

**Prace Naukowe Studium Nauk Humanistycznych
Politechniki Wrocławskiej**

**Człowiek – Myśl – Rzeczywistość
Rozprawy**

**6
2**

Realizm wobec wyzwań antyrealizmu

Multidyscyplinarny przegląd stanowisk

**Pod redakcją naukową
Marka Sikory**



Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej
Wrocław 2011

Publikacja współfinansowana przez Rektora Politechniki Wrocławskiej
prof. Tadeusza WIĘCKOWSKIEGO

Kolegium wydawnicze serii *Człowiek – Myśl – Rzeczywistość*
Jerzy MACHNACZ (przewodniczący), Monika MAŁEK,
Krzysztof SERAFIN, Marek SIKORA

Recenzent
Edward JELIŃSKI

Opracowanie redakcyjne i korekta
Hanna JUREK

Projekt okładki
Zofia i Dariusz GODLEWSCY

Wszelkie prawa zastrzeżone. Żadna część niniejszej książki, zarówno w całości,
jak i we fragmentach, nie może być reprodukowana w sposób elektroniczny,
fotograficzny i inny bez zgody wydawcy i właścicieli praw autorskich.

© Copyright by Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2011

OFICyna WYDAWNICZA POLITECHNIKI WROCLAWSKIEJ
Wybrzeże Wyspiańskiego 27, 50-370 Wrocław
<http://www.oficyna.pwr.wroc.pl>
e-mail: oficwyd@pwr.wroc.pl
zamawianie.ksiazek@pwr.wroc.pl

ISBN 978-83-7493-614-9

Drukarnia Oficyny Wydawniczej Politechniki Wrocławskiej. Zam. nr 722/2011.

SPIIS TREŚCI

Od redaktora	7
Marek Sikora , <i>Różne oblicza realizmu i antyrealizmu</i>	9

Część pierwsza

Wybrane z historii filozofii przykłady sporu o realizm

Tomasz Stępień , <i>Kultura, cywilizacja i historia. Geneza pojęć i teorii na kanwie sporu realizm/antyrealizm</i>	33
Piotr Madejski , <i>Pochodzenie abstrakcji w ujęciu księgi pierwszej Traktatu o naturze ludzkiej Davida Hume'a</i>	61
Andrzej Radzio , <i>Pojęcie bytu w Nauce logiki Hegla. Egzemplifikacja zniesienia opozycji realizm–antyrealizm</i>	83

Część druga

Realizm i jego krytyka we współczesnej refleksji filozoficznej, etycznej, socjologicznej i teologicznej

Marek Sikora , <i>Realizm wobec wyzwań antyrealizmu w świetle badań z zakresu filozofii nauki i socjologii wiedzy naukowej</i>	105
Krzysztof Serafin , <i>Problem ontycznego statusu wartości w filozofii Romana Ingardena – pomiędzy aksjologicznym idealizmem a realizmem</i>	125
Tadeusz Buksiński , <i>Realizm polityczny i jego krytycy</i>	139
Monika Małek , <i>Realizm i antyrealizm w etyce. Przegląd stanowisk</i>	151
Marcelina Zuber , <i>Socjologiczne rekonstrukcje procesów badawczych nauki współczesnej w ujęciu debaty między realizmem a antyrealizmem</i>	167
Jan Wadowski , <i>Między rzeczywistością a iluzją. Dramat człowieka w obliczu sytuacji granicznych</i>	187
Jerzy Machnac , <i>Fenomenologia i realność</i>	207

Część trzecia

Realizm transcendentálny

Roy Bhaskar <i>Wprowadzenie. Realistyczna teoria nauki</i>	229
<i>Rozdział 1. Filozofia a realizm naukowy</i>	237

Jak długo trwa dyskusja między nominalizmem a realizmem, jak długo podtrzymywane przez nas stanowiska nie są oparte na żadnym *bezdyskusyjnym* dowodzie, lecz w mniejszym lub większym stopniu stanowią kwestię preferencji, tak długo w miarę postępującego zrozumienia głębokiej wrogości między owymi dwoma stanowiskami człowiek – jeśli tylko zasługuje na to miano – będzie się angażować po jednej lub po drugiej stronie, nie bardziej mogąc dawać posłuch obydwóm niż służyć zarazem Bogu i mamonie. Gdyby zubożętniał na każdy z tych dwóch impulsów, pozbawiłby się po prostu wszelkich poważnych motywów intelektualnych.

Charles Sanders Peirce

OD REDAKTORA

Autorzy zamieszczonych w niniejszym tomie artykułów podejmują próbę analizy niektórych kwestii, które pojawiły się w długiej tradycji sporu o realizm. Krótki jej zarys został przedstawiony przez Marka Sikorę w artykule *Różne oblicza realizmu i antyrealizmu*. Pozostałe teksty dzielą tom na trzy części. W pierwszej części, *Wybrane z historii filozofii przykłady sporu o realizm*, znajdują się prace Tomasza Stępnia – *Kultura, cywilizacja i historia. Geneza pojęć i teorii na kanwie sporu realizm vs. antyrealizm*, Piotra Madejskiego – *Pochodzenie abstrakcji w ujęciu księgi pierwszej „Traktatu o naturze ludzkiej” Davida Hume’a* i Andrzeja Radzio *Pojęcie bytu w „Nauce logiki” Hegla. Egzemplifikacja zniesienia opozycji realizm–antyrealizm*.

Część drugą z kolei, czyli *Realizm i jego krytyka we współczesnej refleksji filozoficznej, etycznej, socjologicznej i teologicznej* wypełniają teksty Marka Sikory *Realizm wobec wyzwań antyrealizmu w świetle badań z zakresu filozofii nauki i socjologii wiedzy naukowej*, Krzysztofa Serafina *Problem ontycznego statusu wartości w filozofii Romana Ingardena – pomiędzy aksjologicznym idealizmem a realizmem*, Tadeusza Buksińskiego *Realizm polityczny i jego krytyka*, Moniki Małek *Realizm i antyrealizm w etyce. Przegląd stanowisk*, Marceliny Zuber *Socjologiczne rekonstrukcje procesów badawczych nauki współczesnej w ujęciu debaty między realizmem a antyrealizmem*, Jana Wadowskiego *Między rzeczywistością a iluzją. Dramat człowieka w obliczu sytuacji granicznych* oraz Jerzego Machnacza *Fenomenologia i realność*.

Część trzecia, *Realizm transcendentalny*, zawiera przekład wprowadzenia i pierwszego rozdziału książki Roya Bhaskara *A Realist Theory of Science*. Autor zainicjował pod koniec lat 70. dwudziestego wieku cykl badań nad nauką, które doprowadziły do wypracowania stanowiska realizmu transcendentalnego. Ta dobrze znana w ramach uprawianej za granicą filozofii nauki próba oryginalnej interpretacji doktryny realizmu jest jak dotychczas niemalże nieobecna w polskiej literaturze przedmiotu. Wybrane i przetłumaczone za zgodą autora przez Katarzynę Zahorodną fragmenty *Realist Theory of Science* mają tę lukę, przynajmniej w pewnej części, wypełnić.

Opublikowane w tomie prace pochodzą, podobnie jak w przypadku większości opracowań zbiorowych, od autorów o różnym stopniu teoretycznego zaawansowania. Niektórzy zdobyli już bogate doświadczenie na polu badawczo-naukowym, inni zaś stawiają dopiero swoje pierwsze kroki. W związku z tym poziom zamieszczonych w niniejszym zbiorze artykułów nie jest równy. Artykuły te łączy jednak to, że podejmują próbę uchwycenia i przedstawienia różnych sposobów rozumienia, prowadzonego na bardzo wielu płaszczyznach, sporu o realizm.

Marek SIKORA

Studium Nauk Humanistycznych, Politechnika Wrocławska

RÓŻNE OBLICZA REALIZMU I ANTYREALIZMU

We współczesnej refleksji filozoficznej kategoria realizmu pojawia się nader często i w bardzo wielu różnych kontekstach. Jest obecna między innymi w dyskusjach z zakresu filozofii polityki, etyki, filozofii prawa, historii filozofii, socjologii wiedzy naukowej, filozofii nauki czy matematyki. W każdej z tych dziedzin oznacza zwykle co innego i wymaga dookreślenia. Szczególnie złożona sytuacja występuje w filozofii nauki, gdzie pytanie o możliwość scharakteryzowania „prawdziwego realizmu” wywołuje tak dużo sporów, iż niektórzy teoretycy, na przykład minimaliści, uznają to pytanie za nierozstrzygalne i proponują, by się w ogóle nim nie zajmować.

Niniejszy tom ma charakter interdyscyplinarny. Dąży do uporządkowania opinii i usunięcia nieporozumień, jakie formułuje się na temat realizmu w różnych dziedzinach teoretycznej i praktycznej aktywności człowieka. Próbuje pokazać, że pojęcie to mimo swojej wieloznaczności jest ciągle ważnym składnikiem procesu kształtowania się wiedzy o świecie. Z jednej strony wyraźnie uświadamia zmienność rozstrzygnięć, jakie w ramach tego procesu się pojawiają, z drugiej zaś ułatwia dostrzec nieustającą potrzebę koncentrowania się na badaniu natury tego, co doświadczamy.

Standardowe ujęcie realizmu wiąże się z doktryną, która uznaje realne, tj. niezależne od podmiotu poznającego, obiektywne względem niego (transcendentne) istnienie pewnego rodzaju przedmiotów, faktów lub stanów rzeczy. Doktryny opozycyjne, które przejawiają się pod różnymi postaciami antyrealizmu, kwestionują ten pogląd. W historii ludzkiej myśli debaty między zwolennikami obu doktryn przyjmowały różnorodne względem siebie formuły. Literatura na ich temat jest bardzo bogata. W sposób skrótowy i selektywny przywołam jedynie tę jej część, która ilustruje ewolucję dyskusji wokół realizmu i ich ekspansję na coraz większą liczbę dyskursów zajmujących się wyznaczeniem granic między rzeczywistością a artefaktem.

Realizm ma rodowód odległy w czasie. W okresie starożytnym był definiowany jako doktryna metafizyczna, która określa sposób istnienia w świecie rzeczy jednostkowych i ogólnych. Przejawiał się zasadniczo w dwóch odmianach. Pierwsza jest reprezentowana w platonizmie, druga zaś swój najpełniejszy wyraz znalazła w filozofii Arystotelesa. Platon przekonywał, że poza postrzeganymi zmysłowo konkretnymi przedmiotami jednostkowymi istnieją przedmioty ogólne, tj. powszechniki (uniwersalia), które mogą się konkretyzować w wielu różnych przedmiotach jednostkowych. Na przykład każdy konkretny koń jest konkretyzacją przedmiotu ogólnego, jakim jest koń „sam w sobie”, czyli coś takiego, co przysługuje gatunkowi konia. Gatunek koni, podobnie jak gatunek ludzki i inne gatunki są przykładami powszechników. Powszechnik (*τὸ καθόλου*) istnieje niezależnie od jednostkowych przedmiotów. Ma status samoistnej, pozaczasowej jakości idealnej (idei). Jest tworzywem tego, co rzeczywiste. Dzięki idei piękna wszystkie rzeczy piękne stają się piękne [Platon, 1984, 453]. Idee są uchwytne wyłącznie abstrakcyjnie w myśli za pomocą pojęć,

Realizm w wersji Arystotelesa utrzymuje z kolei, że powszechniki nie mają charakteru odrębnego, samoistnego bytu wobec konkretnych przedmiotów jednostkowych. „Żaden powszechnik nie istnieje niezależnie od poszczególnych rzeczy” [Arystoteles, 1983, 200]. Każdy istnieje jedynie w nich i jest od nich zależny. Powszechniki oznaczają tylko pewną istotną własność (formę) rzeczy, nie zaś rzecz samą. Na przykład idea człowieka istnieje tylko jako forma określonego człowieka i to w nim samym. Forma rzeczy zostaje ujawniona przez rozum czynny i wyrażona w postaci pojęcia ogólnego, które jest wspólne dla rzeczy danego rodzaju czy gatunku.

Stanowisko Platona, które powszechnikom przypisuje byt samoistny i rzeczywisty, nazywa się skrajnym realizmem pojęciowym. Stanowisko Arystotelesa, przypisujące powszechnikom byt rzeczywisty, ale odmawiające im bytu samoistnego, nazywa się natomiast umiarkowanym realizmem pojęciowym. W pierwszym przypadku, gdzie powszechniki zalicza się do idei, realizm nie musi być traktowany, jak to się powszechnie zakłada w tradycyjnej refleksji filozoficznej, jako przeciwstawienie idealizmu.

W okresie starożytnym opozycyjne w stosunku do realizmu stanowisko wysunęli stoicy. Poddali w wątpliwość rzeczywiste istnienie przedmiotów ogólnych. Uznali, że rzeczywiste są tylko jednostkowe przedmioty cielesne. Wiedza o nich pochodzi ze zmysłów, które dostarczają wrażeń zmysłowych i odcisniętych w duszy zmysłowych przedstawień (wyobrażeń), ściślej, z doświadczenia ujętego jako utrwalanie wspomnień przedstawień zmysłowych tego samego rodzaju. W procesie tworzenia wiedzy obok doświadczenia ważną rolę odgrywa jednak również zdolność myślenia i rozumowania, tzn. umiejętność formułowania przedstawień rozumowych, czyli pojęć (*ἐννοιαί*), zdolność wiązania ze sobą tych przedstawień oraz zdolność wyprowadzania wniosków [Reale, 1999, 343]. „Każde pojęcie poprzedzone być musi przez doświadczenie zmysłu, i dlatego, jeśli obalone zostaną przedmioty zmysłowe, razem z nimi z konieczności upada każde pojęcie” [Sektus Empiryk, 1970, 132].

Wypowiadając się na temat tego, co prawdziwe, stoicy przekonywali, „że trzy rzeczy są ze sobą sprzężone: treść znaku, znak i to, co realnie istnieje. Z tych zaś znakiem jest np. [wyraz] »Dion«, treścią znaku ta rzecz, którą on odsłania, a którą my spostrzegamy jako obecną w naszym intelekcie, której natomiast nie pojmują barbarzyńcy, chociaż słyszą dźwięk mowy; to zaś, co realnie istnieje, to przedmiot zewnętrzny, jak np. sam Dion. A z tych rzeczy dwie są ciałami, mianowicie dźwięk mowy i rzecz realnie istniejąca, a jedna jest bezcielesna, mianowicie rzecz będąca treścią znaku (*σημαίνόμενον πράγμα*) i znaczenie (*λεκτόν*), i to staje się czymś prawdziwym lub fałszywym. Ale z pewnością nie każde; [znaczenie] bowiem jest albo niezupełne, albo samoistne (zupełne). A gdy idzie o samoistne, zależy tu to, które nazywają sądem (*ἀξιωμα*), a ci, co je opisują, mówią, że sądem jest to, co jest prawdziwe lub fałszywe” [Sekstus Empiryk, 1970, 120–121]. Dźwięki mowy są „ciałami”, a treści, które znaki reprezentują, są czymś bezcielesnym. Znaczenie (*λεκτόν*) nie jest ani znakiem, ani też myślą. Jest przedmiotem noetycznym, logiczną treścią znaku [Dąbska, 1970, 271]. *Lektá* jako treści myśli pełnią rolę powszechników. Propozycja stoików jest stanowiskiem konceptualistyczno-nominalistycznym. Uznaje się w niej powszechnik za coś, co zależy od naszego myślenia i mówienia, odmawia mu się natomiast istnienia realnego, a w każdym razie podstawy w rzeczywistości [Reale, 1999, 347–348]. Stoicy odrzucili (wbrew Platonowi) istnienie niematerialnych idei, zakwestionowali też (wbrew Arystotelesowi) istnienie form gatunkowych. Uważali, że byt jest zawsze i tylko ciałem. Będąc takim właśnie, jest zawsze czymś jednostkowym. Treści myśli są natomiast orzekane w wielu jednostkach, dlatego same nie są jednostkowe i nie mogą być ciałami, a zatem tym, co rzeczywiste [Reale, 1999, 347].

Przedstawicielem greckiego nominalizmu jest Epikur. Rzeczywiste istnienie przypisywał tylko przedmiotom cielesnym i jednostkowym oraz znakom, które, jak przekonywał, odnoszą się bezpośrednio do przedmiotów i również jak one są cielesne i jednostkowe. Znaki i w ogóle język są tylko dźwiękową ekspresją naszych postrzeżeń i doznań, czyli naturalną manifestacją pierwotnego działania przedmiotu cielesnego na naszą duszę [Reale, 1999, 201]. Stanowisko Epikura pozostaje jednoznacznie przeciwstawne propozycji Platona. Drugi z filozofów zdecydowanie odmawia realnego istnienia wrażeniu zmysłowemu i uznaje je za mniemanie (*δόξα*). Pierwszy zaś właśnie bezpośrednio rejestrowanemu wrażeniu zmysłowemu przypisuje istnienie rzeczywiste.

Zarysowane w starożytnej Grecji opinie na temat tego, co w świecie rzeczywiście istnieje, ukształtowały w dużym stopniu zachodnią myśl filozoficzną. Spór o powszechniki, który w zasadzie nie wygasł, szczególnie intensywnie toczył się wśród logików średniowiecza. Zainspirował go w VI w. Boecjusz, który przekładając z języka greckiego na łaciński *Isagogę* Porfiriusza bardzo mocno zaakcentował postawione w tym dziele pytanie o status ontologiczny wyróżnionych przez Arystotelesa rodzajów i gatunków. Porfiriusz pytał o nie wprost, czy są czymś rzeczywistym, czy tylko zwy-

kłymi pojęciami umysłu, a jeśli są czymś rzeczywistym, to czy są cielesne, czy niecielesne, czy występują oddzielnie, czy w rzeczach zmysłowych?. Odpowiedź Boecjusza na pytanie Porfiriusza była zgodna z poglądem Stagiryty. Rodzaje i gatunki mają charakter powszechników, a powszechniki istnieją w połączeniu z rzeczami zmysłowo poznawalnymi, ale poznajemy je oddzielnie od ciała (*subsistunt ergo*)¹ [Gilson, 1966, s. 99–100].

W toku średniowiecznych sporów o powszechniki wyraźnie wyodrębniły się i uszczegółowiły przedstawione wcześniej przez Greków cztery stanowiska: realizm skrajny, czyli pogląd, że powszechniki istnieją niezależnie od przedmiotów (*ante rem*); realizm umiarkowany, który utrzymywał, że powszechniki istnieją w rzeczach (*in rem*) i są od nich zależne; konceptualizm, zgodnie z którym powszechniki odzwierciedlają skłonności umysłu do łączenia przedmiotów w grupy (*post rem*) wyabstrahowane z rzeczy; nominalizm, czyli stanowisko głoszące, że powszechnik jest niczym innym jak tylko brzmieniem głosu (*factus vocis*), tzn. zaliczanie rzeczy pod wspólny powszechnik polega wyłącznie na tym, że można je opisać za pomocą tego samego słowa.

Spór o uniwersalia w średniowieczu toczył się nie tylko na płaszczyźnie ontologicznej (metafizycznej). Obecne w nim były również spekulacje teologiczne. Kościół zajął w sprawie powszechników zdecydowaną postawę i opowiedział się za teorią realizmu umiarkowanego w wersji Tomasza z Akwinu, która odpowiadała idei świata jako stworzonego przez Boga i poddanego wieczystym prawdom. Odstępstwem od tej teorii był z jednej strony skrajny realizm, z drugiej zaś nominalizm i konceptualizm. Skrajny realizm reprezentował Anzelma z Canterbury, który przekonywał, że gatunek „człowiek w ogóle” tkwi w każdym człowieku jednostkowym i tkwił także w pierwszym człowieku. Dlatego też na przykład cały ród ludzki został dotknięty przez grzech pierworodny Adama. Za skrajną wersją nominalizmu opowiedział się Roscelin z Compiègne. Twierdził, że aktualne istnienie przysługuje jedynie indywidualom. Stąd wyprowadzał wniosek, że skoro istnieją tylko i wyłącznie indywiduala, to jedyną inną aktualnie istniejącą rzeczywistością, która znajduje się w pojęciu, jest rzeczywistość wydania głosu wyrażającego to pojęcie. Roscelin odrzucił hipostazę powszechników jako rzekomo tkwiących w indywidualach i generowanych przez umysł [Gilson, 1966, 154].

Zwolennicy konceptualizmu (nominalizmu umiarkowanego) krytycznie odnosili się zarówno do wszelkich wariantów realizmu, jak i propozycji Roscelina. Przykładem może być Abelard. Za złudzenie uznał to, że powszechniki są realnymi rzeczami, jeśli nie samymi w sobie, to przynajmniej w indywidualach. Odrzucił zarówno rzeczywistość rodzaju w gatunkach, jak też rzeczywistość gatunku w jednostkach. Przypomniął, że

¹ Niektóre świadectwa pozostawione przez Boecjusza przemawiają jednak za tym, że skłaniał się on raczej ku realizmowi skrajnemu Platona [Gilson E., 1966, 101].

z mocy definicji powszechnik jest czymś, co może być orzekane o wielu rzeczach. Dodał, że rzecz nie może być orzekana o innych rzeczach. Każda jest tylko sobą. Jest tym, czym jest. Jeśli zatem ogólności nie można przypisywać rzeczom, można ją jedynie odnieść do samych tylko słów. Te ostatnie występują pod postacią albo terminów szczegółowych, albo ogólnych. Pierwsze orzekają wyłącznie o indywidualach, za pomocą drugich można natomiast orzekać o wielu kolejnych indywidualach ze względu na stan (*status*) tych indywidualów. Termin szczegółowy jest orzekany na przykład o Sokratesie, termin ogólny zaś odnosi się na przykład do człowieka. Wspólną przyczyną tego, że słowo „człowiek” stosuje się do wielu indywidualów (Sokratesa, Platona, Arystotelesa i innych ludzi), jest to, iż wszystkie te indywiduala mają ten sam stan. Jediną rzeczywistością oznaczaną za pomocą terminów ogólnych jest ta, którą oznaczają terminy szczegółowe. Zdaniem Abelarda nie można jednak zgodzić się też z tezą Roscelina, który sprowadził powszechniki do fizycznej rzeczywistości słów oznaczających je. Same słowa (dźwięki) są cielesne, niecielesne są natomiast ich znaczenia. Są one, jak mówi Abelard, „*incorporea quantum ad modum significationis*” [Gilson, 1966, 155–159].

Nowych argumentów na rzecz konceptualizmu dostarczył William Ockham. Kluczowym argumentem metodologicznym jest ten, który nazywa się powszechnie „brzytwą Ockhama”. Postuluje się w nim, że nie należy mnożyć bytów ponad konieczność (*enita non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Ockham zredukował istniejące w świecie rzeczy tylko do indywidualów. Zaprzeczył istnieniu rzeczy ogólnych. „Każdy powszechnik – pisał – jest swego rodzaju pojęciem umysłowym oznaczającym wiele rzeczy i mogącym zastępować to, co oznacza. I z tej racji jedno pojęcie różne od drugiego orzeka o danej rzeczy, oznaczając nie siebie, ale rzecz, którą oznacza” [Ockham, 2010, 108].

