chrystusa polega na tym, że nic nie musiał. Że zbawił stworzenie, które samo z siebie wobec Boga nie ma znaczenia i za które Bóg przed nikim odpowiedzialności nie ponosi. I dlatego nieskończoność dobroci Boga jest wprost proporcjonalna do nieskończonej odległości od Niego do stworzonego człowieka.

9. Ostatecznie wszystko sprowadza się do jednego: kto w nas mówi, na czym polega, iż Bóg jest Bogiem? Jaki głos, jaka część? Czy ten, którego określamy jako „człowieka współczesnego”, istota przekonana o swej niepodważalnej godności, istota, która powstaje jako zaprzeczenie wieczności i absolutu, czy też dusza, która wiezie bój przeciw mocom tego świata? I jeśli zrezygnujemy z tego podziału, z tego rozbicia w nas samych, jeśli ustąpimy temu dumnemu „ja”, które nikogo nad sobą nie zniesie, to już nigdy ku Najwyższemu nie dotrzemy. I wtedy wszelkie usiłowanie religijne skazane będzie na drwinę i wyszydzenie, a wszelka możliwość orzekania o rzeczach boskich zniesiona. Jak wtedy nie zacząć się śmiać wraz z Nietzschem z jedności i absolutności Boga? „Nie potrafiłby wątpić, że istnieje ogromna różnorodność bogów. Nie brakuje wśród nich takich, którzy wydają się nieodłączni od pewnego zwiastowania pomyślności, od pewnej bez troski. Lekkie stopy są być może jednym z atrybutów

boskości.” Bowiem jedność i doskonałość były możliwe tylko dlatego, że między tym, co doskonałe w świecie stworzonym, a źródłem każdej doskonałości istnieje związek. Zerwijmy tę więź, a wtedy religii nic nie uratuje. Dlaczego wtedy Bóg ma nie być żartownisiem, który pokazał się wielu osobom, każdej z nich obiecując co innego i bawiąc się naszymi sporami o siebie? A może jest ich kilku, którzy, zamknięci w nieśmiertelności, toczą wieczną wojnę między sobą wykorzystując do tego celu nas, śmiertelnych? Te wszystkie próby, które mają na celu dostosować religię do człowieka współczesnego są już z zasady skazane na porażkę. Uznają one już w punkcie wyjścia roszczenie tego człowieka, który chce być miarą boskości, i w ten sposób zawsze muszą okazać się jego maską. I jak wtedy, jeśli zarzucimy dawny sposób rozumienia wyższości i niższości, odeprzemy ataki na chrześcijaństwo? „Nawet gdy chrześcijaństwo opiewa życie, jakież złorzeczenie w tych pieśniach, jakież skrywane umiłowanie nienawiści! Kocha ono życie tak, jak drapieżny ptak jagnię: słabe, okaleczone, gasnące” (Deleuze). Faktycznie: jeśli za tym światem nie krywa się żaden inny, jeśli duchowe życie nie jest wyższe niż zmysłowe, jeśli panowanie nad sobą i nad własnymi namiętnościami nie jest bardziej godne uznania niż doznawanie namiętności – co wtedy odpowiemy na te słowa?

Nie może być wielu bogów, gdyż wtedy żaden z nich nie byłby w pełni niezależny i suwerenny – powiemy. Ograniczaliby siebie nawzajem, warunkowali. „No i co z tego” – zawoła zwolennik Nietzschego? „A co w tym złego?” Dla niego „jedno jest wielością”, stawanie się jest lepsze niż niezmiennosc. Dla niego nie ma stopniowania ani żadnej możliwości wnioskowania o bytach wiecznych, bo istnieje tylko to, co czasowe. Dla niego, jeśli uwielbiam Boga, to uwielbiam siebie, jeśli głoszę to, co wyższe, to tylko z własnej niższości to wydobywam, jeśli jestem niezależny, to tylko pozornie. Dla niego rzeczywistość jest chaosem, a w widzialnym świecie nie ma stopni dobra ani doskonałości. Jedyne, co dla niego istnieje, to świat gestów i póż, którym nadaję fałszywe znaczenie, jakby odnosiły się one do czegoś rzeczywistego. To jest właśnie przyczyna wszelkiej metafizycznej filozofii – „owo pragnienie zapewnienia, że stwierdzenia i działania muszą być nie tylko zgodne z innymi stwierdzeniami i działaniami, lecz także »korespondować« z czymś niezależnym od tego, co ludzie mówią i robią” (Rorty).

Spór o Boga jest sporem o świat. Bez Boga „wszystko jest wszystkim”. I z tej klęski, jaką filozofii przygotował człowiek współczesny, który zbuntował się przeciw wieczności i prawdzie, i dobru, nie uratuje się religia. Bo religia, jeśli nie odnosi się do świata, jeśli nie widzi w Bogu Stwórcy i Pana, który utrzymuje naturę przy życiu, musi

upaść. Zniesienie doskonałości oznacza upadek świata, a upadek świata pociąga za sobą upadek chrześcijaństwa. „I jeśli poza widzialnymi rzeczami nic nie ma, nie będzie żadnego pierwszego źródła, żadnego porządku, ani powstawania, ani ciał niebieskich, ale wciąż dla każdej przyczyny znajdzie się inna przyczyna” (Arystoteles).

10. „U podstaw przekonania ugruntowanego jest przekonanie nieugruntowane” (Wittgenstein). Niech tak będzie – ale do jakiej rzeczywistości odnoszą się wtedy moje przekonania? Jeśli ostatecznie są one nie ugruntowane na niczym wobec nich bezwzględny, to czy każdy ma swoją własną rzeczywistość? Jakie znajdę kryterium wspólne dla określenia, które przekonanie jest słuszne, a które nie? A jeśli każde takie kryterium nie jest niczym innym, jak też tylko nieugruntowanym przekonaniem, to jak uzasadnię, że ludzie jednak się porozumiewają i że w stosunku do wielu rzeczy nie powątpiewają, że jest tak, jak mówią? Bo przecież nie żyję tak, jakby wszelkie moje przekonanie było nieugruntowane.

11. Jeśli jest zatem jakaś droga, która pozwala nam ponownie wrócić do Najwyższego, to nie prowadzi ona przez odrzucenie tradycyjnego języka ani przez dostosowanie wiary do świadomości, ani przez rezygnację z wieczności, ale przez – dokładnie tak, jak to czynili dawni mistrzowie – przypatrywanie się samemu życiu. Jak myślę? Jak rozumię? Jak jestem? Po co jestem? Co we mnie się buntuje przeciw temu, abym był tylko stworzeniem? Jaki głos nie pozwala mi dotrzeć do Wiecznego? Jak wydaję swoje sądy? Jak oceniam, jak porównuję, jak żyję? Skąd w tym miejscu, a nie innym? Umieć zadawać pytania to wyzwolić się spod jarzma „ja” przebranego za człowieka współczesnego.

12. Bo przecież nie żyję jak tresowane zwierzę! Czy biegnę, dokąd mi każą, chwytam, czego mnie nauczono, słucham się, bo tak mi wpojono? Skąd we mnie dążenie do prawdy? Skąd posłuszeństwo temu czemuś, co we mnie orzeka o słuszności i niesłuszności? Nie jestem przecież automatem. Nie rzucam się na każdą z możliwych przyjemności. Jestem ograniczony – ale nie tylko tak, jak jest ograniczone zwierzę schwycone na łańcuch. Coś wybieram i coś odrzucam. Skąd to we mnie?

Sam sobie tego przecież nie dałem. I gdyby prawda była tym, co chcę nazywać prawdą, byłbym wiecznym łgarzem. I nie mogę zmusić mojej pamięci, aby przechowywała to, czego pragnie wola: a jeśli to czynię, to ze strachu. Kiedy jednak rozmawiam ze sobą, kiedy widzę swą słabość, to ona staje naprzeciw mnie bezwarunkowo. Nie ja

ustanawiam normy, ale się na nie natykam. I głos, który w sobie słyszę, przychodzi spoza mnie. Bo mnie przecież niemal nie ma. Jak obłok, jak cień, jak trawa polna, jak nic. Chodzić po ulicach i przyglądać się innym cieniom. Zakład w tramwaju: kto z nas pierwszy zniknie? Po kim zostanie ślad, wspomnienie? Odwiedzam krypty starych kościołów, gdzie pod metrowymi zwalami ziemi są popioły dawno umarłych. Jak płomień świecy, liść, ziarnko piasku – nic nie jest w stanie wyrazić, jak bardzo mnie nie ma. Wyjść na spacer i z niego nie wrócić. Potknąć się i upaść, być ofiarą wypadku samochodowego i kolejowego, zderzenia, lenistwa, równania algebraicznego, prawa natury. Dnia zbyt ciepłego i zbyt zimnego, przeszkodą rozpędzonego samochodu, obiektem zdrady ciała, przedmiotem zmywy jego żył, krwi, żołądka, wątroby, skóry, śluzu, tłuszczu i nerwów. Być tym, który w każdej chwili nie jest. Żadnej siły i konieczności! Twarze dziś widziane stają się przedmiotem zapomnienia, numery telefonów tracą właścicieli, ulice uznane za moje wypełniają się innymi. Jestem jak napis kredą, który nauczyciel ściera po skończonej lekcji. I dlaczego mimo to, mimo tej wspólnoty z miliardami robaków, jedności z losem glist i ptaków, wspólnego przeżywania losu z psami i kotami, nie chcę być tylko tresowanym zwierzęciem?

Jestem, lecz mogłem nie być. Mogłem być nie być. Moja miłość mogła być nie być. Mój dom, moje życie, moje marzenia mogły być nie być. I wszystko, czego dotknę, czemu się przypatruję, czego słucham, jest właśnie takie – mogło być nie być. Jak to jest, że pod dotykiem mojej nie będącej ręki nie cofa się kora drzewa? Że moje nie będące uszy słuchają śpiewu i świergotów nie będących ptaków? Że chodzę przed domami ludzi, którzy dawno już przestali być ich gospodarzami, że zewsząd napiera owa przejrzysta, nie do opisanania, nie do przekazania ani nazwania, nicosć, która przychodzi spoza wszelkiej granicy i nazywania? Mogłem być nie być i dzielę to ze wszystkimi przedmiotami, ze wszystkimi spotkanymi zwierzętami i roślinami. Poruszam się i myślę, i mówię, i nazywam, i zachowuję, jakbym był, ale to tylko złudzenie, to niepamięć o zniszczeniu, która pozwala mi w ogóle zrobić choćby jeden krok naprzód. I jak ja, taki właśnie, jakim jestem, nie godzę się, aby nie być?

13. „To, co jest, jest dobre, o ile jest” (Augustyn). Co jest tym punktem, w którym owo „mogłem być nie być” ujawnia się? Co jest tym, co napotykam, na co trafiam? Właśnie to jedno „jest”. Poza wszelkim zaprzeczeniem i wyobrażeniem, granica, której nie potrafię przekroczyć żadnym marzeniem ani żadną argumentacją, to, co tkwi u podstawy i na dnie każdego mojego odnoszenia się do świata, nieprzekraczalna i nie dająca się ominąć – istnienie. Jasne światło na

końcu długiego tunelu: moment, w którym natykam się na owo „jest”. Ten dom, to drzewo, ja jestem. I choćbym nawet mógł być nie być, i choćbym miał przestać być, za sekundę, za dzień, za rok, na ulicy, w domu, w wypadku, w chorobie, to o ten moment, o tę chorobę, o ten czas śmierć przychodzi za późno. Za późno, abym nie natrafił na owo „jest”. „Poza dziedziną tego, co jest w rzeczywistości najdoskonalsze i najgłębsze, nie ma już nic” (Gilson). A tym, co najgłębsze i najdoskonalsze, jest właśnie istnienie – nie wyjdę poza nie, nie ominę, nie umknę. Otóż to „jest” stanowi absolutną granicę. „Jedynie rzeczy, których Bóg nie może chcieć, są takie, iż właściwie nie są rzeczami, a mianowicie te wszystkie, które zawierają w sobie jakąś sprzeczność. Bóg jest bytem – chce czegoś, o ile coś jest bytem.” Ta granica to nie tyle co ograniczenie. To kraniec mojego myślenia, to wierność rzeczywistości samej. To jej czujne nasłuchiwanie, to jej oglądanie. Nie dialektyczny skok ani zabawa, ale dostrzeżenie, że tym, co leży u podstaw, tym, do czego wszystko zmierza i z czego się wywodzi, jest właśnie ów akt istnienia. Dlatego tylko byt w sobie sprzeczny – byt i niebyt jednocześnie – nie może być przedmiotem woli Boga.

Czy to pętanie Najwyższego? Czy to narzucanie Mu naszych sądów? Czy to słowa garnka do garncarza, owo „nie może być”? Nie! Na tym polega właśnie posłuszeństwo prawdzie! Dowolność i wolność nie są tym samym. Wszecmoc i arbitralność nie są tym samym. Nie tylko Mistrz Eckhart o tym pisał. Również św. Tomasz w swoim komentarzu do Księgi Hioba utrzymywał, że prawda w tym samym stopniu wiąże Boga i człowieka. Czy to pomniejsza Boga? Nie! Bowiem On sam jest Prawdą. Ale to nie znaczy: czyni prawdą, co chce. Inaczej „jest” nie byłoby tym, co na końcu spotykamy. Inaczej Bóg nie byłby Stwórcą. Dlatego prawda nie ulega zmianie z powodu wysokiej godności tego, do kogo się ją mówi, a ten, kto mówi prawdę, nie może zostać zwyciężony, niezależnie od tego, z kim też by się nie spierał.

14. A może owo „jest” nie stanowi jednak granicy? W końcu buddyjski absolut łączy w sobie zarazem najwyższy byt i najwyższą nicność. Czy Bóg nie powinien być też suwerenny względem istnienia, wyniesiony ponad nie, ponad „jest” i „nie jest”? Ponad sprzeczność i niesprzeczność? Czy nie byłby przez to bardziej doskonały, że zarazem jest negatywny i pozytywny, w tym samym stopniu będący co nie będący i określony co nieokreślony? Ale jeśli uznamy takie twierdzenie, to skąd coś o Nim wiem? Ktoś powie: nie musisz nic o Nim wiedzieć. Co to jednak za odpowiedź? Jak ma się ona do Jednego, jedyne Boga, który objawił się jednemu Abrahamowi, a potem Izaakowi i Jakubowi? Który rozmawiał z jednym Mojżeszem

i wybrał sobie Dawida? Który dla zbawienia ludzi posłał swego Syna, który przyjął ciało od jednej kobiety i stał się jednym człowiekiem, Jezusem? Tak samo owo Tomaszowe *ipsum esse* nie jest czymś ogólnym, ale przysługuje jednemu, konkretnemu bytowi. Dlatego „to, co niezgodne z czystą aktualnością bytu, jest też niezgodne z pojęciem Boga”.

W tym, że coś istnieje, spotykają się Bóg Abrahama i Bóg metafizyki. Pan historii i Stwórcą świata. Bo Bóg tylko dlatego może dotrzymać obietnic, ponieważ jest absolutnym Panem, i tylko wtedy może być absolutnym Panem, kiedy stworzył wszystko, co istnieje. Kiedy nadał każdej rzeczy tego świata kształt i właściwy jej sposób bycia. Kiedy jest władcą, od którego wszystko pochodzi i który wszystko porusza. Który jest wieczny i dlatego panuje nad historią, który jest Nieznany i dlatego daje się poznać. „I ponieważ wszystko, co jest przez coś innego, zależne jest od tego, co jest przez się, jak od pierwszej przyczyny, musi być coś, co jest przyczyną bytu dla wszystkich rzeczy przez to, że jest samym istnieniem” (Tomasz). Moje „jest” przychodzi spoza mnie, tak samo jak mój sposób bycia. Bo w nim objawia się Bóg Stwórcą, ten, który jest źródłem istnienia. Tak samo jak w tym, że dał się poznać Abrahamowi i jego następcom. Dlatego chrześcijański Bóg nie może kłamać i nie może zwodzić, tak samo jak nie może stwarzać rzeczy nie będących, ani nie może być i nie być zarazem. To są granice Jego niepoznawalności. To jedyne, co o Nim można powiedzieć. To niemal nic. Wystarczy jednak, aby uczynić w Jego stronę jeden krok.

PAWEŁ LISICKI, ur. 1966. Absolwent prawa Uniwersytetu Warszawskiego, dziennikarz „Rzeczypospolitej”. Wydał: *Nie-ludzki Bóg* (1995). Publikował m.in. w „Znaku”, „Res Publice”, „Debacie”, „Więzi”, „Frondzie”.

ROMANTYZM BEZ MUZYKI?

Bohdan Pocięj

Romantyzmem interesuję się od bardzo dawna, pisałem już o nim sporo (m.in. w książkach: *Idea – Dźwięk – Forma, Szkice z późnego romantyzmu, Mahler*); jest to problem z najbardziej osobistych i absorbujących mnie – naczelny. Ja romantyzmem po prostu żyłem, utożsamiając się myślą i uczuciem z podejmowanym przeze mnie na różny sposób „romantycznym tematem”.

A równocześnie czytając czasem to, co się o romantyzmie u nas pisze, i słuchając tego, co się o nim mówi, uświadamiałem sobie własną osobność w tym ogólnym myśleniu i pisaniu. Wśród wypowiadających się w tej materii współczesnych badaczy i krytyków literackich, historyków i teoretyków sztuki, muzykologów wreszcie, nie spotkałem nikogo, kto by, podobnie jak ja, usiłował zgłębić całą romantyzmu istotę (hasło „romantyzm” rezonowało w nich zapewne inaczej niż we mnie). Bliżsi mi już byli badacze i myśliciele, którzy odeszli w przeszłość: Marian Zdziechowski, Juliusz Kleiner, Zygmunt Łempicki. Z nimi to łączy mnie prawdziwa więź duchowa. Ze współczesnych – jedynie u Jarosława Marka Rymkiewicza i Zygmunta Kubiaka odnajduję to metafizyczne odczucie romantyzmu i myślenie o nim, współbrzmiające z moim.

Czego mi brakuje w polskich ujęciach i rozważaniach kwestii romantyzmu?

Generalnie: zmysłu i woli Syntezy; bezkompromisowego dążenia do niej śmiało lekceważącego nieraz (pozornie!) tzw. fakty (ostrożnej dewizie historyków „szacunek dla faktów” przeciwstawiam: tak, ale tylko dla tych, które prawdziwie na szacunek zasługują!). Zmysłu i woli Syntezy znoszących pozorną „faktyczność” w dążeniu do istoty. Nie znalazłem tej woli Syntezy również i w ciekawych skądinąd debatach i dyskusjach „Znakowych” na temat romantyzmu (ostatnio – w programie II Polskiego Radia); jak też i w zawierającym tyle cennego materiału numerze „Znaku” (463): *Dziedzictwo Romantyzmu*.

Myślenie o romantyzmie u nas dzisiaj wydaje mi się nadmiernie obciążone kompleksem polskim – polski romantyzm z całą jego swoistością przesłania tu niejako istotę romantyzmu, odwołuje wręcz od jego sedna.

Z kolei – w ujęciach naszych muzykologów brakuje mi filozofii i perspektywy metafizycznej. W ujęciach natomiast badaczy literackich – muzyki.

Cóż jednak w końcu jest tym sednem romantyzmu? I co ja rozumiem pod tym pojęciem? Wiem, jak jest ono hybrydyczne i niedookreślone: im bardziej się doń zbliżamy, usiłujemy objąć jego zakres i zgłębić treść, tym więcej się rozrasta, mnoży swoje odmiany, wzbogaca w odcieniu. Pole sygnowane jednym pojęciem romantyzmu zawiera w sobie mnogość romantyzmów poszczególnych, różnych pod względem narodowości i zakresów działania – w sztuce i w życiu. Jest romantyzm niemiecki, angielski, francuski, polski, rosyjski... Jest romantyzm w literaturze, teatrze, malarstwie; w muzyce, w filozofii, modzie i obyczajach.

Mnie natomiast chodzi o Romantyzm jeden, łączący w sobie wszystkie romantyzmy, stanowiący jakby ich esencję. Pojmuję go jako prąd duchowy o niebywałej dynamice i bardzo szerokim zasięgu, bulwersujący kulturę Europy (później i Ameryki Północnej) w XVIII i XIX wieku; w natężeniu, rozległości i mocy nieporównywalny z żadnym innym w dziejach kultur świata. Prąd przenikający sfery sztuki, filozofii i obszary życia codziennego.

Obchodzi mnie żywo romantyzm jako wartość wysoka w kulturze duchowej ludzkości. Fascynuje żywioł romantyzmu: romantyzm jako *spiritus movens* serc i umysłów, motor myśli i uczuć. Z równą siłą działa on w słowie (poezja), obrazie naocznym (malarstwo, teatr), pojęciu (filozofia) co w dźwięku muzycznym. To są główne obszary działania ducha romantyzmu i naczelnne ogniska jego przejawu. I w tych to zasadniczych aspektach można romantyzm ujmować i rozważać: pod kątem słowa, pojęcia, obrazu, dźwięku. Świadomość więzi wzajemnej i współgrania tych ognisk wynika wprost z romantycznego przeświadczenia o korespondencji – odpowiedniości i dopełnianiu się – sztuk poszczególnych, a także sztuki i myśli (filozofii).

Centrum przejawu ducha romantyzmu jest natura artystycznej i estetycznej; romantyzm działa głównie w obszarze sztuki, promieniując stąd na obszary inne. Dlatego kluczowym będzie tu pojęcie dzieła sztuki romantycznej.

Dzieło takie – powiedzmy: *Hymny do Nocy* Novalisa, *Dziady* Mickiewicza, *W Szwajcarii* Słowackiego, obraz Friedricha, cykl pieśni Schuberta, ballada Chopina – może być dziełem poezji, dramatu, malarstwa, muzyki i może mówić słowem, obrazem, dźwiękiem. A będąc takim dziełem, w swoistości mowy każdej ze sztuk (poezja, teatr, malarstwo, muzyka), jest ono równocześnie przejawem romantycznej korespondencji (i syntezy) sztuk – w perspektywie metafizycznej (właściwa sztuce estetyczność transcenduje tu samą siebie – w potencjalnym pojęciu filozoficznym: prawdziwe, pełne dzieło sztuki romantycznej w swojej estetycznej mowie kryje zawsze pewien syfr pojęć filozofii). I tak: poezja romantyczna jest obrazowa – malarsko-wizyjna – i w różny sposób muzyczna (podobnie dramat z poezji wyłoniony). Malarstwo – poetyckie, dramatyczne i muzyczne (kształtowane według pewnych rytmów, zawierające motywy przewodnie, „instrumentowane” barwami niby orkiestrowa partytura – co szczególnie widać u największego mistrza romantycznego koloru: Delacroix!). Muzyka zaś bywa poetycka, dramatyczna, narracyjna – na kształt prozy fabularnej, teatralna, obrazowo-malarska.

I jeszcze: dzieło filozofii romantyzmu (Novalis, Schlegel, Schleiermacher,

SZTUKA I MĄDROŚĆ

Fryderyk Hunia

A wtedy Cesarz Nieugięty skazał Wielkiego Malarza na powieszenie. Ma się wspierać tylko na dużych palcach. A kiedy się zmęczy... Wspierał się tylko na jednym. Drugim rysował myszy na piasku. Rysował myszy tak dobrze, że wdrapały mu się na ramiona i przegryzły sznur.

A że Cesarz Nieugięty zapowiedział swoje odwiedziny, kiedy Wielki Malarz osłabnie, artysta oddalił się drobnym kroczkiem. Myszy zabrał ze sobą.

(przypowieść chińska)

Nikt chyba nie zaprzeczy, że pojęcie prawdy w sztuce jest równie trudno zdefiniować jak pojęcie samej sztuki. Nie ulega też najmniejszej wątpliwości, że mówienie prawdy o ludzkiej egzystencji było zawsze jedną z najistotniejszych funkcji sztuki; świadectwem jej nieprzemijającej wielkości. Aby nie wchodzić w różnorakie klasyczne i nieklasyczne definicje prawdy i jej interpretacje w odniesieniu do sztuki, wolimy zamiast tego mówić tutaj o mądrości, tak jak ją rozumie mądrościowa tradycja wielu narodów. Te dwa pojęcia atoli były zawsze ściśle ze sobą powiązane. Tylko tego przecież można nazywać mądrym, kto mówi prawdę i żyje w prawdzie. Ale mądrość oznacza coś więcej niż prawda. Jest ona symbolem całościowego doświadczenia. W buddyzmie, na przykład, mądrość (*prajñā*) pozostaje nierozdzielnie związana ze współczuciem (*karuṇā*). W sanskrycie istnieje tylko jedno słowo na oznaczenie tego, co my rozróżniamy jako prawdę i mądrość. Jest nim *satyam*, „to, co koresponduje z bytem i zeń pochodzi”. Dla człowieka Zachodu prawda jest określeniem i opisem rzeczywistości, dla indyjskiego umysłu jest identyfikacją z rzeczywistością. Dla nas jest ona ideą, pojęciem epistemologicznym; dla Hindusa ma być urzeczywistniona, jest faktem ontologicznym. O tej prawdzie-mądrości mówią *Upaniszady*, że kiedy ją poznajemy, to stajemy się nią. „Kto poznaje *brahmana* staje się *brahmanem*” – głosi jedna z nich. Mądrość – mówi dalej ta duchowa tradycja – spoczywa w sercu człowieka. Serce stanowi centrum naszego bytu.

wchodzimy w komunię z tym wymiarem milczenia w nas, wymiarem misterium. Kontemplacja oznacza obserwowanie biegu świata z owego centrum, o którym mówiliśmy. W kontemplacji dochodzimy do odkrycia bycia wszelkiego bytu; odkrycia tej podstawowej prawdy, że wartość każdej istoty polega na tym, czym ona jest, a nie na tym, co ona posiada bądź czyni. W swym pierwotnym znaczeniu kontemplacja była rozumiana jako środek do osiągnięcia ostatecznego celu życia człowieka; do – mówiąc słowami chrześcijańskiej mistyki – współstwarzania, współwzbawiania i uświetniania (przebóstwiania) całego świata w harmonii z dziełem Boga. Współczesny człowiek utracił tę mądrość. Jakaś centryfugalna *vis inertia* odrzuca go coraz dalej i dalej od tego numinotycznego centrum – siebie i całego bytu. Zapomniał on o tej całości, której centrum przebiega przez nas; *atmanie*, w którym wszystko staje się jednością i dzięki któremu poznajemy wszystko. Przestał żyć w mądrości. Dlatego czuje się bezdomny i wyobcowany. On czuje się bezdomny, ponieważ – jak zauważa Panikkar – miejsce zamieszkania, które nie zostało zbudowane z mądrości, lecz z ekstrapolującego rachunku nie jest żadnym mieszkaniem. Tylko mądrość czyni nas szczęśliwymi i daje nam radość. Jeśli jej nie osiągamy, jest to wyraźny znak, że nie wędrujemy we właściwym kierunku. Zapomnieliśmy o mądrości i, co za tym idzie, o owej nieskończonej, boskiej zgoła godności, o której przypominają nam wszystkie duchowe tradycje, mówiąc, że człowiek jest lustrem całego stworzenia, obrazem całej rzeczywistości, zgodnie z którą w każdym człowieku odzwierciedla się los Boga i świata. Prawdopodobnie po raz pierwszy w historii ludzkości – jak podkreśla Panikkar – mądrość popadła dziś w całkowitą niestawę. Uważające się za „rozwinięte” narody ziemi, duchowo pozostają całkowicie niedorozwinięte. Cierpią na atrofię owego trzeciego wymiaru rzeczywistości, który można by nazwać wymiarem mistycznym, a któremu różne tradycje religijne nadają różne nazwy: „trzecie oko”, „oko *bodhi*”, „oko kontemplacji”, „to, co niestworzone i niestwarzalne” (Eckhart). Funkcją tego trzeciego organu, który Platon nazywa *ta mystika*, jest przenikanie i pogłębianie dwu pozostałych – *ta aesthetika* i *ta noeta*, a mianowicie tak, że on sam pozostaje niewidzialny, niewyraźalny i niepostrzegalny (oko wszak nie może widzieć oka). „Jak mogę poznać to, przez co wszystko jest poznawane?” – pyta retorycznie upaniszada Brihadâranyaka.

