









Mieczysław A. Krąpiec

# Znaki i rzeczywistość

## Wstęp

Współczesny świat kultury, teatru, filmu, telewizji dosyć łatwo prowadzi do pomieszania rzeczywistości i znaku. Znaki bowiem ikoniczne filmu, znaki osobowe teatru czy też obrazy telewizyjne, będące na ekranie również znakiem ikonicznym, często są brane za „najprawdziwszą rzeczywistość”, zwłaszcza przez dzieci, ale nie tylko. Ikoniczność niektórych typów znaków była w historii kultury okazją i pretekstem do zastępowania samej rzeczywistości. To stało się powodem zakazów używania znaków ikonicznych w sztuce religijnej (Żydzi, Arabowie), by nie stwarzać okazji „bałwochwaltwa”. Stąd zabraniano przedstawiania spraw Bożych na sposób ludzki, by nie brać za rzeczywistość tego, co jest znakiem jedynie.

Pomieszanie znaków i rzeczywistości dokonywało się także w dziedzinie filozofii, gdy znaki tej rzeczywistości — idee-pojęcia —brano za samą rzeczywistość wymagającą wyjaśnienia. Poszło się drogą łatwiejszą i jakby „na skróty”, gdyż idee-pojęcia jako mniej skomplikowane i bardziej proste od samej rzeczywistości łatwiej podlegają intelektualnej obróbce aniżeli twarda i nieprzeźroczysta rzeczywistość, ujmowana selektywnie w znakach. A sam proces zmieniania rzeczywistości na znaki odbywał się różnorodnie...

Najogólniej można zwrócić uwagę na dwa zasadnicze sposoby „podmieniania” rzeczywistości realnie istniejącej na znaki:

a) poprzez tworzenie koniecznego *a priori* znakowego w ujmowaniu poznawczym samej rzeczywistości; b) poprzez zwyczajną zamianę rzeczywistości na jej jakiś znak.

Rezultatem takich zabiegów było oderwanie się od rzeczywistości realnie istniejącego świata na rzecz „znakowego” rozumienia tej rzeczywistości. Oczywiście, owo „znakowe” rozumienie mogło być i bywało (w zależności od charakteru znaku) mniej lub bardziej nasycone *re aliz m e m* poznawczym: od jakiegoś semi-realizmu do idealizmu. Przy tym taki właśnie typ poznania znakowego cechował się bardzo wysokim poziomem „naukowości” ze względu na wysoki stopień jednoznaczności poznania, która w naukach zawsze uchodziła za objaw samej naukowości i ścisłości poznania. Nadto znakowy typ poznania rzeczywistości umożliwiał większą jasność, operatywność, przy samej ścisłości poznania. W ostatecznym rachunku, w filozofii, uzyskiwano coraz bardziej zwarte systemy filozoficznego myślenia co nie szło w parze z faktycznością rozumienia (filozoficznego) świata realnie istniejących osób i rzeczy. Operacje jednak logiczne — myślenia na znakach — na samej myśli — dawały jednak wysoki stopień poznawczego zadowolenia i to bardzo się liczyło...

## 1. Rozumienie znaku

Czym jednak jest ów typ znakowego poznania? Przecież w każdym poznaniu występują różne systemy znaków i nie można oderwać całokształtu poznania od znakowania, które wchodzi wręcz w samą istotę poznania. A jeśli proces poznania jest tak mocno związany z samym znakowaniem, to jakiś charakter znaku nosi na sobie wszystko to, co jest pochodne od człowieka i jego poznania. To bowiem, co uczynił człowiek, uczynił w wyniku swego poznania — znakowania. Stąd jakiś (bardziej lub mniej wyraźny) charakter znaku ma cała ludzka kultura pochodna od człowieka i ludzkiego poznania. To bowiem co wyszło „z rąk” człowieka, uprzednio jakoś było poznane, a przez to samo istniało w naszym umyśle jako znak, jako plan, jako wzór obecny pierwotnie w ludzkiej myśli i wtórnie „naniesiony” na

materiał pozamyślowy. Jest przecież rzeczą oczywistą, że domy, ulice, pojazdy, pieniądze, instrumenty komunikowania się są świadomie i celowo „wyprodukowane” przez człowieka, a więc ludzką myśl, która istnieje jako znak rzeczy-bytu. A zatem pytanie o to: czym jest znak, nie jest czymś bagatelnym dla rozumienia ludzkiej kultury, która niemal w całości ma znakowy charakter bytowania. Nic zatem dziwnego, że problematyka znaku była od dawna (od starożytności) przedmiotem poznawczego, filozoficznego zainteresowania, co znalazło swój wyraz w dziejach logiki, gdzie — z natury — problematyka znaku (terminy, pojęcia) była dość intensywnie interpretowana. Wystarczy tu wskazać na monumentalne dzieło *Cur-sus Philosophiae-Ars Logika* Jana od św. Tomasza z XVII wieku, a także jego ciekawe analizy znaku.

Zwykło się w historii logiki przytaczać św. Augustyna definicję znaku: *signum est, quod praeter species, quas ingerit sensui, aliud facit in cognitionem venire* („znakiem jest to, co prócz postaci, którą wraża w zmysł, powoduje to, że coś innego jawi się w poznaniu”). To określenie, jako zbyt wąskie, albowiem dotyczące jedynie znaków umowno-instrumentalnych, zastąpiono bardziej ścisłą definicją: *id, quod potentiae cognoscitivae, aliquid aliud a se repraesentat* — „to, co władzy poznawczej przedstawia coś innego niż «siebie»”. W tak ujętej definicji znaku „znakującego” wyróżniano rozmaite, częściowo pokrywające się, funkcje znaku, takie jak:

1) *facere cognoscere* — spowodowanie poznania. Niewątpliwie tę funkcję posiada znak, ale nie w oderwaniu od innych czynników powodujących poznanie, wśród których sam znak pełni funkcję specyficzną, doniosłą: „signifikacji”;

2) inną, bardziej związaną ze znakiem funkcją poznawczą, jest sama „reprezentacja”, jaką posiadamy w znaku, wiąże się ona z samym „przedmiotem”, ujmowanym jakoś w utworzonym znaku; następnie z samym odniesieniem-relacją utworzonego znaku do przedmiotu; i wreszcie z instrumentalnym użyciem tego znaku, o ile możemy, poznając strukturę znaku, np. posąg Cezara, przyporządkować ją samemu poznaniu przedmiotu przedstawianego w znaku;

3) wreszcie najbardziej istotną funkcją znaku jest sama s i g n i

fi kacja, która wyraża zasadniczo jakby uobecnienie przedmiotu w potrójnej (co najmniej) postaci: a) wyrażania zorganizowanego „sensu” — znaczenia samego znaku; b) przyporządkowania do przedmiotu w akcie „oznaczania”; c) instrumentalnego użycia znaku w operacji poznawczej. I to ostatnie wiąże się z całym namysłem nad tym, jak znak zostaje wytworzony, użyty i jakie wykazuje relacje zawarte w samym znaku. Zagadnienie signifikacji nie wyczerpuje się więc w przyjmowanym podziale: „znaczenie” i „oznaczanie”, gdyż używanie znaku pociąga za sobą relacje związane z samą instrumentalizacją znaku. Znak jest przecież jakimś „narzędziem” poznania samej rzeczywistości i tej funkcji nie można żadną miarą pominąć, albowiem dokonuje się swoistej amputacji tego, co wchodzi w proces posługiwania się znakiem poznawczym.

Tradycja filozoficzna wyróżniła — słusznie — dwa zasadnicze rodzaje znaków: znaki formalne, przeźroczyste (nasze pojęcia-idee), i znaki narzędne, umowne, takie jak np. ludzka mowa, gesty. Jest przy tym sprawą charakterystyczną, że w tejże tradycji nie akcentowano zbyt różnicy, która zachodzi pomiędzy znakiem a oznaką. Jest to zresztą zrozumiałe — gdyż wszelkie oznaki, w akcie poznania, sprowadzają się do jakiegoś znaku, który wprawdzie nie jest uczyniony dowolnie, jest bowiem dziełem natury (ślady zwierzęcia-tropy, oznaki choroby itp.), ale pełni ostatecznie funkcje poznawcze samego znaku, gdyż przedstawia coś innego aniżeli własną strukturę i prowadzi do poznania samego przedmiotu, wytwarzającego oznakę. Oznaki więc w ich funkcji „znakowania” nie wyróżniano jako coś zupełnie odrębnego od samych znaków.

Sam znak jest utworzony przez człowieka. Zwykło się rozróżniać, jak już wspomniano, dwa rodzaje znaków: znaki naturalne i znaki umowne. Pierwsze wiążą się koniecznościowo z samym aktem poznania odpowiedniej treści poznawanego bytu-rzeczywistości. Byt bowiem poznawany (niech to będzie koń) jest jednostką materialną o dużych wymiarach. W akcie poznania jest on zinterioryzowany; niejako „wchodzi” do mnie, gdyż to ja poznaję i ja mam moje poznanie konia. Oczywiście owa interioryzacja dokonuje się poprzez utworzenie „wrażenia”, a następnie samego „pojęcia” konia, będące-



go — jak mówiono — swoistym „obrazem wyrażonym” we mnie. Ten właśnie obraz wyrażony — *species expressa* — we mnie jest „znakiem” samego przedmiotu, w tym wypadku, konia. Utworzenie znaku-obrazu może się dokonać jedynie poprzez swoiste, wybiórcze, ujęcia niektórych charakterystycznych cech samego przedmiotu. A więc np. w wypadku konia, ujęcie jego jako „zwierzęcia” o charakterystycznej budowie ciała: cztery nogi, charakterystycznym rzeniem, byciu wierzchowcem, siła pociągowa itp. Ujęte poznawczo cechy nie są od siebie odizolowane, ale właśnie „związane”, konstytuując charakterystyczną dla danego znaku „wiązkę” cech. Aby utworzyć najbardziej pierwotny znak, są potrzebne — jak już udowodnił Arystoteles w teorii tworzenia definicji — przynajmniej dwie cechy, będące w stosunku do siebie jak „rodzaj” i „różnica gatunkowa”. Utworzony bowiem znak-pojęcie musi wskazywać na takie momenty, które wiążą znak (a poprzez znak — sam przedmiot poznawany) z zastanym „tłem” poznawczym, pełniącym funkcję „rodzaju” i moment różnicujący, pełniący funkcję „różnicy gatunkowej”, charakteryzujący dany znak i odróżniający go od innego znaku. Znaków niezłożonych (jednocechowych) nie ma, one bowiem nie mogą pełnić funkcji znaku, który musi wskazywać na rzecz tak, aby ją odróżnić od innych rzeczy. Dlatego też (między innymi) nie można mieć znaku aktu istnienia, które jest aktem prostym i które można ująć przed(bez)znakowo.

Utworzony zatem znak jest już wiązką (zbitką relacji) cech rzeczy, reprezentującą samą rzecz. W tradycji scholastycznej taki znak bywał nazywany *species* — „obrazem” samej rzeczy. Ten właśnie „obraz zastępczy” rzeczy, już to „wrażony” w aparat poznawczy przez oddziaływający przedmiot, już to „obraz wyrażony” (*species impressa* — *species expressa*), reprezentuje poznawaną rzecz, której jest swoistym „obrazem-znakiem”. Znak ten, utworzony przez nasz aparat poznawczy — jako wyobrażenie, a następnie pojęcie — stanowi interioryzację poznawczą poznawanych bytów. Świat rzeczy przez nas poznawanych zostaje zinterioryzowany jako różnego rodzaju „znaki” tych rzeczy.

W tradycji filozoficznej, arystotelesowskiej, zwracano uwagę, że

nasze pojęcia rzeczy (czyli utworzone, przeźrocyste, bo nie zatrzymujące na sobie uwagi) reprezentują „cechy istotne” poznawanej rzeczy. Dlatego nasze intelektualne poznanie jest „poznaniem istotowym”. Przy bliższej analizie naszego intelektualnego poznania okazuje się, że posiadamy „istotne” poznanie rzeczy zasadniczo w aspekcie instrumentalizowania poznawanej rzeczy. Posiadamy wprawdzie istotne poznanie bytu w dziedzinie tzw. hierarchii klas naturalnych. Ale takich „istot”, tworzących gatunek jest niewiele. Odróżniamy bowiem przedmioty nieżyjące od żyjących; a następnie tworzymy definicje istotowe życia wegetatywnego, życia sensoryjnego i życia racjonalnego w postaci definicji człowieka jako: ZOON LOGIKON — ANIMAL RATIONALE. Wszelkie inne „istotowe poznanie” dokonujemy zasadniczo w aspekcie instrumentalizowania poznanej rzeczy. A więc zasadniczo poznajemy rzeczy, o ile one mogą stać się dla nas użytecznym, koniecznym narzędziem dla potrzeb ludzkiego życia. Znaczy to, że z rzeczy ujmujemy wybiórczo te cechy, które umożliwiają posłużenie się poznaną rzeczą jako narzędziem dla odpowiednich ludzkich potrzeb. Tak też „widzimy” np. drzewo, jako narzędzie dla posłużenia się nim jako kijem, jako deską, jako materiałem opałowym itp. Od razu bowiem potrafimy odczytać niektóre spożytkowanie przedmiotu jako narzędzia dla celów ludzkich. Ale takie poznanie, w wielu wypadkach, wymaga zabiegów bardziej zorganizowanych, naukowych, wielopokoleniowych. Istotowość poznania, w aspekcie zużytkowania przedmiotu jako narzędzia, stanowi bardzo istotny rys, poznania tzw. „istoty rzeczy”, albowiem samo utworzenie narzędzia (potraktowanie przedmiotu w aspekcie narzędzia) wymaga ujęcia swoistych dla tego narzędzia cech koniecznych, charakteryzujących intelektualne poznanie człowieka.

Utworzonj obraz-znak, będący sam w sobie więzią międzycechowych relacji, reprezentujących strukturę rzeczy (ujmowanej w odpowiednim aspekcie) jest, jako całość, jako *zmk-species*, w koniecznej relacji do rzeczy. Znaki bowiem rzeczy są w stosunku do poznanej rzeczy jej reprezentacją, a więc są do rzeczy „odniesione”, są w relacji znakowej, signifikacyjnej. I nie można tej relacji oddzielić od samego znaku-obrazu-pojęcia bez zniszczenia samego znaku. Znaki

są zawsze znakami rzeczy i niejako „żyją” tą relacją. A zatem w znaku, będącym zbitką-więzią relacji międzycechowych (ujętych aspektownie w rzeczy) posiadamy także i konieczną relację signifikacyjną do samej rzeczy.

Ponadto my sami jesteśmy twórcami znaku, gdyż to my sami poznajemy. Jest to bowiem poznanie „moje”, gdyż to ja sam w akcie poznania tworzę sobie znak. Musi zatem istnieć w samym znaku relacja do podmiotu poznającego, tworzącego sobie znak-obraz-pojęcie rzeczy. To w dużej mierze od samego poznającego zależy charakter utworzonego znaku. Dajemy temu wyraz w dyskusji, gdy pewne ujęcia poznawcze, znakowe, określamy jako „twoje”, „tobie właściwe” sposoby myślenia. Również do poznającej osoby i tworzącej znaki odnosimy także sformułowania doniosłe, genialne, gdy np. twierdzimy, że pewne prawa, pewne teorie są związane z pracą poznawczą określonej osoby, np. „prawo Archimedes’a”, „teoria Kopernika”, „kierunek kantowski” myślenia itp. Relacja zatem do osoby tworzącej znak jest niewątpliwa i wchodzi także w strukturę „więzi relacyjnej” tworzącej znak. W utworzonym przez osobę znaku-pojęcia zachodzą także relacje do innych utworzonych znaków, tak przeźroczystych (pojęć), jak i znaków umowno-instrumentalnych: słów, napisów, czyli znaków języka. Istnieje tu bardzo zasadnicza różnica pomiędzy znakiem-pojęciem a znakiem słownym, znakiem języka. Znaki bowiem formalne (znaki-pojęcia) są z natury swej znakami przeźroczytymi nie zatrzymującymi na sobie uwagi poznawczej w naszym spontanicznym poznaniu rzeczy. One umożliwiają poznanie rzeczy; są całkowicie nastawione na ujęcie samej rzeczy. I my w naszym spontanicznym poznaniu wiemy dobrze, że poznajemy samą rzecz. Poznają bowiem drugiego człowieka, Jana, Marię; poznają drzewo, dąb, lipę, świerk. Moje pojęcia umożliwiają mi poznanie samej rzeczy, i dlatego w spontanicznym poznaniu nie zatrzymują na sobie poznawczej uwagi. Nie jesteśmy bezpośrednio świadomi pośredniczenia przeźroczytego znaku. Jednak to pośredniczenie istnieje i można je sobie uświadomić w naszym poznaniu zreflektowanym. Gdy bowiem mówię, że poznają konia, to na zapytanie, co rozumiesz przez wyrażenie „koń”, jestem zdolny odpowiedzieć

i przedstawić strukturę znaku-pojęcia konia, podając cechy charakterystyczne ujęte w pojęciu-znaku, poprzez które widzę konia. Moje pojęcie-znak umożliwi mi „dotarcie” do konia i jest zarazem SPO-SOBEM rozumienia konia. Jest to właśnie sposób rozumienia znakowy, a przez to także i ogólny, albowiem nie wszystkie cechy konstytuujące konia są ujęte w utworzonym pojęciu-znaku konia, poprzez które dostrzegam samego konia. Natomiast znaki naszego języka, czy to słowne, czy pisane, czy to ikoniczne czy też abstrakcyjne, muszą być najpierw wpiery same poznane, aby poprzez ich poznanie dotrzeć (opierając się na znakach przeźroczystrych) do samego konia i rozumienia ujętej znakowo treści konia. Muszę bowiem w danym języku rozumieć wyrażenia *koń*, *aequus*, *horse* i rozumiejąc samo wyrażenie dopiero rozumieć znaczoną treść samej rzeczy: konia. Znaki-pojęcia są przeźroczyste i nie trzeba ich tłumaczyć; natomiast znaki umowne językowe są znakami nieprzeźroczystrymi i trzeba je najpierw poznać (jako znaki danego języka), aby móc rozumieć treść-sens rzeczy udostępniony w poznaniu znakowym.

A więc relacje pomiędzy znakami są różnorodne: i relacje pomiędzy znakami formalnymi, odpowiednim ciągiem pojęć, i relacje także do znaków danego języka. A w obrębie języka mnożą się relacje na polu syntaktycznym, semantycznym i pragmatycznym. Znaków tych jest wiele i relacji międzyznakowych jest jeszcze więcej, albowiem nasze poznanie jest swoistym procesem, w którym występują rozmaite ciągi znakowe, tworzące odpowiedni proces poznania, mniej lub bardziej zwarty i uzasadniony, co wymaga uporządkowanego zespołu znaków i relacji międzyznakowych.

Tworzą się zatem w naszym poznaniu rozmaite systemy znaków, z jednej strony umożliwiające poznanie rzeczy, z którą nas kontaktują, ale z drugiej strony mogą one bardzo intensywnie zatrzymywać uwagę na sobie samych. Szczególnie intensywnie dokonuje się to w znakach ikonicznych, konkretnych, będących szczególnie wyrazistym obrazem rzeczy. Uwaga poznawcza zatrzymuje się wówczas wyraźnie na samych znakach, które tworzą dla poznania naszego jakby „zamknięty” obszar rzeczywistości ikonicznej. Widać to dobitnie w filmie, telewizji, a nawet w teatrze, gdzie znaki ikoniczne

przechodzą w swoiste „znaki osobowe”, angażując potencjalności osobowe autora apelują do potencjalności osobowych samego widza. Angażują bowiem nie tylko samo poznanie, ale także bogatą sferę pożądania: woli i uczuć — z ich strukturą psychiczno-somatyczną. Współczesna epoka teatru, filmu, telewizji — poprzez system znaków ikonicznych — zawładnęła w dużej mierze psychiką „widza”, dostarczając mu, miast reprezentowanej znakowo rzeczywistości, namiastkę rzeczywistości świata znaków, odgradzających niekiedy skutecznie od realnie istniejącego świata osób i rzeczy. Znaki ikoniczne (same ikony) mające być oknem w inną, niż same znaki, rzeczywistość stają się często „rzeczywistością samą w sobie”.

## 2. Znak jako warunek poznania

To, co w ostatnim stuleciu wydarzyło się ze znakami ikonicznymi, w sposób swoisty, analogiczny zaistniało na terenie filozofii, gdzie — mówiąc *grosso modo* — system znaków poznawczych: idee-pojęcia (rozmaicie rozumiane) „przesłoniły” rzeczywistość daną nam do wyjaśnienia. To prawda, że treść rzeczywistości realnie istniejącej jest dla nas dostępna jedynie poprzez znaki — zwłaszcza przeźroczyste — (choć nie tylko, bo potrzebny jest język dla komunikowania się i precyzowania samych znaków) — to jednak system znaków stał się swoistym *a priori* poznawczego kontaktu z rzeczywistością. A to nie jest już prawdą; a jest czymś dla poznania filozoficznego bardzo groźnym, gdyż ustawia poznanie na apriorycznych torach, z których zejść, w trakcie poznania, już niepodobna.

I niebezpieczeństwo zamiany i wyjaśnianej rzeczywistości na system znaków (stanowiących ostatecznie pozór-„zwid”, a nie byt) dokonuje się przy przyjętych uprzednio założeniach (przed-śladach) że:

1) całe ludzkie poznanie wyczerpuje się w tworzeniu znaków i znakowym jedynie sposobie poznania;

2) niektóre znaki przeźroczyste, np. „pojęcie bytu”, stanowią *a priori*

poznania wartościowego, gdyż są „punktem wyjścia” koniecznym w nauce;

3) system znaków-pojęć wyznacza metodę.

Przekonanie (przedsąd), że wszelkie poznanie utożsamia się z tworzeniem pojęć i tylko pojęciowym (znakowym) sposobem poznania, wywodzi się z tradycji greckiej, głównie platońskiej, ale zostało później, w chrześcijaństwie, wsparte swoistym teologizmem.

Pogląd, że poznanie intelektualne sprowadza się do pojęciowego poznania, zostało chyba wyrażone już u Parmenidesa, gdy myślenie NOEIN utożsamiał on z jego treścią (pojęciową) NOEMA. Ale to Platon uchodzi za głównego autora poglądu, że poznanie intelektualne sprowadza się do pojęciowego oglądu treści idei. Przedmiot intelektualnego poznania może być bowiem wyłącznie niematerialna, ogólna i konieczna treść. Ona to konstytuuje idee. Idee te stanowią właśnie właściwy przedmiot duchowego (intelektualnego) poznania. Poznanie to jest zasadniczo intuicyjne — jest noezą — dokonywane w „świecie rzeczywistym”, czyli w świecie idei. Duch (ludzki) raz oglądając intelektualnie idee zachowuje w sobie treść oglądu, który w życiu ziemskiego zesłańca jest zaciemniony, ale przypomina sobie przy zmysłowym oglądzie (DOXA) rzeczy jednostkowych. Wówczas przypomnienie-anamneza ma charakter ALETEICZNY, „przewyciężający rzekę zapomnienia”-LETO, co jest zarazem poznaniem prawdy. Skoro zatem idee stanowią treść poznawczą ogólną, konieczną i stałą, to i poznanie współmierne do przedmiotu musi być ogólne, konieczne i stałe. I takim właśnie jest poznanie pojęciowe człowieka. Ono jest życiem ducha. Dlatego intelektualne poznanie sprowadza się do pojęciowego oglądu ducha.

Myśl Platona przejął jego uczeń Arystoteles, który także całokształt intelektualnego poznania sprowadził do tworzenia sobie pojęć i pojęciowego oglądu w ramach poznania abstrakcyjnego, sądowego i rozumowania. Wszędzie tam spotykamy się zasadniczo z formowaniem pojęć i operacją (dzielenie i łączenie) na pojęciach. Różnica między Platonem i Arystotelesem zasadniczo wyrażała się w innym źródle poznania i w innym przedmiocie tegoż poznania. Źródłem poznania jest zmysłowa *empiria*, w której intelekt jest zdolny odczytać inte-

lektualne konieczne treści poznawcze. Przedmiotem natomiast poznania jest jednostkowy świat materialny i zmienny. Arystoteles przeciwstawił się swojemu mistrzowi Platonowi i uznał, że to realny, materialny świat rzeczy zmiennych jednostkowych jest rzeczywistością, spiętą ruchem i daną nam do wyjaśnienia tak filozoficznego jak i innych nauk, głównie przyrodniczych. Arystoteles sam był badaczem w zakresie tzw. „fizyki” i biologii. Uprzedmiotowanie racjonalnego poznania w świecie materialnym, zmiennym, jednostkowym stanowiło prawdziwą rewolucję w stosunku do Platona, dla którego „prawdziwą rzeczywistością” stanowił świat idei, w stosunku do których świat jednostkowych rzeczy materialnych i zmiennych był jedynie „cieniem”. Arystoteles dostrzegając konieczność związania ludzkiego poznania ze światem zmiennym musiał wypracować koncepcję wartościowego, naukowego poznania świata zmiennego. Jednak zasadnicze charakterystyczne cechy naukowego poznania przejął z Akademii Platona, wskutek czego nie zdołał ostatecznie przewyciężyć platonizmu i swoistego aprioryzmu w swoim systemie. Wyraziło się to głównie w koncepcji ogólności (samej z siebie) formy substancjalnej; oraz definicyjnego charakteru nauki (wartościowego poznania). Nade wszystko jednak Arystoteles „zamknął” intelektualne poznanie w obrębie poznania pojęciowego, podobnie jak to przedtem uczynił Platon. Wobec tego powstało niemal powszechne przekonanie, że poznać coś intelektualnie — znaczy utworzyć o poznanym przedmiocie pojęcie i w ramach pojęcia kontemplować (mieć ogład) wyrażonej tam treści ogólnej, koniecznej i stałej.

Przekonanie to do pewnego stopnia wzmocniło się wskutek swoistego „teologizmu” zaczerpniętego z chrześcijańskiego Objawienia. Św. Jan Ewangelista na początku swej Ewangelii pisał, iż „na początku było Słowo-VERBUM; a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo”. LOGOS-VERBUM jako druga Osoba Boża, będąc doskonałym odbiciem Boga Ojca — „przez Które wszystko się stało, a co się stało w NIM było życiem” — było pojęte jako IDEA wszystkich realnych i możliwych rzeczy. LOGOS-Verbum stało się analogatem głównym rozumienia *verbum-mentis*, czyli ludzkiego pojęcia, które

jest także swoistym „słowem” wypowiedanym przez intelekt „zapłodniony” oddziaływające poznawczo rzeczą. Zrodziło się więc swoiste przekonanie, że w „słowie” poznawczym zawarte jest całe poznanie. Powstało nawet swoiste porównanie, że „słowo” będąc w swej treści analogiczne, bliżej charakteryzuje wszelkie poznanie. Bóg sam wyraża się doskonale w sym SŁOWIE-LOGOS-VERBUM. Jedno SŁOWO, będąc Bogiem, wszystko co jest inteligibilne w sobie zawiera. Bóg „wypowiada się” w jednym SŁOWIE. Niższe stworzenia wypowiadają się poznawczo w skończonych, ubogich „słowach”-*verbum*. I tak aniołowie w „słowie” swej skończonej istoty poznają rzeczy jakby „odgórnice”. Mogą sobie też komunikować poznanie o ile „odslaniają” drugiemu aniołowi treść swoich „słów-pojęć”. Ludzie natomiast posługują się licznymi „słowami-pojęciami”. Ale człowiek mądrzejszy, w mniejszej liczbie „słów-pojęć” widzi więcej i lepiej rozumie niż człowiek słabszy intelektualnie, który dostrzega to w liczniejszych „słowach-pojęciach”. Zatem, aby mieć bogatsze poznanie, należy się starać o wytworzenie bogatszych treści „słów-pojęć”. Wobec tego proces poznawczy zdawał się rozwijać poprzez operację na „słowach-pojęciach”. A wszystko to płynęło z przekonania, że pojęcie wyczerpuje poznanie.

Odkrycie w starożytnej Grecji wartości poznania pojęciowego i związanego z tym poznania naukowego wyeksponowało samą koncepcję poznania na czoło nauki i filozofii; tym bardziej że wówczas filozofia i nauka niemal pokrywały się. A stanowisko Parmenidesa o tożsamości poznania NOEIN i bytowania EINAI mogło jedynie popchnąć wysiłek poznawania bytu w kierunku analiz pojęciowych, jako łatwiejszych i bardziej precyzyjnych. Pojęcia bowiem — jako znaki-obrazy — rzeczywistości są mniej złożone i skomplikowane od samej rzeczywistości. Jeśli więc żywiono choćby cień przeświadczenia o tożsamości treści pojęć i rzeczywistości (a jest naprawdę tożsamość jednokierunkowa: pojęć z treścią rzeczy ujętej, a nie ma tożsamości rzeczy realnie istniejącej z pojęciem!) — to dlaczego nie zaczynać żmudnego poznawania rzeczywistości od analizy samego poznania, które jest mi bliższe, mniej skomplikowane i daje lepsze rezultaty poznawcze w postaci ścisłości i pewności?



### 3. Platońskie inspiracje

Platon więc dokonując syntezy wszystkich kierunków poznawczych, jakie przed nim istniały (poznania empirycznego Szkoły Milezyjskiej, poznania racjonalnego, matematycznego Pitagorejczyków i poznania intuicyjnego Parmenidesa) — jako swoiste *a priori* filozoficznych rozważań przyjął trojaką dziedzinę poznania: noetyczną, uprzedmiotowioną w ideach; dianoetyczną, związaną ze światem matematyki, i doksalną dotyczącą świata materialnego, jednostkowego i zmiennego. Trojaka dziedzina poznawcza tym się ogólnie charakteryzowała, że była poznaniem nieabstrakcyjnym, jakby wprost intuicyjnie związana ze swoim przedmiotem poznania. Dlatego w poznaniu noetycznym miała być dana treść idealna (idei) kontemplowana bezpośrednio przez ducha. W poznaniu dianoetycznym miało być dane to, co stanowi podstawę rozumowania — byty matematyczne, które można „przeliczać”. W poznaniu doksalnym — najmniej doskonałym — związanym ze światem materialnym, jednostkowym i zmiennym musiała się dokonywać jakaś swoista synteza poznania zmysłowego i zarazem rozumienia tego poznania, czyli jakichś wątków intelektualnych. Tak rozumiana teoria poznania stanowiła w systemie Platona „filozofię pierwszą”, będącą przez to samo swoistym *a priori* filozoficznego poznania. Charakter bowiem poznania wyznaczał przedmiot poznania i rozumienie przedmiotu poznania było uwarunkowane samym charakterem poznania, które jako akt ducha było bytowo „mocniejsze” od takiego przedmiotu, który jest materialny, zmienny, jednostkowy. Prawdziwa rzeczywistość musiała być wyższą i bytowo mocniejszą (bardziej „tożsamą” i niezmienną, konieczną) aniżeli przedmiot poznania doksalnego, będący „cieniem” idei. Świat jednostkowo materialny i zmienny jest w poznaniu trudny do zrozumienia. Zbyt wiele elementów „przeszkadza” w możliwości intuicji tego, co zmienne. Stąd poznanie świata zmiennego dane w postaci DOXA musi zawierać elementy niedoskonałe poznania; musi zawierać także mity, w których da się „odsłonić” (ALETHEIA) niekiedy to, co konieczne i ogólne. Platon więc wyszedłszy z koncepcji poznania,

jako *a priori* rozumienia rzeczywistości (tak idealnej, jak matematycznej, jak wreszcie zmiennej), musiał dostosować rozumienie struktury przedmiotu do struktur poznania, które stanowiły konieczny, aprioryczny warunek poznania samego przedmiotu. A to, oczywiście, musiało się stać zarodkiem sceptycyzmu, który się pojawił w Akademii u Pyrrona, Karacadesa...

Arystoteles odcina się zasadniczo od stanowiska swego Mistrza w rozumieniu rzeczywistości, ale nie przewyższa do końca platoizmu, dzięki przyjętej koncepcji wartościowego, naukowego poznania. I to stanie się później — poprzez Avicennę — zarodkiem trudności i podziału filozofii europejskiej. Filozofią pierwszą dla Arystotelesa nie jest teoria poznania, ale metafizyka. Świat bytów jednostkowych, materialnych, zmiennych jest jedyną rzeczywistością świata „podksiężycowego”, którego ziemia stanowi centrum. Świat ten jest otoczony sferami nadksiężycowymi, z których sferą ostateczną, jest sfera gwiazd stałych: niebo. Filozofia za przedmiot swego poznania ma tę właśnie rzeczywistość świata zorganizowanego w sferach podksiężycowej i nadksiężycowych, spiętych wspólnym ruchem. Ale ta zmienna, materialna jednostkowo bytująca rzeczywistość jest przez człowieka poznawalna koniecznościowo. W danych zmysłowych intelekt jest zdolny do odczytania treści koniecznej w sposób ogólny. Ostatecznie odczytanie to dokonuje się przez NOUS. Nawet w procesie tworzenia pojęć EPAGOGÉ, gdzie występują konkrety, to intelekt jest zdolny do odczytania-wizji treści koniecznej i ogólnej. W zebranych danych zmysłowych intuicja intelektualna daje wgląd i ogląd ogólny tego, co w rzeczy jest konieczne. I rezultatem kontaktu poznawczego jest utworzenie pojęcia ogólnego reprezentującego „odczytaną” treść, zebraną w formie znaku-obrazu. Rzeczy istnieją jednostkowo, materialnie, ale człowiek poznaje je intelektualnie abstrakcyjnie, ogólnie. Ogólność jest sposobem intelektualnego, pojęciowego poznania. Konieczność jest zaczerpnięta z rzeczy, jest ujęciem jej układu cech, które swoiście „tworzą” jednostkową treść bytującą, jako substancja (a więc samodzielnie), albo jako jej przypadłość-właściwość, bytującą w substancji i przez substancję. W poznaniu więc zmienność i jednostkowość jednostki jest „prze-

zwyciężona" poprzez utworzenie pojęcia ogólnego. Abstrakcyjny sposób ludzkiego, wartościowego (naukowego) poznania determinuje przedmiot filozoficznych wyjaśnień. Jeśli bowiem w konkretnym bycie przedmiotem poznania jest istota (TO TI EN EINAI) czyli czynniki definicyjne, a te są wyznaczone przez formę, jako najważniejszy czynnik bytowy, to Arystoteles nigdy nie przekroczył różnicy pomiędzy tym co realne a tym co poznawalne. Swoisty prymat epistemologiczny — jest tym samym swoistym epistemicznym *a priori* systemu Stagiryty. To decyduje, że wartościowo (naukowo) poznawalna istota (TO TI EN EINAI) dotyczy elementu najważniejszego (konstituującego byt według Arystotelesa), to jest formy, która jest właśnie podstawą definiowalności; i ostatecznie analiza bytu jest analizą formy i jej różnorodnego funkcjonowania. A należy jeszcze i to dodać, że forma, sama ze siebie musi być ogólna; zatem Arystoteles przewyciężający platonizm, ostatecznie zgodził się na to, co pierwotnie odrzucił: „istnienie" form ogólnych, które są platońskimi ideami. Jest to swoista niekonsekwencja w stosunku do stwierdzenia świata materialno-jednostkowego jako przedmiotu badań poznawczych. A z drugiej strony jest to konsekwencją przyjęcia definicyjnej koncepcji nauki, jaka panowała w Akademii. Zresztą tę koncepcję ostatecznie rozwinął i uściślił sam Arystoteles. Tak zrodził się esencjalizm arystotelesowskiej teorii poznania, który zadecydował o esencjalizmie całej filozofii Arystotelesa (jak słusznie w rozdz. 1, par. 1 swej pracy *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa* pisze W. Dłubacz, Lublin 1992 KUL). Ten arystotelesowski esencjalizm odżyje w filozofii Jana Dunsza Szkota (formułującego swe stanowisko pod wpływem Avicenny interpretującego Stagirytę) i późniejszych kierunkach filozofii europejskiej.

Tak więc pojęcie — będące przecież znakiem treści rzeczy — stało się nawet w systemie filozoficznym Arystotelesa swoistym *a priori* uprawiania filozofii, zatrzymując tę myśl na poziomie esencjalizmu, mimo że sam Stagiryta uważał, że konkret-OUSIJA KYRIOS, w naczelnym i podstawowym rozumieniu jest bytem i jest nim właśnie jednostkowa substancja: TODE TI. Ona jednak, jako jednostkowo istniejąca była dla nauki „bezpłodna", albowiem nauko-

we poznanie musiało się związać z TO TI EN EINAI, a więc z istotą rzeczy, stanowiącą przedmiot definicji, której podstawą jest forma, osiągnięta w trzecim stopniu abstrakcji. „Poznanie zmysłowe (pisze w *Anal. Drugich* 87b 28 nn) nie prowadzi do wiedzy naukowej... [gdyż] tego, co jest ogólne i występuje we wszystkich przypadkach nie można spostrzegać; nie jest to bowiem konkretnym przedmiotem, ani nie znajduje się teraz, bo gdyby było takie, to nie byłoby ogółem; a mianem ogółu określamy to, co jest zawsze i wszędzie”.

Zagadnienie stosunku wiedzy do rzeczywistości dobrze przedstawił w przytoczonej już pracy W. Dłubacz (s. 46 i n.): „(...) ideał poznania naukowego [odziedziczony po Platonie] (...) postuluje przyjęcie istnienia czegoś niezmiennego: trwałego (i koniecznego) w samej (zmiennej) rzeczywistości — czyli ostatecznie substancji — jako warunku naukowości poznania jak i samej poznawalności świata. Musi zatem istnieć coś stałego (trwałego) w samym świecie (w zmysłowej zmiennej rzeczywistości), bowiem w przeciwnym wypadku sam świat byłby w zasadzie niepoznawalny; zaś rezultaty poznania —• pojęcia, sądy — stałyby się bezprzedmiotowe z chwilą zmiany samego przedmiotu poznania. Prawdziwość bowiem poznania jest uzależniona od trwania przedmiotu poznania (...) Musi zatem istnieć przedmiotowa gwarancja konieczności wiedzy naukowej (...) Nauka, będąc wiedzą konieczną może być tylko o tym, co w rzeczywistości, czyli w owych istniejących indywidualach jest konieczne. Zatem nie jednostka jako taka jest przedmiotem poznania naukowego, lecz to, co w niej może być (jest) konieczne. Tym w niej jest tzw. istota ufundowana na formie substancjalnej (...) To co w rzeczy istotne (istota) okazuje się być ogólne i wspólne z innymi jednostkami (rzeczami) należącymi do danego gatunku, dlatego to poznanie naukowe jest (i może być) poznaniem ogólnym odnoszącym się do wszystkich jednostek mających taką samą formę; dzięki niej istniejące rzeczy rozważane są z uniwersalnego punktu widzenia (...) Kto zna rzecz ogólnie, ma większą z niej wiedzę, niż ten, kto zna ją tylko szczegółowo {*Anal. Drugie* 85 b 13). W ten sposób nauka poznaje to, co jest najbardziej rzeczywiste (w samej rzeczywistości) (...) W zmień-

nym świecie rzeczy jedynie substancja, a w niej forma (substancjalna) i to wyabstrahowana przez intelekt może zadość uczynić postulowanym wymaganiom co do przedmiotu episteme". Bieda jednak w tym, że tak właśnie wyabstrahowana substancja z warunków materialnych sama ze siebie już nie jest jednostkowa, ale ogólna. I to co było wielkim osiągnięciem Stagiryty, mianowicie dostrzeżenie, że ogólność jest formą samego poznania pojęciowego, abstrakcyjnego — przerzuca się na sposób istnienia(?) formy, która sama ze siebie już nie jest jednostkową. Powracają idee platońskie, przed którymi na początku filozofowania Arystoteles zatrzasnął drzwi. Dlaczego tak się stało? Dlatego, że zabsolutyzowano poznanie intelektualne jako poznanie czysto pojęciowe (sprowadzono poznanie intelektualne do tworzenia pojęć i operacjach na pojęciach), a następnie — chociaż stwierdzono, że OUSIJA KYRIOS to TODE TI, czyli konkret, to jednak bytem jest substancja ujęta definicyjnie. A konkretny, rzeczywisty jednostkowo istniejący byt został ujęty w formie abstrakcyjnej jedynie.

Niewątpliwie Arystoteles najbardziej się zbliżył do realistycznego ujęcia rzeczywistości, uprzedmiotowił ludzkie poznanie w świecie bytów jednostkowych, zmiennych, dostrzegł konieczną strukturę rzeczywistości, zwrócił uwagę na różnice w porządku poznania abstrakcyjnego i porządku konkretnego istnienia jednostkowego..., a jednak przyjął swoiste *a priori* sposobu naukowego poznania oraz utożsamienia intelektualnego poznania z formowaniem pojęć ogólnych. Niemal cała scholastyka będzie musiała borykać się z tymi zagadnieniami, chcąc związać poznanie konieczne z jednostkowo istniejącymi rzeczami. Będzie uciekała się do „jednostkowych” pojęć, do regresywnego poznania (*conversio ad phantasmata*), zanim przezwyceży (u Św. Tomasza) przed-sąd, że poznanie intelektualne utożsamia się z poznaniem pojęciowym znakowym. Tomasz wyraźnie powie, że do natury poznania nie należy formowanie znaków, lecz „interioryzacja” bytu, która może być bezznakowa lub przedznakowa. Wreszcie zwróci uwagę, że *iudicium respicit esse*; i że może być sąd egzystencjalny, którego teorię wypracowano dopiero w XX wieku.

#### 4. Pojęcie (słowo) przed bytem

Jeśli dwa największe — w starożytności — systemy filozoficzne: Platona i Arystotelesa, były obciążone *a priori* znakowymi, chociaż w nierównym i nawet trudno porównywalnym znaczeniu — to można się spodziewać, że inne starożytne systemy będą podlegały temu swoistemu skażeniu.

Systemem filozoficznym, który okazał przedziwną żywotność tak w starożytności jak i w średniowieczu, jak nawet w czasach nowożytnych i współczesnych, był niewątpliwie neoplatonizm. Plotyn znał bowiem nie tylko system filozoficzny Platona, ale także Arystotelesa i stoików i niektóre elementy tych systemów uwzględnił (w koncepcji zła, emanatyźmu). Był jednak interpretatorem myśli filozoficznej Platona. Jeśli bowiem Platon w swoich dialogach, zwłaszcza *Parmenidesie*, wyznał, że właściwie jest trudno ustalić relacją DOBRA-JEDNI do innych idei, które ostatecznie też być miały jednością w sobie plus dodatkową treścią — to ich status bytowy jest dziwny i niezrozumiały. Oczywiście, można ten stosunek idei różnorodnych do DOBRA-JEDNI różnorodnie wyjaśniać, jak to można wyczytać w Arystotelesa księdze „L” (XII), gdzie BÓG będąc NOESIS NOESEOS NOESIS mógł „myśleć” ideami i zawierać je w sobie, to jednak — generalnie rzeczy biorąc — stosunek wielości do jedności zawsze pozostawał nie wyjaśniony.

I właśnie Plotyn, wychodząc z platońskiego założenia pierwszeństwa ducha-myśli przed materią i światem materialnym, posłużył się aprioryczną analizą pojęciową na ustalenie stosunku wielości świata do jedności.

W porządku myśli niewątpliwie jedność jest przed wielością, albowiem wielość jest tylko multiplikacją jedności. Wobec tego u szczytu wszelkich analiz należy postawić jedność i to absolutną. A wychodząc z założenia, że istnieje adekwacja myśli i rzeczywistości, trzeba stwierdzić, że w porządku bytowania jest również hierarchia jedności bytowej, lub nawet ponadbytowej, (w zależności od tego, jak będziemy rozumieć „bytowanie”). Dlatego w hierarchii tak pojętej bytowości (gdzie myśl-pojęcie wyprzedza byt i byt „dorównuje”

do myśli, a nie myśl do bytu, nad którym góruje!) na samym szczycie stoi ABSOLUTNA JEDNIA, będąca tożsamością doskonałą. JEDNIA ta jest ponad wszystkim i będąc absolutnie niezłożoną w sobie jest właściwie niedosiężna żadnym aktem-działaniem złożonym. Dlatego nie można o niej nawet wydać sądu, gdyż ten już jest złożony, jak wykazał Arystoteles, z podmiotu i orzecznika, które albo są ze sobą związane (*compositio*) albo rozdzielane (*divisio* — sądy negatywne). JEDNIA, lub PRAJEDNIA jest ponad wszystkim i cokolwiek o niej powiedzieć jest „niemożliwe”. Ona jednak w akcie własnej kontemplacji — poznania jakby wyłania ze siebie LOGOS-POJECIE, które staje się „osobą-hipostazą-substancją”. Hipostaza Logosu jest HOMOUZIOS — w pełni podobna — w stosunku do Jedni, którą doskonale reprezentuje. Hipostaza LOGOSU jest pierwszą emanacją JEDNI jako taka jest duchem-pojęciem (LOGOSEM). Na hipostazę Logosu można patrzeć (rozpatrywać) od strony JEDNI i wówczas LOGOS jest niezłożony, jest doskonałym odbłaskiem swego źródła: jedni; ale można patrzeć na tę hipostazę od strony jej źródła aktywności, albowiem LOGOS wyłania ze siebie hipostazę następną PNEUME, mającą być duszą świata. Otóż LOGOS Plotyński rozważany od strony świata jest właśnie pleromą idei. Platoński świat idei „zamieszkuje” w LOGOSIE. Oglądany od tej strony jawi się LOGOS TOMMEUS, będący źródłem mnogości i „dzielenia się” — emanowania dalszych hipostaz i świata rzeczy. Pośród różnych idei „zamieszkałych” w LOGOSIE znajduje się także i idea bytu, jako niższa i zależna od LOGOSU. Z kolei LOGOS emanujący ze siebie PNEUME jako duszę świata jest ponad światem, w którym jednostkują się hipostazy duchowe, także i materialne (człowiek). Wyemanowane z zawsze żyjącej PNEUMY-DUSZY świata są one żyjące — aż do granic materii, która już uniemożliwia dalszą emanację; jest czymś złym i źródłem zła. Jawi się więc przed nami emanacyjny system, rozwiązujący platońską problematyką jedności i wielości oraz powiązania wielości z jednością. Jest to system zwarty, racjonalny, nawet PANLOGISTYCZNY, żyjący zasadniczą swoją czystą „racjonalnością”, ugruntowaną nie w procesie poznawania świata rzeczy-wiście istniejącego, ale w spekulacji rozumowej, stojącej na stano-

wisku pierwszeństwa ducha-pojęcia nad rzeczą, które musi się uzgadniać z myślą-pojęciem.

Jest przy tym charakterystyczne, że neoplatonizm zrodził się niemal w tym samym czasie, gdy pojawiło się chrześcijaństwo i chrześcijańska myśl filozoficzno-teologiczna. Ona też rodziła się w Aleksandrii, gdzie platonizm dotarł do zamieszkałych tam żydowskich myślicieli, których może symbolizować Filon z Aleksandrii, usiłujący zestroić myśl biblijną, objawioną z platońskimi koncepcjami idei, pojmowanymi jako HOKMA — mądrość starotestamentowa. Objawienie chrześcijańskie dopełniło ludzkie poznanie Boga, który będąc JEDNYM jest w sobie TROJEDYNY, albowiem jest Bogiem-Ojcem, Bogiem-Synem i zarazem Bogiem-Duchem Świętym. Osoby-Hipostazy Boskie uzyskały także inne, filozoficzne nazwy. Osoba Syna u św. Jana Ewangelisty została nazwana LOGOSEM-VERBUM-SŁOWO, a Osoba Ducha św.-MIŁOSCIA-PNEUMA. Powstała więc przypadkowa (?) zbieżność imion hipostaz w chrześcijańskim Objawieniu i filozoficznym systemie Plotyna. Arianie przyjęli i terminologię, i doktrynę Plotyna na ustalenie rozumienia Osób Bożych. Powstał wskutek tego poważny spór doktrynalny. W Kościele katolickim przyjmowano, że Druga Osoba: SYN-LOGOS, jest HOMOUSIOS, współistotny Ojcu; jest więc Bogiem w takim samym sensie jak jest sam Ojciec. Arianie pod wpływem doktryny neoplatońskiej przyjęli wyrażenie HOMOJUZJOS, a więc „podobny” do Ojca, ale odeń niższy jako druga hipostaza. Nadto neoplatońska koncepcja materii jako elementu zła, koncepcja duszy jako ducha „wcielonego”, a nie stworzonego w ciele — przyczyniły się do wewnętrznych niepokojów Kościoła, a nadto wpływały na myślenie wybitnych chrześcijańskich myślicieli, takich jak św. Augustyn na Zachodzie i wielu ojców greckich na Wschodzie.

Chrześcijańska myśl — będąca zarazem teologią i swoistą filozofią — znalazła się pod przemożnym wpływem neoplatonizmu. A nie oddzielono jeszcze teologii od filozofii; miało się to dokonać dopiero przez Alberta Wielkiego po odkryciu filozofii arabskiej. W tym więc, co można było nazwać filozofią, dominowała metoda rozważań teologiczna, usiłująca dawać „odgórne” wyjaśnienia. Nie chodziło bo-



wiem o interpretację rzeczywistości istniejącego świata, ale o stosunek tego świata, a w tym i człowieka do Boga. A to właśnie, zdawało się, doskonale rozwiązywał neoplatonizm, odsyłający wszystko do „pierwszego źródła”, co dla teologii było i interesujące, i wygodne. Dlatego nie może dziwić stanowisko św. Augustyna (który później wywierał i nadal wywiera tak przemożny wpływ na teologię), który wyznawał: *Deum et animam scire cupio — nihilne plus? nihil omnino!* („pragnę jedynie poznać Boga i duszę! I nic więcej? Więcej nic!”). Odgórne neoplatońskie wyjaśnienia wielości w świecie doskonale harmonizowały z koncepcją teologii, która jest nauką o Bogu, jako Źródle, Wzorze i Celu bytów, zwłaszcza człowieka. Dramat myśli teologicznej dokonuje się między Bogiem (jego rozumieniem) i człowiekiem, adresatem Bożego objawienia; stąd augustyńska perspektywa rozważań jest dla wiary zasadnicza, mimo neoplatońskiego schematu. Ale przyjęcie takiej postawy nie angażowało myśli w rozumienie świata materialnego, bezpośrednio w swym istnieniu dostępnego dla człowieka a raczej wiązało tę myśl z próbą wyjaśnienia życia Boga, i wiążącego się z tym życiem człowieka. Różne sposoby ludzkiego „przeżywania” Boga, mniej intelektualno-rozumowe, a więcej emocjonalno-miłosne, gdyż w myśl Objawienia z Bogiem wiążemy się przez miłość; a nadto sam Bóg jest miłością-dobrem (elementy platońskie i plotyńskie), skierowały wysiłek poznawczy na poznawanie wewnętrznego przeżywania siebie w perspektywie Boga. I to było dużą zachętą do subiektywizmu i subiektywizowania zagadnień, które u Arystotelesa stanowiły przedmiotowego opisu racjonalnego. Augustyńsko neoplatoński nurt pociągał ku sobie „chrześcijańskie myślenia”, w którym była uwikłana filozofia i teologia.

Jeśli teologii, kierującej się w swoich rozważaniach objawieniem, wolno było i należało zaczynać od SŁOWA, od Objawienia danego nam w ludzkim języku, w którym pojęcia odgrywają rolę zasadniczą — to zastosowanie tego samego modelu myślenia w filozofii już ją dyskwalifikuje, albowiem znaki (a przecież pojęcia są znakami formalnymi poznawanej rzeczy) ustala się jako *a priori* filozoficznego wyjaśnienia świata. A to musi zakładać identyczność obustronną znaku-obrazu i samej rzeczy, co jest oczywistą nieprawdą, gdyż

tożsamość pojęcia i treści rzeczy zachodzi jedynie jednostronnie: znak jest tożsamy w przedstawianiu treści rzeczy z sama treścią w ujętych JEDYNNIE aspektach. W żadnym wypadku nie można mówić o tożsamości treści rzeczy z jej znakiem utworzonym przez myśl. Rzecz jest nieskończenie bogatszą od swego obrazu-znaku utworzonego przez poznający rozum. I dlatego nie można znaku uznać za *a priori* wyjaśniania rzeczy, gdyż intelekt znaki te tworzy i zmienia w procesie swego poznania. Trzeba wpieryw mieć kontakt poznawczy z istniejącą rzeczą, by móc utworzyć o niej odpowiedni znak-obraz umożliwiający rozumowanie. Aprioryczność znaku w stosunku do procesu poznawczego istniejącej rzeczywistości jest błędem. To prawda, że ujęte znaki-obrazy, jako produkt rozumu, stanowią racjonalną siatkę poznawczą i mogą wiele wyjaśnić czy rozjaśnić — gdyż nie ma takiej głupiej teorii, któraby nie przystawała w niektórych aspektach do rzeczywistości — to jednak nie dlatego taka teoria jest prawdziwa, że niekiedy przystaje, będąc racjonalnie pochodną, wytworzoną przez rozum, ale musi to być teorią opartą na poznawaniu istniejącej rzeczy, bez żadnych aprioryzmów. W poznaniu bowiem filozoficznym przyjęcie jakiegokolwiek aprioryzmu ustawiającego poznanie i wyjaśnianie bytu jest tym samym rezygnowaniem z filozoficznego poznania. Jeśli w naukach szczegółowych można ustawiać na początku hipotezy kierujące badaniem istnienia jakichś stanów rzeczy, to w filozofii przyjęcie apriorycznej hipotezy (czyli założenia) odwraca proces poznania i wyjaśniania świata istniejących rzeczy i osób. Panlogistyczny neoplatonizm, który w dużej mierze zrósł się z niektórymi prądami teologicznymi albo unieвозмоżliwił albo też skrzywił wyjaśnianie filozoficzne świata realnie istniejącego.

## 5. Pojecie — byt

Dzieje filozofii europejskiej od czasów średniowiecza są chyba w dużej mierze uwarunkowane stanowiskiem Avicenny w rozumieniu metafizyki, a następnie koncepcją metafizycznego poznania Jana

Duns Szkota, który spożytkował pomysły dotyczące natury-substancji dokonane: przez Ibn-Sinę. On to bowiem komentując *Metafizykę* Arystotelesa słusznie postawił sobie pytanie: jaki to jest rzeczywisty przedmiot metafizycznych wyjaśnień? Arystoteles zwracał uwagę, że podstawowym bytem i zarazem przedmiotem metafizycznych wyjaśnień jest substancja. Sama jednak substancja mogła być różnorako rozumiana. Avicenna zwrócił uwagę na trzy zasadnicze „stany” substancji-natury; (wiadomo, że substancja, i natura i istota są tym samym choć znaczą co innego) wyróżnił arystotelesowskie rozumienie trzech natur-substancji. Substancją-naturą „pierwszą” jest konkret istniejący w zmiennym materialnym świecie. Substancją-naturą „drugą” jest pojęcie, która sobie tworzy umysł poznający naturę pierwszą — konkretną rzecz. Jest wreszcie natura trzecia (substancja trzecia), którą Arystoteles nazwał TO TI EN EINAI, która jest w sensie ścisłym istotą rzeczy, czyli naturą-substancją, o ile jest koniecznościowo (definicyjnie) poznawalna. Na pytanie zatem, co jest przedmiotem metafizyki, musiała paść odpowiedź, że jest nią właśnie „natura trzecia”, albowiem nie może stanowić przedmiotu metafizyki zmieniający, materialny, jednostkowy konkret, gdyż jest on sprzeczny z charakterem koniecznym poznania metafizycznego. Nie może też tym przedmiotem być „natura druga” będąca zwyczajnym powszechnikiem, który wytwarza sobie umysł poznający. Taki powszechnik „jest” tylko w umyśle poznającego. Zatem tylko natura trzecia mogła się stać przedmiotem metafizycznego poznania. A czym jest natura trzecia? Jest jedynie zespołem cech konstytutywnych, które tworzą koniecznościowo tę trzecią naturę. I nic więcej, poza wymienieniem cech konstytutywnych nie można powiedzieć o naturze trzeciej. Gdzie ona jest? Sama w sobie, jak wszelka konieczność. Niech ją zilustruje sens określeń „człowieczeństwo”, „koniowatość”. Czym one są? One są sobą. Dlatego Avicenna w tłumaczeniu łacińskim mówił: *aequinitas est tantum aequinitas* — „końskość to tylko końskość”. Zespół cech konstytutywnych jest najgłębszą podstawą substancji-bytu. Tak pojęta natura jest koniecznością samą w sobie. Natur takich jest wiele. One tworzą sferę *possibile esse* jakąś kosmiczną „szopę możliwości”. Przeciwną formą rzeczywistości

w stosunku do „sfery możliwości” *possibili esse* jest *NECESSE ESSE*, czyli Bóg, który jest Koniecznością Istnienia. I tenże Bóg, jako czysta Konieczność ISTNIENIA, może wybrać niektóre z *possibile esse*, a więc „natur trzecich”, i od siebie przekazać im — udzielić — istnienia. Wskutek takiego zabiegu stwórczego, to co jest możliwe staje się realnie istniejące. Zatem byt realnie istniejący ma jakby dwa zasadnicze „wymiar”, jakimi są wewnętrzna naturalna konieczność struktury-natury i włane, jakby „doczepione”, istnienia, umieszczające rzecz w porządku realnie istniejącego stworzenia. Zawsze jednak przedmiotem poznania metafizycznego jest wewnętrzna struktura, wyznaczona „naturą trzecią”, albowiem istnienie jest jakby jakąś „przypadłością” doczepioną na zewnątrz natury. Stąd taki byt jest w swym istnieniu p r z y g o d n y m. Awicenna wypracował (choć nie dopracował) koncepcję przygodności bytowej, która była przyjmowana dotąd w sensie arystotelesowskim jako *corruptibilitas entis* — „możność wewnętrznego rozpadu w wyniku złożenia z materii pierwszej i formy substancjalnej”. Przygodność bytowa w intuicji Awicenny została osadzona już nie na strukturze substancjalnej bytu złożonego z materii i formy, ale bytu złożonego z natury i aktu (akcydentalnego) istnienia. Sprawę tę do końca sprecyzuje i uzasadni św. Tomasz. Myśl Awicenny o „naturach trzecich” uporządkował Jan Duns Szkot, tworząc sobie właściwą koncepcję bytu, która zadecydowała o rozwoju filozofii europejskiej. Jeśli bowiem dla Awicenny „natury trzecie” jakoś bytowały w sposób niezorganizowany, chaotyczny, każda dla siebie samej — to Duns Szkot „związał” je w konkretnych bytach w postaci swoistej „piramidy” natur. Natury trzecie bowiem same ze siebie wyrażały szersze i węższe formy bytowo-strukturalnej natury. Duns Szkot zwrócił uwagę, że jednostkowa konkretność bytowa jest swoistą „tą oto” naturą konstytuującą, np. Jana. Zatem Jan stanowił najbogatszą „tą oto” — *haecceitas* naturę konkretnie istniejącego bytu. Ale „być Janem” suponowało w tym konkretnie naturę szerszą „człowieka” — być człowiekiem; i ta natura człowieka wiązała Jana z innymi ludźmi, posiadającymi tę samą trzecią naturę „człowieka”. Z kolei natura „człowieka” suponowała jeszcze szerszą naturę, jaką jest „zwierzę”, poprzez którą

to naturę Jan stawał się „bratem” zwierząt posiadając naturę „zwierzęcia”. W dalszym ciągu można w Janie dopatrzeć jeszcze szerszej natury „życia wegetatywnego”, poprzez którą to naturę wiąże się we wspólnotę z roślinami. A jeszcze szerszą naturę stanowi swoista korpuskularność, „bycie ciałem”, a ta suponuje najszerszy rodzaj natur bycie „substancją”, czyli bytem podmiotowo, w sobie bytującym. Ostateczną naturą trzecią, wspólną wszystkim, jest sama „natura bytu”. Owa podstawowa „natura bytu” jest wspólna wszystkim bytom, nawet Bogu i stworzeniom. Gdyby jej nie było nie byłaby możliwa nauka o rzeczywistości — metafizyka. Ta natura wspólna bytu jest czytelna, jest osiągalna jednym prostym aktem intelektu, który osiągając byt, ma przez to określony przedmiot, o którym formuje sobie pierwsze i podstawowe POJĘCIE BYTU, którego istotną treścią jest niesprzeczność, albowiem bytem jest taka struktura, która wyklucza ze siebie sprzeczność. W świetle tak uformowanego POJĘCIA BYTU, jako NIESPRZECZNEJ NATURY możemy rozumieć rzeczywistość. Pojęcie bytu jako wewnętrzna niesprzeczność umożliwia naukowe poznanie, albowiem może się stać terminem średnim w sylogizmie. A jako termin środkowy musi to pojęcie być jednoznaczne. W konkretnym zatem bycie, np. Janie, istnieją piramidalnie ułożone warstwy natur bytowych: od konkretnej *haecceitas* natury Jana, poprzez warstwy natur gatunkowych i rodzajowych coraz szerszych aż do najszerszej „natury bytu”, która jest ukonstytuowana przez wewnętrzną niesprzeczność. Natura bytowa jest poznawalna jednym prostym aktem intelektu i wówczas jako „pojęcie bytu” umożliwia poznanie i rozumienie rzeczywistości, a przez to staje się *a priori* rozumienia rzeczywistości. Ale czym jest ta rzeczywistość ukonstytuowana przez naturę bytu i poznawalna w świetle pojęcia bytu? To całkowicie zależy od samej bytowej natury, która abstrahuje od wszelkich bytowych postaci i determinacji. Zatem jest czymś najprostszym i jako pojęciowo poznane, czymś absolutnie abstrahującym od wszelkich bytowych determinacji; i jako najprostsze pojęcie bytu warunkuje (jest *a priori*) poznawanie wszystkiego. Kilka wieków później, Hegel — słusznie dla takiej koncepcji — zwrócił uwagę, że pojęcie bytu abstrahujące od wszelkich deter-

minacji jest równoważne nicości. Ale przedtem — zanim Hegel utożsamiał byt i niebyt w jednym pojęciu — Szkotowski byt, konstytuujący rzeczywistość, jednoznacznie może być orzekany o czymś, co istnieje aktualnie realnie teraz, jak o tym, co może być tylko pomyślane, albowiem to, co istnieje teraz, jak i to, co nie istnieje i jest tylko pomyślane jest w sobie niesprzeczne, a więc jest bytem, jest rzeczywistością. Szkotowskie pojęcie bytu dotyczy zarówno bytu realnego jak i bytu możliwego, nawet fikcji, byle zachowana była niesprzeczność konstytuująca bytbwość (rzeczywistość? odtąd różnie pojmowaną). Opierając się na tak rozumianym pojęciu bytu można było konstruować różne systemy; co zresztą się ziściło w filozofii europejskiej.

Sam Duns Szkot rzeczywistość związał z konkretną naturą *haecceitas*; a każda z natur musiała posiadać swój *modus* istnienia. Tylko *haecceitas* ze swym modusem istnienia konstytuować mogła świat „realny”. Ale pojęcie bytu (a każde pojęcie jest znakiem) wyznaczało pole metafizyki. A metafizyka związana z takim pojęciem bytu mogła być tylko teorią niesprzecznych orzeczników, co zresztą zrealizowało się w metafizyce Ch. Wolffa, który najbardziej racjonalnie i skutecznie posłużył się wypracowanym przez Szkota pojęciem bytu; sam Wolff tak rozumiane pojęcie bytu utożsamiał z możliwością, która odtąd miały być rodzicielką rzeczywistości. Pojęcie znak bytu wyznaczył więc pole dla swoiście rozumianej metafizyki-ontologii jako systemu niesprzecznych orzeczników. Cały zaś ciężar poznania został przeniesiony na te struktury, które stanowiły bytowe warstwy, a więc natury rzeczy. W konkretnej rzeczy układ warstw-natur stanowił podstawę dla konstruowania istotowych pojęć. Każda bowiem natura (od *haecceitas* do „natury bytu”) była poznawalna, a więc można było o niej utworzyć pojęcie istotowe. Stąd ciężar poznania metafizycznego przeniósł się na pojęcia uniwersalne — na powszechniki, które wyrażały odpowiednie warstwy-natury. Treść i zakres pojęć wyznaczał rzeczywistość. Stąd spór o powszechniki stał się sporem o metafizyczne rozumienie rzeczywistości. Stąd scholastyczna — scholastyki postszkotowskiej — analiza pojęć i subtelności z tą analizą związane stały się czymś, co budziło złośliwości u nierozumiejących podstaw zagadnień sporu o uniwersalia.

Jan Duns Szkot związał poznanie metafizyczne z pojęciami koniecznych natur (które w bycie jednostkowym różniły się między sobą: *actualiter*, *formaliter*, *ex natura rei* — co tworzyło słynną „różnicą ontologiczną”; oczywiście różną od koncepcji różnicy ontologicznej M. Heideggera: *Sein-Seiende*) — od natury *haecceitas* i pojęcia jednostkowego aż po naturą bytu i najogólniejszego i najprostszego pojęcia bytu. Wszędzie to natura rzeczy, dostępna poprzez jej pojęcie, wyznaczała treść metafizycznego poznania.

Jeśli w całej scholastyce i także — do pewnego stopnia — w teorii Dunsza Szkota — w poznawaniu rzeczy sam przedmiot poznania jest „wcześniejszy” od podmiotu, czyli treści przedmiotu warunkuje charakter pojęcia-obrazu-znaku (co jednak nie znaczy, że pojęcie nie może się stać *a priori* dalszego poznania i poznawczych analiz) — to w nominalizmie W. Ockhama „przyczyną poznania nie jest przedmiot poznania, lecz sama władza poznawcza, a w ostateczności Pierwsza Przyczyna tej władzy” (E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej wieków średnich*, s. 476). I dlatego pojęcia u Ockhama zostały zredukowane do aktu rozumu. Ockham pisze: „Akt pojmowania, dzięki któremu poznaję człowieka, jest naturalnym znakiem człowieka [Ockham uznaje pojęcia za znaki naturalne], tak jak jęki są znakiem choroby, smutku lub bólu, i *taki znak może zastąpić ludzi w zdaniach myślanych*, tak jak słowo może zastąpić rzeczy w zdaniach wypowiedzianych” (*Quodl.* IV. 19). Zatem to nie treść znaczone, ale moje użycie znaku decyduje w poznaniu rzeczy. Treści znaczone ogólnych w ogóle nie ma, są tylko jednostki, ale ja mogę o tych jednostkach wytworzyć znaki, nimi posługiwać się wedle ustalonej konwencji. Gilson pisze: „Poza bytami szczegółowymi nic nie istnieje. Ponieważ tylko byt szczegółowy istnieje, wszelkie pojęcia muszą dotyczyć bytów szczegółowych, znanych niewyraźnie lub wyraźnie. Pojęcie niewyraźne jest umysłowym znakiem, który nie pozwala nam odróżnić swego przedmiotu od innych podobnych przedmiotów. Człowiek jest niewyraźnym pojęciem, ponieważ nie reprezentuje wyraźnie bytu szczegółowego *Sokratesa*, ani bytu szczegółowego *Platona*. A zatem człowiek nie «signifikuje», skoro nie ma rzeczywistości, którą by oznaczał, z wyjątkiem mojego pojęcia człowieka; ale jeśli

widzę Sokratesa, wówczas tworzę sobie jego pojęcie i — konsekwentnie — termin, który zastępuje takie pojęcie, w sposób realny zastępuje pojęcie, które coś signifikuje; tak jest w przypadku supozycji personalnej. Konsekwencją tej doktryny jest teza, że orzekać pojęcie ogólne o rzeczy szczegółowej (...) to tyle, co orzekać niewyraźnie poznaną rzecz szczegółową o rzeczy szczegółowej poznanej wyraźnie" (*ibidem* s. 47SMS0). Skoro więc pojęcie ogólne jest znakiem orzekanym o wielu jednostkach, to nie posiada ono innej rzeczywistości aniżeli rzeczywistość aktu intelektu. Jest realne, ponieważ jest w umyśle przypadłością-jakością. Można go nazywać pojęciem, ponieważ umysł go pojmuje, ale pojęcie nie jest niczym innym niż powszechnik, który nie różni się od szczegółowego aktu umysłowego z natury zdolnego do oznaczania wielu jednostek; w żadnym wypadku nie oznacza niczego, co nie jest bytem szczegółowym. Pojęcie jest subiektywnym pojmowaniem, a przez to jest intencją jako jednostkową jakością w umyśle, wskazującą na wielość przedmiotów.

Aprioryzm stanowiska Ockhama wyraża się w specyficznej konstrukcji pojęć i roli tego pojęcia. Jest ono tylko subiektywną jakością istniejącą w umyśle poznającego i nie ujmuje stanów koniecznych i relacji istniejącej wewnątrz bytu i relacji koniecznych międzybytowych gwarantujących poznawalność ogólną, przekraczającą jednostkowość i będącą podstawą tworzenia tzw. „gatunków” i „rodzajów”. Dostrzegamy bowiem w rzeczach szereg relacji, które nie kończą się więzią korelatów w obrębie jednostki, gdyż przebiegają poprzez różne jednostki. Gdyby nie było tych relacji realnych, nie byłyby możliwe takie fakty jak prokreacja, jak podleganie tym samym uwarunkowaniom w stosunku do przyrody (możliwość odżywiania się!), a wreszcie relacji takich, jakimi są stany wyznaczone przez transcendentalia: pochodność bytowa w stosunku do Absolutu, inteligibilność bytowa, stany celowościowe. Uderzenie zatem poznawcze nominalizmu jest niezwykle groźne — a wszystko to jest wynikiem stanowiska apriorycznego dotyczącego struktur i roli poznawczej samych z n a k ó w , które tworzymy w aktach naszego poznania. Ono zasadniczo sprowadza się do intuicji jednostek danej w poznaniu zmysło-



wym. Intuicja bytów jednostkowych dana w poznaniu zmysłowym, mimo nazw ogólnych dawanych w logice i filozofii — (nominalizm!) — stała się powodem zaprzeczenia w dużej mierze wartości filozoficznego poznania, wyakcentowania intuicji zmysłowej i wzrostu sensualizmu poznawczego, uderzającego w relacje przyczynowe, dostrzegane jedynie intelektem. Słusznie zauważa E. Gilson: „W jaki sposób poznajemy, że rzecz jest przyczyną jakiegoś skutku? Po prostu obserwując, że wtedy, gdy występuje ta rzecz, zwykle pojawia się to, co nazywamy jej skutkiem (to powtórzy potem D.Hume!). Powtarzające się doświadczenia zmysłowe pozwalają nam utworzyć odpowiednie zdania mówiące o przyczynach i skutkach. Nie ma czegoś takiego jak wewnętrzna przyczynowość fizyczna, albo też — w najlepszym wypadku — jeśli jest, to jej nie dostrzegamy. Nie istnieje też w naszych umysłach jakaś zasada przyczynowości, która zmusza nas do łączenia zdarzeń fizycznych jako skutków z przyczynami. My po prostu dostrzegamy przyczyny i skutki i za pomocą percepcji zmysłowej poznajemy ich porządek w naturze" (*ibidem*, s. 482).

„... Ockham przeczy, jakoby teologia była nauką, ponieważ żadna nauka nie może opierać się na wierze (...) Ockham jest zupełnie pewny tego w co wierzy, tylko że nie poznaje tego, w co wierzy, ani nie potrzebuje tego poznawać" (s. 484). Jest ciekawe i pouczające, że system nominalistyczny został zinterioryzowany i zaakceptowany przez protestantyzm Lutera.

Nominalizm średniowieczny doprowadził do zasadniczego kryzysu wielką myśl scholastyczną XIII stulecia, odwracając niejako zainteresowanie poznawcze od rzeczywistości, a skupiając je na analizie znaków, jakimi są nasze pojęcia i terminy, oraz sposób ich użycia. To wzmocniło badania logiczne i przyczyniło się do rozwoju logiki, a główny nurt myśli filozoficznej skierowało na linie sporu o uniwersalia. A spór ten nie mógł być ostateczny, bo intelektualizm poznawczy był ograniczony do sposobu p o j ę c i o w e g o poznania; zabrakło koncepcji bezpośredniego, bezznakowego kontaktu poznawczego z rzeczywistością, co mogłoby dać podstawy rozstrzygnięć realnych i sprawdzalnych w istniejącej rzeczywistości. A zaabsorbo-

wanie myśli wyłącznie analizą pojęć jeszcze bardziej skierowało filozofię w kierunku teorii poznania, pojmowanej jako analiza znaków-pojęć, zdolnych do reprezentacji całej rzeczywistości — bytu. Stąd ciągle analizy pojęcia bytu!