Pojęcie różni się od słowa głównie tym, że nie ma, jak słowo, charakteru konwencji, lecz jest znakiem naturalnym. Ponadto słowo, cokolwiek ono oznacza, czyni to jedynie pośrednio za pomocą pojęcia, które tę samą rzecz oznacza bezpośrednio. „Należy więc najpierw wiedzieć, że wyrażenia »jednostkowy – *singulare*« używa się w dwojakim znaczeniu. Raz wyrażenie »jednostkowy« oznacza to wszystko, co jest jedno i nie ma tego w większej ilości. I w ten sposób ci, którzy przyjmują, że powszechnik jest pewną własnością umysłu, zdolną do orzekania o wielu, i to nie o sobie, ale ściśle o wielu, powinni twierdzić, że każdy powszechnik jest prawdziwie i rzeczywiście czymś jednostkowym. Tak bowiem, jak każde słowo, choć nawet z ustalenia ogólne, jest prawdziwie i faktycznie czymś jednostkowym i liczebnie jednym, albowiem jest jednym słowem, a nie wieloma słowami, tak też i pojęcie, oznaczające wiele rzeczy istniejących poza umysłem, jest naprawdę faktycznie tylko czymś jednostkowym i numerycznie jednym, albowiem jest jedną tylko rzeczą, a nie wieloma, mimo że oznacza ono wiele rzeczy. W innym znaczeniu używa się tego wyrażenia »jednostkowy« dla oznaczenia tego terminu, który jest jeden i nie ma ich

wiele, i który nie może być znakiem wielu rzeczy. Pojmując w ten sposób wyrażenie »jednostkowy«, żaden powszechnik nie jest jednostkowy, albowiem każdy powszechnik może być znakiem wielu i może orzekać o wielu. Stąd traktując powszechnik jako coś, co nie jest numerycznie jednym, a taki sens nadaje wyrażeniu »powszechnik« wielu autorów, twierdząc, że żaden termin nie jest powszechnikiem, chyba, że bardzo nadużyje się tego słowa twierdząc, iż na przykład słowo »lud« jest powszechnikiem, gdyż istnieje wiele ludów, a nie jeden; byłoby to jednak dziecinny traktowaniem problemu. Należy więc stwierdzić, że każdy powszechnik jest jedną rzeczą jednostkową i stąd nie jest on powszechnikiem w innym sensie, jak tylko dzięki funkcji oznaczania, a mianowicie dzięki temu, że jest znakiem wielu” [Ockham, 2010, 66–67].

Arystotelesowskie kategorie, przekonuje Ockham, są jedynie sposobami orzekania o rzeczach, nie są natomiast sposobami istnienia rzeczy. Do absurdu prowadzi przyjmowanie rzeczy ogólnych. Jeśli uznamy, że taka rzecz istnieje poza odpowiadającymi jej indywidualami, to ona sama staje się pewnym poszczególnym przedmiotem. Jeśli zaś istniałaby w indywidualach, to nie byłoby jednego powszechnika, na przykład „człowieka w ogóle”, lecz byłoby tyle takich powszechników, ilu jest poszczególnych ludzi [Kotarbiński, 1985, 55–56].

Dzięki swym szczegółowym badaniom nad logiką i naturą języka Ockham stał się prekursorem (*venerabilis inceptor*) nowego sposobu filozofowania w stosunku do tradycji, który następnie został rozbudowany, a raczej nawet rozszerzony przez angielskich empirystów. Podejście nominalistyczne silnie akcentuje w swojej filozofii Tomasz Hobbes. Odrzuca on realne istnienie powszechników. Tylko nazwom przypisuje status ogólności. Uważa, że prawda i fałsz dotyczą wyłącznie sfery posługiwania się mową. Konsekwencją takiej postawy jest teza, że sąd prawdziwy to taki, którego predykat stanowi nazwę wszystkiego, czego nazwą jest jego przedmiot [Peirce, 1998, (8)21, (8)22, wyd. polskie, 1997, 23]².

Kolejnym nominalistą w tradycji brytyjskiego empiryzmu, choć już nie tak radykalnym jak Hobbes, był John Locke. W podziale nauk, który zaproponował, wyróżnił m.in. semiotykę (*Σημειωτική*) jako wiedzę o znakach. Przekonywał, że jej zadaniem jest rozważenie natury znaków, którymi posługuje się nasz umysł, kiedy dąży on do zrozumienia otaczających nas rzeczy lub przekazania innym wiedzy o tych rzeczach. Ze względu na to, że żadna z rzeczy, jakie bada nasz umysł – poza nim samym – nie jest nam dana bezpośrednio, to z konieczności w naszym poznaniu rzeczy zewnętrznych wobec nas, twierdzi Locke, musimy posługiwać się ich znakami, tj. innymi zna-

² Zgodnie z powszechnie przyjętym obyczajem cytaty z prac zebranych w *Collected Papers* przytaczam w ten sposób, że najpierw w nawiasie podaję nr tomu, a następnie – nr paragrafu. W języku polskim ukazał się wybór fragmentów *Collected Papers*. Podaję odpowiednie strony tegoż wyboru.

kami, które je reprezentują. Tymi znakami są nasze własne myśli, czyli idee³. To, co jest w umyśle obecne, powstaje więc dzięki ideom, które reprezentują rzeczy występujące poza umysłem. Umysł uogólnia nabytą z doświadczenia ideę. W ten sposób tworzy z niej abstrakcję, której nadaje nazwę i zachowuje w pamięci jako ideę zawierającą istotę pewnego gatunku rzeczy. Tej abstrakcyjnej nazwy ogólnej używa jako znaku, który za pomocą procesów psychicznych wiąże z daną istotą rzeczy. W ten sposób powstają nazwy, które reprezentują w sensie zastępowania idee oderwane (*abstract ideas*) związane z tymi nazwami. „Idea oderwana, reprezentowana przez daną nazwę, oraz istota gatunkowa, pisze Locke, są tym samym. Stąd łatwo wyprowadzić wniosek, że istoty (esencje) gatunków rzeczy, i co za tym idzie, dzielenie rzeczy na gatunki, jest działem umysłu, który tworzy na drodze abstrakcji swe idee ogólne” [Locke, 1956, 28, t. 2]. Locke zdawał sobie sprawę z trudności, jakie towarzyszą procesowi tworzenia abstrakcyjnych nazw ogólnych, jednak akceptował ich używanie przez umysł, ponieważ ułatwiają porozumiewanie się i sprzyjają rozwojowi wiedzy. „Bo jeśli bliżej się nad nimi zastanowimy, przekonamy się, że idee ogólne są fikcjami i tworam umysłu, z którymi łączą się pewne trudności, i że nie zjawiają się tak łatwo, jak skłonni jesteśmy sobie wyobrażać. Czyż nie trzeba na przykład pewnego wysiłku i umiejętności, aby utworzyć ogólną ideę trójkąta (a idea ta nie należy przecież do najbardziej oderwanych, pojemnych i trudnych), bo przecież nie może on być ani ostrokątny, ani prostokątny, ani równoboczny, ani równoramienny, ani różnoboczny, lecz na raz wszystkim tym i niczym. Idea ta jest istotnie czymś niedoskonałym, co istnieć nie może; jest ideą, w której są ze sobą połączone pewne części składowe kilku różnych i nie dających się ze sobą pogodzić idei” [Locke, 1956, 301–302, t. 2].

Nawiązując do Ockhama, Locke wniósł do filozofii nowożytnej przekonanie o istnieniu pewnych cech wspólnych, które można przypisać rzeczom w ramach tego samego rodzaju czy gatunku. Istotą tego przekonania jest ekonomia myślenia, dzięki której oszczędzamy odrębnego rozpatrywania i nazywania wszystkich indywidualnych rzeczy [Husserl, 2000, t. 2, 2207]. „Cała wielka sprawa rodzajów i gatunków, *genera* i *species*, oraz ich esencji, sprowadza się wyłącznie do tego – pisze Locke – iż ludzie tworząc idee oderwane i zachowując je w umyśle wraz z przydanymi im nazwami, stwarzają sobie możliwość rozpatrywania rzeczy jak gdyby pękami i mówienia tak o nich, co pozwala łatwiej i szybciej pomnażać wiedzę o nich i przekazywać ją innym: postęp byłby nader powolny, gdyby słowa i myśli ograniczały się tylko do rzeczy poszczególnych” [Locke, 1956, 36, t. 2].

Niejasne stanowisko, jakie Locke zajął wobec statusu idei oderwanych, jednoznacznie skrytykował Georg Berkeley. Podobnie jak Hobbes, choć w sposób dużo

³ W filozofii Locke’a termin „idea” nabiera zupełnie innego znaczenia niż ten, który upowszechnił Platon. W okresie nowożytnym, ściślej w filozofii Kartezjusza, „idea” nabiera znaczenia pewnego rodzaju świadomego przeżycia, staje się po prostu aktem świadomości.

bardziej wnikliwy i systematyczny, ukierunkował on angielski empiryzm w stronę nominalizmu skrajnego. Uznając idee ogólne, Berkeley zdecydowanie odrzuca abstrakcyjne idee ogólne. Dla niego idea staje się ogólna nie z powodu abstrakcji, lecz „przez to, iż każemy jej reprezentować wszelkie inne idee jednostkowe tego samego rodzaju lub zamiast nich występować” [Berkeley, 1956, 18]. Idee ogólne nie są niczym innym niż tylko ideami szczegółowymi związanymi z pewnym terminem, który nadaje im znaczenie bardziej rozległe i sprawia, że przypominają one inne rzeczy indywidualne do nich podobne. W kwestii abstrakcji, o której mówi Locke, Berkeley odpowiada wprost. „Wiele tu powiedziano – pisze – o trudnościach związanych z ideami abstrakcyjnymi oraz o wysiłku i umiejętności, jakie są potrzebne, aby je utworzyć. Panuje też powszechna zgoda co do tego, że potrzeba wielkiego wysiłku i pracy umysłu, aby wyzwolić nasze myśli od przedmiotów szczegółowych i wznieść się na wyżyny spekulatywnych rozważań nad ideami abstrakcyjnymi. Wszystko to wydaje się prowadzić do naturalnego wniosku, że rzecz tak trudna jak tworzenie idei abstrakcyjnych nie jest konieczna do porozumiewania się, które jest czymś tak łatwym i zwykłym dla ludzi wszelkiego rodzaju. A przecież mówią nam, że idee wydają się oczywiste i łatwe dla ludzi dorosłych tylko dlatego, że stają się takie wyłącznie stałemu i potocznemu posługiwaniu się nimi. Otóż rad bym wiedzieć, kiedy to ludzie zajmują się pokonywaniem tej trudności i kiedy przyswajają sobie te niezbędne środki porozumiewania się. Nie może się to dziać wtedy, gdy są dorośli, wydaje się bowiem, że nie uświadamiają sobie, by podejmowali jakkolwiek trud tego rodzaju. Pozostaje zatem przypuszczenie, że czynią to w dzieciństwie; lecz wielki i wielostronny trud tworzenia pojęć abstrakcyjnych trzeba z pewnością uznać za zadanie zbyt poważne dla wieku młodzieńczego. Czyż nie jest rzeczą trudną wyobrazić sobie, żeby dwoje dzieci nie mogło gaworzyć ze sobą o swych łakociach, o grzechotkach i różnych innych błahostkach wpierw, nimby powiązało ze sobą niezliczone sprzeczności i utworzyło w ten sposób w swych umysłach abstrakcyjne idee ogólne oraz połączyło je z każdą użytą nazwą pospolitą” [Berkeley, 1956, 20–21]. Przyjęty przez Berkeleygo nominalizm prowadzi go do doktryny idealizmu subiektywnego, o której wspomnę w dalszej części tekstu.

Skrajnym nominalistą, podobnie jak Berkeley, był także David Hume. Próbuje on jeszcze bardziej wzmocnić stanowisko swojego poprzednika tak, by ono nie budziło żadnych wątpliwości. Idee ogólne – przekonuje Hume – powstają na podstawie nawyku (*habit*). „Jeśli idee mają naturę indywidualną i jeśli jednocześnie liczba ich jest skończona, to tylko drogą nawyku mogą stać się ogólne w swojej funkcji reprezentacyjnej i obejmować nieskończoną ilość innych idei” [Hume, 2005, 109 oraz Madejski, tekst w niniejszym tomie]. W opinii autora *Traktatu o naturze ludzkiej* idee ogólne nie mają żadnego realnego istnienia; ich źródłem jest tylko i wyłącznie ludzki umysł.

Ostatnim z grupy wybitnych empirystów angielskich – który opowiada się za nominalizmem, choć już w wersji bardziej łagodnej niż Berkeley i Hume – jest John

Stuart Mill. Wypowiadając się na temat klasyfikacji występujących w świecie rzeczy angielski filozof pisze, że „nazwa, która współoznacza jakąś cechę już przez to samo dzieli wszystkie rzeczy na dwie klasy, na te, które mają daną cechę, i na te, które jej nie mają; na te, do których można odnieść daną nazwę jako orzecznik, i na te, do których nie można” [Mill, 1962, 347, t. 2]. Zastosowanie nazw ogólnych jako orzeczników w stosunku do rzeczy sprawia, że stwierdzamy występowanie w tych rzeczach pewnych cech. Z kolei „każdą nazwą ogólną, jaką wprowadzamy, tworzymy jakąś klasę, jeżeli są jakieś rzeczy, rzeczywiste czy wyobrażone, które mogą się na nią składać, to znaczy: jeżeli są rzeczy odpowiadające znaczeniu danej nazwy” [Mill, 1962, t. 1, 182]. Klasy tworzy się wtedy, gdy zachodzą jakiegokolwiek różnice, które uzasadniają przeprowadzenie klasyfikacji. Różnice te – zdaniem Milla – wprowadza sama natura. Tylko ich rozpoznanie jako podstaw klasyfikacji oznaczania rzeczy nazwami jest aktem człowieka. W zaproponowanym przez Milla podejściu do klasyfikacji trzy elementy wydają się ważne: różnica gatunkowa (*differentia specifica*); cecha swoista (*proprium*), przypadłości (*accidens*).

Różnica gatunkowa oznacza „cechę, która odróżnia dany gatunek od wszelkiego innego gatunku tego samego rodzaju”. Którą to jednak cechę wyróżniającą należy brać pod uwagę? Każdy bowiem gatunek (*genus*) – dowodzi Mill – różni się od innych nie jedną cechą, lecz nieograniczoną liczbą cech. Według realistów różnica gatunkowa dotyczy esencji danej rzeczy, tj. czegoś, co czyni rzecz tym, czym ona jest w ramach określonego rodzaju. Mill nie akceptuje takiego stanowiska. Nazbyt enigmatycznie brzmi dla niego wyjaśnienie, że gatunek obejmuje „całą esencję” danej rzeczy. W jego opinii, która łączy w sobie empiryzm z nominalizmem, „rozdzielenie pomiędzy różnicą gatunkową, *proprium* i *accidens* nie opiera się na naturze rzeczy, lecz na konotacji nazw; i tam musimy jej szukać, jeśli chcemy znaleźć, czym ona jest. (...) Różnica gatunkowa to, co trzeba dodać do konotacji rodzaju, by dopełnić konotację gatunku” [Mill, 1962, t.1, 197]. Jeśli wyróżniamy pewien gatunek z jakiegoś rodzaju, na przykład gatunek „człowiek” z rodzaju „zwierzę”, to łącząc nazwę „człowiek” z, na przykład, rozumnością, wprowadzamy nadwyżkę konotacji nazwy „zwierzę”. Ta nadwyżka nie jest jednoznacznie określona. Zależy od tego, jaka zasada i jaki cel rozstrzyga o przeprowadzanej klasyfikacji. Nazwy ogólne – twierdzi Mill – definiuje się na podstawie zbioru pewnych cech, który wyznacza zakres tych nazw.

Krytykę wszelkich odmian nominalizmu przedstawił m.in. Charles Sanders Peirce. Amerykański filozof w zaproponowanej przez siebie koncepcji semiotyki zdecydowanie wystąpił w obronie doktryny realizmu. Punktem wyjścia tej koncepcji jest teza o tożsamości myśli i znaku. Człowiek, jeśli traktujemy go jako myśl, jest po prostu znakiem (*man is a sign*)⁴. Stąd też „mój język – przekonuje Peirce – jest sumą mnie

⁴ Teza ta podważa psychologizm podzielany przez wszystkich empirystów angielskich. Peirce twierdził kategorycznie, że psychologia nie może być podstawą semiotyki ani logiki, jak zakładał Lock i jego

samego” [Peirce, 1984, 241]. Poznanie rzeczywistości dokonuje się za pomocą znaków. Znak ma charakter relacji trójelementowej, której elementami są: środek przekazu, przedmiot i interpretant. Ostatni pośredniczy między pierwszym a drugim. Jest tym, co rzeczywiście istnieje. „Jest – pisze Peirce – reprezentacją, za pomocą której wszystko zostaje przeprowadzone od siebie samego do innego” [Peirce, 1993, 239]. Ze względu na nieskończoną liczbę znaków reprezentacje przedmiotów realnych nie mogą mieć ani początku, ani końca. Całkowite poznanie tych przedmiotów nie jest więc możliwe, znak pozostaje otwarty na interpretację dokonaną z perspektywy nowego, innego znaku. Nie możemy zatem żądać, by poznanie doprowadziło nas do wiedzy absolutnie pewnej. Z drugiej jednak strony, nie możemy całkowicie wątpić w zdobytą już wiedzę o przedmiotach realnych. Peirce proponuje w takiej sytuacji stanowisko pośrednie między dogmatyzmem a sceptycyzmem. Nazywa je fallibilizmem. Przekonuje, że choć przedmiotów realnych w pełni nie rozpoznajemy, to dysponujemy ich prawdziwymi reprezentacjami. Reprezentacja – twierdzi – jest prawdziwa wtedy, gdy staje się wynikiem takiego procesu interpretacji, którym kieruje „Interpretant Ostateczny” (*Final Interpretant*). Rozważanie nad jego naturą doprowadziły Peirca do pragmatyzmu, czyli zasady, „według której każdy sąd teoretyczny, wyrażony w zdaniu w trybie oznajmującym, jest myślą o niejasnej formie, a jedyne znaczenie tej myśli, jeśli ona w ogóle jakiegokolwiek posiada, polega na tendencji do narzucania odpowiedniej reguły praktycznej, dającej się sformułować w zdaniu warunkowym, mającym następnik w trybie rozkazującym” [Peirce, 1998, (5)18, wyd. polskie, 46]. Sąd logiczny znaczy tu tyle, co dyrektywa działania. Pragmatysta dostrzega w świecie sieć „działających zasad ogólnych”. Dzięki nim jest zdolny do przewidywania przyszłego doświadczenia. Zasady te są po prostu hipotezami, które mogą zostać przyjęte wtedy, gdy przejdą pomyślnie testy eksperymentalnej weryfikacji. Przykładem może być proste zdanie warunkowe: „Jeśli upuszczę kamień, który trzymam w ręku, wówczas swobodnie spadnie on w dół”. Można zatem przyjąć, że znaczenia naukowych pojęć są konstytuowane ze względu na skutki, jakie pojęcia te wywołują w praktyce eksperymentalnej.

Współcześnie spór o powszechniki jest obecny głównie na gruncie filozofii matematyki w ramach rozważań na temat zakresu przedmiotów, do których należy odnosić zmienne kwantyfikacji. Zmieniły się jednak określenia trzech głównych stanowisk sporu. Realizm przyjął nazwę logicyzmu, konceptualizm określa się mianem intuicjonizmu, nominalizm zaś występuje pod postacią formalizmu (symbolizmu)⁵. W ramach

kontynuatorzy. Idea w ogóle (*idea ta all*) różni się bardzo wyraźnie od idei w umyśle (*idea in mind*). Różnica ta dotyczy przede wszystkim tego, że nie istnieje tylko w indywidualnym podmiocie, lecz jest wspólna dla wielu ludzi [Peirce Ch., 1982, 301–302].

⁵ Wcześniej wspominałem, że w średniowieczu dominował realizm w wersji zaproponowanej przez Arystotelesa. Tymczasem współcześnie logicyzm nawiązuje do tej odmiany realizmu, którą przypisuje się Platonowi.

logicyzmu, reprezentowanego m.in. przez Gottloba Fregego, Bertranda Russella, Alfreda Whiteheada, Alonzo Church czy Rudolfa Carnapa, wyraża się zgodę na wiązanie kwantyfikatorami zmiennych, których wartościami są przedmioty abstrakcyjne – niezależnie od tego, czy te przedmioty są znane, czy nie są znane, czy można, czy też nie można ich bliżej określić. Intuicjonizm z kolei, głoszony przez Henri'ego Poicarégo, Luitzena Brouwera, Hermana Weyla i innych, umożliwia wiązanie zmiennych reprezentujących przedmioty abstrakcyjne tylko wtedy, gdy każdy z tych przedmiotów może być skonstruowany ze składników, które zostały uprzednio wskazane. Intuicjoniści twierdzą, że matematycy tworzą badane przez siebie obiekty, a nie, jak przekonują przedstawiciele logicyzmu, odkrywają je. Współczesny spór między logicyzmem a intuicjonizmem wyrósł w istocie z różnicy zdań w sprawie pojęcia nieskończoności. Zwolennicy pierwszego z tych stanowisk mogą uznać na gruncie swych założeń hierarchię nieskończoności Cantora. Zwolennicy stanowiska drugiego zmuszeni są natomiast zatrzymać się na nieskończoności pierwszego rzędu. Dla nich wszelka nieskończoność jest nieskończonością potencjalną. W świecie obiektów matematycznych nie istnieją przedmioty absolutnie nieskończone. Pogląd taki prowadzi w konsekwencji do rewizji zasad logiki klasycznej. Odrzuca się na przykład zasadę wyłączonego środka. Formalizm ponadto, związany głównie z pracami Dawida Hilberta, kontynuuje myśl intuicjonizmu w krytyce nieograniczonego przyjmowania przedmiotów przez logicyzm. W opinii formalizmu klasyczną matematykę należy zachować jako grę symboli pozbawionych znaczenia. Taka gra może być pożyteczna, o czym świadczy to, że matematyka stała się podporą fizyki i techniki [Quine, 1969, 26–28; *Mała encyklopedia logiki*, 74–76].

Kiedy wrócimy do klasycznych określeń, jakie przypisuje się uczestnikom sporu o powszechniki, to, rozpatrując ten spór matematycznie, klasycznym kryterium podziału między nominalizmem, konceptualizmem i realizmem staje się określenie podstawy wobec postulowania nieskończoności uniwersum. Nominaliści odrzucają nieskończone uniwersum powszechników. W konsekwencji nie mogą przypisywać nieskończoności także uniwersum indywiduów, dopóki ktoś nie wykaże, na przykład fizycy, że uniwersum takie jest faktycznie nieskończone. Linia podziału na nominalistów i resztę jest wyraźniejsza niż linia tradycyjna, która opiera się na niezbyt jasnym rozróżnieniu rzeczy jednostkowych i powszechników. Opozycja między konceptualistami a realistami jest opozycją pomiędzy tymi, którzy przyjmują dokładnie jeden stopień nieskończoności i tymi, którzy przyjmują cantorowską hierarchię nieskończoności [Quine, 1969, 176].