Musimy dziś odkryć w sobie ten nasz duchowy środek ciężkości; odnaleźć ten fundamentalny ontyczny wymiar naszego człowieczeństwa.

Artysta – „zakładnik wieczności, uwięziony w czasie”?

Czy w tym tak nieprawdopodobnie odczarowanym, odbóstwionym i odczłowieczonym świecie, w jakim żyjemy, można mieć nadzieję na doświadczenie tak rozumianej mądrości? W świecie zredukowanym tylko do dwóch wymiarów – poznania zmysłowego i intelektu; w świecie, z którego udrobiony w „brzytwę Ockhama” (albo „miotłę Kotarbińskiego”) naukowy rozum wymiata z metodyczną cierpliwością i precyzją wszelkie tajemnice? Owładnięty obsesją obiektywnej weryfikowalności, wszystko, co nie spełnia jej rygorów, odsyła skwapliwie do krainy niebytu. Z arogancją wprost proporcjonalną do

swej ślepoty i braku wyobraźni wdziera się on w najbardziej intymne i dotąd nienaruszalne sfery ludzkiego istnienia. Nie zatrzymuje się przed żadnym tabu, nic nie jest dlań święte. Czegokolwiek dotknie, czyni natychmiast obcym, płaskim, bezbarwnym i odczarowanym. O tej „pornografii” naukowego rozumu pisze Poetka:

Dla takich, którzy myślą, święte nie jest nic.
Zuchwałe nazywanie rzeczy po imieniu,
rozwiązłe analizy, wszeteczne syntezy,
pogoń za nagim faktem dzika i hulaszczą,
lubieżne obmacywanie drażliwych tematów,
tarło poglądów – w to im właśnie graj.

Czy artysta może udźwignąć ów ciężar misji ponownego zaczarowania świata? Sprostac wołaniu o nową alchemię, dzięki której można by mrok *samsary* rozświetlić blaskiem iluminacji? Czy jest w stanie sprostać zadaniu przywrócenia światu jego tajemnic, a człowiekowi jego godności? Przywrócić ową utraconą harmonię z bytem, która pozwala nam – jak mówi *Gita* – cieszyć się z pomyślności wszystkich rzeczy i dzięki temu zachować spójność świata? Wydaje się, że jest on obok kontemplatyka najbardziej do tego predestynowany. Jedynie bowiem w nim zdaje się żywy „organ” tej osobliwej alchemii, organ wizji, intuicji i iluminacji – wyobraźnia. Organ, który umożliwia zobaczenie świata w jego cudownej nieoczywistości; za sprawą którego jesteśmy zdolni do zdumiewania się nieprzerwanie tym prostym faktem, że fakty są; że wszystko takie, jakie jest, jest wystarczająco cudowne i nazywanie tego zwykłym byłoby bluźnierstwem wobec Absolutu. Sztuka, tak jak i medytacja, jest władna przemienić nasze życie w cudowną baśń; dzięki niej możemy doświadczyć wieczności w każdej chwili. Czapski pisał o niej, że zamienia ona świat w dziwny kryształ, który w człowieku wskrzesza coś, co, zdawałoby się, w nim zamarło, w dotknięcie innego wymiaru przeżyć. Ona sama – chciałoby się dodać, jest tym dziwnym kryształem, który odbija światło z innego świata, w którym banały tego świata stają się parabolami wieczności.

Jeśli będzie w nas znowu żywy ten zaniedbany „organ” intuicji, ów – jak nazywa go Cyryl von Korvin Krasieński – pneumatyczny *Urgrund* naszej *anima spiritualis*, wówczas każda przeżywana chwila będzie epifanią wieczności. Chrześcijańskim symbolem tego doświadczenia blasku i cudownego piękna rzeczywistości (*gloria, doxa*) jest Przemienienie Jezusa na górze Tabor, które przezwyjęcza podział na *profanum* i *fanum*. Buddyizm Zen ma na myśli to samo, kiedy mówi o naturze Buddy w nas, którą należy tylko odkryć. Hinduizm wyraża to przeżycie w formie *aham brahma asmi*; wreszcie dżinizm i gnostycyzm – mówiąc, że prawdziwa rzeczywistość jest pogrzebana w karmanie i że musimy ją tylko uwolnić z tego zaciemnienia. Kiedy doświadczymy tej rzeczywistości tu i teraz, możemy – jak Caussade – wykrzyknąć: „Och, wy wszyscy, którzy jesteście spragnieni! Wiedźcie, że nie musicie daleko szukać źródła wody żywej; ona wytryskuje obok was, właśnie w tej chwili... Obecna chwila jest manifestacją istnienia Boga i nadejścia jego królestwa.” Czy człowiek współczesny, naznaczony od dzieciństwa technokratycznym kompleksem i którego

postawę wobec świata zdominował woluntaryzm i racjonalizm, który zawsze chce dla wszystkiego znaleźć podstawę i przyczynę i nie potrafi już niczego przyjąć jako otrzymywanego z czystej łaski, jest jeszcze w stanie doświadczyć rzeczywistości jako misterium? Tej mądrości, która jest czystą łaską? Czy może odnaleźć on to zagubione piękno, o którym Ende mówi, że jest „blaskiem światła z innych światów, które prześwieca do naszego świata i dzięki temu przemienia wszystkie rzeczy! Banały tego świata w jego świetle są objawieniem innej rzeczywistości, z której wszyscy pochodzimy, za którą tęsknimy w swoim życiu, choć zapomnieliśmy o niej.” Główny bohater jego *Nieskończonej historii* porzuca realny świat, aby udać się do krainy fantazji – gdzie wszystko opromienione jest transcendentnym sensem. Czy artysta jest w stanie spełniać dziś tę rolę łącznika i pośrednika między tymi dwoma światami? Czy może on, jak szaman, opuścić tę mroczniejącą ziemię i udać się w niebiańską podróż, by powrócić nań ze światłem mądrości i zbawczej gnozy, która jej zagubionym mieszkańcom pozwoli odnaleźć drogę do domu, odnaleźć Życie w życiu; pozwoli im jeść ponownie owoce z Drzewa Życia?

Jak może doświadczyć tego mistycznego wymiaru rzeczywistości (*ta mystika* Platona) człowiek, który cierpi na elephantiasis i *hybris* woli i intelektu (*ratio, manas*). Jak może doświadczyć tego, co jest nie poznane przez tych, którzy to poznają, a poznane przez tych, którzy tego nie poznają? Ktoś, kto, jak mówi wspomniany tu już C. von Korvin Krasieński, wskutek „dualistycznej dyktatury woli i intelektu żyje w przeszłości i przyszłości i przechodzi nieczuły obok Teraz i tym samym obok rzeczywistości i jej ostatecznego boskiego *Urgrund*, a nawet samego Boga, którego doświadczamy i afirmujemy albo odrzucamy tylko aktualnie, w teraz”? Czy jest on w stanie uczestniczyć w owej kosmoteandrycznej, jednoczącej świat, Boga i człowieka w jedną całość, przygodzie Bytu; w scaleniu ze sobą nieba i ziemi, ducha i ciała, Boga i świata; jednym słowem: w leczeniu tej schizofrenii, w jaką popada nasza kultura?

Czy współczesny artysta może powiedzieć o swoim tworzeniu to, co Panikkar mówi o swoim pisaniu, że jest ono medytacją, czyli lekarstwem i jednocześnie moderacją, porządkiem dla świata; że kulminuje ono w uczestnictwie w życiu wszechświata; jest partycypacją w boskiej symfonii, do której zaproszeni są także śmiertelni; że jest wreszcie aktem religijnym, w rozumieniu religii jako aktywności, dzięki której my, ludzie, zbawiamy, wyzwalamy świat i uczestniczymy w jego upiększaniu i udoskonalaniu?

Po co tworzy artysta?

Dla transcendentnej nieużyteczności (E. Gilson); aby przez tę nieużyteczność przyczynić się do okrycia naszej rozpaczki piękną draperią (G. Papini); dla wybaczenia światu jego zła (L. Kołakowski) i by ze śmiertelną powagą ofiarować mu różę (Z. Hebert); by wreszcie ciągle, do końca, sprzeciwiak się nicości (J.J. Szczepański), zaślaniając głowę Meduzy posągiem (Perelakis)? A może sztuka, jak chce Baudelaire, dlatego jest użyteczna, że jest... sztuką? Wystarczyłoby może powiedzieć: bo „jest”? Herbertowska róża istnieje wszak bez „dlaczego”. Ona kwitnie, ponieważ kwitnie. Jej „jest” – to dar. Ono

wypływa ze źródła nieskończoności bytu do bycia tym, czym jest. Czyż jakakolwiek próba wyjaśnienia nie zafalszowałaby i nie zniszczyła misterium tej wolności? Ona nie znaczy, lecz jest. Jak *koan*. Tak jak w przypadku *koanu* nie ma racjonalnej odpowiedzi, gdyż jego sens należy do – innego niż racjonalny – porządku, w którym wszystkie horyzontalne wybiegi *ratio* zostają udaremnione i istnieje tylko jedno wyjście – prostopadłe, „ku górze” ku Oświeceni, tak samo sztuka nierozwiązalna rozumem paradoksy i sprzeczności egzystencji – za sprawą jakiejś tajemniczej alchemii – przemienia w wyższą harmonię.

Dwa języki prawdy

Można powiedzieć, iż istnieją dwie podstawowe wewnętrzne postawy wobec bytu i jego manifestacji – niejako dwa komplementarne języki: są one przez różnych autorów rozmaicie artykułowane. René Huyghe powiada, że jeden z nich „uzewnętrznia to, co człowiek przeżywa, tłumacząc to za pomocą pojęć i ich powiązań”, drugi natomiast „za pomocą przedstawień wzrokowych materializuje to, czego człowiek mniej lub bardziej wyraźnie doznaje”. Pierwszy z nich służy do obiektywnego opisu i będąc oczyszczony z emocjonalnych zabarwień zmierza do jasności i precyzji, drugi zaś „zanurza w powodzi subiektywizm, stara się zachować nie dającą się uprościć jakość, bogactwo i odcień pierwotnego wzruszenia”. Ten pierwszy jest dominacją znaczeń wyraźnych, drugi – dorozumianych. Ten drugi – powiada Huyghe – stanowi prawdziwą domenę sztuki, która „jest przecież tą ekspresją, jakiej brakło niewysłowionemu, aby nie musiało się zamknąć w tajemnicy każdego życia”.

Zmarły niedawno najwybitniejszy współczesny poeta Austrii Ernst Schönwiese jedną z tych postaw wobec bytu nazywa dualną, drugą – unitywną. W tej pierwszej pozostajemy na zewnątrz zjawiska, przeciwstawiamy się mu. Dominuje w niej czysto dyskursywny, intelektualny, racjonalny (jak mówi Musil) element. Przy drugiej postawie możemy za sprawą naszej wyobraźni stać się – w przeżyciu – jednym z tym zjawiskiem. Ten drugi rodzaj poznania – właściwy sztuce – jest bardziej wszechobjęający, całościowy i bardziej prawdziwy. Artysta w swego rodzaju *unio mystica* identyfikuje się, czy wręcz stapia, z przedmiotem przeżycia. Oto jak ten poeta widzi w takim kontekście cel sztuki: „Sztuka strzeże i zachowuje prawiedzę o człowieku, wiedzę w sensie przeżycia i doświadczenia. Ona jest pośredniczką owego pierwotnego doświadczenia, które każdy człowiek nieświadomie nosi w sobie. Najważniejsze jest obudzenie tego doświadczenia w świadomości. Sztuka przekazuje *philosophia perennis*, ową wieczną mądrość o życiu i śmierci, które zostały zaciemnione i zapomniane, ale których dzięki artyście ludzkość nie może nigdy utracić.”

Mistrz Zen odpowiada Wittgensteinowi

Co ma robić człowiek w sytuacji, kiedy „mówienie o czymś jest bluźnierstwem, a milczenie kłamstwem” (1–Tuan)? Kiedy mówienie jest czymś za dużo, a milczenie za mało? Jak ma się on zachować wobec tego, co „milczy, kiedy mówimy, i mówi, kiedy milczymy”? Wobec tego, czego „nie możesz ani

uchwycić, ani także utracić”; co „nie ma żadnej formy a tym bardziej nazwy”, co „kiedy tego szukamy, to oddalamy się tylko odeń”; coś, na co „wzrok, kiedy usiłuje to dojrzeć, nigdy nie natrafia”¹

Czyżbyśmy więc wobec tego, o czym nie można mówić, skazani byli nieodwołalnie na milczenie – jak chciał Wittgenstein? *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen?* Czyż w tej wysoce aporematycznej sytuacji rzeczywiście jedynym wyjściem byłoby milczenie? Czy owa, tak egzystencjalnie doniosła a pojęciowo niewyraźna – ponieważ dla *ratio* nieprzystojnie nielogiczna – rzeczywistość musiałaby zatem pograć się w wiecznym milczeniu i pozostać ostatecznie bez wyrazu?

Oto jak Zen odpowiada na to kategoryczne twierdzenie Wittgensteina. Pewien mnich zapytał raz mistrza Fuketsu: Mówienie niszczy transcendencję (ostatecznej, niewysłowionej) Rzeczywistości, podczas gdy milczenie niszczy (konkretnie zróżnicowaną, indywidualną) manifestację bytu. Jak można pogodzić mówienie i milczenie nie niszcząc Rzeczywistości? Mistrz odpowiedział: „Pamiętam wciąż ten wiosenny krajobraz, który ongiś widziałem – kuropatwy nawoływały się pośród pachnącego kwiecica w pełni rozkwitu.”

Czyż w świetle tego – z transcendentalnej mądrości poczętego – *koanu* teza Wittgensteina nie wydaje się w swym jednoznacznym radykalizmie zbyt jednostronna? Wynika zeń bowiem, że to, czego nie można powiedzieć (w języku pojęciowo-dyskursywnym), można wyrazić wierszem bądź innym środkiem wyrazu artystycznego. *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man dichten.* Fuketsu ani nie usiłuje opisywać pojęciowo tej ostatecznej niezróżnicowanej rzeczywistości, co byłoby jednoznaczne z naruszeniem jej pierwotnej czystości i zafałszowaniem, ani też nie zadowala się milczeniem, pograżającym w wiecznej obojętności fenomenalny aspekt owej transcendentnej rzeczywistości. Ani nie mówi (chciałoby się rzec, nie kogituje), ani nie milczy, lecz cytuje słowa chińskiego poety Tu Fu. Tam zatem, gdzie zarówno mówienie jak i milczenie okazują się fałszywe, zjawia się artysta ze swoją sztuką jak z jakąś zdumiewającą baśnią, która „zmienia świat w dziwny kryształ” (Czapski) i przynosi mu ocalenie. To, o czym nie można bezpośrednio mówić, wyraża on pośrednio wierszem, obrazem, rzeźbą, układem dźwięków. W sytuacji kiedy mówienie jest bluźnierstwem, a milczenie kłamstwem; kiedy forma jest czymś za dużo, a pustka czymś za mało, prawdziwa „sztuka tworzy coś, co znajduje się poza formami, lecz jej zadaniem jest także zachowanie form rzeczy” (Czao-I-tao).

Toteż prawdziwym artystą słowa i dźwięku jest ten, kto posługując się tym słowem i tym dźwiękiem wie jednocześnie, że pochodzą one z milczenia, i że w nim znajduje się całe ich znaczenie i zrozumiałość; kto zatem wie, że są one tegoż milczenia przełamaniem i ofiarą. Podobnie prawdziwy malarz to ktoś, kto wie, że obraz jest ikonofanią, ofiarą anikonicznej Rzeczywistości, której obraz pozwala wprowadzić przez moment zamigotać, ale stanowi jej zaledwie bardzo ograniczoną transparenację; nie jest jej pełnym „*diaphainon*” – *pleroma tou Theou*.

FRYDERYK HUNIA, malarz, absolwent filozofii UJ i ASP w Krakowie. Mieszka w Tyńcu.

¹ Wyrażenia buddyzmu Zen wskazujące na Absolut.

NOWE OŚWIECENIE, CZYLI W OBRONIE NAUKI I NATURALIZMU

**CHALLENGES TO THE ENLIGHTENMENT.
IN DEFENCE OF REASON AND SCIENCE,**

ed. P. Kurtz and T.J. Madigan, Buffalo: Prometheus Books 1994

Zapewne ostatni kwartał XX wieku w kulturze Zachodu nie zostanie uznany za okres zaufania w moc ludzkiego rozumu. Zapisze się on raczej jako czas jego upokorzenia oraz niewiary w to, co ludzie uznają za uniwersalne i niezmienne, z jednoczesną obroną wszystkiego, co indywidualne, tymczasowe, niepowtarzalne i związane z emocjami. Wydaje się, że jeżeli jakiś uniwersalizm jest w stanie konkurować z dominującymi obecnie ideami, to jedynie uniwersalizm religijny. Wszelkie racjonalizmy – a zwłaszcza ten oświeceniowy, dla którego paradygmatem rzetelnego myślenia były nauki przyrodnicze – zdają się być dzisiaj w głębokim odwrocie pod naporem nowych idei. Recenzowana książka jest zbiorem 22 artykułów próbujących opisać „pole walki” z perspektywy spadkobierców ideałów Oświecenia. Stanowi ona diagnozę sytuacji w obrębie filozofii (cz. I), nauki (cz. II) oraz w dziedzinie wybranych kwestii społecznych i politycznych (cz. III).

Kim są owi spadkobiercy Oświecenia i jakie łączą ich przekonania? Odpowiedź znajdujemy w przedmowie redaktora tomu Paula Kurtza. Są to ludzie określający się przede wszystkim jako nie-teiści (czyli w ich terminologii: humaniści), którzy propagują hasło nieskrępowanych badań w każdej dziedzinie, mają zaufanie do metod i wyników nauk oraz zmierzają do rozpowszechnienia humanistycznych wartości i zasad, takich jak poszanowanie praw, wolności i godności człowieka, tolerancji i sprawiedliwości społecznej. Twierdzą, że można pokonać bariery narodowe, rasowe i religijne przez przywołanie perspektywy uniwersalnej. Wierzą w społeczeństwo wolne, otwarte, pluralistyczne i demokratyczne. Najwybitniejsi z nich są członkami 80-osobowej Akademii Humanizmu założonej w 1983 roku – 300 lat po procesie Galileusza i 500 lat po powstaniu inkwizycji hiszpańskiej. Na liście Akademii

znajdujemy nazwiska znanych osobistości reprezentujących różne dziedziny: naukę (Sergiej Kapitza, André Lwoff), literaturę (Kurt Vonnegut, Octavio Paz), politykę (Milovan Djilas, Adam Michnik, Mihailo Markovic) oraz przede wszystkim filozofię (Alfred J. Ayer, Isaiah Berlin, Karl Popper, W.V. Quine, Richard Rorty).

Nawet krótkie spojrzenie na zestaw nazwisk członków Akademii Humanizmu nasuwa podejrzenie, że nie stanowią oni jednolitego frontu i nie każdy z nich podpisałby się bez zastrzeżeń pod hasłami instytucji, do której go nominowano. Lektura książki potwierdza to podejrzenie. Autorów artykułów łączy wiara w potęgę liberalnego społeczeństwa, ale nawet najbardziej skrajni z nich zauważają poważne problemy, z jakimi musi się ono uporać. Podobnie jest z oświeceniową wiarą w potęgę ludzkiego rozumu: nie wszyscy przyjmują ją z jednakowym zapałem. Mimo to spoiwem łączącym zwolenników tej formacji jest ogólne hasło walki ze wszystkim, co uznają za irracjonalne.

Jak przystało na spadkobierców Oświecenia, za głównego wroga uważają religię. Nic więc dziwnego, że poświęcają sporo miejsca rozprawie ze światopoglądem religijnym. Ale równie dużo, a może i więcej uwagi poświęcają nowemu przeciwnikowi, jakim jest postmodernizm, kwestionujący zdolność rozumu ludzkiego do poznania obiektywnej rzeczywistości, zaprzeczający rzetelności i skuteczności metod naukowych oraz wskazujący na tyranie elit demokratycznych. Mówiąc dokładniej, nie jest to nowy przeciwnik, a jedynie nowe wcielenie równie jak religia tradycyjnego wroga, którym był romantyzm. Dla współczesnych nieateistycznych humanistów (dalej będę używał w tym sensie słowa humanizm bez żadnych dookreśleń) pole walki ma dwa fronty: na jednym toczy się nieustająca bitwa ze światopoglądem religijnym, a na drugim – z neoromantyzmem występującym dziś pod nazwą postmodernizmu. Jak w dobrym zespole, autorzy artykułów podzielili się na dwie grupy opisujące sytuację na jednym bądź na drugim froncie. Uprzedźmy, że większość z nich dostarcza analiz i argumentów, których można było się spodziewać po członkach neo-oświeceniowej Akademii Humanizmu.

Ci, którzy w całości bądź w części swoich prac podjęli dyskusję ze zwolennikami światopoglądu religijnego, zwracają uwagę na różne słabe punkty współczesnych religii bądź na zagrożenia, jakie one stwarzają dla demokratycznego społeczeństwa. Adolf Grünbaum (*W obronie świeckiego humanizmu*) krytykuje zwolenników światopoglądu religijnego za to, że upierają się przy tezie, iż dla uniwersalnej etyki konieczne jest transcendentne odniesienie w postaci przekonania o istnieniu Boga. Zdaniem Grünbauma jest to nie tylko niekonieczne, lecz wręcz niepożądane, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, że proponowane w teologii koncepcje Boga nie dają się pogodzić z istnieniem tak mocno doświadczanego w XX wieku zła. Grünbaum szczególnie mocno atakuje teologów żydowskich, przypisując im pogląd, że Bóg nie interesował się losem Żydów podczas II wojny światowej (M. Buber), że ukarał ich za nieodpowiednie postępowanie (I. Jakobkowitz, A. Frankenstein, J. Teitelbaum), lub nawet że odciął zajęte gangreną ramię narodu żydowskiego (M. Schneerson, Y. Honnick). Formułowanie takich koncepcji przez teologów wraz z nieuprzedzonym czytaniem Pisma Świętego, które – według Grünbauma – pochwała

niekiedy niemoralne zachowanie w celach religijnych, usprawiedliwia pogląd o moralnym indyferentyzmie teizmu („zarówno Gandhi jak i Hitler uważali się za sługi Boga”). Jego zdaniem, pogląd ten potwierdzają dodatkowo wojny religijne, tragiczne skutki teokracji oraz sprzęganie się różnych przestępczych organizacji z religiami (np. włoskiej mafii z katolicyzmem).

Choć Grünbaum jest znanym filozofem, to poziom argumentacji w jego artykule, przypominającym dawne oświeceniowe krytyki religii, nie jest wygórowany. Jego zarzuty można stosunkowo łatwo podważyć, skoro koncentruje się on na przytaczaniu poglądów skrajnych, nie chce odróżnić teizmu Hitlera od teizmu Gandhiego i z trudem zauważa różnicę między włoską mafią a katolicyzmem. Teista nie może jednak być całkowicie usatysfakcjonowany stwierdzeniem takich, rzeczywiście karkołomnych, uproszczeń. Argumenty Grünbauma nie zawsze bowiem chybiają celu. Wydaje się, że ma on rację, gdy wskazuje na mało przekonujące teistyczne ujęcie problemu zła i – pośrednio – na trudności w dostarczeniu spójnej koncepcji Boga. Niestety, ma również rację, gdy wskazuje na religijne podłoże wielu dzisiejszych, niekiedy długotrwałych i krwawych, konfliktów. Dla teistów powinien płynąć stąd postulat, żeby na nowo podjąć prace nad przekonującą teodyceą oraz żeby przyspieszyć działania ekumeniczne, aby niezgoda między wierzącymi nie była źródłem zgorznienia dla niewierzących.

Inni obserwatorzy frontu walki ateistycznego humanizmu z teizmem analizują stosunek dzisiejszych nauk do religii (głównie chrześcijaństwa). Generalnie, uczeni reprezentujący nieteistyczny humanizm przyjmują najczęściej tezę naturalizmu czy materializmu w wersji ewolucyjnej, sądząc, że jest ona logicznym rezultatem refleksji nad dzisiejszym stanem wiedzy. Edward O. Wilson pisze wprost: „uważam, że poprawną metafizyką jest metafizyka materialistyczna”. Twierdzi on, że moralność a także religia mają swoje ostateczne źródło w biologii. Ale właśnie z tego powodu religii nie można się pozbyć i nie można oczekiwać, że zniknie ona tak, jak zniknęło sowieckie imperium. Trzeba więc wypracować jakiś *modus vivendi* między nauką a religią. Bardziej „optymistyczny” jest znany biolog Richard Dawkins (*Wirusy umysłu*), według którego jedyną sensowną hipotezą metafizyczną jest ewolucjonistyczny naturalizm. Jego zdaniem, przekonania religijne są spowodowane przez „wirus umysłu” (analogicznie do wirusów w programach komputerowych), a więc ludzie posiadający takie przekonania powinni się leczyć i mają szansę na pełne uzdrowienie. Dawkins daje przykład Anthony’ego Kenny’ego, znanego historyka filozofii i filozofa, który porzucił religię (wcześniej był księdzem), „ponieważ nie mógł już dłużej tolerować oczywistych sprzeczności w wierze katolickiej”. I dodaje, że „musiała to być niezwykle silna infekcja, skoro człowiekowi tej mądrości i wiedzy – obecnie przewodniczącemu Akademii Brytyjskiej – trzeba było aż trzydziestu lat, aby ją pokonać”.

Z takim stanowiskiem trudno dyskutować inaczej, jak tylko wskazując, że sam jego autor znajduje się zapewne pod wpływem wirusa umysłu, produkującego naiwne przekonania naturalistyczne. Wystarczyłoby bowiem, aby Dawkins i Wilson przyjrzeni się współczesnej dyskusji wokół bronionego przez siebie naturalizmu. Zauważyliby wówczas, że takie stanowisko, jakkolwiek szeroko

dziś rozpowszechnione, nie jest bezproblemowe. Nie potrafi ono wytłumaczyć w zadowalający sposób intencjonalności poznania ludzkiego ani statusu matematyki. Trudności w tych kwestiach nie ukrywają nawet filozofowie skrajnie naturalistyczni (np. D. Armstrong). Dawkins, choć jest wybitnym biologiem, nie jest jednak filozofem i jego naturalizm jest nazbyt prostą (żeby nie powiedzieć: naiwną) generalizacją pewnych intuicji zaczerpniętych z biologii ewolucyjnej. Dobrze to widzi także Yves Galifret (*Dogmatyzm religijny i redukcjonistyczny materializm versus humanizm*), który pisze: „Gdyby było prawdą, że fizyka może wyjaśnić chemię, chemia może wyjaśnić biologię i tak dalej, aż na przykład do historii, to musielibyśmy czekać na chwilę, w której Wojna Peloponeska czy upadek imperium sowieckiego staną się rozdziałem fizyki cząstek atomowych – co jest, oczywiście, nonsensem.” Skądinąd tenże sam Galifret dostarcza przykładu zupełnie opacznych interpretacji w dziedzinie historii, gdy snuje paralele między historyczną rolą jezuitów a rolą, jaką rzekomo dla Opus Dei przewiduje Jan Paweł II.