## 6. Idealistyczny subiektywizm

Jeśli w pojęciu jest nam dane poznanie rzeczywistości, to tym samym w pojęciu tym jest jakoś obecna rzeczywistość — stąd należy uczynić pierwsze i zasadnicze rozróżnienie: a) pojęcie subiektywne, jako wytwór psychiczny, jako swoista nowa jakość wyprodukowana przez umysł i w umyśle pozostająca. Jest to jakby „materialno-bytowa” strona pojęcia-znaku; po prostu takie pojęcie jest znakiem, jako przypadłością skonstruowaną przez umysł i w umyśle pozostająca, b) pojęcie obiektywne, jako strona czysto reprezentatywna, przedstawiająca poznawany przedmiot-rzecz. A wiadomo, że tylko rzecz jest dostępna naszemu poznaniu o ile wyrazi się w pojęciu. Wyrażenie więc obiektywnie istniejącej treści rzeczy dokonane w pojęciu — jest w sensie właściwym pojęciem obiektywnym — *conceptus obiectivus*. I o niego i jego zawartość toczyły się spory. Ale zauważono, że pojęcie subiektywne, jako skonstruowany przez umysł i w umyśle istniejący znak, jest rzeczywistym znakiem, a więc także przez to samo, że jest znakiem subiektywnym coś wyraża, reprezentuje. Poznawana obiektywnie rzecz zwana „pojęciem obiektywnym”, umiejscowiała się realnie w „pojęciu subiektywnym”, jako moim, wytworzonym przeze mnie znaku. I tę właśnie stronę pojęcia subiektywnego zaakcentował mocno Ockham wiążąc z tym pojęciem intencję signifikacji. To samo pojęcie subiektywne (symbolizowane terminem) miało signifikować rzeczy. Zatem w tym subiektywnym pojęciu wyrażała się postawa poznawcza i wysiłek poznawczy, który, odniesiony do rzeczywistości mógł się okazać mylny. Znak formalny, subiektywny mógł „zafałszować” pojęcie obiektywne.

Tę tradycję pojęcia subiektywnego i obiektywnego przejął w *College La Fleche* René Descartes, który u jezuitów studiował filozofię

przez jedenaście lat. Poznał on dość dobrze, jak to wykazał E. Gilson, filozofię scholastyczną, postnominalistyczną (tomizm: *ad mentem Suarezii*) i dokonał reformy filozofii, poprzez jej specyficzną racjonalizację i ostatecznie subiektywizm. Załączki tych pomysłów już były dane i w szkotyzmie, i w nominalizmie.

Kartezjusz, obeznany z problematyką pojęciowego poznania, wcześniej doszedł do przekonania konieczności przewyciężenia sceptycyzmu i znalezienia niepodważalnego „punktu wyjścia” w filozoficznych rozważaniach. Znalezienie takiego „niewzruszonego” punktu wyjścia okazywało się tym bardziej konieczne, że nie tylko zawodziło poznanie zmysłowe (jego osobiste halucynacyjne przeżycia, jako żołnierza wojny 30-letniej w dniu 11 listopada 1619 r.), ale przy okultystycznych praktykach pojawiło się posądzenie o możliwości uwiedzenia człowieka przez jakiegoś demona, który uniemożliwia człowiekowi poznanie niepowątpiewalne. Wobec tego musi istnieć niepodważalny punkt wyjścia w poznaniu filozoficznym. Może nim być tylko czysto intelektualne, pojęciowe poznanie, gdzie diabeł już nie ma dostępu — w przeciwieństwie do poznania zmysłowego. Ale poznanie pojęciowe w oczach Kartezjusza „podwajało się” — wobec rozróżnienia „pojęcia subiektywnego i obiektywnego”; było to jakby „podwajaniem rzeczywistości”. Przecież w tzw. „pojęciu obiektywnym” nie było więcej informacji poznawczej aniżeli zawierało je „pojęcie subiektywne”. Podwojenie okazało się niepotrzebne. Zadziałała „brzytwa Ockhama”: *non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*. Należało odrzucić pojęcie obiektywne, bo ono niczego nie dodawało w poznawczej informacji o świecie. Została tylko „idea subiektywna”, mój osobisty akt poznania. Ale wśród idei dostrzegamy idee mętne i idee jasne, klarowne. Dla pewności poznania należy odrzucić wszelkie idee mętne, niejasne, a oprzeć się jedynie na idei jasnej i wyraźnej. Z pośród zaś wszystkich idei jasnych i wyraźnych pierwszą i najjaśniejszą jest: *cogito*: idea mnie samego, idea duszy — *ergo sum*. Kartezjańskie *cogito* jest istotą ducha; albowiem cała rzeczywistość to: albo *rex extensa*, czyli materia, której istotą jest mierzalność (wówczas trójwymiarowa), albo *res cogitans*, duch, którego pierwszym, danym człowiekowi do poznania jest on sam:

Ja-dusza. *Cogito* jest najjaśniejszą ideą daną mi do pierwotnego poznania. A duch nie może wyjść z siebie i tylko w sobie może wszystko poznawać. I w duchu, którego istotą jest „*cogito*”, poznaje idee. Poznanie idei, zwłaszcza jasnych i wyraźnych, jest jedynym polem-przedmiotem filozofii. W ideach bowiem wszystko jest zawarte. A skąd są idee? Zasadniczo są one wrodzone, a więc pochodzące od Boga, i Bóg Stwórca natury jest gwarantem prawdziwościowego poznania danego nam w ideach. W każdym razie poznający duch nie może wyjść poza siebie i samego i nie może dokonać inaczej niż w ideach, poznania.

Ostatecznie więc, w wyniku historycznego rozwoju teorii poznania, Kartezjusz przyjął mimo wszystko rewolucyjną koncepcję filozoficzną, w myśl której przedmiotem ludzkiego poznania nie jest istniejąca rzeczywistość świata materialnego, ale *i d e e*, reprezentujące świat rzeczy, gdyż tylko takie rozwiązania dawało Kartezjuszowi ów „Archimedesowy punkt oparcia” dla wartościowego poznania. Przeszedł w tej teorii na pozycje „angelizmu”, w zgodzie z którym to aniołowie, jako czyste duchy, poznają w sobie idee rzeczy, mając jakby — w stosunku do rzeczy — „odgórne” ich poznanie. A w rzeczy samej dokonało się bardzo jaskrawe, dotąd zazwyczaj niewyraźnie ustawiane, przejście: z poznania rzeczy na poznanie samych *znaków* rzeczy. Przecież idee ludzkiego umysłu (skądkolwiek one pochodzą) są same w sobie tylko *znakami* rzeczy. Poznając idee — czy poznajemy rzecz? Kartezjusz twierdzi, że „tak”, albowiem idee te pochodzą od Boga, który jest ostatecznym gwarantem naszego poznania. Ale wciąż pozostaje do jakiegoś uzasadnienia przejście-most: od duchowych idei do świata materialnego. Problem „mostu poznawczego” stał się głównym zainteresowaniem filozofii, awansując nawet do koncepcji „filozofii pierwszej”, uzasadniającej wszelkie ludzkie poznanie i jego wartość w realnie istniejącym świecie. Procesy poznawcze wyrażają się tylko w duchu, w postaci: intuicji idei, i operacji na ideach. Duch — zwany świadomością — jest miejscem poznania, a poznać to tyle, co pojawić się dla jakiejś idei na polu świadomości. Świadomość jako synonim ducha jest pojęciem-kluczem do rozumienia poznania. Nastąpił zwrot

w kierunku podmiotu, który odtąd w filozofii staje się zasadniczym przedmiotem analiz.

Wraz z Kartezjuszem filozofia traci swoisty znakowy kontakt ze światem, a przedmiotem poznania stają się idee, które są znakami i jako takie są przedmiotem poznania. Odtąd analizy filozoficzne są coraz subtelniejsze, bo operacja na znakach jest łatwiejsza; jest coraz więcej kierunków filozoficznych, gdyż znakami można rozmaicie manipulować. A jeśli jest ciągle świadomość Szkotowskiej koncepcji bytu jako „wewnętrznej niesprzeczności”, to rodzi się powiększona możliwość filozofowania, to znaczy operowania niesprzecznie niesprzecznymi w sobie znakami. Tylko bieda, że to już nie jest poznanie realnie istniejącego świata, ale „syntaktyczno-pragmatyczna” gra językowa, jako operacja na znakach, najpierw formalnych, czyli ideach, a następnie na znakach instrumentalnych obszaru językowego. Są tam elementy racjonalności, jako że znaki są wytworzone przez rozum. Ale oderwano znaki od ich funkcji sygnifikacji i zaciętno pole poznawcze do samych znaków.

Metoda filozofowania zaproponowana przez Descartes'a, wyznaczająca przedmiot poznania — idee, została zaakceptowana przez empiryków angielskich. Różnica polegała na zwiększonym sensualizmie Anglików, pomnych tradycji empirycznych średniowiecznych Oxfordu i filozofów-Anglików (Ockham, Duns Szkot). Jeśli dla Kartezjusza ideą miało być pojęcie, a następnie każde świadomościowe przeżycie (a więc wyobrażenia, wyrażenia a nawet uczucia), to dla empiryków angielskich, szczególnie najwybitniejszego z nich D. Hume'a, „ideą” było abstrakcyjne (oczywiście wedle reguł „abstrakcji konkretnej”, czyli „wycinania” z wrażenia wielu cech) przedstawienie „impresji” zmysłowej płynącej z percepcji obecnego przedmiotu.

Racjonalizm francuski, angielski i niemiecki (przez Leibniza, Wolffa i Kanta) wyraził się w filozoficznej twórczości, zasadniczo w operacji na znakach a nie na poznaniu i analizie samej rzeczywistości. To myśl ujęta i wyrażona w zdaniach staje się przedmiotem zainteresowań w domniemanym założeniu, że poprzez myśl-znak dokonujemy analizy rzeczywistości. I ta dwuznaczność ciągle była i jest żywa. Ale przy najbliższej analizie myśli poszczególnych filozofów

pokartezjańskich uwidacznia się, że mamy do czynienia z systemem pojęć-znaków, wyrażonych w zdaniach.

Z biegiem czasu, u Kanta pojawi się wyraźnie myśl, że realnym światem danym nam w poznaniu, są tylko treści wrażeń (*Empfindung*) zmysłowych, które aby stały się czytelne, należy je umieścić w apriorycznych, podmiotowych kategoriach czasu i przestrzeni — w porządku poznania zmysłowego — oraz kategoriach (12) naszego rozsądku. Czytelność i racjonalność treści (które są przecież znakami rzeczy, a które Kant pojął jako same „rzeczy”) wrażeń i pojęć pochodzą tylko od podmiotu. Jeszcze przed Kantem, dla Kartezjusza treści idei (jako podmiotów poznania) były związane z rzeczą, gdyż były to treści „obiektywne”, istniejącego przedmiotu. Natomiast Kant zsubiektywizował nawet obiektywność-przedmiotowość, albowiem to podmiot poznający konstruuje „przedmioty” poznania, poprzez nadawanie racjonalnych, czytelnych treści pochodzących od samego podmiotu i jego apriorycznych kategorii. Nastąpiło więc jeszcze radykalniejsze oderwanie myśli od rzeczywistości, albowiem „myśl-znak” rzeczy, jakby przestał być znakiem, a stał się samodzielnym „przedmiotem”, albowiem jego racjonalna treść ostatecznie jest pochodna od podmiotu. I tu leży sedno „kopernikańskiej rewolucji” Kanta, który upodmiotowił przedmiot poznania. To świadomość poznająca posiada w sobie wszystko, co jest niezbędne dla aktu uznania. Rzeczywistość może nawet nie istnieć.

Pozycja świadomości jest decydująca, kreująca poznanie. Ale metafizyka miała się dla Kanta okazać niemożliwą, albowiem byt sam w sobie (*Ding an sich*) jest niepoznawalny, gdyż poznawalny jest tylko świat wrażeń, o ile jest poddany swoistym obróbkom apriorycznym podmiotu. Skoro świadomość jest kreującą — to zasadniczo „metafizyka” jest swoistą antropologią i tylko w *Krytyce praktycznego rozumu* dostępne jest dla poznania to, co w człowieku i jego świadomości się dokonuje. A świadomość, dla której byt (SEIN) jest niedostępny, ujawnia „POWINNOSCI-rSo/Ze/j”, które nie są bytem, ale które decydują o moralności i kulturze. Powinności trzeba realizować w postępowaniu moralnym i działalności kulturowej. Wszystkie te powinności jawią się w świadomości i dlatego są w gruncie

rzeczy czymś subiektywnym, nawet mimo postulatu kategorycznego imperatywu w dziedzinie moralności: „postępuj tak, aby norma twojego postępowania mogła być normą ogólnie ważną”. Mimo wszystko to świadomość kreuje „powinności-so//e/j”, skoro ich treść ostatecznie znajduje swe uzasadnienia w podmiocie. Tak więc od czasów nominalizmu średniowiecznego W. Ockhama operacji na znakach, jakimi są „pojęcia subiektywne” (wyrażane na zewnątrz przez znakowe terminy), i oparcie się naszego ludzkiego poznania na analizie tych właśnie znaków (pojęć-idei) uniemożliwiło rozwój metafizyki, sprowadzając ją najpierw do systemu orzeczników zdaniowych (Suarez, a potem jeszcze wyraźniej Ch. Wolff) a następnie do analizy samych idei i operacji na ideach. U Kanta zerwano kontakt z obiektywną rzeczywistością (ku której jeszcze w kartezjanizmie zmierzano poprzez „most teoriopoznawczy”), tworząc swoisty subiektywny „obiektywizm”, albowiem ukonstytuowanie się przedmiotu mogło się dokonać tylko dzięki podmiotowym kategoriom. To dało podstawę dla relatywizmu poznawczego, albowiem uzasadnieniem racjonalności stał się sam podmiot, ostatecznie rozstrzygający o swoistej prawdzie. A świadomość stała się jedynym „miejscem”, w którym rozstrzyga się dramat świata i jego poznania.

To w świadomości pojawia się i podmiotowość, i przedmiotowość, i to stanie się punktem wyjścia dla swoistych interpretatorów Kanta, jakimi byli wielcy germańscy idealiści transcendentalni: Fichte, Schelling i Hegel, których spekulacje myślowe mogły się rozegrać na polu świadomości kreującej idee (które w rzeczy samej są tylko znakami rzeczywistości kreowanymi przez świadomość już nie oglądającą się na rzeczywistość, ale na same znakowe relacje). To właśnie Fichte, uważający się za kantystę, wyakcentował podmiotowość. Dana nam bezpośrednio jest ja ż ń i ona jest składnikiem zasadniczym i absolutnym, wytwarzającym przedmioty. Własne wytwory jaźni odrywają się od niej i przeciwstawiają się jej jako przedmiot podmiotowi. Owo przeciwstawienie jest konieczne, a konsekwencją tej dwoistości jest złudzenie, że świat jest dwoisty, że byt i myśl mają inną naturę. Trzeba to przewyciężyć, czyni to woła, która decyduje, że jaźń jest „rzeczą w sobie”.

Także i Schelling na polu świadomości doszedł do monistycznego przekonania akcentując bardziej przedmiotowość świadomości niż jej podmiotowość. Były to spekulacje, czyli operacje, na pojęciach, które ostatecznie są znakami.

Dopełnił sprawy absolutyzacji znaków G.W.F. Hegel. Utożsamienia bytu-rzeczywistości z myślą próbowano dokonać już w starożytności (Parmenides, Plotyn), ale szczególnie ostro wystąpiło to u transcendentalnych idealistów germańskich, nade wszystko właśnie u Hegla. On w konstrukcji świadomościowego systemu (panlogistycznego, wszechobejmującego byt-myśl — jak niegdyś Plotyn) wyszedł z analizy „pojęcia” bytu (koncepcji odziedziczonej po Dunisie Szkocie i Ch. Wolffie), które jest tak abstrakcyjne (Szkot), że jest czystą możliwością (Ch. Wolff), czyli identycznością bytu i nicości. Wewnętrzna sprzeczność takiego pojęcia rozwiązuje się w „stawaniu się-WERDEN” i z miejsca ujawnia podstawowe prawa dialektyki, jako naczelne prawo myślenia i bytowania. Kiedyś młody jeszcze Hegel jako motto swej rozprawy habilitacyjnej umieścił zdanie: *contradictio est regula veri — non contradicho regula falsi* (sprzeczność jest regułą-normą prawdy a niesprzeczną regułą fałszu). Treść tego motta wyraża właśnie „pojęcie bytu” jako sprzeczności przechodzącej w stawanie się. W tak rozumianym bycie już jest nam dana dialektyka: tezy, antytezy i syntezy, jako trójrytmu: byt-niebyt-stawanie się. I to prawo dialektyki ma obowiązywać wszędzie; i wedle tego prawa dialektyki Hegel zbudował swój system, dostrzegając w POJĘCIU najpierw (jako tezę) IDEE będącą racjonalnością, która to IDEA alienuje się w NATURE; (antyteza), by wreszcie ta natura „powróciła do siebie” w postaci DUCHA też rozwijającego się szczegółowo w coraz to dalsze „triady”: — ducha subiektywnego, ducha obiektywnego, ducha absolutnego, który też dialektycznie „rozwija się” w nowe triady.

Co się stało? Pojęcie, uchodzące zawsze za znak poznawczy rzeczywistości, zastąpiło rzeczywistość i utożsamiało się z rzeczywistością. Odtąd mamy bliskie nam pojęcie podatne na prawa myśli, które mu nadamy. A czy to jest interpretacja rzeczywistości? To ma być samą rzeczywistością! A jeśli fakty się z nią nie zgadzają? — Tym gorzej dla faktów!



System Hegla jest ogromny, panlogistyczny, wszystko „uzasadniający” wedle odkrytej w „pojęciu bytu” praw dialektyki. Ale podstawy systemu są zawarte w poprzednich dziejach filozofii. Nie pojawił się Hegel jak *deus ex machina*. On już był zapowiedziany w wiekach poprzednich, gdy systematycznie zamieniano rzeczywistość na znaki poznawcze, którymi można łatwiej i skuteczniej posługiwać się do doraźnych celów. A to już nie jest filozofia, lecz ideologia.

Myśl Hegla ciągle jest „żywa” (jak „Lenin — wiecznie żywy”) i przechodzi rozmaite wcielenia, jak np. marksizm, ewolucjonizm w którym się utożsamia byt z nie-bytem, processualizm itp. Nie znaczy to, że niektóre aspekty spekulacji Hegla nie przylegają do rzeczywistości. Przecież system Hegla jest też dziełem myśli, która budzi się i żyje rzeczywistością i — jak już powtarzano — nie ma takiej „głupiej” teorii, która by nie przylegała w pewnych aspektach do realnego świata i czegoś nie rozświetliła. Ale nie dlatego myśl ta jest prawdziwa.

Można jeszcze wskazać na fenomenologię i na egzystencjalizm Sartre'a jako na „dzieci” świadomości kantowskiej, z której wyrósł Hegel. Przecież słynne hasło Husserla *Zurück zu den Sachen selbst* („powrót do rzeczy samej w sobie”), mające być przewyciężeniem niemożności kantowskiej dotarcia do bytu samego w sobie — jest w gruncie rzeczy powrotem do koniecznościowych treści „noematu” świadomości. Rzeczywistość tkwi w świadomości. Zresztą także u Sartre'a byt-temat jest dziełem świadomości. Tak długo nie ma bytu, jak długo świadomość go nie „utematyzuje”. To świadomość-egzystencja jest wolnością w kreacji bytów.

A więc stare wątki utożsamiania rzeczywistości ze znakiem i zajęcie się już samym swoistym „życiem” znaku jawią się na przestrzeni historii filozofii jako swoiście ciągły nurt filozoficznych spekulacji. Znaki są prostsze, bardziej przezroczyste niż rzeczywistość; znakami łatwiej się posługiwać, układać je w niesprzeczne systemy, a przez to tworzyć nowe pomysły filozoficzne. A znaki-pojęcia utożsamiają się z rzeczywistością, ale tylko jednostronnie! Znaki, utworzone w poznaniu, będące więzią relacji międzycechowych ujętych z rzeczy — rzeczywistości z tymi cechami poznawczo się identyfikują. To

znaczy, że to co jest cechą znaku — jest też cechą rzeczy ujętą w poznaniu. Ale to nie znaczy, że rzeczywistość utożsamia się ze znakiem. Rzeczywistość-byt jest w stosunku do znaku „nieskończenie” bogatszą; zawiera nieporównanie więcej uposażeń treściowych, z których nieliczne tylko zostały ujęte i „związane” w znak rzeczy, po to by łatwiej było poznać i posłużyć się samą rzeczą w aspekcie ujętego znaku. W żadnym wypadku nie można rzeczywistości utożsamiać ze znakiem czy to formalnym (pojęciem), czy też *a fortiori* ze znakiem umownym, jakimi są znaki języka, nasza mowa, wypowiedzi, pismo, czy nawet znaki ikoniczne.

A zaistniało współcześnie w XX wieku „niebezpieczeństwo” w filozofii analitycznej i strukturalizmie C. Lévi-Straussa utożsamienia rzeczywistości ze znakami umownymi naszego języka i posłużenia się analizą samego języka i jego struktur jakoby one były tą „rzeczywistością” w której człowiek żyje i którą człowiek poznaje.

Wyakcentowano więc w języku jego stronę syntaktyczną, by ze znaku uczynić „rzeczy”-„podmiot” i rozbudowano teorię pragmatycznej strony języka, która miałaby jakoś zastąpić istotną funkcję znaku, jaką jest *signifikacja*. Analizy syntaktyczne i pragmatyczne dają pozór analizy samej rzeczywistości i stwarzają pozory filozoficznego wyjaśniania świata. A w gruncie rzeczy są to „gry językowe”, które — jak wszystkie gry — mogą dawać duże zadowolenie. Tylko nie należy tego mieszać z poznawaniem i wyjaśnianiem świata.

### Zakończenie

Czy można zatem przewyciężyć mediację znaków? Tak! Dokonuje się stale w naszym poznaniu i jest tak oczywiste, że niemal niedostrzegalne. Przede wszystkim nie jest prawdą — jak wspomniano — że nasze poznanie ludzkie wyczerpuje się zasadniczo w poznaniu pojęciowym-znakowym. Ciągłe bowiem przeżywamy i doświadczamy w nas poznania przedznakowego (pozaznakowego), które może zagwarantować i rzeczywiście gwarantuje nasz realizm

poznawczy. A jest to poznanie istnienia świata osób i rzeczy. My to istnienie nieustannie, spontanicznie stwierdzamy; mamy ciągle doświadczenie istnienia faktu istnienia rzeczy i osób. Zanim poznam, czy rzecz jest, wpierw stwierdzam, że ona jest — istnieje. W doświadczalnie stwierdzanym istnieniu my dopiero poznajemy czym rzecz jest; to w istniejącej rzeczy oddziałującej na nas bodźcami fizjologicznymi dostrzegamy i ujmujemy charakterystyczne cechy, które służą nam za „budulec” pojęciowy. Rzecz, o której tworzę sobie pojęcie, ciągle (normalnie) istnieje i ciągle mogę sprawdzać strukturę mego pojęcia porównując je z rzeczą istniejącą. Pojęcie zawiera w sobie — jako znak — tylko niektóre cechy, które konkretnie istnieją w rzeczy. Zatem ciągle mamy kontakt z istniejącym światem i ciągle możemy „sprawdzać” rzetelność naszych pojęć, będących znakami rzeczy. Ale proces poznawczy zaczyna się od przedznakowego kontaktu z rzeczą, gdy afirmuję jej istnienie, które ciągle „oddziałuje” na poznawczy aparat i pozwala nieustannie „sprawdzać” moje pojęcia, tworzone z ujmowania niektórych treści rzeczy. Oczywiście mogę w niektórych typach poznania „odrywać się” od istnienia i przeprowadzać operacje poznawcze na samych pojęciach. Ostatecznie jednak muszę się odnieść do istniejącej rzeczy, która zapewni mi poznawczą prawdę, wówczas, gdy moje poznanie uzgodni się z rzeczywistością istniejącą rzeczywiście.

W filozofii, metafizyce, poznanie i wyjaśnianie istniejącej rzeczywistości musi się zacząć od aktu stwierdzenia istnienia tej rzeczywistości. I to dokonuje się z pewnym namysłem metodologicznym w aktach sądu egzystencjalnego, czyli sądu, który afirmuje akt istnienia rzeczy: „A — istnieje”. Zbyt wiele filozoficznych spekulacji — na terenie filozofii — rozpoczynało się od różnych apriorycznych operacji, związanych z poznaniem i już nigdy nie wchodziło się w poznawczy formalny kontakt z rzeczywistością. Dlatego jest konieczne stwierdzenie istnienia bytu (zresztą bytem nazywamy „istniejące coś” — „coś, co istnieje”), aby móc się dalej skupić na faktycznie istniejącą bytową treścią. Od istnienia nieodrywamy się, gdyż w metafizyce wyjaśniamy RZECZYWISTOŚĆ-BYT, czyli i s t n i e j ą c ą r z e c z .

Drugim miejscem, ważnym i doniosłym, w którym mamy kontakt z aktem istnienia i to istnienie doświadczalne ujmujemy, jest istnienie nas samych, jako podmiotu tych aktów, które uznajemy za moje. Stąd podstawowa sytuacja antropologiczna dotyczy doświadczenia JA, jako istniejącego podmiotu tego wszystkiego, co nazywamy MOJE i co jest jakby „wypromieniowane” z podmiotu — „ja”. Słowem, ciągle doświadczamy siebie jako i s t n i e j ą c e g o p o d m i o t u dla tego wszystkiego, co uznajemy jako „moje”, czy to intelektualne, czy to psychiczne, czy biologiczne. „Ja” w aktach moich jest doświadczane (a doświadczenie poznawcze zawsze dotyczy aktu istnienia przedmiotu „doświadczanego”) jako immanentne i zarazem transcendujące akty moje. Znaczy to, że akty te rzeczywiście „ja” spełniam i jestem w nich obecny i zarazem żaden z tych aktów i one wszystkie razem wzięte nie dorównują „ja”.

I na kanwie tego podwójnego doświadczenia istnienia: rzeczy i ja, jako podmiotu — można konstruować z n a k i poznawcze, które nie są wówczas znakami „pustymi”, ale odgrywają istotną rolę znaków wiążących (signifikujących) z rzeczywiście istniejącymi treściami bytów. Kontakt poznawczy z istniejącą realnie rzeczywistością jest podstawowym doświadczeniem metafizycznym, które umożliwia i gwarantuje (jeśli zachowa się żmudnie wypracowane reguły „sztuki” metafizycznego poznania) rzetelność filozoficznego poznania. Ale to jest już sprawa metodologicznego namysłu nad filozoficznym sposobem poznania rzeczywistości, gdzie ZNAKI nie odrywają od realnie istniejącego świata, ale go reprezentują sprawdzalnie.

Andrzej Maryniarczyk

## **Źródła sporu o miejsce i rolę *ratio* w rozwoju człowieka (Człowiek a r o z u m)\***

Zainteresowanie w psychologii niekonwencjonalnymi metodami terapeutycznymi, medytacjami transcendentnymi, praktykami jogi, seansami spirytystycznymi, a także upowszechnianie się parapsychologii często łączy się z jawną lub ukrytą deprecjacją elementu racjonalnego, a nierzadko z pewnego typu „pogardą” dla rozumu<sup>1</sup>.

Tendencje te przybierają różne nasilenie i występują w rozmaitych kręgach kulturowych. Ze zjawiskiem tym możemy się spotkać tak w Europie, jak i w Ameryce, w środowiskach naukowych jak i wśród ludzi prostych, tak w filozofii, teologii, pedagogice, jak i w medycynie. W związku z tym rodzi się pytanie: Czy rozum jest konieczny w rozwoju człowieka? Czy może zostać „wzięty w nawias”? Czy może być przeszkodą w terapii, leczeniu i doskonaleniu człowieka?<sup>2</sup>

Odpowiedzi na te pytania mogą być bardzo różne. Dla tych, którzy „wierzą” w istnienie „czystej świadomości”, czyli „czystego ja” jako czegoś, co raz na zawsze zostało uformowane, podmiotem doskonalenia może być tylko sfera fizyczna człowieka. Rozum zaś w procesie tym jest tylko „widzem”. Zatem można go „wziąć w nawias”. Ci natomiast, dla których rozum odgrywa rolę „organizatora” lub „zarządcy” ciała ludzkiego, traktują go tak jak inżyniera w naprawianiu

\* Jest to poszerzony tekst referatu wygłoszonego na międzynarodowym sympozjum zorganizowanym przez ks. dr. hab. K. Popielskiego w Katedrze Psychologii Klinicznej i Osobowości KUL, w styczniu 1995.

i doskonaleniu pojazdu czy jakiegoś sprzętu. Dla tych zaś, dla których rozum jest pochodny od materii czy sprowadzalny do funkcji procesów chemicznych lub fizjologicznych, tajemnica doskonalenia człowieka zamknięta jest w organicznych przemianach materii<sup>3</sup>.

Nic więc dziwnego, że tak w teoretycznych jak i praktycznych odniesieniach do człowieka oraz propagowanych metodach terapii czy wychowania wyraźnie pomniejsza się lub zupełnie pomija element rozumności.

Postawy te wynikają z kilku przyczyn:

a) Jedną z nich jest utrata zaufania do skrajnie racjonalistycznych ujęć człowieka, co wiązało się z deprecjacją całej dziedziny uczuć oraz odrzuceniem elementu tajemnicy bytu ludzkiego<sup>4</sup>. Ponadto na terenie nauk humanistycznych obserwujemy „bankructwo” pozytywistycznego modelu nauki, która miała przynieść człowiekowi ostateczne zbawienie, przez uwolnienie go tak od lęków egzystencjalnych, jak i wszelkich chorób i nieszczęść. Postęp techniczny zaś został uznany za najwyższy cel i dobro nauki<sup>5</sup>.

b) Drugiej przyczyny można upatrywać w „ucieczce” przed odpowiedzialnym uprawianiem nauki w ogóle, a nauk o człowieku w szczególności. Stąd możemy się spotkać, na terenie np. psychologii, pedagogiki czy medycyny, albo z redukcją pierwiasta duchowego do cielesnego, albo z rezygancją z wyjaśniania niematerialnych aspektów życia ludzkiego, albo z ucieczką w irracjonalizm parapsychologii itp.<sup>6</sup>

Tymczasem odpowiedzialne uprawianie nauki wyraża się w dążeniu do obiektywizmu, który nie jest jednak pochodną teorii czy systemów logicznych, lecz wyrasta ze zgodności naszego poznania z naturą rzeczy i jest ugruntowany w rzeczy. Krytyczne zaś badanie, polegające na przejściu od opisu faktów, zjawisk i zdarzeń do ich wyjaśniania przez wskazanie na przyczyny ich zaistnienia (a nie tylko umieszczenie ich w ramach jakichś teorii), chroni poznanie przed aprioryzmem i subiektywizmem<sup>7</sup>.

c) Kolejna przyczyna wiąże się z tym, że we współczesnej biochemii i chirurgii mózgu upowszechnia się typowo materialistyczna interpretacje w odniesieniu do niektórych zjawisk odkrytych w orga-

nizmie ludzkim. Z tego bowiem, że poprzez oddziaływanie na ciało można wywoływać lub uśmierzać stany umysłu i uczuć oraz całkowicie zmieniać normalne sposoby przeżywania czasu i przestrzeni, regulować i kontrolować strukturę umysłową, pozbawiać osobowość jej bogactwa i głębi, wyciąga się wnioski, że tego typu zjawiska są materialne.

Błądność i fałsz tych interpretacji polega na tym, że są one dokonywane z pozycji dualistycznej lub monistycznej wizji człowieka i nie uwzględniają duchowo-cielesnej jedności człowieka. Wygląda to więc tak, jak gdyby chciało się uzasadnić, że muzyka jest czymś materialnym, bo dźwięk przenoszony jest na materialnych strunach fortepianu i dowodzić, że muzykiem jest ten, kto stroi fortepian, lub ten, kto go buduje, gdyż to on decyduje o brzmieniu muzyki i jakości dźwięku.

d) Główną przyczyną tego stanu rzeczy jest jednak upowszechnianie się we współczesnych naukach o człowieku dualistycznych, monistycznych oraz dialektycznych wizji człowieka, zgodnie z którymi człowiek to: albo bezcielesny anioł (dusza rozumna, „czyste ja”), albo wyżej zorganizowana materia, albo dialektyczna „dwuznaczność”<sup>8</sup>.

W artykule tym chciałbym wskazać na uwarunkowania filozoficzne, które legły u podstaw różnorodnych interpretacji elementu *ratio* — rozumu — w strukturze bytowej człowieka, oraz na źródła jego deprecjacji, tak na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej.

## I. U źródeł deprecjacji rozumu

Zakres znaczenia terminu *ratio* rozciąga się od odnoszenia go do ducha, utożsamiania z jakimś elementem upostaciowionym, sprowadzaniem go do właściwości materii oraz łączeniem go z istotą człowieka lub władzą duszy.

Interpretacja *ratio* jest głęboko osadzona w różnych tradycjach i systemach filozoficznych, które próbowały zgłębić i wyjaśnić tajemnicę człowieka. Wśród tych tradycji najbardziej znana jest tradycja monistyczna, zgodnie z którą w człowieku redukuje się to, co

duchowe, do tego, co cielesne, a to co mentalne do tego co fizjologiczne. Obok tej możemy wyróżnić: tradycję dualistyczną, w której przeciwstawia się ciało duszy; tradycję dialektyczną, zgodnie z którą pojmuje się człowieka jako istotę „dwuznaczną”; substancjalną, w której człowiek to *compositum* cielesno-duchowa, oraz personalistyczną, która traktuje człowieka jako osobę, czyli suwerenny podmiot aktów ludzkich.

## 1. Rozum w monistycznych koncepcjach człowieka

**1.1. Monizm starożytnych filozofów a *ratio*.** Cechą charakterystyczną monistyczno-dialektycznych interpretacji „natury” człowieka będzie to, że albo redukuje się do materii (ciała) to co duchowe (rozumne) w człowieku, albo wskazuje na ich wzajemną zamiennność i względność.

Wczesna starożytność (VI-V w.) nie znała, w sensie ścisłym, dualizmu materii i ducha. Zamiennie też będzie traktować duszę i rozum, ducha i intelekt. Ponadto duszę-rozum pojmuje najczęściej jako coś upostaciowionego materialnie, a materię jako coś uduchowionego. Element ten wiązano jednak bardziej z całością kosmosu i przyrody, widząc w nim „metafizyczną” zasadę istnienia bytu niż cechę wyróżniającą i charakteryzującą człowieka. Z czasem, próbując wyjaśnić specyfikę bytu ludzkiego, wyprowadzano to, co duchowe, z materii lub na odwrót<sup>9</sup>.

Zanim odkryto rozum (*nous*) posługiwano się w filozofii pojęciem „dusza”. Duszę rozumiano najczęściej jako sam ruch lub jako „element” sprawiający ruch. I tak na przykład Demokryt twierdził, że „dusza jest szczególnym rodzajem ognia lub ciepłoty. Istnieje, powiada, nieskończona ilość kształtów czyli atomów; te spośród nich, które mają kształt kulisty, nazywa ogniem i duszą; podobne są one do tzw. «pyłku powietrznego», który jasno widać w promieniach słońca”<sup>10</sup>. Podobnie myśleli pitagorejczycy. Jedni utrzymywali, że dusza jest „pyłkiem powietrznym” inni, że tym, „co ten pyłek porusza”<sup>11</sup>. Empedokles zaś twierdził, że dusza składa się z wszystkich



pierwiastów, a nawet, że każdy z nich jest duszą. Stąd mówił, że „ziemię widzimy ziemią, wodą wodę, eterem boski eter, ogniem niszczycielskim ogień, miłością miłość, smutną nienawiścią nienawiść”<sup>12</sup>. Także i Platon w *Timajosie* pojmuje duszę jako ukształtowaną z wszystkich pierwiastów, by zgodnie z zasadą, że „podobne poznaje się przez podobne”, dusza mogła poznawać rzeczy, które są złożone z pierwiastków. W innym zaś dialogu (*O filozofii*, o którym wspomina Arystoteles) Platon wyrazi swój pogląd o duszy w ten sposób; „rozum (dusza) jest jedynką (monadą) nauka jest dwójką (diadą), bo idzie prosto od jednego punktu do drugiego (do konkluzji); mniemanie stanowi liczba właściwa dla powierzchni (triada); wrażenia zmysłowe wreszcie liczba (charakterystyczna dla) objętości (kwadrada)”<sup>13</sup>.

Anaksagorasowi, żyjącemu w V wieku przed Chrystusem, przypisuje się, że „odkrył rozum” w przyrodzie. Do tego też czasu posługiwano się pojęciem duszy jako zasady ruchu, czy rzeczy obdarzonej ruchem. Ruch też był formą życia i działania. Odróżnienie życia racjonalnego od zmysłowego jeszcze się nie wykształtowało. Według Anaksagorasa „rozum jest duszą, bo znajduje się we wszystkich zwierzętach, wielkich i małych wyższych i niższych”<sup>14</sup>. Przyjmując nieskończoną ilość elementów, z których składał się każdy byt, uważał on, że jest element rozumu (*nooś*), lecz występuje tylko w niektórych bytach ożywionych. „W każdej rzeczy jest część wszystkiego z wyjątkiem rozumu (ducha). W niektórych rzeczach jest także i rozum (duch)”<sup>15</sup>.

Już przez sam fakt, że w niektórych przedmiotach występuje element rozumu u d o s k o n a l a te przedmioty. „Wszystkie rzeczy były razem pomieszane; aż doszedł rozum, który dopiero nadał im porządek” — tak pisał Anaksagoras w dziele *O przyrodzie*<sup>16</sup>.

Według sycylijskiej szkoły lekarskiej (nawiązującej do tradycji pitagorejczyków), duszę pojmowano jako harmonię ciała. Człowiek ulega zaburzeniom i staje się chory, kiedy zostanie zakłócona właściwa mu równowaga elementów fizycznych: ciepła i zimna, suchości i wilgotności. Człowiek jest wtedy jakby rozstrojony, podobnie jak może być rozstrojony instrument muzyczny: harmonia (dusza) cho-

ciaż może mieć wyższa wartość w stosunku do zwykłego drzewa i strun (ciało), to jednak nigdy nie może istnieć sama przez się; a zmienia się ona razem z dyspozycjami instrumentu (ciała).

Platon ustami Sokratesa w *Fedonie* zdecydowanie skrytykuje ten „materialistyczny” obraz duszy i materialistyczny obraz rozumu, którym posługiwali się starożytni przyrodnicy. Harmonia (dusza) jest zawsze uzależniona do instrumentu muzycznego, gdy tymczasem dusza — argumentuje Platon — „nie zawsze postępuje zgodnie z ciałem — przeciwnie, może ona wystąpić przeciwko niemu (np. odczuwać pragnienie, a jednak nie pić), i w ten sposób może objąć nad nim kontrolę”<sup>17</sup>.

To co wybijają się na pierwszy plan z nauki starożytnych przyrodników na temat człowieka to fakt pojawiania się podwójnych modeli jego interpretacji. Jeden model interpretacyjny ma jakby charakter teoretyczny (naukowy). Stara się on „odrzeć” człowieka z całej jego tajemnicy i sprowadzić do jednego z elementów świata przyrody. Zgodnie z tą interpretacją, człowiek jest agregatem pracząstek. Rozum nie jest uważany za jakiś element istotowy, lecz jako jeden z elementów złożeniowych. Zgodnie z tą interpretacją „rozum-duszę” traktowano albo za element, albo harmoniczny zbiór elementów materialnych. Przy tego rodzaju rozumieniu *ratio* cała sfera życia racjonalnego czy duchowego człowieka zostanie zredukowana do funkcji materii lub pochodnej od zestawu i organizacji elementów. Samo zaś zestawianie czy organizowanie elementów nabiera charakteru antropotwórczego<sup>18</sup>.

Drugi model przyjęty do interpretacji człowieka ma charakter praktyczny. Jest on stosowany do potwierdzenia powszechnych przekonań o człowieku, które wyrosły czy to z tradycji czy z mitologii i religii, zgodnie z którymi człowiek niesie w sobie jakąś tajemnicę i ma udział w życiu „wyższym” niż inne byty. Modle ten zostanie jednak świadomie zdeprecjonowany i odrzucony jako niezgodny z obrazem „nienaukowym”, który został wypracowany przez pierwszych filozofów przyrody.

Ten dualizm interpretacyjny człowieka okaże się w przyszłości bardzo „zaraźliwy”. Zostanie on przyjęty tak przez poszczególnych

filozofów, jak i systemy filozoficzne i niewielu będzie mogło się z niego wyzwolić. Zrodzi to pewien konflikt pomiędzy naukowym opisem człowieka a jego wewnętrznym przekonaniem i samoświadomością swej odrębności wobec świata przyrody.

**1.2. Monizm nowożytnych filozofów a *ratio*.** Za klasyka nowożytnego monizmu materialistycznego możemy uznać Feuerbacha, który wyprowadzał świadomość z materii, jak również i Berkeleya, który głosił powszechny immaterializm, zgodnie z którym rzeczywistość jest symbolem ducha i naszej myśli. Pierwszy z nich będzie odnowicielem strożytnego monizmu fizyków jońskich w wersji materialistycznej, drugi w wersji dialektycznej. Pierwszego kontynuatorami będą Engels i Marks oraz niektórzy neopozytywiści, drugiego Hegel, procesualisci i inni<sup>19</sup>.

Feuerbach pojmuje człowieka nie tyle jako pewnego rodzaju fizyczną „maszynę”, ile raczej jako „organizm”. Przedstawia on człowieka jako unikalny rodzaj bytu, który różni się od zwierząt tym, że myśli i styka się z rzeczywistością w relacji ja—ty. Relacja ta należy jednak do czysto fizycznej dziedziny zmysłów<sup>20</sup>.

Dusza to abstrakcja. Umysł także jest pojęciem abstrakcyjnym. Pytanie, czy one oddziałują na ciało, nie ma sensu, gdyż jako „rzeczy” wyodrębnione poprzez umysł nie mogą oddziaływać na siebie. Tylko bowiem rzeczy zmysłowe oddziałują na siebie. Dlatego pomiędzy ciałem a duszą nie może dojść do żadnego połączenia. Gdzie bowiem zmysły nie są czynnie zaangażowane, tam nie może być związku ani połączenia<sup>21</sup>.

Ciało to nie tyle agregat części (jak dla fizyków jońskich), ile „wyposażony w zmysły człowiek, który wyraża się przy pomocy i poprzez innych ludzi (...). [Dusza] sama w sobie jest niczym — ale jest ona wyrazem indywidualności człowieka (...). Dlatego oddech jest realniejszy od duszy”, a słowa od intelektu<sup>22</sup>.

Nie jest to jednak pełny obraz człowieka — przyzna to sam Feuerbach. Chce on rozpatrywać człowieka z pozycji naukowej i filozoficznej oraz chce go pokazać takim, jakim jest. Zwraca więc uwagę na różnicę między psychologicznym a fizjologicznym obrazem człowieka. Fizjologia uważa człowieka za przedmiot, psycholo-

gia za coś więcej niż przedmiot. W ostateczności jednak przedmiot i podmiot się pokrywają. Dla siebie jestem podmiotem, dla kogoś przedmiotem<sup>23</sup>. Sfera przyżyć, wrażeń, fizjologii będzie więc miejscem „formacji” człowieka. Rozum nie jest potrzebny, by uczyć i rozświećlać zmysły. Zmysły bowiem i wrażenia oraz cała sfera organiczna są autonomomiczne i samowystarczalne, i w nich zawarte jest to wszystko, co czyni człowieka człowiekiem<sup>24</sup>.

Model ten spotykamy w jeszcze bardziej zradykalizowanej formie u La Mettrie, który człowieka pojmował jako maszynę, świadomość zaś wyprowadzał z materii. Podobnie u J. Sartre'a, (a także A. Gehlena, H. Plessnera, M. Merleau-Ponty'ego), który zredukował cielesność i duchowość do różnicy pomiędzy bytem w sobie (*en soi*) i dla siebie (*pour soi*); czy u Marksa (i marksistów), który to, co psychiczne, sprowadza do funkcji wysoko zorganizowanej materii (są to tylko przykładowo przytoczone nazwiska).

Przywołana tu monistyczna tradycja interpretacji natury człowieka, która korzeniami sięga do starożytnych przyrodników, jest w różnych wersjach dziedziczona w filozofii nowożytnej i współczesnej. Dziedzictwo zaś to przejawia się między innymi w tym, iż podobnie jak starożytna operuje dwoma modelami interpretacji człowieka, z których jeden został skonstruowany dla celów teoretycznych, drugi dla praktycznych. Model teoretyczny jest wypadkową teorii naukowej obowiązującej w danym czasie. Zgodnie z nim ukazuje się człowieka jako twór organiczny. Całą zaś tajemnicę życia człowieka sprowadza się w nim do procesów fizjologicznych. Model ten jest modelem redukcjonistycznym i jako taki został świadomie skonstruowany. Ma on bowiem zagwarantować efektywność przyjętej metody badań i potwierdzić utworzoną *a priori* naukową teorię człowieka. Odkrywane zaś w ramach doświadczenia fakty, które stoją w opozycji do tego naukowego „modelu” człowieka, są odrzucane jako nieistotne dla badań lub nie poddające się badaniu, a zatem nie istniejące.

Obok tego modelu funkcjonuje drugi, praktyczny, który uwzględnia to, co duchowe, i rozróżnia w człowieku element tajemnicy i transcendencji. Ten obraz byłby przeznaczony dla praktyki i praktycznego odniesienia do człowieka. Ale jest to obraz „nienaukowy”,

a zatem nierzeczywisty. I w ten sposób pogłębia się dalej konflikt pomiędzy „nauką” a „życiem”, pomiędzy „naukowym obrazem człowieka” a prawdziwym w odniesieniu do tego co duchowe i racjonalne w człowieku.

## 2. Rozum w tradycjach dualistycznych człowieka

**2.1. Ratio a platoński dualizm. Absolutyzacja rozumu.** Człowiek, w postaci doskonałej idei duszy, istniał zanim znalazł się w ciele — głosi jedna z tez antropologii Platona. Człowiek zaś w ciele to istota niedoskonała. Istota, która poddana jest wszelkim zmianom i niedoskonałościom. Zagadnienie wychowania i doskonalenia przypominać będzie pracę polityka, który zabiega o doprowadzanie do równowagi i harmonii „strony zwaśnione”, którymi są ciało i dusza. Osiągnięta równowaga i harmonia może łagodzić i uspokajać poruszenia wewnętrzne. Muzyka może wywierać dobry wpływ na duszę, a gimnastyka — na ciało. Dlatego — radzi Platon w *Timajosie* — aby nie posługiwać się ciałem bez duszy i duszą bez ciała<sup>25</sup>.

W platońskiej antropologii spotykamy się z całkowitą absolutyzacją rozumu-duszy i przeciwstawieniem go temu co cielesne. Brak jakiegokolwiek możliwości współistnienia sprawia, że o doskonaleniu „duszy” można mówić tylko w sensie negatywnym. Polegałoby ono na „cofnięciu zapomnienia”, które wkrađło się w duszę.

Absolutyzacja i ubóstwienie rozumu (duszy) rozpocznie się dość wcześnie w filozofii, bo już w V wieku, za sprawą Parmenidesa. Co więcej, rozum jako element boski zostanie przeciwstawiony temu, co ziemskie<sup>26</sup>. Platon natomiast chciał wykazać, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy duszą a ciałem, oraz zabiegał o to, by człowiek był przekonany tak w praktyce jak i teorii, że dusza jest czymś niepomierne wyższym (i lepszym) niż ciało<sup>27</sup>. „Wśród jestestw — pisze Platon — jedynie dusza jest obdarzona rozumem. Lecz jest ona niewidzialna”<sup>28</sup>. Dusza pod wpływem „konieczności została wszczepiona do ciała” i jako ta część w człowieku „zwana jest boską”<sup>29</sup>.

W pismach Platona spotykamy kilka obrazów (przedstawionych w postaci mitów), za pomocą których chce on przedstawić prawdę o człowieku. Jeden z obrazów, który zamieścił Platon w *Fajdrosie*, ukazuje duszę ludzką w postaci skrzydlatego zaprzęgu i woźnicy (zrosniętych razem); woźnica przedstawia rozumową część duszy, koń chętny wolitywną część duszy, a koń nieokiełznany pożądlivą<sup>30</sup>. Drugi obraz pochodzi z platońskiego *Państwa*, zgodnie z którym każda jednostka jest siedliskiem trzech istot; mieszaniną postaci ludzkiej, lwa i wielogłowego potwora. W obrazie tym element rozumny jest przedstawiony w postaci ludzkiej. Wreszcie trzeci obraz, który zawarł Platon także w *Państwie*, ukazuje człowieka-duszę jako więźnia przykutego do skały w jaskini, odwróconego plecami do wejścia, przez które wpadają promienie słońca, i który może oglądać tylko cienie rzeczy odbitych na ścianie jaskini, i z nich przypominać sobie obraz prawdziwych rzeczy-idei<sup>31</sup>.

W każdym z tych obrazów człowieka redukowany jest do rozumnej duszy. Dusza ta, z natury doskonała, będąc uwięziona w ciele, nie jest w swym naturalnym stanie. Stąd musi się z tym ciałem jakoś „układać”.

Pierwszym etapem „układania się” duszy i ciała jest osiągnięcie stanu harmonii. Stąd wszelkie zaburzenia są wyrazem dysharmonii, dysproporcji i przyczyną „nierozumności”<sup>32</sup>.

Dusza w człowieku nie podlega doskonaleniu. Jej synonimem jest intelekt lub rozum. Rozumna dusza stawiana jest w opozycji do zmysłów i ciała, do wrażeń i uczuć. Jeśli już jakąś funkcję przypisuje się rozumnej duszy w stosunku do ciała to funkcję prowadzenia odpowiedniej „polityki”. „Człowiek bowiem — wyjaśnia Platon — nie znający miary w radości lub przeciwnie, pogrążony w wielkiej boleści, który wysiła się niewspółmiernie w pierwszym przypadku, aby osiągnąć dany przedmiot, w drugim, aby się przed innym przedmiotem uchronić — zapada na chorobę szaleństwa lub ignorancji (...). Choroby te przeniesione do trzech siedzib duszy zależnie od tego, do której się dostaną, powodują różnorodne formy smutku, umartwień, zuchwalstwa, tchórzostwa, niepamięci, w końcu braku pojętności (...). Istnieje tylko jedno lekarstwo na te dwie choroby:

nie poruszać nigdy duszy bez ciała ani ciała bez duszy, aby w ten sposób broniła się jedna część przed drugą i obie zachowały równowagę i zdrowie"<sup>33</sup>.

Z fragmentów tych wypowiedzi widzimy; z jednej strony, absolutyzację pierwiasta intelektualnego w człowieku, z drugiej próbę wkomponowania go w całość organiczną. Ponadto sprowadzenie do intelektu tego wszystkiego, co ludzkie, oraz zacieśnienie funkcji duszy-intelektu w stosunku do uczuć, ciała, wrażeń itp. do funkcji „polityki”, a więc do układania się. Jednak „owo układanie się” nie dokonuje się na zasadzie współpracy czy partnerstwa, lecz raczej na zasadzie kompromisu i kalkulacji.

Tego typu pojęcie pierwiastka racjonalnego w strukturze bytowej człowieka dało podstawę skrajnie racjonalistycznych interpretacji, w których dojdzie od potraktowania człowieka jako „rzeczy myślącej” czy „czystego ja”. Takie zaś elementy jak ciało oraz związane z nim uczucia zostaną potraktowane jako elementy ograniczające, deformujące czy nawet degenerujące sferę rozumności w człowieku.

Warto zauważyć, że także w platońskiej antropologii występują dwa „modele” interpretacji człowieka; jeden praktyczny, zbudowany dla celów polityczno-religijnych, który odnosi się do człowieka cielesnego i traktuje go jak względną całość. W modelu tym został uwzględniony dla celów praktycznych tak element cielesny człowieka jak i rozumna dusza. Model ten ukazuje człowieka obywatela, który ze względu na funkcję duszy przynależy do określonej warstwy społecznej i wiedzie określony rodzaj życia (filozofa, żołnierza czy rolnika) i podlega określonej formacji.

Drugi to model teoretyczny (filozoficzny). W modelu tym człowiek zostaje zredukowany do „duszy”, która z natury jest doskonała. Tym obrazem posługuje się filozofia i nauka.

Pomiędzy tymi jednak modelami istnieje zasadnicza i nieprzezwycięzalna sprzeczność. Pierwszy bowiem nie dotyka prawdziwej „natury” człowieka, to jest jego rozumnej duszy, drugi zaś pomija całą sferę cielesności.

Jedynym rozwiązaniem tej sprzeczności w filozofii nowożytnej i współczesnej będzie ustalenie stałej opozycji ciało — dusza przez

redukcję duszy do *res cogitans*, a ciała do *res extensa*, co legnie u podstaw tzw. filozofii *mind body*.

**2.2. Ratio jako *res cogitans* w kartezjańskim dualizmie.** Powrót do ujęć dualistycznych w antropologii rozpoczyna się w filozofii nowożytnej od Kartezjusza. Obraz uwięzionego ducha w materii przybiera postać umysłu (*mind*), który stoi naprzeciwko ciała (*body*)<sup>54</sup>.

Różnica pomiędzy platońskim a kartezjańskim dualizmem duszy i ciała wyraża się w tym, że Kartezjusz duszę (*res cogitans*) i ciało (*res extensa*) kładzie obok siebie, gdy tymczasem Platon sytuuje duszę na innym poziomie (w pleromie idei) niż ciało, materię (w świecie cieni).

Postawienie naprzeciw sobie substancji myślącej (*res cogitans*) i substancji rozciągłej (*res extensa*) umieszcza kartezjański obraz człowieka na skrajnie dualistycznych pozycjach. Kartezjusz może wprawdzie zajmować się ciałem ludzkim jako złożoną maszyną, duszą zaś jako duchem ożywiającym tę maszyną. (Jedność ciała i duszy dokonuje się na wyraźną interwencję Boga, który jednoczy duszę z ciałem maszyną)<sup>55</sup>.

Ten skrajny dualizm będzie wyrażał obraz człowieka jako „ducha w maszynie”<sup>56</sup>. Rozwój człowieka zaś zostanie zredukowany do aktywizacji, a funkcja rozumu do „aktywisty”, czyli działacza wyposażonego w „siłę”.

Z pojęciem „duszy” (jako synonimem umysłu, gdyż Kartezjusz, podobnie jak Platon, nie wyróżnia władz duszy) ożywiającej maszyną wiąże się przede wszystkim pojęcie „siły”. Dusza-umysł występuje tu przede wszystkim w funkcji siły. Kartezjusz chce zerwać z antropomorfizmem, w którym człowiek swe wewnętrzne doświadczenie przerzuca na materię. Stąd wychodząc naprzeciw fizyce Newtona i mechaniczycznemu pojmowaniu bytu, przede wszystkim wskazuje na funkcję „aktywizacji” i „dynamizacji”, która jest najbardziej odpowiednia do ciała ze strony duszy-umysłu, w odróżnieniu od funkcji mentalizacji ciała, czy jego „spirytualizacji”, którą wiążemy z duszą.

Wprawdzie w opisie jedności ciała i duszy nie da się uniknąć myślenia antropomorficznego, to jednak w opisach naukowych —



powie Kartezjusz — jest to konieczne. Nauka musi operować innym, a praktyka innym modelem człowieka. Jeden segmentuje człowieka na duszę i ciało i służy do badań naukowych, drugi, dla celów praktycznych, dokonuje połączenia duszy z ciałem na bazie bezpośredniego doświadczenia i przeżycia. Zasadniczo jednak podstawowym modelem interpretacji człowieka pozostaje jednak model naukowy<sup>37</sup>.

W kartezjańskim obrazie człowieka-maszyny niematerialna dusza-umysł nie może oddziaływać na ciało. Skrajny dualizm ciała i duszy sprawi, że wraz z Kartezjuszem zostanie zasadniczo zerwana cała tradycja pojmowania intelektu jako władzy pokierowanej naturą rzeczy (*recta rado*) czy jako „światła” oświetlającego zmysły i prowadzącego je ku dobru i prawdzie.

Wynikać to będzie także i z tego, że u Kartezjusza (podobnie jak wcześniej u Platona) mamy do czynienia z doskonałościową koncepcją człowieka. To znaczy człowiek, który w ostateczności pojmowany jest jako dusza-umysł jest z natury istotą doskonałą (w odróżnieniu od obrazu człowieka jako bytu potencjalnego). Tak rozumiany człowiek nie może się rozwinąć i doskonalić, bo z natury jest już doskonały. Taki jest właśnie jego status ontyczny. Rozwojowi, a raczej ćwiczeniu, może podlegać ciało.

W sferze duszy-umysłu nie ma więc miejsca na rozwój i doskonalenie. Umysł można co najwyżej usprawnić przez odpowiednie „oprogramowanie”, ale nie wychować (nauczyć). Formacji podlega ciało-maszyna. Sfery te, będąc od siebie oddzielone i sobie przeciwstawione, nie mogą oddziaływać na siebie. „Maszynę” należy rozwijać, doskonalić i ćwiczyć oddzielnie, według dobranego przez rozum „programu”. Sam zaś rozum w procesie doskonalenia jest wzięty niejako „w nawias”.

Wprawdzie Kartezjusz pozostawi sobie furtkę, że w dziedzinie przeżyć i wyobrażeń oraz w dziedzinie doświadczenia i przeżywania można mówić o jakimś współdziałaniu, lecz wszystko to dotyczy praktyki. W dziedzinie poznania naukowego tego typu współdziałanie należy wykluczyć. Stąd poszukując niewzruszonego kamienia dla swej wiedzy i nauki Kartezjusz odwoła się do *cogito*. Chodzi tu

jednak o „czyste *cogito*” (w słynnym wstępie do trzeciej medytacji mówi Kartezjusz, że zamyka swoje oczy, zatyka uszy, zawiesza działanie zmysłów, a nawet próbuje wymazać obrazy rzeczy zewnętrznych, ażeby odkryć siebie we własnym wnętrzu jako „istotę myślącą”). „Maszyna zaś cielesna” zostanie usamodzielniona. Troskę o nią przejmie praktyk-lekarsz, a troskę o duszę filozof-duszpasterz.

Ten rodzaj „szufladkowania” przyniósł w następstwie brak równowagi i jednostronny obraz człowieka, który okazał się na dalszą metę szkodliwy.

Pojawienie się takich wyrażen jak „wychowanie fizyczne” czy „duszpasterstwo” — zakłada dualistyczny obraz człowieka. W imię bowiem „ideału gimnastycznego” należy uważać jednostkę ludzką za ciało wymagające rozwijania i ćwiczenia. Stąd człowieka w warunkach sali gimnastycznej uważa się wyłączenie za maszynę organiczną. Wyrażenie „duszpasterstwo” wskazuje także na jednostronne ujęcie człowieka, równie niebezpieczne co i „wychowanie fizyczne”. Pastor czy ksiądz, którzy chcą ograniczyć swoje zainteresowanie do „duszy”, nigdy nie dotrą do istoty ludzkiej<sup>38</sup>.

Ten zwyczaj szufladkowania przenosi się z kartezjańskiej filozofii do teologii, etyki, pedagogiki, psychologii, medycyny, i innych dyscyplin. Nic więc dziwnego, że musiało to i musi prowadzić do różnorodnych paradoksów, tak teoretycznych jak i praktycznych. Wśród nich zaś możemy spotkać taki, że propaguje się wychowanie „bez rozumu” i terapię czy leczenie „bez świadomości” (podmiotowości) człowieka, jak i odwrotnie: rozwój poznania zamknięto do poszukiwania coraz to doskonalszego „oprzyrzędowania” rozumu.

Kartezjański model człowieka zepchnął cały problem doskonalenia i wychowania człowieka na płaszczyznę życia wegetatywnego i sensoryjnego<sup>39</sup>.

Czysty rozum jest miejscem „obcowania z prawdą” (to znaczy z samym sobą), która jednak jest „ponad” i „poza” dziedziną materii i rzeczy materialnych. Duszę i ciało musimy opisywać oddzielnie na płaszczyźnie filozoficznej (metafizyka) i naukowej (fizyka). Z całością i jednością duszy i ciała możemy się spotykać tylko w do-

świadczeniu wewnętrznym, w przeżyciu, w uczuciach, oraz w codziennym doświadczeniu. Dane te jednak nie mają żadnych wartości „poznania naukowego”. Stąd też uczucia, przeżycia i wrażenia pozostają jako jedynie miejsce komunikowania się z „całością” bytu ludzkiego i co najwyżej miejscem, gdzie spotykamy „namiętności duszy”, na których może rozum „grać”<sup>40</sup>.

Widzimy więc, dlaczego w tego typu współczesnych naukach jak psychologia, pedagogika, etyka, medycyna itp., które operują kartezjańską koncepcją człowieka, ruguje się rozum z wychowania, z terapii, z psychoogii, medycyny itp. Z tej więc racji należy uświadomić sobie, że z kartezjańskim dualistycznym obrazem człowieka mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie jest:

a) Skrajne przeciwstawianie ciała duszy a zmysłów rozumowi. Cała zaś sfera życia sensorywnego żyje swym własnym życiem odciętym od rozumu<sup>41</sup>.

b) Moment transcendencji człowieka w stosunku do świata przyrody jest zastąpiony dualizmem ciała i duszy.

c) Poszukiwanie „czystej świadomości” („czystego ja”) doprowadziło do wydzielenia „rozumu” z bytu i uczynienia go autonomiczną, pozabytową „rzeczą”.

Paradoksy dualistycznego obrazu człowieka odkrył już sam Kartezjusz. Jednak świadomie model ten zatrzymał dla naukowych wyjaśnień i interpretacji. Jest on wypadkową przyjętej metody poznania naukowego, zgodnie z którą poznanie dąży do tworzenie idei jasnych i wyraźnych, które uzyskujemy przez podział na elementy proste tego, co złożone, i przez redukcję do tego, co cielesne, tego co duchowe. Stąd model ten, jakby z „natury”, prowadził do dualistycznej interpretacji człowieka. Jest to więc model z gruntu fałszywy dla całościowego rozumienia człowieka. Został bowiem podporządkowany bardziej fizyce niż filozofii, metodzie poznania niż prawdzie rzeczy. Nie może więc jako taki — jak sam to dostrzegł Kartezjusz — być zastosowany w praktyce<sup>42</sup>. Jeśli natomiast zostanie przeniesiony do praktyki i zastosowany do determinacji poszczególnych odniesień do człowieka, przyczyni się bardziej do jego deformacji i destrukcji niż do rozwoju<sup>43</sup>.

## II. W kierunku racjonalności bytu ludzkiego

Odkrycie racjonalności bytu ludzkiego zostało włączone w obraz człowieka jako naturalnego *compositum* ciała i duszy. Korzenie tego odkrycia sięgają filozofii Arystotelesa, który przerwał krąg monistycznych i dualistycznych interpretacji człowieka. Człowiek jest substancją złożoną z ciała i duszy — głosi naczelną tezę arystotelesowskiej antropologii<sup>44</sup>. Dusza ludzka będąc formą ciała organicznego, które jest w możności do życia, jest wyposażona we władzę rozumu oraz woli. Ciało to dusza ludzka nie tylko „zasiedla” i organizuje, lecz przede wszystkim przenika i wskazuje mu ostateczny cel. Tu także po raz pierwszy pojawia w strukturze bytu ludzkiego naturalny moment transcendencji, a więc taki sposób bytowania, w którym człowiek przekracza świat przyrody. O momencie tym świadczy rozumna władza duszy zapodmiotowiona w człowieku, która przenika jego warstwę cielesno-zmysłową, a równocześnie nie sprowadza się do niej i nie zamyka<sup>45</sup>.

### 1. Rola rozum w złożeniowych koncepcjach człowieka

**1.1. Rozum jako władza duszy.** Arystotelesowski obraz człowieka jako *animal rationale* został zbudowany na rozumieniu bytu-substancji, która jako autonomiczna w bytowaniu jest podmiotem wszelkich właściwości i źródłem działań. Osadzenie rozumu w całościowej strukturze bytu ludzkiego i potraktowanie go jako władzy duszy stanowi naczelną *novum* arystotelesowskiej antropologii w stosunku do Platona. To właśnie w antropologii Arystotelesa dochodzi po raz pierwszy do wyróżnienia władz i sprawności duszy (do tego czasu były one utożsamiane albo z częściami duszy albo wyróżniane jako rodzaje duszy, albo redukowane do właściwości materii)<sup>46</sup>. Podstawą tego odkrycia jest wyróżnienie w bycie złożenia z substancji (podmiotu) i przypadłości (właściwości). „Duszę” odkrywa Arystoteles nie tylko jako jako wewnętrzną zasadę organizowania materii, lecz przede wszystkim jako podmiot dla różnorodnych działań ludzkich

(poznanie i wolne działanie). „Dusza jest formą (aktem) ciała naturalnego posiadającego w możności życie” — czytamy w traktacie *O duszy*<sup>48</sup>. Ale nie tylko, jest też tym — powie Arystoteles — „dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, postrzegamy i myślimy”<sup>48</sup>.

Arystotelesowski człowiek to złożenie (*compositum*) ciała i duszy. Jedność ciała i duszy w człowieku ma się tak jak jedność „wosku i odcisku na nim” — powie Arystoteles<sup>49</sup>. Dusza będąc więc formą ciała ludzkiego jest równocześnie źródłem różnorodnych działań, wśród których działania poznawczo-wolitywne wysuwają się na naczelne miejsce. Rozumność będzie też wykładnikiem człowieczeństwa. Stąd definicja człowieka jako *animal rationale* wejdzie na stałe do antropologii filozoficznej.

Rozum w antropologii Arystotelesa jest wprawdzie tym „co czyni człowieka tym, kim jest” — jak czytamy w *Etyce nikomachejskiej* — to jednak nie zostanie on zabsolutyzowany i nie uzyska statusu bytu autonomicznego, lecz zostanie podporządkowany duszy, jako jej władza<sup>50</sup>. Rozum jako władza duszy może występować w funkcji władzy czynnej lub biernej. Jako władza bierna ma możliwość łączenia się ze światem zmysłów i tworzenia obrazów rzeczy oraz pojęć. „Moc” (czyli „światło”) jednak tego rodzaju działania uzyskuje „rozum bierny” do „rozumu czynnego”, który jest wspólnym wszystkim ludziom<sup>51</sup>.

Rozum czynny nie jest jednak do końca współuczestnikiem życia cielesnego człowieka. „Ten rozum — wyjaśnia Arystoteles — jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmienny, ponieważ jest ze swej natury aktem (...). Gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest, i to jest jedynie nieśmiertelne i wieczne”<sup>52</sup>. Tak pojmowany rozum jest jednak dla człowieka bardziej „królem”, „organizatorem” i „zarządcą” niż współuczestnikiem jego życia<sup>53</sup>. A to dlatego, że „rozum czynny” jako ostateczna przyczyna racjonalnej działalności człowieka jest „poza nim”, jest wspólny wszystkim ludziom<sup>54</sup>.

Cechy, które wyróżniają arystotelesowską antropologię można by sprowadzić do następujących:

a) Człowiek to *compositum* ciała i duszy. Złożenia te nie mogą istnieć samodzielnie, lecz wzajemnie się dopełniają<sup>55</sup>.

b) Rozum w arystotelesowskiej koncepcji człowieka nie podlega absolutyzacji, lecz jako władza duszy jest on na „usługach” tak ciała, jak i duszy. Jego podstawową funkcją jest odkrywanie prawdy rzeczy. Prawdę tę odnajduje poza sobą (w rzeczy), a następnie „interioryzuje” ją w sobie w aktach poznania. Rozum działa właściwie, gdy „pokierowany” jest naturą rzeczy. Na tę specyfikę działania rozumu wskazywało łacińskie wyrażenie *recta ratio* („rozum prawy”). Rozum zaś, który z siebie i według siebie chce działać, nie może zagwarantować sobie prawości.

c) Arystoteles wyróżniając rozum w strukturze bytowej człowieka nie przeciwstawia go ani zmysłom, ani ciału. Rozum jest więc tym, kto „pouczony prawdą rzeczy” według niej kieruje i zarządza całym działaniem ludzkim<sup>6</sup>. W działalności moralnej ukazuje nam dobro osobowe. W polityce dobro wspólne. W sztuce piękno, a w wychowaniu cel życia ludzkiego, którym jest szczęście człowieka. Stąd Arystoteles wyróżniając podstawowe dziedziny życia ludzkiego: teoretyczną (naukową), poetyczną (twórczą) i praktyczną (moralnościową) wskazuje, że żadna z działalności ludzkich nie może być wyseparowana i oderwana od rozumu. To rozum jest tym co czyni człowieka.

d) W arystotelesowskiej antropologii rozum jest nie tyle elementem „boskim” w człowieku, ile władzą niematerialnej duszy. Ta władza zaś wskazuje na transcendencję człowieka w odniesieniu do świata przyrody. Moment transcendencji z jednej strony ukazuje specyfikę bytu ludzkiego, z drugiej „władzę” duszy nad ciałem, ducha nad materią, rozumu nad rzeczą. Władza ta — jak powie Arystoteles — nie polega na kierowaniu siłą czy gwałtem, lecz według praw „natury”, które rozum, jako władza duszy, czyta z rzeczy i zdarzeń.

Należy jednak zauważyć, że także w Arystotelesa antropologii spotykamy dwa modele interpretacji człowieka: teoretyczny i praktyczny. Ten pierwszy jest wyrazem nieprzewyciężenia w jego antropologii platońskiego obrazu człowieka, zgodnie z którym człowiek był utożsamiany z niematerialną duszą-ideą, która bardziej reprezentowała „gatunek” ludzki niż konkretnego człowieka. Wyrazem tego zapożyczenia w antropologii Arystotelesa jest fakt, że istotę człowieka (*ratio*) — ostatecznie utożsamioną z tzw. „intelektem czynnym”

— wyprowadza on poza *compositum* ciała i duszy, a w ostateczności (po śmierci) oddziela od niego. Stąd ów „intelekt czynny” jako ostateczne źródło aktów ludzkiego działania pozostanie wspólny wszystkim ludziom<sup>57</sup>.

Drugi natomiast model, odnoszony do konkretnego człowieka, który podlega prawom rodzenia i umierania, pozostaje właściwy dla wyjaśnienia jego życia psychofizycznego w zakresie jego życia biologicznego<sup>58</sup>.

**1.2. Rozum jako „zasada” działań osobowych.** Podjętą przez Arystotelesa próbę przewyciężenia dualizmu duszy i ciała, rozumu i zmysłów dopełnia antropologia personalistyczna oparta na antropologii św. Tomasza<sup>59</sup>.

Tomaszowy obraz człowieka włączony jest w całościowy obraz świata. Świat bowiem stanowi jego naturalne środowisko. O specyfice tego obrazu decyduje to, że człowiek ukazwany jest nie tyle w tym, kim i czym jest, a więc statycznie, ile w tym, jak i co powinien działać, by w pełni zrealizować swe człowieczeństwo. A więc w aspekcie sprawnościowym i celowościowym. Stąd tak Tomasz, jak i Arystoteles poświęcają dużo miejsca etyce cnót, by w tym kontekście w pełni odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek, ukazując go w jego ludzkim (moralnościowym) działaniu. Sposób bowiem doskonałościowego działania (życie według cnót) najpełniej odsłania naturę bytu osobowego, który spełnia się w aktach świadomego, czyli rozumnego działania.

Tomaszowa antropologia jest najlepszym argumentem przeciwko wszelkim somatycznym (materialistycznym — człowiek jest tylko ciałem) czy spirytystycznym (człowiek to tylko dusza) obrazom człowieka, gdyż ukazuje człowieka w całej panoramie jego ludzkich możliwości; w tym kim on jest poprzez rozum i wolę. Oczywiście, taki obraz zakłada znajomość ontyczną bytu ludzkiego. Znajomość zaś ontyczna jest jakby oglądem bytu ludzkiego w tym, co czyni go człowiekiem. Rozum jest zaś jedną z tych właśnie podstawowych (choć nie absolutnych) cech osobowych bytu ludzkiego, która pozwala nam odkryć, kim człowiek jest.