Nieco inne, bardziej spolaryzowane, ujęcie współczesnej wersji średniowiecznego sporu o powszechniki przytacza Kazimierz Ajdukiewicz. Jego propozycja skupia się na pytaniu, czy nauki aprioryczne, a zatem także i matematyka, badają jakiś w pełni rzeczywisty – choć odrębny od danego nam w doświadczeniu zmysłowym – świat tzw. tworów idealnych (na przykład liczb, funkcji matematycznych itp.), który istnieje

w sposób od naszego umysłu zupełnie niezależny, czy też świat taki w ogóle nie istnieje? Jak pisze Ajdukiewicz, „wedle jednych (fenomenologów) nie wolno przyjmować aksjomatów w sposób dowolny, aksjomaty bowiem są wyrazem poznania świata idealnego, istniejącego niezależnie od nas i dostępnego poznaniu przez tzw. wgląd w istotę. Wedle drugich aksjomaty matematyczne nie są wyrazem poznania jakichś tworów idealnych, istniejących niezależnie od nas, ale są tylko pewną odmianą definicji (są definicjami uwikłanymi) pewnych terminów, które w nich występują i jako takie mogą być przyjmowane w sposób (w szerokich granicach) arbitralny. Ten drugi kierunek nie uznaje żadnego świata tworów idealnych, istniejących jakby niezależnie od umysłu, świata, którego poznanie miałyby stanowić zadanie matematyki. Wedle niego istnieje rzeczywiście tylko świat tworów realnych, dostępnych w zasadzie tylko poznaniu doświadczałnemu, a matematyka przygotowuje jedynie aparat pojęciowy dla poznawczego opanowania tego świata” [Ajdukiewicz, 1983, 113].

W tradycyjnej myśli filozoficznej realizm zazwyczaj łączono albo ze sporem o powszechniki, albo problematyką poznawczą⁶. Ta druga była oczywiście obecna już w starożytności, ale pozostawała zdecydowanie w tle zagadnień ontologicznych. W okresie nowożytnym, głównie dzięki Galileuszowi i Kartezjuszowi, doszło do odwrócenia w stosunku do epok poprzednich relacji między bytem a jego rozumowym przedstawieniem. Wcześniej filozofowie powszechnie akceptowali ontologiczne założenie o pierwotności samoistnie ustrukturalizowanego bytu wobec jego rozumowego przedstawienia za pomocą nośnika prawdy, na przykład myśli. Miarą prawdy było to, co jest i czego naturę prawda bezpośrednio odsłania, tj. bez udziału subiektywnego podmiotu. Kartezjusz w swoich *Medytacjach o pierwszej filozofii* w sposób wyraźny zapoczątkował filozofię, w której wszelkie prawdy o świecie są prawdami subiektywnego podmiotu [Descartes, 1958, 30–43]. Porządek tego, co przedmiotowe, nie jest odzwierciedlany przez podmiot. To raczej podmiot – jako to, co pierwsze – konstytuuje go za pośrednictwem idei wrodzonych i zgodnie z zasadami pewności i oczywistości. Poznanie rzeczywistości ma charakter nie bezpośredni, lecz pośredni. Dokonuje się za pomocą idei ujętej jako akt świadomości. Racjonalność człowieka, która ma gwarantować prawdziwe poznanie, przestaje być substancjalną, czyli odtwarzającą treści przedmiotowego porządku, a staje się – ze względu na konieczność przestrzegania ściśle określonych kanonów jasności i wyraźności – racjonalnością proceduralną. W ten sposób ontologiczne podejście do świata zostaje zastąpione podejściem episte-

⁶ Ta dość arbitralna uwaga może być oczywiście interpretowana bardziej lub mniej radykalnie. Średniowieczny spór o uniwersalia, jak już wspominałem, ma głównie charakter ontologiczny (metafizyczny). Nie brak w nim jednak elementów z zakresu teorii poznania. W stanowisku Ockhama akcentuje się je bardzo mocno. Zgodnie z doktryną realizmu powszechniki istnieją niezależnie od umysłu. „Ockham dopuszcza podobieństwo rzeczy poza umysłem. Samo to podobieństwo polegać ma jednak jedynie na tym, że umysł, który je kontempluje, ma zdolność wyabstrahowania z tych rzeczy pojęcia [Peirce Ch., 1982, (8)20, wyd. polskie, 23].

mologicznym [Sikora 2007, 42–43]. Począwszy od Kartezjusza, przez Locke’a, Berkeleya, Hume’a po Kanta, Husserla i innych subiektywny podmiot zostaje wyniesiony do godności przedtem przysługującej bytowi [Allen, 1994, 44–45].

Na subiektywistycznym sposobie ujęcia idei opiera się w dużym stopniu nowożytna filozofia świadomości, która przejawia się w dwóch wariantach: intelektualistycznym i empirystycznym. Intelektualizm, reprezentowany przez Kartezjusza, Gottfrieda W. Leibniza, Barucha Spinozę, Nicolasa Malebranche’a i innych, zakładając zawodność zmysłów, dowodzi, że cała nasza prawdziwa wiedza ma swoje źródło w czystym rozumowaniu. Jej podstawą jest wrodzona (wewnętrzna) zdolność porządkowania i selekcjonowania odbieranych za pośrednictwem zmysłów wrażeń. Leibniz jednoznacznie wskazuje na istnienie zastanych w nas samych prawach koniecznych. Można je odnaleźć w „czterech ścianach swojej pracowni nawet z zamkniętymi oczyma, nie dowiadując się ani wzrokiem, ani nawet dotykiem o prawdach, których się potrzebuje” [Leibniz, 1955, 38].

Empiryzm, który głoszą głównie, jak już wcześniej wspominałem, Hobbes, Locke, Berkeley i Hume, odmiennie niż intelektualizm całą ludzką wiedzę opiera na zmysłach. Odrzuca istnienie idei i zasad wrodzonych. Uznaje jedynie doświadczenie oraz porządkujący je rozsądek. Ludzki umysł sam w sobie, pisze Locke, jest jak czysta, niezapisana żadnymi znakami kartka. Dzięki doświadczeniu nabywa on stopniowo idei i na ich podstawie uzyskuje wiedzę o obiektach świata z obszaru leżącego poza nim samym. Idee w umyśle pojawiają się wtedy, gdy człowiek po raz pierwszy zaczyna doznawać wrażeń zmysłowych [Locke, 1956, t. 1, 142]. Drugim źródłem powstawania idei jest „doświadczenie wewnętrzne”, tj. tak zwana refleksja, która polega na postrzeganiu czynności (*operations*) własnego umysłu, „gdy jest zajęty otrzymanymi ideami”⁷. Poza uzyskanymi w doznaniach zmysłowych wrażeniami i wytworzonymi w refleksji (introspekcji psychicznej) przedmiotami nie ma żadnych innych źródeł, z których mogłyby powstać idee. Doznania zmysłowe i refleksja stanowią granice naszego myślenia [Locke, 1955, t. 1, 436].

Mimo wielu niewątpliwych różnic pomiędzy intelektualizmem i empiryzmem, można przyjąć, że przedstawiciele obu nurtów zgodnie podzielali stanowisko, iż ludzki umysł skupia w sobie wszystkie świadome treści myślowe, czyli idee. W ten sposób właśnie idee stanowią ostateczną podstawę prawdziwego poznania świata. Na gruncie tej opinii powstał nowożytny idealizm, który pozostaje w zdecydowanej opozycji do nowożytnego realizmu. Ten drugi zakładał, że otrzymywane przez podmiot w poznaniu rezultaty pozostają niezależne względem podmiotowych aktów poznania. Poznanie, twierdzą realisci, nie ogranicza się tylko do sfery podmiotowej, lecz wykracza poza nią. Podmiot dociera do rzeczywistości transcendentnej wobec niego. Uzyskane

⁷ Uwagi Locke’a na temat „wewnętrznego doświadczenia” są, niestety, dość chaotyczne. Nie wylania się z nich klarowna charakterystyka tego, na czym owo doświadczenie ma polegać.

w poznaniu rezultaty stają się w ten sposób reprezentacjami obiektów realnego świata. Idealiści bronili natomiast poglądu, że podmiot nie jest zdolny do wykroczenia w poznaniu poza swoje akty świadomości. Poznaje jedynie przedmioty wobec nich immanentne. Wytwory poznania nie mogą więc mieć natury reprezentacji obiektów, które byłyby niezależne od świadomości podmiotu.

Nowożytny idealizm występował głównie w dwóch wersjach: subiektywnej i transcendentnej. Kluczowe założenia idealizmu subiektywnego sformułował Berkeley. Zgodnie z tymi założeniami, człowiek nie może wykroczyć poza granice świadomości samego siebie. „Idea może być podobną tylko do innej idei”. Nie można więc dowieść, że świat materialny istnieje obiektywnie, tj. niezależnie od aktów świadomości podmiotu. Istnieć, by przytoczyć lapidarną formułę Berkeleya, to tyle, co być spostrzeganym. *Esse* rzeczy zmysłowych sprowadza się do ich *perci pi* [Berkeley, 1956, 37]. Istnienie jakiegokolwiek rzeczy poza spostrzeżeniem nie jest możliwe, ponieważ nie da się rozdzielić w myśli tego, co jest nierozzerwalne w spostrzeżeniu. Rzeczom materialnym nie przysługuje żadne materialne istnienie, tzn. związane z cielesną substancją. Pojęcie rzeczy zmysłowej, która mogłaby istnieć poza umysłem, zawiera w sobie – twierdzi Berkeley – sprzeczność. Trzymanie się tej tezy uniemożliwia podmiotowi poznającemu wyjście poza idee. W ujęciu Berkeleya idee nie mają – jak głosi na przykład Locke – charakteru reprezentacji, które pośredniczą między umysłem, a tym, co w stosunku do niego transcendentne; są czysto immanentnymi treściami świadomości subiektywnego podmiotu.

Mimo że Berkeley odrzuca możliwość poznania czegokolwiek, co znajduje się poza umysłem, to jednak wyraźnie odróżnia idee zmysłowe płynące z doświadczenia od czysto subiektywnych idei wyobraźni. Wskazuje kryterium, za pomocą którego to odróżnienie można przeprowadzić. Mówi, że idee pierwszego rodzaju są „silniejsze” od idei rodzaju drugiego i „przysługuje im również pewna stałość, uporządkowanie oraz spoistość” [Berkeley, 1956, 55]. Ich twórcą jest Bóg. „Wszystko, co widzimy, słyszymy, czego dotykamy lub tak czy inaczej zmysłami postrzegamy jest znakiem lub skutkiem mocy bożej” [Berkeley, 1956, 144].

Tak jak Berkeleya uznaje się powszechnie za autora idealizmu subiektywnego, tak Immanuel Kant jest niewątpliwie twórcą idealizmu transcendentnego. Drugie z tych stanowisk wykracza wyraźnie w sposób zamierzony i konsekwentny poza obszar wcześniej uprawianej refleksji nad poznaniem⁸. Nie pyta się w nim o to, jak umysł może poznawać obiekty materialne, lecz o to, jak poznanie jest możliwe i jakie są jego warunki? Czy w ogóle możliwe są nauki empiryczne.

⁸ Nie wszyscy teoretycy poznania potwierdzają tę opinię. Odmiennego zdania jest na przykład Richard Rorty, który mówi o ciągłości w lockeowsko-kartezjańsko-kantowskiej wizji epistemologii [Rorty R., 1994, 122–127].

Propozycja Kanta nie jest teorią poznania, tzn. teorią, która ogranicza się do epistemicznego pola, wyznaczonego przez dwa przeciwstawne sobie bieguny: obiektywnego świata zewnętrznego (przedmiotu) i subiektywnego poznania wewnętrznego (podmiotu). Jest natomiast epistemologią, w której samo pole epistemiczne zostaje ujęte w całości i skonfrontowane ze sobą jako możliwość. Przed Kantem, kiedy w filozofii pytano o poznanie, to cała uwaga skupiała się tylko i wyłącznie na epistemicznym polu teorii. Kant zaś, dzięki temu, że wskazał na nowe pojęcie poznania, po raz pierwszy sformułował epistemologiczny poziom teorii [Siemek, 1982, 66 i n.]. Kartezjański dualizm podmiotu i przedmiotu wyznacza ramy filozoficznego problemu poznania. Kanta refleksja transcendentálna jest natomiast czymś w rodzaju „systematycznej destrukcji” tego dualizmu. Z perspektywy tej refleksji podmiot i przedmiot zostają opisane jako dwie strony relacji dopiero konstytuującej – jak pisze Kant – „obszar możliwego doświadczenia”, czyli relacji epistemicznej.

Kant poświęcił dużo uwagi na określenie tego, czym jest nauka. W sposób wyraźny sformułował kryterium demarkacji, które ma umożliwić odróżnienie nauki od metafizyki. Tylko pierwszej z dziedzin przypisał walor obiektywności. Twierdził, że obiektywność poznania naukowego jest gwarantowana powszechnością apriorycznych form naoczności zmysłowej (czysta matematyka) i apriorycznych kategorii rozsądku (czyste przyrodoznawstwo). Poznanie obiektywne to zatem poznanie powszechne (intersubiektywne). Jeśli jest ono ważne dla każdego, kto tylko ma rozum, to jego podstawa jest obiektywnie dostateczna [Kant, 1957, t. 2, 563].

Kiedy Kant formułował swoją refleksję nad poznaniem, pozostawał pod ogromnym wpływem nauki Isaaca Newtona. Idealizm transcendentálny jest w dużym stopniu filozofią nauki, w której zakłada się, że metoda wyrażona w *Philosophiae naturalis principia mathematica* zawiera wszystkie zasadnicze składniki prawomocnej aktywności poznawczej. Dzięki tej metodzie nauka uzyskuje obiektywnie ważne wyniki swoich badań. Z drugiej jednak strony w propozycji Kanta występuje wyraźna zależność między obiektywizmem a transcendentalizmem. Filozof królewiecki, odnosząc się do możliwości obiektywnego poznania przez naukę sfery empirycznej, dowodził, że owa obiektywność jest ostatecznie związana z wymiarem transcendentálnej subiektywności. Naukowe poznanie nie ma zatem charakteru bezpośredniego. Przedmiotowość przestaje być uzasadniana sama z siebie. Można ją uzasadnić tylko w relacji do rozsądku jako zjawisko. Rozsądek z kolei ogranicza się do organizowania świata danych zmysłowych. Nie poznaje istoty rzeczy. Dopiero rozum wyznacza mu granice, uświadamia warunki poznania empirycznego.

Kant starał się połączyć swój idealizm transcendentálny z realizmem, który w literaturze przedmiotu określa się różnymi nazwami, najczęściej mówi się jednak o realizmie ontologicznym (metafizycznym). Realizm ten zakłada realne, tj. w pełni niezależne od poznającego podmiotu istnienie „rzeczy samych w sobie”. Poznanie tych

rzeczy jest jednak możliwe jedynie ze względu na strukturę naszego umysłu, który dzięki apriorycznym formom zmysłowości oraz apriorycznym kategoriom rozsądku porządkuje i syntetyzuje niejednorodny świat doświadczenia⁹.

Wnikliwą krytykę idealizmu zarówno subiektywnego, jak i transcendentalnego przedstawił m.in. Kazimierz Ajdukiewicz. Według niego idealiści przyjmują, że tzw. przedmioty rzeczywiste (na przykład konie, drzewa, domy) nie istnieją niezależnie od podmiotu (subiektywnego lub transcendentalnego). Tymczasem najbardziej trafnym sensem terminu oznaczającego przedmioty, które „istnieją niezależnie”, jest ten – pisze Ajdukiewicz – jaki ludzie na co dzień wiążą z wyrazem „istnieje”. Kiedy mówimy na przykład o koniach, że istnieją, a o centaurach, że nie istnieją, to przypisujemy właśnie tym pierwszym, niezależnie od podmiotu i od wszelkich kryteriów orzekania o prawdzie, istnienie [Ajdukiewicz 1948, 115]¹⁰.

Współczesne analizy realizmu w zakresie epistemologii okazują się dużo bardziej złożone od tych, które miały miejsce w okresie nowożytnym. Złożoność ta jest w głównej mierze konsekwencją rozszerzenia problematyki poznawczej o wcześniej nieznanne spostrzeżenia metodologiczne. Pojawiły się one w wieku XX wraz z powstaniem i rozwojem nowych dyscyplin badających naukę: filozofii nauki, historii nauki, socjologii wiedzy naukowej, antropologii nauki itp. Dzięki tym dyscyplinom przedmiotem zainteresowania metodologii stały się już nie tylko metody badawcze nauki, ale również wytwory uzyskane w rezultacie stosowania tych metod oraz miejsce nauki w systemie ludzkiej wiedzy.

Nowy kontekst metodologiczny spowodował, że realizm stanął wobec wyzwań, których źródłem stały się dwa nieco odmienne względem siebie nurty badawcze. Pierwszym z nich jest antyrealizm. Spór realizmu z antyrealizmem można w pewnym sensie uznać za kontynuację kontrowersji realizm/idealizm subiektywny. Jest to kontynuacja, do której zostają dołączone zupełnie nowe czynniki. Szczególnie ważny wydaje się ten, że dyskusja między realistami a antyrealistami toczy się nie tylko na

⁹ Stanowisko Kanta można nazwać „konstruktywizmem apriorycznym”. Zakłada się w nim bowiem aprioryczny charakter naszej wiedzy, która w sposób konieczny i powszechny ma nas prowadzić na przykład do jedynie prawdziwej geometrii euklidesowej czy jedynie prawdziwej fizyki klasycznej. Stanowisko to zostało poważnie podważone w momencie, gdy matematycy wskazali geometrie nieeuklidesowe, a fizycy – fizykę relatywistyczną.

Konwencjonalizm podjął próbę pokazania, że jest możliwy taki rodzaj konstruktywizmu, który nie zakłada wiedzy apriorycznej jako powszechnie obowiązującej zasady konstytuującej przedmioty poznania. Konwencjonalizm nie jest jednak stanowiskiem jednolitym. Niektóre jego odmiany są bliskie myśli konstruktywistycznej, inne zaś zmierzają raczej w kierunku realizmu. Przykładem pierwszych jest stanowisko Pierre’a Duhema, przykładem drugich zaś stanowisko, które przedstawił Henri Poincaré.

¹⁰ Krytyka Ajdukiewicza obu wersji idealizmu jest oczywiście dużo bardziej wnikliwa [Ajdukiewicz K., 1937, 1948, 1951, Sikora, 2010]. Woleński uznaje ją za najdoskonalszą z tych krytyk idealizmu, które zostały przedstawione za pomocą metod analitycznych [Woleński J., 1985, 207].

płaszczyźnie teoriopoznawczej, ale również na dwóch innych: ontologicznej (która wprawdzie w kontrowersji realizm/antyrealizm się pojawiała, ale miała trudną do precyzyjnego zdefiniowania wykładnię) i semantycznej¹¹.

Osią sporu realizmu z antyrealizmem jest status poznawczy wytworów poznania naukowego. Realściści uznają, że budowane w nauce pojęcia, prawa, teorie czy modele, choć mają charakter konstruktów, to reprezentują one w sensie obrazowania realny świat. Świat jest strukturą, do której dostęp ma nauka. Możliwy jest zatem taki język nauki, w którym wyrażenia językowe mają zdolność obrazowania pozajęzykowych obiektów realnych. Stąd też przyzwolenie realistów na ocenę zgodności wytworów nauki z tymi pozajęzykowymi obiektami realnymi.

Antyrealści zajmują stanowisko odmienne. Twierdzą, że zamiast pytać, czy wytwory nauki reprezentują realny świat, powinno się rozważać, czy są one empirycznie

¹¹ Ostatnia płaszczyzna ujawniła się głównie za sprawą antyrealizmu semantycznego, który zainspirował Michael A.E. Dummett. Stanowisko realizmu/antyrealizmu semantycznego, podobnie jak realizmu/antyrealizmu ontologicznego oraz realizmu/antyrealizmu epistemologicznego, omawiam w niniejszym tomie w artykule *Realizm wobec wyzwań antyrealizmu w świetle badań z zakresu filozofii nauki i socjologii wiedzy naukowej*. W tym miejscu chciałem zwrócić uwagę na stanowisko nominalizmu lingwistycznego, które wiąże się z semantyczną płaszczyzną sporu o realizm. Reprezentują to stanowisko m.in. Donald Davidson i Richard Rorty. Obydwaj autorzy proponują takie ujęcie języka, w którym zakłada się semantykę rezygnującą z pojęcia odniesienia przedmiotowego. Rorty charakteryzuje język jako używanie przez istoty ludzkie znaków pisanych i brzmień w celu zaspokajania rozmaitych ludzkich potrzeb i pragnień. Używając języka do opisu kultury, należy – twierdzi Rorty – klasyfikować ją w kategoriach gatunków, a nie „dziedzin przedmiotowych” i „metod”. „Każdy nowy język kreuje bądź modyfikuje gatunek – to znaczy sekwencje tekstów, których członki wcześniejsze są uwzględniane przez członki późniejsze. Są to sekwencje, które mogą się przeplatać – tak jak przeplatają się, na przykład, poezja i literaturoznawstwo, nauka i historia nauki, literaturoznawstwo i filozofia albo literaturoznawstwo i historia nauki o literaturze. Jednakże nie ma żadnych reguł określających, czy mają się spleść czy też nie – żadnych konieczności wynikających z natury przedmiotu bądź metody. Nie ma żadnego przykazania o charakterze ogólnym i epistemologicznym, które by wskazywało, jak mają postępować ci, którzy wnieśli swój wkład do różnych gatunków. Nie istnieje też ranking tych dyscyplin ułożony według stopni bądź rodzajów prawdy. Nic, słowem, nie da się powiedzieć o relacji tych gatunków do „świata”, można jedynie powiedzieć coś o wzajemnych relacjach. Co więcej, o tychże relacjach nie da się powiedzieć nic, co miałoby charakter ahistoryczny. Nie istnieje żaden zwięzły i ogólny pogląd na kulturę, który byłby czymś więcej niż narracyjnym ujęciem tego, w jaki sposób różnym kulturom udało się dotrzeć tam, gdzie znajdują się obecnie” [Rorty, 1999, 138–139].

Podjęmując polemikę z Davidsonem i Rortym, Jerzy Kmita przekonuje, że skrajnie nominalistyczny sposób ujęcia języka nie wytrzymuje krytyki. Bardziej trafny jest taki sposób jego ujęcia – pisze Kmita – który posługuje się nazwami uniwersaliów. Tych ostatnich nie traktuje się jednak w ślad za Platoniem jako stałych, niezmiennych, lecz kulturowo uwarunkowanych, tj. odniesionych do historycznie określonych okresów rozwoju kultury. Przez kulturę Kmita rozumie pewien zbiór dyrektyw i norm, które są respektowane przez określoną społeczność po to, by regulować działania skierowane ku innym [Kmita, 2000, 71–96].

adekwatne. Można je oceniać pod względem prawdziwości, ale nie w sensie prawdy rozumianej klasycznie, lecz epistemicznie¹².