Jeszcze inni autorzy opisujący „pole bitwy” z teizmem zwracają uwagę na różne zagrożenia dla współczesnego świata płynące – ich zdaniem – z religii. Anthony Flew (*Okropności islamu*) twierdzi, że islam należy traktować jak totalitarną ideologię, na równi z bolszewickim komunizmem. Adam Michnik (*Kościół a stos męczeński w Polsce*) stwierdza, że „głównym wyzwaniem dla demokracji w epoce postkomunistycznej jest religijny fundamentalizm”. Opisując sytuację w Polsce po obaleniu komunizmu, formułuje opinię, że wśród wielu biskupów i popieranych przez nich polityków pojawiło się niebezpieczne dążenie do mocnego zaangażowania Kościoła w politykę i do stworzenia państwa wyznaniowego. Bernard Crick (*Humanistyczne perspektywy dla Wielkiej Brytanii*) ze znacznie większą sympatią spogląda na możliwość politycznego zaangażowania Kościoła w swoim kraju. Kościół jest „częścią współczesnego społeczeństwa i nikt nie powinien udawać, że jest inaczej (...) włącznie z moimi kolegami humanistami”. Według Cricka, Kościoły zostały ostatnio wciągnięte do polityki przez samych polityków, którzy najpierw ograniczyli dyskurs moralny do dyskursu interesu, a następnie próbowali pozbyć się wszystkich, którzy nawoływali do poszerzenia tego dyskursu. Jego zdaniem, humaniści i chrześcijanie mają wiele wspólnego w dążeniu do niektórych ważnych dla społeczeństwa celów.

Artykuły Michnika i Cricka ukazują odmienne zgoła dylematy, jakie pojawiają się przed świeckim humanistą w społeczeństwach na różnych poziomach rozwoju demokracji. O ile w rodzącej się demokracji religia, przynajmniej w pewnych formach, jawi się mu jako poważne zagrożenie, to w utrwalonej demokracji nieuprzedzony humanista może dostrzec w religii potrzebę demokratycznego społeczeństwa.

Drugi front walki dla neoświecenia przebiega na linii: humanizm – postmodernizm. Szeroko obecnie rozlewający się nurt postmodernizmu stanowi, wedle autorów książki, jedynie nowe oblicze wiekowego romantyzmu, który (jeśli wąsko rozumieć Oświecenie) był pierwszym ruchem kontroświeceniowym. Ruch ten podważał wiarę w świętość Oświecenia, jaką był Rozum, i stawiał na jego miejsce wszystko, co irracjonalne, a zwłaszcza uczucie.

Podważając Rozum, podkopywał tym samym wartość nauki. Nic więc dziwnego, że obrona ideałów Oświecenia w zwarcu z postmodernizmem przebiega pod hasłem obrony wartości i roli nauki. Tę naukę pojmuje się dzisiaj już inaczej niż w Oświeceniu, uznając jej hipotetyczny charakter, lecz zachowuje się ciągle wiarę w uniwersalność jej ustaleń.

Mario Bunge (*Kontroświecenie we współczesnych naukach społecznych*) w stylu przypominającym Woltera rozprawia się ze współczesnymi dewiacjami w obrębie nauk społecznych, takimi jak teoria krytyczna, konstruktywistyczno–relatywistyczna socjologia i filozofia nauki, czy wreszcie etnometodologia. Powadze, z jaką niektórzy traktują te „nauki” czy dyscypliny, Bunge przeciwstawia demaskatorski opis – metodę stosowaną najczęściej przez postmodernistów w odniesieniu do tradycji uniwersalistycznej.

„Konstruktywistyczno–relatywistyczna socjologia filozofii – pointuje Bunge swą polemikę z poglądami Latoura i Woolgara – jest nie tylko rażąco fałszywa i jałowa. Jest ona także niebezpieczna, ponieważ propaguje irracjonalistyczny mit, że nauka jest wykonywaniem napisów i że nie różni się od fikcji czy od pseudonauki. Ponieważ oczernia ona epistemiczną wartość i moralność nauki, to w rezultacie młodzi ludzie nie chcą studiować nauk przyrodniczych (...). Po co się trudzić studiując nauki, jeśli nie różnią się one od literatury fantastycznej, religii i, co więcej, są jeszcze narzędziem opresji?”

Choć krytyczne uwagi Bungego, mimo oczywistych przejawów, muszą wzbudzić sympatię kogoś broniącego obiektywizmu i niechętnego postmodernizmowi, to niekoniecznie będą po myśli teisty. Bunge wiąże je bowiem z przekonaniem, że nauka pomoże nam rozwiązać także problemy światopoglądowe, które nie są bezpośrednim przedmiotem jej zainteresowania. Nie ma on wątpliwości, że na przykład w kwestiach religijnych racjonalna osoba powinna stać na stanowisku ateizmu, agnostycyzmu lub co najwyżej deizmu, w kwestiach moralnych – na stanowisku utylitaryzmu, w metafizyce – bronić naturalizmu, w polityce natomiast – opowiadać się za indywidualizmem połączonym z liberalizmem, egalitaryzmem, kosmopolityzmem i polityczną demokracją.

Znacznie subtelniej i ogólniej wypowiada się na ten temat nieżyjący już Karl Popper (*Emancypacja przez wiedzę*), chwalać charakterystyczną dla Oświecenia ideę duchowego samowyzwolenia się z błędów, przesądów i fałszywych idoli. Autor *Spoteczeństwa otwartego* doradza, aby za wszelką cenę „starać się oderwać a nawet odizolować od naszych własnych poglądów, aby zamiast identyfikować się z nimi, spojrzeć na nie krytycznie (...). W interesie dążenia do prawdy i naszego wyzwolenia się z błędów musimy się nauczyć ujmowania naszych ulubionych poglądów tak krytycznie, jak gdybyśmy się im sprzeciwiali (...).” Dodaje wszakże zaraz ważne ostrzeżenie: „Nie możemy jednak stać się relatywistami czy sceptykami ani utracić odwagi i determinacji w walce o nasze przekonania, mimo iż zdajemy sobie sprawę, że nasze przekonania zawsze powinny być otwarte na poprawki i że tylko przez poprawianie ich możemy wyzwolić się z błędów, umożliwiając sobie nabywanie wiedzy.” Można powiedzieć, że akceptacja przytoczonych wypowiedzi Poppera stanowi konieczny warunek bycia członkiem ruchu neooswieceniowego.

Dwa artykuły zamieszczone w książce wydają się jednak odbiegać od standardów neooswiecenia w kierunku bliskim romantyzmowi. Chodzi o artykuły T. Lavine *Argument za pragmatyzmem amerykańskim* i Richarda Rorty'ego *Trocki a dzikie orchidee*. Lavine stara się ukazać eksplanacyjną płodność pragmatyzmu, który – jej zdaniem – stanowi połączenie tradycji Oświecenia i romantyzmu. Rorty natomiast, jakby zdając sobie sprawę z tego, że pod wieloma względami nie należy już do centrum obozu oświeceniowego, zamieścił krótką autobiografię, wyjaśniającą genezę i rozwój swoich poglądów. Ponieważ rzuca ona wiele światła na filozofię jednego z najbardziej dziś znanych myślicieli, warto poświęcić jej parę słów.

Rorty wychował się w cieniu Trockiego. Jego rodzice byli komunistami – trockistami. Kiedy zamordowano Trockiego w 1940 roku, jeden z jego sekretarzy znalazł na kilka miesięcy schronienie w domu Rortych. Biblią dla małego Richarda był dwutomowy raport w sprawie Trockiego przedstawiony przez komisję pod przewodnictwem Johna Deweya – innego wielkiego autorytetu, któremu Rorty jest wierny do dziś. „Dorastałem w przekonaniu – pisze Rorty – że wszyscy uczciwi ludzie są trockistami albo przynajmniej socjalistami (...). Wiedziałem, że biedni ludzie będą wyzyskiwani dopóty, dopóki nie obali się kapitalizmu (...). Wiedziałem więc, w wieku dwunastu lat, że aby być człowiekiem, trzeba poświęcić życie walcząc z niesprawiedliwością społeczną.”

Ale młody Rorty miał też inną, zgoła niesocjalistyczną, można nawet powiedzieć: burżuazyjną, namiętność. Jej przedmiotem były piękne, lecz rzadkie i trudne do znalezienia w USA dzikie orchidee. Przeszkadzała mu myśl, że Trocki nie zaaprobowałby jego fascynacji społecznie bezużytecznymi kwiatami, lecz nie mógł i nie chciał się z tej fascynacji wyzwoić. (Obecnie przypuszcza, że w tej fascynacji były elementy stłumionych potrzeb erotycznych.) Stąd właśnie wziął się projekt filozoficznego połączenia Trockiego z dzikimi orchideami, czyli – inaczej mówiąc – idei sprawiedliwości społecznej (rozumianej jako wyzwolenie słabszych spod dominacji silnych) z czymś, co byłoby szlachetne, czyste i nieskażone, z jakąś metafizyką. Tym sposobem Rorty zaczął czytać Platona i innych filozofów, którzy – w jego rozumieniu – próbowali dokonać podobnej rzeczy.

Rorty opisuje swoją intelektualną historię jako dojrzewanie do przekonania, że – z różnych powodów – ów projekt nie da się w filozofii zrealizować. „Dokładniej mówiąc – pisze – doszedłem do wniosku, że tylko religia – tylko nieargumentatywna wiara w surogat rodzica, który, w przeciwieństwie do jakiegokolwiek rzeczywistego rodzica, uobecnia w równym stopniu miłość, moc i sprawiedliwość – może dokonać tego, co chciał zrobić Platon. Ponieważ nie mogłem wyobrazić sobie siebie jako kogoś religijnego i faktycznie stawałem się coraz bardziej zsekularyzowany, doszedłem do wniosku, że nadzieja na dotarcie do takiej jednej wizji przez stanie się filozofem była samooszukańczym ateistycznym sposobem wyjścia. Postanowiłem więc napisać książkę o tym, jak mogłoby wyglądać życie intelektualne, gdyby udało się porzucić Platonską próbę powiązania rzeczywistości i sprawiedliwości w jedną wizję.” Tą książką była (wydana właśnie w Polsce) *Przygodność, ironia i solidarność*.

Rorty twierdzi w niej, że moralne powinności wobec innych (powinności do

walki o sprawiedliwość społeczną) nie wynikają z żadnej metafizycznej cechy, z niczego, co jest rzekomo wspólne nam wszystkim, na przykład racjonalności, natury ludzkiej, znajomości prawa moralnego czy tego, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Za Deweyem przekonywał, że u podstaw naszego poczucia powinności moralnej nie ma nic oprócz przygodnego, historycznie uwarunkowanego stopniowego rozprzestrzeniania się przeświadczenia, że cierpienie innych, niezależnie od ich koloru skóry, religii czy narodowości, ma dla nas znaczenie. Poczucie moralnej powinności jest więc kwestią uwarunkowania historycznego, a nie jakiegoś szczególnego wglądu. Nie ma żadnych metafizycznych „dzikich orchidei”. Nie ma prawdy przez duże P. Są tylko moje i twoje prawdy, ironia strzegąca, aby żadna prawda (przez małe p) nie przeistoczyła się w Prawdę oraz coraz powszechniejsza, lecz historycznie uwarunkowana międzyludzka solidarność.

W tym miejscu nasuwa się oczywisty zarzut relatywizmu historycznego, według którego dany pogląd moralny jest jednakowo dobry jak każdy inny. Rorty jednak twierdzi, że zarzut taki w żadnym razie nie odnosi się do niego. On bowiem mocno wierzy, iż nasze moralne poglądy są lepsze niż wszystkie inne. I dodaje następujące wyjaśnienie: „Jedną rzeczą jest fałszywe twierdzenie, że nie ma jak wybrać między nami a nazistami, a inną powiedzenie – poprawne – że nie ma żadnego neutralnego, wspólnego gruntu, na którym doświadczony filozof nazistowski i ja możemy usunąć dzielące nas różnice.” Jakkolwiek by jednak zinterpretować to „wyjaśnienie”, musimy dojść do przekonania, że w tym punkcie coś poważnie szwankuje w argumentacji Rorty’ego. Bo przecież jeżeli jedyną podstawą dla przekonania o wyższości naszych poglądów moralnych nad nazistowskimi jest to, że one są n a s z e, to na tej zasadzie dokładnie taką samą tezę może dołączyć do swoich poglądów nazista. Jeżeli natomiast mają one jakąkolwiek inną podstawę, wykraczającą poza n a s z sposób widzenia świata, to dlatego, że istnieje jednak jakiś wspólny grunt, że – używając metafor Rorty’ego – dzikie orchidee istnieją i nie są jedynie naszym dowolnym konstruktem ani sublimacją potrzeb erotycznych.

Po przeczytaniu autobiografii Rorty’ego nasuwa się pytanie, dlaczego on sam uważa się (albo raczej: dlaczego redaktorzy tomu chcą go uważać) za członka ruchu neooświeceniowego, skoro jego poglądy bliskie są postmodernizmowi. Wydaje się, że odpowiedzią na to pytanie jest jego wrogi stosunek do postmodernistycznych koncepcji w dziedzinie polityki („uważam, że postmoderniści w filozofii mają rację, lecz są naiwni w polityce”). Chodzi o to, że spora część postmodernistów, zwłaszcza o proweniencji marksistowskiej, uważa, że sprawiedliwość społeczną można zaprowadzić jedynie przez zwalającą rewolucji, przez całkowitą zmianę charakteru obecnych instytucji państwa kapitalistycznego. Rorty natomiast opowiada się za opiekuńczym kapitalizmem w dziedzinie ekonomii i za liberalizmem w obrębie szeroko pojętej kultury duchowej. Dzięki temu zbliża się do innych przedstawicieli neooświecenia, dla których liberalna demokracja i kapitalizm „z ludzką twarzą” stanowią niekwestionowane dogmaty w polityce. Jednak oddziela go od nich niewiara w rozum i w możliwość dotarcia do Prawdy. To wszystko sprawia, że pozycja Rorty’ego na mapie współczesnej filozofii nie jest dobrze ustalona i jedni mają go za postmodernistę, a inni za spadkobiercę Oświecenia.

Ale lektura omawianej książki prowadzi do wniosku, że podobnie chwiejna jest sama kategoria nowego Oświecenia. W wielu kwestiach (np. pozycji nauki w dzisiejszej kulturze, możliwości dotarcia do obiektywnej prawdy) różnice między przedstawicielami tego ruchu są większe niż elementy wspólne. Łączy ich jednak kult demokracji, liberalizmu i wrogi (w różnym stopniu) stosunek do religii, zwłaszcza w jej publicznym wymiarze. Jest rzeczą charakterystyczną i smutną, że poziom wiedzy o religii u wielu tych, skądinąd cenionych, myślicieli jest bardzo niski. Stąd ogromne uproszczenia w wysuwanych zarzutach, które często nie mają nic wspólnego z aktualnymi doktrynami różnych religii. Być może jednak irytację spadkobierców Oświecenia wzbudza ciągle trwanie światopoglądu teistycznego wśród wybitnych myślicieli, w tym także filozofów. Irytacja ta może być potęgowana przez fakt, że tym właśnie myślicielom udaje się umiejętnie powiązać to, co Oświecenie radykalnie rozdzieliło i nie potrafi dotychczas złączyć: rozum, wolę i uczucia.

Piotr Gutowski

PIOTR GUTOWSKI, ur. 1961, dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL. Autor książki *Filozofia procesu i jej metafizologia* (1995) oraz wielu artykułów specjalistycznych z zakresu współczesnej filozofii anglojęzycznej. Publikował m.in. w „Process Studies”, „Rocznikach Filozoficznych”, „Ruchu Filozoficznym”, „Znaku” oraz w polskich i amerykańskich pracach zbiorowych.

REALIZM A PRAWDA

Hilary Putnam, WORDS AND LIFE,

ed. by James Conant, Cambridge, Mass.:

Harvard University Press 1994, ss. LXXVI + 531

Oryginalność, wszechstronność, erudycja oraz mistrzowskie wręcz opanowanie sztuki prowadzenia jasnego i zajmującego dyskursu filozoficznego uczyniły Hilarego Putnama jednym z najbardziej wpływowych i najszerzej dyskutowanych współczesnych filozofów amerykańskich. Jego często modyfikowane, a nawet radykalnie zmieniane, poglądy filozoficzne wyrastają z nurtu filozofii analitycznej, chociaż – zwłaszcza w ostatnich pracach – kierują się coraz bardziej w stronę tradycji pragmatycznej. W pewnym sensie słuszne jest więc zaliczanie go, obok Richarda Rorty’ego, do głównych twórców i przedstawicieli dzisiejszego neopragmatyzmu.

Words and Life jest obszernym zbiorem rozpraw i esejów Putnama, z których przeważająca część powstała w latach 1989–1993. Zostały one zgrupowane w siedmiu częściach, z których pierwsze cztery mają charakter bardziej historyczny, a pozostałe trzy bardziej systematyczny. Putnam, będąc przeświadczony, że historia filozofii to nie tylko dzieje dochodzenia do coraz trafniejszych rozwiązań, lecz również dzieje ich porzucania i zapominania dorobku poprzedników, stara się pokazać znaczenie psychologii filozoficznej Arystotelesa dla współczesnej filozofii umysłu (część I), dokonać nowej oceny logicznego pozytywizmu, bardziej zgodnej z tym, co przedstawiciele tego kierunku faktycznie głosili (część II), zwrócić uwagę na idee twórców pragmatyzmu (zwłaszcza Johna Deweya) dotyczące natury problemów społeczno-etycznych (część III) oraz uchronić filozofię Wittgensteina przed rozmaitymi błędami interpretacyjnymi (część IV). W częściach bardziej systematycznych dominuje natomiast problematyka skupiona wokół natury prawdy i referencji (część V), kognitywnych teorii umysłu i funkcjonalizmu (część VI) oraz różnorodności nauk (część VII). Uprowadzając pytanie czytelników o jeden wątek czy temat łączący wszystkie zawarte w tym tonie prace, Putnam odpowiada, że „może nim być atak na pewien zbiór przesądów, które pretendują do bycia »naukowymi«, lecz które myślą szacunek dla nauki z bezkrytyczną akceptacją materialistycznej ideologii” (s. VI).

Po tej ogólnej prezentacji zawartości całego tomu przechodzę do bardziej szczegółowego omówienia i przedyskutowania najnowszych idei Putnama dotyczących sporów o realizm oraz o naturę prawdy, sporów, które stanowią stały temat prawie wszystkich książek tego autora.

Gdy chodzi o spór realizmu z antyrealizmem, Putnam w dalszym ciągu podtrzymuje swój sprzeciw wobec metafizycznego realizmu, który – jego zdaniem – jest stanowiskiem przyjmującym, że rzeczywistość to zbiór zdeterminowanych obiektów, czyli – w jego obecnej terminologii – Totalność Wszystkich Realnych Obiektów, dających się trafnie opisać w jednym epistemologicznie uprzywilejowanym języku, tj. w języku, o którym można powiedzieć, iż koresponduje on z rzeczywistością taką, jaka ona jest sama w sobie. Innymi słowy mówiąc, sprzeciw wobec metafizycznego realizmu jest sprzeciwem wobec „obrazu Natury posiadającej swój własny język, który mamy odkryć i używać” (s. 302).

Realizm tego rodzaju jest często krytykowany (m.in. przez Rorty'ego) za to, że zidentyfikowanie owego rzekomo jedyne języka rzeczywistości czy natury wymaga czegoś, co jest nieosiągalne, a mianowicie wyjścia poza nasze myślenie i język oraz porównania ich ze światem samym w sobie. Rorty uważa, że idąca po tej linii krytyka prowadzi ostatecznie do przyjęcia radykalnej formy antyrealizmu, który jest w istocie rzeczy wyrazem sceptycyzmu co do możliwości poznania niezależnej od nas rzeczywistości. Krótko mówiąc, antyrealista twierdzi (a przynajmniej twierdzi tak antyrealista Rorty'ego), że w naszym myśleniu decydujemy się zawsze na wybór jednego słownika czy języka z wielu możliwych słowników czy języków, przy czym wybór ten kierowany jest nie względami „zgodności z rzeczywistością”, lecz użytecznością w „zmaganiu się” z otaczającym nas środowiskiem.

Putnam uważa, że taki radykalny antyrealizm bynajmniej nie wynika z samego zakwestionowania metafizycznego realizmu; co więcej, zawiera on również nieuprawnione i nieostrożne twierdzenia co przeciwnyemu poglądom. Jest tak, ponieważ „jeśli zgodzimy się, że *n i e z r o z u m i a ł e* jest powiedzenie »Niekiedy udaje nam się porównać nasz język i myśl z rzeczywistością taką, jaka ona jest sama w sobie«, to powinniśmy uznać, że niezrozumiałe jest również powiedzenie »*N i e m o ż l i w e* jest wyjście na zewnątrz i porównanie naszej myśli i języka ze światem«. (W pewnym sensie jest to nawet *b a r d z i e j* niezrozumiałe niż powiedzenie, że niekiedy faktycznie to czynimy, albowiem w tym przypadku powiedzenie, że jest niemożliwe zrobienie »*p*«, nie tylko zawiera »*p*«, które jest niezrozumiałe, lecz także wprowadza osobliwą filozoficzną »niemożliwość« – odmianę tego, co Wittgenstein nazywa filozoficznym »musieć«)» (s. 299).

Putnam rozumuje w zacytowanym fragmencie następująco: uzasadnienie metafizycznego realizmu domaga się od nas wykonania czegoś, czego nie jesteśmy w stanie nawet pojąć, a mianowicie przeprowadzenia myślowej czynności porównania naszej myśli z rzeczywistością, porównania, które nie może być dokonane w ramach naszej myśli i którego jednym członem ma być rzeczywistość w oderwaniu od wszelkich czynności poznawczych czy myślowych. Jeśli coś takiego jest dla nas niepojęte czy niezrozumiałe, to nie da się z tego wyprowadzić tezy o tym, że to coś jest niemożliwe. Kwalifikacje możliwości lub niemożliwości obowiązują bowiem jedynie w sferze dających się pomyśleć myśli czy sądów. Mamy tu zatem do czynienia z sytuacją nieco analogiczną do tej, która ma miejsce w wypadku negacji praw logicznych. W wyniku negacji tych praw nie otrzymujemy bowiem twierdzeń, które *n i e m o g ą* być prawdziwe, lecz po prostu ciąg napisów lub dźwięków, które nie wyrażają dających się pomyśleć myśli czy twierdzeń. Ujmując rzecz jeszcze inaczej: nie jesteśmy w stanie sformułować tych negacji w taki sposób, aby można byłoby sensownie rozważać sprawę ich prawdziwości lub fałszywości.

Jeśli zgodzić się z powyższym wywodem Putnama, to zarówno metafizyczny realizm, jak i przeciwstawiający się mu antyrealizm są ostatecznie stanowiskami niezrozumiałymi, wykraczającymi poza granice sensu. Jak wobec tego będzie wyglądało stanowisko w sporze o realizm, które poza te granice nie wykracza? Odpowiedź Putnama na to pytanie wygląda w najogólniejszym zarysie następująco. Niewątpliwie trudno się nie zgodzić ze zdroworozsądkowym realizmem, utrzymującym, że góry, gwiazdy i inne obiekty składające się na tzw. świat zewnętrzny nie są stwarzane przez język i myśl oraz nie stanowią ich części. Z drugiej jednak strony, owe góry, gwiazdy i inne obiekty możemy poznawać, możemy o nich myśleć i opisywać je w języku. Jeśli zatem realizm ma uznawać, że świat zewnętrzny jest niezależny – w zwykłym sensie przyczynowym i logicznym – od naszego poznania i języka, to nic nie stoi na przeszkodzie, by taki realizm zaakceptować. Ale to wcale nie musi pociągnąć akceptacji całej metafizycznej „maszyny” eksplanacyjnej, która naszym pojęciom i słowom stara się przyporządkować określone obiekty (począwszy od platońskich czy arystotelesowskich form, a skończywszy na punktach w czterowymiarowej czasoprzestrzeni postulowanych przez dzisiejszych fizykalistów).

Nie musi też za tym iść absolutyzacja relacji łączącej nasze myśli czy słowa ze światem, tj. sztywne przyporządkowanie im określonych obiektów. Trzeba bowiem pamiętać, iż kategoria obiektu jest kategorią plastyczną, zmieniającą się w zależności od stosowanego języka opisu. Przykładowo: jeśli mamy pokój, w którym znajduje się lampa, biurko, krzesło, długopis i notes, to z punktu widzenia jednego języka jest tam pięć obiektów, a z punktu widzenia innego języka, języka mereologii, w którym obiektami są też wszystkie możliwe sumy tych przedmiotów, obiektów tych będzie aż 31. Krótko mówiąc, nasze myśli i słowa mają odniesienie do obiektów świata zewnętrznego tylko wtedy, gdy wiadomo, o jakiego rodzaju „obiekty” chodzi i jakim posługujemy się językiem. Bez relatywizacji do takiego kontekstu nie można mówić o jakimś jednym, określonym odniesieniu przedmiotowym myśli i słów. To uzależnienie ujmowania rzeczywistości od stosowanej aparatury pojęciowej i języka nazywa Putnam relatywnością pojęciową, podkreślając przy tym, że taka relatywność nie domaga się od nas „zaprzeczenia, iż prawda rzeczywiście zależy od zachowania się rzeczy oddalonych od użytkownika języka”, lecz jedynie uznania, że „natura tej zależności zmienia się stosownie do tego, jak zmieniają się rodzaje wynajdowanych przez nas gier językowych” (s. 309).

Co jednak gwarantuje, że prawda rzeczywiście zależy od zachowania się rzeczy zewnętrznych w stosunku do użytkownika danej aparatury pojęciowej czy języka? Gwarantem tym jest dla Putnama właściwe ujęcie poznającego umysłu. W opozycji do modnych obecnie komputacyjnych czy „obliczeniowych” teorii umysłu, które traktują myśl i język jako zespół symboli znajdujących się w naszej głowie i w pewien sposób reprezentujących świat zewnętrzny, Putnam proponuje obraz umysłu jako złożonego systemu zdolności powiązanych z obiektami, gdzie owo powiązanie jest tego rodzaju, że aktywizacja tych zdolności wymaga istnienia odpowiednich obiektów. Przy takim pojmowaniu umysłu nie pojawia się zagadkowy problem tego, jak nasze myśli czy słowa, traktowane jako *s y m b o l e* znajdujące się w naszych głowach, odnoszą się do świata zewnętrznego, w jaki sposób są *r e p r e z e n t a c j a m i* odpowiednich wycinków rzeczywistości. Nie pojawia się dlatego, że relacja między naszymi myślami, traktowanymi jako wynik posługiwania się zdolnościami powiązanimi z obiektami, a światem zewnętrznym jest tu zbyt „wewnętrzna”, by usprawiedliwione było mówienie o naszych myślach jako o „reprezentacjach”. Ponieważ jednak w innym znaczeniu myśli tak ujmowanego umysłu mają jak najbardziej charakter reprezentacyjny, gdyż są „otwarte” na świat i wewnętrznie powiązane z jego obiektami, można nieco paradoksalnie powiedzieć, że w tej koncepcji mamy do czynienia z „reprezentacją bez reprezentacji”. Warto tu dodać, iż ten ostatni zwrot, jak i zalecane ujęcie umysłu, zapożyczony został od Johna McDowella, chociaż ujęcie to jest naturalnym rozwinięciem idei Putnama z wcześniejszych jego pism, według których treść naszych myśli jest częściowo indywidualizowana przez otoczenie czy środowisko, w którym się znajdujemy.