Greckie wyrażenie HO ANTHROPOS oznacza właśnie kogoś, kto

„kieruje się ku górze”. Zauważył to już Platon w jednym ze swych dialogów, *Timajosie* (44D<sup>1</sup>7D, 69C-92B; *Kratyl* 399C), ale fakt ten jako znak ludzkiej transcendencji odczytał dopiero Arystoteles.

Poznanie człowieka jako OSOBY jest rezultatem „oglądu” dokonanego tak „od wewnątrz”, a więc w tym, „co stanowi o jego człowieczeństwie”, jak i „od zewnątrz”, a więc w tym, „co czyni go człowiekiem”. Tylko w przypadku poznania człowieka spotykamy się z tą wyjątkową sytuacją, że możemy poznawać go opierając się na „oglądzie bezpośrednim” dokonywanym tak „od wewnątrz”, jak i „od zewnątrz”. Człowiek bowiem dany jest sobie bezpośrednio w aktach świadomego istnienia. Doświadcza i widzi siebie jako „ja” spełniające akty „moje”. Analiza tego doświadczenia stanowi podstawę odkrywania struktury bytowej człowieka i poznania specyfiki jego działania<sup>60</sup>.

„Od zewnątrz” człowiek widzi siebie jako istotę, której działanie nie podlega całkowitej determinacji przez prawa natury (przyrody). Odkrywa bowiem siebie jako tego, kto potrafi przyrodę przetwarzać, doskonalić czy nawet uzupełniać, a więc jako twórcę kultury. W dziełach bowiem sztuki, w narzędziach technicznych, w kultach religijnych, w formach życia społecznego, w dziełach naukowych i w utworach literackich widzi siebie jako kogoś, kto w swym działaniu „przekracza naturę”. Potrafi bowiem materii nadawać odpowiednie kształty (formy narzędzi czy dzieła sztuki), a także wyznaczać jej odpowiednie cele. Jest zdolny ujmować całość rzeczywistości, w której żyje, dostrzegając jej składniki i ich wzajemnie konieczne przyporządkowanie.

Dopełnieniem tego obrazu człowieka jest jego ogląd „od wewnątrz”, a więc w tym, jak człowiek sam siebie „przeżywa”. Jest to wewnętrzne doświadczenie bycia człowiekiem. Jest to doświadczenie — jak pisze Krąpiec — dane „każdemu wówczas, gdy cokolwiek czyni jako człowiek”, a więc gdy działa „świadomie i wolnie”<sup>61</sup>. Człowiek doświadcza więc siebie — jak mówi św. Tomasz — że jest tym samym, kiedy poznaje i odczuwa<sup>62</sup>. Stąd działając odkrywa w swym wewnętrznym doświadczeniu, że to „ja” działam i poprzez „moje” działanie ujawniam siebie jako „ja istniejące”. Tych aktów



„moich” nie mogą zredukować do jakiegoś innego „ja” (podmiotu). I choć doświadczam różnorodnych aktów „mojego” działania, to równocześnie doświadczam podstawę jedności owych aktów, którą jest „ja” obecne we wszystkich tych aktach.

Doświadczając obecności „ja” (a więc immanencji) w aktach „mojego” działania, człowiek doświadcza też transcendencji owego „ja”. To znaczy „nieustannie doświadczam — wyjaśnia Krąpiec — w moim działaniu, że «ja» nie wyczerpuje się w którymś z moich aktów, choćby on był najbardziej intensywny; jak też nie wyczerpuje się we wszystkich aktach moich razem wziętych. Jestem kimś więcej, aniżeli tym, co zdziałam”<sup>63</sup>.

Aby więc poznać się ostatecznie „kim jest człowiek”, muszę poddać analizie filozoficznej akty „moje”, które nieustannie wyjaśniają się z „ja”. Analiza ta polega na poszukiwaniu ostatecznej przyczyny aktów mojego poznawania, miłowania i decyzji. Przyczyną jest suwerenie istniejące „ja osobowe”, które jest zdolne do wyłaniania z siebie aktów „moich”. W ten sposób odsłania się przed nam obraz człowieka jako osoby, której prymat istnienia w stosunku do istoty (treści aktów) jest mi dany w doświadczeniu tożsamości aktów moich, ich podmiotowości, a przede wszystkim w doświadczeniu istnienia jedności owego „ja”, które akty te „wypromieniowuje”.

a) Widzimy więc, że Tomaszowy, podobnie jak arystotelesowski, człowiek jest *composdum*, to znaczy j e d n o ś c i ą ciała i duszy. I tak będzie brzmiała pierwsza zasada antropologii św. Tomasza. Z tym tylko, że o ile arystotelesowska dusza pełniła w człowieku funkcję autonomicznej zasady organizującej materię do życia, nie będąc jednak zasadą istnienia owej materii-ciała, o tyle w Tomaszowej wykładni tajemnicy człowieka dusza jest nie tylko formą ciała i zasadą życia, lecz także pierwszym i podstawowym aktem jego istnienia. Człowiek nie tylko istnieje przez duszę, ale i jest dzięki duszy.

b) Dusza ludzka będąc autonomiczną zasadą jedności działania jest też ostatecznym aktem jedności istnienia człowieka — głosi druga zasada antropologiczna. A zatem to, że istnieję, odbieram wrażenia zmysłowe, jak też poznaję umysłowo, że wygłaszam sądy, podejmuję

wolne decyzję — to wszystko jest dziełem jednej i tej samej zasady, którą jest właśnie dusza.

c) Związek duszy z ciałem jest związkiem koniecznym, istotowym — oto kolejna zasada antropologii. Dusza z ciałem tworzy substancję ludzką jako monolit. Znaczy to, że ani sama dusza, ani samo ciało nie mogą być człowiekiem. Dusza będąc w swym działaniu źródłem aktów tak materialnych, jak i niematerialnych, wskazuje na swą wyjątkową naturę i specyficzne, niematerialne pochodzenie. Jako dusza ludzka przejawia swe istnienie i działanie zawsze przez „ciało” będące koniecznym elementem ludzkiego *compositum*, choć nie musi to być postać ciała tylko materialnego, i wnosi w owo ciało „przebłyty życia duchowego”.

d) Człowiek będąc *compositum* ciała i duszy jest przede wszystkim bytem potencjalnym. To znaczy istotą, która „staje się” w pełni dojrzałą osobą w procesie samodoskonalnia i rozwoju. Proces ten obejmuje tak sferę fizyczną, jak i psychiczną. Człowiek jest bowiem bytem „zadany”. Osoba ludzka, jako potencjalność złożona w „ciele i duszy”, staje się w aktach działania ludzkiego. Działanie to zaś ujawnia się poprzez ciało i w ciele. Nie ma zaś działania ludzkiego jako ludzkiego, jeśli nie będzie ono przeniknięte „ratio”, czyli świadomością. Jeśli nie będzie to działanie świadome<sup>64</sup>.

„Tak więc — jak wyjaśnia von Peursen — «ja» jako cała osoba ludzka zajmuje centralne miejsce obrazu jako ta, która w sposób sensowny wskazuje poza siebie (...). Owego «ja» nie można wyeliminować z żadnego systematycznego, obiektywizującego działania, czy to w dziedzinie fizyki i w przedstawionym przez nią obrazie świata, czy na polu biologii lub epistemologii. Z drugiej strony każda dyskusja na temat duszy i ciała jako zjawisk musi nawiązać do «ja» (...). Dopiero wtedy terminy te będą miały swój właściwy sens. Widzimy, że terminy te, odpowiednio zastosowane mają swoje własne specyficzne znaczenie: nie oznaczają samowystarczalnych substancji, ale aspekty samoobiektywizacyjnej strony człowieka. Ponadto są one integralne w sposobie wyrażania przez człowieka swojego «ja». Człowiek jest świadomy siebie jako wyprzedzony i wyprzedający; i dlatego jest to umysłowo-cieleśne pojęcia «ja»

działała *ab initio* ponad [a raczej razem — przyp. *MA.*] płaszczyzną czysto biologiczną.

Doświadczenie naszej własnej cielesnej nieuchronności (nieodwracalności faktu, że jestem taką a nie inną rzeczywistością) najwyraźniej zgadza się logicznie z tajemnicą istnienia jako człowiek. Tę tajemnicę trzeba dostrzec w jedności przejawianej przez duszę i ciało w ramach naszej ludzkiej orientacji. Ukształtowane wewnątrz tego pola egzystencji nieuchwytny «ja» z jednej strony i określone przedmioty naszego codziennego doświadczenia oraz nauki z drugiej strony tworzą jedną strukturę, przez którą człowiek ukazuje się jako istota obdarzona umysłem.

Tak więc człowiek jest sobą — zaczyna być sobą — tylko w warunkach jednolitej struktury<sup>65</sup>. Stąd też rozwój człowieka jak i różnego typu doskonalenie człowieka nie może być procesem przypadkowym ani też ślepym. *Ratio* i świadomość musi przenikać te czynności. Nie może on więc być traktowany jako „przedmiot”, lecz jako „uświadomiony podmiot”, który czyni człowieka tym, kim jest. Dlatego „wszystkie nauki i sztuki zmierzają do jednego, a mianowicie do doskonalenia człowieka” (*omnes scientiae et artes ordinatur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo*) — napisze Tomasz we wstępie do komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa<sup>66</sup>. Taka też jest i rola rozumu w strukturze bytowej człowieka. Ma on prowadzić do pełni rozwoju osobowego człowieka.

Istnieje jednak bardzo delikatana różnica tak w stosunku do Platona, jak i Arystotelesa. Rozum nie jest synonimem człowieka — jak u Platona, czy wyrazem człowieczeństwa — jak u Arystotelesa, czy *res cogitans*, jak u Kartezjusza, który będąc „boskim” elementem jest wyrazem doskonałości i jej przejawem.

W antropologii Tomasza człowiek ukazany jest jako „istota dynamiczna”, jako „byt zadany, który się staje”, a staje się w aktach i przez akty świadomego działania. I choć zwykło się mówić że świadomość ta wyraża się w poznaniu. To jednak w antropologii Tomasza działalność świadomościowa rozciąga się tak na działalność czysto poznawczą, jak i na wolityną, a także amabilną oraz religijną i społeczną.

Jest to bardzo ważne i istotne dla tej antropologii. Chroni bowiem przed tego typu paradoksami, jakie pojawiły się w antropologiach dualistycznych czy monistycznych, gdy duszę przeciwstawiano ciału a rozum zmysłom i uczuciom.

Realizowanie życia osobowego dokonuje się w rezultacie w procesie świadomego działania. A więc takiego, które w każdym aspekcie przeniknięte jest świadomością (czyli *rado*). Stąd życie człowieka to realizowanie najwyższego dobra osobowego, którego jednak nie można widzieć w perspektywie rzeczy do zdobycia, lecz przede wszystkim jako „aktualizację” osobowych potencjalności człowieka jako takiego.

Na potwierdzenie tego, że „wszystko” w człowieku jest przeniknięte *rano*, wystarczy wskazać, że człowiek rodząc się o wiele mniej jest przygotowany do życia przez „naturę”, niż to widzimy u zwierząt (które po urodzeniu się szybko mogą wieść życie samodzielne) i roślin. Kruchość narodzonego dziecka, nieporadność, tak biologiczna jak i fizyczna oraz świadomościowa, świadczą o tym, że od początku całe życie człowieka będzie „racjonalizowane”, a więc nie będzie poddane jakiemuś ślepeму instynktowi, będzie przez „rozum” kierowane, rozwijane, doskonalone, a przede wszystkim „przeżywane”.

Rzeczywistość obdarzyła nas „poznającym podmiotem z krwi i kości”, a nie jakimś „zobiektywizowanym ja” — jak to chcą utrzymać niektórzy współcześni filozofowie. Stąd w przypadku człowieka-osoby mamy do czynienia nie tyle z czymś „psycho-fizycznie neutralnym czy nie zróżnicowanym, czymś co ma aspekt fizyczny i psychofizyczny”, lecz przede wszystkim z suwerennym podmiotem wyłaniającym akty świadomego działania, które przenikają całą sferę cielesną, jako towarzyszące jej „ja”<sup>67</sup>.

Widzimy więc, że jedynie obraz człowieka jako osoby wydaje się być adekwatnym i właściwym modelem tak dla celów teoretycznych, jak i praktycznych interpretacji człowieka. Model ten nie pociąga za sobą konieczności redukcji do któregoś z elementów złożeniowych w interpretacji oraz dualizmu odniesień praktycznych do człowieka. Ponadto ukazuje, że *rano* jest koniecznym elementem w procesie doskonalenia człowieka, bez niego bowiem nie może się dokonać

w pełni proces rozumienia, wychowania, terapii czy leczenia człowieka. Człowiek bowiem jest zawsze osobą, to znaczy suwerennym podmiotem (a nie przedmiotem) wyłaniającym z siebie akty swego działania, które są zawsze aktami „moimi”, czyli przenikniętymi *rado*.

## PRZYPISY

- 1 Zob. E. Fuller Torrey: *Czarownicy i psychiatrzy*, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1991, s. 23 i n. oraz cz. II i III.
- 2 Zob. *ibidem*, s. 24 i n.; J.F.T. Bugental: *W poszukiwaniu autentyczności*. W: *Przełom w psychologii*, tłum. K. Jankowski, A. Kolyszko, P. Kolyszko, Warszawa 1978, s. 325 i n.
- 3 Zob. J. Kozielski: *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1977.
- 4 Zob. A.H. Maslow: *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986, s. 11 i n.
- 5 Zob. R. May: *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1989, s. 33 i n.
- 6 Zob. *ibidem*, s. 205 i n.
- 7 Zob. V.E. Frankl: *Homo padnes*, tłum. R. Czarniecki, J. Morawski, Warszawa 1984, s. 139 i n.
- 8 Zob. J. Kozielski: *Koncepcje psychologiczne człowieka...*, s. 17-239.
- 9 Zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1992. Vol. 1, s. 62 i n.; por. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 80.
- 10 Arystoteles, *O duszy*, s. 404a.
- 11 *Ibidem*.
- 12 *Ibidem*, 404b.
- 13 *Ibidem*.
- 14 *Ibidem*.
- 15 Voisokr. B4: *Simpl. Phys.* 164, 22.
- 16 Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. zbiór., Warszawa 1982, s. 80.
- 17 C.A. von Peursen: *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, tłum. M. Mieszkowski, T. Zembrzuski, Warszawa 1971, s. 41; por. *Fedon* 85B-99D.
- 18 Zob. D. Dembińska-Siury: *Człowiek odkrywa człowieka*. Warszawa 1991, s. 101 i n.
- 19 Zob. A.N. Whitehead: *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magala, Warszawa 1988, s. 76 i n.

- 20 C.B. von Peursen, *Antropologia...*, s. 61.
- 21 *Ibidem*, s. 62.
- 22 *Ibidem*, s. 62-63.
- 23 Zob. M. Buber: *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 48 i n.
- 24 Zob. R. Calden *Człowiek i Kosmos*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979, s. 364 i n.
- 25 Platon: *Timajos*, 88B-C.
- 26 Zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy. The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1990, s. 67 i n.
- 27 C.A. von Peursen: *Antropologia...*, s. 39.
- 28 Platon: *Timajos*, 46d.
- 29 Platon: *Timajos*, 41c, 42a.
- 30 Platon: *Faidros*, 246A-B.
- 31 Platon: *Państwo*, 514A-518D.
- 32 Platon: *Timajos*, 44b.
- 33 Platon: *Timajos*, 86b-88a.
- 34 Zob. K. Lorenz: *Regres człowieczeństwa*, cz. II i III, tłum. A.D. Tuszyńska, Warszawa 1986.
- 35 R. Descartes: *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 3 i n.
- 36 Kartezjusz używa też obrazu kapitana na okręcie, by przedstawić związek ciała i duszy. Jednak zdaniem Kartezjusza nie jest to związek czysto postronny. „Istotnie — mówi Kartezjusz w *Medytacjach* — kapitan stwierdza, po prostu jak ktoś postronny, że na przykład jego okręt przecieka. Jednak dusza ludzka nie tylko dostrzeże fakt, że ciało doznaje obrażeń, ale sama odczuwa mękę i ból. W przeciwieństwie do tego anioł w ciele ludzkim nie bardziej odczuwałby ból niż kapitan na swoim okręcie”. Zob. C.A. von Peursen, *Antropologia...*, s. 25.
- 37 C.A. von Peursen: *Antropologia...*, s. 28.
- 38 *Ibidem*, s. 14 i n.
- 39 *Ibidem*, s. 29.
- 40 R. Descartes: *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 65 i n.
- 41 R. Descartes: *Człowiek. Opis ciała...*, s. 80 i n.
- 42 Kartezjusz powiedział — komentuje C.A. von Peursen — „że spoistość duszy i ciała, którą poznajemy poprzez zmysły, służy jedynie dla zachowania i utrzymania życia w dziedzinie praktycznej: prawda jest dostępna tylko dla umysłu *per se*. To, iż człowiek jest jednością ciała i duszy, uznawane jest do pewnego stopnia w płaszczyźnie praktycznej: ale w takim przypadku nie ma to żadnego znaczenia dla filozofii. Feuerbach (...) uczynił podobne ustępstwo, kiedy uznawał realność tego, co duchowe — ale tylko w płaszczyźnie niefilozoficznej, w dziedzinie „przeżytego” doświadczenia. Są to niejako marginalia, niezależne od systemu filozoficznego jako takiego”, C.A. von Peursen: *Antropologia...*, s. 86.
- 43 Carl R. Rogers: *Uczyć się, jak być wolnym*. W: *Przełom w psychologii*, tłum. K. Jankowski, Warszawa 1978, s. 295 i n.
- 44 Arystoteles: *O duszy*, 412b.

- 45 *Ibidem*, 412a.  
46 *Ibidem*, 429a.  
47 /Wrfe/n, 412a.  
48 *Ibidem*, 414a.  
49 /ö/rfem, 412b.  
50 Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, 1098a.  
51 Arystoteles: *O duszy*, 429a-430a; por. M.A. Krąpiec: *Ja człowiek Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1989, s. 11 i n.  
52 Arystoteles, *O duszy*, 430a.  
53 Arystoteles umieszcza istotę człowieka (umysł czynny) poza człowiekiem. Umysł ten jest oddzielny i oddalony od osobowego centrum. Zob. C.G. von Peursen: *Antropologia...*, s. 126-127.  
54 Arystoteles: *O duszy*, 430a.  
55 Arystoteles nadal świeży i szczęśliwy impuls rozważaniom dotyczącym problemów ciała i duszy, traktując tę ostatnią jako formę daną bezpośrednio w ciełe i z ciałem. Mimo to poglądy, jakie wysuwał, umieszczały człowieka całkowicie w płaszczyźnie przedmiotowej (biologicznej). Transcendentny charakter umysłu (jako po prostu „wytryskującego”) stał się dopiero jasny, kiedy stwierdził, iż umysł sam w sobie nie jest czymś dającym się określić, lecz czystą możliwością; natomiast ten sam umysł jako najwyższy kształtujący przejaw duszy, przychodzi z zewnątrz, nawiedza płaszczyznę tego świata, którą możemy opisać obiektywnie i w terminach biologicznych”. C.G. von Peursen: *Antropologia...*, s. 173.  
56 Arystoteles: *O duszy*, 429a-b.  
57 Arystoteles: *O duszy*, 430a.  
58 Arystoteles: *O duszy*, 431b-432a.  
59 Zob. M.A. Krąpiec: *Człowiek — dramat natury i osoby*. W: *Człowiek—kultura—uniwersytet*. Wybór i opracowanie A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 15 i n.  
60 *Ibidem*, s. 24 i n.  
61 M.A. Krąpiec: *Ja —człowiek Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979, s. 108 i n.  
62 Tomasz z Akwinu, *Sth*, I, 76,1.  
63 M.A. Krąpiec: *Kim jest człowiek*, Warszawa 1987, s. 7 i n.  
64 Zob. Szerzej M.A. Krąpiec: *Człowiek w kulturze*, Rzym-Warszawa 1990, s. 5-115.  
65 C.G. von Peursen: *Antropologia...*, s. 209.  
66 S. Thomae Aquinatis: *In XII libros metaphysicorum commentarium Proemium*.  
67 C.G. Peursen: *Antropologia...*, s. 184.





Zofia J. Zdybicka

## **Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku**

Przedstawienie współczesnej sytuacji kulturowej wymagałoby scharakteryzowania wielkich przestrzeni kultur, w których żyją i działają dzisiejsi ludzie. Jest to zadanie niewykonalne. Z punktu więc próbe zarysu obecnej sytuacji zacieśniamy do naszego kręgu kulturowego, do kultury zachodniej. Oczywiście i nasza kultura jest rzeczywistością ogromnie złożoną, w której zauważamy wiele różnych nurtów i często wykluczających się tendencji. W swojej warstwie myślowej stanowi mieszaninę różnych ideologii, przede wszystkim postheglowskich, freudowskich, strukturalno-lingwistycznych czy postmodernistycznych.

Nie jest więc łatwo opisać tę niespójną i wręcz rozchwianą rzeczywistość współczesnej kultury, która stanowi „dom” dzisiejszego człowieka, dom nawiedzany wewnętrznymi i zewnętrznymi wstrząsami. Opisowi współczesnej sytuacji kulturowej musi towarzyszyć świadomość dokonywanych uproszczeń, konieczność ograniczania się do dominujących tendencji. Będzie to raczej szkicowa panorama nurtów, które wpłynęły i nadal kształtują obecną sytuację człowieka, powodując jego dezorientację, często zagubienie. Jesteśmy tego świadkami, a także i uczestnikami, w naszej polskiej rzeczywistości.

Trudno ograniczyć się tylko do opisu sytuacji, bo przecież narzuca się natarczywe pytanie: dlaczego tak się stało? Jakie są źródła tego kulturowego zawirowania wokół człowieka?

## 1. Konstatacja kryzysu

Jesteśmy w szczególnym momencie historii. Kończy się wiek XX i kończy się drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, które współbudowało naszą kulturę. Czas skłania więc do refleksji, do pogłębienia świadomości, gdzie byliśmy, gdzie jesteśmy i dokąd zmierzamy. Taką refleksję podjął już Kościół katolicki, czego wyrazem jest *Tertio millenia adveniente*, czynią to także różne gremia międzynarodowe czy poszczególni autorzy<sup>2</sup>.

Opinii jest wiele i są zgodne w stwierdzeniu kryzysu kultury i kryzysu w niej człowieka. To, co charakterystyczne dla sytuacji współczesnej, to fakt, że narosło nie tylko wiele problemów ludzkich, jak na przykład w końcu wieku XIX pałace były przede wszystkim kwestie społeczne, ale że sam człowiek stał się problemem. Człowieczeństwo człowieka znalazło się w niebezpieczeństwie.

Jesteśmy obecnie świadkami i uczestnikami wielkiego paradoksu i dramatu. Wiek XX, który rozpoczynał się „w imię człowieka” (ateizm prometejski, humanizm ateistyczny), okazał się dla człowieka niebywale groźny. Uśmiercał i uśmierca człowieka, zabija nie tylko ciało, lecz zabija także ducha. Kulturę końca XX wieku określa się jako postindustrialną, postreligijną, postchrześcijańską, posthistoryczną. Zaczyna się mówić w niej o postczłowieku.

Jak to się stało? Jak mogło do tego dojść w kulturze, w której wartość i godność człowieka zawsze były ukazywane i bronione przez chrześcijaństwo? Co było zasadniczym powodem nowych układów myślowych, które zagrażają człowiekowi?

Odpowiedź, którą w toku rozważań postaram się uzasadnić, można sformułować najkrócej: kryzys współczesnej kultury to przede wszystkim kryzys poznania, kryzys prawdy, zwłaszcza prawdy filozoficznej dotyczącej człowieka, a więc kryzys prawdy o człowieku i jego odniesień do Boga. Wyeliminowanie Boga z poznawczego horyzontu kulturowego, zapomnienie Boga, utrata przez człowieka świadomości powiązań z Bogiem doprowadziła do zafałszowania prawdy o życiu ludzkim, a ostatecznie spowodowała zagubienie człowieka. Zwrócił już na to uwagę E. Fromm twierdząc: „O ile w XIX

wieku konstatowano «śmierć Boga», dziś stwierdza się śmierć człowieka". Między tymi zjawiskami istnieje ścisła zależność.

Trzy ostatnie wieki pracowały intensywnie na stan dzisiejszej kultury. Obecna sytuacja poznawczo-myślowa jest konsekwencją dominujących nurtów filozofii nowożytnej i współczesnej, której zasadnicze linie można ująć w trzy wzajemnie warunkujące się koleiny:

1) od *homo sapiens* do *homo demens*, czyli od bezwzględnego zaufania do rozumu i uczynienia z niego ostatecznej instancji do rezygnacji z rozumu, a więc od skrajnego racjonalizmu XVII wieku, racjonalizmu oświeceniowego, aż do rezygnacji z prawdy i skrajnego irracjonalizmu w postmodernizmie<sup>3</sup>;

2) od ubóstwienia (deifikacji człowieka) przez przyznanie mu boskich prerogatyw do urzeczowienia (reifikacji) i podporządkowania własnym wytworom, czyli od nadczłowieka do postczłowieka;

3) od wolności absolutnej, postulowanej przez wielu filozofów, do faktycznego zniewolenia (nowe formy alienacji).

## 2. Od *homo sapiens* do *homo demens*

Wyróżnikiem człowieczeństwa człowieka jest zdolność poznania prawdy i dążenie do czynienia dobra. Zdolność poznania prawdy odnosi się zarówno do poznania otaczającej człowieka rzeczywistości, jak i do niego samego. Poznając świat i poznając siebie, człowiek przetwarza świat i tworzy siebie — tworząc kulturę.

Człowiek posiada więc dwa podstawowe środowiska, w których żyje — naturę, czyli to, co zastane wokół niego (przyrodę) i to, co dane w nim (natura ludzka), oraz kulturę, czyli to, co z zastanych elementów natury tworzy według własnych myśli, planów, idei.

Człowiek, będąc od pierwszej chwili zaistnienia osobą, nie rodzi się gotowy, wykończony. Człowiek rozwija się, tworzy się poprzez działanie, przez całe życie uprawia siebie, humanizuje. Toteż człowiek jest pierwszym podmiotem (tym, kto tworzy) i pierwszym, najważniejszym przedmiotem kultury (tym, co się tworzy).

Obydwie rzeczywistości — natura i kultura — są niezbędne dla

człowieka. Ważna jest także harmonia między nimi. Zdarzają się bowiem zakłócenia. Obecnie kultura jakby dominuje nad naturą, w skrajnych przypadkach kwestionuje się w ogóle istnienie natury ludzkiej, uznając człowieka za twór wyłącznie kulturowy (dziejowy).

Kultura, przede wszystkim kultura duchowa, obejmuje cztery podstawowe, wzajemnie ze sobą powiązane dziedziny: poznanie (nauka), moralność, sztukę i religię, przy czym poznanie odgrywa rolę podstawową. Dlaczego poznanie (prawda) ma znaczenie fundamentalne?

Jeśli poprzez kulturę człowiek tworzy siebie, to ważne jest, by dobrze wiedział kim jest i kim ma być poprzez swoje czyny. Dlatego prawda o rzeczywistości, w tym przede wszystkim prawda o człowieku jest u podstaw wszelkich wartości ludzkich: moralnych i religijnych. Poznanie, zwłaszcza poznanie filozoficzne, stanowi podstawę kultury, której zdrowie zależy w dużej mierze od zdrowej filozofii. Człowiek — jak pokazują dzieje myśli ludzkiej — w zdobywaniu prawdy narażony jest na pomyłki, błędy. Toteż w najważniejszych sprawach dotyczących człowieka Bóg przyszedł mu z pomocą i objawił prawdę o sobie samym i o człowieku. Objawienie poszerza i pogłębia w ten sposób horyzonty poznawcze człowieka. U podstaw naszej kultury nastąpiło spotkanie prawdy filozoficznej grecko-rzymskiej z prawdą objawioną i ta wzajemnie dopełniająca się wizja kształtowała ludzkie życie i naszą kulturę.

U progu nowożytności nastąpił zasadniczy zwrot w myśleniu człowieka, który z czasem doprowadził do głębokiego przedziału między myślą i poznaniem. Kultura współczesna została stworzona i ukształtowana przez dwie zasadnicze postawy myślowe, które można określić wspólnym mianem **racjonalizmu**. Jest to racjonalizm, któremu impuls dał Descartes, a który był pogłębiany przez Kanta, Heideggera, Husserla, aż do Sartre'a, oraz racjonalizm sejentystyczny, zapoczątkowany przez pozytywizm Comte'a.

Obydwa rodzaje racjonalizmu spotykają się w procesie zamykania ludzkiego poznania bądź w ludzkim podmiocie (świadomości), bądź w obrębie świata wąsko pojętego doświadczenia, a więc w świecie materialnym. Wspólny jest im także raczej negatywny stosunek do chrześcijaństwa.

Przyjrzyjmy się im z bliska.

Racjonalizm Descartesa i jego kontynuatorów polega na tym, że za racjonalne uznaje się to, co ma źródło swej sensowności w rozumie, czyli ludzkiej myśli. Descartes uznał priorytet myśli przed poznaniem, co wyraził w słynnej zasadzie: *cogito ergo sum* (myślę, więc jestem). W tej perspektywie myśl ludzka, a nie bezpośredni kontekst poznawczy (doświadczenie) warunkuje prawdę o moim istnieniu.

W ten sposób Descartes dokonał zerwania naturalnej więzi między ludzkim poznaniem a istniejącym poza człowiekiem światem. Poznanie człowieka sprowadził z torów istnienia na tory myśli, świadomości ludzkiej, zamknął je w granicach ludzkiego podmiotu. W filozofii Descartesa zarysowało się więc pęknięcie, hiatus, który trwa do dziś, między tym, co człowiek myśli (może myśleć różnie), a istniejącym poza człowiekiem światem.

Postawa Descartesa spowodowała wprawdzie wielki zwrot ku człowiekowi, wielki zwrot antropologiczny w tym znaczeniu, że uznano, iż sens rzeczy pochodzi nie od istniejących poza człowiekiem bytów, ich istot, ich natur, lecz od człowieka, od jego rozumu. Równocześnie taka postawa izolowała człowieka od otaczającego świata. Poza tym Descartes dokonał ostrego przedziału między światem ludzkim (*res cogitans*) i światem materialnym (*res extensa*), co tę izolację pogłębiło.

Sam Descartes był człowiekiem religijnym. Uważał, że umysł ludzki posiada wrodzoną ideę Boga, i przypisał jej znaczenie fundamentalne dla wiedzy ludzkiej. Uczynił bowiem z metafizyki z ideą Boga fundament wszelkiej wiedzy ludzkiej, także naukowej. Takie rozwiązanie okazało się jednak zgubne zarówno dla metafizyki, jak i problemu Boga.

Trudno rozstrzygnąć, czy Descartes uświadomił sobie konsekwencje swojej postawy poznawczej. Znamienne jest jego powiedzenie: *larvatus procedam* (przejdę w masce). Dalsze losy filozofii pokazały, że Descartes stał się w dziedzinie poznania Boga punktem wyjścia dla różnych rozwiązań, i dla panteizmu Spinozy, i dla deizmu encyklopedystów, a także dla ateizmu. Przyczynił się pośrednio do wyeli-

minowania idei Boga z poznania naukowego. Rozwój nauk szczegółowych pokazał, że metafizyka nie jest potrzebna nauce i że obywa się także bez idei Boga.

Dalsze losy filozofii były konsekwencją postawy poznawczej Descartesa. Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, każdy na swój sposób pogłębiali przekonanie o twórczym udziale rozumu w poznaniu rzeczywistości poza podmiotowej. Kant i Sartre byli ogniwami szczególnie znaczącymi w procesie subiektywizacji poznania ludzkiego.

Kant, przyjmując ustrukturalizowanie rozumu ludzkiego, jeszcze pogłębił oderwanie poznania od rzeczywistości istniejącej. Wrodzone struktury rozumu biorą czynny udział w tworzeniu przedmiotu poznania. Człowiek nie poznaje rzeczy samych w sobie, poznaje przedmioty, które są wypadkową idei rozumu i wrażeń pochodzących od rzeczy, świat sam w sobie, a tym bardziej Bóg, nie jest poznawalny. Agnostycyzm dotyczy więc całej rzeczywistości. To, w czym człowiek obraca się, to nie świat istniejących bytów, lecz świat przedmiotów, których człowiek jest współtwórcą.

Sartre wyprowadził ostateczne konsekwencje z takiej postawy. Człowiek, jego rozum, jest źródłem sensu rzeczy, on tworzy te sensory, nie uwarunkowany obiektywnymi stanami rzeczy. Człowiek nie poznaje prawdy o rzeczach, lecz ją tworzy i pozostaje w tym całkowicie wolny. Na tym polega wolność człowieka. Gdyby istniała natura człowieka, gdyby istniał Bóg, człowiek byłby przez nie zdeterminowany, nie byłby wolny.

Przyjmując, że człowiek nie czyta prawdy o rzeczywistości, lecz tworzy ją, Sartre absolutyzował ludzką podmiotowość, absolutyzowana była także przez innych filozofów, dla których to posiada sens, co odpowiada ludzkiej podmiotowości. Nie jest ważna prawdziwość myśli, lecz sam fakt pojawienia się w świadomości.

Innym ważnym nurtem w tworzeniu nowożytnej i współczesnej kultury był racjonalizm oświeceniowy, będący szczytowym okresem epoki nowożytnej. W nim także doszła do głosu wiara w całkowitą autonomię rozumu i jego nieskończone możliwości. Człowiek jest niezależny, samowystarczalny, kieruje się własnym rozumem. Symbolem takiego stanowiska była proklamacja „bogini rozumu” w cza-

sie Rewolucji Francuskiej. Jeśli nawet ówczesni filozofowie przyjmowali, że Bóg istnieje, to uważali, iż jest poza światem, nie interesuje się światem, nie ma nań wpływu (deizm). Konsekwencją takiego rozumienia Boga było Jego zniknięcie z kultury ludzkiej i ludzkiego życia.

W pełni autonomiczny człowiek, kierując się własnym rozumem ma budować świat, w którym mają panować wolność, równość i braterstwo. W przypisywaniu nieograniczonych możliwości ludzkiemu rozumowi, samowystarczalności człowiekowi trzeba szukać takich stanowisk, które doprowadziły do ubóstwienia człowieka (deifikacji), czyli przekonania, że człowiek jest jedynym i samodzielnym, niezależnym od nikogo budowniczym nowego, szczęśliwego świata, autorem zbawienia człowieka.

Następna postać racjonalizmu, racjonalizm naukowy, zainicjowana przez Comte'a, ma także swe korzenie w racjonalizmie i dualizmie Descartesa. To on, dokonując ostrego przedziału między *res cogitans* i *res extensa* przygotował drogę i dla subiektywizmu, i dla scjentyzmu. O ile nurt świadomościowy skupiał się na podmiocie ludzkim, ludzkiej świadomości, o tyle pozytywizm skoncentrował się na poznaniu świata materialnego i przyczynił się do uznania nauk przyrodniczych za jedyne wartościowe poznanie.

Według Comte'a człowiek jest zdolny poznać tylko to, co dane jest w doświadczeniu zmysłowym i porządkować zjawiska w aspekcie ilościowym, a więc dającym się ująć w relacje matematyczne. Celem nauki nie jest tylko poznanie prawdy o świecie, lecz przekształcenie zastanego świata. Rozum ludzki przyporządkowany jest przemianie świata i wytwarzaniu coraz to nowych narzędzi. W punkcie wyjścia jest to już „rozum funkcjonalny”, „instrumentalny”, wiążący poznanie z przetwarzaniem, co zrodziło racjonalność technicy styczną.

Nikt nie ma zamiaru negować wielkich osiągnięć tak rozumianej nauki przyporządkowanej technice. Nie na tym polegał zresztą błąd, że taka koncepcja nauki powstała i funkcjonowała, lecz na tym, że uznano ten typ poznania za jedynie uzasadniony i wartościowy rodzaj poznania, co wiązało się z eliminacją autonomicznej filozofii, a także wykluczeniem możliwości racjonalnie uzasadnionej wiary religijnej.

Takie rozumienie wartościowego poznania doprowadziło do ogromnego zacieśnienia horyzontów poznawczych człowieka, do spłaszczenia ludzkiego poznania, eliminacji pytań o sens i cel, a w konsekwencji do zagubienia transcendentnego wymiaru człowieka. Jedy- nym miejscem życia człowieka stał się świat zmysłowy, świat mate- rialny, wewnątrz którego ma nastąpić rozwój i ostatecznie spełnienie człowieka.

Dzięki nauce i coraz doskonalszej technice zmiany w tym świecie zachodzą niesłychanie szybko. O ile w okresie rewolucji przemysłowej symbolem postępu była maszyna, stanowiąca jakby przedłużenie ręki człowieka, obecnie jest nim komputer. Środki technologiczne są już przedłużeniem centralnego systemu nerwowego człowieka i prowadzą do stworzenia sztucznej inteligencji. Mózg elektroniczny ma imitować mózg biologiczny. Jeśli w erze przemysłowej maszyna pracowała z człowiekiem, dziś maszyna pracuje za człowieka (ma- szyna pracuje, a człowiek jej towarzyszy). Powstaje problem, czy komputer prześcignie w doskonałości człowieka.

Zmienia się także język międzypersonalnej komunikacji. Kultura alfabetu, kultura pisma kończy się, a na jej miejsce wchodzi środek audiowizualny, elektroniczny. Obraz zastępuje słowo. Poznanie prawdy przestaje być kategorią podstawową, staje się nią informacja. Stanowi to dalszy krok w oddzieleniu poznania od obiektywnie ist- niejących stanów rzeczy. Człowiek nie poznaje prawdy, lecz infor- muje się, czy jest informowany. Otrzymuje jakby gotowe, wybrane i dobrane informacje, tworzące obraz rzeczywistości, o której mówią, niekoniecznie z nią zgodny. *Homo sapiens* staje się *homo informati- cas*. Jest to ogromne zubożenie człowieka, człowiek zamiast pozna- wać, wartościować, doszukiwać się przyczyn i celów, poprzestaje na przyjęciu gotowych, często tendencyjnie preparowanych informacji.

Niewątpliwie osiągnięcia w dziedzinie komunikacji są ogromne. Porozumiewamy się bez trudu z najdalszymi zakątkami ziemi, a na- wet z innymi planetami. Coś jednak po drodze zagubiliśmy. „Rozum funkcjonalny”, „instrumentalny” oraz „rozum informacyjny” wytwor- zyły pewną mentalność, sposób myślenia nastawiony na rzeczy, na ludzkie wytwory, narzędzia, wytworzyły podejście jedynie pragma-



tyczne (jak użyć, jak wykorzystać), nastawienie na terażniejszość (prezentyzm) oraz często skłonność do identyfikowania możliwości technicznych z możliwościami etycznymi. Wszystko, co jest możliwe, jest dozwolone. Znajduje to najpełniejszy wyraz w inżynierii genetycznej. Następuje dalekosiężna ingerencja techniki w naturę, również w naturę ludzką, która staje się także „materiałem” do przetworzenia.

Takie nastawienie prowadzi w konsekwencji do zagubienia człowieka, utraty właściwych wymiarów i perspektywy jego życia, człowiek traci klucz do siebie. Gubi się *humanum* w człowieku. Prowadzi to do traktowania człowieka jako rzeczy (reifikacja człowieka), zamyka się go w świecie rzeczy, które produkuje i które konsumuje. Z mentalnością naukowo-techniczną wiąże się postawa konsumpcyjna, która wyraźnie dominuje w krajach rozwiniętych. *Consumo, ergo sum* można by — trawestując zasadę Descartesa — powiedzieć o człowieku współczesnym<sup>4</sup>. Człowiek nieustannie pragnie mieć coraz więcej wszystkiego — pieniędzy, postępu, komfortu, przyjemności, seksu itp. „Mieć” góruje zdecydowanie nad „być”. Stanowi to regres do stanów infantylnych, człowiek żyje jakby na zewnątrz siebie, wśród rzeczy, którymi się posługuje lub którymi się bawi.

Konstatujemy paradoksalną sytuację. Człowiek współczesny ma wspaniałe osiągnięcia i możliwości w dziedzinie twórczości, zwłaszcza technicznej, wykazuje niebywałą zdolność transformacji rzeczywistości w stosunku do siebie zewnętrznej, w dziedzinie ducha natomiast cofa się do poziomu dziecka, traci zdolność głębszego myślenia, refleksji nad sensem swojego życia, nad swoją przyszłością, żyje jakby na powierzchni życia, chwilą obecną, nie myśląc o tym, co było i o tym, co będzie.

Żyjąc w ten sposób, wśród rzeczy i wspaniałych narzędzi, często sam staje się przedmiotem manipulacji ze strony innych, staje się dla innych narzędziem korzyści i przyjemności. Rzeczowe i pragmatyczne podejście do świata dotyczy także człowieka, choć często nie jest on tego świadomy i takie traktowanie uważa nawet za postęp.

Obecnie możemy zaobserwować pewne objawy złego samopoczucia tak żyjącego człowieka, objawy duszenia się w świecie rzeczy,

czy stworzonych przez siebie systemów ideologicznych i politycznych. Toteż występuje zjawisko „ucieczki od świata”. Przybiera ona różne formy. Może to być ucieczka w gnozę, w wiedzę ezoteryczną, medytację bez ascezy i etyki, czy całe złożone zjawisko *new age*. Po odrzuceniu realnej religii stają się one jej surogatami, korespondującymi z nastawieniem konsumpcyjnym i pragmatycznym. Renesans gnozy czy powstanie *new age* oraz pojawienie się niezliczonych sekt stanowi wyraz tego, że człowiek bez religii nie może żyć. Nie jest to jednak religia godna człowieka. Skoncentrowanie się na podmiocie (na sobie), zamknięcie w granicach świata materialnego, szukanie przyjemności, przyczyniają się do stworzenia zjawiska parareligijnego, gdzie poczucie jedności ze światem, bezpieczeństwa, wygody, przyjemności stanowią kategorie podstawowe, gdzie nie stawia się wymagań moralnych. To bowiem jest dobre, co odpowiada człowiekowi, co stwarza mu przyjemność.

Innym wyrazem duszenia się człowieka w stworzonym przez siebie świecie bez odniesienia do Boga jest ucieczka w narkotyki, stwarzające stany iluzoryczne, czy ucieczka od życia (samobójstwa, eutanazja).

### **3. Od ubóstwienia (deiflkacji) człowieka do jego urzeczowienia**

Zwrot antropologiczny zapoczątkowany przez Descartesa, a więc przekonanie, że ludzka świadomość ma treści, które nie narzuca rzeczywistość, pogłębiony przez Kanta, choć u twórców nie negował wiary w Boga i wartości chrześcijaństwa, w konsekwencji przyczynił się do przekonania o nieograniczonych możliwościach człowieka, o tym, że jest źródłem prawdy i dobra. Równocześnie towarzyszył temu agnostycyzm w dziedzinie poznania świata i Boga. Zamknięcie w podmiocie i zanegowanie możliwości poznania Boga wytworzyły wizję człowieka bez odniesienia do Transcendencji (Boga). Racjonalizm oświeceniowy i racjonalizm sejentystyczny wyeliminowały problem Boga z horyzontu ludzkiej wiedzy, z pola ludzkich zainteresowań. Nastąpiło jakby zapomnienie Boga w kulturze. Został w ten

sposób stworzony klimat intelektualny sprzyjający przypisywaniu człowiekowi pozycji twórcy prawdy i dobra, przekonania o samowystarczalności, a więc pozycji boskiej. Człowiek uległ pokusie „bądźciecie jak bogowie”. Nic więc dziwnego, że dominujące ideologie XIX i XX wieku prezentowały wizje świata i człowieka bez Boga, proponowały uszczęśliwienie, zbawienie dokonane mocą własną, bez odnoszenia się do zbawiającego Boga. Co więcej, rzeczywistość Boga i rzeczywistość człowieka uznano za konkurujące. Należało wobec tego dokonać wyboru — albo Bóg, albo człowiek<sup>5</sup>.

Przeciwstawienie Boga i człowieka oraz wybór na korzyść człowieka, wprawdzie nie konkretnego człowieka, lecz na korzyść ludzkości (Comte), klasy (marksizm) czy nadczłowieka (Nietzsche), znalazły wyraz w pozytywizmie, marksizmie, filozofii Nietzschego, a także u Freuda i Sartre'a.

Trzeba odrzucić Boga, by człowiek (kolektyw, proletariat) mógł czuć się jedynym demiurgiem własnej historii i historii świata, by stworzył idealne warunki życia na ziemi (Marks), by człowiek był absolutnie samodzielny i odpowiedzialny (Nietzsche) i w pełni wolny (Freud, Sartre).

Wielki atak Nietzschego na chrześcijaństwo spowodowany był przekonaniem, że chrześcijańska wizja człowieka uznająca posłuszeństwo Bogu utrwała człowieka w poczuciu słabości, bierności, niedojrzałości. Trzeba więc ją zastąpić wizją nową, w której człowiek uświadomi sobie swoją moc i mocą własną stworzy siebie — nadczłowieka. Trzeba więc odrzucić Boga, by mógł powstać i rozwijać się nadczłowiek.

Freud i Sartre, każdy z innych powodów, upatrywali w przyjęciu Boga ograniczenia wolności człowieka. Człowiek, według Sartre'a, jest wolnością — nadaje sens rzeczom i sobie, nie odczytuje prawdy, lecz tworzy prawdę jak Bóg. Gdyby przyjąć istnienie Boga, człowiekowi trzeba by odebrać tak rozumianą wolność.

Od ideologii deifikujących (pozornie) człowieka i wizji tworzenia szczęśliwego świata bez Boga, tworzenia porządku życia społecznego na kryterium dyktowanym przez rozum, dzieli nas czasowa odległość, wystarczająca już, by ją ocenić. Wiemy przecież, że ideologia mar-

ksistowska i ideologia narodowego socjalizmu faktycznie stworzyły systemy totalitarne, polityczne systemy nieludzkie, państwa, które stały się więzieniami, zniewalały nie tylko rozum. Wojny, krematoria, gułagi, holocaust — znowyły świat nowy, szczęśliwy, stworzony w imię człowieka bez Boga.

Sprawdźmy także, jak spełniły się hasła racjonalizmu oświeceniowego, skonkretyzowane w Rewolucji Francuskiej: wolność, równość i braterstwo.

Zniewolenie rozumu i całego człowieka przez systemy totalitarne to jedna z form zaprzeczenia wolności postulowanej przez rewolucję. Współcześnie powstają nowe formy ograniczenia, czy nawet niszczenia wolności poprzez rzeczy, które dominują nad człowiekiem, poprzez massmedia, które kształtują i narzucają dowolne style życia. Wreszcie całkiem realne stają się zagrożenia wolności, a nawet życia obywateli poprzez nowe demokracje, które uzurpują sobie władzę nad życiem ludzkim (legalizacja aborcji, eutanazji).

Postulowana przez Rewolucję równość została podważona zarówno przez ideologię marksistowską, uznającą podział na klasy i przypisującą wiodącą rolę proletariatu, jak i socjalizm narodowy z jego nierównością rasową, co znalazło najbardziej drastyczny wyraz w zagładzie Żydów (holocaust). Obecnie ludzkość — poza innymi podziałami — różnicują najbardziej bogactwo i ubóstwo. Stąd mówimy o I, II, III czy IV świecie, o Wschodzie i Zachodzie, Północy i Południu.

Trzecie hasło Rewolucji Francuskiej — braterstwo — podważone zostało istotnie przez programową walkę klas, niszczenie pewnych ras, poprzez wojny, obozy, gułagi. Najbardziej drastycznym wyrazem zanegowania braterstwa międzyludzkiego jest legalizacja aborcji i eutanazji. Chodzi o prawne wyeliminowanie „uciążliwych” najsłabszych, by pozostali mogli żyć w większym komforcie.

#### 4. Od wolności absolutnej do zniewolenia

Nowożytność i współczesność przebiegają więc od uznania wielkich możliwości ludzkiego rozumu, od uznania go za podstawę

wszelkich działań ludzkich do coraz większego zawężenia jego pola („rozum funkcjonalny” i „rozum informatywny”), aż do rezygnacji z niego i postulatu wyrzucenia prawdy z ludzkiej kultury. Dokonuje się to w najnowszej „filozofii” — postmodernizmie, dekonstruktywizmie, a więc kierunku, który pojawił się w końcu lat 60. i który proponuje nowy stosunek do prawdy i nową wizję świata i człowieka<sup>6</sup>.

Prawda — zdaniem postmodernistów — jest represywna, ogranicza. Jeśli w filozofii lub moralności coś uzna się za prawdziwe, normalne i słuszne, tym samym z pola prawdziwości i normalności eliminuje się stany przeciwne, np. jeśli uzna się, że małżeństwo jest związkami kobiety z mężczyzną, tym samym wyklucza się z pola normalności związki homoseksualne<sup>7</sup>.

Foucault stworzył teorię prawdy jako władzy. Prawda — według niego — jest „systemem władzy”. „Pod pojęciem prawdy rozumiem nie zbiór prawd, jakie należy odkryć i uznać, ale raczej zbiór reguł, w których oddziela się prawdę od fałszu oraz przyznaje określone cechy władzy”<sup>8</sup>.

Zdaniem modernistów, we współczesnej kulturze tym, co pragnie dominować, sprawować władzę, jest filozofia pretendująca do posiadania prawdy, pewności, czyli prezentująca tzw. „myśl mocną”. Taka filozofia, jaka istniała w kulturze zachodniej przez dwadzieścia pięć wieków, jest obecnie właśnie tym wrogiem, którego należy zwalczać. Należy zrezygnować z wszelkimi metafizyki i epistemologii pretendującej do poznania pewnego, zrezygnować z doszukiwania się istoty rzeczy, natury, kategorii dobra i zła, hierarchizowania wartości. Można dopuścić jedynie to, co Gianni Vattimo określa jako „myśl słabą”, a więc taki sposób myślenia, który reprezentowali w starożytności stoicy.

Należy uznać pluralizm osobistych przekonań każdego człowieka oraz całkowitą **do-wolność** w myśleniu, wartościowaniu i zachowaniu. Ten nowy nurt, który możemy określić jako pluralizm libertyński, głosi więc wolność jako do-wolność. Pojawia się pod koniec XX wieku nowa kategoria *homo liberalis*, człowiek wyzwolony od prawdy i moralności, wyzwolony od stałych przekonań i miejsc — obywatel świata, bez domu, bez ojczyzny, bez wychowania (antypedaga-

gogika), nie troszczy się o ideały, o wartości, bez „mocnej myśli” i bez mocnej tożsamości (nie jest ważne „katolik”, „Żyd”, „Polak”, „Niemiec”). W tej perspektywie nie ma istotnej różnicy ani o granicy między racjonalizmem i irracjonalizmem.

Wyzwolenie od prawdy jest także wyzwoleniem od jakiegokolwiek obowiązku ciążącego na człowieku, od jakiegokolwiek formy związania czy ograniczenia. Człowiek może żyć w sposób „do-wolny”. Nie musi także ani siebie, ani świata, ani innych traktować zbyt poważnie. Mówi się, że życie jest rodzajem zabawy (Derrida). Człowiek więc może się bawić, korzystać z każdej nadarzającej się przyjemności nie myśląc ani o motywach, ani skutkach swego postępowania.

„Sprzyjanie niefrasobliwości wobec tradycyjnych kwestii filozoficznych służy temu celowi, co sprzyjanie niefrasobliwości wobec tradycyjnych kwestii teologicznych. Taka filozoficzna powierzchowność oraz niefrasobliwość — podobnie jak rozwój wielkich ekonomii rynkowych, wzrost wykształcenia, rozprzestrzenianie się rozmaitych rodzajów sztuki oraz beztroski pluralizm współczesnej kultury — pomagają procesowi odczarowania świata. Pomagają mieszkańcom tego świata stać się bardziej pragmatycznymi, bardziej tolerancyjnymi, bardziej liberalnymi, bardziej wrażliwymi na uroki racjonalności instrumentalnej”.

Niebywała w naszej kulturze rezygnacja z reguł używania rozumu, proponowana przez postmodernistów, prowadzi do barbarzyństwa. Można więc powiedzieć, że proces myślowy, który doprowadził do wyzwolenia rozumu ludzkiego od metafizyki i religii, doprowadził do utraty rozumu. Doprowadził do zapomnienia Boga, „śmierci Boga”, a w konsekwencji do „śmierci człowieka”. *Homo sapiens* staje się rzeczywistością *homo demens*, co usprawiedliwia mówienie obecnie o postczłowieku.

Ulegając pokusie „będziecie jak bogowie”, człowiek najpierw uznał się za twórcę prawdy, by ostatecznie dojść do przekonania, że nie ma prawdy i nie ma żadnych zasad moralnych. Nie ma bowiem natury człowieka, jest nicość, pustka, a w niej nic nie jest pewne, wszystko jest względne (relatywizm). W perspektywie nihilizmu żadne busole nie mają sensu.

Negacja ostatecznego źródła człowieka, jakim jest Bóg, nie uwzględnienie wertykalnego wymiaru człowieczeństwa człowieka, doprowadziły ostatecznie do wizji człowieka jako miejsca potrzeb i doznań. W tej perspektywie celu życia ludzkiego upatruje się w tworzeniu i zaspokajaniu coraz to nowych potrzeb, często sztucznie rozdmuchiwanych. Człowiek, stając się bytem bez korzeni i bez celu, może żyć jak mu się podoba (do-wolnie). Posiada więc wolność jako do-wolność wyrastającą z ontycznej i aksjologicznej nicości.

Odrzucając kryteria dobra i zła neguje się potrzebę „uprawiania” (wychowania) człowieka, potrzebę ascezy, dyscypliny. Bezsens stanowi współczesną chorobę dotykającą człowieka. Nie posiada sensu człowiek, wobec tego nie może go nadać ani swemu życiu, ani działaniom. Powstaje kultura nicości, która jest kulturą śmierci człowieka. Zmierzamy istotnie ku post-człowiekowi.

Człowiek jest nie tylko indywiduum, jest istotą społeczną. Społeczność jest koniecznym miejscem stawania się człowieka. Powstają pytania: kto dziś kieruje społecznością i kto kieruje człowiekiem? Kto ma obecnie władzę nad człowiekiem, skoro Boga odrzuca, a sam nad sobą nie panuje?

Życie, życie społeczne i życie indywidualne, nie znosi pustki. Trzeba dzisiaj mówić o nowych, bardzo groźnych formach alienacji człowieka końca XX wieku. Rzeczywistości stworzone przez niego zaczynają nad nim panować. Są to rzeczy (postawa konsumpcyjna), massmedia, które narzucają postawy i style życia, kształtują mentalność, oraz polityka. Według Rorty'ego, obecnie polityka ma być przed filozofią<sup>10</sup>. Wobec tego polityka może ustalać dowolne prawa, może deptać prawa człowieka należne z faktu bycia człowiekiem poprzez legalizację (demokratycznie) aborcji i eutanazji. Demokracja oparta na skrajnym liberalizmie może łatwo stać się totalitaryzmem i zniewolić człowieka.

Opisując sytuację kulturową, w której znalazł się człowiek końca XX wieku, zatrzymałam się raczej na zjawiskach negatywnych. Współczesna kultura nie jest jednak zbiorem fałszu i zła. Można dostrzec wiele okruczeństw prawdy i dobra. W filozofii niewątpliwie wyeksponowano równocześnie pozycję, pozycję człowieka. Chrześci-

jaństwo, choć często kontestowane, nadal jest obecne w życiu i kulturze i chociaż w teorii neguje się wartości chrześcijańskie, faktycznie w dużej mierze się nimi żyje.

Kościół katolicki, szczególnie Jan Paweł II, podejmuje nieustannie wysiłki w obronie człowieczeństwa, człowieka. „Kościół wciąż na nowo podejmuje zmagania się z duchem tego świata, co nie jest niczym innym jak zmaganiem się o duszę tego świata”<sup>11</sup>, o duszę człowieka.

Drogi nadziei wyjścia z kryzysowej sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek, wskazuje Jan Paweł II w swojej książce *Przekroczyć próg nadziei*<sup>12</sup>. Wskazuje on na potrzebę pełnej prawdy o człowieku, potrzebę „antropologii integralnej”, która z jednej strony nie odcina się od metafizyki, a z drugiej domaga się uwzględnienia wymiaru łaski. Nie można bowiem zrozumieć człowieka bez Boga, co więcej nie można zrozumieć i zbawić człowieka bez Chrystusa i Jego Dzieła Odkupienia.

„Miał z pewnością wiele słuszności André Malraux, kiedy powiedział, że wiek XXI albo będzie wiekiem religii, albo go w ogóle nie będzie. Papież, który rozpoczął swój pontyfikat od słów: «Nie lękajcie się!» stara się być wierny pełnej prawdzie tych właśnie słów i jest też zawsze gotów służyć człowiekowi, narodom i ludzkości w duchu tej ewangelicznej prawdy”<sup>13</sup>.

## PRZYPISY

1 List Apostolski *Tertio millennio adveniente* Ojca Świętego Jana Pawła II w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000.

2 Por. np. S. Palumbieri: *L'uomo e il futuro*. Vol. I: *E possibile U futuro per Tuomo?* Roma 1991 (zawiera obszerną literaturę na interesujący nas temat).

3 Por. S. Palumbieri: *L'uomo e U futuro...*, s. 50.

<sup>4</sup> Por. E. Fromm: *To have or to be?* New York 1978.

5 Por. Z.J. Zdybicka: *Pytanie o istnienie Boga i o możliwość ateizmu*. „Zeszyty Naukowe KUL” 31 (1988), s. 3-18.

◇ Główni przedstawiciele tego nurtu to: J.F. Lyotard, G. Deleuze, J. Derrida, D. Rorty.

7 Por. R. Legutko: *O tolerancji*. W: *Religia a sens bycia człowiekiem*. Lublin 1994, s. 113-133.



8 Cyt. za Legutko: *O tolerancji...*, s. 122-123.

9 Cyt. za Legutko: *op. cit.* s. 125.

10 Por. R. Rotry: *The Priority of Democracy to Philosophy*. W: *The Virginia State for Religious Freedom*. Ed. By M.D. Peterson, R.C. Vaughan, Cambridge 1988, s. 257-282.

11 Jan Paweł II: *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

12 *Ibidem, passim.*

13 *Ibidem*, s. 166.



Piotr Jaroszyński

## Wokół nowożytnej koncepcji nauki\*

Dziś wydaje się nam oczywiste i bezdyskusyjne, że nauka i postęp to jedno. Nauka bowiem ma służyć poprawie warunków życia człowieka na ziemi. Wielkie instytuty, rzesze naukowców, urządzenia, technologie — oto obraz współczesnej nauki. Jednym słowem: nauka w służbie ludzkości.

Z drugiej jednak strony ta sama nauka staje się dla człowieka coraz większym zagrożeniem, i to na skalę dotąd niespotykaną. Zagrożone jest środowisko, w którym człowiek żyje (Ziemia), zagrożona jest społeczność, poddawana przemyślnym technikom manipulacji od jawnie totalitarnych po ukrytą *soft ideology*, zagrożone jest życie człowieka w momentach egzystencjalnych najbardziej dlań doniosłych (poczęcie przez eutanazję, starość przez eutanazję), zagrożona jest rodzina poddawana ideologicznej i ekonomicznej presji, zagrożony jest rozwój osobowy człowieka, wskutek odcinania go od prawdy, a karmienia misternie konstruowanym fałszem lub niedomówieniem. Ta sama nauka z podobną skutecznością i zakresem ratuje, ale i niszczy. Powstaje wobec tego pytanie, czy taka koncepcja nauki towarzyszy człowiekowi Zachodu od samego początku, czyli od momentu, gdy Tales sformułował pierwsze naukotwórcze pytanie, czy też jest ona pochodzenia późniejszego? A jeśli powstała później,

\* Odczyt wygłoszony na III Międzynarodowym Kongresie nt. *Nauka a jakość życia*, Wilno, 27-29 czerwiec 1994.

to jakie okoliczności na to się złożyły i jakie konsekwencje dla kultury niesie wszechwładne jej panowanie?

Z punktu widzenia historii nauki utylitarna koncepcja poznania naukowego pojawia się bardzo późno, bo dopiero w Renesansie. Przez ponad dwa tysiące lat w kulturze zachodniej cel czy cele nauki były inne. I tak na początku, gdy poznanie wyodrębniło się z mitologii, nauka była *propter ipsum scire*, a więc była poznaniem dla samego poznania. Stąd grecka THEORIA wcale nie oznaczała teoretyzowania w sensie spekulacji oderwanych od rzeczywistości, ale przeciwnie, słowo to pochodzi od czasownika THEAOMAI, to znaczy oglądam, przyglądam się rzeczywistości. Grecy są twórcami kultury, w ramach której nie tylko odkryto „ogłądanie”, ale to „ogłądanie” uznano za coś najcenniejszego w człowieku i w ludzkim życiu, władzę zaś, dzięki której człowiek może rozumnie oglądać, czyli rozum, uznano za coś boskiego, lub przynajmniej za to, co najbardziej zbliża nas do bogów.

Rzymianie ideał życia widzieli w działalności publicznej, stąd gdy stoicy dzielili dziedziny nauki, to fizykę porównywali do pola, logikę — do ogrodu, a etykę — do owoców. Celem nauki więc nie było poznanie dla samego poznania, ale dobre, czyli cnotliwe postępowanie w życiu osobistym i społecznym, zgodne z prawami obiektywnymi, prawami natury. Dla takiej obiektywizacji postępowania potrzebna była nauka, by poznawać prawdę o dobru jako celu dążeń natury wedle praw tejże natury.

W chrześcijaństwie antycznym ścierały się ze sobą dwie tendencje. Z jednej strony wobec doniosłości Objawienia pogardzono mądrością pogan (zaowocowało to słynnym powiedzeniem Tertuliana *credo quia absurdum* — „wierzę, ponieważ jest to absurdalne”), z drugiej natomiast uśmiadamiano sobie, że przecież jeśli mądrość pogan płynie z rozumu, to ten został stworzony przez Boga, a więc nie może być zły. I dlatego św. Augustyn powie: „niech dalekie będzie od nas przypuszczenie, że musimy wierzyć w ten sposób, aby wykluczyć konieczność uznania czy potrzeby rozumu”; i dodaje — „nie mogliśmy przecież nawet wierzyć, gdybyśmy nie posiadali rozumnych dusz” (Ep. 120,3). Św. Augustyn przyczynił się więc w znacznym

stopniu do uratowania rozumu przez chrześcijaństwo, natomiast dzięki Justynowi Męczennikowi doceniono osiągnięcia pogan. On to bowiem orzekł, iż „cokolwiek prawdziwego zostało powiedziane jest własnością chrześcijan”. Chrześcijaństwo, mimo przekonania o prymacie Objawienia, nie wyrzekło się, dzięki wielu świątłym postaciom, ani ludzkiego rozumu, ani prawdy przez człowieka poznanej w sposób naturalny. Stało się tym samym autentycznym spadkobiercą kultury klasycznej.

Jednak pojawiło się nowe niebezpieczeństwo w postaci prób całkowitego podporządkowania rozumu — wierze, a nauki i filozofii — teologii. Problem ten nie był łatwy do rozwiązania i właściwie dopiero Tomasz z Akwinu z całą jasnością odróżnił filozofię od teologii z uwagi na różnicę przesłanek, w filozofii — rzeczywistość, w teologii prawdy objawione. Wtórnie natomiast, by zrozumieć prawdy objawione, potrzeba uprawionego przez filozofię rozumu i stąd ewentualnie filozofia jako *ancilla theologiae*, ale nie w takim sensie, jakby teologia odgrywała w stosunku do filozofii rolę ideologii. Zadaniem filozofii nie było udowadnianie prawd objawionych, lecz po prostu racjonalna interpretacja rzeczywistości, natomiast racjonalną interpretacją prawd objawionych zajmowała się teologia. W ten sposób ocalała i filozofia, jako dziedzina autonomiczna, i teologia, której zawsze mógł grozić ezoteryzm, jak to się przydarzało innym religiom, a wówczas zamiast filozofii była mitozofia, a zamiast teologii — teozofia. Dziś zresztą jesteśmy świadkami, jak mitozofia i teozofia opanowują pozostałości po cywilizacji zachodniej.

A zatem jeśli są cztery dziedziny kultury: THEORIA, PRAXIS, POIESIS, RELIGIO, to w starożytności i średniowieczu naukę przyporządkowywano albo samemu poznaniu, albo moralności, albo religii jako celowi nadrzędnemu. To oczywiście owocowało w kulturze: Grecy dostarczyli podstaw pod większość nauk (których celem jest prawda), Rzymianie są twórcami pierwszego „cywilizowanego” prawa (rozumnego i obiektywnego, opartego na dobru i sprawiedliwości), chrześcijanie asymilując kulturę antyczną i Biblię dali podwaliny pod kulturę w pełni personalistyczną.

Tymczasem w Renesansie następuje zwrot ku POIESIS, ku wy-

twarzaniu, i temu zostaje podporządkowana nauka. XVI-wieczna rewolucja naukowa to zagubienie nauki dla prawdy jako prawdy na rzecz nauki dla korzyści. Nauka dla prawdy zostaje zlekceważona jako bezpłodne spekulacje albo dzielenie włosa na czworo. Ktoś mógłby powiedzieć, przecież aby coś wytworzyć, też trzeba poznać prawdę, więc w czym problem? Owszem, trzeba poznać prawdę o rzeczywistości, ale jaką, w jakim aspekcie? Tylko w takim, w jakim za jej pomocą da się coś zmienić czy ulepszyć. A przecież rzeczywistość jest bogatsza i to znacznie bogatsza niż jej podatność na ulepszanie. To tak jakby powiedzieć, że z rzeźby Michała Anioła da się zrobić kostkę brukową. To prawda, ale jakim kosztem? Podobnie jest z rzeczywistością, do której podejście utylitarne musi w efekcie zagrozić zarówno samej rzeczywistości, jak i kulturze. Wraz ze zmianą celu zmienia się przedmiot formalny (czyli aspekt) i zmienia się metoda. To są istotne konsekwencje zmiany celu poznania naukowego.

W nauce jako THEORIA przedmiot musiał być stały, konieczny i ogólny, a tym była nade wszystko forma — substancja rzeczy, bo ona się nie zmienia, mimo iż przypadłości się zmieniają. Forma nadawała się do oglądania. Kiedy jednak na czoło wysuwa się POIESIS, to wówczas miejsce formy — substancji, zająć musi inny element bytu, a wraz z nim inna kategoria, a mianowicie — materia oraz ilość. Materia jest racją zmienności, ułożenie zaś części względem siebie to właśnie ilość. W ten sposób zilościowana materia staje się centralnym przedmiotem badań naukowych, gdyż wyniki tych badań dadzą się przełożyć na wytwarzanie. A ponieważ w grę wchodzi ilość, to wśród nauk prym będzie wiodła już nie metafizyka, ale matematyka lub zmatematyzowana fizyka. Natomiast możliwości zastosowania wyników tych nauk nie należą już do sztuki, lecz do nowej dziedziny — jest nią technologia. Następuje więc fuzja tego, co dawniej wydawało się nie do pogodzenia: konkretności i nauki, zmiany i konieczności. Natomiast drogę do nowych odkryć przecierać będą eksperyment i indukcja. Rozpoczyna się olbrzymi rozwój nauk matematyczno-przyrodniczych, który doprowadza w XIX w. do Rewolucji Przemysłowej. Cywilizacja wieku XX jest całkowicie zdo-

minowana przez technikę obejmującą swym zakresem nie tylko Zachód, ale po prostu cały świat. Zmiana celu nauki z THEORIA na PRAXIS lub na RELIGIO nie była tak brzemenna w skutki jak przyporządkowanie nauki POIESIS. Dlatego wydaje się być niezwykle intrygujące odkrycie powodów takiej reorientacji.

Oczywiście, już u Platona sam demiurgiczny, czyli technologiczny model powstania świata, polegający na zaaplikowaniu liczby do niezdeteminowanej materii, musiał być w jakimś sensie inspiracją dla renesansowych platoników. Niemniej wśród bezpośrednich źródeł wymienić należy dwa. Pierwsze to przeniknięcie z Zachodu orientalnej tradycji hermetyczno-gnostycznej, drugie to Reformacja. Wytworzył się pewien swoisty klimat intelektualny, który rozsadził dominację helleńską na korzyść hellenistycznej, a chrześcijaństwo otarło się o neopoganizm, i to nie w jakichś sferach sekciarskich, ale jak najbardziej światłych, decydujących o kierunku biegu kultury.

1. Hermetyzm — związany jest z *Corpus Hermeticum*, osiemnastoma rozprawami pochodzącymi z różnych epok, z których najstarsza *Poimandres*, powstała prawdopodobnie około II wieku po Chrystusie, a część ostatnia w IV wieku. Hermetyzm, najogólniej mówiąc, jest synkretyzmem łączącym w sobie szereg różnych tradycji i wątków konkurencyjnych wobec wcześniejszej kultury greckiej. Mamy tu więc szereg wątków orientalnych, perskich, egipskich, judaistycznych, a także hellenistycznych. Rozwijano tu takie dziedziny jak alchemia, kabała, magia, astrologia, teurgika. Przeprowadzano najrozmaitsze eksperymenty, które miały między innymi doprowadzić do odkrycia kamienia filozoficznego (*nomen omen* — sama nazwa świadczy o tym, jak pojmowano filozofię), czyli jak z czegokolwiek zrobić złoto. Powstawały liczne ezoteryczne stowarzyszenia o nie zawsze jasnych celach, materia mieszała się z tajemnymi siłami niebiańskimi. Całe kręgi inteligenckie zarażone były, i to przez kilka wieków, hermetyzmem. Do różokrzyżowców należał przecież i Descartes i Leibniz. Natomiast historiozofia ich była prosta: źródła mądrości są na Wschodzie, dorabiano więc historie w rodzaju Polydore'a Vergilego (*De inventoribus rerum*, 1949), że Pitagoras, Empedokles i Platon podróżowali do Persji, aby zapoznać się z *prisca sapientia*,

która pochodzi od Zaratustry itp. (zob. R. Bugaj: *Hermetyzm*, Warszawa 1991, *passim*). Podobnie i dziś deprecjonuje się rolę kultury greckiej na korzyść cywilizacji orientalnych. W hermetyzmie liczy się skuteczność wytwarzania bądź przetwarzania materii przy zastosowaniu najrozmaitszych metod. Nie ma tu miejsca na poznanie dla samego poznania, jest miejsce na magię, bo ta jest cudotwórcza. Zresztą wiadomo, i zdawali sobie z tego sprawę Grecy, że pod wieloma względami inne cywilizacje stały wyżej od greckiej, szczególnie pod względem osiągnięć technicznych. Ale Grecy wiedzieli też, że twórcami filozofii i nauki byli tylko oni, bo tylko oni wzniesli się na poziom uogólnień i uzasadnień racjonalno-dorzecznych (zob. Platon: *Państwo*, 435E; *Prawa*, 747B). Natomiast orientalne osiągnięcia techniczne wynikały co najwyżej z doświadczenia, które bez THEORIA zbyt daleko nie zaprowadzi.

Ale właśnie w Renesansie następuje zderzenie orientalnej wiedzy tajemnej i jej praktycznych osiągnięć ze skryształowaną już koncepcją nauki jako dziedziny rozumu. To zaś doprowadzi do zrjonalizowania alchemii i magii dając w ten sposób początek tzw. naukom ścisłym, przyporządkowanym wytwarzaniu. Nauka przestaje być THEORIA, a staje się powoli TECHNOLOGIA. Skąd taki wpływ hermetyzmu na Renesans?