Drugim źródłem wyzwań dla realizmu jest konstruktywizm, który wywodzi się z socjologii wiedzy naukowej (*Sociology of Scientific Knowledge – SSK*), studiów nad nauką i techniką (*Science and Technology Studies STS*) czy społecznych badań nad nauką (*Social Studies of Science – SSS*). W przypadku sporu o realizm można z kolei mówić w pewnym sensie o kontynuacji kontrowersji realizm/idealizm transcendentálny. Osłą sporu jest nie tyle status poznawczy wytworów nauki, ile sposób ich tworzenia. Według realistów punktem wyjścia uczestniczącego w procesie badawczym podmiotu jest realny, tj. niezależny od tego podmiotu, świat. Rola podmiotu w procesie badawczym sprowadza się w zasadzie do tego, by odkrywać za pomocą relacji obrazowania obiekty występujące w realnym świecie. Rezultatem odkryć są fakty nauki, w których te realne obiekty mają swoją reprezentację. Nie ma istotnego znaczenia to, że podczas dokonywania odkryć przyjmuje się rozmaite założenia, na przykład, o charakterze społecznym czy aksjologicznym.

Konstruktywiści zwracają natomiast uwagę, że podmiot nie zajmuje się obiektami, które istnieją niezależnie od niego. Twierdzą, że występujące w świecie obiekty nie mają charakteru z góry określonych esencji. Są raczej plastycznymi zjawiskami. Na początku badań zjawiska te ujmuje się w postaci luźnego zbioru danych. Proces badawczy polega na porządkowaniu tego zbioru. Dokonuje się ono na zasadzie wzajemnego oddziaływania zjawisk na podmiot z jednej strony, z drugiej zaś – podmiotu na zjawiska. W wyniku tego oddziaływania powstają fakty nauki. Nie są one jednak odkrywane, lecz konstruowane. Są skutkiem prac badawczych, nie zaś ich przyczyną. Mają charakter reprezentacji, ale nie takich, które obrazują obiekty realnego świata. Dla konstruktywistów fakty są reprezentacjami, które uświadamiają istnienie integralnego związku między światem zjawisk i światem podmiotu. Nie tylko pierwszy ze światów odciska swoje ślady na drugim, ale również drugi na pierwszym. Każda transformacja natury dokonuje się w harmonii ze społeczeństwem, jak też taka sama zależność zachodzi w przypadku sytuacji odwrotnej. Rezultaty prac badawczych reprezentują zarówno zrzeczenia ludzkie, jak i nieludzkie, by decydować o tym, co je zbiera w jedno i łączy w przyszłym wspólnym świecie [Latuor, 1999, 139; 2009, 68].

Niezależnie od sporów o realizm, które przejawiają się w ramach tradycyjnej refleksji filozoficznej i aktualnych kontynuacjach uzupełniających tę refleksję,

¹² Skrajnie antyrealistyczne stanowisko zajmuje na przykład Nelson Goodman. Akcentuje tezę, że na świat patrzymy zawsze przez pryzmat pojęciowych i językowych schematów, które sami jako ludzie tworzymy. „Nasze słowa mogą obyć się bez świata – pisze Goodman – ale nasze światy nie mogą obyć się bez słów bądź innych symboli” [Goodman N., 1997, 15].

realizm współcześnie jest stanowiskiem formułowanym i analizowanym w wielu różnych dziedzinach. Dyskutuje się o nim m.in. w etyce czy filozofii polityki. W przypadku etyki kluczowym założeniem postawy realistycznej, która przejawia się w wielu różnych sformułowaniach, jest przekonanie o obiektywnym statusie sądów moralnych. Sądy te pozostają niezależne od subiektywnych relacji zachodzących w trakcie indywidualnych czy społecznych działań. Podstawa ich uzasadniania może mieć charakter naturalistyczny bądź nienaturalistyczny. Obiektywny charakter sądów moralnych podważają antyrealiści etyczni. Swoje argumenty formułują z dwóch zasadniczo odmiennych punktów widzenia: nonkogniwistycznego i kogniwistycznego [Ricken, 2001, s. 24–66 oraz Małek, tekst w niniejszym tomie].

W przypadku natomiast filozofii polityki, postawa realizmu wyróżnia się spośród innych praktyk politycznych i projektów ideowych, m.in.: położeniem nacisku na priorytetowe znaczenie i wagę aktualnych interesów władzy politycznej (państwowej); akceptacją (usprawiedliwieniem) wszelkich dostępnych środków dostępnych do realizacji tych interesów – niezależnie od tego, czy mają one charakter moralny czy niemoralny.

W realizmie politycznym moralność, jak uczył Machiavelli, pełni funkcję instrumentalną wobec interesów i celów politycznych. Jest uwzględniana o tyle, o ile przynosi korzyści władzy państwowej. Rozszerzaniu się i umacnianiu władzy państwowej podporządkowane są zarówno prawo, jak i dobrobyt, a nawet życie obywateli. Państwa stają się kluczowymi podmiotami wszelkich działań politycznych. Zarzuty wobec doktryny realizmu politycznego płyną z wielu stron. Najczęściej występują przeciw niej moraliści, społeczności religijne, legaliści i ci, którzy opowiadają się za nadrzędnością instytucji globalnych nad państwowymi [Buksiński, 2006, s. 17 oraz tekst tegoż w niniejszym tomie].

Przegląd różnych perspektyw ujęcia realizmu i jego krytyków przedstawiłem w sposób bardzo wybiórczy. Z konieczności przegląd ten ma też charakter mocno uproszczony. Pokazuje jednak, że spór o realizm jest ciągle aktualny. Uważam, że będzie się toczył dopóty, dopóki, jak sugeruje myśl wyrażona w motcie niniejszego tomu, występujące w świecie przemiany będą wywoływały w nas zdziwienie i potrzebę poszukiwania instrumentów, które ułatwią zarówno zrozumienie tych przemian, jak też umożliwią sprawowanie coraz lepszej kontroli nad nimi. Dyskusje realistów z antyrealistami uświadamiają nam ponadto jak trudno o jednoznaczną interpretację zjawisk we wszelkich formach kulturowej aktywności człowieka, z aktywnością naukową włącznie. Ponadto dyskusje te stają się szansą, by przedstawiciele obu stron mobilizować do wypracowywania nowych rozwiązań i eliminowania bezrefleksyjnie przyjmowanych założeń. W długiej perspektywie czasu zarówno realisci, jak i antyrealisci odnoszą wiele wzajemnych korzyści z toczzonego między sobą sporu.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., 1937, *Problemat transcendentnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. I, PWN, Warszawa 1985, s. 264–277.
- Ajdukiewicz K., 1948, *Epistemologia i semiotyka*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. II, PWN, Warszawa 1985, s. 107–116.
- Ajdukiewicz K., 1951, *W sprawie pojęcia istnienia*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. II, s. 143–154.
- Ajdukiewicz K., 1983, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa.
- Allen B., 1994, *Prawda w filozofii*, tłum. M.S., Wyd. Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa.
- Arystoteles, 1983, *Metafizyka*, tłum. Leśniak K., PWN, Warszawa.
- Berkeley G., 1956, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. Sosnowska J., PWN, Warszawa.
- Bukusiński T., 2006, *Współczesne filozofie polityki*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań.
- Dąbska I., 1970, *Objaśnienia*, [w:] Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, s. 249–298.
- Gilson E., 1966, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. Zalewski S., IW PAX, Warszawa.
- Goodman N., 1977, *Jak tworzymy świat*, tłum. Szczubiałka M., Fundacja ALETHEIA, Warszawa.
- Hume D., 2005, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Znamierowski C., Fundacja ALETHEIA, Warszawa.
- Husserl E., 2000, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, tłum. Sidorek J., PWN, Warszawa.
- Kant I., 1957, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. Ingarden R., PWN, Warszawa.
- Kmita J., 2000, *Wymykanie się uniwersaliom*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kotarbiński T., 1985, *Wykłady z dziejów logiki*, PWN, Warszawa.
- Latour B., 1999, *Pandora's Hope*, Harvard University Press, Cambridge.
- Latour B., 2009, *Polityka natury*, tłum. Czarnacka A., Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Leibniz G.W., 1955, *Wyznanie wiary filozofa i, inne pisma filozoficzne*, tłum. Cichowicz S., PWN, Warszawa.
- Locke J., 1956, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1 i 2, tłum. Gawecki B., PWN, Warszawa.
- Mała encyklopedia logiki*, Marciszewski W. (red.), 1988, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław.
- Mill J.S., 1962, *Systemy logiki*, t. 1 i 2, tłum. Znamierowski C., PWN, Warszawa.
- Ockham W., 2010, *Suma logiczna*, tłum. Włodarczyk T., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Peirce Ch.S., 1998, *Collected Papers by Charles Peirce*, C. Hartshorne, P. Weiss (red.), t. 1–6, Cambridge: Harvard University Press, 1960, reprint – Theommsers Press, Bristol.
- Peirce Ch.S., 1998, *Collected Papers by Charles Peirce*, Burks A.W. (red.), t. 7–8, Cambridge: Harvard University Press, 1958, reprint – Theommsers Press, Bristol.
- Peirce Ch.S., 1982, *On the Logic of Science (Harvard Lectures of 1865)*, [w:] *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, Fisch M.H. (red.), t. 1, Indiana University Press, Bloomington, s. 162–356.
- Peirce Ch.S., 1984, *Some Consequences of Four Incapacities*, [w:] *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, Moore E.C. (red.), t. 2, Indiana University Press, Bloomington, s. 211–242.
- Peirce Ch.S., 1993, *Notes on the Categories*, [w:] *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, Kloesel C.J.W. (red.), t. 5, Indiana University Press, Bloomington, s. 235–241.
- Peirce Ch.S., 1997, *Wybór pism semiotycznych*, tłum. Dyjas Z., Mirek R., Nowak A.J., Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa.
- Platon, 1984, [w:] tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, PWN, Warszawa.
- Quine W.V.O., 1969, *O tym, co istnieje*, [w:] tenże, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. Stanosz B., PWN, Warszawa, s. 9–34.

-
- Quine W.V.O., 2000, *Logika i reifikacja uniwersaliów*, [w:] tenże, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. Stanosz B., Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 141–177.
- Reale G., 1999, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tłum. Zieliński E.I., RW KUL, Lublin.
- Ricken F., 2001, *Etyka ogólna*, tłum. Domański P., Wydawnictwo ANTYK, Kęty.
- Rorty R., 1994, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa.
- Rorty R., 1999, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. Margański J., Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Sekstus Empiryk, 1970, *Przeciw logikom*, tłum. Dąbska I., PWN, Warszawa.
- Siemek M., 1982, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Sikora M., 2007, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań.
- Sikora M., 2010, *Kazimierza Ajdukiewicza krytyka idealizmu i płynące z niej inspiracje*, [w:] *Filozofia na uniwersytecie w Poznaniu*, Buksiński T. (red.), Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań.
- Woleński J., 1985, *Metamatematyka a epistemologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Część pierwsza

**WYBRANE Z HISTORII FILOZOFII
PRZYKŁADY SPORU O REALIZM**

Tomasz STĘPIEŃ

Studium Nauk Humanistycznych, Politechnika Wrocławska

KULTURA, CYWILIZACJA I HISTORIA. GENEZA POJĘĆ I TEORII NA KANWIE SPORU REALIZM/ANTYREALIZM

Preliminaria

Punktem wyjścia rozważań nad kulturą i historią w obrębie świata zachodniego, szeroko rozumianego Okcydentu (gr. *έσπέρα*, łac. *occidens*), jest jak w wielu innych przypadkach filozofia starożytnej Hellady. To tutaj odnajdujemy pierwsze intuicje na temat kultury, cywilizacji i historii oraz pierwsze próby ich teoretycznego, naukowego ujęcia i wyjaśnienia. Jednocześnie wraz z pojawieniem się pierwszych koncepcji kultury i historii, jako elementów konstytutywnych ludzkiego życia w wymiarze jednostkowym i zbiorowym, pojawia się niemalże nieodłączny spór między realizmem i antyrealizmem.

To intelektualne, filozoficzne napięcie między realizmem i antyrealizmem można ująć jako jeden z motywów przewodnich w historii powszechnej Zachodu. Jest ono jakby tłem prowadzonego na przestrzeni wieków dyskursu wokół kultury i historii. W dyskursie tym możemy wyróżnić określone, powtarzające się koordynaty.

1. Realistyczna, wynikająca z doświadczenia życiowego, z historii poszczególnych ludów, społeczeństw i państw, afirmacja faktu wielości kultur i cywilizacji. Jest to tzw. *factum brutum* życia wspólnotowego, że 'my' rządymy się odmiennymi obyczajami i prawami niż 'oni'.

2. Dążenie do ujęcia, wyrażenia oraz urzeczywistnienia ideału, wzorca kultury, który byłby jednocześnie punktem odniesienia dla oceny innych kultur. To tutaj odnajdujemy również genezę klasyfikacji i hierarchizacji kultur i cywilizacji, ich historyczne rozróżnienie na rozwinięte i prymitywne, podziały światów na helleński, rzymski, a barbarzyński, zachodni i wschodni etc.

3. Dążenie do ujęcia historii w formie praw, a tym samym uzyskanie możliwości przewidywania przyszłości, swoistego pisania historii przyszłości w teraźniejszości. Wyrazem tego dążenia są modele historii ujęte w formie paradygmatów cykli, linii i spirali.

4. Pozostaje kwestia terminologii i metodologii. W jaki sposób poznawać i za pomocą jakich pojęć wyrażać zagadnienie kultury i historii? Zasadnicza kwestia dotyczy samej definicji tego, co rozumiemy przez kulturę i cywilizację. Jaka metoda jest adekwatna do ujęcia rzeczywistości kulturowej i cywilizacyjnej w jej wymiarze historycznym i powszechno-dziejowym?

Tłem filozoficznych koncepcji kultury i historii pozostaje niezmiennie określona koncepcja metafizyki, która wyznacza sposób poznania i wyjaśniania bytu. Dotyczy to również kierunków w filozofii, które negowały naukowość samej metafizyki, jak w przypadku pozytywizmu A. Comte czy też dialektyczno-historycznego materializmu K. Marksa i F. Engelsa, a w ramach których zostały rozwinięte quasi-metafizyczne i radykalnie spekulatywne koncepcje kultury, cywilizacji i historii.

Podany rys historyczny podkreśla te wspólne i zarazem w wielu przypadkach całkowicie sprzeczne ujęcia kultury, cywilizacji i historii w myśli filozoficznej Zachodu. Pod tym względem można zaryzykować tezę, że wiek XX został zdominowany w perspektywie koncepcji kultury i historii nie tyle przez utopijną wizję marksizmu, lecz bardziej przez nihilistyczną i dekadencją wizję *Zmierzchu Zachodu* Oswalda Spenglera. Jego dzieło stanowi jakby linię demarkacyjną między poszczególnymi nurtami w ramach filozofii kultury i historii oraz współczesnego kulturoznawstwa, a tym samym między realizmem a antyrealizmem. Historiozoficzna i spekulatywna wizja O. Spenglera (1880–1936) w zmodyfikowanej formie znalazła swą kontynuację w dziele A.J. Toynbeego (1889–1975), S.P. Huntingtona (1927–2008) oraz F. Fukuyamy (ur. 1952). Głównym adwersarzem Spenglera był polski historyk i myśliciel F. Koneczny (1862–1949), w Niemczech był to twórca porównawczej nauki o cywilizacjach Anton Hilckman (1900–1970). Natomiast realistyczna koncepcja kultury i historii została rozwinięta w ramach metafizyki M.A. Krapca (1921–2008) i Lubelskiej Szkoły Filozoficznej KUL.

Tłem tej zarysowanej i uproszczonej dychotomii nurtów filozoficznych jest trwający na przestrzeni wieków spór między realizmem i antyrealizmem. Uporządkowanie tego sporu odnośnie do kultury, cywilizacji i historii wymaga wskazania preliminarów filozoficznych jako swoistych rozstrzygnięć między realizmem a antyrealizmem. Jako główne preliminaria można tutaj wymienić zasadnicze pytania: (1) jaka teoria bytu, tj. jaka metafizyka i czy w ogóle?; (2) jaka metoda w ujęciu kultury i historii, tj. indukcja czy dedukcja, fakty czy spekulacje?; (3) jakie założenia wyjściowe odnośnie do ludzkiego działania, tj. determinizm czy indeterminizm?; (4) ponadto określenie stosunku człowieka i kultury do transcendensu, tj. fatum czy opatrność? Kwestia ta sponuje określenie relacji kultury i religii. Rozstrzygnięcie ich decyduje w dużym stopniu o tym, czy wkraczamy na drogę realizmu czy też antyrealizmu. Jednocześnie

rozstrzygnięcia te są dwulicowe, ambiwalentne – dotyczą bowiem kwestii teoretycznych i metodologicznych z jednej strony, z drugiej to właśnie te rozstrzygnięcia decydują o kształcie przyszłej kultury i to one wpływają bezpośrednio na przebieg historii.

Przedstawiony rys historyczny koncentruje się na genezie pojęć, które na przestrzeni wieków wyrażały zachodnie rozumienie takich fenomenów, jak kultura, cywilizacja czy historia. Pojęcia te wynikały i wyrażały dominujące w danym okresie systemy filozoficzne oraz wyznaczały formy interpretacji kultury i historii. Egzemplifikacją sporu realizm vs. antyrealizm odnośnie do kultury, cywilizacji i historii jest przedstawiona w ogólnych zarysach koncepcja historiozofii Oswalda Spenglera oraz jej krytyka zawarta w pismach Antona Hilckmana.

Παιδεία i cultura filozofii starożytnej

Każde rozumienie kultury, cywilizacji i historii suponuje określone koncepcje bytu, człowieka i świata. Ponadto kultura i cywilizacja są to zasadnicze fenomeny ludzkiego życia, w których ogniskują się wszelkie działania człowieka. W filozofii starożytnej refleksja ta skupia się wokół pojęć *παιδεία* i *πόλις* starożytnej Grecji oraz *cultura* i *civitas* starożytnego Rzymu, które umożliwiły dalszą kontynuację rozważań nad kulturą, cywilizacją i historią w filozofii i humanistyce europejskiej. Dzieje myśli filozoficznej są historią pojęć i koncepcji, za pomocą których próbowano ująć w integralną całość istotne przejawy ludzkiego życia. Człowiek, jako cielesno-psychiczno-duchowa jedność – osoba – jako byt złożony i przygodny, dąży na drodze poznania siebie samego i otaczającego go świata do osiągnięcia coraz doskonalszych form bytowania. Główną siłą motywacyjną jego działania jest charakterystyczne dla całego świata natury „pragnienie życia”. Pragnienie to wyraża się w celowym działaniu rozum i woli, dzięki którym człowiek jest twórcą kultury¹.

Punktem wyjścia w rozważaniach nad celem i sensem ludzkiego życia w obrębie świata zachodniego jest cywilizacja starożytnej Grecji. To tutaj bierze swój początek sama filozofia jako dążenie do racjonalnego wyjaśnienia świata i człowieka, historia jako systematyczna refleksja nad dziejami oraz sama kultura – *παιδεία* i *πόλις* – ujmująca w integralną całość prawa rządzące życiem zbiorowym i naturą człowieka. To właśnie w starożytnej Grecji pojawiają się po raz pierwszy „wzorce kulturowe jako zasady celowo kształtujące życie społeczeństwa”².

¹ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Aletheia, Warszawa 2001, s. 29; por. M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Dzieła XIX, RW KUL, Lublin 1999, s. 105; por. tenże, *Człowiek twórcą kultury*, [w:] *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Dzieła XII, RW KUL, Lublin 1998, s. 89–99.

² Jaeger, dz. cyt., s. 33; do historii i charakterystyki cywilizacji starożytnej Grecji por. prace A.J. Toynbeego, *Antyczna grecka myśl historyczna*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2001, *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2001.

Wzorce te wyrażali Grecy przez dwa terminy *παιδεία* i *πόλις* w perspektywie ‘ideału’ życia człowieka, jego najwyższej formy duchowej – *φιλοσοφία*. Człowiek jako rozumne zwierzę jest tutaj ujęty w ogólnej perspektywie kosmosu. Charakterystykę kultury starożytnego Rzymu można oddać przez dwa zasadnicze pojęcia: *cultura* i *civis* (*civitas*). Dominującą perspektywą życia jest tutaj relacja człowieka jako *civis* (obywatel) do świata Imperium Rzymskiego, do samego miasta Rzymu (*urbanitas*). W chrześcijaństwie jest to para pojęć człowiek–osoba i naród (*persona–natio*), ogólną perspektywą, płaszczyzną wszelkich odniesień, jest natomiast relacja człowieka do Boga. We wszystkich tych pojęciach starano się wyrazić całość i jedność obrazu człowieka. Koncepcje, z których pojęcia te wynikały, opisywały rzeczywistość życia człowieka oraz wskazywały ideały jego życia i drogi jego doskonalenia. Pojęcia te są również wyrazem dorobku humanistyki – nauki, czy nauk podlegających filozofii, których przedmiotem jest zarówno wszystko to, co ludzkie, jak i rozwój kulturowo-cywilizacyjny człowieka w czasie.

W swym pierwotnym znaczeniu termin ‘kultura’ pochodzi od łac. *cultura* z dwoma znaczeniami: 1) uprawa roli, późniejsza *agri-cultura*, 2) oraz doskonalenie, kształtowanie ducha, człowieka. Łaciński wyraz *cultura* pochodzi od *colere*: uprawiać ziemię, pielęgnować, doskonalić. W filozofii klasycznej tradycji chrześcijańskiej *cultura* oznacza całą działalność, wszystkie dzieła człowieka „jako bytu osobowego, czyli rozumnego i wolnego”³. Od czasów Cycerona przyjęło się to drugie znaczenie terminu *cultura* jako kultura ducha, czyli uszlachetnianie i doskonalenie życia intelektualnego człowieka przez filozofię: *cultura animi philosophia est* (*Tusc. disp.*, 8, 11).

Łaciński termin *cultura* nawiązuje do greckiego pojęcia *παιδεία*, oznaczającego szeroko rozumiane wychowanie i ukształtowanie człowieka w wymiarze życia indywidualnego i zbiorowego⁴. *Παιδεία* jest wzorem wychowawczym dopełnionym przez *πόλις* jako wzór społeczno-obywatelski, polityczny. *Παιδεία* i *πόλις* stanowią przeto zasadnicze elementy metody ustroju życia zbiorowego cywilizacji starożytnej Grecji (dokładnie: cywilizacji attyckiej). *Παιδεία* jako wzór ukształtowania duchowego starożytnych Greków prowadzi do najwyższej formy życia intelektualnego – do *φιλοσοφία* – do umiłowania prawdy dla niej samej, do racjonalnego poszukiwania przyczyn ostatecznie wyjaśniających ład rzeczywistości. Jak zauważa W. Jaeger, filozofia to „zdolność jasnego dostrzegania niezmiennego ładu, który leży u podłoża wszystkiego, co się dzieje i co się zmienia w przyrodzie i w świecie ludzkim”. Grecka *παιδεία* dąży-

³ M.A. Krapiec, *Kultura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii 6*, PTTA, Lublin 2005, s. 132.

⁴ Greckim terminem odpowiadającym ‘wychowaniu’, łac. *educatio*, jest *τροφή*: żywienie, karmienie, chów, hodowla, chowanie dzieci; por. P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje kultury*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii 6*, PTTA, Lublin 2005, s. 138; por. W. Jaeger, *Paideia*, s. 52. Jaeger podkreśla, że ‘wychowanie’, gr. *τροφή*, pochodzi od *τρεφειν* i jest używane w grece jako synonim do *παιδευειν*, tj. *paideii*, por. tenże, *Paideia...*, s. 924.