Z powyższej prezentacji widać wyraźnie, że Putnamowi chodzi o wypracowanie stanowiska unikającego niewiarygodnych, maksymalistycznych twierdzeń metafizycznego realizmu i skrajnego antyrealizmu. Celem autora jest

pogląd, który byłby jak najbliższy naszej zdroworozsądkowej postawie realistycznej i przywracał potoczny sens pojęciu reprezentacji i reprezentowanego świata rzeczy. W pewnym sensie ma to więc być realizm „minimalny”, stojący niejako przed czy poza tradycyjnym sporem realizm – antyrealizm, w którym obie strony uwikłane są w ryzykowne spekulacje filozoficzne. Taka propozycja jest niewątpliwie atrakcyjna, lecz cały problem leży w tym, czy da się ją konsekwentnie zrealizować. Jeśli bowiem będziemy się starali zachować daleko posuniętą neutralność, zestawiając jedynie pewne zdroworozsądkowe realistyczne truizmy, to otrzymamy nie tyle zwartą koncepcję czy teorię, ile raczej materiał domagający się filozoficznej systematyzacji i interpretacji. Jeśli natomiast potraktujemy owe truizmy jako punkt wyjścia i sprawdzian budowanych przez nas teorii, to otrzymamy wersję stanowiska realistycznego bądź antyrealistycznego, która pod względem zaawansowania teoretycznego i charakteru procedur wyjaśniających nie będzie istotnie odbiegała od innych rozwiązań w sporze o realizm. Wydaje mi się, że Putnam wyraźnie realizuje tę drugą opcję. W sumie można powiedzieć, że jego rozwiązanie sytuuje się na przecięciu tradycyjnej opozycji realizm – antyrealizm: koncepcja umysłu i myśli wewnętrznie powiązanych z obiektami zewnętrznymi nadaje mu charakter realistyczny, natomiast teza relatywności pojęciowej – umiarkowanie antyrealistyczny. Rzecz jasna, pozostaje ciągle kwestią otwartą, na ile te dwa aspekty rozwiązania Putnama dadzą się ze sobą spójnie powiązać.

Tyle na temat Putnamowskiego stanowiska w sporze o realizm. Teraz kilka słów o prezentowanym w *Words and Life* kierunku dociekań nad naturą prawdy. Ze względu na poglądy dotyczące pojęcia prawdy Putnam dzieli filozofów analitycznych na dwie grupy. Pierwszą tworzą ci, którzy uważają, że prawda jest istotnym pojęciem, domagającym się odpowiedniej filozoficznej eksplikacji (np. za pomocą pojęcia uzasadniania, jak utrzymuje Michel Dummett), lub też jest pojęciem, które należy uznać za pierwotne (jak uważa Donald Davidson). Do drugiej grupy należą natomiast ci, którzy sądzą, iż takie pojęcie prawdy jest po prostu mitem. Nie ma żadnego istotnego czy „substancjalnego” pojęcia prawdy ani też specyficznej własności prawdziwości przysługującej wszystkim zdaniom prawdziwym. Co wobec tego oznacza powiedzenie, że jakieś konkretne zdanie jest prawdziwe? Mówiąc najkrócej, powiedzenie to sprowadza się po prostu do powtórzenia tego zdania lub jego zaaprobowania (jeśli wygłosił je ktoś inny lub było ono jedynie rozważane jako jedna z możliwości). Aby uzyskać odpowiedź na pytanie, co oznacza powiedzenie „Śnieg jest biały» jest prawdziwe”, wystarczy pominąć określenie „jest prawdziwe” i jednocześnie usunąć cudzysłowy okalające przykładowo podane zdanie, czyli dokonać zabiegu dyskutowacji. Jest to tzw. dyskutowacyjna teoria prawdy (do jej przedstawicieli należy m.in. Paul Horwich), według której całą treść „pojęcia” prawdy podają takie oto równoważności: „Śnieg jest biały” jest prawdziwe \equiv Śnieg jest biały.

Putnam nie zgadza się z taką teorią prawdy, uważając, iż w rzeczywistości operujemy istotnym, „substancjalnym” pojęciem prawdy i prawdziwość jest niezaprzeczalnie własnością wielu zdań, które wypowiadamy. Bez trudu możemy podać mnóstwo przykładów prawdy i fałszu. Jest prawdą, że cukier jest rozpuszczalny, że filozofia jest skomplikowana, że wszyscy ludzie są śmiertelni,

a fałszem, że na Księżycu żyli ludzie w 1914 roku, że wszystkie kobiety są niestałe, że dzieci zawsze robią to, co zechcemy. Ale odpowiedź dyskwotacjonalisty na takie deklaracje jest łatwa do przewidzenia: niewątpliwie jest prawdą, że wszyscy ludzie są śmiertelni, i jest prawdą, że cukier jest rozpuszczalny; bynajmniej jednak nie wynika z tego, iż zdania „Wszyscy ludzie są śmiertelni” i „Cukier jest rozpuszczalny” mają z tego względu jakąś jedną istotną własność; powiedzenie, iż zdania te są prawdziwe, jest po prostu ponownym stwierdzeniem banałów, że wszyscy ludzie są śmiertelni i że cukier jest rozpuszczalny.

Jeśli wszakże prawda jest takim beztreściowym „pojęciem”, to jest ona w zasadzie bezużyteczna w charakterystyce tego, na czym polega rozumienie przez nas języka, w jakich warunkach upoważnieni jesteśmy do stwierdzania czy uznawania określonych zdań itp. Niektórzy zwolennicy dyskwotacyjnej teorii prawdy odpowiadają, że nie jest to żadna trudność, gdyż w tego typu rozważaniach wystarczy posługiwać się pojęciem w a r u n k ó w s t w i e r d z a l n o ś c i, czyli rozpoznawalnych okoliczności uprawniających nas do przyjęcia określonego zdania.

W opinii Putnama odwołanie się do warunków stwierdzalności nie jest rozwiązaniem zadowalającym. Po pierwsze, pojęcie warunków stwierdzalności zdaje się zakładać pojęcie warunków prawdziwości rozumianych w sensie realistycznym, czyli warunków lub stanów świata, które czynią nasze zdania prawdziwymi (prawdziwymi w „substancjalnym” sensie). Należy bowiem zauważyć, że chociaż wiele zdań, których prawdziwości nie da się wprost i efektywnie rozpoznać (zdania ściśle ogólne, zdania dyspozycyjne itp.), jest uznawanych na podstawie uzasadniających je warunków stwierdzalności, to z kolei warunki te opisywane są przez zdania, które są po prostu prawdziwe. Przykładem zdań „po prostu prawdziwych” są zdania obserwacyjne, takie jak „Przedemną znajduje się krzesło”. Nawet jeśli powiemy, że i to zdanie ma warunki stwierdzalności (różne od warunków prawdziwości), sprowadzające się do tego, iż mam „krzesłowate” dane zmysłowe w moim polu wzrokowym, to od razu pojawia się problem tego, jakie miałyby być warunki stwierdzalności zdania „Mam »krzesłowate« dane zmysłowe w moim polu wzrokowym”. Putnam uważa, że w tym wypadku musimy się zgodzić, że pojęcie warunków stwierdzalności redukuje się po prostu do klasycznego pojęcia warunków prawdziwości.

Po drugie, analiza użycia zdań w kategorii warunków stwierdzalności zdaje się zakładać mocno pozytywistyczny – według Putnama całkowicie błędny – obraz funkcjonowania języka, w którym każde zdanie, pojęte jako ciąg dźwięków lub znaków na papierze, powiązane jest z obserwacyjnymi warunkami zezwalającymi na jego użycie. Krótko mówiąc, użycie słów i zdań może być opisane w kategoriach tego, co użytkownikom języka wolno powiedzieć i zrobić w obserwowalnych sytuacjach. Takiemu atomistycznemu i obserwacyjnemu modelowi rozumienia języka Putnam przeciwstawia holistyczny obraz wittgensteinowski, gdzie rozumienie języka jest uczestnictwem w określonej formie życia, której nie da się opisać w sztywnym pozytywistycznym metajęzyku.

I po trzecie, nie do utrzymania jest analiza zdań o przeszłości w kategoriach warunków stwierdzalności, gdyż ma ona kontrintuicyjne konsekwencje. Jeśli

mówię „W tym miejscu, w którym obecnie stoi mój dom, siedział 2000 lat temu zając”, to co faktycznie znaczy powiedzenie, że zdanie to nie ma tylko „warunku stwierdzalności”, będącego czymś innym od klasycznie pojmowanych warunków prawdziwości? Ściśle pojmowane warunki stwierdzalności wymagają przecież istnienia osoby stwierdzającej w obecnym czasie, co prowadzi w rezultacie do tego, iż zdanie to i wszystkie inne zdania o przeszłości stają się *implicite* zdaniami o obecnych doświadczeniach użytkowników języka, a dokładnie – osób stwierdzających owe zdania.

W ostatecznej konkluzji swej krytyki dyskwotacyjnej teorii prawdy i koncepcji rozumienia języka w kategorii warunków stwierdzalności Putnam zauważa, iż ich zwolennicy „są we władaniu obrazu pozytywistycznego, który sytuje związek naszych słów z rzeczywistością w punkcie, z którym ma kontakt użytkownik języka, w punkcie, w którym z użytkownikiem dzieje się coś, co czyni dane zdanie »stwierdzalnym«. Filozofów tych przeraża idea, że zdanie może mieć własność, która zależy od tego, co jest odległe od użytkownika. Prawda, pojęta jako taka własność, jest czymś tajemniczym (a tajemnicze są oczywiście czymś, czego chcemy się pozbyć). Nalegam, abyśmy odrzucili ten solipsystyczny obraz” (s. 176).

Putnamowskiej krytyce trudno odmówić błyskotliwości, lecz nie oznacza to, że zwolennik warunków stwierdzalności nie dysponuje środkami do odparcia wszystkich trzech argumentów. Po pierwsze, warunki stwierdzalności wcale nie muszą zakładać warunków prawdziwości i prawdy rozumianej w sensie klasycznym. Kontrast, do którego odwołuje się Putnam, można równie dobrze oddać przez powiedzenie, że istnieją dwa rodzaje warunków stwierdzalności: unieważnialne i nieunieważnialne. W tym drugim przypadku mielibyśmy wówczas do czynienia z superstwierdzalnością, gdyż żadne nowe informacje nie mogłyby nas skłonić do racjonalnego odwołania uznanego zdania. Po drugie, nic nie stoi na przeszkodzie, aby pojąć warunki stwierdzalności tak, że będą one „wrażliwe” na kontekst wypowiedzanego zdania, wcześniej uznane zdania itp. Innymi słowy, krytykowane przez Putnama ujęcie języka nie musi być wcale atomistyczne. I po trzecie, to, że przy ścisłym rozumieniu warunków stwierdzalności muszą one być warunkami aktualnie stwierdzanymi, nie sprawia wcale, iż zdania o przeszłości stają się zdaniami o teraźniejszości. Oczywiście, że stwierdza się je na podstawie o b e c n i e dostępnego świadectwa, ale przecież treść tego świadectwa dotyczy odpowiednich faktów z przeszłości.

Nie sądzę zatem, że zawarte w tomie rozprawy Putnama zadadzą ostateczny cios dyskwotacyjnej teorii prawdy i powiązanej z nią koncepcji użycia języka w kategoriach warunków stwierdzalności. Wniosą one jednak prawdopodobnie nowe akcenty do dyskusji wokół tych teorii. A w filozofii, w której na próżno byłoby szukać ostatecznych rozwiązań i niezbitych argumentów, taki ożywczy ferment to już bardzo dużo.

Tadeusz Szubka

CZY KOSMOLOGIA ZASTĄPI TEOLOGIĘ?

Paul Davies, OSTATNIE TRZY MINUTY,

CIS i MOST, Warszawa 1995;

BÓG I NOWA FIZYKA, tłum. Piotr Amsterdamski,

Cyklady, Warszawa 1996

PLAN STWÓRCY, tłum. Marek Krośniak,

Wydawnictwo Znak, Kraków 1996

W ostatnich latach nad księgarniami i ulicznymi stoiskami sprzedają książkę pękła istna bania z tytułami z zakresu kosmologii, astrofizyki i fizyki cząstek elementarnych. Częstokroć są to teksty wybitnych specjalistów o światowej renomie, wśród których prym wiodą nobliści. Pojawiają się całe serie książkowe popularyzujące wiedzę o strukturze materii w skali mikro- i mega-przestrzeni. Wystarczy wymienić oryginalną, angielską serię „*Science Masters*” wydawnictwa CIS i MOST, serię „*Na ścieżkach prawdy*” Wydawnictwa Prószyński i S-ka lub „*Człowiek i wszechświat*” wydawnictwa Cyklady (nie zapominając przy tym o kontynuowaniu tradycji w tej dziedzinie przez takie firmy jak Znak czy PIW).

Trudno określić przyczyny wielkiej popularności publikacji z dziedziny kosmologii czy fizyki, jako że brak miarodajnych danych na temat odbioru tych publikacji w zależności na przykład od środowisk zawodowych, wieku czy wykształcenia czytelników. Prawdopodobnie zjawisko to uwarunkowane jest latami peerelowskiej posuchy, kiedy niedostępne były tłumaczenia prac popularnonaukowych autorstwa światowej sławy fizyków lub kosmologów z Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych, a jedynymi przekładami były publikacje wydawnictw moskiewskich. Wielkie to szczęście, że w owym czasie środowiska studenckie i naukowe mogły obcować z rodzimą, równie doskonałą literaturą naukową autorstwa Michała Hellera i Józefa Życkińskiego.

Czy istnieje jakiś wspólny mianownik publikowanej w Polsce literatury naukowej z obszarów kultury i nauki zachodniej? W moim przekonaniu – tak. Jest nim mianowicie fakt, że na język polski przyswajane są przeważnie publikacje popularnonaukowe z zakresu fizyki i kosmologii, w których w sposób zasadniczy roztrząsane są problemy... teologiczne. Mówiąc dokładniej, literatura ta w takim samym stopniu prezentuje badania i odkrycia w kosmologii, fizyce czy matematyce, w jakim jednocześnie referuje stan i tendencje rozwojowe odwiecznego problemu nauka a wiara czy religia a racjonalizm. Od

1989 roku doliczyłem się 16 przekładów książek poświęconych omawianym dziedzinom nauki i wszystkie zawierały poglądy i stanowiska autorów wobec kwestii takich jak: Bóg a wszechświat, Księga Rodzaju i Apokalipsy a nauki przyrodnicze, Objawienie a rozum, naturalne a nadnaturalne. Oczywiście, na rynkach wydawniczych krajów, z których pochodzi ta literatura, ukazuje się wiele książek uprzystępniających postęp nauk przyrodniczych, których autorzy nie dokonują transpozycji swych kompetencji – to znaczy, że noblista z fizyki nie uważa się automatycznie za znawcę teologii lub filozofii. Jest jednak znamienne, że takie pozycje nie są na ogół przyswajane przez nasz rynek wydawniczy.

Od momentu ukazania się w Polsce słynnej *Krótkiej historii czasu* Stephena Hawkinga, w której autor – o nie kwestionowanym przez nikogo dorobku naukowym w dziedzinie fizyki matematycznej i kosmologii – czyni komiczne dywagacje na temat Stwórcy i historii stworzenia, czytelnik polski ma możliwość zastąpienia teologii przez kosmologię. Nie musi szukać w „zorganizowanej religii” odpowiedzi na pytania dotyczące *genesis* czy eschatologii. Tacy autorzy, jak John D. Barrow, Steven Weinberg, Michio Kaku, Roger Penrose czy wspomniany Hawking całkiem serio i poważnie twierdzą, że wiedzą (lub prawie wiedzą, a na pewno rychło będą wiedzieć), jak i co myślał Bóg, gdy przystępował do tworzenia światów, że wszechświat sam siebie stworzył i zaraz po tym stworzył Boga, że istnieją wszechświaty, w których nie narodził się Chrystus, że ludzkość jako gatunek jest nieśmiertelna dzięki megaskalowym procesom tunelowania kwantowego, że kosmos jest żywym organizmem o boskich atrybutach itd., itd.

Cała ta „teologia” wymyślona przez scjentyistów opiera się na osobliwej ontologii, wynikającej rzekomo z nowych odkryć fizyki cząstek elementarnych i astrofizyki. Jej osobliwość polega na tym, że beztrąsko zmienia się sens podstawowych kategorii metafizycznych, takich jak na przykład substancja, przyczyna, istnienie, rzeczywistość, a także na tym, że interpretacja formalizmów matematycznych fizyki współczesnej niekiedy urąga zasadom racjonalizmu. Historia fizyki XX wieku pokazuje, że interpretacja ontologiczna jej odkryć, idei i pojęć jest przedsięwzięciem bardzo trudnym i wymaga gruntownego przygotowania filozoficznego. Wiedzieli o tym Louis de Broglie, Erwin Schrodinger, Werner Heisenberg, a w Polsce – Władysław Natanson i Czesław Białobrzęski, toteż w ich pracach komentujących i interpretujących w sposób filozoficzny nowe odkrycia nauk trudno natrafić na nonszalancję, niefrasobliwość w roztrząsaniu relacji łączących religię (wiarę) i naukę czy kwestii stworzenia wszechświata, jego sensów i przeznaczenia. Tymczasem wszystkimi tymi wadami obarczone są książki wspomnianych wcześniej autorów.

Do pewnego stopnia wyjątkiem odcinającym się od negatywnego tła może być twórczość angielskiego fizyka Paula Daviesa, wybitnego popularyzatora tej dyscypliny. Szkoda, że niektóre ze ściśle specjalistycznych prac tego autora nie doczekały się u nas przekładu, gdyż byłoby to bardzo pożyteczne i dla studentów, i dla nauczycieli. Myślę tutaj o wybitnej książce *Superforce* (1989), zawierającej mistrzowską fizykalną interpretację bardzo abstrakcyjnych kategorii teorii strun, a także prezentację prac nad unifikacją fizyki. Warto też wspomnieć o gruntownym studium *The Accidental Universe* (1982), w którym rozwija idee Arthura Eddingtona i Paula Diraca na temat stałych fundamentalnych fizyki.

W pracy *Bóg i nowa fizyka* Davies po raz pierwszy podjął problematykę aktualnych związków (lub konfrontacji) między wiarą a nauką, teologią a fizyką i kosmologią. W pracach tego rodzaju, pisanych przez specjalistów fizyków lub kosmologów, nieczęsto można spotkać rzetelność intelektualną w referowaniu tez teologicznych, jaka cechuje dwie ostatnie z omawianych tu książek Daviesa. Autor zestawił dziesiątki tez pojawiających się w historii konfliktu „wiara – nauka”, zwięźle je zanalizował, starannie kontrolując swoje ewentualne opcje, sympatie lub fobie. Obiektywizm autora w przedstawieniu argumentów stron sporu jest zadziwiający, a załamuje się jedynie w momentach formułowania własnego *credo* (o czym szczegółowo piszę później). W pracy *Bóg i nowa fizyka* Davies dokonał bardzo drobiazgowej konfrontacji chrześcijańskiej filozofii przyrody i kosmologii z odpowiednimi odkryciami fizyki współczesnej i kosmologii kwantowej, często odnosząc się do Księgi Rodzaju. Konfrontacja ta zadziwia także wszechstronnością, którą to cechę widać na przykład w dialogu między wierzącym a ateistą (*Bóg i nowa...*, s. 240–246), dialogu podjętym raz jeszcze w napisanym 9 lat później tomie *Plan Stwórcy* (s. 61–63), a dotyczącym jednej tylko kwestii – zjawisk nadprzyrodzonych (cudów). W wyniku konfrontacji tez teologicznych czy treści określonych tekstów objawionych z odpowiednimi odkryciami fizyki kwantowej i kosmologii autor dochodzi do stwierdzeń, które składają się na jego osobiste *credo* w kwestii religia i nauka. Zreferuję je pokrótce, odnosząc się (w punktach 1–3) do zawartości *Boga i nowej fizyki* oraz (punkty 4–8) do odpowiednich stron *Planu Stwórcy*.

1. Uczeń – podobnie jak teologowie – staje coraz częściej przed pytaniami natury egzystencjalnej (s. 14–19).

2. Najnowsze odkrycia naukowe w dziedzinie fizyki, kosmologii, matematyki dają większe szanse znalezienia odpowiedzi na tego rodzaju pytania niż tradycyjna, zorganizowana religia (s. 73).

3. Kwantowa kosmologia i teoria względności pozwalają wyjaśnić powstanie i rozwój czasoprzestrzeni i materii, dostępnych naszemu doświadczeniu, bez odwoływania się do takich pojęć teologicznych, jak na przykład Stworzyciel, stworzenie, istnienie pozaczasowe i pozaprzestrzenne, wieczność, koniec świata, świat nadprzyrodzony (s. 62, 87).

4. Hipoteza Boga naturalnego jest lepsza od hipotezy Boga nadprzyrodzonego, bo tego pierwszego można odkryć metodami naukowymi (s. 260–262).

5. Wszechświat rozwija się w taki sposób, jak gdyby symulował życie kosmicznego Umysłu (s. 134, 263–264).

6. Psychiczność i duchowość pojawiają się we wszechświecie w sposób naturalny, w odpowiedniej fazie jego rozwoju, jako funkcjonaty złożoności i masowości.

7. Dzięki pojawieniu się świadomego życia wszechświat wytworzył świadomość samego siebie. Fakt ten nie może być przypadkowy, musiał być zaplanowany (s. 235–237).

8. Istnienie planu budowy i organizacji wszechświata nie zakłada w sposób konieczny istnienia stwórcy. Możliwe, że Bóg to mityczna personifikacja transcendentnych właściwości stwórczych, które same z siebie powołują światy (s. 236).

Paul Davies przedstawia bogaty pakiet zaczerpniętych z nauk przyrodniczych i matematyki drobiazgowych dowodów na prawdziwość swojego – wypunktowanego powyżej – stanowiska. Nie jest jednak tak, by pakiet ten był impregnowany na krytykę, by nie posiadał słabych powiązań logicznych i faktograficznych. Przykładowo, w książce *Bóg i nowa fizyka* autor toczy bój z ludzkim, historycznym przekazem Słowa Bożego, a wnioski, jakie wyciąga, odnosi do treści Objawienia. Jeżeli teksty święte mają charakter teandryczny (a tak właśnie jest), to słowo ludzkie przekazujące objawienie może nie pokrywać się z naszą wiedzą, z naszym aktualnym obrazem świata; w tej więc kwestii stanowisko Daviesa nie grzeszy oryginalnością. Gorzej jednak, że z faktu nieaktualnej dzisiaj formy przekazu Słowa Bożego autor wyprowadza twierdzenia o błędności tez teologicznych odnoszących się do natury bytu nadprzyrodzonego. Rozdziały książki *Bóg i nowa fizyka*, takie na przykład jak: *Czy Bóg stworzył wszechświat?*, *Czas, Wolna wola i determinizm*, *Koniec Świata*, zawierają łatwą krytykę teologii i religii, gdyż traktują teksty święte nie jako prawdę zbawczą, lecz jako ludzką prawdę o przyrodzie, kosmosie, ciałach niebieskich itp. Davies rozważa kategorie odnoszące się do porządku wiary tak, jakby były one kategoriami prawd naukowych.

W tomie *Plan Stwórcy* można jednak natrafić na kategorie metafizyczne i teologiczne sformułowane i przedyskutowane bardziej starannie. Autor zaczyna dostrzegać, iż znaczenie takich pojęć, jak istnienie, rzeczywistość, przyczyna, czasowość, przestrzenność, kreacja, tajemnica, w filozofii czy teologii mogą być radykalnie odmienne aniżeli w fizyce czy w kosmologii (por. s. 33, 90, 140, 172, 195, 204). W związku z tym zmuszony jest poruszyć tak ważne problemy metanaukowe, jak pytanie, czym są prawa przyrody, problem relacji matematyki i świata realnego czy kwestię tajemnicy matematyki. W konsekwencji centralne zagadnienie: wiara a nauka zostaje w tym tomie naświetlone bardziej finezyjnie, ale jednocześnie i bardziej radykalnie. Autor całkiem świadomie próbuje wyeliminować teologię czy religię. Czytamy: „Fizyka jest równie konieczna, jak konieczny jest – zdaniem teologów – Bóg. (...) Bóg jest fizyką” (s. 76). Nie wiem, czy są to tylko zgrabne, prowokujące figury stylistyczne, czy też autor nie zauważył, że dla człowieka wierzącego konieczny jest tylko Bóg, a fizyka (i wszystko pozostałe) jest darem? Mogła być – lub nie, taka lub inna.

Racjonalne uzasadnienie stanowiska, że Bóg jest fizyką, można – zdaniem autora – wydedukować z odkryć naukowych, takich jak na przykład wyłonienie się z chaosu porządku i organizacji, narodziny czasu i przestrzeni w tzw. osobliwościach kosmologicznych, kreacja wielokrotnych światów jako skutek zasady nieoznaczoności w kosmologii, świadomość i samoświadomość jako funkcjonały złożoności i samopowielania materii. Dyskusja z autorem nad szczegółowymi kwestiami technicznymi jest możliwa (jako że nierzadko dokonuje nadinterpretacji modeli fizyki matematycznej, potrzebnej mu pilnie do przywołania jakiejś tradycyjnej tezy teologicznej), ale nie ma tu na nią miejsca. Nie mogę się natomiast powstrzymać od konstatacji natury ogólniejszej.

Paul Davies z dużą sympatią przygląda się różnym stanowiskom, potrafiąc dostrzec okrucy prawdy wszędzie i u każdego: w poglądach deisty i panteisty, ateisty i gnostyka, a także agnostyka. Jednak jego samego trudno w sposób

jednoznaczny zaklasyfikować. Pozostaje wylizanka. Po pierwsze, w *Planie Stwórcy* wyraźnie ujawnia się syndrom Hawkinga: zajrzeć Panu Bogu przez ramię – co i jak robił On dawniej, a co robi dzisiaj? Natomiast w tle (tylko w tle) tej samej pracy delikatnie rysuje się cień innego, znacznie groźniejszego syndromu, a mianowicie syndromu Gutha: złapać Pana Boga za rękę! Poprawić dzieło stworzenia! Tworzyć (lub niszczyć) wszechświaty!