W wieku XI rękopis *Corpus hermeticum* odnalazł uczony bizantyński Michał Psellos. Po upadku Konstantynopola, mnich Leonardo da Pistoia z Macedonii przywozi w roku 1460 do Florencji grecki manuskrypt dzieł hermetycznych i oddaje go Kosmie Medyceuszowi, znanemu mecenasowi kultury i miłośnikowi antyku. W 1462 roku Kosma przekazuje manuskrypt Marcilio Ficino, jednemu z najbardziej znanych obok Pico de la Mirándola platoników renesansowych. Ficino tłumaczy dzieło na łacinę. W dziewięć lat później ukazuje się pierwsze wydanie, a do końca następnego wieku aż 16 wydań. Renesans, który tak gloryfikuje się za zerwanie z mrokami średniowiecza i chwali się za przywrócenie antyku (J. Burckhard), jest prawdziwym odrodzeniem hermetyzmu, któremu ulegają największe sławy, jak Giordano Bruno czy Isaac Newton. Właśnie w Renesansie wlewa się szerokim strumieniem „czarna magia”. I gdyby nie racjo-



nalizacja możliwa dzięki istnieniu THEORIA, nie wiadomo, czy Europa nie stałaby się centrum cywilizacji orientalnej.

Jednak coś z tej „czarnej magii” pozostaje po dziś, skoro wewnątrz jak najbardziej cywilizowanego i oświeconego świata w sumie z taką łatwością szerzą się różnego rodzaju orientalne sekty. Sama zaś nauka próbuje nieustannie zadziwić lub zaskoczyć swymi wynalazkami i możliwościami. Jest to swego rodzaju naukowa cudowność, do której nauka dzisiejsza jak do swych źródeł ciągle wraca. (O wpływie tradycji orientalnych na nową koncepcję nauki zob. *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, ed. B. Vickers, Cambridge, London, New York 1980; a także B. Easlea: *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to Debates of the Scientific Revolution 1450-1750*, Sussex 1980).

2. Reformacja — nasz obraz reformacji jest dość uproszczony, najczęściej kojarzy się z tezami Lutera potępiającym udzielanie odpustów za pieniądze i rozpasanie kleru. Tymczasem w grę weszły sprawy znacznie poważniejsze, bo dotyczące innego obrazu człowieka, świata i Boga. W protestantyzmie dostrzegamy niesłychaną wprost dominację Starego Testamentu, co przejawia się choćby w rozpropagowaniu imion starotestamentowych w krajach protestanckich. Jakie więc główne wątki wybijają się na plan pierwszy? Przede wszystkim jest to wizja utraconego Raju na Ziemi, który, przynajmniej w pewnej mierze, jest do odzyskania już na ziemi. Oto jak mówi jeden z głównych koryfeuszy nowej koncepcji nauki, Franciszek Bacon: „Człowiek bowiem przez upadek utracił stan niewinności i stoczył się jednocześnie z tronu królewskiego do rządu stworzeń. Jedno zaś i drugie jeszcze w tym życiu w pewnej mierze można naprawić: pierwsze przez religię i wiarę, drugie przez umiejętności i nauki” (*Novum Organum*, II, 52). W Raju człowiek nie tylko żył bez grzechu, ale również słuchały go wszystkie stworzenia, był panem przyrody. To grzech doprowadził do upadku moralnego, ale i spowodował też utratę uprzywilejowanej pozycji na ziemi. I właśnie sztuki i nauki mają naprawić to drugie, dzięki nim ma człowiek panowanie nad stworzeniem, gdy czyniąc sobie ziemię poddaną, nie

będzie już pracował w pocie czoła (Amerykanie używają tu zwrotu: *nice and easy*).

Naprzeciw takiemu programowi wyszła eschatologia millenarystyczna: przekonanie, iż Bóg usankcjonował Reformację, która zatriumfuje nad katolickimi siłami Antychrysta przywracając utracony Raj. A wówczas, jak powie Milton, człowiek zacznie nad wszystkim panować, nad ziemią, nad wodami, nad wiatrami, a nawet nad gwiazdami i nic w życiu człowieka się nie zdarzy, czego nie można by przewidzieć („...to him who holds this stronghold of wisdom hardly anything can happen in his life which is unforeseen, or fotoitous. He will indeed seem to be one whose rule and dominion the stars obey, to whose command earth and sea hearken, and whom winds and tempests serve; to whom, lastly, Mother Nature herself surrendered, as if indeed some god had abdicated the throne of the world and entrusted its right, laws, and administration to his as governor" *Prolusion VII*, CPW, i, p. 269, zob. Ch. Webster: *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626-1660*, London 1975, s. 1 i n.). Według millenarystów nadszedł czas, o którym czytamy w Piśmie św, gdy Bóg zwraca się do Daniela: „A ty, Danielu, zamknij mowy i zapieczętuj księgi aż do czasu zamierzonego; mnodzy przyjdą i będzie rozmaita umiejętność" (12,4 wg Wujka). Reformacja jest więc owym „czasem zamierzonym". Ale jak zapanować nad naturą? Trzeba rozpieczętować jej księgę, odkryć jej sekrety. Ale jak? Posłuchajmy Franciszka Bacona: „Należy nie tylko podejść naturę delikatnie, ale zdobyć ją i podbić, a nawet wstrząsnąć jej fundamentami". A ponieważ Bacon był również prawnikiem, to posłużył się ówczesną terminologią prawniczą: „naturę trzeba zmusić, by ujawniła swoje sekrety w warsztatach rzemieślników, a na próbę i utrapienie przez sztukę. Trzeba ją przesłuchiwać z krańcową determinacją, natura ma być storturowana, by wydała swoje sekrety" (zob. Webster, *op. cit.*, s. 338 i n.). Tak, bo zgodnie z tradycją jeszcze rzymską zeznania niewolnika były tylko wtedy wiarygodne, jeśli wydobyto je w czasie tortur. Podobnie natura, ma być niewolnikiem człowieka, więc trzeba ją najpierw storturować, wtedy powie prawdę. I taka jest druga, obok hermetyzmu, geneza kultu eksperymentów, tam by uzyskać złoto, tu

by zaprowadzić Raj. Rozpoczęto torturowanie Ziemi, które trwa po dziś dzień. Widzimy to gołym okiem, odczuwamy również.

A że ta strona religijna misji nauki nie była tylko historycznym epizodem, to wystarczy zapoznać się z fragmentami przemówienia księcia Alberta na otwarciu *Wielkiej Wystawy* w Mansion House z 1850 r., gdzie mówi on wprost, iż świętą misją człowieka jako narzędzia Boga jest odkrycie praw, za pomocą których Wszechmogący rządzi światem, by następnie podporządkować sobie całą naturę („...man is approaching a more complete fulfillment of that great and sacred mission which he has to perform in this world. His reason being created after the image of God, he has to use it to discover the laws by which the Almighty governs His creation, and, by making these laws his standard of action, to conquer nature to his use; himself divine instrument"). Ziemia i Kosmos są więc niewolnikami człowieka, człowiek zaś jest narzędziem Boga. Jako narzędzie Boga, człowiek wykorzystuje naukę *propter ud*, aby zapanować. Stąd właśnie bierze się ten niespotykany wcześniej kult nauki w czasach nowożytnych i nam współczesnych, jest to nieomal *naukolaria*, nowe bóstwo, któremu ludzkość ma służyć w nadziei wybawienia od złej i groźnej natury.

Jednak czy w tym procesie ujarzmiania ziemi człowiek nie ujarzmił przy okazji i samego siebie? Przecież człowiek nie jest czystym, niematerialnym aniołem, lecz jako byt złożony, cieleśno-duchowy, też jest częścią Ziemi. W takim razie mogło się zdarzyć, że wraz z Ziemią został ujarzmiiony człowiek, eksperymenty zaś przeprowadzone na naturze były zachętą do przeprowadzenia ich również na człowieku. Instrumentalistyczna koncepcja nauki uderzyła rykoszetem w człowieka, który też stał się przedmiotem badań, przedmiotem, bo zarówno eksperymenty w obozach zagłady jak i dzisiejsza inżynieria genetyczna to traktowanie człowieka jak przedmiotu.

Gdy książę Albert w uniesieniu czyni człowieka narzędziem, instrumentem Boga, to nie można zapominać, iż nic bardziej nie przyczynia się do totalitaryzmu niż panenteizm. Bo jakaż może być wyższa racja usprawiedliwiająca pewne działania niż powołanie się na samego Boga? Praktycznie jednak jest to wystąpienie przeciw

drugiemu Przykazaniu: posługiwanie się imieniem Bożym dla własnych celów, w tym wypadku utworzenia Raju na Ziemi. A przecież człowiek potraktowany jako narzędzie — nawet samego Boga — przestaje być bytem osobowym; człowiek jako OSOBA jest OBRAZEM Boga, a nie narzędziem. Zresztą Bóg do stwarzania nie potrzebuje żadnych narzędzi.

Zmiana celu poznania naukowego jest brzemienna w skutki dla całej kultury, której podstawowe dziedziny ulec muszą degeneracji. Mierzenie bowiem miarą korzyści takich dziedzin jak etyka, polityka czy sztuka, nie mówiąc już o filozofii, sprawia, że one już nie są sobą. Jeśli etyka czy polityka są utylitarne, to przestają być moralne, jeśli religia staje się interesem, to nie ma w niej nic świętego, jeśli sztuki piękne odchodzą od piękna, to przestają być sztukami, a stają się szarlatanerią. Jednym słowem, utylitaryzm prowadzi do upadku kultury. Jej miejsce zajmuje bezwzględna cywilizacja, która opanowuje środki i narzędzia, ale kosztem celu, a więc i kosztem kultury. Bo kultura jest tam, gdzie jest cel, gdzie nie ma celu, jest tylko cywilizacja.

Ale przecież samo *uti*, czyli pożytek, musi mieć cel, który jest obiektywnym celem. W innym wypadku pojawi się absurd w postaci gromadzenia i produkowania środków dla środków. Otóż ani korzyści, ani panowanie nad przyrodą, ani technika to nie jest cel sam w sobie, lecz ciągle środek. Z tego środka próbuje się robić cel pozorny w ten sposób, że się go infinityzuje (ciągle coś nowego), ale to nowe i tak należy do kategorii środka, jak samochód czy dom. Choćby nie wiadomo jak luksusowy byłby to dom czy samochód, to i tak nie przeskoczy z kategorii środka do kategorii celu.

I tu jest źródło kryzysu obecnej cywilizacji: przy dominacji skuteczności i mnożeniu środków został zagubiony obiektywny cel, i dlatego ta cywilizacja na dłuższą metę nie ma szans, a wynalezione przez nią środki mogą być skutecznie użyte przeciwko niej. Z tego tytułu cywilizacja dzisiejsza nie jest zachodnią, bo i grecka i rzymska i chrześcijańska miały obiektywny cel, ta — nie ma. Ponieważ za cel przyjmuje cel pozorny, bo jest nim albo środek, albo instrument, to rykoszetem uderza w człowieka, który jest albo uprzedmiotawiany,

albo instrumentalizowany, natomiast zapomnieniu albo dewaluacji uległa najcenniejsza część kultury — teoretyczna, czyli kontemplacyjna. Naukowy obraz świata, wedle koncepcji nauki wypracowanej po Renesansie, redukuje człowieka do rzeczy (bo nie da się w nim wypracować koncepcji bytu osobowego), a całości nadaje aureolę panenteistyczną, stąd takie łatwe przeskoki od nauk ścisłych do mistyki, które są udziałem wielu wybitnych tzw. naukowców. Trzeba więc uważać na nowoczesną koncepcję nauki, ponieważ wskutek najrozmaitszych redukcjonizmów człowiek jako byt osobowy jest poważnie zagrożony, a jakość ludzkiego życia ulega degradacji. To muszą wziąć pod uwagę kraje, które wskutek wieloletnich braków sądzą, że zdobycie środków wszystko rozwiąże. Tymczasem ze środka cel sam nie wyniknie, do tego potrzebna jest kultura. Z kolei kraje przesycone środkami wpadają w stan duchowego odrętwienia, a nawet letargu, z którego pozorne wyjście biegnie już tylko przez środki odurzające.

Współczesna cywilizacja z nauki uczyniła bożka. Ale z jakiej nauki? Z tej, która tworzy środki. W sposób jawny środek stał się celem cywilizacji. Taka cywilizacja jest pseudocywilizacją, stanowi ona dla człowieka realne i nieustanne zagrożenie, czego jesteśmy zarówno świadkami jak i autorami.



Kazimierz Żydek

## Franciszek Bacon — reformator nauki?

Jest rzeczą wiadomą, że inne było rozumienie nauki dawniej, a inne jest obecnie. W czasach starożytnych i średniowieczu zadaniem nauki było poznanie dla samego poznania (*scire propter ipsum scire*). Wiązało się to z rozumieniem samego człowieka, a tym samym z jego potencjalnościami poznawczymi. I właśnie zaktualizowanie władzy rozumowej w ramach filozofii — nauki, stanowiło cel dla działalności człowieka. Natomiast dzisiaj mamy do czynienia z niezwykle modnym hasłem: *to know how*, czyli doszło do tego, że poznać, to wiedzieć, jak się używa danej rzeczy. Wiadomo, że wiąże się to z ogromnym rozwojem współczesnej nauki, która złączyła się na dobre z wytwarzaniem i udoskonalaniem narzędzi służących do ludzkiej działalności. Praktycznie naukę utożsamiono z przemysłem (J.D. Bernal).

Nastąpiło więc daleko posunięte oddalenie się od starożytnego ideału poznania: *scire propter ipsum scire* i postawiono akcent na nowy cel poznania naukowego: *scire propter uti* — poznać, żeby użytkować.

Jako że z natury człowiek jest ciekawy świata, a nade wszystko dziwią go rzeczy doniosłe, które pobudzają jego władze poznawcze, to warto poruszyć zagadnienie zmiany celu poznania, celu naukowego, które to na tak wielką skalę zreorientowało kulturę, i spróbować dać odpowiedź na pytanie o źródła, z których wypłynęło nowe rozumienie celu dla nauki.

Ponieważ klasycznym autorem, o którym się mówi, że wyznaczył nowe cele dla wiedzy naukowej był angielski myśliciel Franciszek Bacon (1561-1626), dlatego w jego tekstach należy szukać powodów skierowania nauki na takie tory, dzięki którym stanie się ona środkiem do praktycznych celów.

Interesujący nas autor znany jest dobrze z analiz metodologicznych, szczególnie w związku z jego teorią indukcji. Natomiast okazuje się, że sięgnięcie do tekstów źródłowych otwiera jakby głębsze fundamenty rozumienia dzieła tegoż myśliciela. I chociaż są one pozafilozoficzne, to właśnie trzeba sięgać po nie po to, by zrozumieć już te same filozoficzne twierdzenia. Okazuje się, że ogólnokulturowe inspiracje mają doniosły wpływ na poglądy naukowe.

Francis Bacon poprzez swoje dzieła wywarł wyjątkowy wpływ na dalsze pokolenia. I chociaż byli więksi myśliciele jemu współcześni, to jednak ich wielkie teorie nie działały na skalę tak powszechną jak właśnie poglądy lorda z Verulam. Uchodzi on za geniusza, który rzucił hasła tak niepodobne do tych, które głosiła myśl filozofii klasycznej — tradycyjnej.

Nie można nie wspomnieć o osobistej stronie dzieła Bacona. To pomoże nam bowiem w rozumieniu jego poglądów. Otóż matka jego, Anna Cooke, córka nauczyciela Edwarda VII, króla Anglii, była — co jest ogromnie ważne i co miało niewątpliwy wpływ na syna — osobą gorąco religijną i pobożną. Religią, jaką ona wyznawała, był protestantyzm. A to miało konsekwencje daleko idące na poglądy syna. Oto bowiem w dziejach jego pełno jest wyrażeń ze Starego Testamentu i wierzeń chrześcijańskich, które wplecione są w tok jego spekulacji naukowych, przyrodniczych i filozoficznych. Nadaje to charakterystycznej cechy jego pismom.

Bacon już w dwunastym roku życia wstąpił na uniwersytet do kolegium w Cambridge. Tam zetknął się na wykładach z filozofią Arystotelesa. Od samego początku swych studiów nie czuł pociągu do filozofii tego greckiego mędrca. Już wówczas całkiem jasno objawił swą niechęć do niego, a potem wręcz z lekceważeniem wyrażał się o Stagiryście.

Dodać wypada, że studiów swych nie dokończył. A trwały one



tylko dwa lata, od kwietnia 1573 do grudnia 1575 roku i to z przerwą ośmiomiesięczną z powodu panującej w 1574 roku epidemii. Trudno uwierzyć, by w tym wieku i w ciągu tak krótkiego czasu można było poznać filozofię Arystotelesa i jeszcze potem zająć wobec niej do-  
głębne stanowisko krytyczne. A nadto pamiętać należy, że szkoły angielskie nasiąknięte były nominalizmem, który z natury swej był wrogo nastawiony wobec myśli Stagiryty. Nietrudno domyśleć się, w jaki sposób była tam wykładana jego filozofia.

Istnienie wspomnianych elementów przedfilozoficznych, czy wy-  
wiedzionych jeszcze z wychowania w klimacie religii protestanckiej, czy ze szkoły w Cambridge, czy z pewnych nastawień psychicznych, nie może podlegać żadnej wątpliwości. Te czynniki działają nie jako wyekspozowane i szczegółowe poglądy, ale raczej jako pewne ogólne tendencje, pewne nastawienia do rzeczywistości i do zagadnień z zakresu filozofii. Takie tendencje popchnęły Bacona do zajęcia się problemami, z których wyrosła jego filozofia, i one na tejże filozofii wycisnęły swe piętno. Chodzi tutaj o utylitaryzm Bacona, z którym wszedł do historii filozofii.

## 1. Cel nauki

Franciszek Bacon znany jest jako ten, który zreformował rozumienie nauki wskazując na nowe cele poznania naukowego. Starł się on utrzymywać za wszelką cenę, że największym błędem ze wszystkich jest niewłaściwe rozumienie, a przez to złe wyznaczenie ostatecznego celu poznania naukowego<sup>1</sup>. Ubolewa on, że ludzie do tej pory nie traktowali nauki — jak się wyraża — jako bogatej składnicy dla chwały Stwórcy i wsparcia ludzkiego dobra. Jemu chodzi o to, by nauka odrzuciła i usunęła niczemu przecież nie służącą spekulację i to, co nie przynosi pożytku, a dążyła do ochraniań i pomnażania tego, co pożyteczne.

Bacon wskazuje, że nic tak nie wpływa na życie ludzkie i nie daje takiego szczęścia jak wynalazki techniczne. Dlatego też na piedestale ludzkich czynności stawia dokonywanie wynalazków. Takie działanie

zajmie pierwsze miejsce w stosunku do innych działań<sup>2</sup>. Uzasadniając to pokazuje, że z wynalazków korzystać może cały ród ludzki, a ponadto trwają one na wieki. Wynalazki bowiem uszczęśliwiają ludzi i przynosząc dobrodziejstwa nikogo nie krzywdzą, ani nie sprawiają nikomu przykrości<sup>3</sup>.

Zdawał sobie sprawę Bacon, jakie wielkie znaczenie dla życia ludzkiego ma rozwój techniki, który daje przecież odkrycia i wynalazki. Ta właśnie technika pozwala człowiekowi dla jego własnych celów korzystać z dóbr przyrody, ale żeby móc korzystać z owych dobrodziejstw, konieczne jest najpierw poznanie samej przyrody. A to dokonuje się w nauce<sup>4</sup>.

Bacon wprost wypowiada słowa, które stały się powszechnie znane nie tylko wśród uczonych, filozofów czy specjalistów poszczególnych nauk, ale są znane już uczoniom szkół powszechnych na całym świecie, że „wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo”<sup>5</sup>. A nawet potocznie sformułowana maksyma: „ucz się, ucz, bo nauka to potęgi klucz”, pokazuje, jaki jest ostateczny cel uprawiania nauki. W nauce ma właśnie chodzić o to, jak chce Bacon, by przyrodę zwyciężyć. A jak tego dokonać? Odpowiedź jest prosta — „nie można inaczej przyrodę zwyciężyć, niż przez to, że się jej słucha”<sup>6</sup>. A więc chodzi o to, że przyrodę po to się poznaje, aby nad nią zapanować.

Nauka jest potrzebna po to, aby dzięki niej wynalazki były dokonywane nie przypadkowo, jak się to dotychczas działo. Nauka ma systematycznie i metodycznie badać przyrodę po to, aby dać podstawy dla wynalazków technicznych<sup>7</sup>. Właśnie do tej pory odkrycia techniczne były dokonywane przez przypadek. Nauki, aż do Bacona, jak on sam mówi, nie były metodami robienia nowych odkryć ani nie dawały wskazówek, które by prowadziły do nowych dzieł przetwarzających świat<sup>8</sup>.

Chodzi głównie Baconowi o to, aby dokonać prawdziwego postępu, dzięki któremu życie ludzkie będzie wzbogacone i postawione wysoko. A to dać może tylko nauka, ale taka, która bada przyrodę mając właściwą ku temu metodę. Bez takiej nauki człowiek nie zdobędzie nigdy władzy nad przyrodą i nie polepszy swej doli. A więc: „prawdziwy i właściwy cel nauk to nic innego jak wy-

posażenie życia ludzkiego w nowe wynalazki i środki<sup>9</sup>. A w innym miejscu Bacon pokazuje, że celem nauki jest wykrycie wszelkich operacji od takich zaczynając, które mogą człowiekowi dać nieśmiertelność (jeśli by to było możliwe), aż do najprostszych działań mechanicznych<sup>10</sup>.

Przecież o tym, jakie są cele nauki u Bacona, świadczą nawet tytuły jego dzieł. Na przykład: „Największy plód czasu, czyli wielka odnowa panowania ludzkiego na świecie” (*Temporis partus maximus sive instauratio magna imperii humani in Universum*). Tak samo *Novum Organum* ma podtytuł: *Aforyzmy o tłumaczeniu przyrody i królestwie człowieka (Aphorismi de interpretatione naturae, et regno hominis)*. Ten cel utylitarystyczny nauki doprowadził do tak wielkich zmian w świecie, których to jesteśmy świadkami. Bacon był apostołem takiego rozumienia nauki. Inni będą powtarzać tylko jego program, jak na przykład A. Comte: „wiedzieć, aby przewidywać, przewidywać zaś — aby móc działać”. W interesującym nas zagadnieniu może pojawić się jednak pewna trudność. Oto bowiem w innych miejscach Bacon mówi, że teoretyczna waga nauki, jako poznanie prawdy, stoi wyżej w hierarchii niż jej owoce użyteczne<sup>11</sup>. Sam uprzedza przyszłe zarzuty atakujące jego doktrynę o to, że prawda nie jest celem nauki, a tylko użytek. I wprost powie, że prawda jest czymś dużo ważniejszym niż jakakolwiek użyteczność będąca konsekwencją badań naukowych<sup>12</sup>.

Zatem Bacon w jednych miejscach swych pism podaje, że celem nauki jest *scire propter uti*, a w innym miejscach wskazuje, że celem tym jest zdobycie prawdy. Czy tę niezgodność da się w ogóle jakoś wyjaśnić?

Okazuje się jednak, że nie ma u Bacona ani twierdzeń przeciwnych w jego poglądach, ani się on nie wycofuje z tego, co powiedział. Rozwiązanie tej aporii jest proste. Otóż jemu zakresowo na jedno wychodzi, czy od nauki będzie się żądać, aby dążyła do prawdy, czy też postawi się jej cel, by jej twierdzenia doprowadziły do tego, by je można było w działaniu spożytkować. Sam o tym pisze utożsamiając prawdę z pożytkiem i tak o tym mówi: „w najwyższym stopniu tymi samymi rzeczami są prawda i pożytek” (*ipsissimae res*

*sunt... Veritas et utilitas*)<sup>13</sup>. Chodzi mu o to, że przez poznanie przyrody zdobywamy prawdę i pożytek zarazem. A więc poznanie prawdziwe jest zarazem poznaniem utylitarnym (czyli wiedza jest środkiem do potęgi człowieka panowania nad przyrodą).

## 2. THEORIA A UTILITAS

Jeśli chodzi o znajomość przez Bacona krytykowanej nauki jako *scire propter ipsum scire*, to rzecz wygląda następująco. Oto lord z Verulamu zalicza Arystotelesa do sofistów i zarzuca mu „gubienie się w dysputach”, a jego filozofię określa mianem „słów próżnującego starca do niedoświadczonej młodzieży”<sup>14</sup>. I porównuje również doktrynę filozofa do paplania dzieci, które tym się tylko charakteryzują<sup>15</sup>.

Bacon stawia w jednym rzędzie Arystotelesa i Platona i przypisuje im oderwanie się od świata realnego. Jest to jednak — jak się wydaje — ogromne uproszczenie. Na ogół to właśnie Arystotelesa przeciwstawia się Platonowi i przypisuje mu się, że to on właśnie przedmiotem nauki uczynił świat realny.

Przecież w teorii Stagiryty ludzkie poznanie zaczyna się od zmysłowego kontaktu z rzeczami bytującymi w świecie. Człowiek, podobnie jak inne zwierzęta, ma z natury zdolność postrzegania zmysłowego<sup>16</sup>. Zatem ludzka wiedza za punkt wyjścia ma doświadczenie. Dla Arystotelesa sama rzeczywistość okazuje się być miarą ludzkiego poznania. Dlatego zaliczenie go w poczet sofistów wydaje się do pewnego stopnia bardzo uduwnioną, a nawet szokującą.

Wydaje się, że Franciszek Bacon nie znał dobrze filozofii Arystotelesa i tym samym starego, klasycznego rozumienia celu poznania naukowego. Zatem awersja Bacona wobec Stagiryty ma źródła raczej w pewnej ignorancji.

Bacon zarzuca Arystotelesowi, że jego filozofia nie przyczynia się do tego, aby dzięki niej można było opanować świat<sup>17</sup>. Posługuje się ona bowiem sylogizmem, który jest daleki od praktyki i dla nauki mającej sięgać po dzieła jest on całkiem nieprzydatny<sup>18</sup>. Zatem jeśli

porównać cele nauki u Arystotelesa i u Bacona, to stoją one na przeciwnych krańcach. Gdy Bacon wynosi utylitarny cel — prowadzenie badań naukowych — to Arystoteles właśnie stawia nam cel odwrotny, czyli czysto kontemplacyjny, poznanie dla samego poznania, wiedzieć po to, aby wiedzieć. A człowiek może to osiągnąć, jeśli będzie prowadził życie filozoficzne. Owocem zaś tego będzie szczęście (eudajmonia) jako stan duchowego zadowolenia z osiągnięcia celu, czyli z poznania.

Słusznie pojawia się pytanie: skąd u Arystotelesa jest taka koncepcja celu nauki? Czy jest to jakieś *a priori*? Okazuje się, że Stagiryta wychodzi od analizy ludzkiego życia osobowego. A wiadomo, że czymś najpierwotniejszym w psychice jest poznanie. Dlatego to w pierwszym zdaniu *Metafizyki* jest to słynne i celne sformułowanie: ΠΑΝΤΕΣ ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΤΟΥ ΕΙΔΕΝΑΙ ΟΡΓΟΝΤΑΙ ΦΥΣΕΙ<sup>19</sup>. A więc wszyscy ludzie na mocy samej natury pragną poznawać. I chociaż nie chodzi w tym zdaniu o poznanie teoretyczne, naukowe, które jest dostępne niewielkiej liczbie uprzywilejowanych ludzi, ale o wskazanie na fakt, że człowiek czy chce czy nie, to na mocy bycia człowiekiem chce poznawać świat, w którym żyje.

Poznaje jednak nie tylko człowiek, poznają też zwierzęta. Wszelako poznanie czysto zwierzęce ograniczone jest do poznania zmysłowego, które jest podporządkowane zachowaniu życia jednostki lub gatunku. Kieruje zaś tym władza instynktu (*vis aestimativa*), która wskazuje na to, co jest korzystne, a co jest szkodliwe<sup>20</sup>.

Oczywiście, człowiek również poznaje zmysłowo, tak jak zwierzęta, ze względu na to, co pożyteczne i szkodliwe dla niego. Jednak to nie jest kres poznania ludzkiego. Człowiek bowiem poznaje jeszcze dzięki intelektowi, i to wcale nie ze względu na potrzeby życiowe.

Od razu w tym miejscu widać, że rewolucja Bacona co do celów poznania naukowego sprowadziła człowieka do rzędu li tylko zwierząt, gdyż tak jak zmysły obracają się wokół tego, co pożyteczne, tak samo nauka dotyczyć ma tego, czym u zwierząt zajmują się ich władze poznawcze.

I choć Arystoteles, ani nikt przy zdrowych zmysłach, nie neguje dobra użytecznego (*bonum utile*), to jednak trzeba sobie zdawać

sprawę z hierarchii dóbr i wiedzień, któremu z nich przypisać bezwzględnie pierwszeństwo. A, niestety, pod wpływem myśli nowożytnej, począwszy od renesansu, na pierwsze miejsce wysunęły się dobra użyteczne, które sprawiają przyjemność (*nice and easy*). Ten stan rzeczy miał wiele powodów, a jednym z nich było wyznaczenie przez Franciszka Bacona celu użytkowego dla nauki.

W związku ze zmianą celu poznania naukowego nastąpiło „dziwne pomieszanie materii”. Oto bowiem miało miejsce u Bacona utożsamienie nauki z tym, co dawniej obejmowało dziedzinę sztuki (TECHNE). Przecież właściwości nauki podane przez lorda z Verulamu pasują do charakterystyki sztuki — TECHNE, podanej przez Arystotelesa. I jak robienie wynalazków — u Bacona — jest właściwością nauki, tak dla Stagiryty wynalazki służące koniecznościom życia czy też rozrywkom mieszczą się w ramach TECHNE.

Arystoteles podkreśla wyraźnie różnicę między wiedzą wytwórczą (TECHNE) a nauką-filozofią<sup>21</sup>. Uzasadnia to w następujący sposób. Oto dawni jak i obecni ludzie zaczynają filozofować wskutek dziwienia się. Początkowo dziwiły ich rzeczy, z którymi codziennie mieli do czynienia. Można tu w tym miejscu podać przykład małych dzieci, jeszcze nie zdeprawowanych użytkiem i przyjemnością dla nich samych, które jeszcze nie pochłonięte są sprawami życia powszedniego. One to z samej ciekawości, czyli bezinteresownie, stawiają najbardziej filozoficzne pytania, gdy tylko zaczynają używać rozumu<sup>22</sup>.

Stagiryta zaś mówi o tym, że następnie ludzie stają wobec trudniejszych zagadnień, np. wobec problemu powstania wszechświata. I wtedy ten „kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę”<sup>23</sup>. A z natury człowiek chce poprzez poznanie unikać niewiedzy. Dlatego to oddaje się filozofii. A jeżeli chce unikać niewiedzy, to już widać, że szuka wiedzy dla niej samej, a nie dla jakichś korzyści. Filozof porównuje taką wiedzę do wolnego człowieka. I tak, jak ten jest wolny, który żyje jedynie dla siebie samego, a nie dla kogoś innego, tak też ta nauka jest wolna, w której chodzi tylko o *scire propter ipsum scire*.

Celem tak pojętej nauki jest prawda<sup>24</sup>. Natomiast celem wiedzy

wytwórczej jest działanie (ERGON). I w tym miejscu widać, jak potem w nowożytności, u Franciszka Bacona nastąpiło utożsamienie nauki, która dotąd miała jedynie cele prawdziwościowe, z wiedzą wytwórczą, która ma za zadanie przemianę rzeczy materialnych, tak „aby pomagać naturze i wypełniać luki przez nią pozostawione”<sup>25</sup>.

Arystoteles jeszcze tak wypowiada się na interesujący nas temat. Oto jest ignorancją wręcz doszukiwanie się w każdym poznaniu rezultatów różnych od niego i domaganie się, by było ono w każdym przypadku użyteczne<sup>26</sup>.

Jest przecież różnica między rzeczami dobrymi we właściwym znaczeniu a rzeczami koniecznymi. Te ostatnie nazywają się tak ze względu na to, że bez nich życie jest niemożliwe. I one są cenione nie ze względu na siebie, lecz ze względu na coś innego. A te, które są dobrymi *sensu stricto*, są cenione dla nich samych, nawet gdyby z nich nie wypływała żadna korzyść. Przecież — powiada filozof — gdybyśmy wszystkiego pragnęli ze względu na coś innego, to nastąpiłby ciąg w nieskończoność. Należy więc się gdzieś zatrzymać i pragnąć czegoś ze względu na nie samo. Mówi dalej, że jest rzeczą śmieszną domagać się od wszystkiego korzyści poza rzeczą samą i pytać „jaka z tego dla nas korzyść” i „jaki pożytek?”<sup>27</sup>.

I nie ma w tym nic dziwnego, że filozofia nie okazuje się użyteczna<sup>28</sup>. Jest ona bowiem nie ze względu na korzyści jakie ma przynieść i nie pożąda się też jej przez wzgląd na coś jeszcze innego, lecz ze względu tylko na oglądanie świata (THEORIA TON PANTON). Uprawa porządku teoretycznego sprawia również, że człowiek, który tego dokonuje, używa rozumu dobrze i dokładnie (KALOS KAI AKRIBOS). Tym samym działając w ten sposób działa zgodnie z naturą<sup>29</sup>.

A co jest w tym najważniejsze, człowiek używając rozumu teoretycznego „żyje bardziej, tzn. na wyższym poziomie niż inni”<sup>30</sup>. Ponadto takiemu przysługuje doskonałe życie (TELEOS DZEN)<sup>31</sup>.

Ważne jest to, że działanie doskonałe zawiera w sobie przyjemność. A najdoskonalszym działaniem dla człowieka jest poznanie teoretyczne. Zatem taka działalność jest ze wszystkich najprzyjemniejsza<sup>32</sup>. Ma to miejsce do tego stopnia, że „przyjemne życie i praw-

dziwa rozkosz przysługują wyłącznie albo w najwyższym stopniu tylko filozofom"<sup>33</sup>. Tak więc samo poznanie w ramach filozofii jest najbardziej godne wyboru „ale nie ze względu na coś, co z niego wypływa, lecz dla niego samego"<sup>34</sup>.

Ponadto rozwijanie porządku teoretycznego jest sprawą boską, bo tylko to, co jest w nas rozumne wydaje się nieśmiertelne. Człowiek posiadający rozum i należycie używający go „w porównaniu z innymi stworzeniami wydaje się Bogiem"<sup>35</sup>. Dlatego to Arystoteles kończy *Zachętę do filozofii* tymi oto słowami: „powinniśmy albo zajmować się filozofią, albo pożegnać się z życiem i odejść stąd, ponieważ wszystko poza tym jest bezsensowne i nic nie warte"<sup>36</sup>.

Widać więc wyraźnie, że taki ideał poznania naukowego jest bardzo daleki od poznania nie dla niego samego, ale ze względu na dostarczenie człowiekowi narzędzi opanowania przyrody.

### 3. Inspiracja religijna jako czynnik nowego rozumienia nauki

Interesuje nas właśnie ostateczny impuls, który spowodował wytyczenie nowego celu dla nauki. Okazuje się, że takim źródłem była religia protestancka, w atmosferze której Bacon wychowywał się, żył i tworzył. Pomijając ten aspekt nie uwzględnilibyśmy ważnych czynników jego stanowiska, a tym samym brakowałoby ważnego elementu, by ostatecznie zrozumieć skąd Bacon czerpał swe pomysły.

Jest sprawą bardzo zastanawiającą, że dotąd wyraźnie nie eksponowano inspiracji religii protestanckiej w zmianie celów poznania naukowego. Jednym z powodów tego stanu rzeczy był fakt, że po prostu nie sięgano do prac Bacona! Bardzo to może dziwić, a nawet szokować, ale tak w istocie było. Żeby nie być gołosłownym, można się w tym miejscu powołać na RH. Andersona<sup>37</sup>, który zwraca na to uwagę. Nawet tłumaczenie dzieł Bacona (napisanych po łacinie) na język angielski miało miejsce dopiero w drugiej połowie XIX wieku, a więc prawie po 250 latach od wydania prac tegoż autora.

Można postawić jedynie pytanie w tym miejscu, czy celowo nie chciano wskazywać prawdziwych zamiarów dzieła *Instauratio Mag-*



na? Ale to już jest zagadnienie odrębne i nadające się do oddzielnego potraktowania.

#### 4. Odrzucenie porządku THEORIA w protestantyzmie

Nie bez znaczenia dla naszych analiz jest to, że twórca protestantyzmu, Martin Luter, był zajadłym wrogiem filozofii klasycznej<sup>38</sup>. Owa renesansowa herezja wprowadziła wielki zamęt we wszystkich dziedzinach kultury. Szczególnie odbiło się to w porządku teoretycznym.

Scholastyka, którą studiował Luter, była przesycona nominalizmem Ockhama i Gabriela Biela i związanym z tym pewnym nastawieniem pragmatycznym<sup>39</sup>. Z takiej to scholastyki Luter wyniósł niechęć do myśli Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i teologii jako nauki mającej za przedmiot Boga. Dla Lutera człowiek stał się czymś bardziej interesującym w teologii niż Bóg<sup>40</sup>. Człowiek stawał się centrum rozważań teologicznych. Dlatego to tym lepiej rozumiemy, dlaczego Bacon tak akcentuje panowanie człowieka nad przyrodą. I u niego wszystko jest podporządkowane człowiekowi, który jest panem świata.

Luter odrzucił cały dorobek kultury klasycznej oparty na fundamentach rozumowych. A ten głęboki antyintelektualizm twórcy protestantyzmu odbił się potem w poglądach wszystkich wyznawców tej religii. Najlepszym dowodem tej postawy są wypowiedzi samego Lutera: „Arystoteles jest wiecznym przedmurzem papistów. W stosunku do teologii jest tym, czym ciemności są dla świata. Etyka jego jest najgorszym wrogiem łaski”<sup>41</sup>.

A dalej wypowiada się wręcz wulgarnie, co jest chyba swoistą cechą myślicieli protestanckich, gdyż podobnych, zajadłych zwrotów o filozofii klasycznej używa lord z Verulamu. Tak mówi Luter o Arystotelesie: „jest to smarkacz, którego należy umieścić w chlewie lub w stajni dla osłów, oszczerca bezwstydnym, komedian, najsprytniejszy uwodziciel umysłów. Gdyby nie był istniał cielesnie, uważałbym go bez skrupułów za prawdziwego diabła”<sup>42</sup>.

Ale nie tylko filozofii klasycznej Luter wypowiada wojnę. Przede

wszystkim czyni to wobec rozumu ludzkiego. Rozum jest cenny wyłącznie w porządku pragmatycznym. Człowiek bowiem jest zdolny do posługiwania się rozumem jedynie dla codziennych potrzeb życiowych. „Bóg dał nam rozum po to tylko, aby rządził na ziemi, tzn. posiada on władzę tworzenia praw i rozkazywania w zakresie takich spraw życia jak picie, jedzenie, ubranie, również i w zakresie dyscypliny zewnętrznej i uczciwości”<sup>43</sup>. Natomiast w porządku teoretycznym i w sprawach duchowych rozum jest nie tylko „ślepotą i ciemnością”<sup>44</sup>, ale jest naprawdę „diabelską k... Rozum może tylko bluźnić i pozbawiać czci to, co Bóg powiedział i stworzył”<sup>45</sup>. Ponadto rozum jest „najokropniejszym wrogiem Boga” (*Radonem atrocissimum Dei nostrum*)<sup>46</sup>. Nazywa jeszcze Luter rozum w najwyższym stopniu odpychającym i szkodliwym wrogiem Boga (*acerrimum et pestilentissimum hostem Deif*).

Natomiast w ostatnim kazaniu wypowiedzianym w Wittenberdze, już pod koniec swego życia, Luter przemawiał w następujący sposób: „Rozum to jest największa k... diabelska; z natury swojej i sposobu bycia jest szkodliwą k...; jest prostytutką, prawdziwą k..., diabelską k... zeżartą przez świerzb i trąd, którą powinno się zdeptać nogami i zniszczyć ją i jej mądrość (...) Rzuć w jej twarz plugastwo, aby ją oszpecić. Rozum jest utopiony i powinien być utopiony w chrzcie (...) Zasługiwałby na to, ohydny, aby go wyrzucono w najbrudniejszy kąt domu, do wychodka”<sup>48</sup>.

Ta jawna pogarda założyciela reformacji dla rozumu ludzkiego jest związana z jego poglądami teologicznymi dotyczącymi natury ludzkiej i grzechu pierworodnego. Dla Lutra grzech ów zniszczył to, co najważniejsze w naturze ludzkiej. Nawet łaska i chrzest nie zmazują tego grzechu. Dlatego to rozum ludzki jest nieudolny w odniesieniu do zagadnień metafizycznych, a cała metafizyka jest głównie zbiorem błędów (*omnes scientiae speculativae non sunt verae (...) scientiae, sed errores*)<sup>49</sup>.

Rozumowi nie pozostaje nic innego jak odgrywanie praktycznej roli w życiu i sprawach ludzkich.

Zdając sobie z tego wszystkiego sprawę teraz rozumiemy, skąd u Bacona jest tak wielka awersja do nauki rozumianej jako kontem-

placja (oglądanie) prawdy, a skąd zapędy utylitarystyczne. Właśnie duch protestancki skierował go na takie tory, by rozum odnieść wyłącznie do polepszenia doli człowieka na tym świecie. I zanim jeszcze lord z Verulamu wytyczył nauce cele użytkowe, to już purytanie, opierając się na pewnych wskazaniach Starego Testamentu, wytworzyli pogląd, w myśl którego dojście do bogactwa stanowi zewnętrzny i widzialny znak przychylności Boga<sup>50</sup>.

### 5. Religijne uzasadnienie zmiany celu poznania naukowego

Pod wpływem takich więc preponderancji lord z Verulamu zawraca naukę z drogi THEORIA na pozycję umiejętności. A te były długo przed powstaniem kultury naukowej w Grecji. Chiny, Indie, Babilonia, Egipt miały stosunkowo wysoko rozwinięte umiejętności. Związane one były z wątkami religijnymi, dlatego to uważano wynalazców prawie za bogów. Bacon, sprowadziwszy naukę na te pozycje, łączy ją z religią i mówi, że człowiek, który dokonuje wynalazków, naśladuje tym samym Boga i przeprowadza jakby nowe akty stwórcze<sup>51</sup>. Zyskuje przez to wszelkie dobrodziejstwa i uszczęśliwia samego siebie nie wyrządzając nikomu żadnej krzywdy czy przykrości<sup>52</sup>.

Człowiek jedynie może powiększyć swe panowanie w świecie przez wynalazki, a cel ten jest bardziej godny człowieka niż inne zadania<sup>53</sup>. Tylko dzięki nauce człowiek jest w stanie zapanować nad przyrodą<sup>54</sup>. Ale dlaczego należy dążyć do takiego stanu? Oto Bóg nadał człowiekowi władzę nad światem i teraz człowiek ma ją odzyskać. Człowiek będzie miał swobodę używania wszystkich dobrodziejstw, a kierować tym ma zdrowa religia, tzn. protestancka<sup>55</sup>.

Widzimy jak to interpretacja słów biblijnych „czyńcie sobie ziemię poddaną” w duchu religii żydowskiej spowodowała wytyczenie utylitarne go celu dla nauki.

Chodzi tu o to, że Bacon wiedział z religii, którą wyznawał, o upadku człowieka w raju. Teraz należałoby ten raj przywrócić. Człowiek bowiem bezpośrednio po stworzeniu mieszkał w raju, w którym wiódł szczęśliwe życie, a powodem tego było to, że cała przy-

roda była mu podległa i jemu służyła. Upadek zaś człowieka spowodowany przez grzech pierworodny pozbawił go nie tylko niewinności. Co najgorsze, sprawił, że człowiek stracił panowanie nad przyrodą, która jeszcze dodatkowo zbuntowała się przeciw niemu. Utraconą niewinność może człowiekowi przywrócić życie według wskazań, jakie daje religia. A utracone panowanie nad stworzeniem może człowiek — wedle Bacona — odzyskać tylko poprzez zbudowanie nauki, która wyposaży go w odpowiednie środki opanowywania przyrody i przywróci mu królewskie stanowisko w świecie<sup>56</sup>.

I chociaż obecnie — jak pisze Bacon — człowiek znalazł się w nędzy (*miseria*) z powodu grzechu pierworodnego, to poprzez naukę w pewnym stopniu ludzkość powoli, poprzez wynalazki, będzie kroczyła do wyzwolenia się spod jarzma podporządkowania się przyrodzie<sup>57</sup>.

Właśnie czasy wyzwolenia się spod niewoli nadchodzą — jak pisze Bacon. Oto bowiem wypełnia się proroctwo Daniela<sup>58</sup> o powstaniu nowej wiedzy. A jest nią nauka na przetwarzanie świata<sup>59</sup>.

Teraz dopiero rozumiemy, dlaczego *scire propter ipsum scire* zostaje zniesiona na rzecz *scire propter uti*. Na cóż bowiem przyda się samo oglądanie rzeczywistości. Nie doprowadzi ono do powolnego przywracania rajy na ziemi. Dokonać może tego tylko taka nauka, która chce *scire propter uti*.

A zatem religijne hasła religii protestanckiej, czerpiące swe inspiracje z ksiąg Starego Testamentu, doprowadziły do utożsamienia nauki z techniką. A Franciszek Bacon tak zreformował naukę, że został ten sam termin „nauka”, ale oznacza on już od renesansu całkiem co innego.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. *The Two Books of Francis Bacon of the Proficiens and Advancement of Learning Divine and Humane. To the King, 1605*. W: *Francis Bacon selections*, ed. by P.E. i E.F. Matheson, Oxford. At the Clarendon Press, London: Humphrey Milford 1927; cyt. za: K. Leśniak: *Franciszek Bacon*, Warszawa 1967, 423 i n.

<sup>2</sup> *Novum Organum, Lib. I, aph. 81*.

3 *Ibidem*, aph. 129.

4 *Ibidem*, aph. 1.

5 *Ibidem*, aph. 83.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*, aph. 82.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*, aph. 81.

10 Valerius Terminus. W: *Works of Bacon*, ed. by Ellis Spedding, Heath, London 1887, Vol. III s. 222; cyt. za: Franciszek Bacon: *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1957, s. XII-XIII.

U Mówi przecież Bacon, że: „samo oglądanie rzeczy takimi, jakie są naprawdę, bez zabobonu albo oszustwa, bez błędu albo zmażenia, samo w sobie jest bardziej godne niż wszelki pożytek z wynalazków” (*Novum Organum*, Lib. I, aph. 129).

12 *Novum Organum*, Lib. I, aph. 124.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*, aph. 74.

15 *Ibidem*.

16 Por. *Analityki drugie*, 99b 30-39.

17 Tak pisze o Stagiryście: *Tantum non sexdecim annos nato philosophia aristotelica primum insipida visa fuit... ad disputationes et contentiones solummodo nata, ad productionem autem operum pro vitae humanae commodis sterilis* (*De augm. Scient.*, Lib. I, c.4).

18 Reicimus igitur syllogismum... etiam quoad propositiones médias, quas eduit sane atque parturit ut cumque syllogismus, sed operum stériles, et a practica remotas, et plane quoad partem activam scientiarum incompetentes (*Instauratio Magna, Distributio Opens*).

19 *Met*, II, 1, 982b.

20 Tomasz z Akwinu w komentarzu do *De anima* tak ujmuje tę sprawę: *Aestimativa... non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura commuai, sed solum secundum quod est terminus actionis vel passionis, sicut ovis cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed inquantum est ab ea lactabilis, et hanc herbom inquantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit aestimativa naturali* (*In De anima II*, 13, 398). Zob. także M.A. Krapiec: *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 494-500.

21 Por. *Met*, I, 981b.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*, II, 1, 993b.

25 *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 7.

26 *Ibidem*, s. 15.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*, s. 16.

29 *Ibidem*, s. 27.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*, por. również s. 30.

33 *Ibidem*, s. 29.

34 *Ibidem*, s. 31.

35 *Ibidem*, s. 33.

36 *Ibidem*.

37 „Francis Bacon has long been hailed as the founder of modern science. Paradoxically the prestige surrounding this colorful Renaissance figure has helped to bury his philosophical works. Even in the literature of the latter half of the seventeenth century — when his name already had become commonplace — scant attention was given to his writings as a whole. Succeeding generations paid greater homage to Bacon's name but continued to neglect his system of thought". F.H. Anderson: *The Philosophy of Francis Bacon. The First Systematic Treatment of All Bacon's Philosophy Works*. The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1948, s. I.

38 Por. J. Maritain: *Trzej reformatorzy*, przekł. z francuskiego, Warszawa 1925, s. 16.

39 *Ibidem*, s. 169.

40 *Ibidem*, s. 4.

41 Cyt. za: J. Maritain: *Trzej reformatorzy...*, s. 40.

42 *Ibidem*.

43 M. Luther: *Werke*, Weimar, XLV, 621, 5-8 (1538); cyt. za: J. Maritain: *Trzej reformatorzy...*, s. 42.

44 *Ibidem*, XII, 319, 8 i 320, 12.

45 *Ibidem*, XVIII, 164, 24-27 (1524-25).

46 Komentarz *Lutra in Galat.* (1531), Weimar, XL, P.I., 363,25.

47 *Ibidem*.

48 Cyt. za: J. Maritain: *Trzej reformatorzy...*, s. 43.

49 *Ibidem*.

50 Por. A. Doboszyński: *Ekonomia Miłosierdzia*, W: *Studia polityczne. Na uchodźctwie*, 1947, s. 200.

51 *Etiam inventa quasi novae creationes sunt, et divinatorum operum imitamenta*, F. Bacon: *Novum Organum*, Lib. I, aph. 129.

52 ... *at inventa beant, et beneficium deferunt absque alicujus injuria aut tristitia (ibidem)*.

53 ... *quod si quis humarú generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conetur, ea proculdubio ambitio (si modo ita vocanda sit) reliquis et sanior est et augustior (ibidem)*.

54 *Hominis autem imperium in res, in solis antibus scientis ponitur: naturae enim non imperatur, nisi parend (ibidem)*.

55 *Recupert modo genus humanum jus suum in naturom, quod ei ex dotatione*

*divina competit, et detur ei copia: usum fero recta ratio et sana religio gubernabit (ibidem).*

56 ... *wide necesse est sequi emendationem status hominis, et apliationem potestatis ejus super naturom. Homo enim per lapsum, et de statu innocentiae decidit, et de regno in creaturas. Utraque autem res etiam in hac vita nonnulla ex parte reparari potest, prior per religionem et fidem, posterior per artes et scientias. Ñeque enim per maledictionem facta est creatura prorsus et ad extremum rebellis: sed in virtute illius diplomatis, in sudore vultur comedes panem tuum, per labores varios (non per disputationes cerate, aut per otiosas ceremonias mágicas), tandem et aliqua ex parte ad panem homini peabendum, id est, ad usum vitae humanae subigitur (ibidem, Lib II, aph. 52).*

57 *Nauka ma dać auxilia humana, et stirps inventorum quae necessitates ac miserias hominum aliqua ex parte doment et subigant succipiatur (Instauratio Magna, Distributio operis).*

58 Por. Stary Testament, Księga Daniela XII, 4.

59 *Ñeque omittenda est prophetia Danielis de ultimis mundi temporibus: „multi pentransibunt et multiplex erit scientia”, manifeste innuens et significans esse in fatis, id est, in Providentia, ut pertransitus mundi (qui per tot longinquas navigationes impletus plane, aut jam in opere esse videtur), et augmenta scientiarum, in eandem aetatem indicant (Noivm Organum, Lib. I, aph. 93).*





Jan Sochoń

# Przekonania - Bóg - moralność (Wybrane głosy z historii filozofii)

## 1. Przekonania czy mądrość?

Każdy, wyodrębniany zresztą w różnoraki sposób, wycinek ludzkiej historii domaga się nazwy. Wynika to być może z założenia, iż nazwa utrwała określone wartości bądź wypukla cechy charakterystyczne. Obecny czas, okres kończącego się tysiąclecia, niektórzy — powołując się na spopularyzowaną przez Heideggera elegię Hölderlina<sup>1</sup> i poemat Eliota<sup>2</sup> — nazywają „czasem marnym”, „czasem jałowym” albo epoką szyderstwa Nietzschego. Żyjemy w schyłkowym momencie dziejów. Dlatego ze szczególnym upodobaniem zwracamy się w stronę bardzo odległej tradycji, chcąc zrozumieć zawłości tego, co aktualne. Tym bardziej że wiedzeni profetyczną mądrością poetów, odczuwamy niepokój i smutek. W filozofii zapanowała moda na impresyjną podmiotowość, w sztuce trudno jest odróżnić autentyczną wrażliwość od blagi, kokieterii i żartu, w nauce załęgła się straszliwa specjalizacja, a religię coraz bardziej spycha się na obrzeża społecznej obecności. Nacisk różnych form postmodernizmu, dokonujących — niestety — ogromnego spustoszenia estetycznego, prowadzi do podziału i tak już pokawałkowanego oblicza współczesności.

Podaję pośpieszne uogólnienia, lecz tylko po to, aby wskazać atmosferę, w jakiej przyszło nam żyć. Dzieje się tak również i dlatego, że myśleniem o świecie i ludzkiej kulturze rządzą współcześnie przekonania, nie zaś mądrość. Natychmiast narzuca się pytanie, czy

powyższe rozróżnienie ma charakter wartościujący. Przekonania bowiem są ważnym składnikiem i warunkiem uzyskiwania wiedzy. Fakt ten stanowi dzisiaj oczywistość epistemologiczną. Cóż więc oznacza sytuacja, którą nazwiemy „sytuacją przekonania”? To określony, psychologicznie motywowany sąd, wyrażany najczęściej w formułach: „jestem pewien, że...”, „sądzę, że...”, których sposobem uprawomocnienia jest nie tyle odsłonięcie takich lub innych motywów akceptacji przyjmowanych tez, ile raczej okazanie, wedle słów Michała Hempolińskiego, właściwej karty uwierzytelniającej. Należy znać metodę uzasadniania sądu akceptowanego, metodę właściwą dla typu sądów (zdań), do jakiego należy akceptowany sąd, i zastosować tę metodę uzasadniając swe przekonanie<sup>1</sup>. Najczęściej jednak przekonania przybierają postać subiektywnych upodobań i wówczas trudno domagać się racji ich przyjmowania. Myślenie filozoficzne winno wystrzegać się tego rodzaju postaw, gdyż wymykają się one racjonalizacji i nawet jej nie wymagają. Trzeba natomiast, i to bezwarunkowo, gdy pragnie się filozofować w sposób rzetelny, posługiwać się przekonaniem, które mogą i powinny być objęte postulatem racjonalności, a które warto nazwać klasycznymi. Wówczas przybierają one charakter „prawdziwopoznawczy”, postulują wybór „tych oto” wartości, chcą wreszcie zdobyć charakter obowiązujący wszystkich. Nie postuluję tutaj jakiejś totalitarnej reguły metodologicznej ograniczającej działalność poznawczą człowieka do przekonań wywiedzionych tylko i wyłącznie z „czystej racjonalności”, co zresztą nie byłoby w ogóle możliwe. Wystarczy przypatrzeć się dyskusjom toczonym od czasów wystąpienia Reichenbacha i Poppera, aby nie mieć co do tego żadnych wątpliwości. Chcę jedynie podkreślić, że niebezpieczeństwa ominięcia prawdy pojawiają się wszędzie tam, gdzie przekonania irracjonalne stają się ostateczną racją myślenia i działania, gdzie lekceważy się trud uzasadniania twierdzeń, opierając się na impresyjnych sposobach poznania.

## **2. Monizm Parmenidesa — ucieczka od problematyki religijnej**

Powyżej ujawnione postawy odkrywamy już w kulturze greckiej. Parmenides, a następnie Platon, choć zwracali uwagę na konieczność

rozróżniania pomiędzy wiedzą a przekonaniem (*doxa*), to jednak tworząc swe teorie metafizyczne, odwoływali się ostatecznie do irracjonalnych źródeł motywujących swoje próby wyjaśniania rzeczywistości. Uważali nawet, że osiągnięte przez nich wyniki badawcze są w istocie wynikiem tajemniczego działania bliżej nie sprecyzowanych boskich mocy. Parmenides wręcz twierdził, że przez jego odkrycia Grecy stykają się z nie znaną dotąd formą boskiego objawienia. Był przeświadczony, że wyraża „okrągłą Prawdę” niedostępną w poznaniu zjawiskowym. Dlatego też proponował porzucenie fałszywej drogi poznania, jaką podają zmysły. W swym głównym dziele *O prawdzie i mniemaniu* opisuje podróż do tronu bogini, która posiadając prawdę może mu ją objawić. Oczywiście, owa prawda, ze swej niejako istoty, jest osiągalna tylko poza porządkiem doświadczeń ludzkich. Niemniej podkreślając wartość poznania rozumowego, nie lekceważył „śmiertelnych mniemań”, gdyż wszechstronne badanie nie może wykluczać ich obecności. Znajdują się one po stronie prawdy zjawiskowej, która naturalnie przedstawia się ludziom. Parmenides — dlatego — wskazywał, że źródła błędów znajdują się w mniemaniach, opiniach wypowiedzianych przez ludzi, nie zaś w ich przedstawianiu. Ponieważ jednak wszystko to, co staje się, pozbawione jest prawdy, należy zwrócić się w stronę rzeczywistości, z którą spotkanie przynosi możliwość jej osiągnięcia. Parmenides porzuca więc „drogę zmysłów”, która nie potrafi odróżnić bytu od nie-bytu, wikłając się w nierozwiązalne sprzeczności. Natomiast podejmuje wezwanie niesione przez mniemania możliwe do przyjęcia, gdyż nie umie sobie wyobrazić procesu poznawczego całkowicie z nich oczyszczonego. Przekonania towarzyszą i powinny towarzyszyć ludzkiemu poszukiwaniu prawdy. I chociaż w archaicznej greczyźnie nie odnajdujemy jednoznacznego terminu oznaczającego „prawdę”, to jednak Parmenides związał jej odkrycie z jednoznacznym zagadnieniem istnienia bądź nie-istnienia rzeczy. I stanowczo postulował: nie sposób myśleć poza porządkiem bytu, tego co jest. Jednakże „jest” zostało zrównane z tożsamością i należy do porządku logiki, a nie realności. I ostatecznie okaże się, że, tak naprawdę, istnieje tylko jeden przedmiot poznania: wieczny, niezmienny, kulisty byt, wyklu-

czający swe przeciwieństwo — niebyt. W ten sposób doszło, po raz pierwszy w myśleniu filozoficznym, do dramatycznego w istocie przeciwstawienia „myślenia” i „rzeczywistości”. Gwarancją rozstrzygnięcia prawdziwościowych stało się odtąd zwrócenie się w stronę pojęć, które gwarantowały kontakt z prawdami nie podlegającymi presji zmiennych, fałszywych jakości. Rzeczywistość dostępna za pomocą poznania zmysłowego utraciła znaczenie. Prawidła myślenia okazały się silniejsze od ciężenia konkretnego fizycznego. Rozum, można rzec, przewyciężył przyrodę, a filozofowie wypadali już tylko zgłębiać rzeczywistość tworzoną zgodnie z zasadami wnioskowań rozumowych. Nie ma zatem potrzeby posługiwania się przekonaniem ani przypuszczeniami, których wiele kryją pospolite poglądy. Są one tylko prawdopodobne, prawda zaś kryje się w świecie umysłu, świecie niezmienności i stałości tautologicznych. Tego rodzaju projekcja Parmenidesa stworzyła podstawy późniejszej platońskiej opozycji pomiędzy poznaniem zmysłowym i poznaniem intelektualnym, pomiędzy światem zjawisk i światem idei, która to opozycja określa horyzonty platońskiej ontologii.

Taka też wizja rzeczywistości determinowała przekonania dotyczące Boga. Na ogół przyjmuje się jako uzasadnioną tezę, że w kulturze greckiej im bardziej dochodziło do oddalania się myślenia filozoficznego od religii, tym głębiej postępował proces jej racjonalizacji. Sprawa wydaje się dalece bardziej skomplikowana. W ówczesnej świadomości nie funkcjonowały precyzyjne rozróżnienia pomiędzy nauką a mitologią, religią a filozofią. Dopiero z pewnej historycznej perspektywy dostrzegamy określone zależności i powiązania pomiędzy poszczególnymi sposobami społecznej obecności. Religia w Grecji nie była tym, czym jest dzisiaj. Pozbawiona dogmatycznego wymiaru znajdowała swe spełnienie w różnego rodzaju kultach, obrzędach rytualnych wydarzeniach. Wywodziła swą moc nie tyle z treści własnych przekazów, co raczej z treści mitów wyznaczających jej aktualny kształt. Co prawda, owe treści często ulegały zmianie, jednak zewnętrzna, wyrażona w formie znaków ekspresja religijna pozostawała niezmienna. Dlatego też trudno przypuszczać, aby pojęcie bóstwa miało źródła filozoficzne. Ono raczej wywodziło się ze

spontanicznego doświadczenia świata, którego tajemnica rozjaśniała się dzięki religijnie pojętemu zawierzeniu. Oto — powiadają Grecy — jesteśmy związani z bogami, którzy panują nad naszym życiem, są nieśmiertelni, chronią nas. Warto więc oddawać im cześć, gdyż w ten sposób można będzie przezwyciężyć trudności życia codziennego. Natomiast filozofom, którzy poprzez redukcję złożonych form do bardziej prostych, próbowali odnaleźć wspólny element rzeczywistości, wyjaśniający jej „bytowy stan”, z niejakim trudem przychodziła akceptacja religijnego poglądu na rzeczywistość. I nie wiemy, czy ich koncepcje filozoficzne nabrały ostatecznie charakteru, jak powiedziałyby Heidegger, „onto-teologicznego”<sup>5</sup>. Co najwyżej można powiedzieć, że pytanie o prazasadę zrozumiałości świata przekształciło się, w długim procesie refleksji, w przekonanie o konieczności istnienia sfery absolutnej, boskiej, w świetle której rzeczywistość — jako całość — staje się samozrozumiała. Parmenides mógłby rozpocząć tę poznawczą drogę metafizyki europejskiej. Wszystkie cechy bytu przez niego wyodrębnione łatwo mogą zostać przydzielone Bogu chrześcijan, czego dowodzi na przykład działalność św. Augustyna.

Jenakże Parmenidesa droga do prawdy okazała się zgubna. Ani przekonania (jakkolwiek by je rozumieć), ani rozum nie przyniosły ukojenia. Zagubiły się pytania religijne, a nawet zostały całkowicie zniszczone przez żelazne reguły monistycznie pojętej rzeczywistości. Parmenides nie potrafił powstrzymać, jeżeli wolno tak rzec, siły bytowej tożsamości. Nie mógł już pytać o Boga. Mógł tylko — przypuśćmy — zastanawiać się, dlaczego Grecy są przekonani o istnieniu bogów i ich wpływie na ludzkie życie. Należy więc poszukiwać dróg wyjścia z tej monistycznej pułapki.

### 3. Platońska „doksa idealna”

Platon nie dokonał przewrotu w tym względzie. Jego filozofia przedłuża (z pewnym przymrużeniem oka, jak sam pisał) projekty Parmenidesa, choć pojawiają się one w nowym kontekście uzasadnień. Zdecydowanie odróżnia Platon wiedzę od przekonania, opiera-

jąc tę odrębność na różnicy przedmiotów bądź odmienności mocy uzasadniania, funkcji. Jednym słowem, raz przeciwstawia idee przedmiotom zmysłowym i tym samym naturę doxy zbliża do natury wiedzy empirycznej, istotę zaś wiedzy widzi w poznaniu apriorycznym, innym znów razem zwrot przekonanie (przekonanie prawdziwe) oznacza, że coś się tak przedstawia faktycznie, choć trudno jeszcze ocenić dlaczego, podać przyczyny. Niemniej to ostre rozróżnienie prowadzi do wniosku, że przekonania są dostępne wszystkim, a prawdziwa wiedza obejmuje tylko nielicznych. Dzieje się tak dlatego, że wiedza prowadzi do osiągnięcia prawdy, którą można uzasadnić. Przekonanie natomiast nigdy nie bywa uzasadnione. W *Timajosie* Platon mówi, że wiedza i przekonanie inaczej powstają i mają odmienną naturę. Ta pierwsza nigdy nie podlega perswazjom przekonania i nie daje się zmieniać. Rozumowaniem natomiast posługują się tylko bogowie i niewielu ludzi — konkluduje<sup>6</sup>. Stąd, zgodnie z wizją platońskiego świata, wolne od fałszywych przekonań mogą być jedynie idee — przedmioty prawdziwej wiedzy, którą człowiek może sobie przypominać. Ponieważ jednak filozofia dostępna jest niewielu Grekom, Platon odwoływał się do mitów i tradycji ludowych, aby móc wychowawczo wpływać na świadomość społeczną. I chociaż dostrzegał w tradycjach religijnych wiele błędów, nie odmawiał im pewnej roli pozytywnej. Filozofia dowodziła, że Bóg jest dobrem, że nigdy nie kłamie, że pozostaje wolny od wszelkich namiętności. Stąd każdy mit opowiadający o bogach, którzy ulegają różnym przyziemnym skłonnościom, zasługiwał na potępienie. Podobnie z wizji Hadesu należało usunąć słownictwo oddające terror i strach. Kłóciło się ono z racjonalnym myśleniem. Tylko mit zgodny z wynikami filozofii, przekazujący prawdę dialektyczną, mógł być opowiadany dzieciom i młodzieży. Tylko w takiej postaci nie stanowił antytezy dla rozumu<sup>7</sup>.

Czy jednak Platon swoją wizję Boga związał z rzeczywistością idei dobra? W żadnym z dialogów nie ma na to przypuszczenie dostatecznie jasnych sformułowań. Niektórzy badacze twierdzą, że platoński Bóg, a jest nim Demiurg, czyli boski Umysł, działa w ten sposób, że wprowadza porządek do tego, co nieuporządkowane, to zaś polega

na wprowadzaniu jedności do wielości. Inni znowu sugerują, że Bóg jest artystą tworzącym rzeczy piękne i utożsamiają Go z najwyższą ideą Dobra, jeszcze inni wyraźnie takiej interpretacji przeczą<sup>8</sup>.

Osobiście proponuję rozpoznawać powyższe zagadnienie jako integralnie związane z teorią mitów platońskich. Stanowią one poznawczy łącznik pomiędzy wiedzą dającą się racjonalnie uzasadnić a przekonaniami. Dlatego też problematyka religijna zastaje „uzasadniona” w platońskim rozumieniu dopiero w porządku mitu-domniemania, który odnosi się do świata idealnego. Bóg nie jest zatem wynikiem wyjaśniającego spojrzenia na rzeczywistość, lecz (to konsekwencja ontologii Platona) raczej skutkiem kreacyjnych możliwości wyobraźni. Ostatecznie więc „doksą idealną” staje się miejscem, gdzie Bóg jest zrozumiały i konieczny. Platon godzi, użyjmy współczesnych terminów, dyskurs racjonalny z dyskursem zaufania religijnego. Nie należy więc przekreślać wartości mitu platońskiego. Ostatecznie pełne poznanie rzeczywistości idealnej jest możliwe tylko w wewnętrznym przeżyciu, które nie sposób dyskursywnie wyrazić. Może mieć ono charakter religijny, w tym mianowicie sensie, że dotyczy działania sił duchowych (Platon przywołuje tutaj metaforę światła), ale też wymaga ze strony człowieka bogactwa niesionego przez doświadczenie miłości. Moralność wpływa w zasadniczy sposób na „treść” wizji religijnych. Stąd też mitu-przekonania nie sposób oddzielić od całości systemu metafizycznego Platona. Jest on nie tyle wyrazem bezradności teoriopoznawczej filozofa, ile potrzebą i koniecznością filozoficznego działania. Zatem pojęcie Boga (Demiurga) nie było konsekwencją platońskiej teorii bytu, lecz platońskiej epistemologii. Bóg ujęty w płaszczyźnie mitu-przekonania znajdował się poniżej świata idei jako pośrednik pomiędzy rzeczywistością idei a zjawiskowością kosmosu. Wychodząc od myśli (idei) trudno było Platonowi dotrzeć do prawdy o realnym świecie. Musiał wykorzystać mity, aby nie narazić się na pomówienie o ateizm i bezbożność. Dlatego przekonania dotyczące świata zjawisk mogły zostać wprzęgnięte w całość konstruowanej o rzeczywistości wiedzy. Rozróżnienie nauki prawdziwej od nauki pozornej ostatecznie zastało zniwelowane, choć sam Platon nigdy nie chciał się przyznać do tego.

#### 4. Arystotelesa kontemplacyjne poznanie rzeczywistości

Arystoteles, uczeń i zarazem doktrynalny przeciwnik Platona, pozostaje w tradycji przez tego ostatniego ukształtowanej. Również pragnie filozofować prawdziwie, to znaczy osiągnąć wiedzę racjonalnie uporządkowaną, sprawdzalną, opartą na doświadczeniu. Charakterystyczna pozostaje kolejność, jeżeli wolno tak powiedzieć, stopni filozoficznej doskonałości, jaką przedstawia Arystoteles w księdze rozpoczynającą jego sławną *Metafizykę*, mianowicie: doświadczenie — wiedza — mądrość. Zwieńczeniem tego procesu, jak się okaże, będzie koncepcja pierwszej przyczyny, Boga. Tylko bowiem człowiek jest w stanie tworzyć „ludzkie fakty”: mowę, myślenie, decyzje moralne. Tylko on odrywa w sobie jakiś pierwiastek wywyższający go ponad naturę. Arystoteles potwierdza zdobycze swoich poprzedników, którzy sugerowali, że egzystencja zgodna z rozumem przynosi człowiekowi szczęście i prowadzi do mądrości kontemplacyjnej. Początek tego procesu wyznacza kontakt z realną rzeczywistością, której poznawcze ujęcie wznosi ostatecznie umysł ku Absolutowi.

Rozum, powiada Arystoteles, pełni różne funkcje. Między innymi stoi u źródeł ludzkich mniemań. Podkreślam słowo „ludzkich”, gdyż zwierzęta ich nie posiadają, nie mając zdolności tworzenia pojęć ogólnych. Mniemania zatem nie zależą od woli, lecz łączą się w pewien sposób z wyobraźnią i postrzeganiem. Arystoteles rozumiał, że nie mogą one zastępować pełnego poznania rzeczywistości, lecz jako „ubogi” środek poznania winny uznać swą od niej zależność. Jednakże nie potrafił w pełni wyzwolić się z ciężenia greckich tradycji filozoficznych, które ogniskowały się wokół fundamentalnego problemu jedności i wielości bytów. Swą teorię poznania związał, co prawda, z konkretnymi rzeczami, zwanymi substancjami — *ousia*, lecz zachował przekonanie właśnie, że poznanie pojęciowe wyczerpuje „zawartość” samego bytu<sup>9</sup> i że w konsekwencji należy z analizy rzeczywistości (dokładniej: ruchu) wywieść konieczności istnienia Absolutu, który nakłada się na religijne pojęcie Boga. Tutaj odkrywamy w refleksji Arystotelesa miejsce zarezerwowane dla przekonania, któremu zawsze towarzyszy wiara<sup>10</sup>.



Nie sposób bowiem wytłumaczyć zauważanego w świecie ruchu bez przyjęcia takiego bytu, który ostatecznie ma w sobie moc uniesprzeczniania jego istnienia. Twierdzenie to, wzmacnione kategorią czystej formy, czystej myśli, sprawia, że Arystoteles był przekonany, że najwyższe dobro, pierwsza przyczyna świata i najwyższy (najdoskonalszy) byt; najwyższy umysł i akt poznania oraz pełnię życia trzeba nazwać Bogiem<sup>11</sup>. Człowiek zaś winien, jak to tylko możliwe, starać się kontemplować obecność Boga, poprzez „przekraczanie” świata materii i egzystencję w porządku transcendentnym. Ponieważ jednak tak pojęty Bóg nie jest przedmiotem poznania, należy odwoływać się do kontemplacyjnego poznawania znaków rzeczywistości, które z konieczności będą mówiły o Bogu. Dzięki temu przekonaniu, które chciałbym nazwać „teologicznie mocnym”, Arystoteles dał początek naturalnej refleksji nad zagadnieniem poznawalności i obecności Boga. Sprawił, że jego teoria, mocą swej wewnętrznej struktury, nigdy nie zniknęła z pola zainteresowań filozofii. Nigdy przecież nie umniejsza się w ludziach poznawcze pragnienie odsłaniania tajemnic rzeczywistości, a przez to nie oddala się również problem Boga. Zatem w ostatecznej wizji metafizycznej, której zwieńczeniem jest teoria tzw. pierwszego poruszyciela, istotną rolę odgrywa przekonanie o Absolucie, będącym przedmiotem kontemplacji. Arystoteles, przychyliam się do zdania Gilsona<sup>12</sup>, dokonał rzeczy filozoficznie doniosłej, choć religijnie — dyskusyjnej. Zaproponował Grekom racjonalną ideę Boga, ale równocześnie zabrał im ich religię. Doszło w ten sposób do powstania napięcia pomiędzy Bogiem wiary i Bogiem dyskursu filozoficznego; napięcia, które — już w nowożytności wzmacnione postulatami Pascala — zdaje się współcześnie wcale nie wygasać, mimo iż pozorność tego rozróżnienia łatwo uzasadnić.