ła do odkrycia i ujęcia praw rządzących ludzką naturą i jest w tym sensie wyrazem starożytnego humanizmu (*humanitas*): „wychowanie w człowieku jego właściwego charakteru, prawdziwego człowieczeństwa”⁵.

Παιδεία jest więc ideałem wychowania z jednej strony, z drugiej, dzięki zawartemu w niej ideałowi człowieka, stanowi podstawę dla pokoleniowego przekazu kultury. W tym znaczeniu najważniejszym kryterium jest piękno ideału, który zobowiązuje i zachęca do naśladowania – *καλός κάγαθός* – człowiek piękny w znaczeniu szlachetny, dobry, dzielny (*ἀρετή*), ideał będący jednocześnie dobrem wspólnym⁶. *Παιδεία* wyraża ideał człowieka nierozzerwalnie związany z polityczno-społecznym charakterem jego istoty⁷. W tym kontekście Arystoteles wyróżnia trzy zasadnicze dziedziny, trzy płaszczyzny urzeczywistniania i realizacji życia człowieka: *θεωρία* – *πραξις* – *ποίησις*. *Παιδεία* i *πόλις* starożytnej cywilizacji greckiej znajdują swoją kontynuację w kulturze klasycznej Rzymu, w rzymskiej *cultura* i *civis* (*civitas*), gdzie *civis*, *civilis* oznacza kulturę człowieka w „jej wymiarze społecznym”⁸, co współcześnie odpowiada znaczeniu terminu ‘cywilizacja’.

Samo słowo kultura użyte przez Cyserona w znaczeniu *cultura autem animi philosophia est*, może wykazać się swą historią: pochodzi od łac. *colere* (uprawa, pielęgnowanie, hodowla; dalej: wykształcenie, wychowanie, uszlachetnienie), i w tym znaczeniu nawiązuje do greckiej *παιδεία*, wyrażanej w języku łacińskim przez *educatio*. Jednocześnie to starożytne znaczenie terminów *cultura* i *παιδεία* odnajdujemy np. we współczesnym znaczeniu słowa *Bildung* w języku niemieckim. Natomiast znaczenie terminu ‘kultura’ wyrażane współcześnie przez słowo ‘cywilizacja’ dotyczy ostatnich około 200 lat. Samo słowo ‘cywilizacja’ nie występuje ani w grece ani w łacinie. W starożytnej Grecji pojęciami znaczeniowo zbliżonymi były *παιδεία* i *πόλις*, w starożytnym Rzymie, obok pojęcia, *cultura* głównymi terminami są tutaj *humanitas*, *civilitas* i *romanitas*⁹.

⁵ W. Jaeger, dz. cyt., s. 36 i 38; por. tenże, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Homini, Bydgoszcz 2002.

⁶ W. Jaeger, dz. cyt., s. 48–49. Ten zasadniczy moment podkreśla również Krapiec w swej koncepcji człowieka-osoby, „ideał człowieka w sprzężeniu w nim dobra i piękna”, [w:] *Człowiek w kulturze*, s. 137. Natomiast sam ideał *καλός κάγαθός* wywodzi się z greckiej *ἀρετή*, która u Arystotelesa staje się cnotą cnot, cnotą główną, wyrazem piękna moralnego i sprawiedliwości, doskonałości moralno-etycznej (*καλοκάγαθία*); Arystoteles, *Et. nik.* I, 1094 b 18; IV, 1124 a 1.

⁷ Jak stwierdza Arystoteles, wynika to z konstytucji bytowej człowieka, „że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie” (*ανθρωπος φύσει πολιτικόν ζῶον*, *Polit.* 1253 a 3), ale państwie będącym „społecznością ludzi wolnych” (*Polit.* 1279 a 7).

⁸ P. Skrzydlewski, *Cywilizacja*, [w:] *PEF* 2, PTTA, Lublin 2001, s. 339; por. odnośnie do terminów ‘kultury’ i ‘cywilizacji’ W. Tatarkiewicz, *Cywilizacja i kultura*, [w:] *Parerga*, PWN, Warszawa 1978, s. 74–92.

⁹ A. Hilckman zwraca uwagę na współczesny język grecki, w którym słowo ‘kultura’ jest wyrażane przez *μόρφωσις* (od starożytnego terminu *μορφή*), natomiast termin ‘cywilizacja’ wyrażany jest przez

Trójmian Arystotelesa: θεωρία–πραξις–ποίησις

Podstawą współczesnego znaczenia pojęć kultury i cywilizacji jest dokonane przez Arystotelesa rozróżnienie trzech głównych przestrzeni ludzkiego życia: *θεωρία* – *πραξις* – *ποίησις* oraz odpowiadających im rodzajów poznania, które wspólnie tworzą trzy przenikające się warstwy ludzkiego życia w wymiarze indywidualnym i zbiorowym. Życie człowieka składa się ze wzajemnych relacji i uwarunkowań występujących między tymi trzema dziedzinami, które są trzema elementarnymi formami działania człowieka. Ten arystotelesowski trójmian możemy odnaleźć w większości koncepcji filozoficznych dotyczących człowieka. Umożliwia to integralną i całościową analizę zasadniczego fenomenu życia człowieka – kultury i cywilizacji – a więc starożytnych *παιδεία* (*πόλις* i *cultura*) *civitas*.

Θεωρία stanowi u Arystotelesa dziedzinę kontemplacji, poznania teoretycznego i naukowego jako badanie i dociekanie prawdy (*ή περί της ἀληθείας θεωρία*, *Met.* 993 a 30). Z jednej strony jest to metoda poznania naukowego, filozoficznego (dociekanie i kontemplowanie prawdy), z drugiej oznacza samą wiedzę – rozum – jako cechę charakterystyczną dla bytu ludzkiego. Celem poznania teoretycznego (*θεωρεῖν*) jest odkrycie i wyjaśnienie przyczyn, ponieważ ten, kto ma wiedzę teoretyczną, ten zna przyczynę i skutek (*Met.* 981 a). W tym sensie teoria, poznanie teoretyczne stanowi rdzeń filozofii – metafizyki – i jako dynamiczny proces dociekania prawdy przewyższa samo posiadanie wiedzy (*ἐπιστήμη*). Arystoteles ujmując człowieka jako „byt żywy i rozumny (*ζῶον λογικόν*)”¹⁰ podkreśla jego zasadniczą zdolność – myślenie (*διάνοια*). Dzięki ‘myśleniu’ konstituuje następnie system nauk z adekwatnymi ‘rodzajami’ wiedzy: wiedza teoretyczna, praktyczna i wytwórcza (*Met.* 1025 b 25–1026 a 23). Celem poznania teoretycznego jest prawda¹¹. Tylko *θεωρία* jako dociekanie i poznanie prawdy daje człowiekowi ‘szczęście’, umiłowanie prawdy dla niej samej (*Et. nik.* 1177 b 1). Dlatego najwyższą formą życia według Arystotelesa jest życie kontemplatywne, ‘teoretyczne’ (*βίος θεωρητικός*), w odróżnieniu od życia społeczno-politycznego, obywatelskiego (*πολις* i *πραξις*, *Et. nik.* 1095 b) i wytwórczego (*ποίησις*)¹².

nowo utworzone słowo *πολιτισμός*; por. A. Hilckman, *Die Wissenschaft von den Kulturen*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1967, s. 44.

¹⁰ H. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, PTTA, Lublin 2006, s. 12.

¹¹ *θεωρητικῆς φιλοσοφίας τέλος ἀλήθεια* (*Met.* 993 b 20); „Stąd każda rzecz w jakim stopniu jest bytem, w takim też stopniu zawiera prawdę” (*Met.* 993 b 31; red. i tłum.: M.A. Krapiec/A. Maryniarczyk; w przekładzie K. Leśniaka: „Słusznie też nazywa się filozofię wiedzą o prawdzie. Wszak celem wiedzy teoretycznej jest prawda, a wiedzy praktycznej działanie”). W tym sensie wiedza teoretyczna (*ἐπιστήμη θεωρητική*) różni się od wiedzy, umiejętności praktycznej (*πρακτική*) i wytwórczej (*ποιητική*).

¹² Istotą życia (*βίος*) u Arystotelesa jest celowe działanie (*πραξις*): „Otóż życie jest działaniem, a nie stwarzaniem” (*Polit.* 1254 a 7). Celem ostatecznym wszelkiego działania jest osiągnięcie szczęścia, które

Θεορία stanowi jednocześnie podstawę wszelkiej innej działalności człowieka. Poznanie teoretyczne jest podstawą kultury, ponieważ poznawcza interioryzacja treści natury jest już elementarnym i niezbywalnym aktem kulturotwórczym. Akt interioryzacji i intelektualizacji treści świata natury umożliwia następnie działania praktyczne i wytwórcze. W tym sensie istota człowieka wyraża się przez napięcie poznawcze między naturą a kulturą, między naturą a osobą¹³. To właśnie w starożytnej filozofii greckiej odnajdujemy wzorce systemu nauk, wykształcenia i wychowania, które wyrażają ideał poznania i nauki – *scire propter ipsum scire* – poznanie dla samego poznania, wyrażony przez Tomasza z Akwinu w zasadzie poznania prawdziwościowego: *veritas est adaequatio intellectus et rei*.

Πραξις wyraża w systemie filozoficznym Arystotelesa celowe działanie człowieka, jego czyny i postępowanie, dotyczy wiedzy i poznania praktycznego. Jest to zdolność do czynów przede wszystkim w wymiarze życia społeczno-politycznego (*βίος πρακτικός καὶ πολιτικός*, *Polit.* 1324 a 40). W odróżnieniu od ‘życia teoretycznego’ życie praktyczne stanowi niejako o czynach człowieka, „celem wiedzy teoretycznej jest prawda, a wiedzy praktycznej działanie” (*Met.* 993 b 21). Natomiast w odróżnieniu od wytwórczości (*ποίησις*) działanie jako takie nie jest wytwórcze. Źródłem działania jest decyzja, celem natomiast sam czyn. W przypadku wytwórczości źródłem jest umiejętność wykonania czegoś, a celem jest sam wytwór, dzieło artystyczne czy też rzemieślnicze. Życie praktyczne w systemie Arystotelesa dotyczy przede wszystkim sfery etyki (moralności) i polityki (ekonomiki). Wyrazem życia praktycznego w wymiarze zbiorowym jest państwo, jego ustrój, prawa i władza (*πολιτεία*) służące dobru wspólnemu. W innym znaczeniu dotyczy samej istoty człowieka jako *πολιτικόν ζῶον*, „że

może być: (1) przyjemnością (*ἡδονή*), (2) zaszczytem, uznaniem, cnotą (*ἀρετή*), (3) kontemplacją prawdy (*θεωρία*). W ten sposób Arystoteles rozróżnia trzy rodzaje życia: (1) używanie: *βίος ἀπολαυστικός*, (2) życie polityczno-obywatelskie: *βίος πολιτικός* z celem życia cnotliwego (*ὁ μετὰ ἀρετῆς*, *Polit.* 1323 b 40), czyli „życie, które trzyma się środka, i to środka możliwego do osiągnięcia dla wszystkich” (*Polit.* 1295 a 36), (3) życie rozumne: *βίος θεωρητικός* jako najwyższa forma życia, „ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem” (*Et. nik.* 1178 a 6). Na koniec można podkreślić za Arystotelesem wymiar wspólnotowy *θεωρία*, że „razem dochodzimy do znacznych rezultatów” (*Met.* 993b). Oznacza to, że *θεωρία* jest również zasadniczym elementem *παιδεία* jako pokoleniowe przekazywanie wiedzy i dziedzictwa kulturowego.

¹³ Por. M.A. Krapiec, *Kultura*, [w:] *PEF 6*, PTTA, Lublin 2005, s. 137. Filozoficzne koncepcje kultury wynikają z rozumienia natury: „Kultura jest ludzkim (racjonalnym i wolnym) dopełnieniem natury, która sama z siebie nie osiągnie celu i doskonałości”, [w:] P. Jaroszyński, *Filozoficzne koncepcje kultury*, [w:] *PEF 6*, PTTA Lublin 2005, s. 138. Według P. Jaroszyńskiego wyróżnić można pięć następujących stanowisk: 1) kultura jako całkowite dopełnienie natury (Platon, Arystoteles), 2) kultura jako częściowe dopełnienie natury, *natura non est totaliter corrupta* (św. Tomasz), 3) kultura niezależna od natury (manicheizm, gnoza, Hegel), *natura tota corrupta est* (Luter), 4) doskonałość natury i zbędność jej dopełnienia przez kulturę lub religię (Rousseau), gdzie ‘doskonały człowiek natury’ staje się ideałem ideologiczno-politycznym, 5) natura jako wytwór kultury (Sartre i postmodernizm), ateizm i ‘autokreacjonizm’ (człowiek jako postulowany dawca istnienia).

człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie” (*Polit.* 1253 a 3). Niejako środkiem konstytuującym i regulującym porządek życia politycznego jest język – mowa – określający to, co sprawiedliwe i pożyteczne. Z tym wiąże się u Arystotelesa charakterystyczna tylko dla człowieka „zdolność rozróżniania dobra i zła” dająca możliwość utworzenia wspólnoty, której podstawą jest rodzina i państwo (*Polit.* 1253 a). W tym sensie celem polityki jako nauki o państwie, o życiu zbiorowym człowieka, jest zapewnienie szczęścia poprzez czyny jako umiejętność rządzenia. Polityka i etyka tworzą w ten sposób całą dziedzinę życia praktycznego człowieka, czyli „filozofię spraw ludzkich” (*Et. nik.* 1181 b 15). Arystotelesowska etyka jako jedna z dziedzin życia praktycznego ogniskuje się wokół pojęcia cnoty–dzielności (*αρετή*) oraz podziału cnót na etyczne i dianoetyczne. Celem cnót etycznych jest dobro czynów jako piękno moralne, natomiast dla cnót dianoetycznych jest to prawda. W tym sensie wszystkie trzy płaszczyzny życia człowieka przenikają się nawzajem, to co jest prawdą (*θεωρία*) siłą rzeczy jest dobre (*πραχίς*) oraz piękne (*ποίησις*).

Celem i motywem działania jest byt jako dobro, które jest przyczynowym uwarunkowaniem czynów przygodnych. W kulturze Zachodu możemy wyróżnić dwie zasadnicze koncepcje dobra. Pierwsza platońska rozumie dobro jako najwyższą ideę (*τό ἀγαθόν*), jako źródło i najwyższy przejaw bytu, wyrażoną w średniowiecznych teoriach emanacji i partycypacji (*bonum est diffusivum sui*, innym bytom udzielające siebie dobro). Druga koncepcja dobra wyrażona jest w etykach Arystotelesa „jako cel wszelkiego dążenia” (*Et. nik.* 1094a). Motyw dobra–celu podejmuje św. Tomasz (*bonum est quod omnia appetunt*), gdzie dobrem–celem jest szczęście osiągnięte przez poznanie Boga. Na tej podstawie zostają wyróżnione trzy rodzaje dobra: 1) *bonum honestum*, 2) *bonum delectabile*, 3) *bonum utile*. Te dwie koncepcje dobra znajdują swój syntetyzujący wyraz w wezwaniu prawa naturalnego – ‘Czyń dobro!’.

Poznanie praktyczne służy ujrzeniu bytu–dobra jako motywu i jednocześnie przedmiotu czynu. Jest ono realizacją cnót przez akty osobowe decyzji. W ten sposób poznanie praktyczne stanowi o porządku moralnym: akty decyzji wynikają z autodeterminacji, czyli wolnego wyboru człowieka. Sfera działania człowieka jest przede wszystkim wyrazem faktu ludzkiej wolności, czyli wyjścia poza schemat determinizmu i indeterminizmu. Jak powie A. Hilckman autodeterminacji siebie samego do swej wolności, co nie oznacza bycia wolnym od powinności, lecz wolnym dla powinności. Według Hilckmana powinność moralna (*sittliche Verpflichtung*) stanowi cechę charakterystyczną – *differentia specifica* – człowieka. Być wolnym znaczy, być w sposób wolny moralnie zobowiązanym¹⁴.

¹⁴ A. Hilckman, *Vom Sinn der Freiheit*, Paulinus Verlag, Trier 1959, s. 18. W koncepcji wolności Hilckmana pobrzmiewa ostrzeżenie Platona: „Istotnie wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje wielkie przeciwieństwo (...). Nadmierna wolność zdaje się, że w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę – i dla człowieka prywatnego, i dla państwa (...) z wolności bez granic – niewola najzupełniejsza i najdziksza”, [w:] *Państwo* VIII, 564a.

Ποίησις stanowi sferę wytwarzania bazującego na poznaniu pojetycznym; jest to myśl wytwórcza, sprawcza (*διάνοια ποιητική*, *Met.* 1025 b 25), tworzenie, wytwarzanie – na podstawie zdolności, umiejętności, myśli – dzieł zewnętrznych w stosunku do twórcy. Sfera wytwarzania służy uzupełnianiu zastanego świata natury, również niwelowaniu braków natury człowieka. Kultura w wymiarze wytwórczości – *ratio recta factibilium* – oznacza dostosowywanie się człowieka do zastanej przez niego rzeczywistości. Zasadą wszelkiej wytwórczości jest naśladowanie. Wszelka działalność człowieka, każdy jego czyn (poznanie) prowadzi do przetwarzania zastanego świata przez wprowadzanie swych własnych wytworów w obręb świata natury. W wytwórczości artystyczno-technicznej następuje przeobrażanie, a zarazem urzeczywistnianie myśli w wytworach sztuki i techniki. Można powiedzieć, że głównym dobrem tej płaszczyzny życia człowieka jest piękno, byt–piękno wzbudzający upodobanie. Arystoteles stwierdza jednoznacznie, „pięknem jest to, co jest godne wyboru samo w sobie i jako takie zasługuje na pochwałę, lub to, co jest dobre i z tej właśnie racji przyjemne” (*Ret.* 1366 a 33). Jednocześnie tak ujęte piękno jest celem cnoty (*το καλόν τέλος της ἀρετης*, *Et. nik.* 1115 b 13). Piękno ma przede wszystkim swój sens moralnoetyczny, ale również estetyczny jako wyraz naśladownictwa w sztuce i rzemiośle. ‘Piękno’ spina w ten sposób w jedną całość trzy płaszczyzny życia człowieka: *θεωρία* (prawda), *πραξις* (dobro) i *ποίησις* (piękno). Te trzy elementy tworzą klasyczną koncepcję kultury świata zachodniego.

***Civilitas – humanitas – romanitas* starożytnego Rzymu i *religio* filozofii średniowiecznej**

W starożytnym Rzymie *cultura* oznaczała świat Imperium Rzymskiego w odróżnieniu od zewnętrznego świata ludów barbarzyńskich. Terminy *cultura animi* czy *cultus vitae* wyrażały kulturę osobistą, doskonalenie siebie. Za Cynceronem powie Seneka, *oratio cultus animi est*, tj. kultura (*cultus*) oznacza nie tylko wychowanie i kształtowanie człowieka, ale również ‘ozdobę’ ludzkiego ducha¹⁵. W pojęciu kultury następuje przeobrażenie pierwotnego znaczenia uprawy roli (tj. opanowanie i wykorzystanie natury) w uprawę w sensie kształtowania i duchowego wychowania człowieka. Proces ten w wymiarze społecznym prowadzi do wytworzenia i ukonstytuowania metod ustroju życia zbiorowego. Kultura-cywilizacja znajduje swój pierwszy wyraz w greckiej *παιδεία* jako świadomie wytworzony ideał wychowania i wykształcenia. Do tego ideału nawią-

¹⁵ Seneka, *Epistolae ad Lucilium*, [w:] J. Niedermann, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Bibliotheca dell’Archivum Romanicum, Bibliopolis – Libreria Antiquaria Editrice, Firenze 1941.

zują rzymskie pojęcia *cultura animi* i *humanitas*¹⁶. W tym kontekście średniowieczne rozumienie starożytnych pojęć *παιδεία* i *cultura* łączone jest w ramach chrześcijaństwa z *veneratio* (uwielbieniem) w religijnej perspektywie osobowego Boga, w której kultura i człowiek w kulturze osiąga swoje ostateczne spełnienie.

Civilitas (łac. *civilitas* od przymiotnika *civilis*; franc. *civilisation* od czasownika *civiliser* lub imiesłowu *civilisé*). W starożytności znane jest tylko słowo *civilitas*, przymiotnik *civilis* znaczy: 1) to, co dotyczy obywatela, 2) to, co jest godne obywatela, co wypada dobremu obywatelowi czynić. W tym pierwotnym znaczeniu zawarty jest wymiar społeczny współczesnego pojęcia cywilizacji. Społeczność miasta–państwa ujęta zostaje przez zbiór norm postępowania obywatela w odróżnieniu od barbarzyńców świata zewnętrznego: Rzym funkcjonuje jako wzór *civilitas* – obywatelstwa, tj. ‘człowieczeństwa’. Rzymskie *civilitas* staje się w ten sposób wzorem postawy moralno-społecznej człowieka–obywatela ówczesnego świata, jako wzór sprawiedliwości w wymiarze państwowym. Z *civilitas* połączone jest pojęcie *urbanitas*: wzór zachowania, kultury osobistej obywatela miasta Rzymu.

Humanitas. Obok *civilitas* i *urbanitas* innym pojęciem nawiązującym w swym znaczeniu do *παιδεία* i *cultura* jest *humanitas* (od *humanus*: natura człowieka). Po raz pierwszy słowo *humanitas* w nawiązaniu do greckiego *ανθρωποτης* pojawia się najprawdopodobniej w *Rhetorica ad Herennium* (86–82 przed Chr.¹⁷) w trzech znaczeniach: 1) prawne podstawy społeczności, zachowanie godne człowieka, piękno mowy u Cycerona, 2) Cynceron łączy ‘zachowanie godne człowieka’ z greckim *φιλανθρωπια* (poszanowanie innych), Seneka natomiast używa *humanitas* w odniesieniu do człowieka w ogóle (nie tylko do obywatela Rzymu), 3) *humanitas* jest w tym sensie również ideałem wychowania, czyli *παιδεία* i *φιλανθρωπια*, ideałem *homo Romanus* (gdzie powracamy do opisanego pojęcia *civilitas* i *urbanitas*).

Romanitas. W końcowym okresie starożytności, pod wpływem chrześcijaństwa, słowo *humanitas* zostaje zastąpione przez *romanitas* (Tertulian). Od 213 r. *romanitas* staje się uniwersalnym pojęciem prawnym – *lex Romana*. W tym samym czasie wchodzi do użytku terminy *res Romana*, *orbis Romanus*, *imperium Romanum*. Te ostatnie terminy wywodzą się ze stanu chłopskiego żyjącego na pograniczu samego imperium, gdzie właśnie ‘rzymskość’ była odbierana jako cel ataków pogan i barbarzyńców, ale ‘rzymskość’ rozumiana coraz bardziej w duchu chrześcijaństwa, również za sprawą chrześcijańskich cesarzy Rzymu. Ta przeżywana na kresach imperium *romanitas* stanowi pomost między starożytnością a średniowieczem. Już po upadku samego Rzymu i rozpadzie *Imperium Romanum* przetrwała właśnie idea *romanitas*.

¹⁶ „Ursprünglich die Bezeichnung einer bewussten Bildungsidee, der *humanitas* oder *cultura animi*, wie die Römer für die griechische Bildung, die *παιδεία*, auch sagten”, W. Jaeger, *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, 1928, s. 5, [w:] Niedermann, dz. cyt., s. 25.