Po drugie, przyjmując ontologiczną interpretację fizyki kwantowej szkoły kopenhaskiej, Davies dopuszcza możliwość, iż racjonalne poznanie jest bezsilne wobec paradoksalnych własności mikroświata (s. 250). A stąd tylko krok do mistycznego poznania gnozy z Princetown (s. 253–254) i całe lata świetlne oddalenia od mistyki chrześcijańskiej.

Po trzecie, zafascynowany wysuniętymi przez Richarda Feynmana pomysłami budowy super-komputerów (tzw. kwantowe sieci równoległe) samoprogramujących się (Artificial Intelligence) i podążając za Wheelerem, Davies sympatyzuje z ideą samostwarzającego się wszechświata (s. 235, 249), co przypomina teozofię F. W. J. Schellinga z jego *Weltalter*.

Oczywiście, warto przenosić na rodzime podwórko tego rodzaju prace i warto je czytać. Postrzeganie teologii i religii przez fizyka, w miarę obiektywnego i obdarzonego wolą rozumienia, może być pożyteczne nie tylko jako bodziec drażniący. Rzeczywista jednak wartość tych prac ukaże się dopiero po zestawieniu z króciutkim, acz zadziwiająco ważnym i doniosłym poznawczo, listem Jana Pawła II do dyrektora Obserwatorium Astronomicznego G. V. Coyne'a z 1 czerwca 1988. Tekst ten pozostał prawie bez echa w polskich środowiskach naukowych i kulturalnych. Im więcej będzie się w naszym kraju ukazywać książek prezentujących naukę o wszechświecie jako nową religię, a samego człowieka jako boga, tym głośniejsze w naszych uszach powinny zabrzmieć słowa Jana Pawła II: „Kościół nie proponuje nauce, by stała się religią, ani religii, by stała się nauką. (...) Zarówno religia jak i nauka muszą zachować swoją autonomię i różnicowanie. Religia nie opiera się na nauce, ani nauka nie jest ekstrapolacją religii. (...) Jesteśmy wezwani do stania się jednym. Nie jesteśmy wezwani do stania się jedni drugimi.”

Zamyślenie się nad tym posłaniem pozwala inaczej spojrzeć na tendencje do upowszechniania nowych idei naukowych, a także na prawdopodobne skutki społeczne i kulturowe tych tendencji. Kiedy fizycy i kosmologowie robią wycieczki w obszary teologii, religii lub filozofii, to czytelnik ich prac powinien mieć możliwość odniesienia ich przemyśleń do korpusu Magisterium. Nauczanie Jana Pawła II zawiera bardzo wiele nowych stwierdzeń na temat stosunku nauki i religii, a ich kwintesencją jest przytoczone posłanie. Możliwe, że moja propozycja takiego właśnie rozważania tekstów wykraczających w interpretacji badań i odkryć nauk przyrodniczych poza kwestie ściśle specjalistyczne będzie dla niektórych trącić prowincjonalizmem. Jednak w czasach mieszania wszystkiego ze wszystkim nadzieja płynie od tych, którzy niosą Słowo Boże.

Mieczysław Sawicki

MIECZYŚLAW SAWICKI, ur. 1930, fizyk, prof. dr hab. Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Warszawie. Wydał m. in. *Zasady i metody nauczania fizyki* (1973),

Metodologiczne podstawy nauczania przyrodoznawstwa (1981), *Nauczanie fizyki* (1985), *Hermeneutyka pedagogiczna* (1996). Publikował m.in. w „Więzi”, „W drodze”, „Przeglądzie Powszechnym”, „Tygodniku Powszechnym”, „Gościu Niedzielnym”, „Znaku” i pismach specjalistycznych.

KTO JEST KIM W TEOLOGII I NAUCE?

WHO'S WHO IN THEOLOGY AND SCIENCE. 1996 EDITION.

Compiled and edited by the John Templeton Foundation,
New York: Continuum 1996, ss. 713

„Być może najlepiej byłoby nazwać tę książkę »przewodnikiem użytkownika« – piszą we *Wstępie* wydawcy – przeznaczonym dla ludzi, organizacji i czasopism aktualnie zaangażowanych w dialog między nauką i teologią. Temu celowi służą zawarte w niej cztery dyrekoria i pięć indeksów. Połączone dyrekoria A i B zawierają hasła zredagowane na podstawie odpowiedzi uzyskanych od 1086 osób (...) z większości stanów USA i 39 innych krajów. Natomiast dyrekoria C i D zawierają opisy 73 instytucji, organizacji, czasopism i gazet oraz listę 49 takich instytucji wymienionych jedynie z imienia. Wskaźnikiem międzynarodowego zakresu publikacji jest fakt, że 35% wymienionych osób i prawie 32% organizacji pracuje poza terenem Stanów Zjednoczonych Ameryki” (s. XI).

Można się zastanawiać, czy 35% to dużo czy mało. Z mojego pobieżnego zestawienia wynika, że w samym stanie Kalifornia pracuje tyle samo osób zaangażowanych w dialog nauki i teologii, co we wszystkich krajach Europy z pominięciem Niemiec i Anglii. Liczba wymienionych z Anglii i Niemiec jest natomiast większa od aktywnych członków dialogu nauki i teologii pochodzących z Kalifornii. *Who's Who in Theology and Science* wymienia sześć osób z Polski. Są to w kolejności alfabetycznej: Małgorzata Głódź, Andrzej Grzegorzczak, Michał Heller, Edward Nieznański, Tadeusz Styczeń i Józef Życiński. Przy każdym nazwisku znajdują się podstawowe informacje obejmujące związane dane biograficzne i bibliograficzne. Zauważyłem, że przy niektórych nazwiskach dane te kończą się na roku 1989, poprzedzającym pierwsze wydanie *Who's Who* z 1992 roku. Ewentualny zarzut niekompletności danych wydawcy uprzedzają we *Wstępie* wyjaśniając, że nie każda z zamieszczonych osób odpowiedziała na wysłany kwestionariusz.

Mamy zatem do czynienia z pięknie wydaną książką–przewodnikiem, której głównym brakiem jest jej panamerykański charakter. Lista wymienionych

Polaków, wśród których ksiądz profesor Heller i biskup Życiński są twórcami mającego już swoje uznane miejsce w Polsce i nie tylko Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych (*nota bene* nie wymienionego w omawianej książce). z pewnością nie jest kompletna. Zdziwienie budzi też brak niektórych nazwisk szeroko znanych w świecie. Nie znalazłem, na przykład, ani Jeana Ladrière'a z Belgii, ani Evandro Agazziego z Włoch, których publikacje z tej dziedziny są tłumaczone na wiele języków. Natomiast wśród Włochów można znaleźć Amerykanina George'a Coyne'a, dyrektora czcigodnej Speccola Vaticana, rezydującego rzeczywiście w Castel Gandolfo. To są jednak drobiazgi, które nie przesłaniają znaczenia prezentowanej publikacji. A znaczenie to wyraża się w tym, że stosunkowo nowy obszar badań, jakim jest kwestia oddziaływania nauki i teologii, znajduje coraz szerszy oddźwięk na całym świecie. Nie jest łatwo sprecyzować ten obszar. Wydawcy określili go w tytule mianem „teologii i nauki”, ale we *Wstępie* zaznaczają, że obszar jest na tyle szeroki i „mglisty”, że mógłby być przez kogoś innego nazwany dziedziną „religii/duchowości i nauki” lub „wiary i nauki”.

Obszar wyróżniony hasłem „nauka i teologia” istotnie jest szeroki. Ponadto obejmuje zagadnienia mające długą historię. Przecież debata na temat wzajemnych relacji nauki i religii swymi korzeniami sięga czasów, w których myśl ludzka zetknęła się z Objawieniem. Od tego momentu toczy się dyskusja, która przybiera rozmaite formy. Ian G. Barbour wymienia cztery najczęstsze i najbardziej reprezentatywne stanowiska: konflikt, niezależność, dialog i integracja. Skrajna teza o konflikcie zaznaczyła się najwyraźniej w XIX wieku. John W. Draper i Andrew D. White w głośnych książkach zasugerowali europejskiemu i amerykańskiemu czytelnikowi, że pomiędzy nauką i teologią (a do pewnego stopnia także wiarą) istnieje „stan wojny”. Aż do pierwszych dekad XX wieku tezę tę uznawano za oczywistą. Dopiero Max Scheler i Alfred N. Whitehead w dwudziestych latach naszego stulecia niezależnie zaproponowali inne spojrzenie na wzajemne relacje nauki i religii. Zgodnie z nią chrześcijaństwo wpłynęło pozytywnie na powstanie nauki; owszem, stanowiło jeden z nieodzownych warunków powstania nauki. W książce *Nauka i świat współczesny* Whitehead pisał: „Sądzę, że wiara w możliwość stworzenia nauki, zrodzona przed ukształtowaniem się nowożytnej teorii naukowej, to nieświadoma pochodna średniowiecznej teologii” (Warszawa 1988, s. 22). Od tego mniej więcej więcej momentu stanowiska określane przez Barboura mianem „dialogu” i „integracji” zaczęły dochodzić do głosu. Z jednej strony historycy idei w kolejnych pracach rzucali coraz więcej światła na pogmatwane dzieje wzajemnych oddziaływań nauki i teologii, z drugiej strony uczeni, a za nimi również filozofowie i teologowie, początkowo z wahaniem, a później coraz śmielej zaczęli podejmować systematyczne badania. Dziś istnieje w świecie wiele organizacji, fundacji i stowarzyszeń mających na celu promocję tego typu badań. Jedną z nich, być może jedną z najbardziej prestiżowych, a na pewno najbogatszą, jest Templeton Foundation, która propaguje, wspiera i nagradza wiele badań i projektów, zmierzających do pokazania „danych świadczących o stwórczym i celowym działaniu Boga w świecie” (*Wprowadzenie*, s. VII). Tak ostro zarysowany cel budzi oczywiście wątpliwości. Daje im wyraz sam John

M. Templeton, który we *Wprowadzeniu* zaznacza, iż nie wszyscy wymienieni w *Who's Who in Theology and Science* podzielają wszystkie założenia i nadzieje fundacji. Do najbardziej kontrowersyjnych należy projekt „teologii eksperymentalnej”, popierany przez Templetona, a traktowany z wielką rezerwą przez wiele osób wymienionych w przewodniku.

Wątpliwości, będące źródłem twórczej kontrowersji, wpływają jednak pozytywnie na realizację projektu zbliżenia nauki i teologii, którego jednym z przejawów jest prezentowane drugie wydanie *Who's Who in Theology and Science*. Użyteczności wydanego przewodnika trudno przecenić. Pomimo zasygnalizowanych zastrzeżeń stanowić on będzie pierwszy punkt odniesienia dla wszystkich, którzy chcieliby włączyć się w szeroki krąg osób o interdyscyplinarnych zainteresowaniach lub pogłębić swoje rozumienie bądź co bądź doniosłych kwestii znajdujących się na przecięciu oddziaływań religii i nauki.

Ks. Stanisław Wszółek

KS. STANISŁAW WSZOŁEK, ur. 1958, dr filozofii, wykładowca w Instytucie Teologicznym w Tarnowie. Ostatnio przełożył *Pekające projekty. Szkice z filozofii religii* (w druku).

KANT JAKO LIBERAŁ

Wojciech Buchner, KANT – PAŃSTWO I PRAWO,

Aureus, Kraków 1996

Immanuel Kant znany jest przede wszystkim jako twórca filozofii krytycznej (transcendentalnej): „kopernikańskiego przewrotu” w epistemologii, „imperatywu kategorycznego” w etyce. Jego poglądy polityczne pozostają w cieniu tych wielkich, przełomowych idei. Jeżeli nawet są dostrzegane, to najczęściej przez pryzmat traktatu *O wiecznym pokoju*, który uważany jest przy tym bardziej za wyraz marzytelstwa niż propozycję realnej koncepcji politycznej.

Wojciech Buchner pokazuje w swojej książce myśl filozofa z Królewca od innej, mniej znanej strony. Bazując głównie na dziele Kanta *Die Metaphysik der Sitten*, koncentruje się mianowicie na jego poglądach dotyczących takich zagadnień, jak wolność polityczna, prawo stanowione czy forma państwa. Na drugim planie pozostaje przy tym związek filozofii politycznej z innymi elementami systemu filozofii transcendentalnej. Autor prezentuje natomiast

myśl polityczną Kanta w „świecie liberalnej idei wolności jednostki” (s. 11), próbuje ją zrozumieć w szerszym kontekście nowożytnej historii idei.

Kant spędził całe życie w prowincjonalnym Królewcu, nie uczestnicząc bezpośrednio w wirze współczesnych mu politycznych wydarzeń. Był jednak nimi żywo zainteresowany, śledził je na bieżąco i komentował. W rozdziale I, który stanowi wprowadzenie do zasadniczych rozważań, Buchner zarysowuje atmosferę polityczną drugiej połowy XVIII wieku. Miała ona bowiem istotny wpływ na koncepcje polityczne Kanta, które rodziły się pomiędzy wniesionym przez Rewolucję Francuską „demokratycznym dogmatem o suwerenności ludu i suwerennością monarchy, którą gwarantował Kodeks pruski” (s. 50).

Rozdział II to dyskusja Kantowskiej koncepcji prawa na tle dominujących jeszcze w tamtej epoce, choć przeżywających zmierzch, teorii prawa naturalnego. W dyskusji tej dwie rzeczy wydają się szczególnie ważne. Po pierwsze Buchner widzi w Kancie tę postać, która zamyka etap myślenia o prawie państwowym w kategoriach prawa naturalnego. Kant, badając istotę prawa, poszukując dla niego uzasadnień, nie odwoływał się bowiem do faktów, historii, a nawet natury człowieka. Jedynym warunkiem możliwości prawa był dla niego rozum; prawo stanowiło wyraz „niezmiennych konstrukcji racjonalnych” (s. 64). Dokonał tym samym swoistej „sekularyzacji” prawa naturalnego, trochę podobnej do wcześniejszej „sekularyzacji” teologii. Pisze Buchner: „Tym, co pozostaje z teologii chrześcijańskiej wskutek zabiegu pozbawiającego ją wszelkich odniesień ontologicznych, jest sam racjonalny schemat argumentacji moralnej. Tym, co pozostaje z doktryny prawa naturalnego wskutek odebrania mu fundamentu historycznego, jest sam schemat argumentacji prawniczej” (s. 63). Otwiera to drogę dla prawniczego pozytywizmu. Drugi istotny moment to wyraźne rozróżnienie przez Kanta teorii moralności (*Tugendlehre*) i teorii prawa (*Rechtslehre*), obowiązków wewnętrznych i zewnętrznych, czyli – w rezultacie – sfery tego, co prywatne i publiczne. Koncepcje polityczne, formułując propozycje uregulowań w sferze publicznej, muszą uwzględniać nienaruszalność praw związanych ze sferą prywatności. Z potrzeby pogodzenia tych dwóch elementów rodzi się idea rządów prawa.

Jakie doktryny miały wpływ na Kantowską wizję państwa prawnego? Na to pytanie autor odpowiada w rozdziale III. Po pierwsze Kant był pełen uwagi dla myśli Rousseau, zwłaszcza dla koncepcji woli powszechnej i prawodawczej suwerenności ludu. Jednak, w przeciwieństwie do Rousseau, Kant miał świadomość niebezpieczeństw związanych z demokratycznym stanowieniem prawa. Stąd nieobce było mu przekonanie, że niekiedy wolność jednostki może być bardziej zagrożona przez wolę większości niż przez nieograniczoną nawet władzę absolutnego monarchy. Dlatego w swoich rozważaniach Kant nie deprecjonuje władzy autorytarnej, co więcej, dostrzega nawet pozytywne aspekty, które niesie z sobą ten rodzaj władzy. Jest ona wręcz pożądana tam, gdzie brak konstytucyjnych gwarancji wolności – wtedy tę lukę może wypełnić dobra wola oświeconego władcy. Jednak najważniejsze znaczenie miały dla Kanta nie idee rządów demokratycznych czy autorytarnych, lecz wartości liberalne, które „tkwiły w samym centrum jego uwagi” (s. 135). Ułomność jego filozofii politycznej polega na tym, że uzasadniając teoretycznie kluczową rolę wolności

jednostki nie potrafił przełożyć na język instytucji tych warunków, które stanowią zabezpieczenie wolności. Wobec tego typu trudności, co słusznie stwierdza Buchner (s. 133), Kant wycofuje się chętnie na pozycję moralisty.

„Konkretem”, który wyłania się z rozważań Kanta dotyczących zabezpieczenia wolności jednostki, jest kluczowa w jego filozofii polityki idea społeczeństwa obywatelskiego. W rozdziale IV Buchner przygląda się wyobrażeniom Kanta na temat funkcjonowania takiego społeczeństwa. Jego strukturę tworzą trzy elementy: wolność, prawo, władza (s. 145). Na ich jedności zasadza się w istocie rzeczy skuteczność porządku prawnego. Wolność, zgodnie z najgłębszym przekonaniem Kanta, może zaistnieć i być utrzymana jedynie w ramach obowiązującego prawa. Takie ramy powinna zabezpieczać władza. Kant zdaje się przy tym wierzyć w bezstronność i swoisty automatyzm działania władzy egzekwującej prawo, w „niewidzialną rękę” procedur prawnych (s. 210). Jak słusznie stwierdza Buchner: „Automatyzm, mający tłumaczyć sposób funkcjonowania instytucji w społeczeństwie obywatelskim, jest jeszcze jednym świadectwem ucieczki Kanta przed bardziej szczegółowymi wyjaśnieniami” (s. 150).

Idea społeczeństwa obywatelskiego wyznacza także ostateczny cel, do którego zmierza historia ludzkości. Temu zagadnieniu poświęcony jest ostatni rozdział książki. Kant wierzył w postęp, był przekonany, że „postęp stanowi cechę odróżniającą dzieje ludzkości od ahistorycznych społeczności zwierzęcych” (s. 180). Tym, co wyznacza horyzont postępu, co stanowi ostateczny zamiysł przyrody w stosunku do człowieka, jest właśnie społeczeństwo rozumnych, dojrzałych obywateli, którzy wszystkie problemy rozwiązują przez odwoływanie się do arbitrażu obowiązującego prawa. Powstanie takiego społeczeństwa powinno zapewnić światu wieczny pokój.

Buchnerowi udało się przedstawić myśl polityczną Kanta w sposób żywy i interesujący. Po pierwsze, dzięki temu, że koncepcje królewieckiego myśliciela zostały bardzo wyraźnie wpisane w nurt rozwoju historii tych idei, które także dzisiaj są aktualne i żywo dyskutowane. Po drugie, autor w trakcie rozważania abstrakcyjnych zagadnień pokazuje także stosunek Kanta do konkretnych problemów, takich jak na przykład kara śmierci, wojny, nieposłuszeństwo wobec władzy. Dzięki temu spoza koncepcji filozoficznych wyłania się także interesująca postać samego autora *Krytyki czystego rozumu*, który niezwykłą śmiałością w świecie myśli łączył z ostrożnością i zachowawczością w codziennej rzeczywistości.

W sposób jednoznaczny interpretuje także Buchner przesłanie filozofii politycznej Kanta. Widać przy tym, że poglądy Kanta są bliskie samemu autorowi. W jego ujęciu Kant jest „czystym” liberałem, celem Kantowskich koncepcji jest zabezpieczenie warunków dla rozwoju wolności jednostki poprzez „ochronę powszechnych reguł prawa w społeczeństwie obywatelskim” (s. 141). Autor zdecydowanie odrzuca wyprowadzanie z myśli Kanta idei państwa opiekuńczego – „w ramach tej koncepcji nie można uzasadnić żadnej polityki socjalnej państwa, nie ma w niej miejsca dla tak zwanej sprawiedliwości społecznej” (s. 141). Drugą istotną konkluzją, która wypływa z prowadzonych rozważań, jest to, że dla społeczeństwa obywatelskiego zagrożenie może

stanowiąc „rozpasana” demokracja – „myśl polityczna Kanta może być współcześnie odczytana jako przestroga przed demokratycznym zniekształceniem liberalnej doktryny rządów prawa” (s. 212).

Czy interpretacja Buchnera nie jest zbyt jednostronna, czy Kant był rzeczywiście tak klasycznym liberałem, jak widzi go autor omawianej książki? Można mieć co do tego pewne wątpliwości, zwłaszcza jeżeli uwzględnić, tylko pozornie odległe od rozważanej tu problematyki, analizy Kanta dotyczące religii. W braku uwzględnienia tego „religijnego wątku” widziałbym pewien mankament interesującej książki Wojciecha Buchnera.

W części trzeciej swojej książki o religii Kant stwierdza mianowicie w sposób jednoznaczny, że „polityczny” cel, jakim jest zapewnienie wiecznego pokoju, jest tak naprawdę do osiągnięcia jedynie poprzez utworzenie religijnej wspólnoty. Kant pisze tam m.in.: „panowanie dobrego pryncypium (...) nie jest osiągalne inaczej, jak przez utworzenie społeczeństwa w oparciu o prawa cnoty, (...) jego utworzenie rozum czyni zadaniem i obowiązkiem całego ludzkiego rodu” (*Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 120). Fundamentalną więź łączącą tę wspólnotę stanowi religijna wiara w to, że Bóg jest ostatecznie prawodawcą wszystkich moralnych powinności. W ujęciu Buchnera Kantowskie społeczeństwo obywatelskie złożone jest, jak w klasycznym liberalizmie, z egoistów, których przyroda bardziej zmusza, niż zobowiązuje do realizowania swoich celów – „przyroda postępuje się egoizmem, a nawet nikczemnością i złą wolą ludzi, aby ich zmusić do czynienia tego, co czynić powinni” (s. 183). Tymczasem w filozofii religii Kant mówi bardzo wyraźnie o obowiązku wstąpienia do wspólnoty, bowiem „najwyższe dobro jest nie do zrealizowania poprzez dążenie jednostki (...), lecz wymaga zjednoczenia jednostek – ze względu na ten cel – w całości” (*Religia...*, s. 125). Dopiero w obrębie takiej wspólnoty można mieć nadzieję na urzeczywistnienie wiecznego pokoju.

Dokładne omówienie związku pomiędzy Kantowską filozofią polityki i religii wymagałoby osobnego studium. Jednak ta krótka i wyrywkowa wzmianka pokazuje, że taki związek istnieje i ma istotne znaczenie dla pełnego zrozumienia koncepcji politycznych Kanta.

Aleksander Bobko

ALEKSANDER BOBKO, ur. 1960, dr filozofii, adiunkt Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej. Mieszka w Rzeszowie.

ERGASTULUM

Krzysztof Wodiczko, PROJEKCJA PUBLICZNA,

Kraków. 2-4 sierpnia 1996

„To jest jakaś pieprzona moralność chrześcijańska, która nie pozwala artyście piąć się do władzy” – mówi Krzysztof Wodiczko. – „Ja uważam, że Panu Bogu by się to podobało.”¹

Wodiczko należy do tych, którzy twierdzą, że wszystkiemu jest winne społeczeństwo. Społeczeństwo jest złe – artysta obdarza je poczuciem winy, a jego dzieła mają tej winy dowieść. Sztuka Wodiczki jest zatem społeczną psychoterapią. Z powyższych słów wynika jasno, że dopiero władza złożona w rękę ludzi o wyższej świadomości niż amoralne społeczeństwo, a do tych zalicza się sam artysta, umożliwi jego naprawę. Bezdomni, narkomani, nielegalni imigranci, mniejszości seksualne i etniczne, ofiary przemocy, ludzie marginesu społecznego – wszyscy ci „niesłyszalni”, których społeczeństwo nie dostrzega lub wręcz ich represjonuje, zostaną wyciągnięci z piekła niebytu i obdarzeni pełnią wolności. W tym duchu odbyła się projekcja obrazów Wodiczki na fasadzie wieży ratuszowej.

Muszę przyznać, że zakrzusilem się paluszkami, gdy usłyszałem te słowa wypowiedziane na konferencji prasowej i powtarzane jak pacierz przez organizatorów i Andrzeja Wajdę, który artystę zaprosił. Myślałem, okazało się – naiwnie, że socjalizm się skończył, ale proszę, posłaniec utopii siedzi przede mną, w najlepszym zdrowiu, i z jasnym czołem wygłasza prawdę, która zdaje się być najstraszliwszą demagogią. Krakowska socjeta polyka to jak bułkę z salcesonem, rozlegają się okłaski... ogólna feta. Na pytanie o koszty organizacji pokazu artysty otrzymuję wykrętną odpowiedź (zostają odesłani do Kaifasza), za to rozlega się chór głosów. Wajda i dyrektor BWA Głuchowski dowodzą, jak to wspaniale, że bezdomni, homoseksualiści, mniejszości... *etc.*, nareszcie doczekaliśmy się, cel szlachetny... Okazuje się, że najwyraźniej pomyliłem drzwi – tu się robi lokalną politykę, a nie mówi o sztuce, ponieważ Wodiczko występuje w ramach *panem et circenses*, „Krakowa 2000”, za którym stoją marzenia o wielkich pieniądzach z państwowej kasy. Stąd okolicznościowa poprawność.

Nie znam się na polityce, mało czytam gazet, ale sądzę, że jeśli Krzysztof Wodiczko osiągnął awans społeczny w Stanach, a osiągnął go, to najwyraźniej ideologia anarchosocjalizmu jest tam potrzebna, zaspokaja sumienia i dobrze

¹ Wypowiedzi artysty pochodzą z dwóch źródeł: 1. Materiały prasowe wydane przez Biuro Festiwalowe *Kraków 2000* A. Wajda oraz Bunkier Sztuki; 2. *Strategie sztuki*, wywiad z K. Wodiczki przeprowadzony przez M. Lisiewicz. „Magazyn Sztuki” nr 6/7 (2-3/95), s. 231.

służy wizerunkowi władzy. Jest to zresztą odwieczna właściwość sztuki awangardowej, że choćby nie wiem jak demaskatorska lub nie wiem jak zapracowana nad tworzeniem nowego języka, zawsze jest z władzą w stosunkach. To proste – kto chce zdobyć wyższą świadomość, musi mieć rozum polityczny. Rozpatrzmy zatem, jak Wodiczko władzę zdobywa. W jaki sposób oddziałuje jego sztuka, czy przemawia na wiecach, czy spiskuje po piwnicach? Jaki, mówiąc awangardowym m e t a j ę z y k i e m, przesyła komunikat.

Niektóre wypowiedzi, które zacytuje, są podane tymże metajęzykiem – postaram się je, w miarę moich sił, rozszyfrować, choć jest to pewną perwersją i przychodzi mi z trudem. Kiedy jako dziecko jeszcze zacząłem czytać awangardowe pisma o sztuce, długo nie mogłem się połapać, dlaczego słowa nie brzmią po polsku, czemu nic z tego nie rozumiem, skąd ta kategoria? Poczucie winy, którego się przy tym nabawiłem, opuściło mnie dopiero wtedy, gdy zrozumiałem, że pisane są szyfrem, właśnie metajęzykiem, tak jakby ktoś dawał znaki nad moją głową, lecz nie do mnie.