Niemniej jednak sam Arystoteles, przynajmniej pod koniec życia, zdawał się nie przywiązywać znaczącej uwagi do głoszonych przez siebie metafizycznych postulatów. Nadal zachowywał zwyczaje religijne, a nawet skłaniał się ku swoiście pojętej mitologii. Pisał: „Im jestem bardziej samotny, tym więcej lubuję się w mitach”<sup>13</sup>. Cóż tego rodzaju wyznanie konkretnie znaczy — trudno orzec. Być może

sugeruje ono, że u schyłku dni Arystoteles, zawiedziony nieco wynikami swych badań, zwrócił się w stronę nauk swego mistrza — Platona. Kategoria „przekonania” poczęła odgrywać ważną rolę w jego przemyśleniach. Myśl, która myśli wyłącznie siebie, nie interesuje się osobową rzeczywistością — nie wyjaśniała wszystkiego. Nadal pozostawało wiele spraw zbyt trudnych do precyzyjnego określenia. Filozofia nie dawała otuchy religijnie pojętej, wręcz ją oddalała. Pozostawało zatem przekonanie, że — mimo siły dedukcji rozumowych — istotne pozostaje związanie swego życia z tajemnicami, na które naprowadzają tradycyjne wierzenia greckie.

Ostateczna wiedza o świecie (kosmosie) wykracza poza horyzont zakreślony przez filozofię i może być osiągnięta jedynie poprzez kontemplację Boga. Arystoteles pozostał myślicielem głęboko przenikniętym religijnością. Idee chrześcijańskiego Objawienia jeszcze się nie pojawiły, lecz myśl Arystotelesa włączając człowieka w świat transcendentny, zarezerwowany Bogu, niejako przeczuwała nadajście tej przejmującej chwili: wieści, że Bóg ujawni się, zapragnie wyzwolić ludzkość z „ciemności grzechu”, by posłużyć się teologiczną terminologią. W ten oto sposób przekonania natury religijnej stały mocną stroną myślenia Arystotelesa i miały zauważalny wpływ na jego wizje metafizyczne. Nie bez powodu przecież swe działania nazywał „filozofią teologiczną”. Wierzył, że absolutna prawda mieści się w rzeczywistości boskiej, a człowiek, dzięki swej zdolności intelektualnej, może w niej uczestniczyć. Przekonanie to, stanowiące, jak się wydaje, kres filozoficznych marzeń Arystotelesa, nie zostało zapomniane. Odnajdujemy je w wielu współcześnie tworzonych projektach metafizycznych.

## 5. Newmana logika wiary

Nie sposób, z oczywistych względów, poddawać analizie wszystkich wystąpień tworzących tkankę historii filozofii, a dotyczących roli przekonania w kontakcie człowieka ze światem i Bogiem. Niemniej kategoria ta, w najróżniejszych kontekstach i formach, była o-

becna zarówno w myśli pogańskiej, jak i chrześcijańskiej. Wpływ kulturowych osiągnięć Greków stał się na tyle znaczący, że nie wyparły go ani zdobyczne filozofii żydowskiej, ani arabskiej. Należałoby raczej powiedzieć, że właśnie dzięki Grekom obudził się wśród tych ostatnich duch filozofowania. Wspomnę tylko — na zasadzie charakterystycznego przykładu — o propozycji urodzonego w 1126 roku w Kordobie Awerroesa, wielbiciela i komentatora Arystotelesa. Interesowały go relacje pomiędzy religią i filozofią. Zaproponował jednak nader przedziwną regułę poznawczą.

Koran zawiera całą prawdę, skierowaną do wszystkich, niemniej można jej doświadczać tylko na poziomie dla siebie dostępnym. Wykładnia dostępna najwyższej klasie umysłów nie może być komunikowana klasie niższej. Spotykamy bowiem trzy rodzaje ludzi. Najpierw takich, którzy w swym kontakcie poznawczym ze światem żądają ścisłych dowodów. Są to ludzie wiedzy. Ale mamy i takich, którzy zadowolają się dowodami prawdopodobnymi. Dlatego nazywamy ich dialektykami. Wreszcie wyodrębniamy tych, którym wystarczają dowody retoryczne, apelujące do siły wyobraźni i do namiętności, stąd ich postawę właściwie oddaje termin: „ludzie przekonania”. Nie każdy zatem może filozofować i zdobyć wiedzę formułując absolutne prawdy. Natomiast żyć w promieniowaniu prawd religijnych mogą wszyscy, dla których przekonanie bywa ostatecznym kryterium mądrości. Awerroes uwypuklił rozdział pomiędzy religią a filozofią, pierwszej polecając działalność w porządku moralnym, drugiej zaś interpretację za pomocą alegorii i symboli, danych Objawienia<sup>14</sup>. Przekonanie uzyskało swoje miejsce w procesie odkrywania prawdy i chyba warto zaryzykować przypuszczenie, że jego znacznie zbliża się do tego, o jakim pisał Arystoteles, oddając przekonanie w posiadanie jakości religijnych. Nie było to miejsce najwyższe, ale na tyle istotne, że musimy o nim wspomnieć, aby nie fałszować hermeneutycznego prawa dziejów. Polega ono na uzupełnianiu tradycji, nigdy zaś na przekreślaniu jej zdobyczy. W filozofii nie istnieje nic „całkowicie nowe”. Trwa natomiast ciągła rozmowa i coraz pełniejsze odczytywanie rzeczywistości.

Propozycje arabskiego komentatora przenikały do świadomości

europjskiej w różnoraki sposób. Niespodzianie ożyły w nowożytności, kiedy zaczęto podkreślać różnicę pomiędzy pewnym poznaniem matematycznym a dowolnością religijnego doświadczenia. Okazało się jednakże, że i wiarę charakteryzuje swego rodzaju „logika”. Najbardziej wyraźnym, choć dzisiaj nieco zapomnianym, orędownikiem takiej tezy był John Henry Newman, nazywany przez historyków filozofem wiary.

Powyższe określenie jest zasadne, albowiem rzeczywiście filozofował on w głębi wiary. Nie poszukiwał argumentów, które mogłyby zbliżyć sceptyków czy ateistów do religii. Pragnął natomiast — podobnie jak wcześniej święty Anzelm — poszukiwać zrozumienia w wierze na tyle, na ile jest to po ludzku możliwe. Czynił to mając na uwadze przede wszystkim zakorzenione naturalnie w człowieku poczucie obowiązku moralnego. Zakładał niejako, że bezpośredni wpływ na obraz religijnej rzeczywistości mają przekonania moralne, nieodłączne od ludzkiej natury. Określona zatem wizja człowieka, gdzie podkreśla się rolę sumienia jako aktu duchowego, równie realnego jak działanie pamięci, rozumowania lub zmysłu piękna, sprawia, że można wejść na drogę wiary, niosąc przeczucie Boskiego istnienia. Sumienie dotyczy przede wszystkim porządku osobowego. Niepewnie sięga do czegoś poza sobą i niejasno dostrzega dla swych decyzji sankcję wyższą od siebie<sup>15</sup>. Tego rodzaju propozycja nie ma, oczywiście, mocy dowodowej, niemniej jednak wskazuje na Bożą obecność. Stąd zdanie: „Bóg jest” nie należy do zdań typu emocjonalnego, ale realnego. Newman był bowiem przekonany, że ludzie wierzący mogą poprzez głos sumienia zetknąć się z Bogiem. W jaki sposób?

Otóż, zasadniczą funkcją sumienia jest nakłanianie do podejmowania czynów dobrych, a unikania czynów złych. Powinność ta, naturalnie wkomponowana w ludzką naturę odsyła do twórcy wszelkiego istnienia — Boga. Nie sposób w ogóle, zdaniem autora *Logiki wiary*, rozpoznawać człowieka jako osobę bez konieczności mówienia o sumieniu. Pozostaje ono najbardziej precyzyjnym środkiem poznania. Wszyscy ludzie, bez względu na wykształcenie i zainteresowania mogą się nim posługiwać. I wszystkich naprowadza ono

na istnienie Boga, choć wielu nie przyjmuje tej wieści. Ale sumienie nie tylko prowadzi do uznania Bożej bliskości, ale nawet, uczy czym On jest. Dostarcza umysłowi realnego obrazu Boga jako pomocniczego środka czci. Wskazuje przede wszystkim na karzącą sprawiedliwość, która — mimo że ciąży nad umysłem religijnym i zasmuca go — przynosi pozytywne owoce, gdyż stawiając człowieka wobec Boga zmusza niejako do kształtowania postawy zgodnej z Objawieniem.

Teoriopoznawcze propozycje Newmana miały więc charakter apologetyczny. Próbowaly wykazać, że dzięki realnemu przeświadczeniu treści zdania odnoszącego się do istnienia Boga, uważamy sąd w nim zawarty za tak głęboko słuszny, że jesteśmy gotowi narazić się na ewentualne prześladowania w obronie jego słuszności. Czym jednakże jest — ważne w rozumowaniu Newmana — zjawisko przeświadczenia?

W dwojaki sposób uznajemy poszczególne twierdzenia za prawdziwe. Albo dysponujemy określonymi dowodami, albo mamy o ich prawdziwości bezpośrednie przeświadczenie. Przeświadczenie to odrębny rodzaj wiedzy, oparty nie tyle na mocy rozumu (choć on wpływa na kształtowanie się tego aktu), ile raczej na mocy ludzkiej woli. W ten sposób dziejące się poznanie, często potwierdzone poprzez wnioskowanie, jest poznaniem pewnym, ujmującym prawdę z pełną świadomością, że mamy do czynienia tylko i wyłącznie z prawdą. Liczy się tutaj swego rodzaju „osobiste przekonanie” o spotkaniu prawdy, która pojawia się zawsze w kontekście jednostkowych życiowych doświadczeń. Newman zatem wywodzi swe poznawcze sugestie z siły ludzkiej natury. Musimy wiedzieć kim jesteśmy, musimy rozpoznawać w sobie wartość sumienia, które naprowadza na Boga. Dzięki temu natura ludzka niejako rozszerza się w wierze. Od początku jest ona otwarta na Boga. Ta potencjalna otwartość urzeczywistnia się zasadniczo dzięki osobistemu wglądowi w „zjawisko” sumienia<sup>16</sup>.

Może dziwić tak ogromny optymizm poznawczy sugerujący, że uzyskanie pewności subiektywnej może prowadzić do uzyskania odpowiadającej mu rzeczywistości obiektywnej. Lecz w rozumieniu

Newmana wiara i wiedza są aktami poznawczymi rozumu i woli, co nie oznacza, oczywiście, że obie postawy są równoważne. Wiara wskazuje na rzeczywistość prawdziwą, choć ukrytą przed bezpośrednim zmysłowym doświadczeniem, niemniej mającą, jak już wspominałem, racjonalne podstawy. Natura czyni z ludzi osoby religijne. Nie oznacza to, że idea Boga jest w nas czymś wrodzonym. Jednak istnieją drogi, dzięki którym zdobywamy znajomość Boga, znajomość Jego woli i znajomość naszych obowiązków wobec Niego. Pierwszą drogę stanowi nasz umysł, drugą głos ludzkości, trzecią zaś bieg świata, czyli życie i sprawy ludzkie<sup>17</sup>.

W ten sposób ujawnia Newman strukturę zjawiska religii. Pojmuje ją dynamicznie, mając na uwadze odniesienie człowieka do własnego sumienia, które nazywa wewnętrznym nauczycielem religii. Stanowisko takie zdaje się być bliske dzisiejszym rozstrzygnięciom religioznawczym. Albowiem religię budują trzy wymiary, wzajemnie się zaszębiające i na siebie nakładające. Najpierw jest spotkanie z treściami niesionymi przez Objawienie. Następnie wyrażanie ich w zorganizowanym kulcie i ponawiana wciąż próba motywowania swych postanowień i działań racjami natury etycznej. Nie jest możliwa autentyczna religijność bez związku z moralnością, a właściwie z prawem naturalnym, którym posługujemy się dlatego, że posługujemy się sobą. Przyjęcie Bożej obecności staje się równoznaczne z egzystencją wewnątrz sytuacji moralnych, które (mamy tutaj do czynienia z pewnego rodzaju obustronną egzystencjalną zależnością) określają sposób widzenia samego Boga<sup>18</sup>.

Stanowisko Newmana jest więc świadectwem bezpośredniego związku przekonań dotyczących Boga z postawami moralnymi. One nie dają się wręcz oddzielić od religii, co mogłoby sugerować, że nie sposób uzasadnić działań etycznych bez odwoływania się do Objawienia. Wgłębiając się w historię problematyki Newman zdecydowanie dzieli religie na moralne i niemoralne. Najróżniejsze formy pogaństwa nazywa szkołami oszustwa, okrucieństwa i nieczystości. Trudno zaprzeczyć, że przedmioty ich kultu były niemoralne, co nie znaczy, żeby nie można korzystać ze świadectw tych religii. Często w pogańskich społecznościach asceci cieszyli się szacunkiem, goś-

cinność uważano za święty obowiązek, nieuczciwość i niesprawiedliwość były potępiane. Zawsze liczy się w określaniu charakterystycznych cech religii naturalne dostrzeganie dobra i zła. Stąd można zaryzykować twierdzenie, że „żadna religia, która jest sprzeczna z naszym poczuciem dobra i zła, nie jest od Boga”<sup>19</sup>. Oczywiście, w pewnych wypadkach nakazy dotryny religijnej mogą być absolutnie niemoralne, przykładowo: gdyby nakazywały kłamać lub mieć wspólne żony albo gdyby — już w teologicznej perspektywie — postulowały, że człowiek jest skazany na to, aby być niegodziwcem i nieszczęśnikiem.

Newman wie, że chrześcijaństwo z naciskiem podkreśla związek religii z moralnością, związek przypięcztowany przymierzem synajskim Boga i narodu wybranego. Przykazań wyrażających tę egzystencjalną jedność jest wiele, najważniejsze jednak sprowadza się do przykazania miłości, obejmującego zarówno Boga jak i człowieka. Miłość ostatecznie tłumaczy i motywuje wszelkie działania, także te wynikające z tajemnicy wolnej woli. Jesteśmy, zdaniem Newmana — jakże to nowoczesne sformułowanie — otwarci na Bożą rzeczywistość, transcendujemy samych siebie, gdyż żadna ziemską perspektywa nie wyczerpuje naszych nadziei i marzeń. Pragniemy ostatecznego spełnienia w spotkaniu z osobowo pojętym Bogiem. Taka wizja antropologiczna ma zasadniczy wpływ na życie społeczne i życie osobiste. Ustanawia „barwę” stosunków międzyludzkich. Będąc osobami otwartymi na transcendencję, jesteśmy równocześnie bytami moralnymi. Podejmujemy, w sposób wolny i świadomy, działania motywowane wartościami moralnymi czując się odpowiedzialnymi za wszystkie swe czyny.

## 6. Przekraczanie preferencjonizmu

Na początku moich rozważań postawiłem tezę, że nie mądrość, ale subiektywne upodobania decydują o jakości kultury, w której obecnie żyjemy. Postawy tego rodzaju bywają niekiedy wzmacniane teorią postulującą, że o naszych możliwościach poznawczych świadczą

nade wszystko zmysły. Treści przez nie dostarczane są rzekomo opracowywane przez umysł. W ten sposób jednakże nie można wypowiadać się o rzeczach, lecz o ich pojęciach, w kantowskim sensie tego określenia. Zrywa się więc poznawcza z realnym światem. Obracamy się w obszarze znaków kulturowych. Stąd i przekonania nabierają wartości, gdyż ich racje uzasadniające nie przekraczają sfery podmiotowej. Nie chodzi tutaj o wierność wobec rzeczywistości, ale wykreowanie świata, który byłby zgodny z tym, co nam aktualnie się podoba. Z ironią godną Montaigne'a pisał o tym Roland Barthes w książeczce o samym sobie, nazywając takie filozofowanie „preferencjonizmem” i deklarując gotowość zapoczątkowania takiego kierunku w filozofii.

Jednak należy przekraczać preferencjonizm, aby móc filozofować. Nie jest możliwe ani też pożądane pozbycie się wyobraźni i pamięci: bez nich nie jest do pomyślenia życie intelektualne i filozofia. Nie powinniśmy natomiast nigdy mieszać ze sobą świadectwa 0 bezpośrednio spotykanych przez nas bytach i związkach między nimi ze świadectwem o przyzwyczajeniach i pragnieniach wynikających z naszej władnej historii oraz kultury, w jakiej wyrosliśmy i w jakiej trwamy. Przekraczanie preferencjonizmu byłoby więc równoznaczne z nieustanną krytyką osobistych ideologii.

Spełnienie wyżej przedstawionego postulatu nie wydaje się zbyt skomplikowane, a nawet naznaczone jest wyjątkową skromnością. Kieruje bowiem poznawczą uwagę w stronę przygodnego, wielorako złożonego świata. Dziedzictwo kultury filozoficznej łacińskiego średniowiecza i grecko-rzymskiej starożytności pozwala zrozumieć, iż każdy byt posiada odrębne i na własność mu przez Boga ofiarowane istnienie. Dzięki istnieniu z bogactwa materialnych i niematerialnych różnicowań i powiązań bytów ograniczonych wyodrębnia się, urzeczywistnia i uaktualnia niepowtarzalna istota każdej rzeczy.

Przyczyną zewnętrzną istnienia jest tylko Bóg, On tylko bowiem jest Istnieniem i może je komunikować. W istocie, jako wewnętrznej przyczynie bytu, jej akt, w człowieku — dusza, uaktualnia wszelkie możliwości niematerialne i materialne, a przez to, jako istota w ca-



łości, ogranicza i precyzuje istnienie, wewnętrzną przyczynę rzeczywistości bytu.

Istota posiada również sobie właściwe przyczyny zewnętrzne o charakterze celowym i wzorcowym, działające każda zgodnie ze swą naturą i niejako każda na swój obraz i podobieństwo. Powodują one w nieogarnionej ich wielości powstanie bytu tak oto sprecyzowanego w swej jednostkowej i niepowtarzalnej naturze<sup>20</sup>.

Oczarowanie rzeczywistością wyklucza wszelkie postawy relatywistyczne i ateistyczne. Sądzę, że wcale nie dotknął nas „zmierzch chrześcijaństwa tomistycznego”, ale raczej nadszedł świt metafizyki, dzięki której potrafimy dostrzegać związki świata z Bogiem. Lecz równocześnie, w imię szlachetności i odwagi w myśleniu, pytamy: jak pogodzić Byt Wszechdoskonały z bytami przygodnymi, często w swej egzystencji tragicznymi? Pytanie filozoficznie zostaje obarczone trudnym znakiem zapytania, choć proponowane odpowiedzi pozwalają wydobyć się ze sprzecznych uzasadnień świata i pozostawać w przestrzeni tajemnicy. Tutaj właśnie znajduje się odpowiednie miejsce dla przekonań zwanych klasycznymi, które mogą stać się wyrazem mądrości. Dlatego też myślenie wywodzące się z epistemologii platońskiej łączy się z myśleniem arystotelesowskim. W obu bowiem przypadkach dochodzi do dowartościowania „poznania mitycznego”, choć w nieco odmiennych kontekstach uzasadnień. Nadto uwypukla się związanie wizji metafizycznych z konkretem osobistego postępowania. Religia wpływa na akty decyzyjne i tej sytuacji nie mogą zmienić żelazne reguły ontologii, czego dowodzi, jak wspominałem, refleksja Arystotelesa.

Współczesność zdaje się fascynować formułą: bez Boga nie ma moralności. Pogląd ten ma bardzo bliskie źródła. Ani starożytność grecka, ani średniowiecze, znając, oczywiście, różne formy negacji boskości, nie wykluczały związku przekonań religijnych z etyką. Dopiero czasy nowożytne, z ideą autonomii, wolności, rozpoczęły taki proces. Umacniał się on i nadal umacnia dzięki sile przekonań, które nie wywodzą się ze spotkań istniejącymi bytami, lecz z marzeń i ułud umysłu, który jest zdolny do tworzenia, niekiedy naprawdę przepięknych, olśniewających „zjawisk”.

\*  
\*   \*  
\*

Do jakich zatem wniosków prowadzą podjęte w tym tekście rozważania? Przede wszystkim uzasadniają, że rola przekonań jest wyjątkowo doniosła w całej europejskiej metafizyce. Pozytywne funkcje spełniają przekonania, które na użytek artykułu nazwałem klasycznymi, natomiast przekonania wywodzące się z preferencjonizmu prowadzą na manowce i uniemożliwiają wyplątanie się z siatki absurdu, który uśmierca wszelką myśl, a więc i wszelką moralność.

Natomiast klasyczne przekonania dotyczące Boga wiążą się z koniecznością działań moralnych. Stąd religia i moralność nie wykluczają się, lecz tworzą jedną płaszczyznę doświadczenia. Świadomość tego wydarzenia warta jest dzisiaj ponownego przypomnienia i interpretacji. Filozofia nie jest tylko teorią kultury, lecz przejmującym kontaktem z rzeczami i osobami. Razem tworzymy rzeczywistość — miejsce swego dojrzewania i ciągłego budowania własnego człowieczeństwa. Akty decyzyjne odzwierciedlają nasz sposób rozumienia, odczytywania rzeczywistości. Jeżeli jednak zerwiemy więź z realnym światem, zniszczymy odpowiedzialność za siebie i innych; kiedy na linii świat — poznanie — Bóg — moralność nie odkryjemy wzajemnego ich przyporządkowania, wówczas zgubna formuła: po cóż moralność, skoro Bóg umarł, nabierze mocy uzasadniających. Ale do tego, ufam, nigdy nie dojdzie.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Zob. M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, Warszawa 1977, s. 171.

<sup>2</sup> Zob. T. Stearns Eliot: *Jałowa ziemia*. W: *Poezje*. Wybrał i posłowiem opatrzył M. Sprusiński, Kraków 1978, s. 55-89.

<sup>3</sup> Por. M. Hempoliński: *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 581.

<sup>4</sup> H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903, B, Fragm. 1-8, s. 117-129. Zob. też: D. Dubarle: *Le poème de Parménide doctrine du savoir et premier état d'une doctrine de l'être*. W: *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas*. *Essai d'ontologie théologique*, Paris 1986, s. 36-38.

5 Zob. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Przełożył, przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1989, s. 14.

6 Zob. *Timajos*, 51d. Przekład P. Siwek, Warszawa 1986, s. 66.

7 Dokładniej rozważa te kwestie M. Bouzyk w pracy doktorskiej pt: *Dla-czego mit? Próba wyjaśnienia współczesnego renesansu mitu*. Lublin 1991 (archiwum KUL).

8 Zob. *Platon. Nowa interpretacja*. Pod redakcją A. Kijewskiej i E. I. Zielińskiego. OFMCconv. Lublin 1993.

9 Por. M. Krąpiec: *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 90.

10 Arystoteles: *O duszy*. Księga III, 428a. W: *Dzieła wszystkie*. Przekłady, wstępy i komentarze P. Siwek, Warszawa 1992, s. 120-121.

11 Por. W. Dłubacz: *Problem absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.

12 E. Gilson: *Bóg i filozofia*. Przełożyła Maria Kochanowska, Warszawa 1982, s. 36.

13 Cyt. za: A. Krokiewicz: *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1874, s. 84.

14 Por. Ph. Bohner, E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*. Przełożył S. Stomma, Warszawa 1962, s. 389-390.

15 J. Henry Newman: *Logika wiary*. Przełożył P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 97.

16 Por. F. Copleston: *Historia filozofii*. T. VIII: *Od Benthama do Russella*. Przełożył B. Chwedeńczuk, Warszawa 1989, s. 528-529.

17 J. Henry Newman: *Logika wiary...*, s. 296. Zob. Też uwagi wstępne W. Ostrowskiego, s. 10-21.

18 Natomiast negacja Boga, paradoksalnie, uzasadnia relatywizm i immoralizm. Dzieje się tak dlatego, że jedynym weryfikatorem podejmowanych przez człowieka decyzji jest on sam, pozbawiony niejako w momencie decyzji swej natury, a zatem i wszelkich powinności moralnych. Racje jego życiowych wyborów mieszczą się w przestrzeni wyznaczonej przez kategorie wolności, rozumianej indeterministycznie. Zob. np. H. Janne: *Athéisme et morale*. W: *Athéisme et Agnosticisme*. Pod redakcją J. Marxa. Bruxelles 1987, s. 121-131.

19 J. Henry Newman: *Logika wiary...*, s. 317.

20 Ten fragment moich rozważań bezpośrednio nawiązuje do artykułu ks. L. Kuca pt. *Zachęta do filozofii*, który — mam nadzieje — niebawem zostanie opublikowany.



Krzysztof Wroczyński

## Źródła zagrożeń dla praw człowieka

Międzynarodową ochronę praw człowieka można, a może i należy, traktować jako wynik tragicznych doświadczeń, jakie przeżyła Europa i świat w wieku XX. Bez wątplenia bowiem doświadczenie II wojny światowej, doświadczenie pogardy dla człowieka w faszystowskich i totalnych systemach pozostało nie bez wpływu na kształtowanie się ochrony praw człowieka w skali ogólnoświatowej.

Można również rozumieć współczesną ochronę praw człowieka jako etap szerszego procesu dziejowego, który charakteryzowałby się takimi zjawiskami jak: pojawianie się tzw. „społeczności międzynarodowej” i międzynarodowej opinii, związanych z ogromnym rozwojem techniki, środków przekazu informacji, powstawania organizacji ponadnarodowych (np. ONZ), ale również rozwojem technicznych środków zniszczenia, których siła przekracza granice poszczególnych państw czy lokalnych wojen. Ochrona praw człowieka byłaby zatem koniecznym następstwem rozwoju cywilizacyjnego ludzkości.

Przy tym pierwszym rozumieniu, ochrona praw człowieka jest przede wszystkim buntem przeciwko przeżytemu przez narody złu. Jest deklaracją woli ludów, aby oprzeć podstawowe przynajmniej zasady ustrojowe i praktykę państw na poszanowaniu godności każdego człowieka, a również na tzw. „sprawiedliwości społecznej”. Warto przypomnieć, iż Powszechna Deklaracja Praw Człowieka właśnie w braku sprawiedliwości widzi zarzewie wojen i spontanicznego buntu. Wydaje się, iż idea międzynarodowej ochrony praw człowieka,

która zrodziła się podczas II wojny światowej inspirowana była takimi właśnie przesłankami.

Jeżeli natomiast ujmuje się międzynarodową ochronę praw człowieka jako zwieńczenie procesu dziejowego i cywilizacyjnego, to sformułowane po II wojnie światowej prawa człowieka są niczym innym jak współczesnym rozumieniem prawa naturalnego, próbą jego kodyfikacji — w obliczu konkretnych zagrożeń — i w tym sensie są kontynuacją idei i prób o wiele starszych, stale obecnych w kulturze Europy, już od starożytności. Zwróćmy uwagę, iż właściwości przypisywane tradycyjnie prawu naturalnemu — dziś łączy się z prawami człowieka. Chodzi o takie właściwości jak: powszechność, niezmienność czy moralność. Prawa człowieka rozumie się bowiem jako standardy ogólnoludzkie, związane z godnością każdej osoby ludzkiej (powszechność), jako standardy trwałe, w swych zasadniczych zrębach niezmiennie, a również jako probierz moralności, źródło oceny zarówno teoretycznych programów, jak i konkretnej praktyki w poszczególnych państwach. Ten związek praw człowieka z prawem naturalnym jest oczywisty, niezależnie od wątpliwości, jakie budzą próby, zresztą nienowe, ujednoznaczniania prawa naturalnego, które ze swej istoty ma charakter analogiczny. Bardziej szczegółowa analiza treści poszczególnych uprawnień ujawnia również ich bezpośredni związek z naturalnymi inklinacjami natury rozumnej, które wskazują na naczelne dobra człowieka (życie, jego przekazywanie, życie w społeczności, poznawanie prawdy).

Różne rozumienia praw człowieka — czy to bardziej socjologiczne czy raczej filozoficzne, na które wskazaliśmy, dopełniają się. Wyrastają bowiem z podobnych motywów. Zarówno filozoficzna refleksja nad *conditio humana*, szczególnie zaś nad bytowaniem społecznym, jak i spontaniczne reakcje narodów ujawniają konieczność oparcia więzi międzyludzkich na prawie naturalnym.

Z pewnością, konieczność tworzenia specjalnych instytucji społecznych, prawnych czy ekonomicznych o zasięgu narodowym czy międzynarodowym do ochrony praw człowieka (czego jesteśmy świadkami) jest koniecznością smutną. Świadczy przede wszystkim o tym, że społeczność, tak niezbędna człowiekowi do życia, może być dla

niego bardzo groźna, może arbitralnie pozbawiać go najbardziej naturalnych dóbr. Z tego punktu widzenia, zagrożenia dla człowieka są jednocześnie zagrożeniami dla naturalnych praw. Jest zatem sprawą bardzo ważną, aby te zagrożenia zauważać i stosownie im przeciwdziałać.

Międzynarodowa ochrona praw człowieka powstawała stopniowo po II wojnie światowej, choć oczywiście można i wcześniejsze próby do niej zaliczać (np. prawo konfliktów zbrojnych — konwencje genewskie i haskie, konwencje Międzynarodowej Organizacji Pracy itp.) i jest znamienne, iż od początku zdawano sobie sprawę z ogromnych trudności, jakie staną przed ochroną praw człowieka w skali globalnej. Sama historia uchwalania i ratyfikowania dokumentów z tego zakresu przekonuje o tym.

Zrazu dostrzegano przede wszystkim trudności i zagrożenia płynące z przesłanek praktycznych. Można ich wymieniść bardzo wiele, począwszy od trudności w redakcji odpowiednich dokumentów, a skończywszy na możliwościach rzeczywistego respektowania przez państwa umów — nawet przez siebie podpisanych. Przyczyny owych trudności były zarówno obiektywne jak i czysto subiektywne. Do obiektywnych na pewno trzeba zaliczyć brak w wielu państwach środków na realizację niektórych niewątpliwych uprawnień ludzkich (np. powszechnej dostępności oświaty, ubezpieczeń społecznych, czyli tzw. praw społeczno-ekonomicznych). Brak lub niedowład wymiaru sprawiedliwości w licznych krajach Trzeciego Świata może być przyczyną niemożliwości realizacji prawa do bezstronnego sądu itd. Równie trudne do przełamania są jednak bariery subiektywne. Idea międzynarodowej ochrony praw człowieka nie wszędzie znajdowała zrozumienie.

Prawa człowieka, jak się często podkreśla, są wytworem cywilizacji zachodniej, wytworem w tym sensie, że ich kodyfikacja jest ściśle związana z rozwojem nauki i wiedzy o człowieku i społeczeństwie oraz prawa w europejskim kręgu kultury. Teoretyczne, a nawet praktyczne przesłanki dla rozwoju idei praw człowieka znajdujemy już w starożytnym Rzymie i Grecji, a następnie w chrześcijaństwie. W erze nowożytnej idea gwarantowania praw człowieka towarzyszy-

ła przemianom społecznym i politycznym, a również i gospodarczym (kapitalizm).

W innych niż europejski kręgach kultury zrodził się nawet zarzut, iż współczesna ochrona praw człowieka jest rodzajem kulturowego imperializmu. Zarzut ten wzmocniony jest przez fakt, iż prawa człowieka szczególnie propagowane były przez nurty ideowe mocno związane z tradycją Zachodu (liberalizm, demokracja, w zakresie niektórych praw człowieka socjalizm itp.). Prawa człowieka były też natchnieniem dla różnorodnych działań politycznych podejmowanych przez bogate kraje Zachodu.

Trzeba wszakże powiedzieć, iż powyższe zarzuty opierają się na nieporozumieniu, które ma swe źródło w pojmowaniu praw człowieka jako swoistych umów czy konwencji, w których cywilizacja zachodnia jest stroną silniejszą. Stąd niepokój, że chodzi tu o petryfikację określonej kultury prawnej i mentalnej, a nawet ekonomicznej. W rzeczy samej prawa człowieka rozumiane jako uprawnienia naturalne każdego człowieka nie mogą być groźne dla rzeczywistych wartości tkwiących w różnych kulturach, tym bardziej że w różny sposób mogą być one chronione.

Obok więc zagrożeń dla ochrony praw człowieka, płynących ze względów ekonomicznych oraz niekiedy złej woli rządzących elit, pojawia się poważniejsze zagrożenie ze strony cywilizacji i kultury. Istnieją jednak i inne zagrożenia, równie niebezpieczne, a o wiele mniej widoczne. Przede wszystkim należy tu wymienić zagrożenia płynące z samej doktryny ochrony praw człowieka. Jak wyżej wspomniano, prawa człowieka są ściśle związane z prawem naturalnym i samą naturą ludzką. Błędne odczytanie ludzkiej natury, aprioryczne i nierealistyczne, może i *de facto* jest źródłem opacznej doktryny ochrony praw człowieka. Tytułem przykładu można tu wskazać na takie teorie człowieka, które ujmują go jako „absolutną wolność”. Ochrona praw człowieka była by przy tej koncepcji ochroną wolności absolutnej. Zakładając, że człowiek jest ostatecznym arbitrem swych decyzji, do praw człowieka trzeba by zaliczyć ochronę wszelkich dewiacji, zwłaszcza tych o małej szkodliwości społecznej, trzeba by również tolerancję doprowadzić do granic absurdu, nawet za cenę



demontażu uprawnień podstawowych. Często opisywane konflikty między poszczególnymi prawami człowieka mają swe źródło przede wszystkim w takich apriorycznych doktrynach.

Kolejnym źródłem zagrożenia dla praw człowieka są różnorodne ideologie i nauka. Ideologia zawsze powiązana jest z filozofią, zatem to zagrożenie pokrewne jest poprzedniemu. Istnieje nieustannie pokusa, aby ulegać jednostronnym doktrynom, które gotowe są obiecywać szybkie i skuteczne rozwiązanie jakichś trudnych społecznych problemów za cenę obejścia praw człowieka. Trzeba pamiętać, że zwłaszcza w wieku XX pokusom takim ulegały całe narody, a i dziś mamy tego przykłady nawet w Europie. Gwałtowny rozwój techniki, stymulowany rozwojem nauki, stwarza kolejną grupę zagrożeń dla ochrony praw człowieka. Możliwości manipulacji za pomocą nowoczesnej techniki stały się poważnym problemem w krajach wysoko rozwiniętych. Zwłaszcza że towarzyszy temu oportunistyczny i konsumpcyjny styl życia.



Jarosław Paszyński

## O co chodzi w etyce?

Na temat moralności i etyki ostatnio wiele się mówi i publikuje. Nic dziwnego, moralność bowiem stanowi dziedzinę, która dotyczy każdego człowieka, a jej teoria, jaką jest etyka, pozwala człowiekowi zrozumieć, jakże przecież złożoną, rzeczywistość moralną.

Takiemu jednak rozumieniu nie służą propozycje etyczne, które redukcją moralność: bądź do sfery emocji, bądź do dziedziny wiary, bądź też do samych jedynie norm.

Dlatego też w tej mierze warto przypomnieć stanowisko etyki klasycznej, tym bardziej że jest ono albo pomijane, albo nie rozumiane w wielu kręgach zajmujących się etyką.

W artykule tym będzie zatem chodziło o ukazanie struktury etyki klasycznej. Zostanie więc przedstawiony przedmiot właściwy etyki, metoda i cel, jak również podział etyki klasycznej.

Rozważania te — mające jedynie szkicowy charakter — będą oparte na klasycznym już dziele, jakim jest w polskiej literaturze przedmiotu *Katolicka etyka wychowawcza* J. Woronieckiego OP, jak również w dużej mierze na odpowiednich artykułach o. prof. M.A. Krąpcy, w których tenże autor podejmuje te doniosłe zagadnienia.

### 1. Przedmiot właściwy etyki

Przedmiotem właściwym etyki jest to, co stanowi dziedzinę mo-

ralności, a więc moralna działalność człowieka, czyli inaczej mówiąc byt moralny, którym jest akt decyzji<sup>1</sup>. Dlatego też — stwierdza Ojciec Krąpiec — decyzja jest tym FAKTEM, którego teorią filozoficzną jest etyka. Chodzi bowiem o ostateczne «uniesprzeczniające» wyjaśnienie tego właśnie faktu, jakim jest decyzja jako byt moralny...”<sup>2</sup>.

Akt decyzji kształtują zarówno czynniki przedmiotowe jak i podmiotowe, zarówno strona poznawcza jak i wolitywna — chodzi zatem o wskazanie i przedstawienie tych przyczyn w określonym strukturą bytową porządku.

Najpierw trzeba wskazać na ten czynnik działania ludzkiego, którym jest dobro. Należy zatem wyjaśnić związek człowieka z dobrem, które będąc aktualnym przedmiotem jego działania staje się zarazem jego celem. Analiza więc dobra i jego hierarchii będzie równocześnie analizą celu, tak że wskazanie ostatecznego dobra będzie zarazem wskazaniem ostatecznego, obiektywnego celu dla człowieka<sup>3</sup>.

Drugim składnikiem konstytuującym porządek moralności jest czynnik wzorczy, czyli odczytanie struktury — treści dobra, które jako cel stanowi motyw ludzkiego działania. Treść dobra, czyli prawdę o dobru, odczytuje rozum, który tym samym ukierunkowuje i normuje ludzkie działanie poprzez formułowanie konkretnych sądów praktycznych, spośród których jeden wybiera wola w momencie decyzji. Proces decydowania się jest bardzo złożony, należy zatem przedstawić jego mechanizm, a to przez ukazanie swoistości władz umysłowych człowieka w przyporządkowaniu do moralnego działania, a więc rozumu i woli, jak również ich oddziaływanie na siebie w poszczególnych fazach decyzji<sup>4</sup>. Równie ważne jest ukazanie roli sumienia: tak przeduczynkowego, gdzie rozum praktyczny — by pokierować działaniem — uzgadnia swoje sądy (już to z prawem moralnym, czy to w postaci naczelnego sformułowania prawa naturalnego — *bonum est faciendum, malum vitandum*, czy to z konkretnymi normami moralnymi; już to z całą bazą rozumu teoretycznego jaką jest rozumienie rzeczywistości), jak i pouczynkowego, gdzie rozum osądza i ocenia wartość moralną dokonanych czynów<sup>5</sup>. Należy także ukazać udział władz zmysłowych w życiu moralnym człowieka: tak od strony zmysłowo-poznawczej, jak i od strony pożądaw-

czo-wolitywnej, czyli bogatą sferę ludzkich uczuć; jak również ich stosunek do władz rozumu i woli<sup>6</sup>.

Trzecim składnikiem, który urealnia porządek moralności, jest czynnik sprawczy, czyli sam moment decyzji, w którym to człowiek sam staje się realnym źródłem działania, czyniąc się tym samym moralnie dobrym bądź moralnie złym.

Należy zatem ukazać specyfikę dobra i zła moralnego czynu, a to poprzez odniesienie go do: normy moralności, celu ostatecznego człowieka, oraz do okoliczności warunkujących określoną decyzję<sup>7</sup>.

Realne działanie człowieka, w którym realizuje on konkretne dobro i doskonali się moralnie, jest już przedmiotem wychowania, niemniej jednak należy w etyce zastanowić się nad tymi aktami osobowymi, które usprawniają ludzkie działanie, czyli nad cnotami i przeciwnymi im wadami. I tak: z jednej strony należy rozważyć cnoty „umożliwiające osobowe życie człowieka”<sup>8</sup> w jego wymiarze egzystencjalnym (aspekt wertykalny), a więc akty wiary, nadziei i miłości; z drugiej strony natomiast cnoty usprawniające władze człowieka w jego wymiarze treściowym — istotowym (aspekt horyzontalny), a więc cnoty kardynalne z zastępem cnót im podporządkowanych<sup>9</sup>, gdzie: roztropność usprawnia rozum, sprawiedliwość wprowadza ład w dziedzinę woli, męstwo doskonali uczucia bojowo-popędliwe, umiarkowanie zaś temperuje pożądlivą stronę człowieka. Dziedzina zatem aretologii stanowi ważną problematykę etyki klasycznej stanowiąc o jej wychowawczym nastawieniu<sup>10</sup>.

## 2. Metoda i cel etyki

Każdy przedmiot nauki zawiera już w sobie immanentnie właściwą mu metodę, gdyż to charakter bytowy przedmiotu wyznacza sposób jego odczytania<sup>11</sup>. Zatem skoro przedmiotem właściwym etyki jest decyzja jako byt moralny, to metoda etyki będzie polegała na „ostatecznym **uniesprzeczniającym** wyjaśnieniu tego właśnie faktu, jakim jest decyzja jako byt moralny. Uniesprzeczniające wyjaśnienie bytu moralnego — stwierdza o. Krąpiec — polega na wskazaniu tych

czynników, których odrzucenie jest równoważne odrzuceniu samego bytu moralnego"<sup>12</sup>.

Etyka jednakże będąc wiedzą o moralnej działalności człowieka jest nauką praktyczną, w przeciwieństwie do nauk czysto teoretycznych, gdzie przedmiotem wiedzy jest wszystko to, co nie wchodzi w zakres ludzkich czynności<sup>13</sup>. Należy zatem bliżej się przyjrzeć specyfice metody nauki praktycznej, jaką jest etyka. W tym względzie — zauważa J. Woroniecki — „koniecznym jest ściśle rozróżnić kilka odrębnych stanowisk, jakie umysł jest w stanie zająć, wobec przedmiotu, który jest czynnością"<sup>14</sup>.

Stanowisko pierwsze zajmuje rozum wobec czynności niedostępnych dla podmiotu, a tym samym będących przedmiotem wiedzy teoretycznej. Metoda zastosowana tutaj rozum jest ściśle metafizyczna, w podanym wyżej sensie, a więc polegająca na ostatecznym, uniesprzeczniającym wyjaśnieniu danego faktu, czyli na wskazaniu czynników konstytuujących dany fakt. J. Woroniecki nazywa tę metodę analityczną, akcentując w ten sposób rozłożenie danego przedmiotu na czynniki składowe<sup>15</sup>. Celem takiego postępowania rozumu jest dotarcie do prawdy, pewność zaś jaką uzyskuje, jest pewnością metafizyczną, a więc niepowątpiewalną<sup>16</sup>. Pierwsze stanowisko — zauważa J. Woroniecki — „rozum zajmuje w wiedzy czysto teoretycznej, i jako takie pozostaje ono poza zakresem nauk praktycznych"<sup>17</sup>.

Drugie stanowisko, zwane praktyczno-teoretycznym, zajmuje rozum wobec czynności dostępnych dla podmiotu, a więc wobec dziedziny czynu ludzkiego. Stanowisko to różni się od poprzedniego tylko przedmiotem i ze względu na jego charakter nazywa się praktycznym, natomiast ze względu na metodę, cel i pewność nazywa się teoretycznym, gdyż elementy obydwu mają taki sam charakter. Metafizyczna zatem analiza czynu jako bytu moralnego pozwala wskazać na istotne, konstytuujące moralność czynniki, a tym samym staje się teoretycznym (metafizycznym) fundamentem dla budowania etyki jako nauki praktycznej<sup>18</sup>.

Rozum obok wiedzy teoretycznej, ogólnej, o koniecznych składnikach moralności musi jeszcze posiadać wiedzę praktyczną, szcze-

gotową, aby umieć pokierować konkretnym działaniem w określonych warunkach. Wiedze taką rozum uzyskuje stosując tzw. metodę syntetyczną, która polega na umiejętnym składaniu wyróżnionych, koniecznych elementów w przyporządkowaniu do sformułowania określonych, konkretnych sądów praktycznych o czynach, które mają być wykonane. Stanowisko rozumu może być tutaj dwojakie, a to ze względu na cel, którym z jednej strony może być konkretne, natychmiastowe działanie, a z drugiej strony wiedza o konkretnym działaniu<sup>19</sup>.

Trzecie zatem stanowisko rozumu określa się jako wiedzę praktyczną *habitualną*, która daje działającemu podmiotowi „pewną umiejętność czy sprawność wewnętrzną (*habitus*) i ona to, a nie natychmiastowy czyn (*actus*) jest celem, do którego bezpośrednio zmierza”<sup>20</sup>. Przedmiotem tej wiedzy jest czyn; metoda, jaką stosuje rozum, jest syntetyczna jako właściwa dla wiedzy praktycznej; cel natomiast jest teoretyczny, chodzi bowiem o wiedzę o tym jak się zachować w określonych przypadkach. Z tego też względu nie może być tu żadnej pewności: ani metafizycznej, ani moralnej. Wiedza ta jednakże, określana mianem kazuistyki, jest koniecznym dopełnieniem praktycznym teoretycznej (metafizycznej) wiedzy etycznej<sup>21</sup>.

Czwarte stanowisko, zwane wiedzą praktyczną aktualną, zajmuje rozum wówczas, gdy ma bezpośrednio pokierować konkretnym czynem. Metoda, jaką tu stosuje, jest syntetyczna, a celem jest bezpośrednio, natychmiastowe wykonanie danego czynu. Wiedza ta usprawniając rozum w kierowaniu ludzkim działaniem staje się cnotą roztropności, czyli naczelną kierowniczką życia moralnego człowieka<sup>22</sup>. Na tym stanowisku rozumu podmiot może dojść w swych konkretnych czynach do pewności moralnej, a to za sprawą „wpływu woli na praktyczny sąd rozumu”<sup>23</sup>. Ta też płaszczyzna wiedzy praktycznej nie stanowi przedmiotu nauczania, ale należy do dziedziny wychowania<sup>24</sup>.

Podsumowując powyższe przedstawienie charakteru metody i celu etyki klasycznej można za J. Woronieckim stwierdzić, że etyka ma „... na celu głębsze zrozumienie podstawowych składników i zasad postępowania moralnego wraz z pewnymi, jeszcze dość ogólnymi wskazaniem, jak te wiadomości stosować w praktyce życia”<sup>25</sup>.

### 3. Podział etyki

Etyka dzieli się zasadniczo na część ogólną i szczegółową. W części ogólnej przedmiot etyki stanowi dziedzina ludzkiego czynu, analizowanego od strony metafizycznej, gdzie chodzi o wskazanie istotnych czynników konstytuujących porządek moralności, a więc z jednej strony przyczyny: celu, wzoru, sprawczości, z drugiej zaś — umysłowe i zmysłowe władze człowieka<sup>26</sup>.

W części szczegółowej uwzględnia się to wszystko, co zostało powiedziane w części ogólnej — są to bowiem konieczne składniki każdego czynu — jednakże w przyporządkowaniu do określonych kategorii czynów, które tym samym stanowią przedmiot szczegółowej części etyki<sup>27</sup>. W etyce klasycznej wyróżnia się szczególnie kategorie czynów wedle odpowiednich przedmiotów formalnych określonych aktów osobowych, czyli wedle poszczególnych cnót i przeciwnych im wad. W zakres rozważań wchodzi zatem: z jednej strony cnoty teologiczne, a więc wiara, nadzieja i miłość; z drugiej strony natomiast cnoty kardynalne, czyli roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, wraz z całym orszakiem cnót im podporządkowanych: czy to jako integrujących, czy to jako gatunkowych, czy też jako potencjalnych ze znamieniem określonej cnoty kardynalnej. Rozważa się również odpowiadające każdej cnotce wady, które znieprawiają ludzkie działanie: bądź przez niedomiar tego, co być powinno, bądź przez nadmiar w stosunku do tego, co stanowi przedmiot określonego działania<sup>28</sup>.

#### PRZYPISY

1 Zbb. M.A. Krapiec: *Decyzja — bytem moralnym*, RF 31 (1983) 2, s. 47-65; por.: „Przedmiotem etyki jest moralna działalność człowieka, tzn. te wszystkie jego czynności, które popełnia świadomie i dobrowolnie i za które jest odpowiedzialny. Działalność te oznaczamy po polsku nazwą «postępowanie», która doskonale wydatnia, o co nam chodzi, i wyodrębnia właściwy jej przedmiot" (J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 31); „Oto w najogólniejszym zarysie przedmiot filozofii moralnej, czyli etyki: jest nim cała dobrowolna działal-



ność człowieka, za które jest on odpowiedzialny i która się obraca około podstawowych jego obowiązków i uprawnień prowadzących go do pełni rozwoju duchowego i do urzeczywistnienia właściwego mu celu" (*ibidem*, s. 32-33).

2 M.A. Krąpiec: *Decyzja — bytem moralnym...*, przyp. 20.

3 Zob. tenże: *O rozumienie bytu moralnego*, RF 31 (1983) 2, s. 99; por. tenże: *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 66-84; J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, s. 31-32, 61-96.

4 Por. M.A. Krąpiec: *Decyzja — bytem moralnym...*, s. 54—62; J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, s. 97-108, 119-129.

5 M.A. Krąpiec: *U podstaw rozumienia kultury...*, s. 93-99; J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza...*, t. I, s. 109-119, 186-253.

6 Por. M.A. Krąpiec: *U podstaw rozumienia kultury...*, s. 85-93; J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza...*, t. I, s. 148-176.

7 Por. M.A. Krąpiec: *Ja — człowiek*, Lublin 1991, s. 299-317; J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza...*, t. I, s. 254—299.

8 M.A. Krąpiec: *U podstaw rozumienia kultury...*, s. 138.

9 Zob. *ibidem*, s. 138-139.

to Por. *ibidem*, s. 135-142; J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza...*, t. I, s. 328-418.

U Por. *ibidem*, s. 34.

12 M.A. Krąpiec: *Decyzja — bytem moralnym...*, przyp. 20.

13 Zob. J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza...*, t. I, s. 34.

14 *Ibidem*, s. 35-36.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*, s. 36-37.

17 *Ibidem*, s. 37. W podejściu tym akcentuje się tylko aspekt filozoficzny, pomija się natomiast różnorodny charakter nauk szczegółowych.

18 *Ibidem*, s. 37, 40-41; M.A. Krąpiec: *U podstaw rozumienia kultury...*, s. 143-145.

19 Por. J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza...*, t. I, s. 37-38.

20 *Ibidem*, s. 38.

21 Zob. *ibidem*, s. 38, 42.

22 Zob. *ibidem*, s. 39.

23 *Ibidem*.

24 Zob. *ibidem*, s. 44.

25 *Ibidem*, s. 45<sup>6</sup>.

26 Por. *ibidem*, s. 46.

27 *Ibidem*.

28 Por. *ibidem*, t. II (I)s. 5-13; M.A. Krąpiec: *U podstaw rozumienia kultury...*, s. 134-142.



Mirosław Mylik

## **Teoretyczny a praktyczny wyraz ludzkiego filozofowania**

Problematyka ta sięga swymi korzeniami starożytnej Grecji, gdzie na pierwszym miejscu stawiano filozofię praktyczną, jako np. tzw. *meditatio moris*, a sprzyjała temu w sposób wyjątkowy jedność nauki i filozofii. Dlatego nikt w starożytnej Helladzie nie mógł podawać się za filozofa, ani tym bardziej założyć szkoły filozoficznej, gdy sam (czy też jego uczniowie), głosząc swoje teorie, nie praktykował ich zarazem w życiu. Stąd w tym czasie powstało tak wiele szkół filozoficznych, jak chyba nigdy potem. W nich właśnie starano się rozwijać zagadnienia teoretyczne z ich praktyczną realizacją w życiu jednostki bądź społeczeństwa. Stąd już u Platona, Arystotelesa i stoików praktyczny wyraz ludzkiego filozofowania jest jakby ostatnim celem całej pracy filozoficznej.

W okresie patrystycznym i epoce średniowiecznej łączność ta nabrała przede wszystkim cech tzw. filozofii chrześcijańskiej, gdyż rozważania filozoficzne „uzupełniały” jakby realizację prawd wiary chrześcijańskiej bądź innej religii, np. arabskiej lub żydowskiej. Natomiast w epoce nowożytnej i szczególnie współcześnie, głównie dzięki rozdziałowi filozofii i nauk szczegółowych, widać już coraz większy rozłam między teoretycznym a praktycznym wymiarem ludzkiego filozofowania, rozłam trwający do dziś.

W związku z tym powstaje nie lada pytanie, czy tego rodzaju rozdzielenie wydaje się być rzeczą słuszną i usprawiedliwioną?

Wydaje się, że nie, a dowodzi tego zarówno szereg przypadków

pozytywnych, jak i wiele negatywnych. Doświadczamy dziś bowiem bardzo często, iż wielu ludzi jak myśli, jakie ma poglądy, przekonania, tak z reguły czyni, mówi i pisze. I na odwrót, poznając własne bądź czyjeś czyny, wypowiedzi i zapiski, jesteśmy na ogół w stanie powiedzieć, z jakich to pobudek czy poglądów one wynikają. Ma to wyraźny wymiar zarówno indywidualny, jak i społeczny.

Z tego powodu tak trudno jest oddzielić na przykład rewolucję francuską od podłoża ją przygotowującego, czyli filozofii encyklopedystów, Woltera i w pewnej mierze Rousseau, jak też nie da się mówić o powstaniu Niemców przeciw Napoleonowi I bez zapala politycznego, wznieconego po części przez Fichtego i zwolenników jego poglądów. Podobnie również rozwój państwa pruskiego w latach 1815-1848, jak i późniejszą jedność Niemiec trudno jest oddzielić od wpływu filozofii Hegla i jego szkoły. Trudno też mówić o przeobrażeniach, jakie dokonały się po rewolucji we Francji, bez systemu pozytywnego Comte'a, a bez Spencera i Milla w Anglii i Stanach Zjednoczonych, czy też o zjednoczeniu Włoch bez udziału ówczesnych filozofów włoskich. Wreszcie nieskończenie wiele rozvodzić by się można było nad powinowactwem ruchów socjalnych i komunistycznych, faszystowskich i stalinowskich z filozofią niemiecką i rosyjską, czy też nad związkami filozofii polskiego romantyzmu z kwestią niepodległości Rzeczypospolitej.

Refleksja nad tymi bądź innymi przykładami z dziejów ludzkości, jak też nad wydarzeniami z historii najnowszej, ukazuje nam w sposób wystarczający konieczność przyjęcia i stałą łączność poglądów teoretycznych z praktyką życia codziennego poszczególnych ludzi, jak i wielu nieraz społeczności międzynarodowych. Stąd też myślę, że każdy z nas znalazłby na tej podstawie bardzo wiele przykładów, by to potwierdzić, tym bardziej że taki sposób życia, w którym realizuje się praktycznie swoje teoretyczne przekonania, nie minął bezpowrotnie wraz ze śmiercią Sokratesa czy św. Augustyna. Świadczą o tym choćby poniższe przykłady myślicieli jeszcze z tego wieku, reprezentujących w sam raz filozofię polską, która zwykle zapomniana i nieceniona, bo w opinii wielu mało oryginalna i zwykle niewiele wnosząca w światowy dorobek filozofii, rzadko zajmuje

współczesne umysły w Polsce, co jest notabene smutnym zjawiskiem, wymagającym należytego wyjaśnienia w osobnym studium.

Weźmy najpierw za przykład życie i twórczość ks. Stefana Pawlickiego<sup>1</sup> CR (1839-1916), długoletniego profesora i rektora (1905-06) Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Ten zapomniany dziś myśliciel nie miał na przełomie naszego wieku przychylnego klimatu naukowego, społecznego czy politycznego dla własnych poglądów i wynikających z nich praktycznych implikacji. Wszyscy bowiem znaczący myśliciele polscy tamtej doby, jak Gołuchowski, Cieszkowski, Kremer, Libelt i inni, kształcili się na uniwersytetach niemieckich, gdzie wówczas panował idealizm niemiecki, który przynosili z niemałym trudem do rodzimego kraju, tworząc po części tzw. filozofię narodową. Poza tym szerzył się wówczas na naszych ziemiach, jak i w całej Europie, pozytywizm i materializm, a nadto rodził socjalizm i liberalizm. Mimo takiej atmosfery swoich czasów potrafił Pawlicki skutecznie **głosić** poglądy jej przeciwne i to w taki sposób, że zdobył przyjaźń i zaufanie swoich przeciwników, którzy tak go polubili, że próbowali mu nawet po trosze przypisać to, z czym przez prawie całe swoje życie umiejętnie walczył.

Oczywiście, nie stało się to tylko *ex cathedra* czy za pomocą publikacji, ale przede wszystkim dzięki praktycznemu realizowaniu swoich filozoficznych, a także społecznych, politycznych, i nade wszystko religijnych poglądów.

Był to bowiem człowiek, który wykładając w Warszawie, Rzymie i Krakowie, zyskał sobie w opinii biografów, jak i we wspomnieniach uczniów, miano „niepospolitego”. Posiadał osobowość ciekawą i niezwykłą, fascynującą i przyciągającą, godną i poważną, i tak dziwną i śmieszną zarazem, że podobną trudno spotkać. Oprócz całej jego sławy i powagi naukowej, dziś niestety nieco zapomnianej, przetrwała o nim legenda jako o człowieku prywatnym. Była to niezwykła postać towarzyska, zarówno początkowo jako osoba świecka, jak i później jako osoba duchowna, zapraszana często do domów ludzi z różnych środowisk naukowych, literackich i artystycznych.

Stał się również niezapomnianym gościem pałaców arystokracji

i szlachty polskiej, jak i zagranicznej, a także znanym bywalcem salonów kardynałów, biskupów i dostojników z różnych kongregacji, a nawet znawcą komnat papieskich podczas oficjalnych i przyjacielskich wizyt u samego Leona XIII, który powiedział o nim przy którejś z takich okazji: *dottissimo padre PavlischP*.

Współpracował również Pawlicki jako publicysta i krytyk, nawet sztuk teatralnych i spraw polityki międzynarodowej, z ludźmi z redakcji różnych ówczesnych wydawnictw i gazet krajowych, jak i zagranicznych. Zastąpił też jako wyjątkowy smakosz potraw kuchni polskiej i niezapomniany degustator smakowitych specjalności cukierni krakowskich, przez co stał się przedmiotem wielu wybornych żartów i anegdot. Najzabawniejsze z nich przeczytać można we wspomniałych i żywych wspomnieniach o swoim nauczycielu takich wielkich mistrzów pióra, jak Adam Grzymała-Siedlecki, Ludwik Hieronim Morstin czy Tadeusz Sinko.

Nie przeszkodziło mu to wszystko, a wręcz nawet pomogło zdobyć znakomite imię naukowe i reputację wybitnego humanisty w świecie, przez co był nie tylko wprost oblegany przez studentów na swoich wykładach, ale i o znajomość z nim zabiegali także tacy luminarze ówczesnej nauki, sztuki i kultury polskiej, jak np. Henryk Sienkiewicz, Jan Matejko czy Kazimierz Twardowski.

Wreszcie był Pawlicki nie lada podporą nauki Kościoła nie zaniedbując przy tym całowicie jego misji ewangelicznej, i to zarówno pośród wielkich, jak i małych tamtego świata. Powszechnie bowiem mało znany jest fakt, że oprócz tego, iż był Pawlicki znakomitym filozofem, teologiem i filologiem klasycznym oraz prekursorem socjologii w Polsce<sup>3</sup>, to brał również udział, wraz z innym polskim zmartwychwstańcem, Piotrem Semeneńką, w pracach nad przygotowaniem programowych tez do encykliki *Rerum Novarum*<sup>4</sup> Leona XIII, a także należał do jednych z pierwszych, którzy rozpowszechniali dokumenty Społecznej Nauki Kościoła poprzez szeroko zakrojoną działalność naukową, dydaktyczną i duszpasterską.

Stąd tak mocno wrył się w pamięć tych, którzy go znali osobiście, że nie mogli nie przekazać wspomnień o nim innym pokoleniom. Nic więc dziwnego, że jeszcze za życia stał się żywą legendą

Krakowa, wspominaną czasem i dziś przy pewnych okazjach. Dlatego nie zawahał się krakowski „Czas” napisać po jego śmierci, iż był największym humanistą polskim swoich czasów<sup>5</sup>.

W związku z tym nasuwa się niebagatelne pytanie, a mianowicie, dlaczego i w jaki sposób Pawlicki osiągnął to wszystko w swoim życiu? Odpowiedź na to kryje się między innymi w tym, że jeśli osobiste poglądy człowieka są harmonijne i stale rozwijane w praktyce jego życia codziennego, to mamy właśnie takie, a nie inne wspaniałe tego rezultaty!

W przypadku Pawlickiego potwierdzenie i zarazem wyjaśnienie tego wszystkiego znajdujemy w jego *Metafizyce*, w której na ten temat napisał następująco: „tak u Struwego, jak i u innych autorów polskich, istnieje tendencja do teoretycznego badania filozofii, w starożytności zaś na pierwszym miejscu kładziono filozofię praktyczną i nikt nie mógł uchodzić za filozofa, kto by nie urzeczywistnił w sobie wszystkich zasad filozoficznych nauk. Dlatego to powstają takie definicje filozofii jak Sokratesa, że filozofia jest medytacją śmierci, lub w innych szkołach definicja uważająca filozofię za naukę o szczęściu. U nas ta praktyczna strona nie jest dostatecznie podnoszona lub zupełnie pomijana na korzyść naukowego charakteru filozofii. Tymczasem my musimy unikać tej nowożytnej jednostronności i starać się ją uzupełnić stroną praktyczną urządzania życia ludzkiego najprzód w sobie, potem w innych. Definicja więc filozofii jako nauki o ostatnich przyczynach jest słuszna, lecz przynajmniej w duchu należy ją uzupełnić poglądami osobistymi, że potrzebna tu jest etyka, a więc strona praktyczna”<sup>6</sup>.

Tej praktycznej strony filozofowania nie nauczył się Pawlicki tylko z książek czy teoretycznych rozważań, ale przede wszystkim od ludzi, a szczególnie od jednego człowieka, ks. Piotra Semeneńki’ CR (1814-1886), współzałożyciela Zmartwychwstańców, do których zresztą potem Pawlicki wstąpił, będąc już docentem Szkoły Głównej Warszawskiej. Skończył tym samym swoje długoletnie poszukiwania właściwego mu miejsca zarówno jako człowiek, jak i chyba nie mniej dla niego ważnego jako filozof. Dopiero bowiem dzięki osobistej postawie Semeneńki, jak i filozoficznych z nim dys-

put, Pawlicki przekonał się, że był to kolejny niepospolity filozof chrześcijański, który jak niegdyś Sokrates w Grecji, stawał na pierwszym miejscu warunek, aby żyć jak filozof, a dopiero na drugim nauczanie innych tego, co ktoś wcześniej wypróbował na sobie jako istotne treść filozofii<sup>8</sup>.

Właśnie tego praktycznego wyrazu zbyt długo brakowało Pawlickiemu w jego życiu zarówno prywatnym, jak i filozoficznym aż do czasów docentyury w Szkole Głównej Warszawskiej, gdyż nie znalazł się przedtem nikt, kto by go pouczył, że nie można uprawiać filozofii bez dwóch rzeczy: bez teologii i bez wprowadzenia jej we własne życie. Filozof musi przede wszystkim żyć filozoficznie, a to możebne jest tylko, gdy się praktykuje etykę chrześcijańską<sup>9</sup>.

Takie *credo* filozoficzne Pawlickiego zostało już zauważone i potwierdzone we wspomnieniach wielu mu współczesnych przyjaciół i uczniów, z których chyba najlepiej to oddał Józef Ujejski pisząc o nim jako przede wszystkim filozofie praktykującym, który uczył praktycznie filozoficznego patrzenia na świat i z którym „bezpośredniej styczności (...) nie zastąpi żadna [książka], jak zapewne żadna książka Sokratesa, nie byłaby nikomu zastąpiła dialogów z nim samym. Pawlicki uczył filozofii przede wszystkim żywym słowem i to nie tyle wykładem uniwersyteckim, nawet mimo całej jego świetności, ale przede wszystkim rozmową, a jeszcze ściślej biorąc tym niezrównanym spokojem, z jakim patrzył na świat, a który płynął z głębokiego rozumienia natury człowieka w jego najrdzenniejszej, wiecznej istocie”<sup>10</sup>.

Połączenie teoretycznej sfery filozofowania z jej praktycznym wymiarem ludzkiej egzystencji szczególnie widoczne jest również w życiu i twórczości naukowej ks.bpa prof.Kazimierza Józefa Kowalskiego (1896-1972). Ten równie szybko, jak. Pawlicki, zapomniany dziś myśliciel, teolog i żołnierz nie doczekał się do tej pory ani należytej biografii naukowej, ani też całościowej monografii swoich poglądów<sup>11</sup>, choć sobie na to z pewnością zasłużył, choćby z powodu głoszonej przez niego łączności teoretycznych rozważań z ich praktyczną realizacją.

Żył on bowiem i tworzył w czasach straszliwych okropieństw



I i II wojny światowej, z krótką przerwą przypadającą na niepodległe dwudziestolecie międzywojenne, oraz w pokojowej niewoli reżimu komunistycznego, którego końca nie doczekał. Stał przy tym wobec problemów, z których niektóre dopiero w epoce Pawlickiego i Semeneńki ledwie się rodziły, gdy chodzi np. o socjalizm, faszyzm czy komunizm. Mimo to poradził sobie z nimi doskonale, przez co znów powstaje to samo pytanie, jak w przypadku omawianych myślicieli, a mianowicie, dlaczego i w jaki sposób Kowalski to wszystko osiągnął?

Otóż odpowiedź na nie jest podobna, jak i w poprzednich obu wypadkach, gdyż zasada się głównie na zachowaniu łączności pomiędzy teoretycznymi poglądami a ich życiową realizacją. Potwierdzeniem i zarazem wyjaśnieniem tego jest nie tylko mało znana biografia bpa Kowalskiego, ale również jego publikacje, w których na interesujący nas problem pisał następująco: „Odnosnie tego zagadnienia [czyli stosunku filozofii do życia praktycznego] powstały w ciągu dziejów myśli ludzkiej dwa kierunki skrajne. Pragmatyści w szczególności sądzą, iż prawda filozoficzna polega na powodzeniu życiowym jakimkolwiek bądź i posiada wartość o tyle, o ile to powodzenie jej towarzyszy. Na to odpowiadamy, że prawdy filozoficzne posiadają wartość swoją niezależnie od konsekwencji i sukcesów w życiu ludzkim, gdyż przekraczają znaczeniem swoim czas i przestrzeń. Stąd tej wewnętrznej wartości filozofii nie można ujarzmić przez życie praktyczne. Inni myśliciele zaś utrzymywali, że prawdy filozoficzne żadnego zgoła z życiem ludzkim związku nie posiadają. Do przedstawicieli tego skrajnego kierunku należy myśliciel francuski Taine. Przeciwno tej nauce utrzymujemy, że filozofia *de facto* na dłuższą metę bez praktyki zasad filozoficznych żywotną i owocną być nie może. Filozof powinien żyć systemem filozoficznym i konsekwencjami swej nauki oraz otwarte mieć oko na wielkie zagadnienie ludzkości współczesnej, by móc uprawiać poza czystą spekulacją, również i czynne apostołstwo w służbie Prawdy. Każda prawda bowiem posiada, prócz wewnętrznej wartości, także siłę promieniującą na życie ludzkie i kształtującą rzeczywistość podług zasad i wymagań prawdy przyrodzonej. Od tej współpracy, zmierzającej ku dos-

konałości przyrodzonej rodzaju ludzkiego, żaden filozof uchylić się nie powinien, gdyż w człowieku poznanie teoretyczne wpływa na wolę i dochodzi do zakończenia swego w życiu"<sup>12</sup>.

Problematyka ta pojawia się nawet w przypadku osób, których potocznie nie uważa się za filozofów, jak ma to miejsce w wypadku św. Maksymiliana Marii Kolbego (1849-1941). Albowiem oficjalne wyniesienie o. Kolbego na ołtarze Kościoła katolickiego w 1982 roku przez naszego papieża Jana Pawła II ukazuje między innymi prawidłowo zrealizowaną formację filozoficzną w życiu tego świętego filozofa, co wydaje się być często pomijane i nie zauważane, gdy traktuje się o osobie i dziele o. Maksymiliana. Usprawiedliwione jest to po części tym, że sam Św. Maksymilian niewiele się w sumie filozofią interesował, poza studiami i doktoratem (1915) na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i wykładami z filozofii (1930-1936) w seminarium diecezjalnym w Nagasaki w Japonii. Uważał bowiem, że każdy święty — to wielki człowiek, ale nie każdy wielki (np. filozof) był świętym zarazem, chociaż nieraz bardzo ludzkości się przysłużył<sup>13</sup>. Jak też sądził, że kochający bardziej pozna Niepokalaną niż filozof i teolog<sup>14</sup>. Wreszcie wierzył, że „nikt nam nic złego uczynić nie może, jeżeli Ona na to nie zezwoli. Więc wszystko jest w Jej matczynej rękach. Pozwólmy się przeto tylko Jej prowadzić, co dzień bardziej, co chwila bardziej Jej prowadzić. To cała nasza filozofia"<sup>15</sup>.

Jednakże tego typu wypowiedzi o. Maksymiliana nie powinny nasuwać wniosków, że nie doceniał on bądź nie wykorzystywał filozofii w swojej praktyce życia codziennego. Oprócz bowiem wspomnianego doktoratu z filozofii i wykładów w japońskim seminarium, o. Kolbe twierdził, że nie każda filozofia, ale „scholastyka jest wyborną nauką do wyjaśniania pomieszanych idei błędnowierców, dlatego jej nienawidzą"<sup>16</sup>. Stąd wykorzystywał ją przy różnych okazjach w dyskusjach z ludźmi w tak klasycznych kwestiach, jak prawda<sup>17</sup>, poznanie istnienia Boga<sup>18</sup> czy Jego natura<sup>19</sup>. Nawet swoje Rycerstwo Niepokalanej potrafił ukazać w ramach arystotelesowskich pojęć materii i formy<sup>20</sup>.

Wydaje się więc, że filozofia była dla o. Maksymiliana pomocna

w rozumnej wierze człowieka, skoro potrafił napisać następująco: „co zresztą ma filozofia do wiary? Wiara musi być rozumna i tego właśnie dokonuje filozofia, zwłaszcza w zagadnieniu, czy Pan Bóg istnieje”<sup>121</sup>.

Z powyższego raz jeszcze wynika, że dla o. Kolbego studiowanie takich mądrości jest nauką spekulatywną i praktyczną. „Rozumem trzeba ją poznać i udowodnić (bo jest zupełnie rozumową, choć presuponuje objawienie). Praktyczna, bo należy ją nie tylko rozumieć i być o jej prawdzie przekonanym, jak w matematyce  $2+2=4$ , mieć zawsze jasno przed oczyma i używać jej w życiu praktycznym”<sup>122</sup>.

Natomiast realizacja tego w świętym żywocie o. Kolbego ukazują nam nie tylko wspomnianą wagę formacji filozoficznej w życiu ludzkim, ale i także niebywałe znaczenie w poczynaniach człowieka formacji społecznej, ekonomicznej, politycznej, etc, podporządkowanych jednak ostatecznie formacji teologicznego zbawienia nas przez Chrystusa. Dlatego też nie można zgodzić się z panującym nieraz stereotypem, że nauka i teoria sobie, a życie i praktyka też sobie, biegają własnymi, niezależnymi nieraz od siebie całkowicie, torami. Należy raczej powiedzieć, iż w rzeczywistości nie ma właściwie rozgraniczenia na teorię i praktykę, a są jedynie, w aspekcie nas interesującym, dobre lub złe czyny ludzkie wynikające z działań rozumu i woli konkretnego człowieka, wziętego pojedynczo bądź rozważanego w społeczności. Wymaga to oczywiście jeszcze szerszego uzasadnienia, które jednak, ze względu na określone ramy tego artykułu, winno się znaleźć w oddzielnym studium.

Na zakończenie należy szczególnie uwagę zwrócić na różnorodność (pozytywnych w tym wypadku) skutków w życiu i twórczości powyższych czterech polskich autorów przy ich jednakowo deklarowanym, teoretyczno-praktycznym, sposobie uprawiania filozofii i innych nauk. Jeden bowiem był znakomitym profesorem i rektorem, drugi został współzałożycielem Zmartwychwstańców, trzeci bohaterem-żołnierzem i uczonym biskupem, a czwarty wreszcie świętym wyznawcą Niepokalanej. Powstaje zatem kolejne pytanie, a mianowicie, z czego wypływa owa różnorodność skutków w tych czterech lub im podobnych przypadkach?