¹⁷ Por. J. Niedermann, dz. cyt., s. 29.

W średniowieczu starożytne pojęcia *cultura*, *civilitas*, *urbanitas*, *humanitas* (*románitas*) zostają sprowadzone do terminu *cultus* (hołd, cześć, uwielbienie). Dla św. Tomasza zagadnienie kultury wiąże się z ogólną sytuacją bytową człowieka, z dążeniem do osiągnięcia w człowieku harmonii między jego naturą a Bogiem; *humanitas* to „beneficentia, quae hic vocatur humanitas” (STh II-II, 80, 1a,1) w przeciwieństwie do *inhumanitas*. Określenia te związane są z Tomaszowym ujęciem istoty człowieka: „humanitas comprehendit in se ea, quae cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo et hoc significat humanitas, hoc scilicet, quo homo est homo” (STh I, 3,3c). Ogólnie w chrześcijaństwie *humanitas* jest rozumiana jako ludzkość, wszyscy ludzie jako wspólnota – *humanum genus*, *homines* – w nawiązaniu do greckiego terminu *κοινωνία*¹⁸.

W wymiarze społecznym przyjmują się terminy *homagium* (wierności i poddaństwa, również w sensie *perfectio* – doskonalenia) i *moderatio* (umiarkowania, panowania nad sobą). Termin *moderatio* wyraża wewnętrzną postawę, mentalność człowieka, na którą składają się *discretio* wraz z *honestas* (godność, przyzwoitość, zacność) i *gravitas* (powaga, wzniosłość). Wszystkie te terminy wynikają z etosu kultury rycerskiej. W wymiarze polityczno-społecznym jest to *christianitas* w nawiązaniu do *Civitas Dei* św. Augustyna. *Christianitas* jest wspólnotą władców i narodów chrześcijańskich przy prymacie papieskiego Rzymu (*civitas sacerdotalis et regia per sacram beati Petri sedem*¹⁹). Ideałem średniowiecza, chrześcijańskiej *παιδεία*, w wymiarze życia indywidualnego i zbiorowego staje się obok *christianitas* właśnie benedyktyńskie *moderatio* jako zintegrowanie człowieka-osoby w porządku (*ordo*) duchowym (osobistym) i stanowym (społecznym).

Christianitas i *moderatio* znajdują swój wyraz w ideale człowieka Dantego – *nobiltà* – arystokracji ducha, która łączy w sobie cnoty intelektualne i moralne, życie kontemplatywne (*vita contemplativa*) i życie aktywne (*vita activa*). Szlachectwem duszy spina Dante dziedzictwo starożytności ze światem powstającej cywilizacji świata zachodniego²⁰ – szlachectwem rozumianym przede wszystkim jako postawa moralna i intelektualna. Obok *nobiltà*, Dante wprowadza termin *civiltà* w znaczeniu poczucia prawa, system prawno-państwowy, ale również jako kultura w wymiarze społecznym (cywilizacja): jako jedność obyczajów, prawa i państwa. Według Dantego, jedność ta ma różne formy realizacji: „Różne narody, królestwa i państwa mają różne obyczaje, które trzeba regulować odmiennymi prawami”²¹, a więc istnieją różne metody ustroju życia zbiorowego, co suponuje fakt wielości kultur i cywilizacji.

¹⁸ Por. J. Niedermann, dz. cyt., s. 37.

¹⁹ Por. J. Niedermann, dz. cyt., s. 40.

²⁰ Por. Arystoteles, *Polit.* IV, 6, 1294a, 20–25; Dante, *Monarchia*, II, 3,4.

²¹ Dante, *Monarchia* I, 14,5.

Jednak najważniejszym wkładem nauczania Kościoła katolickiego oraz tradycji chrześcijańskiej myśli filozoficznej i teologicznej w średniowieczu było poszerzenie arystotelesowskiego trójmianu o czwartą dziedzinę ludzkiego życia – o *religio*. Obok prawdy, dobra i piękna pojawia się w klasycznej koncepcji kultury czwarty cel–dobro życia człowieka: dążenie do świętości człowieka–osoby. Jak to wyraża o. Krąpiec: „(...) nauka, moralność i sztuka-technika uchodziły – w historii ludzkości – za integrujące czynniki kultury. Dopełniła ją czwarta dziedzina, przenikająca trzy już wymienione i wznosząca człowieka, w jego osobowym działaniu, do Transcendensu: jest to religia pojęta jako osobowa więź z Bogiem, uznanym za źródło, cel i wzór ludzkiego życia”²². Wysoki poziom kultury oznacza współmierność i harmonię wszystkich czterech dziedzin kultury jako warunek pełnego integralnego i osobowego rozwoju człowieka.

W wymiarze filozoficznym kultura–cywilizacja świata zachodniego ze swą główną zasadą prymatu ducha nad materią, duszy nad ciałem znajduje swoje ostateczne ukonstytuowanie w koncepcji człowieka–osoby św. Tomasza. Akwinata, który, odkrywając dla filozofii ‘istnienie’, dokonuje z jednej strony modyfikacji koncepcji człowieka Platona i Arystotelesa, tzn. istnienie dane bezpośrednio od Boga jest zapodmiotowane tylko w duszy, z drugiej strony integruje dorobek starożytnej myśli filozoficznej w nauczaniu ewangelii. Dzięki temu powstała synteza filozoficzno-teologiczna, która umożliwiła zintegrowanie całej dotychczasowej myśli filozoficznej jako fundamentu Zachodu.

Kultura i cywilizacja w filozofii nowożytnej i współczesnej

Epoka renesansu charakteryzuje się powrotem do pojęcia kultury Cycerona, jednocześnie pojawia się nowe znaczenie pojęcia *civilitas* nawiązujące do współczesnego wartościującego terminu ‘cywilizowany’. Renesans można podzielić na dwa nurty:

1. południowy, italski, humanistyczny, w którym nawiązuje się do kultury Cycerona oraz średniowiecznego *cultus*,
2. nurt północny, reformatorski, w którym przeważa wartościujące pojęcie kultury jako *civilitas* (Luter, Kalwin, Kepler).

W okresie tym zaczyna przeważać użycie terminu *civilitas* podkreślającego społeczne znaczenie kultury – wychowania i wykształcenia. Jednym z głównych dzieł tego okresu jest Erazm z Rotterdamu *De civilitate morum puerilium libellus* (1530). W podobny sposób ujmuje *civilitas* Franciszek Salezy w *Introduction à la vie dévot* jako postawę moralno-społeczną. Gdy Erazm i Franciszek Salezy łączą w swych

²² M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, s. 174; „Wreszcie dziedzina religii, spinająca wszystkie wątki kultury, jakimi są nauka, sztuka, technika, moralność, jest także przejawem zintensyfikowanego działania kontemplacji intelektualnej”, M.A. Krąpiec, tamże, s. 38.

dzielach starożytność (*civilitas, urbanitas*) z nauką chrześcijaństwa, w nurcie reformatorskim renesansu pojawia się odmienne od starożytności pojęcie *civilitas*. Wyraża ono nowość w poznaniu, nowość zmieniających się (reformatorskich) relacji społecznych. *Civilitas* staje się pojęciem wartościującym połączonym z dążeniem do reform – *civilitas* ma być wyrazem nowego, lepszego porządku nauki, religii, społeczeństwa (Luter). Kalwin (*Institution de la religion chrétienne*, 1541), przeciwstawiając *civilité* i *humanité* barbarzyństwu, stwierdza, że tylko człowiek ‘cywilizowany’ zdolny jest do poznania Boga²³.

Innym, odmiennym od starożytności, przykładem użycia terminu *civilitas* jest dzieło Keplera *De Stella nova in Pede Serpentarii* (Praga 1606). Kepler, pozostając w nurcie renesansowego platonizmu, łączy w swej mistyce astronomię z historiozofią. W celu wyjaśnienia historii powszechnej wprowadza 1000-letni cyklizm dziejów (milenaryzm). Epoka renesansu jest dla Keplera czasem przebudzenia po 1000-letnim panowaniu barbarzyństwa. Rok 1450 miał być początkiem nowego porządku, który miał obejmować wszystkie dziedziny życia, przede wszystkim naukę (odrzuć scholastyki) oraz państwo (*staatliche Ordnung*). Luter używa w tym kontekście do określenia porządku państwowego terminu *staatliche Polizey* (*Tischreden I*, No. 679). Pod wpływem odkryć geograficznych i poznaniu obcych kultur Kepler odrzuca starożytne przeciwstawienie *civilitas* – barbarzyństwo. Nowym przeciwieństwem są ludy dzikie, prymitywne (tzw. *Naturvölker*). Przeciwstawienie to stanie się główną osią rozważań nad kulturą i cywilizacją w epoce Oświecenia. Pierwotnie wyraz *civiliser* był pojęciem czysto prawniczym, oznaczał przekwalifikowanie procesu z karnego na cywilny, czyli akt przekazania sprawy do sądu cywilnego²⁴. Termin *civiliser* w szerszym rozumieniu państwa i praw obywatelskich pojawia się po raz pierwszy około 1550 r. (Amyot w *Demandes des choses romaines* pisze „et civilisant leur manière de vivre”). O cywilizowanym kraju („les pais plus temperez et civilisez”) pisze w 1568 r. L. Le Roy w swych komentarzach do tłumaczenia *Polityki* Arystotelesa *civiliser* wyraża tutaj sposób wspólnego życia danej społeczności.

Jednak głównym pojęciem renesansu jest *humanitas* wyrażające naturę człowieka, jej rozwój, relacje międzyludzkie (‘ludzkość’) oraz wykształcenie intelektualne. Elementem łączącym przestaje być chrześcijaństwo, miejsce to zajmuje starożytność. Znaczenie *humanitas* jest starożytne, jego nowość uwidacznia się w konfrontacji z tradycją średniowiecza. W tym nowym znaczeniu termin *humanitas* pojawia się po raz pierwszy u Coluccio Salutatięgo i L. Bruni Aretino (*Dialogus de tribus vatibus Florentinis*, 1401) z nową koncepcją wykształcenia (*studia humanitatis*), która miała obowiązywać jako ideał renesansu i humanizmu do czasów Erazma. Przy czym ta

²³ J. Niedermann, dz. cyt., s. 69.

²⁴ J. Niedermann, dz. cyt., s. 70; podobnie F. Braudel, *Grammaire des civilisations* (1963), pol. *Grammatyka cywilizacji*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 37.

źródłowa włoska odmiana renesansu i humanizmu różni się w znacznym stopniu od renesansu północnego (Luter i Kalwin). Włoski renesans przez nawiązanie do starożytności jest ogólnoludzki, w przeciwieństwie do niemieckiego renesansu reformatorskiego o zabarwieniu nacjonalistycznym. W nieco późniejszym okresie, Jean Bodin (*Six livres de la République*, 1576) używa *civilité* i *humanité* jako synonimy. W ten sposób *civilité* i *humanité* są pojęciami renesansu, które doprowadziły do nowożytnego pojęcia kultury, a następnie do samego pojęcia oświecenia oraz oświeceniowych pojęć *police*, *civilisation* w języku francuskim oraz *Bildung* w języku niemieckim. Droga ta prowadzi od renesansowego nawiązania do starożytnego *cultura animi* w sensie indywidualistycznego humanizmu, do współczesnego pojęcia ‘kultury’ obejmującego człowieka i państwo, od Kartezjusza przez Vico, Spinozę, Grocjusza, Hobbesa i Pufendorfa do epoki Oświecenia i Herdera.

Francis Bacon pisze o *natione civili* (*Dialogus de Bello Sacro*, 1665); w języku angielskim wyraz ‘civil’ występuje od 1553 r.; w języku francuskim od końca XVI w., *civilisé* używa Montaigne w swych *Essais*. W języku niemieckim Leibniz (1683) pisze o *civilisirten Völkern*²⁵. Bodin i Leibniz używają terminów *humanité* w sensie wewnętrzne ukształtowanie człowieka, jego forma wewnętrzna, natomiast *civilité* jako zewnętrzną, wyższą formę życia²⁶. U Bacona *cultura animi*, jako przedmiot *Novum Organum*, jest kształtowaniem i wychowaniem człowieka. Spinoza, zastępując termin *cultura*, używa *cultus animae*²⁷. Do Bacona i Hobbesa nawiązuje Pufendorf, rozwijając pojęcie kultury, które stanie się podstawą dla oświecenia. Szczególnie termin *socialitas* (franc. *sociabilité*) – forma uspołecznienia człowieka – staje się osią sporu oświecenia między niemieckim terminem kultury (*Bildung*) a francuskim pojęciem cywilizacji. Pufendorfa *socialitas* znajduje się niejako pomiędzy Grocjuszem (*Inter haec autem quae domini sunt propria est appetitus societatis*²⁸) a Hobbesem (*homo homini lupus*). Według Pufendorfa szczęście osobiste człowieka możliwe jest tylko w społeczeństwie. Tak rozumiana *socialitas* – uspołecznienie człowieka – jest warunkiem dla ukształtowania się kultury.

Zdaniem Pufendorfa, kulturą jest wszystko to, co człowiek przez swe wytwory (indywidualne i wspólnotowe) dodaje do natury (tak swojej, jak i natury rzeczy). Jednocześnie w filozofii nowożytnej zarysowuje się rozłam w samym pojęciu kultury. Z jednej strony akcent jest położony na aspekt etniczno-historyczny z pluralizmem kulturowym (w sensie pojęcia cywilizacji), z drugiej strony kultura jest postrzegana jako wartość ujmująca system etyczny i intelektualny, co suponuje filozoficzne pojęcie kultury. Według Niedermanna współczesne pojęcie kultury sięga swymi korzeniami XVII w.,

²⁵ J. Niedermann, dz. cyt., s. 113; por. L. Febvre, *Civilisation, le mot et l'idée*, s. 9.

²⁶ J. Niedermann, dz. cyt., s. 122.

²⁷ J. Niedermann, dz. cyt., s. 129.

²⁸ [W:] *De Jure Belli et Pacis*, Prolegomena § 6; cytat za: J. Niedermann, dz. cyt., s. 141; gdzie Grocjusz nawiązuje do Arystotelesa i Tomasza.

do Pufendorfa (*De jure naturae et gentium*, 1684). Pufendorf nawiązuje tutaj do starożytnej *cultura animi*, jednocześnie ujmując kulturę szeroko, jako cechę charakterystyczną tylko dla człowieka, która przekracza czystą walkę o byt. W tym kontekście Pufendorf wprowadza do określenia i wyrażenia niejako autonomii pojęcia kultury jej rozdział względem natury i religii. Trójmianem Pufendorfa jest kultura – natura – religia, które tworzą trzy niezależne światy. Przede wszystkim jednoznaczne rozróżnienie między kulturą a religią umożliwiło ujęcie samej kultury w epoce Oświecenia jako wartości samej w sobie²⁹.

Podstawą dla oświecenia są *humanitas* i *cultura animi* XVII-wiecznego indywidualizmu. *Humanitas* odnosi się bardziej do postawy moralnej człowieka, natomiast *cultura animi* do procesu kształtowania ducha. W języku niemieckim, pod wpływem Pufendorfa, pojawia się pojęcie *cultura* jako taka, obejmująca tylko życie wewnętrzne człowieka, czyli *Bildung*. W językach romańskich natomiast dominującym staje się nowe pojęcie – cywilizacji – podkreślające aspekt społeczny, czyli kultura życia społecznego, wspólnotowego. Kultura jako *Bildung* jest bardziej subiektywna, kultura jako cywilizacja staje się natomiast czymś obiektywnym, ponieważ wyraża metodę, mechanizmy, strukturę organizacyjną życia społecznego. Aspekt ten dał mocny impuls do rozwoju filozofii polityki (tak koncepcji państwa, ustrojów, jak i ustawodawstwa państwowego; już od Locke’a) z jednej strony, z drugiej po odkryciu wielu obcych, ‘prymitywnych’ kultur, rozpoczął się proces poszukiwania idealnego ustroju państwowego (utopie od Morusa, następnie ideologie od A.L.C. Destutta de Tracy). U G. Vico *umanità* wyraża aspekty religijno-kulturowo-prawne, *civiltà* natomiast polityczne. W tej różnorodnej interpretacji samych pojęć kultury i cywilizacji charakterystyczna jest dla oświecenia jednolitość metody rozważań: zagadnienie kultury i cywilizacji – a przez to samej historii – jest przedstawiane praktycznie u wszystkich autorów w postaci spekulatywnie przyjętych stopni, stadiów i cykli rozwoju historycznego.

Specyficzne znaczenie słowa ‘kultura’ w sensie ‘cywilizacji’ przyjęło się w okresie późnego oświecenia. Słowo ‘cywilizacja’ powstało dopiero w XVIII w. Akademia Francuska przyjmuje to słowo jako neologizm dopiero w 1798 r. We wcześniejszych słownikach języka francuskiego nie występuje rzeczownik ‘cywilizacja’, tylko czasownik *civiliser* i imiesłów przymiotnikowy *civilisé*, ale w znaczeniu *polir les moeurs* (uszlachetnienie obyczajów). Jeszcze w 1878 r. *civilisation* jest wyjaśniane za pomocą tautologii (*civilisé* oznacza *polir les moeurs*). Jako pierwszy użył słowa *civilisation* Dupont de Nemours, uczeń i wydawca dzieł Turgota. Po raz pierwszy w druku ukazało się w 1766 r. ([w:] M. Boulanger, *L’antiquité dévoilée*, opracowane przez Holba-

²⁹ Por. J. Niedermann, dz. cyt., s. 173. A. Hilckman w swym trójmianie język – cywilizacja – religia nawiązuje do Pufendorfa, wstawiając zamiast natury język. Głównym rozróżnieniem Hilckmana staje się przeciwstawienie cywilizacja a natura. Natomiast na płaszczyźnie *factum humanum* Hilckman wprowadza rozróżnienie trzech zasadniczych fenomenów bytu ludzkiego: języka, religii i cywilizacji.

cha). W 1776 r. Dêmeunier pisze o *progrès de la civilisation*. Jak podkreśla Hilckman, użycie wyrazu *civilisé* nie było takie pewne. Jeszcze Voltaire używa *civilisé* równoznacznie z wyrazem *police*; gdyby to zastosowanie językowe się przyjęło, możliwe, że używalibyśmy dzisiaj zamiast słów cywilizacja/kultura słowo policja³⁰. Według Hilckmana ta etymologiczna historia słowa ‘cywilizacja’ uwidacznia dążenia w ówczesnej filozofii do wyrażenia w jednym terminie intuicji dotyczącej fundamentalnej treści ludzkiego bytu. Są to poszukiwania jakiegoś fundamentalnego pojęcia, które wyrażałoby całość ludzkiego bytu³¹.

Następnym momentem precyzowania tej intuicji poznawczej było pytanie, czy fenomen wyrażany przez termin ‘cywilizacja’ dotyczy człowieka jako takiego, czyli jako element konstytutywnej istoty i istnienia człowieka, czy też podkreślona jest tutaj specyfika danej grupy osób jakiegoś bardziej zaawansowanego, ‘uszlachetnionego’ odłamu ludzkości. Pojawia się w ten sposób wartościujące użycie terminu ‘cywilizacja’: cywilizowany – niecywilizowany lub pierwotny, cywilizacja – barbarzyństwo. Z drugiej strony J.J. Rousseau, przeciwstawiając cywilizację lub kulturę naturze, prowadzi do krytyki kultury lub cywilizacji z postulatem jej odrzucenia i powrotu do natury. Neutralne pojęcie cywilizacji wprowadza Volney (w *L'Éclaircissement sur les États Unis*). Innym zagadnieniem jest pytanie, czy mamy do czynienia z jedną cywilizacją czy też z wieloma. Guizot w swych wykładach *De la civilisation en Europe* (1828) i *De la civilisation en France* (1829) mówi o jednej idealnej, apriorycznej cywilizacji, transcendującej swe partykularne formy („*Mais, au-dessus d'elles, il y a bien la civilisation*”). Hilckman odrzuca taką koncepcję, można mówić tylko o wielości cywilizacji, „że typowo ludzki fundamentalny fenomen cywilizacji nie jest jednowymiarowy, lecz wyraża się w wielości form”³². W tym sensie o wielości cywilizacji pisze już Ballanche (*Le Vieillard et le Jeune Homme*, 1819), jako oczywistość przyjmują wielość cywilizacji Burnouf i Lassen (*Essay sur le Poli*, 1826).

³⁰ Voltaire pisze również pierwszą powszechną historię cywilizacji: *Essai sur les moeurs et sur les esprit des nations* (1756). Terminy *poli*, *police* oraz *civil*, *civilisé* znaczyły to samo: gładki, uprzejmy, grzeczny, kulturalny. Nie miały jednak odpowiednika w rzeczowniku. Jak zauważa Braudel, termin *police* oznaczał bardziej ‘porządek społeczny’, łagodzić obyczaje. W *Dictionnaire universel Furetière*'a (1690) znaczy ogólnie: uczyć ogłady (por. F. Braudel, *Grammaire des Civilisations*, pol. s. 37–38). Według P. Jaroszyńskiego słowa ‘cywilizacja’ użył po raz pierwszy de Mirabeau (1749–1791, [w:] *L'ami des hommes ou traité de la population*, 1756), natomiast samo współczesne znaczenie tego słowa sięga czasów Erazma z Rotterdamu (*De civitate morum puerilium*, 1530); por. P. Jaroszyński, *Kultura i cywilizacja. Od Cyncerona do Koniecznego*, [w:] „Człowiek w kulturze”, nr 10, s. 13–29; podobnie W. Tatarkiewicz, *Cywilizacja i kultura*, [w:] *Parerga*, PWN, Warszawa 1978, s. 74–92.

³¹ „Einen Fundamentalbegriff menschlichen Seins”, „einen Fundamentalbegriff im Bereich des Menschlichen”, A. Hilckman, *Wissenschaft von den Kulturen*, 1967, s. 2–5.

³² A. Hilckman, *Wissenschaft von den Kulturen*, 1967: „dass das spezifisch menschliche Fundamentalphänomen der Kultur (= civilisation) nicht uniform, sondern in verschiedenen Verwirklichungsformen vorkommt”, s. 5.

Na zakończenie etymologicznej analizy słowa ‘cywilizacja’ należy podkreślić specyfikę zastosowania go w języku niemieckim: wyraz ‘cywilizacja’ oznacza stan, rozwój materialny i techniczny kultury. A więc niemiecki wyraz *Kultur* wyraża treść zawartą we francuskim *civilisation*, polskim ‘cywilizacja’, angielskim *civilization*. Porównując definicje ‘kultury’ w języku niemieckim i definicje ‘cywilizacji’ w innych językach, stwierdzamy, że wyrażają one tę samą treść. Według Hilckmana przyczyną tej terminologicznej dwutorowości (*terminologische Doppelgleisigkeit*³³) jest przejście do języka niemieckiego wyrazu *Kultur* w znaczeniu J.J. Rousseau (m.in. przez Hamanna, Herdera, Kanta). W języku niemieckim nie przyjęło się francuskie, późnooświeceniowe *civilisation* w sensie *polir les moeurs*, lecz pojęcie kultury Rousseau (*cultiver, culture*). Fakt ten miał mieć poważne konsekwencje przede wszystkim u O. Spenglera, który przeciwstawił kulturę cywilizacji jako różne stopnie rozwoju. W efekcie doprowadziło to do biologicznego ujęcia kultury i cywilizacji. Hilckman nazywa ten fenomen „spengleryzowaniem” (*es spenglert*).