W programie artystycznym Wodiczki, zarówno w jego wypowiedziach, jak i dziełach, znajdujemy ową funkcję metajęzykową. Mowa ludzi uciemiężonych przez społeczeństwo oraz ich wyzwoliciela wymaga specjalnego kodu, którym porozumiewają się rewolucjoniści chcąc zrzucić z siebie jarzmo systemu. Jest to z jednej strony język walki, insynuacji, strachu, niezgody i perswazji, mówi się o „żądzy władzy”, „aneksji”, „tyraniu”, „buncie”, „konfrontacji”, o „ataku”, który „musi nadejść”. Z drugiej strony jest to język demaskacji i psychoanalizy. Mówi się o „podejrzliwości”, „kontrolu świadomości”, „hipnozie”, „kamufażu”, „utajeniu”, „kostiumie i masce” *etc.* „Musimy położyć kres »rytuałowi« nieuświadomionemu, zaprzestać podróży w fikcję, przerwać somnambuliczny ruch, przywrócić społeczną ostrość widzenia. (...) Mit musi zostać zdemaskowany.”

Wodiczko ujawnia i demaskuje pęta władzy krępujące jednostkę już na poziomie *libido* i „ciała”. „Wczesna socjalizacja wiąże się z patriarchalną dyscypliną seksualną. Później proces ten przebiega poprzez instytucjonalną »architekuralizację« naszych ciał.”

Daję cudzysłów przy „ciele”, bo nigdy nie mogłem pojąć, o jakie ciało tu chodzi: czy o tkankę, czy o organizm, czy o coś, co ma duszę. Metaforą tą do zdudzenia posługują się aktywiści sztuki krytycznej, czytelnicy Foucaulta i Lacana, którzy idąc śladem komun anarchistycznych, wyzwolenie jednostki zaczynają od ciała, seksu i podświadomości, gdzie, jak wiadomo, władza najsamprzód zapuszcza swoje macki. Nie będę się w ten temat zagłębiał – uczynił to już zresztą Ryszard Legutko w swej recenzji z tekstów Zygmunta Baumana („Znak” 493), *nota bene* niezmiernie obecnie popularnego w Polsce ideologa sztuki walczącej – ponieważ moim celem jest ogólne przedstawienie założeń ideo-artystycznych autora *Rzecznika Obcego*.

Dwa elementy wiążą ten program radykalny w spójną całość: z jednej strony jest to zamiar desymbolizacji otoczenia i całkowitej zmiany semantyki języka, z drugiej – wyzwolenie jednostki przez oddziaływanie na podświadomość. Produktem przewrotu w świadomości ma być człowiek nie podporządkowany niczemu, demaskator wszelkich mitów, za którymi czai się odwieczna przemoc,

festiwalem nocnym, architektonicznym »teatrem epickim«, pobudzającym do refleksji i skłaniającym do odprężenia. Jego publiczność śledziłaby formy narracyjne z zaangażowaniem emocjonalnym nie pozbawionym krytycznego dystansu.”

Czytając te słowa artysty, nie mogę wyjść z podziwu – więc on wszystko zaprojektował. Wszystko przewidział. Przewidział nawet to, że kiedy będę siedział wieczorem w kawiarni i popijał piwo, doznam refleksji i odprężenia, a wtedy – aczkolwiek nie bez krytycznego dystansu – przyswoję sobie jego komunały. Toż to fan-tas-tycz-ne! Jak kot i mysz! Ja mam najwyraźniej odczuć, że on mną manipuluje, lecz moja niechęć ma się obrócić przeciwko władzy. No, na wyższą świadomość nie ma rady. Wyższa świadomość... poddaję się, kapituluję, to działa jak narkotyk, to uzależnia. Właściwie dalsze pisanie tej recenzji się nie kalkuluje, bo ja własną krwią, własnym talentem, robię specowi od mediumizmu reklamę, podczas gdy w y d a j e m i s i ę, że zarabiam na wierszówkę.

Widać stąd, że Wodiczko przyjął na siebie rolę przywódczą, rolę Wodza plemion wędrownych, Technologa Wyobraźni i Psychoanalityka władzy, oczywiście w tych granicach, w jakich pełnić ją może artysta. A pełnić ją może tylko przez władzę nad wyobraźnią. Wodiczce znane są metody, jakimi można tę władzę sprawować skutecznie. Wyznaje on stare, prometejskie przekonanie awangardy, iż sztuka jest czynem i zmienia rzeczywistość tworząc nowe fakty. Dzieje się to przez opanowanie takiego systemu komunikacji słownej i wizualnej, który rozbija symboliczną warstwę języka. Nie pragnę jednak demonizować tej roli artysty, myślę, że sam bywał nieraz zaskakiwany potęgą mediów i zdaje sobie sprawę z nierównych szans, jakie mają reżyserowie wyobraźni i konsumenci obrazów. Zwracając uwagę na ideologiczną zawartość jego sztuki, nie twierdzę, że nie ma ona adresata. Umysł wykorzeniony jest faktem i rzeczywistością społeczną. Z pewnością ludzie tak czy inaczej wyobcowani uznają przekaz artysty za swój, odnajdą swoiste piękno w jego dziełach. Natomiast muszą uznać za mrzonkę pozytywne przesłanie, jakie wyływa z ideologii samostanowienia, intensywnie propagowanej przez teoretyków „dyskursu”. To, iż można, demaskując i demitologizując, uzyskać jakiegokolwiek oparcie dla rozumu oraz stworzyć się *ex nihilo*, jest złudzeniem. Rozum dialektyczny może wszystko wyrzucić w kosmos, razem ze swoim właścicielem, tylko po co? Jest to z pewnością pytanie, które nieraz dręczyło Witolda Gombrowicza. Potrzebna jest jeszcze doza rozsądku, która zrównoważy aspiracje rozumu dialektycznego do samostwarzania osobowości i uznania swej sytuacji za jedynie moralną wartość. Tej szczypty ironii i dystansu w dziełach Wodiczki, niestety, nie dostrzegam.

Rozumiem, iż przyjął on za pewnik istnienie systemu, który człowieka wyzwoli, wyzwoli skutecznie i na zawsze. Ten mit gnostycki od czasów romantyzmu siedzi we wszystkich artystycznych ideologiach opartych na pierwiastku prometejskim. Stąd wynika również Paradoxs Podejrzliwego Demistyfikatora, ogólne prawidło polegające na tym, iż im bardziej wszystko wokół demistyfikuje i poddaje deziluzji, tym głębiej sam pogrąża się w micie i iluzji. Sztuka przecież żywi się mitem.

Wodiczko–człowiek siedzi w Micie (zanurzony w nim po uszy), mit ów tworzy i powiększa. Jest to mit szczęśliwego społeczeństwa, opartego na pełnej regulacji ludzkiej natury, uzupełniony mitem człowieka, który sam się tworzy, przez co jego działalność artystyczna jest tylko powierzchnią, gdyż samo jego stwarzanie się jest z konieczności najgłębiej artystyczne. To prawdziwy bohater naszych czasów, nowy Walter Benjamin. Oto cały paszтет. Z deziluzji wypływa samotność i smutek.

Będąc tak samotnym, nie patrzy na społeczeństwo jak na żywy organizm, tak jak patrzą z prawdziwą czułością ci, co kochają ludzi i dzielą los wspólplemieńców. Patrzy na nie okiem technologa, jak na skomplikowane urządzenie. Patrzy na mnie i na ciebie bezwzględny okiem tego, kto ma wiedzę o funkcjach i mechanizmach systemu, a nade wszystko o tym, jak okrutne jest samostwarzanie i przepaść pod nogami.

Wodiczko nie mówi o ludziach „niestyszalnych” jako o bohaterach może nędznego i biednego, lecz własnego, niepowtarzalnego losu – tak choćby jak pisał o umarłych, nawet tych najskromniejszych i odrzuconych, Edgar Lee Masters. Nie tworzy epiki, gdyż zna jedynie abstrakcję. Używa ludzi do zilustrowania idei, posługuje się nimi i ich nieszczęsnym życiem jak bronią. Rzucając w ciemnościach nocy obraz zaciśniętych wokół rąk na fasadę Budynku Sądu Federalnego w Londynie (1983), stolicy kraju, który jest źródłem nowoczesnego ładu prawnego, nie ma na oku ludzi, lecz siebie. Ponieważ prawdziwym jego bohaterem jest on sam i jego SYSTEM, to, jak zdobywa się władzę. I o tym opowiada nocny koszmar artysty–ideologa.

Głównym jego celem nie są ludzie, ale budowle publiczne – symbole i atrybuty władzy. Widma ludzkie to nie biedacy, lecz znaki – projekcje społecznych stosunków. Pojawiają się na tle budynków, gdyż w ten sposób władza ma się sama przeświecić, ma siebie uczynić przejrzystą. Do tego celu krakowski Urząd Miejski udostępnił artyście fasadę historycznego ratusza. Rzutniki laserowe przenoszą na nią symboliczny obraz rąk wykonujących czynności odruchowe i niekontrolowane (manipulacje zapalonym papierosem, wykręcanie gąbki, skubanie kwiatka), z głośników płyną słowa. Schemat oddziaływania jest podobny w Paryżu czy Nowym Jorku. Zauważmy, jakie to dwuznaczne... Bo czy tak naprawdę, za jej pieniądze i za jej każdorazową zgodą, Wodiczko władzę demaskuje, czy też ją uwiarygodnia?

Rozwiązanie tej karkołomnej kwestii to dla mnie orzech nie do zgryzienia. Bo ja nie chodzę tymi ścieżkami, nie mieszkam na tej insuli, jestem prostak, z innej parafii. Lecz przyszło mi do głowy (czytałem w dzieciństwie), że ta logika zwie się dialektyką władzy. Trzeba znowu ująć problem d i a l e k - t y c z n i e, tzn. tak: uwiarygodniając demaskuje i demaskując uwiarygodnia. Co z tego wynika? Jaki to patent? Matko Boska, dajcie spokój, nie męczcie mnie... To nie ja wymyśliłem. To dla mnie za trudne. Spytajcie Krzysztofa. On wie.

Tak oto doszliśmy do paradoksu współczesnej awangardy, a zarazem do paradoksu postawy *political correctness*, postawy moralnej, która pełni się równie gwałtownie w życiu politycznym, jak w sztuce. Jak pokazuje wiele

ostatnich wystaw, m.in. wielkie *Manifesta* w Rotterdamie, sztuka robiona na zapotrzebowanie władzy, dosłownie – na zadanie domowe, to jest taka, która służy ogólnej regulacji wyobraźni i zachowań społecznych, ma za sobą media i pieniądze, a może w ogóle szanse na istnienie... Czasem jest to anarchizm na zamówienie, czasem moralistyka na pokaz. Wodiczko jako Pedagog jest oczywiście na wyższym poziomie, trzeba uczciwie przyznać, że jego otwarta przyłbica ma w sobie trochę diabelstwa. Mam pewną teorię na ten temat i chciałbym się nią podzielić. Jest to jednak raczej intuicja, z rodzaju objawień nadrealnych, z inspiracji owej nie całkiem legalnej „nocnej świadomości sztuki”, za co z góry i z dołu przepraszam.

Mentalność tych, którzy mają obsesję władzy pomieszaną z obsesją wolności, można porównać do mentalności starożytnych niewolników, mieszkańców ergastulum – ludzie nie mających żadnej własności, ani kota ani psa, ludzi, którym odebrano nawet ich przeszłość. W ponurych mrokach swej nory marzą oni o ruchu wywoleńczym i powtarzają innym, podobnym istotom „*veni, Spartacus, salvator!*”

Niewolnik samostwarzania, dla którego w ł a d z a jest stałym, obsesyjnym przedmiotem odniesienia, poświęca jej bowiem wszystkie swoje myśli i uczucia, dochodzi w końcu do tego, iż nie może się bez niej obejść. Im więcej go dręczy, tym potężniej jej pożąda. Zabierając mu swobodę i nakładając kajdany, daje mu ona jednocześnie wikt i względne poczucie bezpieczeństwa, jest i dla niego ojcowska. Kogóż ma więcej poza samym sobą? Jaki autorytet? Takich samych jak on nędzarzy? Powtarzając więc wspólnie z innymi aż do znudzenia „*veni, veni, Spartacus, salvator!*”, jednocześnie szepce do siebie po kryjomu „*veni, CRASSUS, dulce consolator...*” i odczuwa dziką satysfakcję. Grożąc i marząc o buncie, jednocześnie z chichotem wystawia... i... Nie, to zbyt niegodziwe.

Nocy, nocy straceńców, jakżeś niepojęta!

Jan Michalski

JAN MICHALSKI, ur. 1961, historyk sztuki i wydawca publikacji artystycznych, współpracuje z Galerią Zderzak, publikował m.in. w „Magazynie Artystycznym”, „Obiegu” i „Znaku”.

MALCZEWSKI I PSYCHOANALIZA

**MITOLOGIA MALCZEWSKIEGO, Muzeum Czartoryskich,
Kraków 1996, autor wystawy Teresa Grzybkowska**

W złożonym obrazie sztuki polskiej przełomu XIX i XX wieku rzadko zwracają uwagę widzów mitologiczne inspiracje, choć dla bardziej wnikliwych obserwatorów tego okresu obecność w nim specyficznego zainteresowania antykiem rysuje się dość wyraźnie. Ów „modernistyczny” antyk polegał przede wszystkim na podejmowaniu dialogów z motywami o antycznej genezie, które stawały się wówczas elementami dzieł o zabarwionej współczesną uczuciowością, nieklasycznej poetyce. Zjawisko to, postrzegane przede wszystkim w literaturze przełomu wieków – wystarczy wspomnieć tu hellenistyczne motywy w poezji Tetmajera i Rydla, Kasprowicza i Staffa – nie doczekało się głębszej analizy w odniesieniu do sztuk plastycznych. Ponieważ stanowi ono od dawna jeden z przedmiotów zainteresowań piszącej te słowa, z tym większym zadowoleniem powitałam otwarcie wystawy *Mitologia Malczewskiego*.

Autorka koncepcji wystawy, Teresa Grzybkowska, postanowiła wyodrębnić z dorobku Jacka Malczewskiego, tę – bardzo pokaźną – część jego obrazów, na których pojawiły się mitologiczne motywy. W poczuciu zasadności takiego zabiegu utwierdziło ją przekonanie o tym, że „problem mitologii jest fundamentalny dla zrozumienia niezwyklej twórczości artysty”, że to „właśnie mit pozwala uchwycić artystyczne przemiany malarstwa”. Ta nie pozbawiona słuszności teza postawiła przed wystawą ambitne zadania. Celem poniższych refleksji będzie próba odpowiedzi na pytanie o to, czy i jak zostały one spełnione, o to zatem, jak pokaz ten zmienił nasze spojrzenie na twórczość Malczewskiego, czy wzbogacił je o nowe interpretacje.

Wystawa była niejako od początku skazana na sukces. Prawdziwe obłędzenie mieszczącego ją w swoim wnętrzu Arsenalu stanowiło w znacznym stopniu pochodną stale rosnącego zainteresowania Malczewskim, o czym świadczą chociażby cenowe rekordy bite w ostatnich latach przez kolejne jego dzieła na naszym rynku sztuki. Jest on też obecnie jednym z polskich artystów najczęściej prezentowanych za granicą; w 1995 roku obrazy Malczewskiego uczestniczyły w dwu ważnych pokazach – w towarzyszącej weneckiemu Biennale wystawie Jean Claire’a *Tożsamość i zmienność* oraz w wystawie europejskiego symbolizmu w Montrealu, zatytułowanej *Paradis perdu*.

Tytuł wystawy krakowskiej nie budził kontrowersji – wszak chodzi tu

o artystę najczęściej w dziejach polskiej sztuki malującego satyry, chimery i inne potworności. Należy jednak stwierdzić, że dla ogółu widzów, zwłaszcza dla niedouczzonej dziś w mitologicznej materii młodzieży szkolnej, była to przede wszystkim oczekiwana – pierwsza tej wielkości w Krakowie od 1903 roku (!) „wystawa Malczewskiego”. Niewątpliwą atrakcją była tu okazja do spotkania z obrazami „nieopatrzonymi” i słabo znanymi. Do takich należały obrazy wypożyczone przez osoby prywatne, ale też pochodzące ze zbiorów Lwowskiej Galerii Obrazów, które – mimo wcześniejszych ekspozycji w Muzeum Narodowym Ziemi Przemyskiej (1987) i Muzeum Okręgowym w Rzeszowie (1988) – nie zdążyły się utrwalić w szerszej świadomości. Zobaczyliśmy też kilka nieznanych dzieł Malczewskiego ze zbiorów polskich, jak choćby ciekawy *Autoportret jako św. Franciszek z chimerą i faunem* (1909) z Muzeum Narodowego w Gdańsku.

Wystawę rozpoczął pokaz zbioru rzeźb i odlewów antycznych, podarowanych w końcu ubiegłego wieku przez księcia Karola Lanckorońskiego Uniwersytetowi Jagiellońskiemu, oraz rysunków Jacka Malczewskiego wykonanych podczas, podjętej w roku 1884 z inicjatywy Lanckorońskiego, ekspedycji archeologicznej do Grecji i na Bliski Wschód w celu zbadania zabytków rzymskich prowincji Pamfilii i Pizydii. Studia i szkice związane z wyprawą oraz inne, powstałe w Rozdole Lanckorońskich, ofiarowane przez córkę Karola – prof. Karolinę Lanckorońską – Zamkowi Królewskiemu na Wawelu, były już eksponowane na wystawie zorganizowanej w 1995 roku przez Międzynarodowe Centrum Kultury w Krakowie.

Poruszanie się po wystawie ułatwiał widzom jej podział na 8 części, związanych z centralnym dla danej grupy obrazów motywem. Były to: I. Rusałki i syreny, II. Psyche, III. Satyrowie, IV. Chimery i harpie, V. Eros, VI. Hermes, VII. Pytia, VIII. Thanatos. Grupy te przenikały się wzajemnie, tworząc materię zawilego labiryntu. Ponieważ rolę nici Ariadny wprowadzającej w problematykę każdej z grup odgrywał towarzyszący wystawie katalog, na nim zatem skupię odąd głównie moją uwagę. Oprócz dokonanego przez Janusza A. Ostrowskiego omówienia podarowanych przez Karolinę Lanckorońską rysunków został on opracowany przez Teresę Grzybkowską.

Skąd przyszły motywy antyczne do obrazów Jacka Malczewskiego? Odnosi się wrażenie, że pojawiły się one w jego twórczości dość późno, około roku 1890, gdy dojrzały już artysta, ceniony autor scen sybirskich, wprowadził do swoich obrazów fauny. Tematyka mitologiczna była jednak w twórczości Malczewskiego obecna na długo przedtem, choć aż do pierwszej monograficznej wystawy 1903 roku stanowiła utajony dla widzów „prywatny nurt”, utrwalony jedynie w rysunkowych szkicach i akwarelach. Zachowały się one do dziś, głównie w zbiorach Lwowskiej Galerii Obrazów oraz w praskim Muzeum-Pomniku Narodowego Piśmiennictwa. Te ostatnie były prezentowane w 1988 roku w warszawskim Muzeum Literatury oraz w krakowskim Pałacu Sztuki, na wystawie kolekcji Jerzego Karaska ze Lvovic. W zbiorach czeskiego kolekcjonera przetrwały również, wspomniane przez licznych przyjaciół Malczewskiego, jego młodzieńcze rysunki do *Odysei*, będące wyjątkowym w sztuce polskiej ubiegłego wieku (obok rysunków do *Iliady* Henryka Rodakowskiego z 1863 roku) tak dużym zespołem prac inspirowanych eposem Homera.

Szkoda, że na wystawie poświęconej problematyce mitologii Malczewskiego zabrakło tych prac dokumentujących jej początki, prac, u których genezy – oprócz fascynacji Homerem – stał pogodny, zmysłowy antyk Adama Asnyka, bliski poetyckim wizjom parnasistów. Wobec pominięcia tego istotnego ogniwa urosła niepomiernie rola wspomnianej wyprawy archeologicznej do Grecji i Azji Mniejszej, której owocem były głównie szkice rodzajowe i pejzażowe studia. Zupełny brak koncentracji na badanych przez ekspedycję zabytkach wykazuje właśnie „niearcheologiczny” charakter fascynacji Malczewskiego antykiem i mitologią. Nie obserwował on terenów byłych rzymskich prowincji jak rasowy badacz starożytności, a raczej jak urzeczony klimatem tego świata marzyciel, patrzący na otaczającą rzeczywistość poprzez przeżytego w dzieciństwie Homera, wyzwalając niekiedy skojarzenia, jakich nauczyć go mógł ulubiony poeta – Słowacki. Symptomatyczny jest podpis, jakim opatrzył artysta rysunek przedstawiający członków ekspedycji obserwujących piorące nad wodą kobiety – *Nauzykaa i jej panny służebne*.

Podobne spokrewnianie motywów mitologicznych z kontekstem wiejskim było charakterystyczne dla okresu modernizmu. W refleksjach o sztuce końca XIX wieku odczuwanie pokrewieństwa między tym, co mityczne, a tym, co legendarne (w sensie ludowej baśniowości i fantastyki), stało się zresztą powszechne. Analogiczność taka pozwalała Ignacemu Matuszewskiemu stawiać Słowackiego obok Richarda Wagnera, na planie wspólnej „mitycznej” struktury twórczości; na zasadzie podobnej analogii widziano w Polsce – jako odpowiednik sztuki Böcklina – malarstwo Witolda Pruszkowskiego. Stąd, mimo zaskoczenia niektórych recenzentów obecnością na wystawie ludowo-baśniowych *Rusatek*, decyzja włączenia ich do ekspozycji była intuicyjnie trafna. Choć uszło to uwadze autorki wystawy, mit antyczny wkraczał do obrazów Malczewskiego przede wszystkim w kontekście ludowym – około 1890 roku fauny pojawiły się w swoich obejmściach, zalecając się do dzieł w zapaskach, wirując w obłędnym kręgu *Błędnego koła*. Był to już jednak dionizyjski, spokrewniony z siłami natury antyk, daleki od baśniowości Pruszkowskiego.

Pojawienie się motywów mitologicznych w malarstwie Malczewskiego było w zagadkowy sposób związane z dokonującym się „symbolistycznym przełomem”, jaki przeszedł ów malarz starszej generacji, stając się jednym z czołowych twórców nowej formacji, która przyjęła nazwę Młodej Polski. W wyniku tej ewolucji stał się również głównym malarzem motywów mitologicznych w sztuce polskiej. Jego obrazy, zwłaszcza po roku 1900, są jakby dramatami rozpisany na ograniczoną liczbę ról, w których rozgrywano powracające na nowo obsesyjne tematy. Obok – traktowanych symbolicznie – motywów znanych z jego wcześniejszych obrazów (szynel, drabina, otwarte okno) zaczęły egzystować na jego płótnach satyry, harpie, chimery, erynie...

Jacek Malczewski nie był twórcą odosobnionym w mitologicznych fascynacjach w sztuce swojej epoki, w której należą do powszechnego repertuaru zbiorowej wyobraźni mit, poprzez swoją „plastyczność” i symboliczną wieloznaczność, umożliwiał teraz wyrażenie osobistych i złożonych treści bez uciekania się do psychologizmu. Ponieważ mit postrzegano wówczas jako najstarszy i najbardziej płodny rodzaj symbolizmu, domeną aktywności artystów

końca ubiegłego wieku stały się reinterpretacje mitologicznych motywów lub poszerzanie ich konwencjonalnych znaczeń. Nowe interpretacje były najczęściej uwarunkowane zarówno ich antyczną genezą i późniejszą ikonografią, jak związane niekiedy ściśle ze zmianą stosunku do antyku i mitu w sztuce ubiegłego wieku. Tak kreatywna postawa wobec mitu – choć oparta na świadomości tradycji – była jakością na tyle nową, że nie sposób widzieć Malczewskiego, za Teresą Grzybkowską, jako kontynuatora sięgającej renesansu tradycji malarzy mitologicznych scen, odpowiadającego na gusta swych wywodzących się ze sfer arystokratycznych mecenasów (Lanckoroński, Raczyński), którzy „tradycyjnie akceptowali tę antykizującą sztukę w nowoczesnym wydaniu”.

Z sięgającą renesansu tradycyjną, raczej alegoryczną topiką symboliści własnie zrywali, traktując kulturę i mity jako teksty otwarte, podatne na wielorakie przekształcenia. Nie tylko dla Malczewskiego charakterystyczne było stosowanie mitologicznych motywów w pewnym oderwaniu od ich pierwotnego czy potocznie uznanego kontekstu i uczynienie zeń znaków własnych treści. Stąd dla zinterpretowania roli motywów antycznych w jego twórczości nie wystarcza dokonane przez autorkę wystawy „rozszyfrowanie” znaczenia poszczególnych mitologicznych przedstawień w oparciu o zaczerpnięte z odpowiednich słowników i leksykonów znaczenia. Należało chyba także starać się uchwycić konteksty, związki, w jakie motywy te wchodziły z innymi symbolami kreującymi świat wyobraźni i konkretnych obrazów artysty. Jak bowiem inaczej odpowiedzieć na pytanie o jego miejsce wśród innych – podejmujących analogiczną tematykę – symbolistów końca wieku i o rolę owych motywów w jego malarstwie?

Mimo wiązanych z nim treści podstawowych specyfiką mitu jest jego podatność na zmienność znaczeń, ich oscylacja. Tak widział mit również Malczewski. Ulubione motywy satyra i chimery wprowadzał do swoich obrazów tak często właśnie ze względu na ich symboliczną „nośność”, ich wieloznaczność. Niektóre z nadawanych im przez Malczewskiego znaczeń były jednak tak specyficzne, że decydowały o ich oryginalnej interpretacji. Faun według Grzybkowskiej „symbolizuje ślepotę pierwotnych instynktów”. Taka możliwość interpretacji jest istotnie zawarta w tym motywie, lecz w sztuce Malczewskiego znaczenie fauna czy satyra łączy się przede wszystkim z jego obecnością w obrazach dotyczących spraw artysty i sztuki. Nie uzyskamy zatem odpowiedzi na pytanie, dlaczego artysta tak chętnie przedstawiał siebie i innych artystów – często całkiem serio – w tym mitologicznym „kostiumie”.

Z kontekstem dotyczącym twórczej inspiracji, ale także pokus i zagrożeń, wiąże się u Malczewskiego chimera. Należy ubolewać, że na wystawie zabrakło wczesnych płócien artysty podejmujących ten motyw – ważnych dla przedstawienia jego dziejów i wiążących się z nim znaczeń – płócien znanych dotychczas z reprodukcji, a zachowanych przecież w zbiorach prywatnych, reprodukowanych chociażby w niedawno wydanej publikacji (E. Charazińska, E. Micke-Broniarek, A. Tyczyńska, *Malarstwo polskie w zbiorach prywatnych: nieznanne dzieła wybitnych artystów XIX wieku*, wyd. Dom Aukcyjny Agra, Warszawa 1995).

Autorki wystawy nie interesowało jednak spojrzenie na Malczewskiego od strony analizy jego obrazów, od strony formy i ikonografii. Obrabiała drogę

w zasadzie ahistoryczną, spoglądając na mit w perspektywie wyznaczonej przez Freuda i Junga, perspektywie sięgającej sfery podświadomości. Mniej zatem – siłą rzeczy – skupiła się na tych aspektach mitu, które związane były z jego świadomym kształtowaniem.

Wybór metody badawczej jest w pełni uprawniony. Widza i czytelnika towarzyszącego wystawie katalogu interesować może przede wszystkim owocność przynoszonych dzięki niej konkluzji. Jest jednak oczywiste, że przyjęcie za podstawę studiów nad mitologią Malczewskiego Jungowskiej psychoanalizy wysunęło na pierwszy plan twórcę i jego psychikę, a nie jego dzieło, które stało się niejako „przezroczyście”, również w estetycznym sensie, stając się jedynie nośnikiem prawd o samym artyście.