Otóż wydaje się, że pełna odpowiedź na to wiąże się ostatecznie z tajemniczą i nie do końca możliwą dla nas do zbadania kwestią Opatrzności Bożej. Dlatego zwykle tej odpowiedzi od razu mieć nie możemy w naszym życiu, nawet w przypadku wróżb i proroctw, gdyż realizuje się ona i zostaje zamknięta w życiu i działalności tego człowieka, który z własnej i nieprzymuszonej woli zechce zrealizować wybraną przez siebie filozofię, teologię, politykę, ekonomię, etc. Stąd postulować można i należy jedynie wybór i realizację tylko i wyłącznie takich nauk, które oparte na prawdzie o rzeczywistości, człowieku i Bogu, wraz z wiarą w odwieczne plany Opatrzności, są w stanie spełnić indywidualne dobro i szczęście jednostki, a przy tym pomyślność i dobro wspólne społeczeństwa. Nie grozi też przy tym nikomu, nieraz zarzucany, brak oryginalności, szarość czy nuda życia ludzkiego, gdyż indywidualność i niepowtarzalność natury człowieka gwarantuje mu właśnie możliwość pełnego zrealizowania się (pozytywnego lub negatywnego) w swoim czasie i miejscu, również dzięki teoretyczno-praktycznemu wymiarowi filozofowania. Oryginalność i pomysłowość ludzka wydaje się być tu nieograniczona, a zabraknąć może tylko dobrej woli i należytego rozeznania. Dlatego też każdy z nas, analizując choćby powyższe przykłady osobistości polskiej nauki, kultury i religii, powinien sobie te sprawy dokładnie przemyśleć i... zacząć działać.

## PRZYPISY

1 Szerzej na temat życia i twórczości Pawlickiego pisze M. Mylik: *Ks. Stefan Pawlicki CR (1839-1916)*, Niepokalanów, 1992 s. 1-79.

2 Por. T. Sinko: *Sp. O. Stefan Pawlicki*. „Czas” 1916 nr 221.

3 Por. M. Mylik: *Stefan Pawlicki — jeden z prekursorów socjologii w Polsce*. „Studia Socjologiczne” 1991 nr 1-2, s. 7-13.

4 Por. M. Mylik: *Udział polskich uczonych w przygotowaniu encykliki „Rerum novarum”*, „Przegląd Religioznawczy” 1993 nr 3 (169), s. 41<sup>1</sup>t8.

5 Por. „Czas” 1916 nr 219.

6 Por. S. Pawlicki: *Metafizyka* (skrypt), Kraków 1906, s. 9.

<sup>7</sup> Szerzej na temat życia i twórczości Semeneńki można znaleźć m.in.: P. Smolikowski: *System filozoficzny Księdza Semeneńki*, „Przegląd Kościelny” 3 (1904),

t. 5-6; W. Kwiatkowski: *Św. Tomasz z Akwinu scholastyka w oświeceniu O. Piotra Semeneńki*, CR, Kraków 1936; W. Kwiatkowski: *La vita cii Pietro Semenenko*, Roma 1953; T. Kaszuba: *Semeneńki koncepcja filozofii jako racjonalnego poznania*, Rzym 1985.

8 Por. S. Pawlicki: *Przemówienie X. Dr Stefana Pawlickiego CR*, W: *Kaysiewicz i Semenenko. Książka pamiątkowa z obchodu urządzonego ku ich czci 7 października 1913*, Kraków 1914, s. 82-83.

9 Por. S. Pawlicki: *Moje pierwsze spotkanie z o. Piotrem Semeneńką*, „Prąd” 1913, r. V nr 10, s. 317.

10 Por. J. Ujejski: *X. Stefan Pawilicki*, „Głos Narodu” 1916 nr 120.

11 Krótkie prace o życiu i twórczości bpa Kowalskiego napisali m.in.: W. Eborowicz: *Ks. Biskup Kazimierz Kowalski. Życiorys*, „Nasza Przeszłość” t. 34. 1971, 7-20; E. Piszcz: *W holdzie Arcypasterzowi w 25-lecie sakry biskupiej*, „Studia Pelplińskie” 1971, s. 217-229; I. Posadzy: *Śp. Biskup Kazimierz J. Kowalski Przyjaciel Towarzystwa Chrystusowego*, „Studia Pelplińskie” 1973, s. 13-18; J. Pacyna: *Wspomnienie o ks. Biskupie Kazimierzu Józefie Kowalskim*, „Studia Gnesnensia”, nowa seria t. 1, 1975, s. 9-18; por. też bibliografię prac Kowalskiego w *Słowniku polskich teologów katolickich*, t. Kp6, Warszawa 1983, 166-178.

12 K. Kowalski: *Podstawy filozofii*, w serii, „Studia Gnesnensia” t. 1, Gniezno 1930, s. 44-45; tegoż: *Istota i zadanie filozofii według zasad neotomizmu*, Poznań 1929, s. 39.

13 Por. M. Kolbe: *Wielkość a świętość*, W: *Bł. Maksymilian Maria Kolbe, Wybór pism*, praca zbiorowa pod kierunkiem o. J.R. Bara, Warszawa 1973, s. 490.

14 *Ibidem*, s. 377.

15 *Ibidem*, s. 205.

16 *Ibidem*, s. 352.

17 *Ibidem*, s. 352, 514-515, 570, 617-619.

18 *Ibidem*, s. 497-501, 547-548, 566.

19 *Ibidem*, s. 500-501, 572-576, 581-582, 602-603.

20 Naturę Rycerstwa Niepokalanej (łac. *Militia Immaculatae*, w skrócie: *MI*) przedstawia św. Maksymilian w sposób następujący: *Słyszeliśmy w filozofii, że natura każdej rzeczy składa się z materii i formy razem związanych. W MI materią, jak w każdym stowarzyszeniu, są członkowie, a mogą być nimi wszyscy bez wyjątku (...). Formą zaś, czyli tym, co łączy członków do osiągnięcia celu i stanowi istotę każdego stowarzyszenia, jest w MI oddanie się całkowicie i bezgraniczne Najświętszej M(aryi) Pannie Niepokalanej*, *ibidem*, s. 478.

21 *Ibidem*, s. 498.

22 *Ibidem*, s. 352.



Henryk Kiereś

## ***Mimesis*: pomiędzy filozofią a humanistyką\***

Na początku rozważań odnotujmy fakt znamienny i raczej powszechnie znany osobom zajmującym się sztuką *ex professo*, ten mianowicie, że pojęcie naśladowania (*mimesis*; *imitatió*) to pojęcie bumerang, bowiem na przekór wciąż odzywającym opiniom, iż jest ono albo całkowicie nieprzydatne w teorii sztuki (dokładniej mówiąc: w teorii sztuk tzw. pięknych), albo że jego zasięg wyjaśniania jest ograniczony do sztuki tzw. przedstawiającej, powraca ono uparcie w dysputach nad sztuką, a powraca zawsze z roszczeniem do własnej uniwersalności. Zastanawiające, że fakt ten towarzyszy kulturze Zachodu od jej historycznych początków, o czym świadczą wymownie zarówno traktaty filozoficzne, jak i humanistyczne teorie sztuki oraz doktryny artystów<sup>1</sup>.

Okazjonalnie ponawiane poszukiwania przyczyn tego zjawiska z łatwością wykazują, że głównym motywem skłaniającym znawców sztuki do przywoływania pojęcia *mimesis* są zmiany zachodzące w sztuce. Stawiają one przed koniecznością ponownego, nierzadko gruntownego przemyślenia problemu sztuki, a zrozumiałe jest, że w sytuacji kryzysu teoretycznego chętnie sięgamy ku tradycji i jej dorobkowi poznawczemu. Chociaż już wiemy, czym ostatecznie owo-

\* Artykuł jest poszerzone wersją odczytu wygłoszonego na V Konferencji Teoretycznoliterackiej, zatytuowanej *Kategoria mimesis w literaturze współczesnej*, która odbyła się w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu w dn. 24-27 X 1994 r.

cują takie powroty, poznajmy pełną gamę stanowisk dotyczących związku sztuki z naśladowaniem.

Prawie każda historycznie znana konfrontacja nowej sztuki z pojęciem naśladowania prowadzi do wyłonienia się trzech zróżnicowanych wewnętrznie stanowisk. I tak, według pierwszego z nich sztuka nie jest żadnym naśladowaniem (natury), lecz — łącznie lub rozłącznie — twórczością (kreowaniem, projektowaniem, konstruowaniem) bądź ekspresją (wyrażaniem). Warto zapamiętać, że zwolennicy tego poglądu są przeświadczeni, iż kreacja i (lub) ekspresja nie suponuje naśladowania, co — jak konkludują — w pełni legitymuje postulat eliminacji bałamutnego pojęcia *mimesis* z teorii sztuki, a jeżeli dopuszczają oni możliwość mówienia o sztuce naśladowczej, wiążą taką sztukę z rzemiosłem lub z odmianami sztuki przez małe „s”, np. z dekoratorstwem<sup>2</sup>.

W związku z powyższym zauważmy, że trudno oprzeć się pytaniu, dlaczego naśladowanie nie podpada pod zakres pojęcia sztuki, a jeżeli podpada, co sprawia, że sztuka z niego wyrosła jest sztuką poślednią? Czy pogląd ten nie przemyca przypadkiem jakiegoś apriorycznego, czyli nie uzasadnionego kryterium oceny sztuki? Sztuka naśladowcza resp. sztuka przedstawiająca jest przecież nie tylko znanym, ale również uznanym kulturowo faktem, z którego w żaden sposób nie wynika jej niższość wobec sztuk mających swe źródło w innych kanonach!

Przytoczona wątpliwość oraz towarzysząca jej argumentacja znane są przedstawicielom kolejnego ujęcia, według którego istotę sztuki określają alternatywnie: mimeza, kreacja i ekspresja. Dzięki swemu koncyliaryzmowi wyznawcy tego poglądu zachowują pojęcia naśladowania w teorii sztuki, ale — jak pamiętamy — wiążą je wyłącznie ze sztuką tzw. przedstawiającą, to znaczy z taką sztuką, która nie wykracza poza ramy wyznaczone artyście przez zastany świat<sup>3</sup>.

Odnotujmy na gorąco, że pomimo spektakularnej różnicy w determinowaniu zakresu pojęcia sztuki oba stanowiska łączy główna teza o radykalnej odrębności kreacji i ekspresji od mimezy! Broniąc się przed możliwymi zarzutami, jakie wynikałyby z tego niechcianego



pokrewieństwa, autorzy alternatywnej definicji sztuki podkreślają, że — w odróżnieniu od zwolenników teorii ekspresji oraz teorii kreacji — budując teorię sztuki wychodzą od opisu stanu faktycznego w sztuce, dzięki czemu unikają skutecznie wprowadzania apriorycznych rozstrzygnięć dotyczących zarówno problemu istoty sztuki, możliwości jej podziału, jak i kryterium oceny jej dokonań. Czy to wyjaśnienie chroni definicję alternatywną przed zarzutami?

Można sądzić, że jej siła leży bezsprzecznie w zgodności z faktami w sztuce, które wyrastają przeciw z różnych kanonów artystycznych, ale — co odnotowują jej krytycy — trudno wyzbyć się podejrzania, że i ona, i konkurujące z nią ujęcia przeciwstawiają sobie bezzasadnie i naiwnie mimesę, ekspresję i kreację. Ponadto należy przytoczyć ważki argument, że jeżeli wyrażanie, naśladowanie i tworzenie nie mają żadnych wspólnych odniesień przedmiotowych, to na jakiej podstawie wiąże się je z pojęciem sztuki? Słusznie respektuje się fakty, ale nie dostrzega się, że „alternatywizm” prowadzi do rozbicia jedności pojęcia sztuki!

Powyższy zarzut jest udziałem zwolenników trzeciego stanowiska w sporze o *mimesis*, zgodnie z którym ekspresja i (lub) kreacja są rodzajami *mimesis*, ono zaś wskazuje na istotę sztuki<sup>4</sup>.

Chociaż tę propozycję cechuje nie tylko troska o ogarnięcie faktów zaistniałych na terenie sztuki, ale także dbałość o aspekt logiczno-pojęciowy teorii sztuki, jest ona nie do przyjęcia, a powody są przynajmniej następujące. Otóż, po pierwsze, podobnie jak w teorii alternatywnej operuje się w niej pojęciem sztuki przypominającym przysłowiowy „worek bez dna”, do którego można wrzucić i arbitralnie nazwać sztuką jakiegokolwiek poczynania i dokonania człowieka. Inaczej mówiąc, złudne przekonanie o „zawieraniu” się kreacji i ekspresji w mimesie uniemożliwia podanie ostatecznego kryterium oceny sztuki, ponieważ — po drugie — pociąga ono za sobą błąd tzw. pomieszania kategorii i jest ono nieuzasadnione. Dlaczego? Otóż nawet jeżeli uznamy za prawdziwe — błędne! — założenie, iż *mimesis* wskazuje na istotę sztuki, zmuszeni będziemy odnotować, że: sztuka jest logicznie wcześniejsza od ekspresji, bo przecież aby

celowo (z intencją) wyrazić np. myśl czy uczucie należy poznać prowadzące do tego środki i należy zdobyć sprawność posługiwania się nimi, czyli należy posiadać cnotę sztuki, oraz: chociaż słowo „kreacja”, wywodzące się z łaciskiego *creatio*, *-onis*, zwodniczo zachowuje dwa różne znaczenia, a mianowicie, stwarzanie oraz tworzenie (resp. wytwarzanie), wiemy dobrze z własnego doświadczenia, że powołujemy do bytu nowe rzeczy wyłącznie dzięki wytwarzaniu, a nie dzięki *fiat...*; wiemy także, iż nieodzownym warunkiem wszelkiego wytwarzania jest posiadanie usprawnienia zwanego sztuką. I wreszcie po trzecie — co należy podkreślić z wielkim naciskiem, bowiem idzie o usunięcie powielanego przez wielu teoretyków sztuki nieporozumienia — *mimesis* nie określa istoty sztuki! Nie wskazuje na nią także ani kreacja, ani ekspresja.

Chociaż teza powyższa jest logicznym ukoronowaniem krytycznego przeglądu popularnych interpretacji pojęcia naśladowania, może się ona jawić jako teza bulwersująca. Przecież — powie ktoś — od dawna wiązano sztukę z *mimesis*; pogląd taki spotkamy chociażby u poety Arystofanesa, a także u filozofów, np. u Demokryta, Platona, Arystotelesa... To prawda, sztuka pozostaje w ścisłym związku z *mimesis*, ale należy powtórzyć, właśnie za Arystotelesem, a szczególnie za Tomaszem z Akwinu, że pojęcie to nie definiuje sztuki. Jak niebawem zostanie wykazane, pełni ono ważną funkcję w teorii sztuki, jednakże na razie pozostajmy przy sprawie istotowej definicji sztuki, bo przecież jeżeli istoty sztuki nie wolno wiązać z naśladowaniem (ani z ekspresją czy kreacją), pozostaje niezwykle ważne pytanie: co to jest sztuka?

Kto współcześnie pyta o istotę sztuki, ten nie tylko musi uporać się z bogatym wachlarzem propozycji nagromadzonych przez tradycję, ale przede wszystkim musi stawić czoła osobliwemu, lecz popularnemu pogładowi, który zyskał sobie miano antyesencjalizmu, a którego naczelną teza brzmi następująco: sztuka nie posiada niezmiennej istoty, co w stylizacji heglowskiej da się wyrazić pozytywnie, a mianowicie istota sztuki to każdy jej przejaw. Chociaż pogląd ten pojawiał się nieraz w dziejach teorii sztuki, za jego oryginalnych autorów uchodzą

współcześni anglosascy filozofowie analityczni, a skoro mamy do czynienia z myślicielami akademickimi, mamy prawo rzucić okiem na argumenty uzasadniające antyesencjalizm. Oto one.

Zdaniem antyesencjalistów, dzieje teorii sztuki są pouczającą ilustracją daremności wszelkich wysiłków zmierzających do pojęciowego uchwycenia sztuki. Owszem, proponowano szereg jej definicji, np. że jest ona naśladowaniem natury czy wytwarzaniem według reguł, że jest iluzją, ekspresją, kreacją, konstrukcją form lub też ich projekcją, że jest służebnicą Boga, moralności lub społeczeństwa, że bawi, uczy, że ćwiczy poznanie zmysłowe i wyobraźnię, że odzwierciedla ideały lub że jest rodzajem poznania, ale określenia te — brane zarówno z osobna, jak i addytywnie (alternatywnie) — nie są w stanie ogarnąć i oddać formalnego oraz treściowego bogactwa sztuki historycznie zastanej, ponieważ sztuka ta jest podatna na ciągłe reinterpretacje, a ponadto określenia te nie biorą pod uwagę sztuki przyszłej, której kształtu nie sposób przewidzieć. Już sam fakt istnienia szeregu konkurujących ze sobą teorii sztuki dowodzi wystarczająco słuszności tezy, że sztuka skutecznie wymyka się petryfikacji.

Ten stan rzeczy — kontynuują antyesencjaliści — skazuje wymienione definicje na nieustanne modyfikacje lub na odesłanie ich do lamusa teorii sztuki, ale to nie przychodzi nam łatwo z uwagi na inercję naszych nawyków kulturowych. Niestety, esencjalizm utrwała je, a to prowadzi do błędu normatywizmu i redukcjonizmu, czyli do zniewalania artystów i hamowania postępu w sztuce oraz w sferze smaku estetycznego. Esencjalizm jest ślepy na oczywistą konkluzję płynącą z powyższej krytyki, tę mianowicie, że pojęcie sztuki oraz inne pojęcia używane przez nas w dyskursie o sztuce są pojęciami otwartymi (*open concepts*), a zatem urobienie ich definicji istotowej jest logicznie niemożliwe (*logically precluded*).

Zaprezentowany nurt myślowy wyrasta z empirystyczno-nominalistycznej tradycji w filozofii, zatem dyskusja z nim musiałaby przerodzić się z konieczności w debatę z tą tradycją, z jej korzeniami ideowymi oraz uwarunkowaniami historycznymi. Na szczęście nie musimy tego robić, zadowoli nas bowiem polemika z antyesencjalizmem w planie logicznym, bo przecież „analityczny” to tyle, co „logiczny”.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że na słuszność i atrakcyjność antyesencjalizmu składają się w równej mierze trafna obserwacja dziejów sztuki oraz teorii sztuki, jak i konkluzywność wywodu. Jak się jednak przekonamy, jest to jedynie „syreni śpiew”, bowiem jego zwolennicy nie tylko nie dowiedli, że istotowa definicja sztuki jest logicznie niemożliwa, ale przy okazji sami popełnili kilka poważnych błędów logicznych. Spójrzmy na najważniejsze.

Po pierwsze, antyesencjaliści posługują się niejasnym pojęciem tradycji, glajszachtującym jej różne odmiany (np. homerycką, platonką, arystotelesowską, stoicką), co uchyla uniwersalny charakter wysuwanych pod jej adresem oskarżeń. Po drugie, raczej niewielka znajomość dorobku filozofii w zakresie teorii sztuki pociąga za sobą bezkrytyczną akceptację uproszczonych i nietrafnych opinii, np. ufają oni pogładowi, iż to Arystoteles określił sztukę jako naśladowanie natury lub wytwarzanie według uniwersalnych reguł, co powoduje, że w polemice z tym poglądem dowodzą tezy niewłaściwej. Po trzecie, sąd głoszący, że sztuka nie posiada istoty, jest sądem wewnętrznym sprzecznym, gdyż orzeka się w nim, że nie można orzekać o tym, o czym się orzeka, a ponadto jest to sąd ogólny, co prowadzi do jego samonegacji, bo jeżeli niemożliwa jest wypowiedź ogólna o sztuce jako sztuce, teza, która to głosi, neguje istnienie samej siebie. Po czwarte, nawet jeżeli zgodzimy się z antyesencjalistami, że nie zbudowano dotychczas zadawalającej, odpornej na krytykę definicji sztuki, to z tego nie wynika, że definicja taka jest logicznie wykluczona. Po piąte, analitycy podejmują próby rozważenia przydatności niektórych pojęć klasycznej teorii sztuki np. *mimesis* czy *katharsis*, ale błędnie traktują je jako elementy istotowej definicji sztuki. Pojęcia te są wyrwane z właściwego dla nich kontekstu teoretycznego, to jest z kontekstu wyjaśniania faktu sztuki, a w następstwie tego są one spłycone przez naiwny zabieg empirycznego lub analitycznego „przy mierzania” ich do różnych przejawów sztuki. Rezultat takiego zabiegu jest łatwy do przewidzenia, np. kiedy ujednoznacznimy interesujące nas pojęcie *mimesis* rozumiejąc je jako naśladowanie natury — przyrody, będzie ono za wąskie, gdyż pod jego zakres nie będzie podpadać sztuka tzw. nieprzedstawiająca; kiedy zaś powiemy, iż

chodzi o naśladowanie Natury lub Matki Natury, nadamy mu sens metaforyczny, deprecjonujący jego przydatność teoretyczną; natomiast kiedy je maksymalnie uwieloznacznimy, kierowani intencją ogarnięcia wszelkiej sztuki, wówczas stanie się ono za szerokie i w konsekwencji straci wszelką moc wyjaśniającą<sup>6</sup>.

Charakterystyczne, że powyższy sposób traktowania pojęcia naśladowania, rozpięty pomiędzy Scyllą jednoznaczności a Charybdą wieloznaczności, jest nieomalże szablonem dla nowożytnej i współczesnej estetyki. W tej sytuacji trudno się dziwić rozczarowaniu czy wątpliwościom żywionym przez wielu humanistów co do przydatności tego pojęcia w teorii sztuki<sup>7</sup>. Ostatni zarzut należy kierować nie tylko pod adresem antyesencjalistów, otóż i w estetyce, i w humanistycznych rozważaniach nad sztuką notorycznie nie odróżnia się od siebie dwóch aspektów w teorii sztuki: problemu definicji sztuki od problemu wyjaśnienia faktu sztuki! Inaczej mówiąc, nie dostrzega się różnicy zachodzącej pomiędzy pytaniem: „Co to jest sztuka?” a pytaniem „Dlaczego sztuka?” (*resp.* „Jaka jest ostateczna racja istnienia sztuki?”). Przy okazji odnotujemy, że przytoczone pytania wyznaczają zakres kompetencji filozofii sztuki, natomiast humanistyka pyta o „jak” sztuki, a więc poddaje badaniu jej faktyczny (historyczny) dorobek. Nie miejsce tu na wnikanie w meandry poznania humanistycznego, odnotujemy jedynie, że partykuła pytajna „jak” jest logicznym skrótem szeregu aspektów badawczych, o których istnieniu „nawet się filozofom nie śniło”<sup>8</sup>.

Łatwo się domyśleć, że skoro pojęcie naśladowania jest obce pytaniu o „co” sztuki, musi ono pozostawać w związku z pytaniem ojej „dlaczego”. Tak w istocie jest, ale nim to wykażemy, powróćmy do problemu istotowej definicji sztuki.

Definicję taką spotykamy u Arystotelesa: „Sztuka jest trwałą dyspozycją (cnotą rozumu praktycznego) do opartego na trafnym rozumowaniu wytwarzania, brak sztuki — przeciwnie (...)” (*Etyka nikomachejska* VI 4 1140a; 1140b) oraz u komentującego jego myśl Tomasza z Akwinu, który zawarł ją w krótkiej formule *ars est recta ratio factibilium* (*STh* I-II 57 3c; 4 1) — sztuka to rozumne pokie-

rowanie wytwarzaniem *resp.* sztuka to rozumna realizacja tego, co zamierzone. Pośród estetyków i humanistów panuje przekonanie, że powyższe określenie jest genialne w swej prostocie i... banalne, a przez to niebezpieczne w swym charakterze, bowiem jest ono tak szerokie, że zrównuje ze sobą dziedziny tak różne i odległe od siebie, jak rzemiosła, sztuki piękne, a także niektóre nauki (np. logikę czy medycynę), co — jak się sądzi — skazuje je na bezużyteczność w praktyce badawczej. Czy ten zarzut jest trafny? A może jest on rezultatem kolejnego nieporozumienia? Aby się przekonać, kto ma rację, poddamy analizie poszczególne składniki klasycznej definicji.

Lapidarne *recta rado* znaczy: rozum pokierowany przez to, co zostało poznane jako stosowne (konieczne, możliwe, prawdopodobne, odpowiednie) do zamierzonego celu — w sztuce bowiem należy najpierw poznać cel, aby cokolwiek mogło powstać. Natomiast *fac-tibile* oznacza szeroko rozumiany przedmiot poznania wytwórczego (pojętycznego), pod którego zakres podpadają w równej mierze, chociaż proporcjonalnie: koncepcje, tworzywa (zastane byty materialne oraz życie duchowe człowieka), narzędzia oraz samo dzieło we wszystkich etapach jego powstawania. Jakie zalety posiada przytoczona definicja?

Przede wszystkim jest ona rezultatem opisu sytuacji twórczej, a więc wyrasta z dostępnego każdemu człowiekowi doświadczenia, bo przecież każdy z nas jest w jakimś stopniu twórcą. Chroni to ją przed zarzutem „esencjalizowania”, czyli apriorycznego zawężania zakresu pojęcia sztuki; w jej świetle sztuką jest logika, medycyna, szewstwo i poezja, bowiem i logik, i lekarz, i szewc oraz poeta coś rozumnie wytwarzają. Definicja klasyczna określa istotę sztuki, dostzegając ją w sprawności (cnocie) rozumu praktycznego do właściwego pokierowania wytwarzaniem, lecz nie rozstrzyga ona (nie przesądza) o tym, co jest, a co nie jest dobrą sztuką! I właśnie, tę niewątpliwą zaletę omawianej definicji traktuje się niesłusznie jako jej wadę — wadę banalności, no bo przecież — argumentuje się — co to za definicja, która nie podaje kryteriów pozwalających niezawodnie rozpoznać, co jest, a co nie jest dobrą sztuką?

W odpowiedzi zauważmy, że zaprezentowany wcześniej antyesencjalizm był uzasadnioną reakcją na powyższe żądanie, ale chociaż jego przedstawiciele posługiwali się rozróżnieniem na opisowe i normatywne (oceniające) znaczenie (*resp.* użycie) terminu „sztuka”, czyli zdawali sobie sprawę z tego, że czym innym jest określenie istoty czegoś, a czym innym ocena tego czegoś, ich własna perspektywa filozoficzna, a mianowicie, empiryzm i nominalizm, a w konsekwencji konwencjonalizm, wymusiła na nich paradoksalną teorię, według której każde użycie słowa „sztuka” jest z konieczności normatywne, a jedynie *per accidens* opisowe, bowiem u podstaw jakiegokolwiek sądu o sztuce nie leży poznanie (sztuka nie posiada istoty!), lecz leży decyzja (sztuką jest dla mnie to a to), a ponieważ brak jakiegokolwiek ogólnego kryterium trafności (słuszności) decyzji, sztuką musi być to, co zostanie przez kogokolwiek za sztukę uznane! Nie od rzeczy będzie w tym miejscu uwaga, że w ten sposób antyesencjalizm sankcjonuje poczynania i wypowiedzi artystów awangardowych, tzw. antyartystów, którzy jako pierwsi zareagowali na obecny w estetyce esencjalizm promując relatywizm i arbitralizm w teorii sztuki, czyli obwieszczając tryumfalnie światu, że dotychczasowa sztuka i towarzysząca jej teoria to nieporozumienie i że od dziś „Sztuką jest wszystko” bądź że „Sztuką jest to, co za sztukę zostanie uznane” (np. T. Tzara, M. Duchamp, J. Cage, J. Kossuth czy A. Kaprów). — Wróćmy na główny trakt rozważań.

Istotowa definicja sztuki pozwala nam odróżnić sztukę od poznania teoretycznego, od moralności oraz od religii, ale nie wskaże ona na żadne kryterium oceny dorobku sztuki. To ostatnie zadanie należy wiązać z odpowiedzią na pytanie: Jaka jest ostateczna racja istnienia sztuki? Pominięcie tego punktu widzenia na sztukę skazuje na konieczność akceptacji jakiejś postaci antyesencjalizmu, który czasem przybiera postać wyspekulowanego postulatu „wielotorowości” czy też tzw. pluralizmu metodologicznego w badaniach nad sztuką. Uważa się, że taka właśnie postawa będzie płodna poznawczo, ponieważ daje ona znawcy do ręki bogaty zestaw definicji i zarazem kryteriów oceny sztuki, co stwarza okazję do ich krytycznego „przetestowania” i co w efekcie rzuca wiele ożywczego

światła na samą sztukę przyczyniając się do jej głębszego zrozumienia<sup>9</sup>. Ta modna postawa na pewno nie jest znakiem siły i atrakcyjności estetyki i humanistyki, lecz jest symptomem trawiącego je kryzysu, a kryzys teoretyczny to taki stan, kiedy profesjonalny znawca nie rozumie przedmiotu własnych badań. Skłania to wielu do sceptycyzmu i relatywizmu, do bezkrytycznej akceptacji głośnego dziś w filozofii i humanistyce zawołania, według którego „Istnieją tylko interpretacje!”. Wbrew tej modzie spytajmy: „Dlaczego sztuka?”

Odpowiedź znajdziemy w łacińskiej formule: *ars imitatur naturam et supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit* — sztuka naśladuje naturę i uzupełnia zastane w niej braki. Myśl ta była dobrze znana autorom greckiej starożytności, a przytoczyliśmy ją za Tomaszem z Akwinu (*In IV Sent.* 42 2 1c). Zawiera ona w sobie pełne wyjaśnienie faktu sztuki: racją istnienia sztuki są braki bytowe, zastane i poznane przez człowieka, sposobem zaś ich eliminacji jest naśladowanie natury. Zatrzymajmy się przy pierwszej części przywołanej tezy: *TECHNE MIMETAI TEN PHY-SIN* — sztuka naśladuje naturę.

Dotarliśmy wreszcie do tego momentu w teorii sztuki, w którym pojawia się słowo *mimesis*; od razu odnotujmy, że występuje ono w sąsiedztwie terminu *natura*, a to stawia przed koniecznością wyjaśnienia, co to jest natura, oraz w jaki sposób sztuka — jako rozumne pokierowanie wytwarzaniem — ją naśladuje? Inaczej rzecz ujmując, z przytoczonej tezy wynika, że pojęciem kluczowym w teorii sztuki jest pojęcie natury, zatem od teorii natury zależy interpretacja pojęcia naśladowania i pojęcia braku. Krótko mówiąc, jaka będzie teoria natury, taka będzie teoria sztuki! Trudno nie zauważyć w tym momencie sprawy niezwykle ważnej i prawie nieobecnej w świadomości dzisiejszych teoretyków sztuki, tej mianowicie, że pojęcie natury to jedno z centralnych pojęć filozoficznego wyjaśniania świata. Rozumienie *mimesis* jest więc ostatecznie uwarunkowane filozoficzną wizją rzeczywistości. Jeśli tak jest, poznajmy filozoficzne ujęcia natury oraz ich konsekwencje dla teorii sztuki.

Kultura Europy porusza się traktami złobionymi przez trzy filozo-



ficzne wizje świata. Według pierwszej natura (arche-osnowa rzeczywistości zmysłowej; to co rzeczywiście rzeczywiste) to ruch-zmiana-nieokreśloność (Heraklit, Anaksymander), według drugiej naturę jest idea-tożsamość-niezmiennność (Parmenides, Platon), zaś według ostatniej jest nią forma substancjalna bytu-konkretu jako trwałe podłoże zmian (Arystoteles). — Tam, gdzie zasadą świata jest ruch-zmiennność-nieokreśloność wyłoni się *mankzno-ekspresyjna* teoria sztuki; gdzie naturą jest idea-tożsamość pojawi się teoria *ejdetyczna*, natomiast gdzie jego osnową jest forma substancjalna, będziemy mieli do czynienia z teorią *prywatywną*. Zanim poznamy sens-ceł sztuki kryjący się za wymienionymi nazwami, zauważmy, że wszystkie teorie rozporządzają koncepcją natury i że w każdej z nich sztuka naśladuje naturę! Pozostaje ważne pytanie, czy naśladowanie natury jest wsobnym (właściwym) celem sztuki, czy jest ono jedynie, by tak rzec, sposobem urzeczywistniania się sztuki? Zatrzymajmy się przy wymienionych teoriach sztuki.

Teoria *maniczno-ekspresyjna* wyrasta z homeryckiej tradycji myślowej; według jej pierwszych zwolenników u podstaw sztuki leży szlachetny szał — *mania* (*enthousiasmos*; *pneuma Theou*), który pojawia się w człowieku za sprawą bogów olimpijskich. Artysta, szczególnie poeta, to medium w ręku bogów, to „przekaznik” ich woli. Z czasem mitologiczny kontekst wyjaśniania genezy i funkcji sztuki zostaje zastąpiony kontekstem religii objawionych, a współcześnie modne jest odwoływanie się do pozytywnie niezdeterminowanej sfery tzw. *Sacrum*. Według nurtu drugiego, równoległego i posiadającego charakter filozoficzny, źródłem sztuki jest kosmiczna *vis incognita*, której atrybutami są ruch-wolność oraz niezdeterminowanie; ta anonimowa siła generuje świat poznawalny zmysłami, a jej oblicze oddaje np. gra (F. Schiller, L. Wittgenstein); wola mocy (F. Nietzsche); *élan vital* (H. Bergson); *id* (Z. Freud); Bycie (M. Heidegger); Niewyrażalne (Th. Adorno); archepismo (J. Derrida); „kwadrat semiotyczny” (J.-F. Lyotard). Trzeci nurt, zapoczątkowany przez stoików, widzi domenę sztuki w wolnej, nieskrępowanej zasnaną rzeczywistością wyobraźni. Zgodnie z omawianym ujęciem po-

znawany przez człowieka świat jest światem niższym i gorszym bytowo, jest światem pozornym, całkowicie uzależnionym w swym kształcie od zasadniczo nieprzewidywalnego kaprysu natury, bo ta jest przecież „czystym ruchem w nieznanie piękno”. Człowiek może jednakże do niej dotrzeć, także lub przede wszystkim dzięki sztuce, jeżeli siebie samego i własną sztukę podda kanonowi bezinteresownej kreatywności. Naśladowanie natury w sztuce daje rękomię podniesienia człowieka na wyższy — ekstatyczny czy fronetyczny — porządek bytowania, co prowadzi go do egzystencjalnej przemiany (*metanoja*). Sztuka jest więc narzędziem bezpośredniego doświadczenia natury i zarazem sferą autentycznie antropotwórczą.

Podobnie jest w teorii *ejdetycznej*, tyle że w niej — jak pamiętamy — zasada świata *doksalnego*, świata cienia i pozoru, jest statyczna, absolutna w swej jedności i pełni bytowej, a cel sztuki to oczywiście optymalne jej zobrazowanie. To zobrazowanie ma także cel poznawczy, gdyż sztuka powinna odsłaniać to, co konieczne, np. idee (Platon, Plotyn); to, co idealne (R. Descartes); to, co idealne i „metafizyczne” (R. Ingarden).

Istnieje szereg wariantów przedstawionych teorii. Na przykład, kiedy głosi się, że natura jest historyczna, lecz teleologiczna, tzn. zmierza w sposób konieczny w określonym kierunku, zadanie sztuki będzie polegać na „przewidywaniu” lub na wyprzedzającej „projekcji” tego, co idealne (konieczne) na danym etapie dziejów świata (G.W. Hegel, K. Marks, A.N. Whitehead), natomiast kiedy odrzuca się z jakichś względów zachodzenie teleologii (celowości) w dynamizmie pierwotnej natury, sztuka ma być heurystyczną projekcją sensów na świat — odmiana optymistyczna (M. Dufrenne, A. Molles, R. Bayer), bądź ma być ekspresją absurdalności ludzkiego życia w świecie — wariant pesymistyczny (J.P. Sartre, A. Camus, O. Marquard, W. Weischedel).

Wydaje się, że nietrudno dostrzec, iż za sprawą powyższych teorii sztuka zyskuje nieproporcjonalnie dużą rangę w kulturze nowożytnej, a szczególnie współczesnej. Uważa się ją za miejsce realizowania się doświadczenia źródłowego (*primordial experience; Ur-Erfahrung*) owocującego w tak zwanej *Arñstenmetaphysik*, która prowadzi do

wniknięcia w *la chair du monde* i wyraża *Semserfahrung*. Sztuka ma zająć miejsce filozofii (*theoria*), a także ma logicznie poprzedzać poznanie w naukach przyrodniczych, humanistycznych i teologii, dostarczając im różnorodnych wzorców (paradygmatów) poznawczych i interpretacyjnych. Głosi się również, iż jest ona sferą poznania religijnego, że jest źródłem egzystencjalnej samoidentyfikacji człowieka, który w akcie wolnej, czyli boskiej kreatywności lub w ekstazy kontaktuje z „metafizycznym” bądź z *Sacrum* rozpoznaje swą „prawdziwą naturę”, a ponadto, że zakreśla pole doświadczenia moralnego, bowiem — jak to ujął I. Kant — dzięki przeżyciu wzniosłości podnosi człowieka z porządku estetycznego w porządek etyczny<sup>10</sup>. — Dodajmy dla porządku, że adekwatną ilustrację przedstawionej wizji sztuki znajdziemy w manifestach i w dokonaniach artystów awangardowych<sup>11</sup>. Jakie to ma konsekwencje dla współczesnej kultury?

Przypomnijmy, że wbrew deklaracjom zwolenników teorii kreacji i teorii ekspresji, iż sztuka nie jest żadnym naśladowaniem natury, to właśnie ich ujęcia zakładają, że istotą sztuki jest naśladowanie natury i że celem tego naśladowania jest doświadczenie natury i upodobnienie się do niej. Konsekwencją tego poglądu jest rezygnacja z bodaj największego osiągnięcia kultury europejskiej jakim jest tzw. teoria aspektu, która odróżnia i nawzajem ustosunkowuje do siebie poznanie teoretyczne, moralność, sztukę i religię. Odrzucenia wspomnianej teorii prowadzi do zafałszowania obrazu świata i człowieka, spycha tworzoną przez niego kulturę na manowce mitologii, utopii i ideologii<sup>12</sup>. Przejdźmy do prezentacji *prywatywnej* teorii sztuki.

Pojawia się ona na gruncie filozofii klasycznej, której początkodawcą jest Arystoteles. Tworzy on teorię natury na tle analizy budowy bytów materialnych składających się na świat przyrody ożywionej i nieożywionej, równolegle opisuje ludzkie poznanie, a rozważania swe wspomaga polemiką z zastanymi i opozycyjnymi względem siebie wyjaśnieniami, a mianowicie, z tzw. wariabilizmem oraz statyzmem ontologicznym, które — jak się domyślamy — legły u podstaw *manicznej i ejdetycznej* teorii sztuki. Arystoteles stwierdza między innymi, że każdy byt — konkret „składa się” z natury — formy

substancjalnej oraz z materii. Czym jest natura — forma substancjalna? Najprościej mówiąc, jest ona w bycie — konkretnie trwałym (niezmiennym) podłożem zmian, zaś w poznaniu jest ona tym, co ujmujemy z tego bytu, kiedy mówimy: koń, człowiek, drzewo itp. Natura jest przez nas uchwytywana w pojęciu ogólnym jako istota czegoś. Na tle tego wyróżnienia Arystoteles odnotowuje, że proces powstawania czegoś „z natury” polega na unifikacji natury — formy z „pobudzającą” ją (lecz bierną) materią (pierwszą); ta dynamiczna współzależność uwarunkowana także okolicznościami zewnętrznymi może być powodem pojawienia się w konkretnie różnych defektów. Wspomniane braki są złem rozumianym ontycznie, są to braki dobra przysługującego rzeczy na mocy jej natury, a „umiejscawiają” się one w elementach integrujących i doskonałościowych tej rzeczy.

Poznanie braków bytowych dokonuje się zawsze na tle wiedzy o istocie czegoś<sup>13</sup>; bez tej wiedzy nie wiedzielibyśmy, co jest, a co nie jest — bezwzględnie lub względnie — konieczne dla tego czegoś. Rozpoznanie braku otwiera przed człowiekiem sposobność jego eliminacji, a do tego nieodzowna jest sztuka! Wynika z powyższego, że ostateczną racją bytu sztuki, czyli tym, co usprawiedliwia jej obecność w życiu ludzkim, jest fakt występowania braków w zastanym świecie, bowiem gdyby natura urzeczywistniała wszystkie możliwości i możliwości, sztuka byłaby zbędna! Dodajmy, że sztuka usuwa braki, a tym samym doskonali rzeczywistość w dwojaki sposób: bądź wspomagając działanie natury, bądź transponując *per analogiam* zasady jej działania na wytwory. — Nasuwa się pytanie, dlaczego to proste i zgodne z doświadczeniem wyjaśnienie jest obce nowożytnej i współczesnej teorii sztuki? Dlaczego dziś dominują — konkurując z sobą! — teorie sztuki wywodzące się z filozoficznego wariabilizmu i statyzmu, a więc z kierunków, które — jak dowiódł już Arystoteles — nie oprą się ani próbie doświadczenia, ani logice? Zresztą nie chodzi tylko o teorię sztuki, bowiem kierunki te zmieniły szatę słowną i aktualnie są bohaterami dramatycznie wyrażanego i zaprzatającego uwagę filozofów i humanistów, lecz ostatecznie jałowego sporu pomiędzy modernizmem a postmodernizmem!

Powodów jest z pewnością wiele, ale najważniejszy z nich to znikome zainteresowanie się teoretyków sztuki traktem myślowym wytyczonym przez Arystotelesa lub powierzchowną jego znajomością. Oderwanie teorii sztuki od filozofii klasycznej doprowadziło do zagubienia pojęcia braku i do zapomnienia o tym, że biaki bytowe są racją istnienia sztuki. Z tezy, według której sztuka usuwa braki dzięki naśladowaniu natury, pozostało, że sztuka naśladuje naturę, a ponieważ tę pozostałość oderwano od właściwego kontekstu filozoficznego, pojawiły się kłopoty z determinacją pojęcia natury. W efekcie odrzucono pojęcie *mimesis* bądź polubownie związano je z przedstawianiem tego co, zastane w świecie przyrody, a w powstałą lukę — poszerzoną przez artystów zbuntowanych przeciwko kanonowi sztuki przedstawiającej — weszły na dobre teorie *maniczna i ejdetyczna*. Ta druga znalazła podatny grunt w pokartezjańskim racjonalizmie i mechanicyzmie, a szczególnie w jego społecznym modernizmie, natomiast maniczno-ekspresyjna pojawi się tam, gdzie zwalcza się kartezjański redukcjonizm i racjonalizm, prowadzący do totalitaryzmu społecznego, na rzecz mniej więcej tego, o czym mówią dzisiejsi postmoderniści, a więc: wolności, indywidualności, kreatywności, absurdalności itp. Chciałoby się powiedzieć, że koło historii się zamyka i że współczesna kultura sięgając po ostateczne wyjaśnienia powraca nieświadomie, to jest, za sprawą własnej ignorancji, do jednostronnych, jeśli nie fałszywych wizji świata i człowieka. — Powróćmy do teorii *prywatywnej*, ponieważ pozostało do wyjaśnienia, co to znaczy „naśladować naturę w sztuce”.

Kiedy Arystoteles kontrastuje wytwórczość naturalną i sztukę, podkreśla, że łączy je celowość. Komentujący tę myśl Akwinata powie wprost: *Artifex utitur materiā quam natura facit* — posługujący się twórczym artysta wytwarza tak, jak wytwarza natura. A więc nie wytwarza on tego, co produkuje natura, lecz naśladuje ją w sposobie jej działania: *Ars imitatur naturom in sua operatione* (*In VIII Phys.* 2 91 A; *Sth* 117 1; *In Polit.* I 1). Trudno nie docenić wagi tego ustalenia, bowiem na jego podstawie mamy prawo powiedzieć, że naśladowanie to tyle, co działanie celowe, zatem: *mimesis* w sztuce to celowość sztuki analogiczna do celowości natury.

To stwierdzenie, które może się wydawać banalne lub miałkie teoretycznie, nabierze rumieńców, kiedy je rzucimy na tło przytoczonych na wstępie różnych interpretacji *mimesis*, które rozmiągają się z jego właściwym rozumieniem. Otóż, celem sztuki nie jest ani poznanie — ekstatyczne czy ejdetyczne — natury, ani „kopiowanie” jej wytworów, lecz jest nim „naśladowcze wytwarzanie”, czyli wytwarzanie celowe. Klasycy teorii *prywatywnej* powtarzają do znudzenia, że niezależnie od tego, czy artysta przedstawia („kopiuje”) zastany świat, czy też tworzy on światy fikcyjne, niemożliwe empirycznie, jego działalność ma charakter celowy, w czym właśnie naśladuje on naturę.

Powyższe wyjaśnienia mogą rozczarować niejednego humanistę z uwagi na ich, jak sami mówią, zbyt duży poziom ogólności, a przede wszystkim z uwagi na ich banalność. Przecież — zauważy ktoś — każde wytwarzanie jest *ex definitione* czynnością celową, bowiem zmierza ono do wyprodukowania dzieła! Zgoda, ale odnotujmy, że czym innym jest dzieło jako cel sztuki, a czym innym jest celowość tego dzieła. Klasyczna teoria sztuki odsłania nie tylko istotę sztuki i rację jej bytu, ale także ostateczne kryterium oceny dzieł sztuki, a to z pewnością stanowi nie lada gratkę dla estetyków i humanistów często zdezorientowanych nie kończącymi się sporami o takie kryterium. Pozostańmy przy tej sprawie.

Jak pamiętamy, Tomasz z Akwinu powiada, iż *ars supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit*. Z tezy tej wynika, że zadaniem wytworów sztuki jest uzupełnienie rzeczywistości w aspekcie dostrzeżonych w niej braków, czyli że sztuka zakorzenia się w świecie poprzez swoje wytwory, że na ten świat realnie oddziałuje. Ta właśnie konstatacja zawiera w sobie poszukiwane kryterium oceny wytworów człowieka, a mianowicie, te dzieła są dobre oraz piękne, które eliminują „rzeczywisty” (anie pozorny!) brak, czyli te, które — i formalnie, i materialnie — doskonałą człowieka oraz otaczającą go rzeczywistość. Sąd ten dotyczy w równej mierze dzieł służących przekształcaniu materii, narzędzi ułatwiających biologiczne życie człowieka, jak i dzieł służą-

cych bezpośrednio duchowi ludzkiemu<sup>14</sup>. Po lekturze *Illiady*, *Hamleta* czy *Quo vadis* jesteśmy innymi ludźmi, a zmiany duchowe, które w nas zachodzą pod wpływem tych dzieł, są zmianami realnymi. Humanisci wiedzą dobrze, że nie wszystkie wytwory sztuki budują (aktualizują) człowieka, że zdarzają się takie, które — będąc artystycznymi arcydziełami — dewastują go duchowo. Jest to możliwe, ponieważ człowiek tworzy na tle tego, co poznał i co uznał za brak, i co postanowił dzięki sztuce usunąć ze świata, a historia poucza, że artyści nierzadko ulegali „poznawczemu złudzeniu dobra” i że prowadziło to do pojawienia się dzieł fałszywych i nikczemnych. Jest to problem ważny dla twórcy i dla znawcy sztuki. Pierwszy powinien wiedzieć, że nie jest kimś z definicji uprzywilejowanym, że ponosi odpowiedzialność za własną sztukę nie tylko jako artysta, lecz także jako człowiek, natomiast drugi nie powinien unikać roli egzekutora tej odpowiedzialności. Ma się rozumieć, nie wymaga się od humanisty dosłownie rozumianej cenzury dzieł, lecz oceny oddającej im sprawiedliwość nie tylko w aspekcie psychologicznym, społecznym, historycznym, estetycznym i artystycznym, ale także w ich aspekcie ideowym, poprzez który wiążą się one z rzeczywistością pod kątem prawdy.

Przypomnijmy na koniec etapy oraz rezultaty poczynionych rozważań. Otóż, nie da się utrzymać żadnego z popularnych wyjaśnień pojęcia naśladowania, ponieważ każde z nich akceptuje — świadomie lub nieświadomie, ale błędnie — że *mimesis* określa istotę sztuki. W związku z tym redukcjonizmem należy wyróżnić pytanie o „co” sztuki oraz pytanie o jej „dlaczego”. Krytyka trzech teorii sztuki — manicznej, ejdetycznej, i prywatywnej — wykazała, że dwa pierwsze ujęcia suponują, iż naśladowanie określa istotę sztuki i że racją istnienia sztuki jest poznanie i upodobnienie się do natury; obie teorie mają swe źródło w błędnych koncepcjach natury, czym narzucają artystom jednostronne kanony twórcze; inspirująca się nimi sztuka jest wyłącznie ilustracją tych teorii. Natomiast teoria *prywatywna*, zgodnie z którą sztuka jest rozumną produkcją tego co zamierzone, określa naśladowanie w sztuce jako celowość analogiczną do celowości natury, co nie krępuje artystów żadnymi apriorycznymi zale-

ceniami twórczymi, jednakże wskazuje na to, że ostatecznym usprawiedliwieniem sztuki jest odpowiedzialne doskonalenie człowieka i świata.

Przedstawione rozważania wykazały, że filozoficzne koncepcje natury wpływają na rozumienie *mimesis* i że prowadzi to do trzech konkurujących ze sobą teorii sztuki, ale warto również wiedzieć, że teorie te, a szczególnie *maniczna i ejdetyczna* realnie oddziałują na sztukę oraz na kształt poznania humanistycznego. Trafności wyboru wymienionych teorii przez wielu humanistów nie warto komentować, żeby się nie powtarzać, należy jednak powiedzieć, że świadomość zachodzenia zależności humanistyki od rozstrzygnięć filozoficznych pozwala sformułować ważną dyrektywę metodologiczną pod adresem humanistyki. Otóż, humanista jest kimś więcej niż badacz — naukowiec zajmujący się „obiektywnym opisem faktów” i jest kimś więcej niż filozof, a to „kimś więcej” stawia przed nim wymóg dbałości nie tylko o arkana pracy naukowej, ale również, a być może przede wszystkim zobowiązuje go do więcej niż dobrej znajomości filozofii — zarówno w planie historycznym, jak i w aspekcie rzeczowym. Jak się przekonałiśmy, problem teorii sztuki mieści się w zakresie obowiązków i kompetencji filozofii, a przecież filozofia pierwszorzędnie pyta o „co” i o „dlaczego” w odniesieniu do świata i człowieka, z czego wynika, że wszechstronne wyjaśnianie faktu sztuki jest uwarunkowane suponowaną wizją rzeczywistości oraz człowieka. Rzetelna humanistyka, spełniająca powyższy postulat, będzie samoświadomym poznaniem, a nie — jak chcieli jeszcze nie tak dawno pozytywiści, a czego dzisiaj hałaśliwie domagają się postmoderniści — samooszukańczą terapią.

## PRZYPISY

1 Zob. W. Tatarkiewicz: *Historia estetyki* t. I-II: Wrocław 1962 (2); t. III: Wrocław 1967; M. Barash: *Theories of Art. From Plato to Winckelmann*, New York, London 1985. Wydaje się, że z ilościowo bogatej literatury na temat *mimesis* należy wyróżnić następujące pozycje: H. Koller: *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern 1954; G. Sörbom: *Mimesis and Art*, Uppsala 1966; J.G. Warry:



*Greek Aesthetic Theory. A Study of Callistic and Aesthetic Concepts in the Works of Plato and Aristotle*, London 1962; M. Podbielski (red.): *Sztuka: Mimesis czy kreacja*, Lublin 1992; M.A. Krąpiec: *Od mimesis do katharsis*. W legoż: *U podstaw rozumienia kultury*, Dzieła, t. XV, Lublin 1991, 201-215.

2 Np. E. Veron: *L'Esthetique*, Paris 1882 (2). Na lemat teorii ekspresji zob. np. W. Tatarkiewicz: *Ekspresja i sztuka*, w tegoż: *Droga przez estetykę*, Warszawa 1972; A. Tormey: *The Concept of Expression*, Princeton 1971; R. Arnheim: *Art and Visual Perception*, Berkeley, Los Angeles 1957, rozdz. 10.

3 Np. W. Tatarkiewicz: *Definicja sztuki*, w tegoż: *Droga przez estetykę...* 32 i n.; G. Dickie: *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, Ithaca 1974; tegoż: *The Art Circle*, New York 1984. N. Goodman: *Languages of Art*, Indianapolis 1976. Th. Munro: *Art and Its Interrelations. A Survey of the Arts and the Outline of Comparative Aesthetics*. New York 1945.

<sup>4</sup> Przy czym ekspresję rozumie się jako przedstawianie stanów psychicznych, kreację zaś jako wytwarzanie światów fikcyjnych, czyli jako iluzję. Por. H. Podbielski: *Pojęcie mimesis w ujęciu Platona i Arystotelesa*, W: M. Podbielski (red.) *Sztuka: mimesis czy kreacja...*, s. 7-22.

5 Zob. np. M. Weitz: *The Role of Theory in Aesthetics*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 15 (1956) 1; tegoż: *The Opening Mind. A Philosophical Study of Humanistic Concepts*, Chicago 1977. W.E. Kennick: *Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?* „Mind” 67 (1958). P. Ziff: *The Task of Defining a Work of Art*, „Philosophical Review” 62 (1963); tegoż: *Antiaesthetics, an appreciation of the Cow with the Subtle Nose*, Dordrecht 1984. T.J. Diffey: *The Republic of Art*, „British Journal of Aesthetics” 9 (1969) 2. E. G. Wolff: *Aesthetik der Dichtkunst*, Zürich 1949.

6 Por. H. Kierś: *Czy sztuka jest autonomiczna? W zwiqzku z tzw. antysztukq*, Lublin 1993, s. 117-122.

7 Np. M. Grześcak (red.): *Ruchome granice. Szkice i studia*, Gdynia 1968. Z. Mitosek (red.): *Mimesis w literaturze, kulturze i sztuce*, Warszawa 1992. J. Makota: *Czy mimesis w sztuce jest i dziś aktualna?*, W: M. Podbielski (red.): *Sztuka: mimesis czy kreacja...*, s. 73-81.

8 Zob. H. Kierś: *Czy sztuka jest autonomiczna?...*, s. 217 i n

9 Zob. Np. E. Borowiecka: *Poznawcza wartośc sztuki*, Lublin 1986, 201 i n.

1° Zob. np. E. Willems: *Arph. Kunstfilosofische Onderzoekingen*, The Peter De Ridder Press 1978. O. Marquard: *Aesthetica und Unaesthetica. Philosophische Überlegungen*. A.T. Tymieniecka: *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów: akt twórczy człowieka jako ostateczne źródło racjonalności*. W: W. Strzalkowski (red.): *Filozofia polska na obczyźnie*, Londyn 1987, s. 67-78.

ii Por. J. Alsberg: *Modern Art and Its Enigma. Theories from 1800 to 1950 based upon the writings of the periods artists and philosophers*, London 1983. A. Balakian: *Surrealism. The Road to the Absolute*, New York 1980. H. M. Block, H. Salinger: *The Creative Vision: Modern European Writers on Their Work*, New York 1960. Ch. Butler: *After the Wake. An Essay on the Contemporary Avant-Garde*, Oxford 1980. J. Chiari: *The Aesthetics of Modernism*, London 1970. K. Farnet: *Nowa Gnoza*.

*Uwagi o ideologii malarzy abstrakcyjnych*, „Studia Estetyczne” 5 (1968). A. Haider: *Kunst und Kult. Zur Aesthetik und Philosophie der Kunst in der Wende vom 19. Zum 20. Jahrhundert*, Freiburg, München 1964.

<sup>12</sup> Por. K. Harris: *The Meaning of modern Art. A Philosophical Interpretation*, Evaston 1968. H. Rookmaker: *Modern Art and the Death of Culture*, Downers Grove, Illinois 1970. H. Kiereś: *Czy sztuka jest autonomiczna?...*, s. 101-113, 211-216.

<sup>13</sup> W sprawie filozoficznego wyjaśnienia zła zob. M.A. Krapiec: *Dlaczego zło?* Kraków 1962.

<sup>14</sup> Za sprawą Abbe Du Bosa (*Reflection Critiques sur la Poesie et la Peinture*, Paris 1719) oraz Ch. Batteux (*Les Beaux-Arts reduits a un meme principe*, Paris 1746) przyjęło się wyróżniać sztuki tzw. piękne (literaturę, malarstwo, rzeźbę, taniec itp.). Warto odnotować, że w świetle klasycznej teorii sztuki wyrażenie „sztuki piękne” jest skażone redundancją, bowiem jeżeli racją istnienia sztuki jest eliminacja braków, czyli doskonalenie, to z tego wynika, że wszelka sztuka zmierza ku pięknu rozumianemu transcendentalnie i analogicznie jako pełnia rzeczy w i s t o ś c i. Wyróżnienie sztuk pięknych było podyktowane intencją znalezienia kryterium dla sztuk służących bezpośrednio duchowi ludzkiemu, ale uwikłało estetyków w nierozstrzygalny spór wyznaczony pytaniem: „Co to jest piękno (estetyczne) resp. wartość estetyczna?”. W sprawie wyjaśnienia tego nieporozumienia oraz w sprawie teorii piękna zob. P. Jaroszyński: *Spór o piękno*, Poznań 1992. H. Kiereś: *Czy sztuka jest autonomiczna?...*, s. 196-206.

Henryk Kiereś

## Dzieło — arcydzieło\*

Kiedy organizatorzy IV Tygodnia Polonistów zwrócili się do mnie z propozycją wygłoszenia referatu, najpierw — czego nie kryję — ucieszyłem się, bo to przecież nie lada wyróżnienie ucztować intelektualnie w gronie humanistów, ale równie szybko strapiłem się, bowiem nasunęło mi się pytanie, co filozofia ma do powiedzenia w kwestii, wydawałoby się, tak odległej od siebie i tak subtelnej zarazem? Na szczęście przypomniałem sobie, że jako „były” humanista stoję przed nią nadal, że pojawiała się ona nieustannie podczas moich studiów polonistycznych i że była kwestią kontrowersyjną, odsłaniającą głębokie podziały personalne, za którymi kryły się odmiennie, nie zawsze *ex cathedra* ujawniane perspektywy teoretyczne. Czasy były z pewnością trudne, ale chwała im za to, bowiem cechą tzw. trudnych czasów jest to, że zmuszają one nas do przemyślenia spraw fundamentalnych, ogarniających świat i kulturę jako całość. Trud takich przemyśleń bywa sownie wynagradzany: dzięki niemu dostrzegamy rangę wielu zagadnień. Opisane przeze mnie doświadczenie przywołało myśl, że kwestia arcydziełowości jest dla humanistyki newralgiczna, ale że jej ostateczne rozstrzygnięcie przekracza kompetencje poznania humanistycznego, że — o czym wiem teraz — kwestia ta wymaga odwołania się do filozoficznego wyjaśnienia

\* Wykład wygłoszony na IV Tygodniu Polonistów, który odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 15-19 listopada 1993 r.

faktu sztuki. Pora więc na to, aby *pro domo sua* oraz *pro publico bono* stawić jej czoła.

Para terminów „dzieło” — „arcydzieło” nie oznacza rzeczy pozostających względem siebie w opozycji: „arcy” — wywodzące się z greckiego *arch(i)* — w słowie „arcydzieło” oznacza dzieło stojące ponad innymi dziełami, dzieło wyróżniające się, pierwsze w szeregu dzieł. W związku z tym odnotujemy, że arcydzieło nie przestaje być nadal dziełem, z czego płynie ważna wskazówka badawcza, ta mianowicie, iż należy wpieryw ustalić, co to jest dzieło? Inaczej mówiąc, wiedza o naturze dzieła jest wiedzą logicznie (poznawczo) pierwotną, a zatem warunkuje i daje rękojmię odpowiedzialnego rozważenia problemu arcydziełowości. Co to jest dzieło?

Mówimy nieprzypadkowo o dziełach bożych i dziełach natury (przyrody), jednakże słowem „dzieło” oznaczamy przede wszystkim wytwory sztuki. Ma się rozumieć, stawia to nas przed kolejnym pytaniem: co to jest sztuka? Wielu z nas doświadczyło, że pytanie to formułuje i wyraża bardzo trudny problem, a niektórzy jego profesjonalni znawcy, określający się mianem antyesencjalistów, publicznie oświadczają, iż jest to problem nierozstrzygalny! Dlaczego?

Ich zdaniem, powodów jest wiele, na przykład, sam fakt istnienia wielu różnych, konkurujących ze sobą, lecz nawzajem niesprowadzalnych do siebie definicji sztuki. Jeżeli ktoś nie uzna mocy tego faktu i podejmie naiwną próbę urobienia definicji istotowej, ten uwikła się z konieczności w normatywizm i redukcjonizm, a więc narzuci sztuce wędzidła apriorycznego kanonu i przez to stanie na drodze jej rozwoju. Znamy — dodają antyesencjaliści — liczne przykłady takiego postępowania i jego niekorzystnych konsekwencji dla samej sztuki, a z tego wynika jednoznacznie, że znane nam określenia sztuki (oraz wszystkie możliwe) oddają proteuszowe oblicze samej sztuki, że należy je traktować sprawozdawczo lub alternatywnie: istotowej definicji sztuki (także: literatury, malarstwa czy rzeźby) dotychczas nie zbudowano i wątpliwe jest, a nawet logicznie wykluczone jej urobienie (M. Weitz, W.B. Kennick, P. Ziff, T.J. Diffey). Dodajmy, że antyesencjalistom-estetykom wtórują artyści awangardowi, tzw. antyartyści, według

których: „Sztuką jest to, co zostanie przez kogoś za sztukę uznane” (J. Cage, J. Kossuth).

Zatrzymaliśmy się nad antyesencjalizmem, bowiem jego tezy rzucają cień na problem: dzieło — arcydzieło: ten cień to arbitralizm (konwencjonalizm) i relatywizm w sztuce oraz redukcjonizm w humanistyce. Werdykt antyesencjalistów sprowadza humanistykę do roli „księgowej” sztuki: wolno jej opisywać i katalogować ludzkie wytwory, ale zostaje ona pozbawiona prawa do ich oceny, a przynajmniej prawo to zostaje poważnie ograniczone! Nie każdy humanista przystanie na to, być może z wyjątkiem tego, który w imię źle pojętej naukowości własnej dyscypliny zgodzi się na — wygodne lecz niesłuszne — ograniczenie jej kompetencji. Do sprawy tej powrócimy, a teraz pozostaniemy przy antyesencjalizmie.

Ten nurt myślowy wyrasta z empirystyczno-nominalistycznej tradycji w filozofii, a tradycja ta celuje w krytyce wiedzy i poglądów na tę wiedzę, zaś stroni od poznawania realnie istniejącego świata (*notabene* realne i obiektywne istnienie świata jest w niej zasadniczą aporią), a zatem dyskusja z nim musiałaby z konieczności przerodzić się w dyskusję filozoficzną, sięgającą jego korzeni i uwarunkowań historycznych. Na całe szczęście nie musimy tego robić, ponieważ wystarczy nam polemika z antyesencjalizmem w planie logicznym.

Zauważmy — po pierwsze — że naczelną tezę antyesencjalistów jest tezą wewnętrznym sprzeczną, bowiem orzeka się w niej, że nie można orzekać o tym, o czym się orzeka. Po drugie, nawet gdyby dotychczas nie uzyskano (co nie jest prawdą!) zadowalającej definicji sztuki, to z tego nie wynika, że definicja taka jest logicznie niemożliwa. A ponadto — po trzecie — dodajmy, iż brane pod uwagę przez antyesencjalistów określenia sztuki są bądź wariantami jednej, znanej od dawna definicji, np. sztuka to wytwarzanie wedle reguł; sztuka to wytwarzanie rzeczy pięknych *resp.* przedmiotów estetycznych, bądź są one fragmentami teorii, są uwikłane we wcześniejsze supozycje, np. sztuka to naśladowanie natury; sztuka to ekspresja; sztuka to organizacja doświadczenia; sztuka to eksploracja możliwości.

Antyesencjalizm jest więc skażony sprzecznością oraz ignorancją: ta druga wyraża się także w tym, że jego przedstawiciele nie odróż-

nią od siebie dwóch różnych aspektów teorii sztuki, a mianowicie, problemu definicji sztuki od kwestii wyjaśnienia faktu sztuki, czyli wskazania na ostateczne racje jej istnienia i jej koniecznej obecności w życiu człowieka. Wypada dodać, że błąd ten przydarza się większości estetyków, niekoniecznie antyesencjalistów, co nie znaczy, iż nie suponują oni nieświadomie określonej torii sztuki! Jakie zadania i jakie warunki powinna spełnić istotowa definicja sztuki?

Powinna ona wskazać na te konieczne elementy, które składają się na nią i które różnią ją od poznania, postępowania (moralności) i religii, a ponadto definicja taka musi być ateoretyczna, czyli musi ona wyrastać z opisu faktu sztuki.

Powiedziałem wcześniej, że większość diskutowanych w estetyce określeń sztuki to warianty znanej od dawna, lecz notorycznie zniekształcanej definicji. Jak ona brzmi?

Spotykamy ją u Arystotelesa: „Sztuka jest dyspozycją rozumu praktycznego do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia” (*Etyka nikomachejska* VI 4 1140a; 1140b) oraz u komentującego jego myśl Tomasza z Akwinu w krótkiej formule: *ars est recta ratio factibilium* (*STH* I-II 57 3c; 4 1) — sztuka to rozumne, celowe i roztropne pokierowanie wytwarzaniem (*resp.* rozumna realizacja tego, co zaplanowane). W estetyce i pośród humanistów panuje przekonanie, że określenie to jest genialne w swej prostocie i... banalne, a przez to niebezpieczne w swym charakterze, bowiem głąszachtuje dziedziny tak różne jak rzemiosła i sztuki piękne oraz jest bezużyteczne w praktyce badawczej. — Czy tak rzeczywiście jest? A może ten surowy osąd to rezultat zwykłego nieporozumienia? Rzućmy okiem na poszczególne składniki klasycznej definicji sztuki.

*Recta ratio* to tyle, co „poznane jako stosowne (odpowiednie, właściwe, zgodne) z...” — czym? Z celem sztuki, ponieważ w sztuce musimy wprawdzie znać cel, aby cokolwiek powstało. *Factibile* — ten termin oznacza przedmiot poznania wytwórczego (pojetycznego); musimy przecież poznać to, co będziemy przetwarzać pod kątem przyjętego celu. Czym jest *factibile*? Otóż jego zakres jest praktycznie nieograniczony: zastane materialne byty oraz życie duchowe człowieka (uczucia, poglądy, postawy, projekty itp.); wszystko to może

być przedmiotem-tematem-tworzywem sztuki. — Jakie zalety ma taka definicja?

Przede wszystkim jest ona zgodna z naszym potocznym doświadczeniem; wskazuje na kierowniczą rolę rozumu w sztuce i na celowy charakter wytwórczości; uwzględnia ogromne zróżnicowanie sztuki widzianej w aspekcie *factibile*, dzięki czemu nie zawęży apriorycznie pojęcia sztuki; sztuką jest medycyna, logika, polityka, szewstwo i poezja; suponuje, iż dobór zasad w danej sztuce zależy od przyjętego celu; i wreszcie, określa ona istotę sztuki, lecz nie rozstrzyga (*resp.* nie przesądza), co jest, a co nie jest dobrą sztuką. I właśnie, ostatnią z wymienionych zalet klasycznej definicji sztuki traktuje się na ogół jako jej poważną wadę — wadę banalności. No bo przecież — argumentuje się — co to za definicja, która nie pozwala niezawodnie rozpoznać, co jest dobrą sztuką?

W odpowiedzi odnotujemy wpierw, że zaprezentowany wcześniej antyesencjalizm był słuszną reakcją na powyższy pogląd; antyesencjaliści zwalczali rozpowszechnione w estetyce i humanistyce przekonanie, według którego definicja sztuki powinna być narzędziem służącym odróżnianiu sztuki od niesztuki i zarazem powinna dostarczać kryteriów oceny dzieł sztuki. Kiedy zastosujemy tę zasadę patrząc z perspektywy naszego zagadnienia, arcydziełem byłoby *ex definitio- ne* takie dzieło, które posiadałoby właściwości wyróżnione w definicji sztuki, np. harmonię, proporcję, „znaczącą formę”, ekspresję itp. Nietrudno zauważyć, że praca humanisty sprowadzałaby się wówczas do zabiegu etykietowania dorobku w sztuce i — mam nadzieję, bez wahania przyznamy — byłaby zajęciem śmiertelnie nudnym.

Wiemy już, że — pomimo trafnej krytyki esencjalizmu — propozycja antyesencjalistów prowadzi także do redukcjonizmu w humanistyce. Autorzy tego poglądu operowali co prawda rozróżnieniem na opisowe i normatywne (oceniające) znaczenie *resp.* użycie nazw „sztuka” czy „dzieło sztuki”, ale ich własna perspektywa filozoficzna (empiryzm i nominalizm, a w konsekwencji konwencjonalizm) wymusiła na nich paradoksalną teorię, według której każde użycie słowa „sztuka” jest z konieczności normatywne, a jedynie *per accidens* opisowe, bowiem u podstaw jakiegokolwiek użycia nie leży poznanie

(sztuka nie posiada istoty!) lecz decyzja (sztuką jest dla mnie to a to), a ponieważ brak jakiegokolwiek kryterium trafności (słuszności) decyzji, sztuką jest to, co zostanie przez kogokolwiek za sztukę uznane *resp.* każde użycie słowa „sztuka” jest prawomocne i równosilne z innymi użyciami! Tę relatywistyczną konkluzję antyesencjaliści „okadzili” tezą, iż pojęcie sztuki jest tzw. pojęciem otwartym (*open concept*), tzn. z istoty podatnym na uzupełnienia, modyfikacje.

Na szczęście humanista nie jest skazany na — powiem dosadnie — obijanie się pomiędzy Scyllą esencjalizmu, który „z urzędu” tzw. wszechobejmującej definicji rozstrzyga o arcydziełowości, a Charybdą antyesencjalizmu, który wymusza na nim naiwną akceptację wszystkiego, co niesie ze sobą sztuka — a zgodnie z antyesencjalizmem niesie ona ze sobą same arcydzieła!

Klasyczna definicja sztuki unika pułapek jednoznaczności i wieloznaczności, bowiem i jednoznaczność (esencjalizm), i wieloznaczność (antyesencjalizm) są „nie na temat” w teorii sztuki. Klasyczna definicja sztuki jest analogiczna, tak jak analogiczna jest ludzka wytwórczość; w każdej sztuce poznanie kieruje wytwarzaniem stosownie do celu, ale cel i środki (tworzywo i sposób realizacji) pozostają do dyspozycji artysty. Zawsze wybiera on to, co — jego zdaniem — pozwoli mu osiągnąć zamierzony cel i rzadko ma do czynienia z uniwersalnymi zasadami czy przepisami. Pomiędzy celem a użytymi środkami jest wytwarzanie, dzięki któremu pojawia się dzieło, a wraz z nim pojawia się problem arcydziełowości! Musi być dzieło, aby można było mówić o arcydziele! Czy z tej perspektywy odpowiemy na pytanie o arcydzieło?

Wydaje się, że tak. Arcydzieło to takie dzieło, które jest rezultatem doskonałego ucieleśnienia zasad sztuki; pomiędzy zamierzeniem a jego ucieleśnieniem ma miejsce adekwacja, czyli zgodność zupełna, zgodność doskonała, nazywana pięknem (artystycznym). To rozumienie arcydziełowości jest znane każdemu miłośnikowi sztuki, a szczególnie miłośnikowi profesjonalnemu — humaniście, bowiem to on jest zainteresowany w wyszukiwaniu arcydzieł, to on podejmuje ogromny trud uzasadnienia, iż naprawdę obcujemy z arcydziełem. Humanista wie z własnego doświadczenia, że w sztuce kryteria twór-



cze są nieomalże niewyczerpywalne, że jest ich tyle, ilu jest artystów, ba ile jest dzieł; wie również, że o arcydziełowości — w wyróżnionym znaczeniu — nie decydują ani kryteria, ani cel, lecz ich doskonała jedność w dziele. Nie istnieją aprioryczne recepty na arcydzieła.