Podobnie uważa Niedermann. Termin *cultura* jako tylko kultura ducha trafia do Niemiec za pośrednictwem oddziaływania pism Rousseau, dokładnie za sprawą rozprawy F.V. Toussaint *Des inductions qu'on peut tirer du langage d'une nation par rapports à culture et à ses moeurs* (1765) przedstawionej Akademii Pruskiej w Berlinie. Toussaint ujmuje w swej rozprawie ‘kulturę ducha’ za pomocą analizy języka³⁴. Analiza języka stanowi punkt wyjścia u Herdera (*Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst*, 1764): język wyraża poziom kultury (*Bildung*), ale kultury rozumianej już w późniejszych dziełach Herdera jako uniwersalnej historii kultury ogólnoludzkiej. Pod wpływem Herdera rozwija się nurt historii kultury jako takiej.

Ta terminologiczna dwutorowość, w pierwszej fazie ograniczona do języka niemieckiego, zaczęła wprowadzać zamieszanie w momencie oddziaływania filozofii idealizmu i romantyzmu niemieckiego oraz w XX w. Spenglera, na myśl europejską. Jeszcze do połowy XX w. w języku francuskim, podobnie jak we włoskim, nie utworzono przymiotnika od rzeczownika *civilisation*. W tej sytuacji np. niem. *kulturelle Unterschiede* (pol. ‘różnice cywilizacyjne’) tłumaczono jako *des différences culturelles* lub *des différences de civilisation*, czyli używano wyrazu niemieckiego, ale w znaczeniu romańskim. W języku polskim taka trudność czysto językowa nie występuje (różnice kulturowe, cywilizacyjne). Natomiast można mówić o wpływie znacze-

³³ Tamże, s. 3.

³⁴ „Il m'est venu à l'esprit une autre manière de juger de la culture d'une nation et de ses moeurs: c'est d'examiner son langage. Je commencerai par la culture, et finirai par les moeurs” (cytat za: J. Niedermann, dz. cyt., 211–212). Na marginesie, rozprawa ta jest jednocześnie panegirkiem Fryderyka II, który według Toussainta jako jedyny mąż stanu i władca łączy w sobie „l'heroisme militaire, les études philosophiques et la culture des sciences, des lettres et des artes” (cyt. za: J. Niedermann, dz. cyt., s. 213). Do historii filozofii nowożytnej w Niemczech, por.: H. Jakuszek, *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*, Wyd. UMCS, Lublin 2004.

niowym języka niemieckiego na język polski. Za przykład może posłużyć słownik wyrazów obcych Kopalińskiego, gdzie wyakcentowane jest niemieckie znaczenie terminu cywilizacja („stan kultury materialnej osiągnięty przez społeczeństwo”). Ten wpływ terminologii języka niemieckiego, m.in. na język polski, zauważa F. Braudel: „we Francji słowo ‘cywilizacja’, podobnie jak w Anglii i w Stanach Zjednoczonych, utrzymało wysoką pozycję, natomiast w Polsce i w Rosji zostało zdetronizowane przez słowo ‘kultura’, podobnie jak to się stało w Niemczech (i za ich sprawą)”³⁵. Innym problemem występującym w języku niemieckim, na co zwraca uwagę Hilckman, jest brak odpowiedniego terminu dla wyrażenia kultury narodowej. W języku polskim mówimy cywilizacja zachodnia – kultura polska, w języku niemieckim *westliche Kultur* – *deutsche Kultur*. Jedyнным możliwym terminem jest w języku niemieckim określenie *Sonderkultur*.

Według Hilckmana główną przeszkodą jest nie tyle terminologiczna dwutorowość, ile błędne przeciwstawienie zapoczątkowane u Rousseau i rozwinięte przez Spenglera między kulturą a cywilizacją. Hilckman sądzi, że adekwatnym – mającym na celu ujęcie istoty człowieka (*das Menschliche*) – przeciwstawieniem jest kultura lub cywilizacja a natura. Przy czym, jak zauważa Hilckman, terminy ‘kultura’ i ‘cywilizacja’ są w porównaniu do starożytnego pojęcia ‘natura’ młode, nie służyły one do ujęcia i filozoficznego wyjaśnienia fenomenu człowieka i rzeczywistości. W tym celu zaczęto je powszechnie używać dopiero w epoce Oświecenia, ale bez należytego naukowego sprecyzowania przyjmowano ich oczywistość. Nie pytano, co one znaczą, lecz apriorycznie zakładano, że terminy te są używane zawsze w tym samym znaczeniu we wszystkich kulturach i cywilizacjach. Następnym etapem były już teorie cywilizacji ludzkości (np. u Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784) uzupełniane przez postulaty ideologii politycznych.

Spekulatywna historiozofia Oswalda Spenglera

Jedną z najbardziej wpływowych i zarazem kontrowersyjnych koncepcji kultury, cywilizacji i historii przedstawił w XX w. Oswald Spengler. Należy on do myślicieli, którzy w okresie międzywojennym wywarli ogromny wpływ na życie intelektualne Niemiec³⁶. Wpływ ten wyrażał się w pesymizmie i fatalizmie, w poczuciu klęski

³⁵ F. Braudel, dz. cyt., 39–40.

³⁶ Oswald Spengler urodził się 29 maja 1880 r. w Blankenburg am Harz, zmarł 8 maja w 1936 r. w Monachium. Rozgłos i sławę zdobył dzięki swemu głównemu dziełu (*Untergang des Abendlandes*, 1918–1922), które stało się wyrazem nastrojów panujących w Niemczech po klęsce Prus w I wojnie światowej: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*; Band I: *Gestalt und Wirklichkeit*, C.H. Beck Verlag, München 1918; Band II: *Welthistorische Perspektiven*, C.H. Beck Verlag, München 1922.

i upadku własnej kultury narodowej, utożsamianej przez Niemców z upadkiem powszechnie rozumianego świata zachodniego. Jednocześnie Spengler kreśli przed narodem niemieckim nowe możliwości rozwoju, jak powie Hilckman, Spengler stał się *le prophète du pangermanisme*. W tym sensie okres międzywojenny w Niemczech pod względem intelektualnym charakteryzowały dwie uzupełniające się doktryny: spengleryzm i rasizm³⁷.

XIX-wieczna historiozofia orientowała się na mechanicystycznej wizji człowieka i świata nauk przyrodniczych. Wizja ta charakteryzowała się optymizmem, wiarą w nieustający i nieskończony postęp (Condorcet). Jednak wydarzenia I wojny światowej poddały tę optymistyczną wizję weryfikacji. Była to historyczna cezura, wyrażona m.in. w dziele Spenglera. Miejsce optymizmu zajmuje pesymizm, a wiara w postęp ustępuje przekonaniu o upadku. Pesymizm ten wynikał przede wszystkim z biologizmu, z czysto materialnego uwarunkowania i zdeterminowania życia człowieka, jego kultury, cywilizacji i historii.

Doktryna Spenglera jest próbą przeprowadzenia całkowitej i ostatecznej syntezy dziejów. Opierając się na nastroju danej epoki i kultury (*Welt-Stimmung*) odrzuca on jakąkolwiek formę nauki czy filozofii. Tematem nie jest metoda, chronologia, namysł, lecz ‘samo’ życie, fakty nie tyle historyczne, co fakty życia. Wielość cywilizacji jest według Spenglera faktem zasadniczym i jedynym w historii powszechnej. Spengler poszukuje praw, które nie tyle rządzą historią, co życiem poszczególnych cywilizacji-organizmów. Prawa te są analogiczne do praw przyrody. Historia cywilizacji jest historią jako taką. Poza cywilizacjami jednoznacznie określonymi przez czas (tysiąclecie) i przestrzeń (konkretne, jedno miejsce występowania – życia) nie można mówić o historii. Historia jest niejako przyporządkowana do cywilizacji, ta natomiast jest ściśle określona przez jej miejsce i czas. Stąd tak duże znaczenie odgrywają u Spenglera uwarunkowania geograficzne – krajobrazy jako ‘ziemia ojczysta’ – cywilizacji.

Podobnie jak każdy inny organizm, cywilizacje żyją według ściśle określonych cykli, które jednocześnie stanowią historię powszechną. Ludy znajdujące się poza cywilizacjami, nie uczestnicząc w cyklach, nie uczestniczą w historii, są one ahisteryczne. Ani przed ‘narodzinami’ cywilizacji, ani po jej ‘śmierci’, ludy w niej uczestniczące nie posiadają egzystencji historycznej. Ta jest możliwa tylko w ramach tysiącletniego cyklu życia cywilizacji. Poza tym cyklem życie człowieka jest tylko procesem wegetatywnym. Dla przykładu, właściwa według Spenglera cywilizacyjna historia Europy rozpoczyna się w 1000 r., schyłek cywilizacji świata zachodniego (cywilizacji faustycznej) przypada natomiast na 2000 r.. Ten tysiącletni schemat jest niezmienny i nienaruszalny. Przed 1000 r. ludy Europy występowały tylko w sensie fizycznym, narodziny nowej cywilizacji oznaczało ich wejście w historię, w życie historyczne

³⁷ Por. Anton Hilckman (pseudonim: Vigil), *Le Déclin de l'Occident*, [w:] „Cahiers de la Génération Nouvelle”, No 14, Paris, 15 XII 1927, s. 15–16.

i opuszczenie dotychczasowego stanu wegetacji. Sam moment narodzin cywilizacji, przyczyny jej zaistnienia nie są racjonalnie wytłumaczalne i pozostają dla człowieka tajemnicą. Faktem jest tylko prawo biologizmu historycznego, sprowadzające się do tysiącletniego czasowo, materialnie i przestrzennie zdeterminowanego cyklu 'życia' każdej cywilizacji. Według Hilckmana, Spengler staje się w ten sposób „le prophète d'une telle philosophie de la décadence”³⁸.

Spengler wyróżnia osiem zaistniałych dotychczas cywilizacji w historii powszechnej: babilońską, egipską, indyjską, chińską, starożytno-klasyczną, nazywaną przez Spenglera również 'apollońską', arabską, tzw. magiczną³⁹, zachodnią (faustowską), cywilizację Majów, której tysiącletni cykl został przerwany podbojem europejskich kolonizatorów. Obecnie w XX w. występuje tylko jedna cywilizacja żywotna – zachodnia (faustowska) – która jednak nieuchronnie zbliża się do swego schyłku (wg schematu millenijnego w 2000 r.). Pozostałe cywilizacje są już obumarłe, ich pozostałości mogą dalej tylko wegetować, jednak ich rytm życia jest już zakończony. Wszystkie zaistniałe w historii cywilizacje podlegają tysiącletniemu cyklowi rozwoju i upadku i zawierają te same etapy rozwoju. Stąd historia powszechna charakteryzuje się symultanizmem cywilizacji, tzn. adekwatnością i podobieństwem między tymi samymi etapami rozwoju w ich tysiącletniej historii. Odtworzenie historii cywilizacji polega więc na porównawczym zestawieniu tych samych etapów rozwoju w różnych cywilizacjach. Ma to umożliwić postawienie diagnozy, w jakim momencie rozwoju się znajdujemy, rozkwitu czy też schyłku. Tysiącletnia historia wszystkich cywilizacji przebiega według tego samego schematu pór roku: wiosna – narodziny; lato – dojrzewanie, młodość; jesień – dojrzałość; zima – obumieranie. Prawo natury czyni więc cywilizacje roślinami mistycznymi i enigmatycznymi, prawo życia jawi się w ostatecznej konsekwencji jako nieubłagane i niezmienne prawo śmierci. Człowiek nie ma żadnego wpływu na bieg wydarzeń, który jest nieodwracalnie zdeterminowany przez prawo przyrody, prawo narodzin i śmierci. Determinizm ten wyklucza jakiegokolwiek przejawy wolności, ponieważ nie można żyć wbrew przeznaczeniu.

³⁸ Por. A. Hilckman (pseudonim: Vigil): *Le Déclin de l'Occident*, [w:], tamże, s. 15.

³⁹ Najbardziej oryginalną i jednocześnie najbardziej kontrowersyjną koncepcją Spenglera jest cywilizacja arabska, na którą według Spenglera składały się tak różne elementy, jak: judaizm talmudyczny, islam, bizantynizm, wczesne chrześcijaństwo, neoplatonizm, cywilizacja perska; por. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, II, s. 227. Według Hilckmana spenglerowska konstrukcja cywilizacji arabskiej uwidacznia irracjonalizm całej doktryny opartej na niezmiennym tysiącletnim interwale czasowym. „Cette civilisation 'arabe' ou 'magique' s'insère très mal dans le tableau spenglerien de l'histoire; elle montre aussi que les faits ne s'adaptent pas toujours facilement au schéma que Spengler leur a dressé, ou bien – on peut tout aussi bien employer la tournure inverse – ce schéma qui se prétend être universellement valable, se révèle assez défectueux vis-à-vis des réalités; celles-ci ne veulent pas toujours entrer dans le cadre que Spengler leur a construit”, A. Hilckman, *Oswald Spengler*, [w:] *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Vol. VI, Marzorati, Milano 1964, s. 1438.

Newralgicznym punktem teorii Spenglera jest brak możliwości racjonalnego wyjaśnienia przyczyn zaistnienia cywilizacji. Z jednej strony tylko cywilizacje mogą być rozumiane jako fakty historyczne, jako przedmiot historii i warunek jej zrozumienia, z drugiej jednak strony samo ich zaistnienie jest faktem niewytłumaczalnym. Przy takich założeniach teoria Spenglera staje się irracjonalna. Odrzuca on bowiem jakąkolwiek możliwość wyjaśniania przez przyczyny. Jediną możliwą formą–metodą poznania staje się literacka parafraza. Spenglerowską metodą badań historycznych pozostaje oparcie się na fizjonomicznym rytmie życia cywilizacji–organizmów⁴⁰.

Początkiem każdej cywilizacji jest tworzenie się mitu wyrażającego nowość relacji między bytem ludzkim a ‘bóstwem’. Mit jest punktem wyjścia zarówno dla religii, jak i cywilizacji. W sensie spenglerowskim ‘współczesne’ są nam wszystkie dotychczasowe mity, które doprowadziły do zaistnienia religii i cywilizacji. Indyjskie wedy, mitologia grecka i wczesne chrześcijaństwo stanowią tę samą mityczną jakość. Zaczyny nowych cywilizacji mają tę samą wartość jako fakty historyczne i są porównywalne, ponieważ wynikają z tego samego schematu życia. Jednak sam fakt narodzin mitu, cywilizacji czy religii jest według Spenglera rezultatem przypadku pozbawionego jakiegokolwiek znaczenia (*ein Zufall ohne tieferen Sinn*⁴¹).

Na historię powszechną składa się: osiem mitów pierwotnych, osiem religii, tyle samo rodzajów filozofii, matematyk, muzyk, etyk, polityk etc. Wszystkie te dziedziny mają swoją nieprzekazywalną charakterystykę zrozumiałą tylko w obrębie cywilizacji, w której powstały. Nie jest możliwa kontynuacja, np. historii myśli filozoficznej między cywilizacjami i wykraczanie poza czasowy interwał tysiąclecia. Przy takim założeniu, jak zauważa Hilckman, nie można mówić o kontynuacji myśli filozoficznej („Il n’y a donc pas et il ne peut pas y avoir de philosophie perennis”), np. Arystoteles, który mówił językiem swojej cywilizacji, nie mógłby być zrozumiałym w obrębie innej cywilizacji. Analogiczna sytuacja dotyczy wszystkich innych dziedzin. Kontakty między cywilizacjami, ich kontynuacje, przejmowanie i przetwarzanie elementów obcych, wszystko to jest według Spenglera złudzeniem⁴². Konsekwencją biologizmu jest wykluczenie możliwości jakiegokolwiek interakcji między cywilizacjami. Każda

⁴⁰ „La seule méthode en histoire est ce qu’il appelle le tact physiognomique; la causalité n’est que pour les cuistres; l’intuition est tout; l’analyse causale, si elle reste valable, pour les sciences mécaniques, serait ridicule dans les sciences historiques”, [w:] A. Hilckman, *Les grands courants...*, s. 1419.

⁴¹ O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, II, s. 43; w innym miejscu Spengler podkreśla, że zaistnienie cywilizacji jest faktem racjonalnie niewytłumaczalnym: „Dass innerhalb der Menschheitsgeschichte plötzlich der Typus der hohen Kultur erscheint, ist ein Zufall, dessen Sinn nicht nachzuprüfen ist”, tamże, s. 42.

⁴² A. Hilckman, *Les grands courants...*, s. 1430; por. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, II, s. 67.

cywilizacja tworzy własny świat hermetycznie zamknięty i oddzielony od innych cywilizacji. Wyklucza to również możliwość syntez między cywilizacjami. Niemożliwy jest renesans danej cywilizacji, np. starożytności w czasach nowożytnych, podobnie wykluczona jest kontynuacja danej cywilizacji wychodząca poza okres tysiąclecia. Największą iluzją jest według Spenglera dwutysiącletnia historia chrześcijaństwa.

Etapem końcowym schyłku i upadku każdej cywilizacji (*Kultur*) jest *Zivilisation*. Spengler podkreśla charakterystyczne rozróżnienie w języku niemieckim pomiędzy kulturą (strona duchowo-moralna) a cywilizacją (poziom materialno-techniczny). Życie cywilizacji w tej ostatniej fazie jest bardziej wyrafinowane pod względem formy technicznej, która służy tylko jako maska prymitywizmu i barbarzyństwa – cywilizacja w okresie schyłkowym staje się w rzeczywistości wypalonym wulkanem. Głównym zwiastunem schyłku i upadku cywilizacji jest zanik stylu, którego miejsce zajmują zmienne mody. Według Spenglera rozwój każdej cywilizacji jest ściśle zdeterminowany, oznacza to, że każda cywilizacja ma swój własny język – styl. Spenglerowskie cywilizacje są to praktycznie style życia, a zanik stylu oznacza upadek sił kreatywnych w danej cywilizacji. Przejawami okresu upadku jest zanik życia wewnętrznego, duchowego, natomiast styl zostaje zastąpiony zmiennymi modami, powstają kosmopolityczne metropolie, jako jedyne ośrodki życia cywilizacji. Okres schyłkowy charakteryzuje się poszukiwaniem nowości (modernizm), co w rzeczywistości oznacza koniec ewolucji form w obrębie danej cywilizacji. Wszystkie wytwory stają się sztuczne i zmanieryzowane, puste i pozbawione wewnętrznego znaczenia. Celem staje się forma sama w sobie, a nie forma wynikająca w sposób konieczny z całości cywilizacyjnej, ze stylu danej cywilizacji. Wspólną cechą wszystkich cywilizacji w ich końcowym etapie jest kolosalizm, przeskalowanie i gigantyczność wytworów, a także przerost formy nad treścią.

Etapem końcowym cywilizacji jest tzw. fellahizm (od arab. fallāh: chłop, koczownik). Wszyscy stają się koczownikami, najemnikami do pracy, nie mającymi własnej historii, świadomości i tożsamości historycznej, żyją w pozostałościach ich własnej cywilizacji, która wyraża się już tylko przez swe formy zewnętrzne w technice i architekturze, ale bez decydującej świadomości przynależenia do niej. Główną cechą staje się ahistoryczność i redukcja do życia tylko wegetatywnego. Dla całej przeszłości, swej własnej historii, populacja 'fellahów' nie ma już zrozumienia i przestaje być podmiotem historii⁴³. Podsumowując doktrynę Spenglera, wyróżnić można następujące charakterystyczne elementy:

⁴³ Por. O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, I, s. 219. Dobitnie wyraża ten aspekt doktryny Spenglera w swej krytyce A. Hilckman: „Des descendants des créateurs des grandes civilisations ne sont plus que des Fellahs qui ne comprennent plus rien à leur propre passé, pour lesquels les gradnieuses monuments créés par leurs propres ancêtres ne signifient plus rien du tout. Les formes mortes des civilisations éteintes peuvent durer pour des temps indéfinis. (...) ce n'est plus qu'une psyché redevenue

Biologizm. Spenglerowska cywilizacja znajduje się w nieustannym, lecz ściśle zdeterminowanym procesie rozwoju, zmiany, odpowiednio do okresu życia każdego organizmu. Proces ten jest jednocześnie zamknięty w niezmiennym rytmie tysiąclecia, w którym są zawarte te same etapy rozwoju dla wszystkich cywilizacji. Spengler postrzega społeczeństwo jako roślinę; historia staje się w tej perspektywie biologią, a przyczynowość zostaje zastąpiona analogią. Analogia jawi się jako główna kategoria historiozofii, jako jedyny adekwatny środek do ujęcia różnorodnych i jednocześnie podobnych przejawów życia w historii cywilizacji. Znajduje to swoje przełożenie w pismach politycznych Spenglera, w jego darwinizmie społecznym, uzupełnionym przez ideologię socjalizmu i mesjanizmu państwa niemiecko-pruskiego.

Irracjonalizm. Doktryna Spenglera jest negacją nauki jako takiej; przedmiotem jego doktryny jest ‘życie’ (wpływ tzw. *Lebensphilosophie* Bergsona i Diltheya), które nie zna i nie zawiera nic ‘naukowego’, życie to tylko pojedyncze fakty. Spengler odrzuca tym samym jakąkolwiek formę ogółu (skrajny nominalizm). Życie jako takie nie potrzebuje nauki. Koncepcja Spenglera oznacza odrzucenie racjonalności i naukowości. Odrzucenie wszelkiej formy ogółu oznacza nominalizm i brak możliwości istnienia prawdy ogólnej, powszechnej. Pociąga to w konsekwencji odrzucenie dyskursu, analizy naukowej, a poznanie oparte jest wyłącznie na instynktach, uczuciu i intuicji (*physiognomischer Takt*). Centralnym pojęciem jest antyracjonalne przeznaczenie (*Schicksalsgedanke*). W tym sensie, jak zauważa Hilckman, doktryna Spenglera jest nie tyle nienaukowa, lecz antynaukowa (*non pas seulement non-scientifique, mais antiscientifique*⁴⁴). Z pojęciem przeznaczenia związane jest doświadczenie podświadomości (*Tiefenerlebnis*), które wynika ze związania cywilizacji przez czas i przestrzeń; przyczynowość jest określana przez przestrzeń, natomiast czas dotyczy przeznaczenia. Doświadczenie podświadomości oznacza relacje między przeznaczeniem a przyczynowaniem, relacje te leżą jednak poza wyjaśnianiem racjonalnym i naukowym. Spengler podkreśla wręcz irracjonalizm swej koncepcji cywilizacji i historii, jego celem nie jest prawda, lecz jedynie ujęcie faktu życia; metodą nie jest systematyka i analiza, lecz wyłącznie intuicja.

Relatywizm i agnostycyzm. Relatywizm Spenglera nie wynika tylko z wielości cywilizacji, lecz jest to relatywizm filozoficzny, jego agnostycyzm i sceptycyzm prowadzą *a priori* do negacji możliwości prawdy. Każda prawda jest zrelatywizowana do miejsca i czasu jej występowania w ośmiu różnych cywilizacjach. Historia jako taka stoi więc poza prawdą i fałszem, jedynym kryterium historii jest konieczność⁴⁵.

primitive qui vit dans les formes extérieures d’une civilisation raffinée”, [w:] A. Hilckman, *Les grands courants...*, s. 1426.