O ile mitom w obrazach Malczewskiego przypisała Grzybkowska konkretne, „słownikowo” określone, oddalające je od symbolu znaczenia, o tyle niektóre z jego obrazów traktuje jak szyfrogramy, w których wśród rebusowych znaczeń artysta ukrył dręczące go psychiczne rozterki i kompleksy. Nie byłaby uważną adeptką ojców psychoanalizy, gdyby nie zapytała przede wszystkim o utajoną w nich sferę seksualną. Stąd jedna z części wystawy nosi imię greckiego boga Erosa, którego emanacji w sztuce polskiej poświęciła autorka w roku 1993 osobną publikację.

Autorkę wystawy najbardziej zaintrygowało obdarzenie przez artystę niektórych przedstawień mitologicznych rysami wielbionej przezeń Marii Balowej. Z tą fascynacją Malczewskiego związała ona zwłaszcza jego chimery, z których niektóre noszą istotnie rysy żony właściciela Tuligłówn. Czy podjęcie w jego malarstwie motywu chimery łączyło się jedynie z poznaniem Balowej? Wspomniane powyżej, nie umieszczone na wystawie, wczesne obrazy, w których występuje ta mityczna hybryda, pozbawiona jakichkolwiek aluzji do ówczesnej miłości artysty – każą postawić tu znak zapytania. Malczewski nie był także jedynym artystą zafascynowanym tym motywem w ówczesnej sztuce. Sprawę odpowiedzi na to pytanie należy zatem pozostawić otwartą.

W przedstawieniach chimer o bujnych kobiecych ciałach i tygrysiach grzbietach, ukazujących często ich groźną dominację nad artystą, podkreśliła Teresa Grzybkowska ładunek zawartej w nich erotyki. Przywołała również za ich pośrednictwem Freudowską koncepcję kultury, która – będąc źródłem cierpienia i ograniczeń – tłumi instynkty. Pełni jednak w rezultacie rolę terapeutyczną, przynosząc według Freuda rozładowanie nieświadomych psychicznych napięć.

Do grupy obrazów związanych z mitycznym Erosem zaliczone zostały też portrety artysty z jego uczniem i przyjacielem Mieczysławem Gąseckim, odznaczające się według Grzybkowskiej erotycznym klimatem z powodu wieńczących głowy artystów renesansowych beretów. Epoka ta jest bowiem łączona przez autorkę z okresem beztroskiego folgowania namiętnościom. Idąc tym tropem, Grzybkowska poddała nowatorskiej interpretacji przede wszystkim związany z emanacją Erosa cykl obrazów przedstawiających anioła z Tobiaszem. „W wielkiej sztuce renesansowej para ta stanowiła prezentację Erosa *socraticusa*, miłości homoseksualnej do chłopca i młodzieńca” – twierdzi autorka, dodając, że – „kilka obrazów Malczewskiego mieści się doskonale w tym renesansowym temacie”.

Tymczasem w rzeczywistości jest to temat biblijny. Zignorowanie zaś inspirującego jego plastyczne realizacje tekstu doprowadziło autorkę do fałszywych wniosków. Argumentem przemawiającym za homoseksualną wymową sceny jest bowiem między innymi fakt obecności na obrazie Francesco Botticiniiego ukazującego Tobiasza i Archanioła „psa – symbolu przyjacielskiej wierności”. Tymczasem obraz biegnącego za Tobiaszem zwierzęcia, utrwalonego na kartach Biblii, zapada na długo w pamięć: „I poszedł chłopiec, a razem z nim anioł, a także i pies wyszedł z nim i podróżował razem z nim”...

Anioły Malczewskiego są istotami o niepokojącej płci, nie ma jednakże podstaw do tego, by podejrzewać je o – używając języka Biblii – „obcowanie” z Tobiaszem. Są one piękne i ponętne, czemuż jednak mały obrazek *Do sławy*, będący ilustracją wiersza Teofila Lenartowicza *Za aniołem* (1903), łączy z wyrażającym niebiańską *voluptas* motywem Zeusa i Ganimeda?

Niekiedy fantazja wyraźnie „ponosi” autorkę, osłabiając zaufanie do prawdziwości podawanych faktów. Nie jest bowiem zgodne z rzeczywistością (zdanie to wprawdzie przytoczone, niemniej podane za pewnik), jakoby „w *Madonnie Doni* z trybuny w Uffizich Michał Anioł stworzył Wielką Matkę w asyście dionizyjskich nagich faunów”. W sztuce renesansowej przedstawienie takie byłoby niezrozumiałe, faun (czy satyr) był wówczas widziany jako istota związana ze światem materialnym, półzwierzęcym; dopiero po odkryciu ważkiej roli dionizyjskiego pierwiastka w świecie helleńskim przez Burckhardta i Nietzschego odsłonięto także duchową naturę owego towarzysza Dionizosa. Poza plecami Madonny Doni widnieje – o czym można się naocznie przekonać – nie grupa satyrów, a idealnych, nagich efebów, zbliżonych do słynnych *ignudi* ze sklepienia Kaplicy Sykstyńskiej.

Ulubioną metodą autorki jest pomijanie przewodniego sensu omawianych przedstawień na rzecz skupienia uwagi na pobocznych szczegółach, mających prawdopodobnie odgrywać rolę freudowskich „przejęzyczeń”. Odkrywana w ten sposób symbolika pozornie nieważnych elementów utrzymana jest jednak często w duchu „naiwnego freudyizmu”, według którego wszystkie wydłużone, a zwłaszcza wznoszące się ku górze elementy są symbolami fallicznymi. Niektórym skojarzeniom nie można odmówić zaskakującej oryginalności, na przykład pojawiającym się w opisie obrazu *Aniele pójdę za tobą*, gdzie: „Laska anioła i patyk pastuszka tworzą linię równoległego rytmu. W oddali widoczna kapliczka o fallicznej formie.”

Konstatacje takie pozostawiane są bez komentarza, podobnie jak inne, na przykład dotycząca zbieżności wyglądu siostry Malczewskiego z matką słynnego psychoanalityka. „Bronisława swą skromną, schłodną powierzchownością przypomina nieco matkę Junga – pisze Grzybkowska – którą uczony wspomina jako kobietę o podwójnej osobowości”, pozostawiając czytelnika w niepewności, czy taka też była osobowość Bronisławy? Czy jak matka Junga stawała się ona nocami „wieszczką, kapłanką w niedźwiedziej jamie, archaiczną i niegodziwą jak prawda i jak natura”; i jakie miało to znaczenie dla wymowy jej, malowanych przez brata, wizerunków?

Portrety Malczewskiego, obfitujące w mitologiczne motywy, zostały połączone we wspólną grupę, opatrzoną hasłem „Psyche”, jako że „świat psychicz-

ny ujawnił artysta głównie w portretach”. Przedstawienia antycznej Psyche, podobnie jak wspomnianego powyżej Erosa, próżno szukać w bogatym *oeuvre* artysty. Są one hermeneutyczną propozycją autorki, która za porządkujące materiał wystawy hasła przyjęła – jak wyjaśnia – nie tylko imiona istot pojawiających się na obrazach artysty, ale też „z nich emanujących”.

Odnalazła jednak kochankę Erosa w tle portretu Erazma Barączka, naczelnika wielickich salin, identyfikując wychodzącą spod ziemi nagą kobietą postać jako duszę–psyche wydobywającą się z „mrocznego łona Matki–Ziemi–Demeter”. Mityczna Psyche – którą przywołuje Grzybkowska – nie była nigdy przedstawiana w taki sposób. Akcentowanie jej związku ze światem podziemnym, a także imię matki, sugerowałoby tu raczej Persefonę, tym bardziej, że – jak chce autorka – postać tę i widniejące nieopodal postaci górników „łączy wspólna tajemnica: przed chwilą doświadczyli misteryjnych ciemności w głębi ziemi”. Górnicy ci są bowiem postrzegani jako kabirowie, symbolizujący „nieświadome życie ślepo–faliczne”.

W powyższym tekście dochodzi do głosu swobodna manipulacja mitologicznym materiałem. Autorka otwarcie wyznaje fascynację Jungowską koncepcję mitu, jednak powstające pod tym wpływem interpretacje wydają się służyć nie tyle odczytywaniu konkretnych obrazów, co eksploracji wewnętrznego świata artysty. Tak jest z przywołanymi postaciami kabirów – mitycznych istot, tonących w mroku dziejów. Wiadomości na temat ich kultu są na tyle skąpe, że trudno wnioskować o jego charakterze. Zostały one przypomniane przez autora *Archetypów i symboli* jako ucieleśnienie nieoświeconego pierwiastka męskiego. Wizja taka związana była z szukaniem przezeń w pradziejach ludzkiej wyobraźni (tak bowiem widział Jung antyk) potwierdzenia słuszności własnych teorii, nie zaś rekonstrukcji rzeczywistej natury tajemniczych mitów.

Wiele sugestii Junga przejął pozostający pod jego wpływem Karel Kerényi, wykorzystując je w swoich badaniach religioznawczych. Przyjmowane z entuzjazmem przez autorkę wystawy koncepcje Junga w zakresie interpretacji mitów nie są – wobec ich powyższych uwarunkowań – uznawane w pełnym sensie za naukowe. Mit bowiem widział Jung przede wszystkim jako spontaniczny produkt pierwotnego myślenia za pomocą symboli, zawierający zakodowane kompleksy, ukryte później głęboko w naszej naturze pod warstwami cywilizacji.

Patrząc na Malczewskiego oczyma słynnego psychoanalityka, nie zainteresowała się Grzybkowska stosunkiem do mitologii zarówno samego artysty, jak i jego epoki. Stwierdziła zresztą, że „dystans czasu, dzielący badacza od dzieła, nie musi być wcale przewyższony, nie trzeba się przenosić w ducha epoki, by zrozumieć artystę”. Takie ahistoryczne podejście jest typowe dla zwolenników metody psychoanalitycznej, toteż nie czynię zeń autorce zarzutu.

Wybór określonego stanowiska badawczego, w tym przypadku, jak zaznaczyłam, odrzucającego historyczną perspektywę i analizę świadomego aktu twórczego, uniemożliwia jednak zadawanie pytań o oryginalność mitologicznych kreacji artysty i sens ich wprowadzenia do jego malarstwa. Sztuka ta wydaje się nakierowana jakby na siebie samą. Dzieło Malczewskiego jest przez Grzybkowską odczytywane na płaszczyźnie osobistej. Malczewski wyraża nie tylko swoje nieświadome rojenia. W *Autoportrecie w zbroy* (1914) zwraca

Grzybkowska uwagę na przyczepiony do pancerza różowy kwiat. „Ten kwiat to własne *ego*” – stwierdza badaczka.

Analiza twórczości Malczewskiego, prowadząc przez mitologiczne meandry, ostatecznie skupia się na analizie psychiki twórcy. Za jej zasadniczy rys uznaje autorka „wewnętrzny konflikt Malczewskiego między afirmacją a negacją, między Hermesem – Erosem – Thanatosem”.

Pojawiające się w przywołanej powyżej triadzie imię Hermesa, prowadzi nas ku ostatecznym wnioskom. Hermes bowiem, jako wynalazca mowy, pośredniczył wszelkiemu wyjaśnianiu. Był także posłańcem bogów i opiekunem podróżnych, jako przewodnik wiodący do pomyślnego zakończenia podjętych zamiarów. Charakterystyczny dla Hermesa był aspekt przejścia, bóg ów miał także moc poruszania się między światem żywych i umarłych.

Znane są dwa przedstawienia Hermesa przez Malczewskiego na jego płótnach z 1914 roku. Na obu prowadzi on wychodzących z Hadesu Orfeusza i Eurydykę. Obrazy te, zachowane w prywatnych kolekcjach (Wojciecha i Ewy Fibaków oraz Iwony Büchner) – choć reprodukowane w katalogu – z niewiadomych przyczyn nie znalazły się na wystawie. Tym bardziej, że autorkę wystawy zainteresowała właśnie rola Hermesa jako przewodnika dusz.

Jedynym obrazem figurującym w części wystawy nazwanej imieniem greckiego boga był, ukazany niestety w dużej czarno-białej reprodukcji, obraz *Błędne koło*, widziany przez Teresę Grzybkowską jako prezentacja świata „we władaniu Hermesa”. Jest to obraz kluczowy dla twórczości Malczewskiego, także za względu na dokonane w nim po raz pierwszy splecenie motywów mitologicznych (faunów i bachantek) ze światem wcześniej podejmowanej tematyki ludowej i martyrologicznej w spójną, jednorodną wizję. Autorka koncentruje się w swojej analizie na prawej części obrazu, utrzymanej w trupio-błękitnej tonacji, która jej zdaniem „należy do Hermesa-Hadesa”. Co prawda, można się zgodzić z Grzybkowską, że „interpretator powinien wiedzieć więcej niż twórca i wydobyć na światło to, czego artysta nie był świadomy”, założenie takie nie powinno jednak, jak się wydaje, uprawniać do ignorowania aktów intencjonalnych artysty, do skrajnie kreatywnego stosunku do analizowanych przedstawień.

W zasadzie pozostajemy bezradni wobec stwierdzenia, że „przed oczami chłopca odbywają się polskie misteria anthesteriów – święto dusz ku czci Dionizosa i Hermesa”. W interpretacji *Błędnego koła* manipulacja mitograficznym przekazem osiąga swoje apogeum. Ani bowiem święto anthesteriów nie było Hermesowi poświęcone, ani Hermes – bóstwo o pochodzeniu i naturze odrębnej od Hadesa – nie może być z nim w żadnym wypadku utożsamiony. Wreszcie – w obrazie brak przedstawienia jakiegokolwiek z wymienionych powyżej bogów. Autorce nie przeszkadza to jednak. W tym momencie uruchamia ona mechanizm swoistej literackiej fikcji, zwraca uwagę czytelnika na pojawiającą się na pierwszym planie postać patrzącego przed siebie starca, sugerując, że „może to właśnie sam Hermes, na oczach widza przeobrażający się w Hadesa”.

Celem wszelkiej interpretacji jest odślonienie nowych, dotychczas niezauważanych aspektów dzieła bądź ukazanie go w szerszym kontekście, co pozwala poszerzyć wiedzę zarówno na temat owego kontekstu, jak i samego dzieła.

Kontekstem interesuje się Teresa Grzybkowska niewiele, jak zatem jest z samym dziełem? Przede wszystkim interpretacje Grzybkowskiej trudno ocenić, odznaczają się bowiem brakiem przestrzegania zasad logicznego wywodu, częstymi odwołaniami do sfery czysto subiektywnej. Tekst autorki, choć zamieszczony w towarzyszącym wystawie katalogu, nie jest – zwyczajem podobnych opracowań – w pełnym sensie tekstem naukowym. Powołując się na możliwość osiągnięcia „w sytuacji archetypowej” stanu, w którym jakoby „intuicja badacza poznaje stan psychiczny artysty”, Grzybkowska udziela samej sobie *licentia poetica*, aspirując w zasadzie do rangi twórczości. Do jej intuicji jednak, jak wyżej wspominałam, trudno mieć zaufanie.

Szczegółową polemikę z interpretacjami autorki uniemożliwia w zasadzie charakter wywodu, w którym logiczne argumenty przeplatane są ciągami skojarzeń o niedyskursywnym charakterze. Choć trudno odmówić im znamion nowości, razi przesadna koncentracja na wysnuwaniu krańcowych wniosków z pewnych (czasem pobocznych) elementów obrazu, przy braku ich powiązania z całością przedstawienia i jego znaczeniem. Poszczególne propozycje interpretacyjne nie sięgają ani istoty danego dzieła, ani nie prowadzą do formułowania bardziej ogólnych wniosków. Tymczasem motywy antyczne, o których przecież traktuje wystawa, były ściśle splecione z innymi aspektami malarstwa Malczewskiego, funkcjonując w jego obrazach na zasadzie symboli.

Nie dają się one – ze swojej natury – zgłębić do końca. Nasuwa się jednak pytanie, czy nie jest tak, że każdy system symboliczny – choć nie może być jednoznacznie odczytany – operuje swymi środkami według określonej logiki? W świetle kategorii Cassirerowskiej kultury symbolicznej, ujmującej mit jako syntezę poznawczą, jako jeden z możliwych sposobów symbolicznego myślenia, „mit jest w równym stopniu produktem emocjonalnym co racjonalnym” – w przeciwnym razie wszelka refleksja nad kulturą byłaby bezcelowa.

Freud i Jung przypisywali sztuce rolę *katharsis*. Z pewnością spełnia ona również i taką rolę. Sam Jung zdawał sobie jednak sprawę z nieprzystawalności metod psychoanalizy do badania dzieł sztuki. „Istota dzieła sztuki nie leży w tym – pisał – że jest ono obarczone szczególnymi właściwościami autora. (...) Motywy osobiste są ograniczeniem, ba, wręcz grzechem sztuki. (...) Twórca bowiem nie jest ani autoerotyczny, ani heteroerotyczny, ani w ogóle erotyczny, tylko w najwyższym stopniu rzeczowy, bezosobowy, a nawet nieludzki, czy ponadludzki, ponieważ jako artysta jest swym dziełem, a nie człowiekiem.”

Świadomość ograniczonych możliwości odczytania dzieła sztuki metodą psychoanalizy wynika stąd, że jest ona psychologią celowych postaw subiektywnych, a nie obiektywnych form wyrazu. Sztuka nie jest terapią, a ekspresją, w której czynnik świadomy odgrywa rolę niemal równoważną. Toteż, jak pisał – przywoływany tu wielokrotnie – Carl Gustav Jung „wprawdzie osobista psychologia twórcy tłumaczy dużo w jego dziele, jednakże samego dzieła nie tłumaczy”.

Katarzyna Nowakowska-Sito

KATARZYNA NOWAKOWSKA-SITO, ur. 1963, dr historii sztuki, zajmuje się sztuką XIX i XX wieku, kurator Muzeum Narodowego w Warszawie.

List z Kopenhagi

RÓŻA Z POPIOŁU

W DZIESIĄTĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI JORGE LUISA BORGESA

W trzecim tomie *Dziennika* Gombrowicza, w zapisie z roku 1962, czytamy: „Borges nie brał udziału w zjeździe penklubowym, ale nasz los tragiczny nie oszczędził mu innych śmieszności. Albowiem dosiadł aeroplanu i wraz z matką, donią Leonor, wyruszył do Europy po złote runo, które zwie się Nobel. (...) Widok tego patetycznego samotnika–ślepcy, z matką pod dziewięćdziesiątkę, wrzęgniętych w te aeroplanowe zabiegi... Najgorsze, że on się jakoś nadaje do tego... I nie wątpię, że otrzyma Nobla. Niestety, niestety... tak, on zaistniał jakby umyślnie w tym celu. Jeśli kto, to Borges! Jest to literatura dla literatów, jakby specjalnie pisana dla członków jury, jest to kandydat akurat jakiego trzeba, abstrakt, scholastyk, metafizyk, dość nieoryginalny, żeby znaleźć drogę, już utoroną, dość oryginalny w tej swojej nieoryginalności, żeby stać się nowym i nawet twórczym wariantem czegoś znanego i uznanego. (...) Jeśli miarą wielkości literatury jest jej nieliterackość, zdolność przewyciężenia samej siebie i docierania do rzeczywistości, to trzeba przyznać, że ten rodzaj wielkości nie skomplikuje Borgesowi pracowitych starań.”

Gombrowicz pomylił się. W roku 1962 nagrodę otrzymał John Steinbeck. Argetyński pisarz nie doczekał się Nobla, bo przez Komitet w Sztokholmie zaszufladkowany został jako reakcjonista. Miał nieszczęście wypowiedzieć parę frywolnych uwag na temat Indian, przypisywano mu – niesłusznie! – ciągoty faszystowskie. Był zaciekłym antyperonistą; temu duchowemu arystokracie nie mógł nie działać na nerwy podszyty faszyzmem populizm Perona. I Peron zemścił się. Usunął pisarza ze stanowiska dyrektora Biblioteki Narodowej w Buenos Aires i mianował go inspektorem warzywnego targu. Przysłowiowym wódczem do trumny w oczach sztokholmskiego komitetu było przyjęcie przez Borgesa nagrody z rąk generała Pinocheta. Dla uzupełnienia obrazu dodajmy, że Nobla otrzymało dwóch innych pisarzy Ameryki Łacińskiej: wybitny prozaik Gabriel Garcia Marquez, znany ze swoich afiliacji z Fidelem Castro, jak i z tego, że nigdy nie ujął się za swoimi kolegami po fachu, którzy gnili w kubańskich więzieniach, i poeta chilijski, Pablo Neruda, wslawiony nie tylko pięknymi erotykami pisanymi do żony Matyldy, lecz także miłosnymi strofami, których adresatem był towarzysz Stalin.

Borges urodził się w Buenos Aires w roku 1899. Studiował w Europie, między innymi w Szwajcarii i w Hiszpanii. Po powrocie do Argentyny pisał wiersze, kryminalne powieści, zakładał literackie czasopisma, wykładał literaturę angielską i amerykańską. Miał ponad 60 lat, kiedy zakończył studia nad

językiem staroangielskim i rozpoczął naukę staroislandzkiego; pragnął czytać islandzkie sagi w oryginale. Posuwająca się ślepotą przeszkodziła mu w dalszym studiowaniu, ale nie przeszkodziła w literackiej twórczości.

Zaczął uprawiać krótkie formy prozy: nowele i eseje. Jeden z tomów opowiadań nazwał po prostu: *Fikcje*. Obsesją Borgesa są labirynty i ukryte wzory, które puszczeni w ruch, w wędrówkę bohaterzy jego opowieści żmudnie odkrywają. Postaci z historii Argentyny, i nie tylko Argentyny, mieszają się w nich swobodnie z postaciami zmyślonymi, którym pisarz z imponującą precyzją historyka i archiwisty nadaje pozory autentycznego bytu. Niemal w każdej noweli Borgesa zadaniem bohatera jest rozwiązanie zagadki, wyjście z labiryntu, znalezienie centralnego punktu biblioteki, która zwie się Babel, tajemniczego manuskryptu, miasta nieśmiertelnych, błękitnego tygrysa. Fikcje Borgesa są w gruncie rzeczy wielką celebralną zabawą, intelektualnie skomplikowanymi, epickimi baśniami. Tak jak epicką baśnią jest *Don Kichote* Cervantesa, jego wielkiego hiszpańskiego poprzednika. Przypominają skomplikowaną grę w szachy. Ale od szachistów różni Borgesa poezja i poczucie humoru.

Pisarze Ameryki Łacińskiej mają mu wiele do zawdzięczenia. Peruwianczyk Mario Vargas Llosa powiada, że Borges zmienił radykalnie orientację hiszpańskiego języka literackiego, który pod jego wpływem z nadętego, banalnego, spuchniętego od ornamentów i sentymentalnego stał się precyzyjny, inteligentny, pozbawiony zbytecznych ozdób. Bez Borgesa nie byłoby Marqueza, Cortazara, Ernesto Sabato.

Przyznam, że przy całym podziwie nigdy nie byłam w stanie pasjonować się jego twórczością. Labirynty Borgesa są dla mnie zbyt skomplikowane, po drodze tracę zazwyczaj z oczu bohatera. A jednak do niektórych opowiadań wracam często i chętnie. Jednym z nich jest bajka filozoficzna pt. *Róża Paracelsusa*. Dla Borgesa jedynym faktem jest Słowo. Słowo, które nie ocenia rzeczywistości, lecz ją tworzy. Jak na początku Starego Testamentu. Słowo – magiczne zaklęcie. Jak w Kabale. Akcja *Róży Paracelsusa* toczy się w laboratorium–piwnicy. Stary alchemik błaga Boga (jakiegokolwiek Boga, pisze Borges), aby mu przysłał ucznia. Wchodzi młody mężczyzna. W prawej ręce trzyma torbę pełną złotych monet, w lewej – mięsiście czerwonej róży. Pragnie zostać uczniem alchemika, przewędrować z nim drogę, która prowadzi do Kamienia; domyślamy się, że chodzi o Kamień Mądrości. Paracelsus odpowiada, że złoto go nie interesuje. Droga, mówi, jest Kamieniem, a każdy krok celem samym w sobie. Młody człowiek żąda dowodu: „Ludzie powiadają, że potrafisz spalić różę i wskrzesić ją z popiołu.” Paracelsus odpowiada, że nie można zniszczyć niczego, co istnieje; Upadek, wygnanie z Raju nie jest niczym innym, jak niewiedzą o tym, że jesteśmy w Raju. Róża jest wieczna, ogień nie potrafi jej strawić. Mężczyzna rzuca różę w płomień. Paracelsus stoi nieruchomo. Po chwili odzywa się: „W Bazylei wszyscy lekarze i aptekarze twierdzą, że jestem oszustem. Być może mają rację. Oto popiół, który był różą, i który nie może znów stać się różą.”

Niedoszły uczeń zabiera złote monety i odchodzi. „Paracelsus – pisze Borges – został sam. Zanim zgasił lampę i zasiadł w podniszczonym fotelu, wziął do ręki garstkę popiołu i cicho wypowiedział Słowo. I róża zmartwychwstała.”

Oczywiście nigdy nie dowiemy się, jakie to było słowo. Ale zawsze możemy spróbować znaleźć je w Kabale.

Janina Katz

JANINA KATZ, ur. 1939, absolwentka polonistyki i socjologii UJ, tłumaczka, publicystka, pisarka (duńska). Od 1969 mieszka w Danii.

Kwartalniki, miesięczniki, tygodniki...

FILOLOGIA CHAOSU I SPRAGNIONE JA

„Moda na postmodernizm” , pisze Aleksander Fiut w esejju *Postmodernizm à la polonaise* („NaGłos” 23/1996), „rozszerza się w Polsce niczym pożar na stepie. Zagarnia stopniowo nowe obszary nauki i sztuki. Terminem tym coraz chętniej i skwapliwiej szermują historycy architektury i krytycy filmowi, projektanci mody i socjologowie. Panoszy się on w mass mediach, przewija w wypowiedziach różnej maści dziennikarzy. Wśród literaturoznawców budzi sprzeczne emocje: jedni odzęgnują się od niego, niby diabeł od święconej wody, drudzy biorą udział w wytrwałym, wedle słów Włodzimierza Boleckiego, »polowaniu na postmodernistów«, nierzadko z nagonką, stosując owo miano do pisarzy tak odmiennych jak Wat, Gombrowicz czy Różewicz. Tym to dziwniejsze, że – tak naprawdę – mało kto do końca wie, co ten termin oznacza. (...) Postmodernizm wisi jakby w powietrzu, przenika do umysłów, kształtuje estetyczne gusta i kryteria oceny, choć zarazem – pozostaje pojęciem niejasnym, wieloznacznym, o niezbyt określonych granicach. Byłby wyłącznie efemerydą? Jeszcze jednym potwierdzeniem tezy o wtórności polskich przełomów?” Nie próbując definiować zjawiska, Fiut stara się opisać jego kontekst, podkreślając, że w warunkach polskich „postmodernizm wkracza w wytworzoną próżnię. Staje się jedną z możliwych, dosyć kuszących odpowiedzi na poczucie przełomu i towarzyszące mu zawirowanie wszelkich wzorów, załamanie się tradycyjnych hierarchii i zamazanie utrwalonych pojęć. On te właśnie zjawiska w jakimś stopniu sankcjonuje i tłumaczy, a ponadto – europejsko nobilituje.”