Powróćmy raz jeszcze do antyesencjalizmu. Jego przedstawiciele odrzucają wszelki aprioryzm (esencjalizm) w teorii sztuki i dopuszczają (jakkolwiek nie wszyscy) rozprawianie o arcydziełowości w wyłuszczonej powyżej sensie. Są oni pod wpływem teorii sztuki I. Kanta, według którego dzieło sztuki to rezultat bezinteresownego (obojętnego na realne istnienie) „co” i „jaki”. Zdaniem Kanta sens „arcydziełowości” wyczerpuje się na poziomie artystycznym dzieła: interesuje nas w nim tylko jego „co” i jego „jaki” (plus „zgodność” *resp.* „współgra” dzieła z władzami poznawczymi człowieka). Nasuwa się pytanie, czy strona artystyczna dzieła rzeczywiście wyczerpuje jego ewentualną arcydziełowość?

Na tym etapie naszych rozważań zachodzi konieczność przejścia do kwestii zasadniczej w teorii sztuki, a mianowicie, należy postawić sygnalizowane wcześniej pytanie o ostateczną rację istnienia sztuki. Spyta ktoś — i słusznie — dlaczego zachodzi taka konieczność? Otóż zatrzymanie się na poziomie opisu i analizy struktury artystycznej dzieła nie da pełnego obrazu jego arcydziełowości. Inaczej mówiąc, z tego, że dzieło jest artystycznie wzorcowe, nie wynika, że jest ono dziełem kanonicznym dla ludzkiej kultury. Ograniczenie się do tego aspektu badawczego pozostawi na boku niezwykle ważny dla humanistyki problem dzieł, które są artystycznymi ideałami, ale które są jednocześnie dziełami miałkimi treściowo bądź fałszywymi, w logicznym sensie fałszu. Sądzę, że każdy z nas bez trudu wskaże na przykłady takich dzieł, nie tylko narzędzi służących przekształcaniu materii, lecz także dzieł mających z założenia służyć duchowi ludzkiemu. Jeżeli tak jest, trudno przystać na tezę Kanta, według której sztuka tworzy autonomiczną i autarkiczną sferę kultury, sferę obojętną na „resztę” świata. Należałoby się także zastanowić nad sensownością wyrosłego z tej tradycji pojęcia sztuk tzw. pięknych, za pomocą którego — za sprawą A. Du Bosa i Ch. Batteux (XVIII wiek) — wydzielono z grona sztuk te, które mają rzekomo służyć wyłącz-

nie bezinteresownemu ucieleśnianiu piękna czy — jak się powie później — wartości estetycznych. Powróćmy do problemu teorii sztuki.

Jak powiedziałem wcześniej, niezbywalnym składnikiem teorii sztuki jest wskazanie na ostateczną rację bytu sztuki. W tej dziedzinie dociekań spotykamy się również z antyesencjalizmem; podobnie jak w przypadku definicji głosi się, że wielość teorii sztuki jest faktem i że brak nam obiektywnego kryterium oceny ich przydatności poznawczej, w związku z czym skazani jesteśmy na akceptację „wielotorowości” w filozofii sztuki czy też na tzw. pluralizm metodologiczny. Uważa się, że taka postawa jest płodna poznawczo, bowiem daje ona znawcy sztuki szereg różnorodnych narzędzi i stwarza okazję do ich „przetestowania” na tak przecież bogatym przedmiocie, jakim jest sztuka. Otóż wbrew temu popularnemu współcześnie przekonaniu, które nie jest znakiem siły humanistyki, lecz symptomem trawiącego ją kryzysu, postawię tezę, iż istnieją trzy teorie sztuki, a dokładniej mówiąc, istnieją trzy filozoficzne interpretacje twierdzenia znanego już starożytnym Grekom, które nawiązujący do ich myśli Tomasz z Akwinu wyraził następująco: *Ars imitatur naturam et supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit* (*In IV Sent.* 42 2 1e) — sztuka naśladuje naturę i uzupełnia zastane w niej braki. Przejdźmy do szczegółów.

Skoro sztuka naśladuje naturę, stawia to nas przed koniecznością wyjaśnienia, co to jest natura i w jaki sposób sztuka ją naśladuje? W dziejach filozofii europejskiej wyłoniły się następujące koncepcje natury: ruch-zmienność; idea-tożsamość; forma substancjalna bytu (trwale podłoże zmian). Wymienione ujęcia znalazły oczywiście zastosowanie na gruncie teorii sztuki; tam, gdzie naturą (osnową, „tym, co rzeczywiście rzeczywiste”) jest ruch-zmiana wyłoni się teoria „maniczno”-ekspresyjna; gdzie naturą jest idea-tożsamość pojawia się teoria „ejdetyczna”, a gdzie zaś forma substancjalna — teoria „prywatywna”. W każdej z tych teorii sztuka naśladuje naturę! W pierwszej, „maniczno”-ekspresyjnej, u podstaw sztuki leży szlachetny szał-mania, *enthousiasmos*, który pojawia się w człowieku za sprawą bogów olimpijskich, bądź też kosmiczna *vis incognito*, nieokreślona i wolna, generująca świat poznawalny zmysłami, np. gra

(F. Schiller), wola mocy (F. Nietzsche), *id* (Z. Freud), *élan vital* (H. Bergson), Bycie (M. Heidegger), *das Mystische* (L. Wittgenstein), archeizm (J. Derrida), Niewyraźalne (Th. Adorno), kwadrat semiotyczny (J.F. Lyotard). Doświadczany zmysłowo świat jest gorszy bytowo, jest to świat pozorny, zależny całkowicie od natury, ta zaś jest bezinteresowną, czystą zmianą. Jej poznawanie musi więc mieć charakter ekstetyczny, fronetyczny, musi ono być — jak powiada B. Croce — intuicją-ekspresją, a jego cel to „wniknięcie” bądź „zetsknięcie” się oraz upodobnienie się (*metanoja*) do zasady generującej rzeczywistość zmysłową. Sztuka jest więc rodzajem bezpośredniego doświadczenia natury i zarazem jest sferą autentycznie antropotwórczą. Podobnie jest w teorii „ejdetycznej”, tyle że zasada świata *hic et nunc* jest statyczna, doskonale niezmienna, absolutna w swej pełni i jedności, a cel sztuki to jej zmysłowe zobrazowanie. Oczywiście zobrazowanie to posiada charakter (cel) poznawczy: sztuka odsłania to, co konieczne — idee (Platon); to, co idealne (R. Descartes); idealne i „metafizyczne” (R. Ingarden). Istnieje również taki wariant omawianej teorii, kiedy to, co konieczne (natura), jest historyczne lecz teleologiczne (rozwijają się w sposób konieczny w określonym kierunku), a zadanie sztuki to „przewidywanie” lub „projekcja” tego, co idealne (konieczne) na danym etapie historycznym (G.W. Hegel, K. Marks, A.N. Whitehead). Natomiast w teorii „prywatywnej” naturą jest to, co ujmujemy w bycie, kiedy mówimy: koń, człowiek, sprawiedliwość, zdrowie — na tle tej wiedzy poznajemy braki bytowe, które możemy dzięki sztuce eliminować. Gdyby natura realizowała wszystkie doskonałości, sztuka byłaby zbędna.

Powtórzmy, że w teoriach „manicznej” i ejdetycznej” natura jest czymś zasadniczo transcendentnym wobec świata, jej ujęcie w sztuce ma więc charakter poznawczy, a to suponuje jakąś wewnętrzną przemianę w samym człowieku, natomiast według teorii „prywatywnej” sztuka wyrasta „z tego świata”, jest ona obrazem i wyrazem tego, co człowiek poznał w świecie jako konieczne i co uznał na tym tle za brak, i co — ma się rozumieć — postanowił usunąć dzięki sztuce. Za sprawą teorii „manicznej” oraz „ejdetycznej” sztuka zyskuje niesłychaną rangę w kulturze; zajmuje ona miejsce *theoria* (filozofii)

i zawłaszcza poznanie religijne (egzystencjalną samoidentyfikację człowieka), a dokładniej mówiąc, staje się „bezreligijną religią” dla zsekularyzowanej inteligencji. Inaczej jest w wypadku teorii „prywatywnej”, według której sztuka doskonali świat i doskonali (aktualizuje potencjalności osobowe) człowieka, według której pełni ona rozliczne funkcje, ponieważ formułuje ideały, ale jest także narażona — co nie wchodzi w grę w przypadku jej konkurentek — na dramat pomyłki i fałszu.

Dyskusja z przedstawionymi teoriami nie jest sprawą takiej czy innej opcji, czyli — jak się wielu humanistom wydaje — po prostu wyboru ujęcia, które nam w ogóle czy w danej chwili z określonych względów odpowiada. Zresztą humaniści są do pewnego stopnia usprawiedliwieni, ich dezorientacja bierze się stąd, że problem teorii sztuki przekracza ich kompetencje czy też wykracza poza właściwy przedmiot ich dociekań. Jak się przekonaliśmy, teoria sztuki jest pochodną określonej filozoficznej wizji świata, a zatem ewentualna dysputa będzie dysputą pomiędzy filozofami. Jednakże — co pragnę podkreślić — wyniki tej dyskusji muszą być humaniście znane i muszą być przez niego respektowane. Uzupełnijmy je o interesujący nas i nie do końca rozstrzygnięty problem arcydziełowości.

Wspomniałem, że w każdej z przedstawionych teorii sztuka jest naśladowaniem natury. Wiemy już, że pojęcie naśladowania dookreśla się na tle koncepcji natury: w teorii „manicznej” i „ejdetycznej” sztuka to poznawczo-egzystencjalne upodobnienie się do tego, co „rzeczywiście rzeczywiste”. Nim spytamy, w jaki sposób kwestię tę stawia się i rozwiązuje w kontekście teorii „prywatywnej”, wyjaśnimy pewne nieporozumienie związane z pojęciem naśladowania — *mimesis, imitatio*.

Otóż oderwano od kontekstów teoretycznych tezę, iż „sztuka naśladuje naturę” i naśladowanie zinterpretowano jako przestawianie (*representation, Darstellung*), a następnie spytano: czego? Jeżeli tego, co w przyrodzie (jako naturze) zastane, zawęży to zakres działania sztuki i jest niezgodne z tym, co robią artyści, którzy przecież tworzą rzeczy, jakich w świecie nie ma! Z tego miało wynikać, że pojęcie *mimesis* nie nadaje się do wyjaśniania faktu sztuki — że

jeżeli artysta naśladuje, jest to co najwyżej jego własne wyobrażenie czegoś, a wyobrażnia — dodano — jest sferą autonomiczną, wolną i kreatywną. Jeżeli zaś ona jest zasadą sztuki, wynika z tego, że sama sztuka jest wolna i kreatywna! Czasy nowożytne i współczesne przejęły tę interpretację, a wraz z nią otworzyły wrota znanej od dawna teorii „manicznej”, która przybrała postać teorii ekspresji. Na czym polega błąd tej interpretacji?

Twórcy klasycznej, „prywatywnej” teorii sztuki, Arystoteles i Tomasz, nieustannie podkreślali, że sztuka nie naśladuje natury (*resp.* przyrody) w wytworze, ani nie „kopiuje” tego, co w przyrodzie zastaje, bowiem naśladuje ona naturę w sposobie jej działania — *ars imitatur naturam in sua operatione* (*IN VIII Phys.* 2 974; *STh* 117 1), a natura działa celowo! Nawet jeżeli artysta pragnie optymalnie wnieść zaprezentować zastany w świecie przedmiot, naśladuje on jego (indywidualną) naturę w sposobie jej działania. Powtarza on to działanie. Sztuka nie może naśladować w wytworze, ponieważ porusza się ona wyłącznie w sferze przypadłościowej bytu, ona jedynie przetwarza to, co w świecie przez człowieka zastane, a w żadnym wypadku nie tworzy identycznie z naturą. Nadmieńmy przy okazji, że wspomniane naśladowanie realizuje się w sztuce dwojako: wspomaga się działanie samej natury, np. w medycynie czy hodowli, bądź transponuje się zasady działania natury na byt sztuczny. Powtórzmy raz jeszcze, że sztuka naśladuje naturę w sposobie swego działania i że w ten sposób uzupełnia zastane w świecie braki — i to jest właśnie ostateczna racja jej istnienia oraz jej niedozowności w życiu ludzkim. Na ile jest to ważne dla problemu arcydziełowości?

Powyższe wyjaśnienie odsłania drugi, bardziej zasadniczy wymiar arcydziełowości wytworu sztuki, ten mianowicie, że arcydziełem będzie przede wszystkim takie dzieło, które eliminuje rzeczywisty brak i przez to doskonali świat, a tym samym doskonali człowieka, bo to on przecież jest ostatecznym celem sztuki!

Problem arcydziełowości zawiera w sobie dwa aspekty: artystyczny, czyli związany ze sztuką jako sztuką, gdzie miarą arcydziełowości będzie zgodność zupełna pomiędzy założonym celem, dobranymi środkami i realizacją oraz pozaartystyczny, gdzie kryterium takim

będzie zgodność dzieła z rzeczywistością przyrody i ducha ludzkiego. Z tego wynika, iż na dzieło sztuki możemy patrzeć bezinteresownie, widząc w nim wyłącznie konstrukt (*resp.* rezultat) udanego lub nieudanego urzeczywistnienia koncepcji w określonym tworzywie oraz możemy w nim widzieć owoc naśladowania rzeczywistości zmierzającego do jej udoskonalenia. Ma się rozumieć, rozdzielanie i absolutyzowanie którejsz ze stron arcydziełowości to zabieg pozbawiony realnych uzasadnień, bowiem każde dzieło sztuki zawiera w sobie oba odniesienia. Mówiłem wcześniej, że wytwory sztuki powstają na tle realnego świata, że wyrastają one z wiedzy o tym świecie, a dokładniej mówiąc, wyrastają one z rozumnego przeżywania świata przez artystę jako artystę oraz artystę jako człowieka; są one adresowane do innych ludzi i wywołują w świecie, a przede wszystkim w swych użytkownikach i miłośnikach realne zmiany. Dlatego pełnym arcydziełem będzie taki wytwór sztuki, który proporcjonalnie urzeczywistni oba wymiary arcydziełowości. — Artysta ma prawo akcentować którąś ze stron własnej sztuki, może się on nawet wypowiedzieć za tzw. formalizmem, może posługiwać się — jak to czynią współcześni antyartyści — techniką *by chance*, ale wówczas będzie on (nieświadomie) suponował i swą twórczością będzie jedynie ilustrował którąś z fałszywych teorii sztuki, a te — jak wiemy — suponują fałszywy obraz świata, człowieka i kultury. Sztuka oderwana od realnego świata musi osunąć się w narcyzm, a Narcyz jest autonomiczny oraz autoteliczny, dlatego czysto bezinteresownie, w przeżyciu estetycznym podziwia on własne „co” i „jakie”.

Poznanie humanistyczne to niełatwy kawałek chleba. Humanista musi być kimś więcej niż tzw. naukowiec, bowiem jego praca nie wyczerpuje się w tzw. obiektywnym opisie przedmiotu, ale zmierza w kierunku jego interpretacji oraz oceny. W tym ostatnim powinna mu pomagać filozofia, ale ona — jak widzieliśmy — częściej przeszkadza niż pomaga. Wynika z tego, że humanista powinien być także kimś więcej niż filozof, czyli powinien znać dzieje filozofii i rozumieć toczące się w niej spory. Okazało się przecieź, że spór o istotę sztuki oraz o jej rolę (cel) w życiu ludzkim jest sporem filozoficznym i że każde jego rozwiązanie rzutuje na kwestię arcydziełowości, co

z kolei nie jest obojętne dla rozumienia natury poznania humanistycznego! Ograniczmy się do powyższej konstatacji, ponieważ nie miejsce tu na wnikanie w naturę tego poznania, w jego uwarunkowania i meandry. Wiemy dobrze, iż jest to praca ogromnie trudna, ale wiemy także, że nikt w niej humanisty nie zastąpi. Zresztą, wyznałem już wcześniej, że miałem w życiu okazję zakosztować humanistyki; chyba dlatego zmieniłem profesję i właśnie dlatego mówię dziś o sobie — choć nie bez nostalgii — „były” humanista.





Jerzy Moskwa

## Lekarze czy funkcjonariusze

*Nauka a jakość życia* — to temat III Międzynarodowej Konferencji Uniwersytetu w Wilnie. Dla ludzi nauki, ale tych, którzy się nią interesują, ta zależność wydaje się być oczywista. A czy tak jest w realiach życia codziennego?

Dziś mówiąc o nauce i jej wpływie na jakość życia niepodobna nie dostrzec spustoszeń, jakie w umysłach i sumieniach poczyniły totalitaryzmy naszych czasów. Najlepsze opracowania naukowe, programy i zamierzenia stają się w praktyce dnia codziennego pustostwami i grą pozorów. A wina jest obopólna. To nie tylko w społeczeństwie obserwuje się zanik ogólnoludzkich wartości humanistycznych, ale i nauka stała się w minionym okresie zbyt często instrumentalnym narzędziem gry politycznej, partykularnych interesów czy osobistych karier. Zatraciła swój etos.

Dlatego z wielkim zainteresowaniem zwróciłem uwagę, że tematem jednej z sekcji konferencji jest — „bezpieczeństwo świata duchowego”. Jakże nam tego bezpieczeństwa brakuje!

Przedmiotem mojego wystąpienia jest tak dziś często krytykowana dehumanizacja medycyny. Miałem okazję pogłębić swe obserwacje działając przez pięć lat w izbach lekarskich — korporacji prawa publicznego, której administracja przekazała część swych uprawnień.

\* Jest to referat wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie *Nauka a jakość życia*, zorganizowanym przez Uniwersytet Polski w Wilnie w czerwcu 1994 r.

Nasilający się totalitaryzm we wczesnych latach pięćdziesiątych spowodował likwidację samorządu lekarskiego. Uczyniono to w sposób wyjątkowo brutalny. Pamiętam jak w roku 1950, na kilka tygodni przed naszym absolutorium, na wykład z higieny prof. Marcina Kasprzaka, wspaniałego społecznika i lekarza humanisty, przyszedł ówczesny wicedyrektor Departamentu Profilaktyki i Lecznictwa, Grynberg, i zwrócił się do nas tymi słowami: Skończymy z pojęciem lekarskiego kapłaństwa, ze sloganami o powołaniu do zawodu. Jesteście i pozostaniecie funkcjonariuszami państwa. To było nasze państwowe „bierzmowanie” na lekarską drogę życia. W państwie autokratycznym, w którym jedyna ideologia miała monopol na prawdę, nie można było pozwolić na istnienie korporacji, w której mimo różnic światopoglądowych celem wspólnym była realizacja szczytnego posłannictwa lekarskiego, gdzie wspólny cel — dobro chorego potrafił brać górę nad politycznym zacietrzewieniem. Zawód lekarza, jak rzadko który, — ma pełne prawa, by tworzyć autentyczny samorząd zawodowy. Kontaktujemy się z wartościami wyższego rzędu. Często stajemy w sytuacjach zmuszających nas do podejmowania suwerennych decyzji i czynności zawodowych. Na co dzień napotykamy dylematy moralne nie dające się rozstrzygnąć na gruncie etyki ogólnospołecznej. Toteż środowisko nigdy nie pogodziło się z likwidacją izb lekarskich.

W każdej kolejnej „odnowie” wznawiano dyskusję nad koniecznością reaktywowania izb lekarskich. Napawało to optymizmem, że w świadomości środowiska na trwałe zapisane są zasady duchowe naszego powołania. Wydawało się, że wszyscy uznawali rację i na tym się kończyło.

W 1989 roku autokratyczne komunistyczne władze dokonują swowistego „aktu ekspiacji i pokuty” zezwalają na uchwalenie ustawy o izbach lekarskich.

Reaktywowanie izb, jak każdy sukces, ma wielu ojców. Bądźmy realistami, bez „Solidarności”, masowego ruchu społecznego dającego nadzieję zmian na lepsze, było to niemożliwe. Dziś z przykrym zdumieniem słucham i czytam wypowiedzi, że już się skończył etos solidarności, a co niektórzy nawet za niego przepraszają. Czyżby

spustoszenie moralne ostatnich czterdziestu paru lat było tak wielkie, że jedna z podstawowych wartości moralnych, jaką jest solidarność ogólnoludzka, była tylko sloganem w grze politycznej?

Stanęliśmy przed możliwością wyboru: być takimi lekarzami, jak głosił napis umieszczony w warszawskim kościele PP Wizytek na tablicy upamiętniającej spotkanie z Ojcem Św. w czasie Jego pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny: „Służyć życiu ze wspaniałym entuzjazmem (...) Towarzyszyć, pielęgnować, leczyć ból ludzki, jest zadaniem, które na mocy swej szlachetności, użyteczności i swego ideału jest bardzo bliskie powołaniu kapłańskiemu”. Albo w dalszym ciągu pozostać funkcjonariuszami państwa, urzędnikami sanitarnymi.

Czas zrobił swoje. Zadanie wydawać się mogło chwilami nie do realizacji. *Krajobraz po bitwie* okazał cały obraz spustoszeń. Spróbujmy poszukać przyczyn.

Nawet ci, którzy domagali się Rzeczypospolitej Samorządnej, z chwilą uzyskania możliwości wpływu na decyzje uznali, że ochrona zdrowia jeszcze przez wiele, wiele lat będzie finansowana z budżetu i centralnie zarządzana. Na nic się zdały argumenty, że prowadzi to do zapaści. Likwidacja izb lekarskich w autokratycznym państwie miała na celu wyeliminowanie lekarzy z możliwości bezpośredniego wpływu na zarządzanie ochroną zdrowia. Niezależna grupa inteligencji nie mieściła się w schematach totalitaryzmu. Niestety, wzorce przetrwały, utrwaliły się stereotypy pojęciowe. Nazywają się kierunkiem menedżerskim. Jak przed laty administracja wie znacznie lepiej jak dbać o chorych. W razie czego zawsze można winą obarczyć lekarzy. A wina stawała się coraz bardziej zasadna — zadziałało sprzężenie zwrotne o fatalnych skutkach. Na jednym z posiedzeń Rady Naczelnej przedstawiciel Banku Światowego powiedział: „Czy to się komu podoba czy nie ochrona zdrowia była, jest i będzie taka jacy są lekarze”. I w tym tkwi pewnie zasadnicza przyczyna stale postępującej degradacji służby zdrowia w PRL. Niepokoi, że sposób działania niewiele się zmienia. Zrobiono wszystko, aby zawód lekarza zniewolić, podporządkować go działaniom partii czy uzależnionej od niej administracji, spauperyzować. W czasie dyskusji redakcyjnej w „Więzi” ( 1989 nr 7-8) jeden z uczestników przytoczył słowa

wiceministra zdrowia z początku lat sześćdziesiątych, Bogdana Bednarskiego, wracającego z posiedzenia Rady Ministrów. Wzburzony tym, że każą dalej zwiększać liczbę studentów medycyny, powiedział mu: „kolego, przecież my pauperyzujemy ten zawód, do czego to dojdzie!” To nie szaleństwo, to metoda.

Nie chodziło tylko o status materialny lekarzy, celem było całkowite podporządkowanie doraźnym interesom partii. Przecież jest publiczną tajemnicą, że o obsadzie stanowisk, nawet naukowych, najróżniejszych szczebli decydowano nie w senatach akademickich czy podczas samorządnych konkursów, ale w komitetach partyjnych. Musiało to doprowadzić do sytuacji, w której szarą czy czarną praktyką należy się martwić, ale nie należy udawać, że szuka się przyczyn ich powstania. Dobrym lekarzem może być tylko lekarz wolny w swych poczynaniach i — niezależny. Uzależnienie startu zawodowego, możliwości kształcenia i adekwatnego do pracy wynagrodzenia od czynników pozamedycznych musiało doprowadzić do bałaganu organizacyjnego, marnotrawstwa środków materialnych, degradacji środowiska.

Podczas dyskusji radiowej o izbach lekarskich ktoś podjął temat wynagrodzeń lekarskich. Jeden z dyskutantów gniewnie zaprotestował: „mówmy o etyce a nie o pieniądzach”. I to jest właśnie hipokryzja dająca okazję do takich wypowiedzi: „w praktyce codziennej pojęcie etyki lekarskiej stanowi często jedynie ozdobny slogan przywoływany na okoliczność jubileuszy lub inkrustujący wykłady inauguracyjne. ("Hipokrates już nie żyje" „Polityka" 10.06.1994 wypowiedź Anny Alichniewicz). Chcę się tu podeprzeć w swych wywodach niezaprzeczalnym autorytetem — *Biblię*. W księdze Mądrości Syracha, czyli Eklezjasty, są słowa: „Czcij lekarza czią należną do jego posług albowiem i jego stworzył Pan (38.1.) (Tłumacz Karol Winiarski podaje, że chodzi tu o honorarium). A w przypowieści o dobrym Samarytaninie Św. Łukasz pisze: „Następnego dnia wyjął dwa denary dał gospodarzowi i rzekł «Miej o nim staranie...\*”

Zło nie tylko trzeba zwalczać dobrem, ale i eliminować przyczyny do zła prowadzące.

Nie musiałem na świadków przywoływać Eklezjasty i Św. Łuka-

sza, żyje wśród nas wielki autorytet moralny, prof. Wiktor Dega. Gdzieś na początku lat pięćdziesiątych Ministerstwo Zdrowia zwróciło się do niego z prośbą o napisanie referatu o etyce lekarskiej, który miał być przedstawiony na zjeździe ministrów zdrowia krajów socjalistycznych. Naturalnie referatu nie przedstawiono. No, bo i po co? Po to, żeby przyznać, że nie tylko nakazy moralne stanowią o właściwej ochronie zdrowia. A prof. W. Dega pisał: „Jeżeli chce się mówić o etyce lekarskiej, trzeba też mówić o organizacji służby zdrowia, o warunkach, w jakich każe się pracować”.

Wydać się może zaskakujące, że mówiąc o bezpieczeństwie świata duchowego zajmuję się tak materialnymi sprawami. W ciągu tych ostatnich lat mogłem się jednak przekonać, że była to celowa metoda, która przyniosła zamierzone rezultaty — degradację świata duchowego lekarzy.

Czy dotknęła całe środowisko? We wszystkich rankingach prestiż zawodu lekarskiego notowany jest na pierwszym miejscu. Nie jest to jednak równoznaczne z szacunkiem i zaufaniem społeczeństwa. Budzi to niepokój moralny zwłaszcza tych, którzy pragną, by słowa Jana Pawła II były nakazem moralnym wcielonym w pracę.

W miesięczniku „Odra” ogłoszono ankietę na temat — lęki medycyny. Maciej Hłowiecki tak pisał: „Gdyby zaś zapytać, jaki właściwie lęk jest najgorszy, jaki kryje w sobie wszystkie pozostałe, ja przynajmniej musiałbym odpowiedzieć tak: jest to lęk przede wszystkim przed tym, by nie zabrakło wśród lekarzy ludzi dobrych, a w naszej medycynie — dobroci i zwłaszcza, żeby ci dobrzy nie musieli pracować w warunkach, które wszelką dobroć niweczą”.

W jakim zakresie jest możliwa realizacja tych wskazań w świecie tak opanowanym przez postawy konsumpcyjne?

W 1987 r. Papieska Komisja Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia wydała dokument „Świeccy w świecie cierpienia i zdrowia”, w którym znalazły się słowa: „Podczas gdy zwykła praca polega na wykonywaniu wyuczonego zawodu, powołanie zakłada pełnienie służby, czyli posługi, która według chrześcijańskich tradycji zwie się «diakonia». Dodać należy, że nie tylko według chrześcijańskich tradycji, ale we wszystkich kręgach kulturowych, we wszystkich religiach.

Obawiam się jednak, że dziś tak postawiony problem zbyt często może się spotkać z drwiącym uśmiechem. I tu dochodzimy do jeszcze bardziej złożonego problemu, w którym dehumanizacja medycyny spowodowana jest nie tylko totalitarnym zatruciem sumień i umysłów, ale i realizacji kierunków rozwoju współczesnej wiedzy lekarskiej. Przyprawiający o zawrót głowy postęp w biologii i naukach medycznych doprowadził do stanu, który nazwać można konfliktem między wiedzą lekarską a scjentyzmem technologicznym.

Odwieczna spolegliwość między człowiekiem chorym a lekarzem uległa zakłóceniu. Chory pragnie, by lekarz dążył go szczególnie zainteresowaniem, aby przejmował się jego losem, aby stał się dlań podporą, pociechą. To było ongiś cechą dobrego lekarza, a czego brak nazywany bywa obecnie dehumanizacją medycyny. Chciałbym być zrozumiany. Lekarz kształcić się musi przez całe zawodowe życie, śledzić postępy wiedzy medycznej. Kształcenie ciągłe to obowiązek wynikający między innymi z etyki naszego zawodu, ale mimo ogromnego postępu wiedzy i techniki w medycynie musimy zrozumieć, że leczenie choroby jest działaniem naukowym i zawodowym, podczas gdy leczenie chorego człowieka, chorej istoty ludzkiej jest oddziaływaniem osobowości lekarza na chorego. Prof. J. Nielubowicz do podstawowych zadań lekarza poza datyczczasowymi jak: 1) leczenie, 2) badania, 3) uczenie następców, dodał 4) troskę o chorego.

Konflikt w naszych warunkach występuje z całą ostrością. Pozbawieni przez lata szerokiego dostępu do najnowszych osiągnięć w technologiach medycznych, dziś szybko ulegamy zauroczeniu nawet nie zdając sobie sprawy z tego, jak wiele tracimy. W tym bezpośrednim, wielce humanistycznym kontakcie „zastępują” nas, o ile tak można powiedzieć, przeróżnego autoramentu uzdrowiciele: medycyna alternatywna, naturalna, przeróżni bioenergoterapeuci itp. To nie wynika z niedostatków ochrony zdrowia, to rezultat dehumanizacji, braku bezpośredniego kontaktu z chorym.

W Stanach Zjednoczonych na tego typu leczenie paramedyczne obywatele wydają tyle samo co na leczenie w medycynie klinicznej. Najgorsze, że w naszym kraju tego typu znachorskie metody leczenia

w zastępstwie leczenia przez lekarzy wielokrotnie doprowadzają do tragicznych skutków, szczególnie w chorobach nowotworowych.

Jest rzeczą zrozumiałą, że w czasie gdy bioetyka stanowi przedmiot stale wzrastającego zainteresowania, zabieranie głosu na sesji poświęconej bezpieczeństwu świata duchowego onieśmiela. Jest tyle problemów ważnych, skomplikowanych, jak genetyka, transplantologia, eutanazja i jeszcze wiele, wiele innych. Pragnąłem jednak nadużyć cierpliwości i zwrócić uwagę na zagadnienia proste, ale równie ważne zainteresowania z dziedziny nauk medycznych.

Po rozwiązaniu izby w 1951 roku lekarzy obowiązywał „Zbiór zasad” ale opracowany nie przez lekarzy, ale narzucony przez czynniki polityczne. Nic więc dziwnego, że po odrodzeniu się samorządu zawodowego jednym z pierwszych dokumentów było opracowanie i uchwalenie przez Krajowy Zjazd Lekarzy *Kodeksu etyki lekarskiej*. Staraliśmy się w ten sposób sami sobie odpowiedzieć na pytania, jak rozstrzygać dylematy moralne nie dające się rozstrzygnąć na gruncie etyki społecznej. Nie jest moim celem omawianie czy komentowanie kodeksu. Jest on opublikowany i ogólnie dostępny. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na reakcje, jakie wywołało jego opublikowanie. To one dowodzą, jak był potrzebny i jakie panuje rzeczy pomieszenie w odbiorze społecznym, jakie spustoszenia poczynił miniony czas w lekarskim środowisku. To prawda, że zapisy kodeksu dotyczące prokreacji budzą dziś kontrowersje w wielu krajach, ale nie o to tu chodziło. Zakwestionowano nasze niezbywalne prawo do kodyfikowania naszych norm moralnych. Wynikające z najlepszych pobudek próby odrodzenia moralnego stały się przedmiotem niewybrednych ataków. Jest może sporo prawdy w tym, co pisał jeden z atakujących: „(...) poczucie skrajnej mizerności materialnej w tej grupie zawodowej, utrata prestiżu, stojącej w jaskrawej dysproporcji z ogromem nadmiernych i nierealnych często oczekiwań społecznych rodzą frustrację i agresję. Frustracja potrzebuje solidarnego wsparcia w grupie zawodowej, agresja zwraca się na zewnątrz, na jakąkolwiek krytykę — słuszną czy nie. Dlatego najczęstszą przyczyną zawłaszczenia «szczególnych prerogatyw moralnych» przez lekarzy jest potrzeba kompensacji społecznej degradacji” (C. Włodarczyk „Polity-

ka" z 10.03.1994) Ale czy to ma być powód byśmy nie szukali wyjścia, które zapewni nam bezpieczeństwo ducha? Trybunał Konstytucyjny uznał nasze do tego prawo.

Otuchy dodają nam słowa: „Zawsze żywiłem i nadal żywię głęboką cześć do tego powołania, które tak bardzo jest zakorzenione w Ewangelii, a równocześnie w całej humanitarnej tradycji ludzkości, również przedchrześcijańskiej i pozachrześcijańskiej" (Jan Paweł II w przemówieniu do chorych i służby zdrowia Gdańsk, 12.06.1987).



Włodzimierz Dłubacz

## ABC etyki społecznej — polityki

Człowiek jest ze swej natury istotą społeczną, a to znaczy, że żyje razem z innymi ludźmi (bo nie jest samowystarczalny). Rodzi się z ludzi i jest przez nich przygotowywany do życia indywidualnego (samodzielnego) i społecznego (współżycia). Łączy się z innymi w grupy, aby poprzez współpracę zaspokoić swoje potrzeby i osiągnąć różne dobra.

Istnieje więc w człowieku naturalna tendencja do wiązania się z innymi we wspólnoty w celu osiągnięcia większego dobra. Zarówno tzw. dobra duchowe jak i materialne wytwarza wspólnie. Tak więc dla swego zaistnienia i rozwoju (życia) potrzebuje człowiek po prostu innych ludzi. Z tego właśnie względu jest on zawsze częścią jakiejś grupy społecznej — żyjąc dla siebie, żyje jednocześnie wspólnie z innymi, a także dla innych.

Ludzie tworzą zatem wspólnotę. A każda wspólnota (społeczność) jest dla dobra jej członków. Tym zaś, co wyodrębnia i konstytuuje każdą wspólnotę (społeczność, grupę), jest jakieś dobro, która ona ma urzeczywistnić. Jest ono więc dobrem wspólnym członków owej wspólnoty. Dobro ogółu (danej grupy) stanowi przeto zawsze cel życia każdej formy społeczności.

\* Niniejszy artykuł jest fragmentem książki W. Dłubacza *O kulturę filozofii* (Lublin 1994, rozdz. VIII).

Człowiek ponadto organizuje się w różne grupy (społeczności, wspólnoty) z racji różnych dóbr, jakie chce osiągnąć. Zazwyczaj bowiem każda forma społeczna ma na celu nieco inne dobro.

Podstawową wspólnotą (społecznością) jest rodzina, będąca naturalną jednością rodziców i dzieci. Z tego powodu jej dobro jest pierwszym dobrem społecznym! Fundamentem rodziny jest zaś małżeństwo, którego pierwszoplanowym zadaniem jest zrodzenie i wychowanie człowieka.

Następnie ludzie tworzą różne formy społeczne oparte na wspólnych poglądach i interesach. Należą do nich gminy, różne stowarzyszenia, szkoły, związki zawodowe, Kościoły, wspólnoty narodowe itp. na czele ze wspólnotą państwową (państwem).

Naród jest grupą ludzi związanych ze sobą głównie wspólnym pochodzeniem, językiem, dziejami i kulturą. Jest on jednak zasadniczo wspólnotą o charakterze duchowym.

Państwo natomiast jest pewną całością danego społeczeństwa obejmującą sobą wszelkie istniejące w niej związki międzyludzkie; jest — rzecz można — wspólnotą wspólnot; jest więc w stosunku do nich strukturą nadrzędną, mającą za zadanie koordynować i chronić ich działania.

Państwo jest wspólnotą ludzi powstałą zasadniczo w oparciu o czynniki materialne takie jak: terytorium (granice), administracja (władza), podatki, służba wojskowa, stosunki zewnętrzne (polityka zagraniczna) itp.

Człowiek jest już ze swej istoty ukierunkowany na życie we wspólnocie państwowej, albowiem to dopiero ona w zasadzie umożliwia mu pełną realizację siebie. Dlatego też państwo jest wyposażone w najwyższą władzę (w zakresie spraw doczesnych).

Wszelkie zresztą społeczności, aby sprawnie i skutecznie realizować właściwe sobie dobro wspólne, wyłaniają z siebie i ustanawiają określony podmiot władzy (za — rząd), którego zadaniem jest odpowiednie kierowanie działaniami członków wspólnoty dla osiągnięcia danego celu.

Tradycyjnie wymienia się trzy naturalne społeczności: rodzinę, naród i państwo. Obok tego należałoby również wymienić Kościół,

jako ważną i specyficzną zarazem wspólnotę ludzi wierzących. Ma ona na celu prowadzenie swoich członków — jak się to formułuje — do zbawienia.

Wszystkie te społeczności jednak mają jeden wspólny cel — służyć człowiekowi (każda w swoim zakresie) i dlatego winny ze sobą współpracować.

Państwo posiada władzę, tj. możliwość (prawo) ustanawiania, zobowiązywania i egzekwowania (stosowania przymusu) w stosunku do swoich obywateli — tego wszystkiego, czego wymaga dobro ogółu. Dlatego m.in. stanowi prawo i stoi na straży jego przestrzegania.

Rozróżnia się tzw. prawo naturalne (zawarte w naturze bytu, a odczytywane przez ludzki rozum) i tzw. prawo pozytywne (stanowione). Prawo pozytywne jest zespołem reguł (zasad) działania ustanowionych przez człowieka dla człowieka, których winien on przestrzegać (kierować się nimi w życiu społecznym) dla wspólnego dobra. Realizacja bowiem dobra wspólnego wymaga ustanowienia i przestrzegania określonego porządku prawnego. Przy czym należy pamiętać, że prawo stanowione zasadniczo dotyczy tylko zewnętrznej strony ludzkiego postępowania i nie może „zastąpić” moralności. Ona bowiem odnosi się dopiero do samych jego podstaw (strony wewnętrznej, decyzji). Prawodawcą jest tu więc sam człowiek dla swojego dobra. Ponadto prawo pozytywne powinno respektować prawo naturalne, inaczej staje się pseudo-prawem.

Pierwszym prawem pozytywnym (ustrojowym — najwyższym aktem prawnym) państwa jest konstytucja. Członek społeczności państwowej jest zaś obywatelem. Z tego względu ma on określone prawa i obowiązki względem innych obywateli oraz tego dobra wspólnego, jakim jest państwo. Podstawowym jest tu prawo i zarazem obowiązek troski (miłości) o swoje państwo (i naród) jako o wielkie dobro służące jego rozwojowi<sup>1</sup>.

Sama zaś władza (rząd) może być prawowita (legalna) i nieprawowita, czyli powstała wbrew woli obywateli.

Współcześnie władza jest wyłaniania na tzw. drodze demokratycznej (gr. *demos* — lud, *kratein* — rządzić). Demokracja zatem jest pewnym sposobem wyłaniania i sprawowania władzy (rządzenia)

zgodnego z wolą większości (obywateli) przy jednoczesnym respektowaniu słusznych praw mniejszości. Wola obywateli zaś, zasadniczo ujawnia się w głosowaniu. Demokracja starożytna (np. ateńska) była tzw. demokracją bezpośrednią. Współcześnie natomiast występuje tzw. demokracja pośrednia, tzn., że obywatele nie biorą bezpośrednio udziału w rządzeniu, ale wybierają swoich przedstawicieli (reprezentantów), którzy w ich imieniu sprawują rządy. Władza państwowa jest odpowiedzialna za swoje działania przed ludźmi (ludem) i przez nich winna być kontrolowana. Aby można to było robić skutecznie, postuluje się rozgraniczenie trzech typów władzy: ustawodawczej (powstającej na drodze demokratycznej — parlament), wykonawczej (odpowiedzialnej przed parlamentem i realizującej jego ustawy — rząd) i sędowniczej (jako niezależnej, ale związanej prawem — sąd)<sup>2</sup>.

Każdy ustrój społeczny, w tym i demokratyczny, nie jest celem samym dla siebie, lecz jest środkiem mającym umożliwić człowiekowi (obywatelowi) godziwe warunki życia i rozwoju (godziwe życie).

Od czasów starożytnych znane są trzy podstawowe formy ustrojowe — monarchia, arystokracja (rząd najlepszych) i demokracja (rządy ludu). Posiadają one swoje wynaturzenia — tyranie, oligarchię (rządy nielicznych) i ochlokrację (rządy motłochu).

Rozróżnia się często życie społeczne i życie gospodarcze. Podstawą życia gospodarczego jest własność prywatna. Ona bowiem stanowi oparcie dla ludzkiej wolności zabezpieczając naturalne prawa człowieka i zarazem jest najbardziej efektywna ekonomicznie. Każda jednak forma własności (prywatna czy społeczna) ma zawsze podwójny cel — ma służyć i jednostce i społeczności. Wszyscy ludzie przecież mają prawo używania dóbr materialnych, ale podług swojej pracy (nie potrzeb), czyli przy zastosowaniu sprawiedliwości rozdzielczej. Dlatego też ustrój gospodarczy winien być tak zorganizowany, aby dobra materialne mogły służyć wszystkim obywatelom (ludziom) zgodnie z kryterium sprawiedliwości. Państwo (władza) zaś ma także obowiązek tworzenia warunków sprzyjających aktywności gospodarczej obywateli oraz sprawiedliwego podziału dóbr materialnych, potrzebnych każdemu człowiekowi dla jego rozwoju. Ludzie (obywatele) natomiast mają sami sobie zorganizować życie

gospodarcze, a państwo powinno im jedynie w tym pomagać (a nie robić tego za nich, jak w socjalizmie).

Człowiek jest osobą i to właśnie jako osoba jest bytem społecznym, inaczej mówiąc politycznym, tzn. żyjącym wraz z innymi w określonej społeczności — ostatecznie państwowej — zorganizowanej (i organizującej się stale) dla osiągnięcia wspólnych celów (wspólnego dobra). Każdy więc człowiek z tej racji jest, rzec można „bytem politycznym”. Przeto wszelkie odżegnywanie się od polityki, czy to jednostek, czy grup społecznych, jest nieporozumieniem. Każde przecie działanie ludzkie (zachowanie się) ma odniesienie społeczne (polityczne) i pozytywnie bądź negatywnie przyczynia się do realizacji tzw. dobra wspólnego. Polityka bowiem — szeroko pojęta — jest realizowaniem wspólnego dobra; jest organizowaniem życia wspólnego (społecznego) ludzi. Niekiedy mówi się, że jest ona sztuką (umiejętnością) kierowania (rządzenia) życiem wspólnym. Powinna ona jednak wyrastać z prawdziwej wiedzy o człowieku i nie może być traktowana jako gra różnych grup interesu.

Dokładniej (wąsko) rzecz ujmując, polityka jest działaniem na rzecz dobra wspólnego, jakim jest państwo. Dlatego też często utożsamia się ją, z jednej strony, ze sprawowaniem władzy (rządzeniem), z drugiej zaś z działaniami „sięgania” po władzę.

Działania polityczne nigdy jednak nie są celem same dla siebie, lecz powinny mieć na celu dobro (szczęście) ludzi i powinny być roztropnym realizowaniem dobra danej wspólnoty (państwowej).

Dzisiaj mówiąc o polityce, ma się zazwyczaj na uwadze polityczne działania władzy państwowej, a samą politykę traktuje się niesłusznie, jako jedynie sztukę zdobywania i utrzymania władzy (N. Machiavelli), niezależną od moralności (I. Kant). To jednak nie państwo (i rząd) jest pierwszym podmiotem polityki i władzy. Jest nim konkretny człowiek — osoba. On jej udziela (w pewnym tylko zakresie) różnym podmiotom rządzącym; a sprawowana jest ona dla jego dobra! Dlatego też ma on prawo do jej powoływania oraz oceny i kontroli jej działań.

Każdy zaś człowiek ma moralny obowiązek brania świadomego udziału w życiu politycznym; czyli po prostu ma obowiązek troski

o dobro wspólne (państwo), a przez to samo o każdego człowieka — obywatela.

Wszelkie natomiast ludzkie działania podlegają ocenie moralnej, a działania polityczne nie są tu żadnym wyjątkiem. Zwłaszcza one, jako działania mające na celu jakieś dobro wspólne (wielu ludzi), winny być przedmiotem publicznej oceny moralnej. Zawsze bowiem, kiedy są sprzeczne z dobrem moralnym człowieka, są jednocześnie przeciw niemu — są złe! Jaskrawym przykładem takiego stanu rzeczy były i są państwa (ustroje) totalitarne, np. byłego bloku komunistycznego, odrzucające prawo naturalne, jako podstawę prawa stanowionego<sup>3</sup>.

Głównym źródłem (przyczyną) istnienia państwa nie jest jednak ani wola ludzka (umowa społeczna — liberalizm i nazizm — narodowy socjalizm), ani też przemoc (marksizm-leninizm), lecz natura ludzka (stanowisko klasyczne — Arystoteles).

Jak wcześniej wspomniano, człowiek jest osobą. Z tej racji przysługuje mu specjalny status tak w naturze, jak i w każdej ludzkiej społeczności. Jest wśród bytów przyrody bytem najwyższym, bo rozumnym i wolnym. Jako jednostka jest zawsze członkiem jakiejś społeczności, od niej w pewien sposób zależnym (podporządkowanym). Jako zaś osoba jest bytem wolnym (niezależnym), mającym swój osobisty cel, wyższy w stosunku do każdej społeczności (personalizm). Z tej przyczyny, że jest osobą, przysługują mu specjalne prawa (prawo naturalne) streszczające się w jednym — prawie do swobodnego rozwoju swojej osoby.

Człowiek jako osoba jest więc suwerenem w zakresie spraw dotyczących jego osobistego życia. Dlatego też ma m.in. prawo do — w stosunku do siebie: wolności osobistej, wolności sumienia; w stosunku do rzeczy: nienaruszalność mienia; w stosunku do ludzi: wolności słowa, wolności stowarzyszeń; w stosunku do państwa: równości obywatelskiej<sup>4</sup>.

Poszczególni ludzie, jak i różne społeczności, zorganizowani są z uwagi na realizację jakichś dóbr partykularnych — ich działania podlegają koordynacji (polityka państwa) ze względu na dobro wspólne (wyższego rodzaju).

Obok różnych dóbr partykularnych (dóbr środków) istnieje jakieś dobro naczelne (dobro — cel) będące podstawą (racją) istnienia wszelkiej społeczności, czyli społecznego sposobu „istnienia” człowieka. Nazywa się go dobrem wspólnym wszystkich bez wyjątku ludzi.

Wszystkie zatem wspólnoty (różne społeczności, których człowiek jest członkiem) mają jeden wspólny cel — służyć człowiekowi, jego dobru!

Nie ma zaś człowieka zbiorowego; realnie istnieją tylko poszczególni ludzie obdarzeni taką samą godnością. Dlatego też dobrem wspólnym wszystkich ludzi może być jedynie dobro osobowe — swobodny, integralny rozwój osoby ludzkiej (każdego człowieka). Wszelkie zaś inne dobra winny mu być podporządkowane! Dobrem takim (naczelnym) nie może więc być: ani dobro jakiejś klasy społecznej czy partii (marksizm-leninizm), ani niczym nie ograniczona wolność jednostki (liberalizm), ani też dobro narodu (nacjonalizm) czy państwa (totalitaryzm). Wszystkie one bowiem stoją w sprzeczności z realnym dobrem każdego człowieka jako człowieka (osoby)!

Również błędnym stosunkiem obywatela (człowieka) do państwa i narodu jest z jednej strony kosmopolityzm (i internacjonalizm — głoszący wyższość interesu międzynarodowego nad dobrem własnego narodu i państwa), z drugiej zaś nacjonalizm (będący formą egoizmu narodowego).

Ludzkość, choć zorganizowana w wiele różnych państw i narodów, jest jedną wielką rodziną. Jedność całej ludzkości płynie z faktu posiadania wspólnej natury ludzkiej, wspólnego celu oraz współzależności od siebie wszystkich ludzi i narodów w zakresie warunków życia na Ziemi.

\*  
\* \* \*

Oдноśnie rozumienia dobra wspólnego (naczelnego) i sposobu jego osiągnięcia występują dziś trzy różne stanowiska: liberalizm (indywidualizm), socjalizm (kolektywizm) i personalizm (człowiek rozumiany jako osoba we wspólnocie — Katolicka Nauka Społeczna).

Liberalizm (łac. *liber* — wolny) głosi, że podstawowym i najwyższym dobrem człowieka jest jego niczym nie ograniczona wolność. Człowiek zatem nie jest z natury bytem społecznym; z natury jest on istota jednostkową — egoistą dążącym wyłącznie do własnego dobra, bez względu na dobro cudze (T. Hobbes). Żyje zaś społecznie w wyniku umowy (teoria umowy społecznej — J. Rousseau) jedynie dla korzyści, jaką z tego ma, a którą jest zabezpieczenie jego osobistej wolności. Państwo i prawo są więc po to, aby bronić jego wolności (w stosunku do wolności innych).

Rozróżnia się liberalizm społeczny (wolność w życiu społecznym — J. Locke, I. Kant) i liberalizm gospodarczy (wolność w życiu gospodarczym — A. Smith). Pierwszy głosi zasadę — niech każdy robi co chce (pod warunkiem, że nie narusza wolności innych) a z tego wyniknie niejako samoczynnie doskonały stan społeczny (sprawiedliwość społeczna). Drugi zaś postuluje zasadę wolnego rynku (tzw. „niewidzialnej ręki”) odrzucającą interwencjonizm państwowy. Stosowanie owej reguły ma „automatycznie” rozwiązywać problemy ekonomiczne. Zaleca przy tym odrzucić wszystko to, co krępuje jednostkę w jej działaniach gospodarczych, zwłaszcza wspomnianą ingerencję państwa i moralność. Wedle niego życie gospodarcze ma swoje autonomiczne prawa, wśród nich zaś naczelnym jest prawo podaży i popytu.

Aktualnie występuje tzw. neoliberalizm, będący z jednej strony pewną radykalizacją liberalizmu społecznego, z drugiej zaś korektą liberalizmu gospodarczego.

Głosi on między innymi zasadę pluralizmu (prawo każdego do niczym nie ograniczonej wolności) i zasadę powszechnej tolerancji, znoszącej kategorię prawdy. Utrzymuje bowiem, że wszystko jest względne (relatywizm), każdy zaś człowiek jest inny, i ani świat ani człowiek nie posiadają w sobie żadnego obiektywnego sensu. W ten sposób dochodzi tu do absolutyzacji władzy państwowej i polityki (gry politycznej), które stają się jedynym źródłem prawdy oraz dobra i zła! Władza decyduje tu więc o sprawach dla człowieka najważniejszych. Prowadzi to w efekcie do nowej formy totalitaryzmu<sup>5</sup>.

W zakresie gospodarczym neoliberalizm kwestionuje absolutną wol-



ność jednostki i postuluje wprowadzenie interwencjonizmu państwa w gospodarkę rynkową. Wedle niego, to państwo powinno dokonywać regulacji i korekty życia ekonomicznego i to w taki sposób, aby powstawało z tego tzw. dobro wspólne, jakim jest tutaj jednak zawsze maksymalna wolność jednostki ludzkiej.

Socjalizm (łac. *socialis* — społeczny) głosi, że podstawowym dobrem człowieka jest równość wszystkich ludzi między sobą. Dlatego też postuluje dwie zasady — sprawiedliwości społecznej, polegającej na równości i społecznej (wspólnej) własności środków produkcji. W związku z tym zwalcza własność prywatną i ideę wolnego rynku gospodarczego. Wprowadza również zasadę centralizacji i przymusu państwowego. Uważa bowiem, że zło (niesprawiedliwość) płynie z faktu prywatnego (indywidualnego) posiadania środków produkcji. Rozwój tych środków, wedle niego, doprowadził w dziejach człowieka do wytworzenia się dwóch antagonistycznych klas społecznych — posiadaczy (panów, kapitalistów) i poddanych (niewolników, robotników). Ci pierwsi wyzyskują tych drugich. Postuluje się tu zatem — w imię równości — zmienić ten stan rzeczy przez zniesienie jego przyczyn — prawa własności i zarazem uspołecznienie środków produkcji, a przez to samo zbudowanie społeczeństwa równych sobie ludzi (bezklasowego, w skrajnym ujęciu komunizmu). W ten sposób zmieniając warunki bytowania — sądzi się — zmieniony zostanie i sam człowiek — stanie się (dzięki powszechnej równości) dobry i szczęśliwy.

Dziś, generalnie rzecz biorąc, występują dwie główne odmiany socjalizmu, różniące się wyborem drogi dojścia do postulowanego doskonałego ustroju<sup>o</sup>. Pierwszy (zachodnioeuropejski, socjaldemokracja) — zmierza do niego ewolucyjnie, na drodze przemian demokratycznych. Drugi zaś (wschodni, marksistowsko-leninowski) usiłował go osiągnąć w sposób rewolucyjny, czyli na drodze przemocy.

Wydaje się, że socjalizm w wydaniu socjaldemokracji (choć jej ideologia jest dość nieczytelna) sprowadza państwo do roli jednego wielkiego opiekuna społecznego.

Jednocześnie występuje dziś swoista fuzja socjalizmu z liberaliz-

mem — socliberalizm. Usiłuje się w nim łączyć ze sobą takie naczelną a przeciwstawne sobie skądinąd wartości, jak równość i wolność (jednocześnie je absolutyzując).

Personalizm (łac. *persona* — osoba) utrzymuje, że naczelnym dobrem wspólnym jest osoba ludzka i jej dobro. Głosi go tzw. katolicka nauka społeczna. Nazwa ta jednak może być nieco myląca. Nie jest to bowiem *sensu stricto* nauka, czyli jakaś teoria społeczno-ekonomiczna podająca określone rozwiązania gospodarcze. Jest to nauka w znaczeniu pouczenia moralnego Kościoła katolickiego, w odniesieniu do społecznego współżycia ludzi. Tworzy ją zespół zasad, których należy przestrzegać (i stosować) w życiu społecznym w ogóle (w tym i państwowym i gospodarczym). Wymienia się zazwyczaj cztery główne zasady. Są to:

1) Zasada personalizmu (prymat konkretnego człowieka jako osoby nad rzeczami i społecznościami).

2) Zasada dobra wspólnego (jako naczelnego dobra, ku któremu zmierza życie społeczne człowieka).

3) Zasada pomocniczości (autonomii wspólnot mniejszych względem większych, wyrażających się w maksymie: tyle wolności, ile tylko można, tyle interwencji i pomocy, ile niezbędnie potrzeba).

4) Zasada solidarności (regulującej wzajemne relacje między poszczególnymi członkami wspólnoty).

Twierdzi się tu, że ostatecznym celem życia społecznego ludzi jest optymalny rozwój każdej osoby ludzkiej, uwzględniając warunki miejsca i czasu. Jej dobro, czyli wartości osobowe, takie jak rozumność, wolność i miłość mają pierwszeństwo przed wartościami ekonomiczno — materialnymi oraz są pierwsze w stosunku do wszelkich struktur społecznych. Wszystko to jest bowiem dla człowieka i jego rozwoju oraz jego ostatecznego przeznaczenia, jakim jest szczęście wieczne osiągnięte przez godziwe życie. Wszelkie inne dobra są zatem dla tego celu tylko środkami i w takiej mierze są niezbędne, w jakiej mu służą. „Dobro wspólne” nie jest tu więc czymś abstrakcyjnym, lecz zawiera się w każdym człowieku jako osobie. Z tego względu przyjmuje się tu zasadę pierwszeństwa „być” nad „mieć”.

W katolickiej nauce społecznej podkreśla się również fakt wspólnoty wszystkich ludzi i zaleca współpracę (solidarność) w miejsce walki między nimi. Głosi się, iż wszyscy ludzie są sobie braćmi, przeto powinni stanowić jedną zgodną rodzinę ludzką. Przywiązuje się tu ogromną wagę do respektowania praw człowieka. Równocześnie zwraca się uwagę na odpowiedzialność i obowiązki każdego członka wspólnoty względem zwłaszcza rodziny i innych społeczności, w których żyje, oraz wobec państwa.

Źródła katolickiej nauki społecznej tkwią w *Biblii* (Objawieniu). W aspekcie filozoficznym zaś, jej podstawy (i wykład) znajdują się w etycznej myśli Tomasza z Akwinu.

Katolicka nauka społeczna opiera się na koncepcji człowieka jako osoby. Koncepcja ta prowadzi, poprzez uznanie tzw. praw człowieka przysługujących mu z natury, do przyznania wszystkim ludziom równego prawa do samorealizacji i do tworzenia ponadnarodowej wspólnoty czyniącej zadość ludzkiej godności.

\* \* \*

Każda teoria ustrojowa, społeczna, prawna czy ekonomiczna zakłada filozoficzne rozwiązania, przede wszystkim co do natury rzeczywistości i człowieka. Właśnie z tych założeń wynikają postulaty konkretnych rozwiązań społeczno-politycznych. Tak np. i liberalizm, i socjalizm jako określone ideologie bazują na materialistycznej (idealistycznej) wizji świata i człowieka. Jedyne postulaty personalistyczne bazują na filozoficznym realizmie; to bowiem, że człowiek jest osobą, nie jest żadną teorią (czy hipotezą), lecz faktem!

\* \* \*

Życie społeczne (i gospodarcze) człowieka — w różnych aspektach — jest przedmiotem wielu nauk. Do głównych należą: filozofia społeczna, socjologia, psychologia, ekonomia (teoria życia gospodarczego).

## Zalecana literatura

- Z. Brzeziński: *Bezład. Polityka kwiatowa na progu XXI wieku*, Warszawa 1993.  
S. Filipowicz: *O demokracji*, Warszawa 1992.  
J. Hoffner: *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1991.  
M.A. Krąpiec: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1994.  
M.A. Krąpiec: *O ludzką politykę*, Katowice 1993.  
M.A. Krąpiec: *Suwerenność... czyja? Łódź* 1990.  
J. Majka: *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982.  
J. Majka: *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986.  
J. Majka: *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, Rzym-Warszawa 1990.  
M. Nowak: *Liberalizm — sprzymierzeniec czy wróg kościoła?* Poznań 1993.  
M. Schooyans: *Aborcja i politykę* Lublin 1991.  
Cz. Strzeszewski: *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.  
G. Ulicka: *Demokracje zachodnie*, Warszawa 1992.

## PRZYPISY

1 Patriotyzm to inaczej miłość swojej ojczyzny. W pojęciu zaś Ojczyzny zawiera się przede wszystkim kulturowe dziedzictwo narodu. To głównie z tego powodu, że jest się człowiekiem, ma się moralny obowiązek troski o dobro drugiego człowieka (innych), a także troski o zachowanie, pomnożenie i przekazanie swoim następcom dziedzictwa ojców! To m.in. zawiera w sobie dobrze (prawidłowo) pojęta miłość bliźniego.

2 Współcześnie toczą się spory o to, jakie mają obowiązywać relacje między poszczególnymi elementami władzy. Generalnie można wyróżnić dwa typy stosunków pomiędzy władzą wykonawczą a ustawodawczą: (1) system parlamentarno-gabinetowy postulowany najczęściej przez lewicę (ściślej kontroli parlamentu nad rządem); (2) system prezydencko-parlamentarny zalecany przez prawicę, gdzie odpowiedzialność za rząd ponosi prezydent wybierany w wyborach powszechnych. Istnieją także różne koncepcje zorganizowania prac parlamentu. Może on mieć dwie izby (poselską i senatorską) lub też tylko jedną (poselską). Ze względu jednak na zagwarantowanie wysokiego poziomu aktów prawnych, wskazane jest istnienie senatu. Wtedy tu ustawy chwalane przez izbę poselską mogą zostać poddane ocenie i ewentualnej korekcie w izbie wyższej (senacie). Ponadto, również dla poprawienia jakości prawa, byłoby dobrze, aby senat składał się z przedstawicieli różnych grup społecznych o szczególnym znaczeniu dla całości życia publicznego w państwie. Ma się tu na uwadze grupy społeczne zorganizowane inaczej, niż według kryteriów politycznych (np. społeczno-zawodowych — Izby Rolnej, pracodawców i pracobiorców, samorządów terytorialnych, czy uniwersytetów, Kościoła...). Chodzi tu bowiem

o to, aby senat był reprezentatywny dla wszystkich zasadniczych grup społecznych w państwie. Jak również o to, aby nie składał się z „ludzi przypadkowych”, jak to często ma miejsce przy wyborach posłów, gdzie decydują kryteria bardziej polityczne (partyjne) niż merytoryczne. Wydaje się takę, iż najsprawniej może funkcjonować system, w którym podział władzy jest najwyraźniejszy (jasny). Ma to miejsce wtedy, gdy za władzę ustawodawczą (legislaturę) odpowiedzialność ponosi parlament, a za władzę wykonawczą (egzekutywę) odpowiada prezydent z podległym mu rządem. Dla zapewnienie sprawnego funkcjonowania obu tych systemów konieczną jest rzeczą zagwarantowanie niezawisłości sądownictwa (jurydykatury).

3 Jest to stanowisko tzw. pozytywizmu prawnego (H. Kelson). Utrzymuje on, że prawo tworzy samo siebie, nie potrzebuje więc żadnego innego uzasadnienia. Zgodnie z tym nie może więc istnieć prawo niesprawiedliwe. Pogląd taki jest całkowitym nieporozumieniem.

<sup>1</sup> Istnieją na ten temat specjalne deklaracje i umowy międzynarodowe, np. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, uchwalona przez ONZ w 1948 r.

5 Zasada równości w demokracji współczesnej została niesłusznie rozciągnięta na całość spraw ludzkich. Przestrzegal już przed tym Platon. Zakłada się tu wtedy, że każdy człowiek jest równie kompetentny w każdej z nich. Dlatego może o nich rozstrzygać przez głosowanie (np. referendum). Wtedy nie chodzi o to, jak jest, czyli o prawdę, ale o to, czego on chce (bądź jak mu się wydaje). W ten sposób wola większości „tworzy” prawdę, a władza narzuca ją wszystkim. To oczywiście forma przemocy, tyrania większości nad mniejszością. W liberalizmie bowiem źle pojmuje się wolność — jako wolność wyznawania i czynienia, czego się chce, byle nie naruszać wolności innych. To jest postulowanie wolności od prawdy. Realna ludzka wolność jest zawsze wolnością wobec (do) prawdy (obiektywnej rzeczywistości). Prawda bowiem stoi u podstaw całego życia osobowego człowieka. Eliminacja prawdy jest po prostu pozbawieniem człowieka jego wolności i skazaniem go na określanie się przez to, co przypadkowe i irracjonalne.

6 Warto dodać, że istniała też trzecia forma socjalizmu — tzw. socjalizm narodowy, zapoczątkowany przez włoskiego socjalistę B. Mussoliniego, a „twórczo” rozwinięty przez Narodowo-Socjalistyczną Partię Robotniczą Niemiec (NSDAP — Adolfa Hitlera).



Tadeusz Biesaga

# Scalanie rozbitego człowieka

## 1. Atmosfera poprzedzająca encyklikę

Atmosfera poprzedzająca encyklikę nie była jej przychylna. Od Deklaracji Kolońskiej coraz wyraźniej grupa teologów, głównie niemieckich, krytykowała Papieża. Zarzucała mu, że w sprawach moralnych próbuje on potraktować sumienie wierzącego człowieka jako przekaźnik autorytatywnej nauki papieskiej<sup>1</sup>. Teolodzy ci wystąpili niejako w obronie sumienia indywidualnego człowieka wierzącego i jednocześnie przeciwko rzekomemu łamaniu tego sumienia nauczaniem papieskim.

"Wraz z krytyką encyklik papieskich, poddawano ostrej krytyce jego autorytet moralny, a nawet używany przez niego dla poparcia norm etycznych jego autorytet religijny. Kwestionowano, w mniej czy bardziej wyraźny sposób, podbudowywanie przez Papieża niektórych, odrzucanych przez teologów czy też wiernych danego narodu (np. katolików niemieckich) norm moralnych, „fundamentalnymi prawdami wiary jak świętość Boga i odkupienie dokonane przez Jezusa Chrystusa”<sup>2</sup>. Tak np. niektórzy teolodzy niemieccy są przekonani, że wierni tego Kościoła odrzucili z *Humanae Vitae* potraktowanie stosowania środków antykoncepcyjnych jako czynów zakazanych i grzesznych<sup>3</sup>.

To właśnie krytyka czy odrzucenie przez wielu katolików i teologów encykliki *Humanae Vitae* jako zobowiązującej ich wykładni

postępowania moralnego — nie stwarzało dobrej atmosfery do przyjęcia następnej encykliki dotyczącej również spraw moralnych.

Jeszcze przed ukazaniem się encykliki, wtedy gdy jej właściwy tekst funkcjonował tylko w domysłach dziennikarzy, formułowano różne obawy. Ostrzegano, jakoby Papież chciał ogłosić w encyklice rygorystyczne normy moralne dotyczące szczególnie życia seksualnego. Obawiano się przy tym, że ogłosi on encyklikę jako naukę dogmatyczną i tym samym zwiąże wszystkim teologom ręce w dalszej dyskusji w sprawach norm moralnych.

Obawy te jednak nie sprawdziły się. Jan Paweł II nie zajął się formułowaniem norm szczegółowych. Nie było to też potrzebne, gdyż przed encykliką wydał on już *Katechizm katolicki*, gdzie obok prawd dogmatycznych, zostały określone również normy moralne. W encyklice natomiast skupił się on na krytyce i pozytywnym ukazaniu podstaw norm moralnych, które zależne są od tego, jak rozumie się człowieka, jego naturę, wolność, sumienie i zdolność okrycia prawdy moralnej, prawa naturalnego, norm moralnych czy przykazań Bożych.

Wielu teologów moralistów, i to również katolickich, uprawiając teologię moralną opartą na filozofii transcendentalnej I. Kanta, przeformułując ją za K. Rahnerem dla potrzeb chrześcijaństwa i ulegając przy tym wpływowi egzystencjalizmu, w imię zabsolutyzowania wolności człowieka, podważało istnienie norm ogólnie ważnych dla wszystkich ludzi<sup>4</sup>.

Rozumiejąc człowieka w tym nurcie refleksji, jako wolność wrzucaną w naturę, czyli uwięzioną w ciele jako zespole pożądlivości — potraktowano ciało ludzkie nie jako konstytuujące człowieka i dla niego normatywne, lecz jako poddane jego nieograniczonej wolności<sup>5</sup>. Tęsknoty, by poprzez rozwój rozumu ludzkiego, cywilizacji czy eksperymentów genetycznych stworzyć nadczłowieka, są pod wyraźnym wpływem myślenia nurtu egzystencjalistycznego, liberalistycznego.

Mimo nieprzychylniej atmosfery dla encykliki, dla wpływowych środowisk katolickich czy protestanckich teologów niemieckich, jej



opublikowany tekst był zaskoczeniem. Johannes Gründel, teolog z Monachium, ocenił ją pozytywnie jako zachęcającą do dyskusji nad problemami moralnymi. Teolodzy — jego zdaniem — wobec przedstawionej w encyklice krytyki subiektywizmu, relatywizmu etycznego, muszą ukazać, czy nie zostali przez Papieża źle zrozumiani. („Kathpress" nr 234).

Oczywiście, że nic dobrego nie mógł znaleźć w encyklice teolog niemiecki, psychoanalityk Eugen Drewermann. Już samym tytułem swego artykułu: *Odgrzebana myśl scholastyczna* („Kathpress" nr 238 z 10 X 1993, s. 6) daje do zrozumienia, że Papież sięga do św. Tomasza teorii prawa naturalnego, czyli do teorii sformułowanej w średniowieczu, a on, Drewermann, jako uczeń Freuda, z psychoanalizy i nurtów współczesnych czerpie sposób widzenia chrześcijaństwa a w nim moralności.

Protestancki dogmatyk Peter Eicher z Paderborn stwierdza, że encyklika propaguje fundamentalizm (*Veritatis splendor ist fundamentalistisch*, „Kathpress" z 3 X 1993). Niektórzy inni protestanci widzą w tej encyklice zagrożenie dla ekumenizmu z ich kościołem (*Evangelische warnen vor „fatalen ökumenischen Folgen"*, „Kathpress" nr 234 z 8 X 1993).

Pewnym zaskoczeniem, w sensie pozytywnej oceny encykliki wraz z ostrą polemiką z wyżej przytoczonymi stanowiskami, są wypowiedzi ze strony środowiska optującego w Polsce za filozofią egzystencjalną w osobie J. Tischnera.

Ocenia on encyklikę jako próbę scalenia „rozbitego" człowieka<sup>6</sup>. Stanowisko to, choć opiera się na innych argumentach, przypomina wielokrotnie podejmowane w tym kierunku wysiłki Szkoły Lubelskiej, wyrażonej choćby tytułem pozycji: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*<sup>7</sup>.

W związku z wypowiedzią P. Eichera i E. Drewermanna, którzy jako argument przeciw encyklice wytaczają osiągnięcia reformacji, I. Kanta, Z. Freuda — Tischner pisze: „Chcę tylko przypomnieć mały drobiazg: po reformacji, po Kancie i po Freudzie był jednak narodowy socjalizm i był komunizm. Czy takie słowa jak «Oswiećmy» i «Kobyma» coś mówią Panu — panie Profesorze? (chodzi o P. Eichera)

(...) Czy nie są to miejsca, w których ujawniło się zło samo w sobie"<sup>8</sup>. „Są to — pisze Tischner w następnym artykule — dwa symbole zła naszych czasów, miejsca, które opowiadają o klęsce europejskiego humanizmu". Mimo więc osiągnięć reformacji, ideologii oświecenia czy rozwoju nauk przyrodniczych — „humanizm ten — zdaniem autora — okazał się zbyt słaby, by zapobiec zbrodniom przeciw ludzkości"<sup>10</sup>.

Mimo że J. Tischner sam uprawia filozofę egzystencjalną, filozofię wolności, to jednak sugerując się encykliką pisze: „Wolność rzeczywiście wymaga wyzwolenia. Czasom liberalizmu musi towarzyszyć krytyka liberalizmu"<sup>11</sup>. Jego zdaniem krytyka, którą prezentuje Papież w encyklice, nie odrzuca wolności wypracowanej w europejskim liberalizmie, ale ją „krytycznie wewnątrz niejako tych osiągnięć ujmuje". Wolność w ujęciu Papieża jest podstawową wartością. „Nie jest jednak wartością najwyższą, a to w tym znaczeniu — zaznacza komentując encyklikę Tischner — ponieważ służy prawdzie i dobru"<sup>12</sup>.

Encyklika zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa rozbicia tożsamości człowieka, które coraz bardziej uwidacznia się we współczesnych nurtach myślowych i które jest przenoszone na teren katolickiej myśli moralnej.

Od czasów nowożytnych uwidacznia się bowiem coraz bardziej potrójne rozbicie jedności człowieka: a) rozbicie jedności między duszą a ciałem; b) jedności między wolnością, czy sumieniem a prawdą moralną, przykazaniami Bożymi, oraz c) jedności między wiarą a moralnością, czyli religią a etyką<sup>13</sup>.

To potrójne rozdarcie jest, zdaniem Papieża, szczególnie niebezpieczne, gdyż z tego powodu tracimy integralne ujęcie, kim jest człowiek, jaki jest sens, cel jego życia, co powinien czynić, jak powinien postępować. Groźba ta ujawnia się dziś „nie jako krytyka częściowa i doraźna, ale jako próba globalnego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych" (VS 4)<sup>14</sup>.

## 2. Przeciw dualistycznemu rozbiciu tożsamości człowieka

Szczególnie powszechne w nurtach współczesnych jest dualistyczne rozbicie jedności człowieka. Współczesne nurty egzystencjalne zdają się twierdzić, że człowiek to absolutna wolność wrzucona w ciało. Ciało nie jest dla niego normotwórcze, jest jedynie materią, zbiorem instynktów. Człowiek może z nim czynić to, co uważa za słuszne. Ciało nie jest konstytutywnym elementem jego natury, nie można opierając się na nim tworzyć norm moralnych dotyczących np. życia małżeńskiego, łączyć akt małżeński z prokreacją, czy też zakazywać eksperymentów genetycznych, które być może ulepszą, zmienią naszą naturę biologiczną.

Natura, przeciwstawiona zabsolutyzowanej wolności, nie jest już podstawą dla norm moralnych. „W niektórych nurtach myśli współczesnej — pisze Papież — do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości" (VS 32). Z koncepcji absolutnej wolności wynika, że człowiek może wszystko czynić ze sobą, co sam subiektywnie uzna dla siebie za pożyteczne. „Dla niektórych — pisze Papież — natura jest jedynie materialem podlegającym działaniu i władzy człowieka: powinna zostać głęboko przetworzona a nawet przewyciężona przez wolność, jako że stanowi rzekomo jej ograniczenie i zaprzeczenie" (VS 46)<sup>15</sup>. Właściwie człowiek nie posiada natury, jest czystą wolnością. Ciało to „materiał biologiczny czy społeczny, którym wolno swobodnie dysponować", według własnego projektu siebie (VS 46).

Tak jak w nurtach spirytualistycznych wolność człowieka jest zabsolutyzowana, tak w nurtach materialistycznych jest ona w mniejszym czy większym stopniu eliminowana. „Paradoksalna sprzeczność polega na tym, — zaznacza autor encykliki — że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje" (VS 33). Dzieje się to przy ujęciu człowieka przez nauki ścisłe, które w wyniku ciasnej koncepcji doświadczenia, mogą go zobaczyć jedynie jako ciało. Nie mają one metod, by widzieć człowieka również jako istotę duchową, obdarzoną rozumem i wolnością. Człowiek w tym ujęciu jest zdeterminowany swym cia-

łem, swoją psychiką, swoim środowiskiem, w którym wyrasta. Niektóre nurty po Freudzie w psychologii i pedagogice twierdzą, że wszystko to, co nazwalibyśmy grzechem indywidualnego człowieka, nie jest jego czynem, ale wpływem neurotycznej psychiki czy negatywnym odbiciem złego środowiska, złej rodziny, złej wspólnoty. Trudno tu mówić o winie indywidualnego człowieka. Można najwyżej mówić o grzechu społecznym, który skrzywdził tę jednostkę, tego przestępcę. Jeśli człowiek jest zdeterminowany, swoją psychiką czy urazami zakodowanymi w podświadomości, jak twierdzą nurty materialistyczne, to w takim razie, nie może on ponosić odpowiedzialności, nie można go oceniać moralnie.

Zgodnie z tą perspektywą, moralne oceny pogłębią jeszcze choroby psychiczne, które rządzą człowiekiem. Religia czy moralność alienuje człowieka (Feuerbach), jest opium dla ludu (Marks), prowadzi do nerwic (Freud).

Oprócz powyższego rozerwania człowieka, w którym jedni rozumieją go jako absolutną wolność przeciwstawną i rządzącą ciałem; drudzy pojmują go jako zdeterminowaną całość (ciało-psychika-podświadomość) nie posiadającą wolności — głosi się rozbitcie związku między moralnością a wiarą, etyką a religią.

### 3. Przeciw rozerwaniu więzi między moralnością a wiarą

„Rozpowszechniana jest także opinia — pisze autor encykliki — która podaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością, tak jakoby tylko wiara miała decydować o przynależności do Kościoła i o jego wewnętrznej jedności, natomiast byłby do przyjęcia pluralizm opinii i sposobów postępowania, uzależnionych od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia i od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych" (VS 4)<sup>16</sup>.

To właśnie reformacja stanęła na stanowisku *solafides, sola gratia*, sama wiara, sama łaska dana nam przez Chrystusa wystarczy. Nasze czyny nic nie znaczą. Po grzechu pierwotnym nie można się

odwołać do natury ludzkiej jako podstawy norm moralnych, bo natura ta stała się sługą szatana. Nie jesteśmy zdolni coś uczynić na konto naszego zbawienia. W tym względzie niech każdy postępuje jak uważa. Etyka nie łączy się z wiarą, nie wierze nie daje. Jeśli ktoś wierzy, to się zbawi. Jego dobre czy złe czyny nic do tego nie dodają. W tym rozerwaniu etyki i religii neguje się *creatio* (stworzenie) na rzecz *revelatio* (Objawienia). *Creatio* Panu Bogu się nie udało. Nie stworzył on człowieka zdolnego o własnych siłach rozpoznać i czynić dobro. Stworzenie Panu Bogu się nie powiodło. Zostało przez człowieka zniszczone. Stąd jedyny ratunek, to Chrystus, który naprawi to, co Bogu Ojcu się nie powiodło, i darmo, bez zasługi człowieka da mu zbawienie.

W takim ujęciu możliwe jest, że wierzący, np. protestanci, mogą mieć różne moralności, każdy z nich może postępować tak, jak uważa, w zepsutej naturze ludzkiej nie znajdzie bowiem wskazówek Stwórcy dotyczących postępowania moralnego. Cała moralna zawartość Objawienia jest w tym kontekście wprawdzie zachętą, ale przykazania nie są nakazami, które trzeba spełnić, gdyż człowiek i tak nie jest zdolny ich wykonać. Pozostaje *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura*.

Tymczasem Kościół katolicki przeciwstawia się twierdzeniu, że plan stwórczy Bogu się nie powiódł. To, że łatwość czynienia dobra została w człowieku przez grzech pierworodny osłabiona, nie znaczy, że nie jest on zdolny do dobrych czynów. Człowiek wśród innych istot został stworzony jako dobry i w głębi swego serca posiada światło dane od Boga, by szukać prawdy moralnej, by spełniać nakazy Boga, którego odnalazł. Jest on zdolny do dobra siłą swej natury, która jest wzmocniana łaską.

Również ateista, niewierzący, nie przez wiarę czyni dobro, ale kierując się swoim sumieniem, swoją naturą ludzką. Ma on możliwość uczestnictwa w zbawieniu udzielanym przez Chrystusa i jego Kościół, jeśli szuka Boga, nawet jeśli go nie odnalazł — przez swą moralność, a nie przez swą wiarę, czyli przez etykę, a nie przez religię. To właśnie jego moralność będzie podstawą do otwarcia mu przez Chrystusa bram nieba. Przy odrzuceniu znaczenia moralności

dla zbawienia, ateści „święci” i ateści przestępcy byłiby zrównani ze sobą.

Oddzielenie porządku etycznego od porządku zbawienia uwidacznia się nie tylko u teologów protestanckich, ale również u niektórych teologów katolickich. „Niektórzy teologowie moralści — pisze Papież — wprowadzili wyraźne rozgraniczenie — sprzeczne z nauką katolicką — między porządkiem etycznym, który miałby pochodzić od człowieka i odnosić się wyłącznie do świata, a porządkiem zbawienia, dla którego istotne byłyby jedynie pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego.

W konsekwencji doszli do stwierdzenia, że Boże Objawienie nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej: „Słowo Boże miałoby moc wiążącą jedynie jako zachęta, ogólnikowe napomnienie, które później tylko autonomiczny rozum musi sam wypełnić konkretną treścią, ustanawiając normy moralne...” (VS 37).

#### **4. Przeciw rozerwaniu więzi między wolnością i sumieniem a prawdą moralną**

Nauka katolicka od początku utrzymuje, że Bog stwarzając indywidualnie człowieka obdarzył go rozumem i sumieniem. Prawo moralne człowiek otrzymuje nie jakoby ono było narzucone mu z zewnątrz przez państwo, społeczność czy nawet Kościół, lecz odkrywa on je w swym sumieniu jako prawo zobowiązujące go od wewnątrz. Sumienie indywidualne człowieka ma możliwość odkrycia prawdy moralnej. To właśnie już w tytule encykliki używa Papież sformułowania „blask prawdy”. Ten blask prawdy „jaśnieje w głębi ludzkiego ducha” (VS 2). Prawo moralne nie jest „niczym innym jak światłem rozumu wlanym w nas przez Boga” (VS 12). To właśnie „dzięki światłu naturalnego rozumu, które jest w człowieku odbłaskiem Bożego oblicza”, człowiek umie odróżniać dobro od zła (VS 42). Sumienie okazuje się danym nam boskim światłem. „O ludzi jednak Bóg dba nie od zewnątrz poprzez prawa natury fizycznej, ale od

wewnątrz, za pośrednictwem rozumu, który poznając dzięki przyrodzonemu światłu odwieczne prawo Boże, jest w stanie wskazać człowiekowi właściwy kierunek wolnego działania" (VS 43). Odkrycie prawa naturalnego, prawa moralnego dokonuje się tylko dzięki rozumowi. „Nie jest to bowiem nic innego, jak sam ludzki rozum, który nakazuje nam czynić dobro i zabrania grzeszyć" (VS 44).

Papież wyraźnie akcentuje, że człowiek może rozpoznać dobro i zło i winien się tym kierować. Te wypowiedzi są bliskie współczesnym nurtom podkreślającym, że moralność nie jest wymyślona przez społeczeństwo, państwo, Kościół, ale rodzi się w sumieniu ludzkim i sumienie staje się najbliższą podstawową normą moralną każdego człowieka, również niewierzącego.

Sumienie jest więc tym światłem, które wewnątrz człowieka pozwala mu zobaczyć, co jest dobre, a co złe. To ono, opierając się na poznaniu natury ludzkiej (prawa naturalnego), formułuje obowiązki moralne i oskarża nas za ich niespełnienie. Sumienie szuka prawdy moralnej, kieruje się godnością osoby ludzkiej i jej prawdziwym dobrem. Szukając prawdy wkłada pracę, aby ją znaleźć. W nim rozgrywa się dramat konkretnych osądów moich czynów<sup>17</sup>.

Nawet gdy rozminie się z prawdą, gdy mimo wysiłku popełni błąd, gdyż nie jest ono sędzią nieomylnym, lecz przez niepokonaną niewiedzę może w danym momencie wydać błędny sąd, to i tak, przypomina Sobór — „nie traci ono swej godności", ponieważ mimo pomyłki „nie przestaje przemawiać w imię owej prawdy o dobru, którego człowiek ma szczerze poszukiwać".

Błędem jest jednak sądzić — zdaniem Papieża — że czyn dokonany na podstawie błędnego sumienia, jest równy czynowi spełnionemu według sumienia prawego, czyli sumienia, które prawdziwie służy dobru człowieka (VS 63).

W sytuacji błędnego sumienia, człowiek nie ponosi odpowiedzialności za czyn, ale czyn sam w sobie „nie przestaje być złym" (VS 63).

Jeżeli sumienie jako instancja osądzająca konkretny czyn, jest błędne z winy człowieka, gdy człowiek nie dba o poszukiwanie prawdy i dobra — to przez to dźwiga tę winę. Formacja bowiem sumienia to zasadnicze zadanie człowieka<sup>18</sup>. Bez wysiłku szukania

prawdy, przyłgnięcia do niej, nawet mimo że ona jest trudna, bez wysiłku nawracania błędnego sumienia ku sumieniu kierującemu się prawdą — całe życie człowieka może być błędne. Stąd też nawrócenie się ku Bogu, miłość Boga, umożliwiają sumieniu pełniej rozpoznawać i kierować się prawdą moralną.

Tak więc sąd sumienia nie ustanawia norm moralnych, ale je odkrywa w naturze ludzkiej i odnosi je do tego, który stworzył tę naturę, czyli do Stwórcy, do Boga. Bóg okazuje się najwyższym celem i spełnieniem człowieka.

Praktyczny sąd sumienia w konkretnej sytuacji wiąże naszą wolność z prawdą. Związywanie wolności z prawdą moralną dokonuje się wewnątrz człowieka, dokonuje tego sumienie, stąd jego nieocenione znaczenie.

Niektórzy teolodzy traktują sumienie nie jako sąd rozumu o dobru moralnym, lecz jako decyzję, którą człowiek podejmuje. W ten sposób redukują sumienie do wolności, która decyduje, co jest dobre, a co złe. Zanika wtedy związywanie wolności odkrytą przez sumienie normą moralną.

Podobnym stanowiskiem jest rozpowszechnione również wśród teologów katolickich przeświadczenie, że podstawą działania nie jest sąd sumienia wydawany na podstawie godności osoby ludzkiej i jej natury, lecz tzw. wybór podstawowy i projekt siebie<sup>19</sup>.

Wybór podstawowy (inaczej opcja fundamentalna) polegałby na atematycznej dobrej intencji miłowania Boga i bliźniego. Intencja ta nie zawiera jednak wskazań, jakimi czynami mamy miłować Boga i bliźniego. Ważne jest, że wybieramy Boga i wybieramy drugiego człowieka. Reszta jest pozostawiona naszej wolności, naszemu autoprojektowi siebie. Treściowe normy formułujemy tak, jak siebie widzimy i co chcemy osiągnąć. Konkretnie czyny, nawet uznawane przez dotychczasową naukę katolicką jako ciężkie grzechy, nie zmieniają naszego wyboru podstawowego, nie niweczą więzi z Bogiem. Nie mają one większego znaczenia dla naszego wyboru Boga. Można być człowiekiem wierzącym, a jednocześnie popełniać wiele przestępstw moralnych. Przestępstwa te nie niweczą wiary. Właściwym grzechem ciężkim byłoby w tej perspektywie odrzucenie Boga, ale



i je też trudno za takie uważać, gdyż w rzeczywistości Bogu nie może zaszkodzić.

W ten sposób, opierając się na wyborze podstawowym i autoprojekcie siebie, odrzucono znaczenie obiektywnych norm moralnych i określono, że nie ma grzechów ciężkich, poza odrzuceniem Boga.

Przy takim ujęciu sumienie okazuje się kierować własnymi subiektywnymi pragnieniami. Realizacja tych pragnień nie zmieni naszej decyzji, że wybraliśmy Boga. Prowadzi jednak do pluralizmu moralności. Każdy człowiek może mieć swoją moralność. Bóg dał mu wolność, aby człowiek swobodnie czynił, co mu się podoba. Od jego czynów nie zależy zbawienie. Bóg mu je i tak daruje.

Aby jednak jakoś rozumieć swoje postępowanie, trzeba uwzględnić autoprojekt społeczny. Społeczeństwo historycznie określone ma swoją kulturę, mody, pragnienia. Aby nie wpaść w skrajny indywidualizm subiektywistyczny, należy w swój autoprojekt wkomponować to, co chce społeczeństwo. Tak więc indywidualizm subiektywistyczny chce się tu łączyć z relatywizmem historycznym<sup>30</sup>. Aby nie wyglądało, że głosi się tu samowolę jednostek i samowolę społeczeństw, grup, narodów — utrzymuje się, że należy obliczać skutki korzystne czynów własnych czy czynów społeczeństwa (teleologizm, konsekwencjonalizm, proporcjonalizm). Jeśli z czynów, nawet uważanych dotychczas za złe, wynikną kiedyś dobre skutki dla społeczeństwa, to można je czynić, i są one dobre. Okazuje się, że etyka ta jest nową wersją utylitaryzmu. Można poświęcić grupę ludzi, np. starych, kalekich: eutanazja, nie narodzonych: aborcja — jeśli z tego wynikną dobre skutki (np. dobrobyt materialny dla społeczeństwa).

Papież odrzuca tego rodzaju utylitaryzm, subiektywizm i relatywizm etyczny uważając, że są czyny wewnętrznie złe<sup>31</sup>, czyli takie, które niezależnie od wyboru Boga przez wiarę, czy nawet jakichś skutków dobrych dla społeczeństwa, są złe. „Wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja, dobrowolne samobójstwo — wszystko cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego, wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia,

arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel kobietami i młodzieżą, a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykle narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby: wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; (...) i są jak najbardziej sprzeczne z czią należną Stwórcy" (VS 80).

Te podstawowe, zawsze złe czyny są określone skrótowo w Dekalogu, i stąd przykazania Boże są z jednej strony sformułowaniem prawa naturalnego, z drugiej — Objawieniem Bożym. Sumienie winno je odkrywać i wzmocnione tym, że ujawnia ono jednocześnie prawo moralne ludzkiej natury i prawo nakazane przez Boga, kierować naszą wolność ku jego spełnieniu. W ten sposób człowiek realizując siebie, realizuje jednocześnie to, do czego Bóg go wezwał, i w ten sposób wiara nie jest czymś pustym, ale poparta jest pełnym rozwojem moralnym człowieka.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> „Sumienie — piszą autorzy Deklaracji — nie jest jakimś wypełniaczem poleceń Papieskiego Urzędu Nauczycielskiego. (...) Urząd Nauczycielski jest właśnie raczej przy wykładni prawdy, zdany również na sumienie wiernych". Deklaracja Kolońska, nr 3, „Ethos" 8 (1989), s. 288.

<sup>2</sup> *Ibidem* nr 3, s. 287.

<sup>3</sup> Zob. A. Szostek: *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki Humanae Vitae*, SPhCh 25 (1989) nr 2, s. 43 i n.

<sup>4</sup> A. Szostek: *Normy i wyjątki*, Lublin 1980; tenże: *Natura — rozum — wolność*, Rzym 1990.

<sup>5</sup> Zob. Szostek: *Natura — rozum — wolność...*, rozdz. I, 2: „Karola Rahnera koncepcja osoby ludzkiej", s. 99 i n. i rozdz. III, 3: „Osoba ludzka: wolność przetwarzająca «naturę» czy jedność duchowo-cieleśna?" s. 289 i n.

<sup>6</sup> J. Tischner: *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny" nr 48 z 28 IX 1993, s. 1, 5-6.

<sup>7</sup> Lublin 1987.

<sup>8</sup> J. Tischner: *Wolność...*, s. 6.

<sup>9</sup> J. Tischner: *Wobec zła*, „Tygodnik Powszechny" nr 2 z 9 I 1994, s. 1.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Tenże: *Wolność...*, s. 6.

<sup>12</sup> *Ibidem*. Szersze omówienie różnych wypowiedzi na temat encykliki w Polsce

I poza jej granicami wraz z wykazem artykułów zob.: T. Reroń: *Recepcja encykliki Veritatis splendor w prasie polskiej i publikacjach teologicznych* oraz E. Janiak: *Wolność i prawo w encyklice Veritatis splendor — opinie i komentarze prasy włoskiej*. W: *W prawdzie ku wolności (W kręgu encykliki Veritatis splendor)*, red. E. Janiak Wrocław 1994 s. 292-310.

13 Por. E. Kaczyński: *Geneza i idee wiodące encykliki Veritatis splendor*. W: *W prawdzie...* s. 116-131 oraz J. Krucina: „Prawda o człowieku” — miarą moralności (a zwłaszcza par. 2: „Przełom czasów nowożytnych — odejście od modelu *bonum totius*). W: *W prawdzie...* s. 133 i n.

14 O trudnościach w jakie wikła się współczesna teologia moralna, zob. I. Mroczkowski: *Współczesny kontekst moralnego nauczania Kościoła*. W: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 1994, s. 15-28.

15 Zob. krytykę tych stanowisk: A. Szostek: *Normy moralne a natura ludzka*, RF 24 (1976) z. 2, s. 123-128; tenże: *Teleologizm a antropologia*, „Communio” 2 (1982) nr 4, s. 114-126; tenże: *Natura — rozum — wolność...*, s. 27 i n., 297 i n.

16 O dyskusji między etyką autonomii moralnej a przedstawicielami etyki wiary, zob. Mroczkowski: *Współczesny kontekst moralnego nauczania Kościoła...*, s. 24 i n.

17 Zob. A. Szostek: *Sumienie a prawda i wolność*, „W drodze” 10 (1982), s. 45 i n.; T. Styczeń: *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia* W: tenże: *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 107 i n.; J. Seifert: *Sumienie — poznanie — prawda*, „Ethos” 15-16 (1991), s. 46; J. Wróbel: *Sumienie a prawda*. W: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła...*, s. 51-73.

18 L. Melina: *Sumienie i prawda*, „Osservatore Romano” 4 (1994), s. 44.

19 J. Fuchs: *Teologia morahia*, Warszawa 1974, s. 96 i n. Krytyka tego stanowiska zob. A. Szostek: *Natura — rozum — wolność...*, s. 116 i n.; J. Seifert: *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża Jana Pawła II Veritatis splendor*, odczyt wygłoszony na KUL-u, maszynopis, s. 18 i n.

20 A. Szostek: *Natura — rozum — wolność...*, s. 267 i n.

21 Zob. T. Ślipko: *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice Veritatis splendor*. W: *W prawdzie ku wolności...*, s. 255 i n.; J. Seifert: *Absolute Moral Obligations towards Finite Goods as Foundation of Intrinsically Right and Wrong Actions*, „Anthropos” 1 (1985), s. 57-94.



Piotr Moskal

## **Rozumowe podstawy religii chrześcijańskiej w świetle *Katechizmu Kościoła katolickiego***

Nowy *Katechizm Kościoła katolickiego* nie zawiera osobnego traktatu o religii jako takiej. Podejmuje natomiast problematykę wiary, która jest wraz z nadzieją i miłością podstawowym przejawem religijnej więzi z Bogiem. Religia jest bowiem „realną, osobową i dynamiczną relacją człowieka do osobowego Absolutu (Boga)”, do Boga, którego „mamy odzyskać przez wiarę”<sup>2</sup>. Wiara zaś w rozumieniu *Katechizmu* to odpowiedź człowieka dana objawiającemu Bogu (142), osobowy związek człowieka z Bogiem i nieoddzielna od tego związku dobrowolna zgoda na całą prawdę przez Boga objawioną (150). Toteż problematyka rozumowych motywów wiary jest zarazem problematyką naturalnych i to epistemologicznych podstaw religii chrześcijańskiej<sup>3</sup>.

Katechizm przypomina sformułowanie I Soboru Watykańskiego<sup>4</sup>, będące z kolei powtórzeniem nauki św. Tomasza z Akwinu<sup>5</sup>, w myśl której wierzenie jest aktem intelektu, który z nakazu woli poruszonej łaską przez Boga, uznaje prawdę Bożą (155). Wiara ma zatem podwójne odniesienie: do osoby Boga oraz do prawdy przezeń objawionej (177). Katechizm wskazuje także, że motywem wiary nie jest to, że objawione prawdy ukazują się naturalnemu umysłowi człowieka jako prawdziwe i oczywiste, ale motywem wiary jest autorytet samego Boga objawiającego (156). Wiara w prawdy objawione dokonuje się na zasadzie zaufania do osoby, która te prawdy potwierdza (154; 177), oraz dzięki wewnętrznej łasce Bożej. Czy

tylko? Otóż są także zewnętrzne argumenty Bożego objawienia, dostosowane do umysłowości wszystkich ludzi (cuda Chrystusa i świętych, przepowiednie, rozszerzanie się i świętość Kościoła oraz jego płodność i trwanie), dzięki którym wiara jest wiarą rozumną, a nie ślepym dążeniem serca. Te argumenty z pewnością nie czynią z wiary wiedzy, ale są jakimiś motywami wiarygodności prawd podanych jako objawione.

Wiara w prawdy objawione ma więc dwojakiemu rodzaju racjonalne motywy: zaufanie dotyczy absolutnego, Boskiego autorytetu, który nie może ani się mylić, ani mylić człowieka, a ponadto objawione prawdy są potwierdzane pewnymi zewnętrznymi argumentami, czytelnymi dla ludzkiego umysłu.

Jest jednak problem istnienia Boga i Jego autorytetu. Przecież Bóg nie jest poznawany bezpośrednio. Nie mamy oglądu Boga. Nie doświadczamy Bytu Bożego. Czy zatem wiara jako osobowy związek z Bogiem, zaufanie Bogu, ma jakieś racjonalne motywy? Czy Bóg, któremu ufamy, faktycznie istnieje? Te pytania o zasadność ludzkiego skierowania się ku Bogu są zarazem pytaniami o racjonalne podstawy religii. Otóż Bóg może być człowiekowi dany poznawczo w wierze i w wiedzy, chociaż nigdy zarazem i pod tym samym względem i w wierze, i w wiedzy<sup>6</sup>.

Istnieje wiara w Boga (oprócz wiary Bogu i dla osiągnięcia Boga). Ta wiara w Boga, możliwa dzięki wewnętrznej łasce Bożej, ma także swoje wyłącznie racjonalne-poznawcze motywy w postaci wspomnianych, zewnętrznych argumentów objawienia. Skoro te argumenty wskazują na nadprzyrodzony charakter objawienia, to tym samym, *implicitie*, skierowują myśl ludzką na Boga jako źródło tego objawienia.

Ale Bóg dostępny jest także ludzkiej wiedzy, która doprowadza do wiary i poświadcza, że rozum i wiara się nie wykluczają (35). Bóg daje się poznać i ludzkie faktycznie — na różnych drogach — dochodzą do poznania Boga (31; 34; 35). Te drogi można nazywać „dowodami” w sensie argumentów, które przekonują i dają pewność. Chodzi więc o to, że ludzie mogą dojść (i nieraz faktycznie dochodzą) do przekonania wykluczającego możliwość pomyłki, że jest Bóg. Uznają to w sposób nie budzący wątpliwości.

Należy zwrócić uwagę, że *Katechizm* nie stawia pytania: czy istnieje Bóg? *Katechizm* mówi o ludzkich stanach poznawczych, o wiedzy subiektywnej, o przekonaniach. Nie przedstawia też rozumowania uzasadniającego niezawodnie zdanie o istnieniu Boga, ale podejmuje problem: skąd ludzie wiedzą, że jest Bóg? Skąd bierze się przekonanie i pewność o Jego istnieniu? Jak ludzie poznają Boga? I odpowiada, że można poznać Boga jako początek i cel wszechrzeczy wychodząc z faktu ruchu i stawania się, z przygodności, z porządku i piękna świata (32). Następnie *Katechizm* wskazuje na otwartość człowieka na prawdę i piękno, na ludzkie wyczucie moralnego dobra, ludzką wolność i głos sumienia, a także pragnienie nieskończoności i szczęścia jako na te fakty, które rodzą pytanie o istnienie Boga. Duchowość i transcendencja człowieka w stosunku do świata rzeczy jest tylko wtedy zrozumiała, gdy się przyjmie, że ludzka dusza ma swe źródło w Bogu (33). Ani kosmos, ani człowiek nie jest samozrozumiały. Przeciwnie — poświadczają sobą, że mają udział w Byciu Absolutnym (34). *Katechizm* przypomina także tradycyjną naukę Kościoła o możliwości poznania Boga naturalnym światłem rozumu ludzkiego (36) i zaznacza, że bez tego uzdolnienia człowiek nie byłby w stanie przyjąć Bożego objawienia (37)<sup>7</sup>. Przyznaje przy tym, że to naturalne poznanie Boga jest trudne, i dlatego trzeba było, aby objawienie dotyczyło także tego, co jest dostępne poznawczo naturalnemu rozumowi ludzkiemu (37; 38).

Podsumujmy zatem dotychczasowe ustalenia. Ludzie mają zdolność poznania naturalnym umysłem Boga, co nie znaczy, że wszyscy Boga w ten sposób faktycznie poznają. Jednak ta realna możliwość warunkuje przyjęcie objawienia. *Katechizm* mówi o ludzkim poznaniu Boga, chociaż nie przedstawia toku rozumowań dowodzących Jego istnienia. Mimo to, jasne jest, że w świetle *Katechizmu* chrześcijańska wiara, a co za tym idzie — i religia chrześcijańska, ma także naturalne podstawy o charakterze epistemologicznym.

Pojawia się jednak problem następujący: czy ludzka wiedza o Bogu, przekonanie o Jego istnieniu wychodzące z analizy świata i bytu ludzkiego, jest wiedzą i przekonaniem mającym poprawne uzasadnienie? Pytając o Boga i o podstawy religii można bowiem wyróżnić trzy pytania:

- 1) Dlaczego ludzie są religijni?
- 2) Skąd biorą przekonania o istnieniu Boga, jak ludzie poznają, że jest Bóg?
- 3) Czy istnieje dowód rozumiany jako pewien typ poprawnego rozumowania uzasadniającego tezę o istnieniu Boga?

Ludzkie drogi poznania Boga, o których mówi *Katechizm*, mają zazwyczaj charakter rozumowań potocznych, metodologicznie niezreflektowanych, nie uwyrażniających wszystkich przesłanek, nie spełniających wymogów naukowej (w sensie klasycznym) racjonalności. Ludzie jednak kierują swoją myśl ku Bogu. W świetle objawienia ten ruch myśli jest poprawny. Czy jednak da się, na podstawie wyłącznie rozumowych kryteriów, ocenić ten ruch myśli jako poprawny? Czy zatem da się rozumowo uzasadnić tezę o istnieniu Boga? Dochodzimy w ten sposób do zagadnień teologii naturalnej, zwanej niekiedy filozofią Boga lub teodyceą.

Teologia naturalna ma swoją długą historię, w czasie której przyjmowała różne odmiany<sup>8</sup>. W niniejszym artykule proponuje się szkic teodycei jako pewnej precyzacji i rozwinięcia faktycznie zachodzącego wśród ludzi przednaukowego i przedfilozoficznego poznania Boga. Jest to procedura ostatecznościowego i koniecznościowego wyjaśnienia wskazanych przez *Katechizm* faktów bytowych, które stanowią dla ludzi punkt wyjścia dróg poznania Boga. Nie jest to komentarz do historycznie doniosłych filozoficznych sformułowań dróg poznania Boga czy polemika z przeróżnymi krytykami czy interpretacjami tychże dróg. Jest to propozycja poznania przedmiotowego, ugruntowanego w strukturze rzeczywistości<sup>9</sup>.

## A. Drogi biorące za punkt wyjścia świat materialny

### I. Fakt ruchu — powstawania — rozwoju rzeczywistości

Świat jest strukturą dynamiczną, podległą zmianom i to w różnych porządkach: np. ruch lokalny, przemiany chemiczne, procesy neuro-



fizjologiczne. Za każdym razem zachodzi przejście z jednego stanu w stan drugi, ze stanu tego, co jeszcze nie jest, do stanu tego, co już jest, ze stanu jeszcze nie tego oto do stanu tego oto.

Co jest racja owej zmiany, owego przejścia? Racja taka istnieje, bowiem świat nie jest absurdalny, ale przeciwnie, jest niesprzeczny. Przecież nie jest tak, że jakiś konkretny, jakieś jestestwo zarazem, w tym samym sensie istnieje i nie istnieje lub jest tym oto konkretnym i zarazem, w tym samym sensie nie jest tym oto konkretnym. Świat nie jest absurdalny, ale przeciwnie — sensowny. Poświadcza to fakt ludzkiego poznania, nauki. Twierdzenie czegokolwiek o rzeczywistości suponuje jej niesprzeczność. Gdyby np. Jan był w domu i zarazem w tym samym sensie w domu by go nie było, to co można by powiedzieć o miejscu jego pobytu? Rzeczywistość jest nie tylko niesprzeczna, ale i racjonalna: dostrzegamy w rzeczach rzeczowe (bytowe) uzasadnienia, rzeczowe racje. Pewne fakty tłumaczą się naturą rzeczy, do których należą. Żaby kumkają, bo są żabami. Inne fakty naturą tych rzeczy się nie tłumaczą. Płot nie dlatego jest zielony, że jest płotem, ale dlatego, że tak został pomalowany. Ma więc rację swojej zieleni poza sobą. To, że rzeczywistość ma swoje rzeczowe racje, dodatkowo poświadcza fakt racjonalnego poznania, w którym stany rzeczowe wyjaśniamy przez stany rzeczowe a nie przez negację rzeczywistości.

Ma więc sens pytanie o rację ruchu-rozwoju. Czy faza wcześniejsza wystarczy jako wyjaśnienie fazy późniejszej? Czy to, czego jeszcze nie ma, może uzasadnić to, co będzie? Czy to, co jest, ma swoje źródło w negacji tego czegoś? Znaczyłoby to, że rzeczywistość nie ma swojej racji, że jest nieracjonalna. W płaszczyźnie poznawczej znaczyłoby to, że wyjaśnienie, rozumienie rzeczywistości jest niemożliwe.

A zatem racją przemiany bytowej jest czynnik (jeden lub więcej) w stosunku do rzeczy podlegającej zmianie zewnętrzny. Taki czynnik, który będzie rzeczowym (bytowym) uzasadnieniem tego, co w trakcie zmiany dopiero się pojawi, a czego wcześniej nie było.

Jak długo będzie się wskazywało na czynniki uzasadniające zmienność, które same podlegając zmianom znajdują z kolei rację swojej

zmienności poza sobą, tak długo nie będzie odpowiedzi na pytanie: skąd w ogóle zmiany, skąd ruch-powstawanie-rozwoj?

Jedyną odpowiedzią wyjaśniającą, skąd w ogóle biorą się zmiany bytowe, jest wskazanie na konieczność istnienia takiego Bytu, który będąc źródłem dynamiki wszechrzeczy, sam już nie podlega rozwojowi (zmianom). Jest Absolutem — pełnią, w której nie pojawi się już nic nowego, ale która jest źródłem nieustannej nowości we wszechświecie. Ta pełnia jest niewyobrażalna i niepojęta. Jest tajemnicą. Jednak ta tajemnica pozwala uwolnić myśl ludzką od absurdu, pozwala ostatecznie rozumieć dynamikę bytu.

## II. Fakt przygodności świata

Poszczególne byty: ludzie, zwierzęta, rośliny, gwiazdy, planety itp., powstają i giną stając się substratem dla innych bytów. Powstają i giną także różne procesy, działania i inne niesamodzielne stany bytowe.

Fakt przemijalności bytów odsłania ich przygodność, ich niekonieczny charakter. Istnienie tych bytów nie należy do ich natury. Byty te nie istnieją na mocy tego, czym (kim) są. Jeżeli na pytanie: „dlaczego żaba kumka?” odpowiedź brzmi: „bo jest żabą”, to na pytanie: „dlaczego żaba istnieje?” nie można odpowiedzieć: „bo jest żabą”.

Skoro istnienie bytów nie tłumaczy się ich naturą, to pojawia się problem jakiejś innej racji ich istnienia. Dzięki czemu byty istnieją?

Wskazywanie na inne byty przygodne, które nie istnieją na mocy swej natury, nie dostarcza ostatecznej odpowiedzi na pytanie o rację istnienia w ogóle. Zresztą, jak uczy doświadczenie, byty mogą dać innym bytom nową postać istnienia, ale nie istnienie w ogóle. Nie mogą powołać bytu „z nicości”, ale tylko przetworzyć pewien substrat.

Zatem jedynym wyjaśnieniem istnienia bytów przygodnych jest taki Byt, który istnieje na mocy swej natury. Nie mamy bezpośred-

niego poznania takiego Bytu. Nie da się go pojąć. Ale tylko taki Byt jest realnym wyjaśnieniem istnienia bytów, które nie istnieją na mocy swej natury. Świat, który jest przygodny, istnieje, bo jest w jakiś sposób przez ten Byt chciany, aby był. Świat jest następstwem Woli-Miłości: jest chciany przez Absolut, aby był. Ponieważ Absolut istniejąc na mocy swej własnej natury jest radykalnie inny od świata, nie wchodzi tu w grę pochodzenie przez emanację czy inną transformację tego Absolutu. Świat jest „z niczego”.

### III. Fakt ładu i uporządkowania świata

Poszczególne byty-konkrety mają bardziej lub mniej złożoną strukturę. Byty samodzielne (podmioty) emanują ustrukturuwane działania. Świat cały — poszczególne konkrety, pozostają między sobą w określonych relacjach i korelacjach, stanowiących o uporządkowaniu wszechświata.

Te struktury i relacje są czymś niesprzecznym. Poszczególne człony tych struktur-relacji są bytową (realną) racją dla innych członów i całości konkretów i całości wszechświata. A zatem rzeczywistość ma charakter racjonalny, a nie irracjonalny. Tę racjonalność świata odsłaniają stopniowo różne typy nauk, nastawione na śledzenie różnego typu struktur-relacji.

Rzeczywistość, która jest racjonalna, jest zarazem przygodna, jak już uprzednio (rozd. II) powiedziano. A więc skoro istnienie rzeczywistości domaga się swej racji, to tym samym racji domaga się istnienie racjonalnego charakteru tej rzeczywistości.

Wskazanie na racjonalne działanie innych racjonalnych bytów przygodnych jako na rację bytowej racjonalności nie stanowi wyjaśnienia, skąd w ogóle racjonalność. Wszak ich racjonalność będzie nadal nie wyjaśniona i będzie podlegać wyjaśnieniu.

Wyjaśnienie bytowej racjonalności, a więc i ładu, we wszechświecie nastąpi dopiero wówczas, gdy dostrzeże się konieczność istnienia takiego czynnika racjonalnego, który istnieje na mocy swej natury, i dlatego nie wymaga dalszego wyjaśnienia, a jest realnym wyjaśnię-

niem racjonalności świata, czyli jest przyczyną tej racjonalności. Jest czynnikiem radykalnie innym niż świat (skoro istnieje na mocy swej natury), określającym racjonalność świata. Jako radykalnie inny nie może tego czynić na drodze emanacji czy „fizycznego” odcisnięcia, ale czyni to na sposób intelektualny, na sposób twórczego poznania. W tym sensie jest Intelktem — Mądrością — Opatrznością — Prawem — Wzorem.

#### IV. Fakt piękna świata

Istnieją różne rzeczy piękne, tzn. takie, których poznanie wzbudza upodobanie i zachwyty. Piękne są góry, niebiosa, rośliny, zwierzęta, ludzie.

Wszystkie te piękne rzeczy są przygodne. Nie istnieją na mocy swej natury, o czym świadczy ich przemijalność i zniszczalność. Istnienie tych rzeczy, a zatem i istnienie tego, że są piękne, domaga się jakiejś bytowej racji innej niż te rzeczy.

Takim bytowym uzasadnieniem będzie ostatecznie Byt istniejący na mocy swej natury (i przez to nie wymagający dalszych wyjaśnień), taki Byt, który jest realnym wyjaśnieniem, tj. przyczyną piękna świata — tego, że świat istnieje, i to jako pewna racjonalna treść, która gdy jest poznana, wzbudza upodobanie.

Ponadto, skoro rzeczy wzbudzające upodobanie istnieją jako chciwe i określone w swej treści przez ów Byt istniejący na mocy swej natury, ów Byt okazuje się ostatecznym motywem (celem) pięknościowej reakcji człowieka na świat.

\* \* \*

Powróćmy teraz do drogi pierwszej. Czy da się określić, w jaki sposób Absolut jest racją zmian? W jaki sposób je realizuje?

Każda zmiana jest możliwa dzięki następującym czynnikom:

a) Jest to, co podlega określonej zmianie, i to coś jest określone w swej treści.

b) Jest czynnik sprawczy, wywołujący działanie, skutek którego następuje zmiana. Jak bowiem wykazano, faza późniejsza nie tłumaczy się fazą wcześniejszą.

c) Jest racja, dla której czynnik sprawczy wywołania działanie i dla której następuje zmiana (cel).

d) Jest racja, dla której działanie i w jego następstwie zmiana ma taki albo inny charakter, jest taka albo inna. Jest więc pewien czynnik określający racjonalną strukturę działania i zmiany (wzór).

*Ad a.* To, co podlega zmianie, nie jest samozrozumiałe, bo jest przygodne. Wyjaśnienie istnienia tego czynnika wchodzi w zakres drogi drugiej, a jego racjonalnej struktury — drogi trzeciej. Tam ukazuje się konieczność istnienia Absolutu jako źródła istnienia i racjonalności bytów.

*Ad b.* Działanie czynnika sprawczego jest uwarunkowane celem i wzorem, ale nie tylko. Jest ono wszak przygodnym emanatem — przedłużeniem przygodnego czynnika działającego. Pojawia się problem racji istnienia tak podmiotu (czynnika), jak i wyłonionego przezeń działania. Jak wskazano w drodze drugiej, racją istnienia bytu niesamozrozumiałego jest Byt istniejący na mocy swej natury. Istnienie zatem czynnika sprawczego i jego działania znajduje swoje wytłumaczenie w takim czynniku, który istniejąc na mocy swej natury jest także ostateczną przyczyną sprawczą tak istnienia czynnika, jego działania, jak i dokonującej się w następstwie działania zmiany. Jest więc czynnikiem dającym nieustannie istnienie. Dostarcza „energii” istnienia i podmiotu i jego działania.

*Ad c.* Racją działania jest cel — jakieś dobro, coś, co jest jakoś cenne, wartościowe. To ze względu na konkretne dobro czynnik wywołania działanie. Jeżeli tym dobrem są konkretne, realne, ale przygodne byty, istniejące czy to w rzeczywistości pozapsychicznej, czy to w ludzkiej psychice, pojawia się problem następujący: te byty, będące racją działań, istnieją dlatego, że (jak pokazano w drodze drugiej) są chciane przez Absolut. W tym sensie Absolut jest osta-

tecznym celem, wyzwala działanie czynnika sprawczego jako jego ostateczny cel. Toteż jest racją zmian bytowych i jako czynnik dający istnienie i jako cel ostateczny, w którym cele przygodne mają uczesnictwo jako przezeń chciane.

*Ad d.* Takie a nie inne działanie jakiegoś sprawcy jest określone naturą dobra-celu a także naturą sprawcy. Te natury są jednak (jak zauważono w drodze trzeciej) określone w swej treści przez czynnik transcendentny, przez Absolutny Intelkt. A więc Absolut umożliwia realizację zmiany także jako transcendentny Wzór. Dotyczy to zmian w porządku zarówno przyrodniczym jak i humanistycznym.

Podsumowując: Absolut jest racją zmian i jako sprawca i jako cel i jako wzór. Byt istniejący jako czynnik określający intelektualnie strukturę bytów (poznanie) i jako chcący, aby byty były (miłość), ma istotne znamiona bytu osobowego a nie bezosobowej zasady czy siły kosmicznej. Nadto jest to byt absolutnie doskonały, będący pełnią istniejącą na mocy swej natury, przez to radykalnie inny niż świat, a stanowiący dla świata „źródło i cel” (32). Tak rozumiany Absolut jest słusznie identyfikowany z Bogiem objawienia.

## **B. Drogi biorące za punkt wyjścia osobę ludzka**

Jeśli na podstawie świata materialnego można — wedle *Katechizmu* — poznać Boga jako źródło (początek) i cel wszystkiego (32), to w odniesieniu do człowieka jako punktu wyjścia *Katechizm* stwierdza, że człowiek swą otwartością na prawdę i piękno, wrażliwością na dobro moralne, wolnością i głosem sumienia, pragnieniem nieskończoności i szczęścia, pyta o Boga (33). Traktuje zatem te fakty jako sytuacje pytajne w odniesieniu do Boga.

Nie twierdzi jednak, że z tych faktów można poznać Boga, jak czynią to autorzy przytaczający tzw. argumenty antropologiczno-aksjologiczne, jak np. argument deontologiczny, eudajmonologiczny, czy argument z faktu wolności. Przecież poczucie powinności moralnej

można by wytłumaczyć wpływem wychowania, w interpretacji sumienia można by zatrzymać się na tym, że jest ono współwiedzą dotyczącą ludzkich czynów i przedmiotów tychże czynów. Z tego, że człowiek szuka nieskończoności i pełni szczęścia, nie wynika, że taka pełnia istnieje. To ludzkie skierowanie może być przecież chybione wskutek błędu poznawczego lub innej alienacji. Człowiek jest wolny w stosunku do konkretnych dóbr po pierwsze dlatego, że żadne z nich nie zaspokaja bez reszty jego pragnienia szczęścia, a po drugie dlatego, że z racji swej duchowości sam się musi do działania zdeterminować; nie jest bowiem zdeterminowany do końca funkcjami czynników materialnych.

Fakty te nie dają podstawy dla koniecznościowego i nie dającego się obalić poznania, że jest Bóg. Mogą jedynie rodzić pytanie o Boga jako ich ewentualną głębszą rację. Jeśli się natomiast skądinąd wie albo założy, że Bóg istnieje, wówczas rzeczywiście pewne fakty otrzymują głębszy sens: pragnienie nieskończoności i szczęścia znajduje swój realny przedmiot; człowiek jest wolny w stosunku do dóbr skończonych, bo tylko Bóg jest kimś koniecznym; głos sumienia to nie tylko współwiedzą o czynie i przedmiocie czynu, ale to ostatecznie świadectwo Boga-Prawdy; wrażliwość na dobro moralne, otwartość na prawdę i piękno mają swą głębszą podstawę w obiektywnym zdynamiczowaniu człowieka na prawdę, dobro i piękno bez granic.

Myśl *Katechizmu* idzie w innym kierunku. We wskazanych faktach dostrzega on przejawy duchowości człowieka. Szukanie prawdy, dobra moralnego, piękna, szukanie nieskończoności i pełni szczęścia, wolność i fenomen sumienia wskazują na duchowy charakter podmiotu tych aktów i ukierunkowań. Czynności niematerialne wskazują na niematerialny, duchowy charakter człowieka. Człowiek mimo to jest bytem przygodnym i jako taki ma rację swego istnienia poza sobą. Świat materialny nie może być realnym wyjaśnieniem jego duszy. To, co duchowe, nie jest funkcją procesów materialnych. To, czego nie ma, nie jest racją tego, co jest. Toteż, jak mówi *Katechizm*, tylko Bóg może być źródłem ludzkiej duszy.

*Katechizm Kościoła katolickiego* nie idzie po linii myślenia aprio-

rycznego, postulatycznego czy życzeniowego, ale odwołuje się do struktur rzeczywistości, dla których szuka bytowych racji. W świadomości Kościoła u podstaw religii leży, między innymi, racjonalne poznanie rzeczywistości.

## PRZYPISY

1 Z.J. Zdybicka: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993 (2), s. 302.

2 Sth II—II q.81 a.1.

<sup>3</sup> Należy dodać, że *Katechizm* mówiąc o naturalnych podstawach religii wskazuje także, i to na samym początku (27), racje bytowe, czyli obiektywny układ rzeczy. Człowiek mianowicie jest stworzony przez Boga i Bóg jest ostatecznym celem dla człowieka. Wskazuje więc na istnienie Boga, przygodne istnienie człowieka i realną, niezależną od religijnej postawy i wcześniejszą od niej, przyczynową więź z Bogiem. Ową więź filozofia klasyczna charakteryzuje w ramach teorii partycypacji transcendentalnej.

4 Denz. 3010.

5 Sth II—II q.2 a.9.

6 Sth q.1 a.1; 5.

<sup>7</sup> W ramach katechez o wierze Papież Jan Paweł II myśl tę wyraził następująco: „Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o Nim” (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987, s. 45).

8 Por. S. Kamiński: *Jak filozofować?* Lublin 1989, s. 195-247.

9 Chcę jednak zaznaczyć, że do tego „czytania” rzeczywistości pomocnym, a może raczej niezbędnym było uprzednie prześledzenie przynajmniej bardziej znaczących sformułowań teologii naturalnej, jakie w ciągu dziejów filozofii się pojawiły. Szczególnie cenne okazały się rozwiązania św. Tomasza z Akwinu, a także moich bezpośrednich przewodników w filozoficznym rozumieniu rzeczywistości — M.A. Krapca, Z.J. Zdybickiej i S. Kamińskiego.



Zofia J. Zdybicka

## **Dlaczego kompleks feminizmu?**

Czy Polsce zagraża feminizm? Czy istnieje niebezpieczeństwo, że wraz z różnymi zjawiskami kulturowymi z Zachodu, na które Polska otwiera się niebывale szybko i bezrytycznie, napłyną idee i działania związane z międzynarodowym ruchem feministycznym, z jego ideologią zmierzającą do takich zmian strukturalnych w życiu społecznym, by kobiety uzyskały równorzędną lub decydującą rolę w różnych dziedzinach?

Przejawy feminizmu są wielorakie i różnej wagi, niektóre słuszne, inne niebezpieczne i uciążliwe, jeszcze inne raczej humorystyczne. Znana jest dyskusja prowadzona od lat zwłaszcza w USA, jaki przymek należy postawić przed słowem Bóg — męski czy żeński, czy dodawanie do Modlitwy pańskiej „Ojcze nasz i Matko nasza”. Dobrze ilustruje absurdalność takich deliberacji migawka z telewizji brytyjskiej: ukazał się Michał Archanioł. Ktoś z duchownych zapytał go: „co słyhać u naszego Pana?” Zakłopotany Archanioł odpowiedział: „Przykro mi, ona jest murzynem (She is black)”.

W Polsce na szczęście nie ma takich absurdalnych i ośmieszających kobiety przejawów feminizmu. Są to zresztą przejawy marginalne, choć zdradzające kompleksy, z jakich wyrasta feminizm i wykazują nie przynoszące kobietom chwały ubóstwo myślenia.

Feminizm w Polsce dotychczas nie przybierał form skrajnych i z tego powodu, że sytuacja kobiety w naszym kraju w porównaniu z krajami Europy Zachodniej i USA, nie mówiąc już o Japonii czy krajach

islamskich, była od wieków lepsza. Kulturę polską, zwłaszcza kulturę rycerską, szlachecką, charakteryzował wielki szacunek dla kobiety. Pozycja kobiety, szczególnie pozycja w rodzinie, była wyeksponowana („matka-Polka”). Sytuacja polityczna naszego kraju, konieczność prowadzenia licznych wojen, stwarzały warunki, w których kobiety musiały zarządzać domem, kierować majątkiem, samotnie wychowywać dzieci, co wyrabiało ich samodzielność i odpowiedzialność. Dostęp kobiet do studiów i różnych zawodów — literatury (pisarki, poetki), nauki (Maria Skłodowska-Curie), był i jest o wiele łatwiejszy niż gdzie indziej. Przebiegając dzieje Polski XIX i XX wieku spotykamy wiele mądrych i odważnych kobiet, które w okresie niewoli wykazywały twórcze inicjatywy wychowawcze (znane dyrektorki szkół) i apostołskie (założycielki zgromadzeń zakonnych). Kult Matki Bożej, właściwy Polakom, wspierał i motywował naturalny szacunak okazywany kobietom.

Nie ulega wątpliwości, że sytuacja kobiet w różnych krajach była i jest niekorzystna. Kobiety nie miały prawa głosowania, wiele zawodów było dla nich niedostępnych, otrzymywały niższe wynagrodzenie za tę samą pracę. Były i są nadużycia i niesprawiedliwości. Toteż kobiety mają prawo starać się o prawne i społeczne równouprawnienie i uzyskanie właściwej im roli w poszczególnych dziedzinach życia, także w dziedzinie politycznej i religijnej — w Kościele. Troska i staranie o autentyczną, mądrą emancypację, a więc uwolnienie kobiet od niesłusznej zależności, ucisków, przesądów i zrównanie z mężczyznami w prawach społecznych i politycznych, jest zjawiskiem pozytywnym.

Natomiast to, co budzi niepokój i stanowi realne zagrożenie dla naszej kultury, to fakt, że międzynarodowy ruch feministyczny przybiera postać skrajną i uderza w istotne dla życia osobistego, zarówno kobiet jak też mężczyzn, oraz życia społecznego struktury i wartości:

- 1) wiąże się z brutalnym atakiem na życie ludzkie, kobiety bowiem dążą do powszechnego zalegalizowania prawa do przerywania ciąży;
- 2) w imię rzekomej woności i uniezależnienia się od mężczyzn podważa się insytucję małżeństwa i rodziny;
- 3) feministki dążą do równouprawnienia w pracy zawodowej, w ży-

ciu społecznym i politycznym oraz całej kulturze „na wzór mężczyzny” czy „w zastępstwie mężczyzny”. Tam, gdzie dotychczas był mężczyzna, obecnie ma być kobieta. Na miejsce np. dialogów Platona trzeba przyjąć pisma Safony itp.

Jeśli w Polsce — jak wspomniałam — nie obserwujemy humorystycznych przejawów feminizmu, to jednak dobitnym wyrazem obecności feminizmu w jego skrajnej i groźnej postaci jest niebywała aktywność polskich kobiet w dążeniu do uzyskania prawa do zabijania dzieci nie narodzonych, w organizowaniu akcji przeciw życiu, walce o prawo decydowania o życiu i śmierci poczętego dziecka. Trudno także nie odnotować w Polsce zjawiska rozbicia rodzin (rozwoły), zmniejszonej troski rodziców, w tym także kobiet, o wychowanie dzieci, często dla osobistej „większej kariery”. Istnieją więc w Polsce przejawy feminizmu niezmiernie groźne, które uderzają w same podstawy „bytu kobiety”, jej osobiste, oryginalne powołanie, uderzają w życie społeczne, przyszłość naszego narodu, polską kulturę, polską rację stanu.

Dlatego refleksja nad zjawiskiem deminizmu i w Polsce jest już obecnie potrzebą palącą. Chodzi o to, by jasno określić charakter zjawiska feminizmu, wskazać na podstawy, z których wyrasta i konsekwencje, do których prowadzi.

## 1. Czym faktycznie jest feminizm?

Należy zwrócić uwagę na to, że istnieje jakieś ideowe i strukturalne podobieństwo między feminizmem a marksizmem. Ruch feministyczny zrodził się w okresie wielkich rewolucji (zwłaszcza Rewolucji Francuskiej) i jest kontynuacją „ducha rewolucyjnego”, „ducha walki”.

Jeśli istotą marksizmu jest walka klas, to istotą feminizmu jest walka między kobietą i mężczyzną. Feminizm wyrasta bowiem z przekonania, że dotychczasowe stosunki międzyludzkie krzywdziły kobietę (klasa uciemżona), toteż, by nastąpiła sprawiedliwość dziejowa, trzeba zmienić dotychczasowe struktury społeczne ze strukturą rodziny i małżeństwa włącznie. O ile dotychczas wiodącą rolę grał

mężczyźni, teraz trzeba stworzyć takie struktury, by kobiety osiągnęły pierwsze miejsce, by nie były „drugą płcią”, zajęły miejsce dotychczas zarezerwowane dla mężczyzn. Zdaniem feministek, w dziejach kultury istnieje więc dialektyczny rozwój, w naszej kulturze dotychczas górą byli mężczyźni, teraz, by stało się zadość sprawiedliwości dziejowej, ich miejsce powinny zająć kobiety. Ostatecznie chodzi o takie zrównanie między kobietą i mężczyzną, by nie było żadnych różnic (analogia do bezklasowości).

W interpretacji feminizmu nie można poprzestać na opisie, czy ograniczyć się do rozważań socjologiczno-kulturowych. Trzeba sięgnąć do podstaw filozoficznych feminizmu. Podobnie bowiem jak u podstaw marksizmu, u podstaw feminizmu leży błędna wizja człowieka, a więc istotny jest tu błąd antropologiczny.

Feminizm wyrasta więc ze złej filozofii, z niezgodnej z rzeczywistością wizji człowieka, który zawsze jest człowiekiem-mężczyzną i człowiekiem-kobietą. Prowadzi to do niewłaściwego rozumienia płciowości i niewłaściwych relacji między mężczyzną a kobietą.

Błędna koncepcja człowieczeństwa wiąże się z perwersyjną koncepcją wolności, rozumianej jako całkowita niezależność od danych natury, jako możliwość oddzielenia sfery seksualnej od życia osobowego, możliwość dysponowania życiem w sposób dowolny, całkowitego uniezależnienia się od mężczyzny.

Przyjęte przez feminizm rozumienie człowieka jest ostatecznie sprowadzaniem osoby ludzkiej do źródła różnych funkcji. Człowieczeństwo wyraża się w pełnionej funkcji i nią mierzy się godność i wartość człowieka. Dlatego zrozumiała jest walka o takózsamość funkcji kobiety i mężczyzny, co najjaskrawiej przejawia się w dążeniu kobiet do pełnienia funkcji kapłańskich.

Skrajny feminizm jest także przejawem braku samodzielności myślenia, myślenia ubogiego, niedojrzałego, które nie jest zdolne do pogłębionego widzenia i uznania bogactwa przejawiającego się w różnorodności natury i funkcji, rozumienia równości jako tożsamości, zwłaszcza takózsamości funkcjonalnej. Niezdolność odróżnienia równości od jednakowości jest tu oczywista (egalitaryzm).

Feminizm w swojej skrajnej postaci prowadzi często do bezkry-

tycznego naśladowania tego, co męskie (ubiór, obyczaje, funkcje), a „kobiecy punkt widzenia” staje się niczym innym jak naśladowaniem „męskiego punktu widzenia”, przyjmowanego nieświadomie przez kobiety. Faktycznie jest więc uznaniem wyższości mężczyzny i wyrazem kompleksu niższości kobiet, płynącym z uznania wyższości funkcji i zachowań męskich, stąd starania kobiet o wejście na „pozycje męskie”. Ostatecznie uznaje się, że modelem ludzkości jest mężczyzna (*unisex model of humanity, reverse sex polarity*).

Nie można ograniczyć się do dyskusji z przejawami feminizmu. Dyskusja jest zresztą ogromnie utrudniona, często wręcz niemożliwa wobec niebываłego zaciętrzewienia walczących feministek. Będąc kilkanaście lat temu w USA mogłam się o tym osobiście przekonać. Uderza niezdolność zgody na jakąkolwiek inność między kobietą i mężczyzną. Na moją uwagę, że różnice muszą być, bo przecież mężczyzna nie urodzi dziecka, odpowiedziały — dlaczego nie?

W interpretacji feminizmu trzeba sięgnąć do pogłębionej filozoficznej i teologicznej refleksji nad faktem „bycia człowiekiem”, co jest równoważne z faktem bycia człowiekiem-mężczyzną i człowiekiem-kobietą. Trzeba więc obecnie namysłu teoretycznego spokojnego, by odczytać własne powołanie kobiety, jej osobistą godność i wartość, a nie — jak to czynią zagorzałe feministki — przez bezkrytyczne naśladownictwo mężczyzn, na sposób mężczyzn, w zastępstwie mężczyzn czy wreszcie bez mężczyzn, uznając w ten sposób bezwiednie dominację mężczyzn. W tym właśnie przejawia się kompleks feminizmu.

Takiej filozoficznej i teologicznej spokojnej refleksji dokonał przede wszystkim Kościół katolicki. Wśród ważnych problemów współczesności, podjął problem kobiecy i uznał go za istotny. Sprawą zajmowali się ostatni papieże, zwłaszcza Pius XI, Pius XII, Paweł VI (deklaracja *Inter insigniores*). Sobór Watykański II najbardziej wszechstronnie, w pełnej perspektywie filozoficznej i teologicznej ujął i zanalizował zagadnienie natury i powołania kobiety, sięgając fundamentów naturalnych i nadprzyrodzonych.

Cała refleksja filozoficzna i teologiczna Jana Pawła II z okresu przed papieżem, kontynuowana w czasie pontyfikatu, zmierza do

pogłębienia chrześcijańskiej wizji człowieka, wyrastając z przekonania, że pełna prawda o człowieku warunkuje prawidłowe układy rodzinne, społeczne, polityczne i religijne. Słowa „Człowiek jest drogą Kościoła” wypowiedziane w pierwszej encyklice Jana Pawła II, stały się dewizą tego pontyfikatu. Należało przede wszystkim w kontekście kultury współczesnej dać wyczerpującą odpowiedź na pytanie „kim jest człowiek?”

Dzięki osobistemu wysiłkowi myślowemu Jana Pawła II Kościół katolicki, chrześcijaństwo ubogaciło się w antropologię, w której w niespotykanym dotychczas zakresie zastały uwzględniono fakt bycia kobietą i fakt bycia mężczyzną, ich osobiste i wspólne powołanie. Teologia ciała (*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*), *Mulieris dignitatem* czy *List do rodzin* są tego najlepszym dowodem. Równie rozległej i głębokiej refleksji uwzględniającej aspekt ciała i aspekt płci w człowieku nie zna historia Kościoła, chrześcijaństwa czy nawet nasza kultura.

By właściwie zrozumieć odpowiedź Jana Pawła II na wzbudzający — zwłaszcza w ruchu feministycznym — emocje problem kapłaństwa kobiet w Kościele katolickim (*List apostolski o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom* — 30. 05. 1994), trzeba sięgnąć do tej wizji. Zdecydowane stanowisko Jana Pawła II co do kapłaństwa kobiet wyrasta bowiem z wielkiej chrześcijańskiej doktryny o człowieku jako mężczyźnie i jako kobiecie.

Ten Papież „człowieczy”, tak subtelnie ludzki, eksponujący człowieka, jego wielką godność i niezbywalne prawa, nie byłby zdolny do dyskryminacji kobiet. Sam zresztą w prywatnej rozmowie na początku roku powiedział: „Mam wielki szacunek i cześć dla kobiety — wierzę w wielkie możliwości dobra, do jakiego zdolna jest kobieta”.

Dwie sprawy są niezmiernie istotne dla nauczania papieskiego dotyczącego relacji mężczyzna-kobieta: uznanie równości w człowieczeństwie oraz wyeksponowanie oryginalnego powołania kobiety.

Równi i różni. Interpretując relacje między mężczyzną a kobietą trzeba przede wszystkim przyjąć, że chodzi o dwa byty osobowe, osobowe „ja”, które jest mężczyzną i które jest kobietą, a więc wchodzą w grę dwa podmioty świadome i wolne. Między mężczyzną

a kobietą zachodzi istotowa równość w człowieczeństwie. Nie można więc płciowości odrywać od człowieczeństwa. Ze względu na osobową strukturę, zarówno mężczyzna jak i kobieta są równi w godności ludzkiej, są rozumnymi i wolnymi osobami, są natomiast z natury różni pod względem płci. Nie można natomiast mówić o wyższości czy niższości którejs z płci, o płci pierwszej czy drugiej. Tak Bóg zaplanował człowieka: „Stworzył mężczyzną i niewiastą” (Rdz 1, 27)

Osobowa i zarazem określona płciowo struktura człowieka, zarówno mężczyzny jak i kobiety, stanowi o społecznym wymiarze osoby ludzkiej. Człowiek, „byt w sobie”, jest otwarty na drugiego człowieka, powstaje i rozwija się w społeczności osób drugich i domaga się „bycia dla drugiego”. Bez relacji międzyludzkich, osobowych, człowiek ani nie powstanie, ani się nie rozwinie. Istotą człowieczeństwa jest nie tylko otwartość na drugiego, lecz konkretne darowanie się w porządku osobowym, czyli świadome i będące wyrazem decyzji (wolne) poprzez akt miłości. Zróżnicowanie pod względem płci wyraża podstawowy dla człowieka wymiar bycia dla osoby drugiej. Relacja uwarunkowana różnicą płci jest fundamentalna i prowadzi do „jedności dwojga we wspólnym człowieczeństwie” (Mu/, *dig.* 7). Wyraża się tu najpełniej wspólnotowy, komunijny, komplementarny wymiar człowieczeństwa. Mężczyzna i kobieta tworzą fundamentalną wspólnotę, pozostają w relacji do siebie jako konieczne i równe korelaty (*corelata sunt simul*).

Różnice biologiczne, a w konsekwencji psychiczne i duchowe, wyrastają z danych natury, które w określonej kulturze są w różnoraki sposób realizowane. Różnice te nie są — jak niektórzy sądzą — jedynie wytworem kultury, człowieka nie można bowiem sprowadzić do bytu historycznego, do „bytu kulturowego” i uznać zróżnicowanie płci za „role umowne”. W naturze człowieka „zapisana” jest odrębność i komplementarność obu płci — i to zróżnicowanie jest źródłem bogactwa ludzkiego życia. Modelem ludzkości nie jest ani mężczyzna, ani kobieta, ale wspólnota miłości między nimi. Jest to wspólnota fundamentalna, realizowana w sposób właściwy przez stanowiące o sobie podmioty w małżeństwie i rodzinie. Toteż małżeń-

stwo i rodzina są podstawowymi i nie od zastąpienia formami życia społecznego.

Mężczyzna i kobieta są więc wolnymi i równymi w człowieczeństwie osobami powołanymi przez Boga do tego, by wzajemnie obdarowywać się sobą, swoim człowieczeństwem, powoływać do życia nowe osoby i pomagać im rozwijać się w życiu osobowym.

Revolucja seksualna, która odrywa płciowość od pełnego wymiaru osobowego człowieka, a akt seksualny od prokreacji, uderza w człowieka jako osobę rozumną i wolną, uderza w podstawowe komórki życia społecznego, małżeństwo i rodzinę, ale przede wszystkim uderza w kobietę. Rewolucja, która miała być wyzwoleniem dla kobiety, zabija wolność, zabija prawdziwie ludzką miłość. Największą cenę płaci przede wszystkim kobieta, która dobrowolnie sprowadza się do roli przedmiotu, stając się narzędziem rozkoszy seksualnej dla mężczyzny.

## 2. Oryginalność powołania kobiety

Ukazując osobowy charakter zarówno mężczyzny jak kobiety, Jan Paweł II wskazuje na własne, oryginalne powołanie kobiety jako kogoś różnego od mężczyzny, z własnym powołaniem, a nie na wzór czy poprzez mężczyznę. Zamyśl Boga-Stwórcy i Chrystusa Odkupiciela powierzają kobiecie własną misję związaną z jej naturą, którą kultura uprawia, rozwija, ale nie może całkowicie zmienić nie dyskredytując tym samym człowieka-kobiety.

Macierzyństwo, szeroko rozumiane jako macierzyństwo biologiczne, psychiczne, moralne, duchowe, jest to szczególnie udział w powstawaniu i rozwoju życia nowego człowieka, które powinno być celem wszystkich działań ludzkich (wspólne dobro ludzkości).

Jeśli istotą ludzkiej kultury jest uprawa człowieka, jego rozwój, by żył, by był dobry, piękny, twórczy i święty, to człowiek potrzebuje środowiska kulturowego, które może mu stworzyć miłość matki i miłość ojca, a więc pełna, stabilna rodzina. Udział kobiety jest w tym szczególnie. Ona nosi w sobie nowego człowieka w dosłownym tego słowa znaczeniu, ona jest pierwszym „środowiskiem”,



w którym powstaje i rozwija się człowiek. To „noszenie człowieka” po urodzeniu zmienia formy, rozciąga się jednak na wszystkie etapy człowieczego życia.

Niewątpliwie w trosce o nowe życie, o dobro człowieka współdziałają kobieta i mężczyzna, udział każdego z nich jest jednak inny i dzięki tej właśnie inności każdy na swój sposób ubogaca środowisko, w którym rozwija się człowiek. Kobieta z natury jest najbliższa życiu, ona pierwsza przyjmuje nowe życie i wywiera wpływ na nie nawet w okresie prenatalnym. „Poprzez macierzyństwo Bóg powierzył istotę ludzką kobiecie w sposób nad wyraz szczególny” (Jan Paweł II: *List...* 27.07.1994). Kobieta zajmuje „pierwsze miejsce w ochronie życia ludzkiego”. „Godność kobiety i ochrona życia stają po tej samej stronie” (*ibidem*).

Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że macierzyństwo nie jest tylko wydarzeniem osobistym kobiety, jest niezmiernie ważnym wydarzeniem rodzinnym, społecznym, politycznym. Macierzyńska misja kobiety jest decydująca dla losów społeczeństwa, dla losów ludzkości.

Misję macierzyńską kobiety należy więc rozumieć szeroko jako pełny udział w rozwoju człowieka, wychowaniu, jako troskę o życie ludzkie we wszystkich wymiarach, jako szczególne towarzyszenie człowiekowi w procesie dojrzewania, które trwa przez całe życie. Toteż misja macierzyństwa odnosi się także do kobiet, które z różnych względów, np. religijnych (dziewictwo konsekrowane), rezygnują z małżeństwa, nie mogą jednak zrezygnować z „bycia dla innych”, z macierzyństwa duchowego.

W uznawaniu i eksponowaniu macierzyństwa jako istotnego, oryginalnego powołania kobiety i źródła jej godności nie chodzi o to, by kobiety „zamknąć w domu”, by wyeliminować je z życia społecznego i politycznego. Kościół wyraźnie określa swoje stanowisko w tej sprawie.

„Kościół ma głęboką świadomość, jak bardzo społeczeństwo potrzebuje kobiecego geniuszu we wszystkich aspektach cywilnego współistnienia i nalega, by była przewyższona każda forma dyskryminacji kobiety w zakresie pracy zawodowej, kultury, polityki, jak również pragnie, by był respektowany właściwy charakter kobie-

cości" (Jan Paweł II: *List...* 27.07.1994). Chodzi o to, by kobiety we wszystkie dziedziny życia wносиły troskę o człowieka, afirmację życia, miłość do człowieka, wrażliwość na człowieka.

Jest tragedią naszej kultury, że kobieta powołana do szczególnej więzi z życiem i ochrony życia, zwraca się przeciw życiu, zwraca się tym samym przeciw człowiekowi i to człowiekowi najbliższemu, własnemu dziecku. Zrodzona w woli kobiety decyzja zabicia własnego dziecka wprowadza przemoc w najintymniejsze pokłady człowieczeństwa. Zgoda na aborcję jest uznaniem przez matkę własnego dziecka za wroga, którego należy zniszczyć. Akt ten skierowuje się także przeciw mężczyźnie — ojcu dziecka, uderza w ich wspólną miłość. Przede wszystkim uderza jednak w samą kobietę, w jej naturę i zasadnicze powołanie. Wprowadza w fundamenty życia społecznego wrogość, agresję, śmierć na miejsce miłości i życia. Kobieta, będąc powołana do szczególnego udziału w tworzeniu cywilizacji (kultury) miłości, faktycznie tworzy cywilizację (kulturę) śmierci. Kobiety nie są pewnie w pełni świadome i tego, że w imię pozornej wolności i emancypacji godząc się na aborcję czy walcząc o jej legalizację ulegają i w tym dominacji mężczyzn, którym jest wygodniej, by tę wspólną sprawę podnosiły same kobiety. Jest to rodzaj najgroźniejszego samobójstwa.

### 3. Kapłaństwo kobiet

Dopiero w perspektywie pogłębionej wizji człowieka-kobiety i człowieka-mężczyzny można rozpatrywać problem ministerialnego kapłaństwa kobiet. Jan Paweł II, zanim problem kapłaństwa kobiet podjął i rozwiązał w sposób definitywny, przez lata zgłębiał tajemnicę człowieka. Trzeba zwrócić uwagę na to, że co do kapłaństwa kobiet powołał się tu na swój najwyższy autorytet i użył wyrażenia charakteryzującego wypowiedzi dogmatyczne, które należy uznać za rozstrzygające. Kapłaństwo ministerialne jako określona funkcja (sakramenty, nauczania, zarządzanie Kościołem) w Kościele katolickim zarezerwowane jest dla mężczyzn.

Sprzeciw wobec takiego stanowiska Kościoła pewnej liczby kobiet (głośnych) wyrasta ostatecznie z trzech powodów: 1) braku świadomości własnej misji, własnej kobiecej tożsamości, godności wyrażającej się w powołaniu do macierzyństwa; 2) braku zrozumienia istoty powołania chrześcijańskiego, które jest powołaniem do świętości polegającej na pełnym miłowaniu Boga i człowieka, co jest niezależne od pełnienia takich czy innych funkcji; 3) funkcjonalnego, narzędnego traktowania człowieka upatrującego jego wielkość w pełnionej funkcji.

Udział kobiet w dziele zbawienia, od Maryi poczynając, a na wielu wspaniałych świętych kończąc, jest nie do zakwestionowania. Kobiety, mając szczególny udział w wychowaniu człowieka, rodzą i wychowują także przyszłych kapłanów. Nie byłoby świętych kapłanów, gdyby nie było kochających i świętobliwych matek. Św. Monika i św. Augustyn są tego dobrym przykładem.

Macierzyństwo Maryi, jej udział w dziejach zbawienia jest najlepszym wyjaśnieniem roli macierzyństwa i roli kobiety. Bóg przychodzi na świat, staje się człowiekiem przez kobietę, dzięki jej poprzedzonej refleksją decyzji. „Maryja otrzymała macierzyńską misję na najwyższym szczeblu — być Matką Jezusa Chrystusa”. „Maryja jest nowym początkiem godności i powołania kobiety” (*Mul. dig.* 11) — macierzyństwa w porządku łaski.

Między człowiekiem-kobietą i człowiekiem-mężczyzną istnieje więc nie tylko równość w człowieczeństwie (osobowy charakter), lecz także równość w możliwości osiągnięcia tego, co istotne dla życia chrześcijańskiego i co jest celem wszystkich chrześcijan — świętość, której istotą jest miłość Boga, zjednoczenie z Nim i miłość człowieka.

„Jedynym i największym charyzmatem, którego można i należy pragnąć, jest miłość. Największymi w Królestwie Niebieskim nie są szafarze, lecz święci” (Jan Paweł II: *List...* 30.05.1994).