Można założyć, że jeszcze przez długi czas „postmodernizm” będzie u nas („coraz niżej” – tzn. najpierw w filozofii i krytyce, później w publicystyce, wreszcie w reklamie) terminem poręcznym i z tego powodu używanym dość beztrzesko. Raczej nie wygląda na to, żeby mogły mu zagrozić inne „posty” lub inne „izmy”: nad wszystkimi ma tę przewagę, że łączy popularny prefiks

z praktycznym sufiksem („dwa w jednym”). Kiedy skończą się żarty, a zacznie się schody (co, rzecz jasna, może trochę potrwać), będzie trzeba prawdopodobnie wrócić do zlekceważonych podstaw, w tym i do definicji – choćby niedoskonałej – oraz do prób w miarę rzetelnego opisanie zjawiska. Warto pomyśleć nad tym już teraz. Kiedy padnie pytanie o to, jakie skarby ukrywał sezam, który można było otworzyć tak łatwym do zapamiętania hasłem – nie trzeba będzie udawać, że się pilnowało kóz wtedy, gdy inni dzielili łupy.

Na gruncie polskim pismem, które do tej pory najrzetelniej i najsystematyczniej informowało o „postęпах” postmodernizmu, były „Teksty Drugie”. Nie brak oczywiście tytułów, które tym stylem refleksji nad kulturą (tym „pomysłem” na kulturę, literaturę, sztukę...) żywo się interesują lub nawet są z nim utożsamiane – dość wspomnieć choćby śląski „FA-art”. Czasopisma katolickie postmodernizmowi nie poświęcały dotąd zbyt wiele uwagi, koncentrując się – tak jak to robi na przykład „Znak” – na krytycznym komentowaniu pojedynczych tekstów teoretycznych lub wybranych zjawisk w sztuce. Dopiero lubelski kwartalnik „Ethos” zdecydował się na przygotowanie numeru monograficznego – *Wobec postmodernizmu* (nr 33–34/1996) – który z pewnością wielu zdezorientowanym służyć będzie jako przewodnik po postmodernistycznym labiryncie.

Odpowiadając na zasadnicze pytanie – *Co to jest postmodernizm?* – Andrzej Szahaj zastrzega, iż nie sposób tu uniknąć pewnej arbitralności. „Być może z dostępnego, niezwykle obfitego materiału da się wykroić przynajmniej kilka postmodernizmów. (...) Nie jest bowiem postmodernizm tylko czy nawet przede wszystkim sprawą filozofii. To raczej pewien opis stanu kultury [podkr. W.B.] uwzględniający zarówno codzienne zachowania ludzi, wzory myślenia i postępowania, jak i sztukę, politykę, częściowo religię i naukę, a wreszcie także filozofię.” Wedle Szahaja refleksji nad postmodernizmem nie da się oddzielić od refleksji nad współczesnością – nowoczesnością i ponowoczesnością. Dla opisanie tej pierwszej odwołuje się do głośnej tezy Maxa Webera – tezy o odczarowaniu świata: w okresie przejścia od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa nowoczesnego „w ludzkim stosunku do świata poczyna dominować nastawienie racjonalne (w sensie racjonalności instrumentalnej) zakładające możliwość osiągnięcia ziemskich celów bez odniesienia do sił nadprzyrodzonych, jedynie przez odpowiednią kalkulację środków ze względu na zamierzony cel”. Powstają sfery aktywności ludzkiej, które są autonomiczne względem wartości światopoglądowych (głównie religijnych), a wszystkie jej dziedziny przenika oświeceniowa idea postępu. Wiąże się to z określoną strukturą władzy: „Gra o władzę i dominację odbywa się na szczytach hierarchii politycznej organizacji społeczeństwa, transmisja władzy zaś jest procesem biegnącym od góry ku dołowi, od centrum ku peryferiom.”

Ponowoczesność pojawia się wraz ze społeczeństwem postindustrialnym, w którym „paradygmat produkcji zastępowany jest paradygmatem konsumpcji, cywilizacją węgla i stali – cywilizacją informacji. (...) Obowiązkiem społecznym jest teraz nie tyle praca, ile raczej konsumpcja.” I nie chodzi tylko o zwykłą konsumpcję dóbr materialnych; człowiek ponowoczesny ma „do przełknięcia” przede wszystkim mnóstwo „znaków i komunikatów produkowanych w ogromnej ilości przez współczesne media”. Otacza go „k u l t u r a

m o z a i k o w a (»patchworkowa«), sfragmentaryzowana, niekoherentna i zdecentralizowana», której nie jest w stanie wchłonąć ani się w niej rozeznać. Podobny proces zachodzi w polityce, gdzie inicjatywę przejmują ruchy społeczne, które walczą w obronie ograniczonych, lokalnych interesów, rezygnując ze „zdobycia władzy w skali całego państwa. Powstają one w celu rozwiązania konkretnych problemów społecznych i znikają, gdy tylko cel uda się osiągnąć bądź też sytuacja polityczna ulegnie zmianie.”

Postmodernizm jest dzieckiem tego rozproszonego i tęczującego świata. Jest r e w i z j ą i d e i p o s t ę p u. Koncentrując się najpierw na postmodernistycznej sztuce, Szahaj podkreśla, że rezygnuje ona „z terroru oryginalności i pożądania tego, co nowe, na rzecz swobodnej gry z tradycją”, gry, w której najwięcej do powiedzenia ma ironia. „I nie jest to jakiś nowy styl, który zostanie w przyszłości zastąpiony innym, to raczej z n a k w y c z e r p a n i a s i ę [podkr. W. B.] modelu sztuki jako linearnego następstwa stylów (...). Nie sposób bowiem przesunąć granic eksperymentu w sztuce poza to, czego dokonały awangardy wszystkich jej dziedzin (nie zamalowane płótno, czysta kartka papieru, cisza, chaos obrazów, słów, zatarcie granicy pomiędzy sztuką i życiem).” Zmienia się zupełnie dynamika tworzenia (Szahaj cytuje tu Zygmunta Baumana): „zamiast ofensywy o z góry zadanych celach strategicznych toczą się nie kończące się potyczki miejscowe pozbawione planu ogólnego; nikt nikomu drogi nie toruje i nikt nie oczekuje, że za nim pójdą inni”. Sztuka przestaje też konkurować z nauką i filozofią. „Stara się”, pisze Szahaj, „raczej z nimi flirtować, często żartobliwie, tak jak flirtuje z kulturą masową i kiczem.”

O wiele więcej emocji wywołuje postmodernistyczna refleksja nad poznaniem, władzą i moralnością. „Poznanie z punktu widzenia postmodernizmu ma charakter n a w s k r o ś k u l t u r o w y, k o n t e k s t o w y, h i s t o r y c z n y, k o n w e n c j o n a l i s t y c z n y i a n t y e s e n c j a l i s t y c z n y. (...) O prawdzie zaś sądzi się, że jest ona raczej w y t w a r z a n a niż odkrywana, podobnie jak sądzi się o faktach, w tym faktach naukowych, że stanowią one jedynie rezultat zmiennego *consensusu* wspólnoty badawczej, nie zaś »twarde« i niezależne od wpływów podmiotowych dane.” Przekonanie o „przygodności” prawdy łączy się u postmodernistów z rozwiniętą (choć bynajmniej nie uporządkowaną) refleksją nad językiem. Kwestionują oni przede wszystkim założenie, że język jest reprezentacją czegoś, co leży poza nim. Historia kultury to dla nich proces nie kończącej się produkcji tekstów, które wprawdzie odnoszą się wzajemnie do siebie, ale nijak się mają do świata zewnętrznego (postmodernizm nie jest jednak solipsyzmem). „Język jest w perspektywie postmodernistycznej zbiorem dyskursów walczących ze sobą o dominację”: co jakiś czas pojawia się dążenie, aby któryś dyskurs uprzywilejować, „uczynić centralnym dla całej kultury”. Postmoderniści są przeciwnikami wszelkiej tego typu nadrzędności i za cel stawiają sobie „nagłośnienie dyskursów słabszych”, oddanie sprawiedliwości „temu, co zepchnięte na margines”. Są też krytycznie nastawieni do koncepcji człowieka jako istoty obdarzonej niezmienną naturą; jedyną „stałą”, jaką dostrzegają w człowieku, jest pragnienie autonomii, dążenie do wyrażania swej odmienności, indywidualności. Reszta jest, wedle nich, własnością historii.

Postmodernizm nie jest, a przynajmniej nie stara się być nihilizmem, lecz – jeśli można tak powiedzieć – „słabym” (choć heroicznym skądinąd) humanizmem. Wskazują na to również inni autorzy omawianego numeru, m.in. Andrzej Bronk SVD (w bardzo wnikliwym i systematycznym naszkicowaniu *Krajobrazu postmodernistycznego*), Ireneusz Ziemiński (*Postmodernizm a dylematy człowieka*) czy ks. bp Józef Zyciński (*Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*). Wizja człowieka, jaką oferuje postmodernizm, jest daleka od optymizmu: człowiek, który – wedle wyrażenia Sartre’a – „nie ma natury, lecz historię”, posiada wprawdzie znaczną swobodę, ale wyłącznie „artystyczną” i moralną. Ograniczeniem jego wolności jest negatywna epistemologia z jednej, a zredukowana ontologia z drugiej strony. „Jeśli”, pisze ks. Bronk, „chętnie postulowaną przez postmodernistów otwartość pojąć jako nieobstawanie przy żadnych poglądach i zasadach, to czyni ona człowieka całkowicie bezbronnym wobec napierających na niego problemów. Układy otwarte są mało odporne na zagrożenia zewnętrzne.” Przewyciężając (przynajmniej teoretycznie) „obcość”, postmodernizm nie daje w zasadzie recepty na przewyciężenie samotności. Człowiek pozostaje sam ze sobą w chaotycznym i rozedrganym świecie, którego nie ma prawa „trwale” rozumieć, o którym zasadnie może tylko – wątpić. Ks. Bronk cytuje za Baumanem dramatyczny opis kondycji ludzkiej: „Nie wiemy już, dokąd idziemy; nie wiemy nawet, czy postępujemy w prostej linii, czy też kręcimy się w kółko.” I komentuje: „Z taką świadomością nie tylko trudno się filozofuje, lecz coraz trudniej żyje. Być może w utracie przez człowieka poczucia racjonalności świata i siebie należy szukać wyjaśnienia obserwowanego w kulturze postmodernistycznej rozchwiania tradycyjnego porządku moralnego, redukowanego do sfery kulturowo uwarunkowanej obyczajowości.”

Ponieważ samego człowieka trudno pozytywnie określić, również i jego wolność wyrażana jest raczej negatywnie. Sytuację tę można opisać następująco. Oto człowiek słyszy kategoryczny nakaz: „Nie będziesz miał jednego dyskursu przed innymi.” Ale kto to mówi? Czyj głos ostrzega? kusi? Oczywiście można ten sam nakaz wyrazić precyzyjniej: „Będziesz szanował język każdego bliźniego twego” albo „Będziesz zachowywał należyty dystans wobec »wielkich narracji«, w których czai się niebezpieczeństwo totalizmu”, ale – cóż to zmienia? Czy to sam język tak nami mówi? Postmodernizm (i to ciekawe – podobnie jak wiara religijna) w pewnym sensie wymaga od „wyznawcy” skoku w przepaść, w niepewne. Ale (w przeciwieństwie do wiary) żąda zaufania bez argumentacji; każdą argumentację bowiem – dekonstruuje. Czyli właściwie nakaz brzmi: „Zrób c o ś ze swoją wolnością; ty sam już najlepiej będziesz wiedział co.” „Głos” nie bierze na siebie żadnej odpowiedzialności...

„Jedyną formą”, pisze Ziemiński, „protestu czy samoobrony człowieka przed absurdem staje się szeroko propagowana przez R. Rorty’ego czy J. Tharpe’a postawa ironii, a nawet szyderstwa wobec świata i niszczącego nas losu. Egzystencjalizm skłaniał człowieka do walki o swoją ludzką godność, zewsząd zagrożoną; postmodernizm zdaje się już nie rozumieć, czym jest ludzka godność. W świecie postmodernistycznym nie ma w gruncie rzeczy sensu nawet postulat dialogu czy tolerancji i szacunku dla tego, co odmienne i z pozoru obce. Jakież może mieć znaczenie to, że będziemy wzajemnie siebie

znosić?” Ograniczone postulaty moralne mogą – z tego punktu widzenia – pojawić się w refleksji postmodernistycznej tylko na skutek niekonsekwencji. Nie istnieją przecież dla niej, pisze ks. bp Życiński, „uniwersalne zasady rozumu, które pozwalałyby wypracować kompromisową narrację metakulturową. Nie istnieje wspólna metaprawda, natomiast samo pojęcie prawdy może prowadzić albo do stosowania represji i przemocy, albo do »kneblowania ust« odrzucającym klasyczną racjonalność sympatykom postmodernizmu. Wymiana informacji ma być możliwa jedynie w ramach wspólnot uznających ten sam język i przyjmujących tę samą hierarchię wartości. Stąd też n i e m o ż l i w y j e s t d i a ł o g p o n a d k u l t u r o w y [podkr. W. B.], a samo pojęcie dialogu należy uznać za wielką iluzję, która dominowała w okresie »nowoczesności« i została definitywnie zarzucona w postmodernizmie.” Miejsce dialogu zajęła „tęczowa koegzystencja” (określenie Baumana), która – w zależności od punktu widzenia – stanowić może albo doskonałą (bo konsekwentną) realizację idei pluralizmu (antyfundamentalizmu), albo smutną wizję „pstrej kultury”, w której polisemiczność idzie w parze w obojętnością i nie-porozumieniem. „Według postmodernizmu”, pisze dalej bp Życiński, „wartości obiektywne nie istnieją, poszukiwanie umowy jest przedsięwzięciem szyzofowym, w którym łudzimy się, że rozwinie dialog, podczas gdy skazani jesteśmy na wzajemne monologizowanie.”

Skupiając się na jednym aspekcie „filozofii” (filologii?) postmodernistycznej – na jej wymiarze antropologicznym – dokonuje się oczywiście znacznego (choć chyba wybaczalnego) uproszczenia. W omawianym numerze „Ethosu” poruszonych zostało szereg innych wątków związanych z tym zjawiskiem. Przykładowo – ks. Alfred Wierzbicki w szkicu *Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną* zastanawia się nad fenomenem popularności postmodernizmu wśród filozofów o formacji marksistowskiej w byłych krajach postkomunistycznych i próbuje odpowiedzieć na pytanie, „czy uprawianie marksizmu, zwłaszcza przyjmowanie pewnych tez marksistowskiej antropologii, stanowi intelektualne przygotowanie postmodernizmu”. Warto zacytować konkluzję tego tekstu: „podstawowym ograniczeniem [kultury postmodernistycznej] wydaje się z a n i k p o s t a w y k o n t e m p l a t y w n e j [podkr. W. B.] wobec rzeczywistości na rzecz postawy całkowicie aktywnej, sprwadzającej ludzkie działanie do techniki, do niefrasobliwego »majsterkowania«. Marksizm odnosi zwycięstwo poza ramami marksizmu ideologicznego. Kultura postmodernistyczna, jeśli nawet deklaratywnie odżegnuje się od marksizmu dostrzegając w nim rodzaj utopijnej »wielkiej narracji«, wspólnie z marksizmem mieści się w tym samym paradygmacie, który opiera się na wyrugowaniu antropologii przez antropopraksję.” W poglądach Marksa kreatywność osoby wyprzedza jej istotę, w postmodernizmie – komunikat „wyprzedza” mówiącego.

Bardzo ciekawy – ale bardziej jako zapowiedź obszerniejszej refleksji – jest tekst ks. Tomasza Węclawskiego *Postmodernizm i teologia. Kilka wstępnych uwag o tym, co jest możliwe*. I tym razem pozwolę sobie ujawnić wniosek końcowy (tym bardziej, że nie jest on raczej zaskakujący): na razie możliwe jest niewiele. Istnieje oto bowiem jeden tylko punkt wspólny, który mógłby stać się początkiem rozmowy: „Jest nim »spragnione ja«, które właśnie jako takie – to

jest jako »spragnione« – najwyraźniej wyprzedza każdą możliwą eksplikację każdego własnego pragnienia. I nie chodzi tu jedynie o zdroworozsądkową oczywistość, że podmiot jakiegokolwiek aktu (w tym przypadku »pragnienia«) wyprzedza w istnieniu tenże akt. Chodzi o specyficzną jakość ludzkiego istnienia: nie o istnienie »samo« i »jako takie«, ale o istnienie, które od początku do końca jest właśnie »spragnione«.» Ale jak „to, co znajdujemy w Jezusie, ma się do postmodernistycznego »pragnienia wszystkiego«?» I jakim językiem o tym mówić, by nie wpaść w sidła dekonstrukcji lub – samozaprzeczeń?

Przed kilkoma miesiącami na łamach „Res Publiki Nowej” (2/1996) ukazał się obszerny szkic Agaty Bielik–Robson *Czy duchowość ponowoczesna jest możliwa?* Tekst, jak to u nas (albo – jak to w postmodernie: wszyscy „nadają”, nikt nie „odbiera”), przeszedł nie zauważony; i szkoda, bo to chyba pierwsza w języku polskim próba opracowania tego słabo uświadamianego aspektu postmodernizmu. W postmodernistycznym programie pełnego wyzwolenia jednostki nie mogło zabraknąć postulatów odnoszących się do „oków ducha”. „Wyzwolenie od narzuconych zewnętrznie pojęć tradycji duchowej – takich jak »podmiot«, »duch«, »jaźń« i tym podobnych – oraz, w następstwie, od problemów, do których sformułowania pojęcia te były niezbędne, miało (...) doprowadzić do pożądanego p r y w a t y z a c j i języka refleksji, a tym samym wyzwolić swobodną kreatywność jednostek. Innymi słowy, prywatyzacja ta miała zaowocować urodzajem prywatnych minikultur duchowych, ściśle jednostkowych i unikalnych przygód mistycznych, które znalazłyby ujście w zindywidualizowanych innowacjach językowych, zwanych przez Rorty’ego »dyskursami abnormalnymi« (...)” Widać gołym okiem, że jest to program dla poetów, nie dla przeciętnego śmiertelnika. Ów wymyślony przez Rorty’ego „dyskurs abnormalny” w gruncie rzeczy, zauważa autorka, wcale nie jest dyskursem, lecz zespołem metafor, „które ani niczego nie opisują, ani niczego nie wyrażają, lecz są produktem pewnych »ślepych wpływów«, a zatem symptomem kontekstu, w jakim powstały. (...) Dyskurs abnormalny jedynie bawi się metaforami i sam nie jest niczym więcej jak zabawą (...) nie służy on jakkolwiek ujętym potrzebom duchowym, z »potrzebą zbawienia« na czele, lecz jest elementem ludycznym (...)” (O ludycznej „naturze” postmodernizmu pisano sporo, dlatego w niniejszym felietonie ograniczyłem ten wątek.) Dyskurs abnormalny nie jest też „parafrazą tradycyjnej refleksji duchowej, lecz jej głęboko ironicznym pastiszem, który choć zachowuje zbieżność formy zewnętrznej, całkowicie wyjaławia ją z dawnej treści”.

Poglądom Rorty’ego przeciwstawia Bielik–Robson koncepcję Nowej Duchowości w ujęciu Charlesa Taylora. „Analizując XX-wieczną literaturę, Taylor (...) pokazuje, że w odróżnieniu od tradycyjnego horyzontu sensotwórczego metafizyki współczesny horyzont sensotwórczy nie jest czymś danym, odziedziczonym ani tym bardziej uniwersalnym, lecz co najwyżej może być świadomym wytworem »twórczej wyobraźni jednostki«. Proces tworzenia tego horyzontu nazywa Taylor »indywidualną epifanią« (...). Współczesny horyzont sensotwórczy (...) jest »słabszym bytem« od uniwersalnej struktury mitu czy wiary religijnej, (...) jest jednak mocniejszy od fikcji.” I jest to zarazem propozycja zupełnie innej „poetyki”. „Pomiędzy prostą opozycję opisu i sym-

ptomu, jaką posługuje się Rorty, Taylor wprowadza »coś trzeciego«: poetycką interpretację świata, która choć nie jest aktem ściśle poznawczym, to mimo wszystko do świata się odnosi. (...) Współczesny poeta – poeta jest tu bowiem wzorem sensotwórczości – nie oczekuje, że świat dostarczy mu gotowego horyzontu, lecz czyni sam siebie odpowiedzialnym za takie widzenie świata, które ukáže go jako sensowną całość.”

Przykład ten pokazuje, że refleksja „wobec postmodernizmu” nie musi się kończyć na pustyni. O ile oczywiście nie będzie się go traktować jak wielką, zniewalającą narrację...

Wojciech Bonowicz

WOJCIECH BONOWICZ, ur. 1967, absolwent polonistyki, poeta, prozaik, krytyk literacki. Publikował m.in. w „NaGłosie”, „Tygodniku Powszechnym”, „Nowym Nurcie”, „Znaku”, „Opcjach”.

Summary

What is science: a practical tool with which to transform the world, or a way of discovering the truth about reality? Be the latter the case, how are we to conceive truth: as an end of scientific investigation, or as an utopia? As Adam Grobler in his opening article maintains, pursuing science presupposes a belief in the possibility of getting closer and closer to truth. The text has come in for a number of reactions, often representing an approach widely different from the author's, which proves his standing rather unpopular. Wojciech Sady puts his reflection in the form of an interlocution between Aristotle, Buridan, Galileo and Newton. Michał Tempczyk agrees with Grobler on the matter of truth, reinforcing his case with examples taken from the domain of physics. Jerzy Szymura points to the need of extending Grobler's argument and making it more comprehensive, whereas Jan Woleński casts doubts on Grobler's category of the "quest for truth", one essential to his line of reasoning. Marian Grabowski suggests that the problem of truth be viewed in a broader axiological context while Tadeusz M. Sierotowicz takes up the subject of dialogue between science and theology. Finally, Jacek Dębiec, Andrzej Fuliński, Jan Kozłowski, Henryk Markiewicz, Edmund Mokrzycki and Andrzej Paszewski contribute to the discussion, each sharing with the others his professional experiences, provided by his own field of research: psychiatrics, physics, biology, theory and history of literature, and sociology respectively. They are considering truth as seen from the viewpoint of their specific professional interests and occupations.

The latter part of the September issue begins with another part of Włodzimirz Galewicz's *Glosses to Shakespeare*, this time devoted to *Midsummer Night's Dream*. Paweł Lisicki's reflection on God the Unknowable draws to an end, while Bohdan Pociąg launches a new series on music, the first part of it focusing on romantic music. Fryderyk Hunia, on the basis of his painting

experience, considers the cognitive value of art. Then, as usual, follow book reviews, relations from art exhibitions, letters, and a review of cultural periodicals.

Sommaire

La science est-elle un instrument pratique pour changer le monde ou une manière de parvenir à la vérité objective sur les réalités? Si manière elle est, comment saisir alors la vérité: en tant que but des recherches scientifiques ou plutôt en tant qu'utopie? Comme l'affirme Adam Grobler dans l'article introductif de notre cahier de septembre, croire en la possibilité de se rapprocher de la vérité est la condition *sine qua non* d'une culture de la science. Que cette position ne fasse pas l'unanimité, la polémique suscitée par ce texte l'atteste. Wojciech Sady s'y engage en donnant à sa réplique la forme d'un dialogue entre Aristote et Buridan, et entre Galilée et Newton. Quant à Michał Tempczyk et Jerzy Szymura, l'un partage la position de Grobler sur la vérité, tout en y ajoutant des arguments puisés dans la physique, l'autre montre la nécessité d'élargir l'argumentation de ce dernier. Par contre, Jan Woleński remet en question la catégorie, centrale dans cet article, de la poursuite de la vérité, et Marian Grabowski démontre le besoin d'examiner le problème de la vérité sur un fond axiologique élargi. Enfin, Tadeusz M. Sierotowicz débat du problème du dialogue entre science et théologie. Cette première partie se termine par une enquête à laquelle Jacek Dębiec, Andrzej Fuliński, Jan Kozłowski, Henryk Markiewicz, Edmund Mokrzycki et Andrzej Paszewski apportent leurs réponses, et ce, sous l'angle de leur discipline respective: psychiatrie, physique, biologie, théorie et histoire de la littérature, sociologie.

La seconde partie comprend: la chronique philosophique habituelle de Włodzimierz Galewicz, initiée sous le titre de *Glose sur Shakespeare*, et analysant cette fois-ci le *Songe d'une nuit d'été*; le point final des réflexions de Paweł Lisicki sur le thème du Dieu inconnaissable; un nouveau cycle de Bohdan Pocij sur la musique, dont ce premier volet sur l'école romantique; le point de vue du peintre chevonné qu'est Fryderyk Hunia sur les propriétés cognitives de l'art. Les rubriques sur les livres, les expositions, les correspondances et la revue de la presse complètent ce cahier.

art
& BUSINESS

SZTUKA POLSKA I ANTYKI 6/96

Ceramika
Anny Strzelczyk

KRZYŻANOWSKI

Rzeźba polska
w Muzeum
Narodowym

CIECIERSKI



Pierwszy i jedyny w kraju
miesięcznik o rynku sztuki

Dla prenumeratorów
30% rabatu i nagrody - prace współczesnych
artystów polskich

Roczna prenumerata krajowa - 46 zł, zagraniczna: 92 zł.

Wydawca: Instytut Promocji Kultury Sp. z o.o.,
ul. Smolna 11, 00-375 Warszawa,
telefax (22) 27 64 56, tel. (22) 27 33 08.

Prenumeratę prowadzi: Pro Press Sp. z o.o., ul Burakowska 11,
01-066 Warszawa, tel. (022) 636 98 65, fax (022) 636 98 64.
Konto: PKO BP I Oddział w Warszawie, nr 1515-540694-136-2.

WARUNKI PRENUMERATY

PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA ZNAK

1 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 w 1996 r. – 60.00 zł (600.000). Cena prenumeraty za półrocze 1996 r. – 30.00 zł (300.00). Cena prenumeraty za każdy kwartał 1996 r. – 15.00 zł (150.000). Wpłaty przyjmuje administracja Miesięcznika „Znak”, 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO OM/Kraków nr 35 510-25058-136.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena I egzemplarza wynosi 6\$, prenumerata roczna za 1996 r. – 72\$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 10\$, Ameryka i Azja – 20\$, Australia – 40\$. 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 Wschodniej istnieje również możliwość opłacenia prenumeraty w złotychkach. 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 RUCH

1. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty w IV kwartale 1996 r. wynosi 15.00 (150 000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu” lub w urzędach pocztowych.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za IV kwartał 1996 r. wynosi 30.00 (300 000) 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

ISSN 0044-488 X
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 6.00 (60 000)
w prenumeracie zł 5.00 (50 000)

Uwaga! Cena prenumeraty za III kwartał 1996 roku wynosi 15.00 (150 000) zł.

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

M I E S I É C I N I K
ZNAK

odwieczne pytania najnowsze próby odpowiedzi



SERIA

FILOZOFIA I NAUKA

ZNAK

SPOŁECZNY INSTYTUT WYDAWCZY ZNAK
30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. (48-12) 21-97-94