⁴⁴ A. Hilckman, *Les grands courants...*, s. 1427; por. Spengler, *Reden und Aufsätze*, s. 64–66: „Das Leben besitzt nichts Allgemeines und nichts Wissenschaftliches. Jede Zeile, die nicht geschrieben ist, um den tätigen Leben zu dienen, scheint mir überflüssig”, tamże, s. 64.

⁴⁵ Por. O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, I, s. 33, 56, 63; por. tenże, *Reden und Aufsätze*, s. 69.

Aprioryzm i ateizm. Sceptycyzm, agnostycyzm i relatywizm zostają dopełnione niejako przez aprioryzm, wszystkie te elementy tworzą swoistą spenglerowską dogmatykę. Aprioryzmem jest przede wszystkim założenie biologizmu. Biologizm ten nie wynika z analizy historycznej, lecz jest presupozycją *a priori*: cywilizacje są organizmami najwyższego rzędu, te same prawa determinują życie roślin, zwierząt i człowieka. Spengler w swej doktrynie jest antagonistą Condorceta, teoretyka nieskończonego postępu. W tej mierze, w jakiej Spengler jest pesymistą, Condorcet jest optymistą. Antagonizm ten jest jednak po głębszej analizie pozorny, dotyczy bowiem wniosków końcowych. Spenglera i Condorceta, jak zauważa Hilckman, w rzeczywistości więcej łączy niż dzieli. Obydwu charakteryzuje z jednej strony łatwość przyjmowania apriorycznych założeń–dogmatów (postęp *vel* upadek), z drugiej strony metoda analizy oparta na mechanicystycznym schemacie wyjaśnień stosowanym do wszystkich dziedzin. Condorcet pozostaje tutaj w nurcie mechanicystycznej wizji świata i człowieka charakterystycznego od czasu Kartezjusza dla myśli nowożytnej. Spengler czyni w tym miejscu dalszy krok – wydaje się, że pod wpływem biologizującego materializmu, darwinizmu i ewolucjonizmu przyjmuje biologizm za jedyne możliwe kryterium wyjaśniania i rozumienia świata. Jakikolwiek elementy metafizyczne i transcendentne w rozumieniu człowieka i świata są dla nich przy takich założeniach nie do przyjęcia. Ślepa wiara zarówno w postęp, jak i w upadek wyklucza nie tylko metafizykę, ale również religię. To sąsiedztwo teorii (*le voisinage théoretique*) znajduje swój wyraz w głównej idei ateizmu *κόσμος ἄθεος*. Hilckman podkreśla, że doktryna Spenglera staje się w ten sposób zbiorem wszelkich odcieni pogaństwa prowadzącego do irreligii⁴⁶. W konsekwencji to, co odnosi się do filozofii (negacja prawdy), tym bardziej dotyczy religii. Każda religia jest dla niego iluzją, ponieważ zawiera w sobie roszczenia do prawdy absolutnej. Religie występują jedynie we wczesnym, mitycznym stadium rozwoju cywilizacji. Spengler staje się w ten sposób profetą *kosmos atheos* i jego tragizmu, wyrażonego w ateistycznej wizji świata i człowieka.

Nominalizm i ahistoryzm. Według Spenglera ludzkość jako taka nie istnieje, a nie będąc faktem historycznym, nie może być przedmiotem nauki i poznania. Przedmiotem historii jako nauki mogą być tylko cywilizacje, ponieważ tylko one są dla niego faktami historycznymi. Według Hilckmana doktryna Spenglera jest wyrazem skrajnego nominalizmu historiozoficznego („*nominalismo storiosofico*”), negującego jakąkolwiek formę ogółu i uniwersalizmu⁴⁷. Wszystko, co znajduje się (zdarza się) poza

⁴⁶ „On dirait que toutes les formes du paganisme se sont données rendez-vous chez ce sceptique qui, par la beauté merveilleuse de son langage rappelant dans sa solennité puissante et harmonieuse les chœurs tragiques d’Eschyle, sait fasciner et inspirer une espèce de religion aux plus irréligieux”, [w:] A. Hilckman, *Le Déclin de l’Occident*, s. 16; por. artykuł Hilckmana poświęcony doktrynie Spenglera: *Spengler*, [w:] „La Cité Chrétienne”, No 150, Bruxelles 1933, p. 346–349.

⁴⁷ „Spengler pretende disinteressarsi completamente a tutte le conoscenze generali; egli parla della scienza astratta dell’universale in termini del più profondo sarcasmo e scherno; la sua posizione è quindi

cywilizacjami pozbawione jest charakteru historycznego („*geschichtsloses Geschehen*”). W tym sensie fakty są dla niego ważniejsze od prawdy⁴⁸. Jednocześnie Spengler odrzuca możliwość wzajemnego oddziaływania cywilizacji, tym samym neguje linearną (chronologiczną) interpretację dziejów, czyli w jego języku tzw. *Bandwurm-schemata der Geschichte* (tasiemiec historii). Nie tyle neguje on sens chronologii w historii, lecz odmawia jej ważności, argumentując tym, że sama chronologia nie dotyczy duszy danej cywilizacji. Cywilizacje w tym sensie są zamkniętymi w sobie, odizolowanymi od siebie duszami-organizmami.

Determinizm–Fatalizm–Pesymizm. Wszystkie te trzy elementy są konsekwencją założenia *a priori* determinizmu biologicznego, który stanowi podstawę idei homologii, synchronizmu oraz symultanizmu (analogiczności) między różnymi cywilizacjami przechodzącymi przez te same etapy życia. Te konieczne analogie są ustanowione przez biologiczny rytm życia cywilizacji. Spengler zestawia je w tzw. tablicach synoptycznych, które miały obejmować historię powszechną, czyli historię życia poszczególnych ośmiu cywilizacji. Niezmiennie przeznaczenie determinujące każdą formę życia jest wewnętrznym prawem każdego bytu. Oznacza to radykalną formę zanegowania i wyeliminowania wolności z historii i z życia człowieka. Człowiek nie ma w tej sytuacji na nic wpływu, czynnikiem decydującym jest ślepa, bezosobowa wola zdeterminowana przez powszechne prawo biologiczne. Miejsce czynu jak i moralności zajmuje bezwolne podporządkowanie się przeznaczeniu. W tym miejscu można mówić o swoistej spenglerowskiej dialektyce. Schyłek i upadek cywilizacji oznacza jednocześnie spełnienie przeznaczenia. W tym sensie idea spełnienia się przeznaczenia staje się motywem politycznego zaangażowania. Tragizm ateizmu prowadzi Spenglera do kultu czynu, do afirmacji rzeczywistości takiej, jaka ona jest w stadium schyłkowym cywilizacji. Tym sposobem Spengler odczarowuje świat, a schyłek i upadek stają się dla niego celem historii. Zdaniem Hilckmana, Spengler był typowym przedstawicielem współczesnej mu myśli ateistycznej, którą charakteryzował powrót do pogańskiego, przepelnionego tragizmem świata starożytnego. W świecie tym historia pozbawiona jest sensu, ponieważ zdeterminowana jest ślepym, niezmiennym przeznaczeniem (*Schicksal*) świata, który nie zna opatrności (*Vorsehung*).

Chrześcijaństwo. Wprowadzenie przez Spenglera cywilizacji arabskiej (tzw. ‘magicznej’) ma jedną poważną konsekwencję, zanegowana zostaje unikatowa pozycja chrześcijaństwa w historii. Chrześcijaństwo podzielone na dwie tysiącletnie części (cywilizacja zachodnia i część cywilizacji arabskiej) znika jako integralna całość z historii powszechnej. Efektem końcowym jest wymazanie uniwersalizmu chrześcijaństwa. Zasadniczym twierdzeniem w doktrynie Spenglera jest tutaj brak jakiegokol-

quella del più radicale nominalismo”, A. Hilckman, *Spengler, Oswald*, [w:] *Enciclopedia filosofica IV*, 1957, p. 865–867.

⁴⁸ O. Spengler, *Reden und Aufsätze*, C.H. Beck Verlag, München 1937, s. 67.

wiek elementu, który miałby znaczenie dla całej ludzkości. Zanegowanie jedności historycznej chrześcijaństwa w koncepcji Spenglera usuwa je *de facto* z historii powszechnej⁴⁹.

Podsumowanie

Celem przedstawionej analizy historycznego procesu kształtowania filozoficznych pojęć kultury, cywilizacji oraz historii jest ukazanie szerokiego wachlarza interpretacji, jak również podkreślenie znaczenia tych pojęć dla prowadzonego na przestrzeni wieków dyskursu intelektualnego w obrębie świata zachodniego. Sam spór pomiędzy realizmem i antyrealizmem dotyczy w tym kontekście nowożytnych i współczesnych koncepcji kultury, cywilizacji i historii. Przy czym współczesne wizje i teorie o charakterze powszechno-dziejowym charakteryzuje podejście aprioryczne, antyrealistyczne. Większość z nich są to próby interpretacji faktów, wydarzeń i procesów historyczno-kulturowych, które w swych założeniach mają swoisty zasięg powszechno-dziejowy. W większości przypadków jest to orientacja aprioryczna, i.e. opracowanie wizji przeszłości i przyszłości adekwatnie do przyjętych założeń. Klasycznym przykładem jest tutaj dzieło O. Spenglera jak i współczesna interpretacja procesu globalizacji S.P. Huntingtona.

Wizje te stanowią jednocześnie fundament współczesnych teorii społeczeństwa. Od czasów nowożytnych jedną z głównych przestrzeni sporu pomiędzy realizmem i antyrealizmem jest cała dziedzina polityki. Fakt ten doprowadził do ideologizacji życia społecznego. Jednocześnie napięcie między tymi dwoma orientacjami stanowi ośnowę procesu kształtowania się nowoczesnego społeczeństwa. Za przykład mogą posłużyć liczne interpretacje kultury, cywilizacji i historii opracowane w ostatniej dekadzie przełomu tysiącleci.

Nieliczne są natomiast próby realistycznego wyjaśniania procesów historycznych o znaczeniu powszechno-dziejowym. Za jeden z przykładów realistycznej koncepcji kultury, cywilizacji i historii została przywołana w tym kontekście teoria niemieckiego filozofa Antona Hilckmana (1900–1970), który odrzucał jakiegokolwiek założenia

⁴⁹ Co podkreśla Hilckman, negacja chrześcijaństwa oznacza również negację jakiegokolwiek formy Absolutu i transcendencji: „De cette façon, la vision chrétienne de l’histoire comme proces unique au centre duquel se place la figure d’un Sauveur qui est le Sauveur de l’humanité toute entière, a été écartée, comme si cela allait de soi; car il n’y a plus rien qui transcende les civilisations; il n’y a rien qui ait une valeur autre que relative, toute valeur n’est telle qu’à l’intérieur d’une civilisation. Le christianisme, pas plus que les autres religions, ne fait exception à la règle. Les religions ne sont que des manifestations – on pourrait dire donc: des fonctions – de la Kulturseele; il est absurde de chercher une vérité valable pour toute l’humanité. Rien n’est absolu, si non – on doit toujours employer ce terme de contradictoire en lui-même, mais c’est le seul qui exprime l’essence de la doctrine spenglerienne – le relativisme absolu”, [w:] *Les grands courants...*, s. 1438–1439.

a priori w procesie wyjaśniania i interpretacji kultury-cywilizacji jako faktu ludzkiego. Jego zdaniem tylko w ten sposób możliwe jest poznawcze ujęcie prawidłowości w wymiarze powszechno-dziejowym, dzięki któremu unikamy ideologizacji dyskursu intelektualnego. W tym sensie ta nieznana teoria niemieckiego filozofa, w formie opracowanej przez niego nauki porównawczej, może obecnie przyczynić się do dogłębnego ujęcia współczesnego fenomenu kultury i cywilizacji społeczeństwa w rzeczywistości zdynamizowanego, opartego na technologiach informacyjnych i komunikacyjnych.

Piotr MADEJSKI

Studium Nauk Humanistycznych, Politechnika Wrocławska

POCHODZENIE ABSTRAKЦИИ W UJĘCIU KSIĘGI PIERWSZEJ TRAKTATU O NATURZE LUDZKIEJ DAVIDA HUME'A

1. Uwaga wstępna

W powszechnym przekonaniu teoria poznania Hume'a, której zarys przedstawił w *Traktacie o naturze ludzkiej*, daje się wiarygodnie wyłożyć w kilku zwięzłych twierdzeniach. Nie budzą one wprowadzić szczególnego poruszenia we współczesnym czytelniku, przywykł on bowiem widzieć w dziele szkockiego myśliciela dokument pewnej formacji duchowej, a mianowicie brytyjskiego oświecenia i zarazem zwieńczenie filozofii doświadczenia, o której Hegel wyraził się kiedyś, że „niżej w myśleniu nie można już upaść”¹. Czytelnik, wzięwszy oczywiście poprawkę na zacierzenie krytyka-racjonalisty, chętnie przyzna, że urok i prostota teorii Hume'a okupione są licznymi uproszczeniami, to zaś, co w tej teorii wartościowego znalazło dojrzały wyraz w tych pracach, których zainspirowała na przykład w dziele Kanta lub Husserla. Po co więc wracać do tak odległego źródła? Tym bardziej że konstrukcja *Traktatu o naturze ludzkiej* wydaje się wadliwa i wiele współczesnych opracowań tematu nosi tego piętno. Najogólniej mówiąc, logika odkrywania pokrywa się w *Traktacie* z logiką wykładu; do kwestii raz omówionych i, jak się zdawało, ostatecznie rozstrzygniętych Hume nieoczekiwanie powraca w toku rozważań poświęconych zupełnie innemu zagadnieniu, by – stosownie do nowych potrzeb argumentacji – zmodyfikować lub zupełnie zmienić swój pierwotny pogląd. Tak ma się rzecz choćby z kluczową kategorią przekonania (*belief*), początkowo utożsamioną z *siłą i żywością percepcji*, która później jednak musi zostać od tych zmysłowych walorów starannie odróżniona² itp.

¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, PWN, Warszawa 2002, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 443.

² Por. N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, P. Macmillan, New York 2005, s. 211.

A jednak jest coś, co czyni lekturę tego dzieła pasjonującym przeżyciem i co nadaje pewnym jego fragmentom nieprzemijającą aktualność właściwą arcydziełom. Co to takiego? Mówiąc najkrócej: radykalizm ograniczeń. Otóż – przecząc istnieniu idei abstrakcyjnych, co stanowi rdzeń jego teorii poznania – musi Hume podać satysfakcjonujące wyjaśnienie tego, że zasadniczy zasób leksykalny języka tworzą terminy ogólne. Z obowiązku tego zwolnieni są zaś ci jego oponenti, których zdaniem terminy te są jedynie nazwami przedmiotów ogólnych, takich jak cechy lub rodzaje. W rezultacie to Hume podejmuje serio problem możliwości i genezy abstrakcji, a wyjaśnienie, jakie przedstawia, wydaje się nader oryginalne. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

2. Idee a przedmioty. Strategia wielkiej analogii

Traktat o naturze ludzkiej rozpoczyna się twierdzeniem, które wyznacza ramę epistemologicznych dociekań Hume'a. W zgodzie z filozoficzną konwencją epoki przeprowadza on tu podział *percepcji w umyśle ludzkim* na dwie kategorie, nazywane przezeń *rodzajami (kinds)*: są to *impresje* i *idee*³. Wprawdzie ta kwalifikacja: rodzaj może wydawać się nie na miejscu, skoro – jak się zaraz dowiadujemy – „różnica między nimi [tj. impresjami a ideami] polega na stopniu siły i żywości, z jaką narzucają się umysłowi i torują sobie drogę do naszej myśli lub świadomości”⁴. Innymi słowy, różnica wydaje się sprowadzać do pewnych wizualnych niuansów w sposobie prezentowania się percepcji obu kategorii w umyśle. I jest tak istotnie, o ile poprzestaniemy na sformułowaniach problemu zawartych w pierwszej części książki *Traktatu*. Później jednak na owe zmysłowe walory usiłuje Hume nałożyć specyficzny akt umysłu, jakim jest przeświadczenie. Żywić przeświadczenie, twierdzi, to nic innego jak tworzyć przedstawienie myślowe idei o dużej sile i żywości⁵; zmysłowy walor okazuje się zatem oznaką uznania czegoś w istnieniu. Ta myśl skłoniła Smitha, badacza *Traktatu*, do wniosku, że „Hume przypuszczalnie używa terminów »siła« i »żywość« w ich metaforycznym, a nie dosłownym, znaczeniu”⁶. Jednak bez względu na tę wątpliwość percepcje przedstawia się tu konsekwentnie jako jednorodną zmysłową zawartość myślenia, ku której umysł zwraca się i którą ujmuje bezpośrednio. Wiążąc siłę i żywość idei ze stopniem przeświadczenia, Hume wyraża sugestię, że wszelkie akty umysłu mają z natury rzeczy, charakter *oglądu*.

³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 85 (49). W nawiasie podaję numer strony tekstu oryginału według wydania: *A Treatise of Human Nature*, Penguin Books, London 1985.

⁴ Tamże.

⁵ Por. tamże, s. 181 (146).

⁶ N.K. Smith, dz. cyt., s. 233.

Jest to oczywiste przynajmniej w odniesieniu do *impresji*, skoro termin ten obejmować ma „...wszystkie nasze doznania zmysłowe, uczucia i emocje, jak zjawiają się one po raz pierwszy w naszej duszy”⁷. Warto od razu zaznaczyć, że impresje same okazują się treścią zarazem, jak i przedmiotem oglądu; jest on więc zawsze oglądem *wewnętrznym*. Konsekwentnie i od początku Hume odmawia odróżnienia impresji od tego, co wydaje się powoływać je do istnienia: „Ażeby dać dziecku ideę szkarłatu lub barwy pomarańczowej, smaku słodkiego lub gorzkiego”, „stawiam je wobec rzeczy, które te cechy posiadają lub, innymi słowy, daję mu te impresje”⁸. Wprawdzie nie głosi się tu identyczności wrażeń zmysłowych i przedmiotów w duchu solipsyzmu, ale zakłada pełną ekwiwalentność tych kategorii w dyskursie o poznaniu. Ma to, jak zobaczymy, znaczące konsekwencje w koncepcji genezy abstrakcji.

O pozostałych percepcjach, które mieszczą się już w pojęciu idei, powiada Hume zwięźle, iż są „...mglistymi obrazami (images) impresji w rozumowaniu i myśleniu”⁹. I to już wszystko; cała złożona struktura myślenia, akty rozumowania i wartościowania osadzone są w materiale percepcji i obracają się w ich kręgu. Myślenie czysto abstrakcyjne wydaje się nie istnieć, natomiast o porządku genezy poznania rozstrzyga uznanie idei za obrazy lub – jak to ujmują *Badania dotyczące rozumu ludzkiego – kopie (copies) impresji*¹⁰.

I właśnie to pojęcie idei jako obrazu ma tu zasadnicze znaczenie. Hume przejął je, za pośrednictwem *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Locke'a, z myśli kartezjańskiej. Już tam wydawało się ono w pełni ukształtowane i określone, z kilku stwierdzeń Hume'a zaś można wnosić, że traktuje je jako utarty w dyskusjach filozoficznych, ale stosunkowo neutralny synonim pojęcia myśli¹¹. Jest jednak w błędzie, w pojęciu bowiem tym zawiera się pasjonujący i niepokojący paradoks, który Kartezjusz usiłował bez powodzenia rozwiązać na gruncie swej mechanistyczno-magicznej fizjologii. Tego wysiłku Hume nie ceni i nie rozumie jego potrzeby; nie dostrzegając paradoksu, wikła się w sprzeczności. Otóż sądzi on, jak się wydaje, że mówiąc o idei jako obrazie (odpowiadającej jej) impresji, formułuje definicję pojęcia idei. W rzeczywistości ustala, co najwyżej, fakt i zakres relacji łączącej ideę z impresją. Kiedy następnie żąda Hume – od tych, którzy wątpią w prawdziwość jego twierdzenia – by przedstawili ideę nie pochodzącą z tego źródła¹², najwyraźniej jest przekonany, że byłyby to jedyny sensowny sposób krytyki jego koncepcji. Tymczasem żądanie to nie

⁷ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 85 (49).

⁸ Tamże, s. 88 (52).

⁹ Tamże, s. 85 (49).

¹⁰ Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, PWN, Warszawa 1977, s. 19 (11). W nawiasie podaję numer strony tekstu oryginału wg wyd. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Hackett Publ. Company, Cambridge 1993.

¹¹ Por. tamże, s. 19 (11).

¹² Por. tamże, s. 20 (11–12).

ma znaczenia póty, póki dociekamy tego, czym jest idea, a więc staramy się podać definicję jej pojęcia. Określenia *obraz* i *kopia* okazują się do tego celu nieprzydatne. Owszem, zwyczaj językowy pozwala na to, by o pewnych obiektach mówić w ujęciu relacji, w jakiej znajdują się względem innych, jak na przykład przy określaniu stosunków pokrewieństwa itp. Dokładnie w takim samym sensie o realistycznym dziele malarskim zwykło się powiadać, że jest obrazem, powiedzmy, pewnego pejzażu. Ale niezależnie od tej relacji jest ono pewnym przedmiotem o określonej naturze, złożonym z płótna, farby itd.. A zatem utrzymując, jak zdaje się to czynić Hume, że „bycie obrazem impresji” stanowi naturę idei, dopuszcza się do pomieszania kategorii cechy i stosunku, co można uważać za przypadek błędu kategoryjnego przesunięcia. Błąd ten nieustannie zaciemnia rozumowanie wyłożone w *Traktacie*, czyniąc pojęcie idei (jako obrazu) wieloznacznym. Przede wszystkim służy ono do wyrażenia poglądu, zgodnie z którym idea (a ściślej: idea prosta) jest jedynie odtworzeniem „podobnej do niej impresji”¹³, o czym zaświadczać ma niższy stopień siły i żywości, zmysłowych walorów, w jakich idea się prezentuje: „Ta idea czerwieni, którą tworzymy sobie w ciemności, i ta impresja, która powstaje w naszych oczach przy świetle słonecznym, różnią się tylko stopniem, nie zaś swoją naturą”¹⁴. Warto przyjrzeć się temu twierdzeniu, którego pozorna oczywistość wprowadza w błąd. Co to bowiem znaczy, że idea i odpowiadająca jej impresja nie różnią się swoją naturą? Hume zdaje się sądzić (i tak się go odczytuje), że zarówno impresje, jak i idee należą do pewnej szerszej kategorii, a mianowicie kategorii percepcji zmysłowych. Ze swej natury, twierdzi, jedno i drugie są percepcjami, a zatem kategoria ta stanowi dla nich rodzaj. Ale rozstrzygnięcie to byłoby do przyjęcia tylko wówczas, gdyby istniała możliwość zasadnego ujęcia idei jako obiektu, lub klasy obiektów, analogicznie do impresji. Bez wątplenia o to Hume’owi chodzi, nie dostrzega jednak, że ujęcie owo pozostaje w sprzeczności z jego własną definicją idei. Wszelkie formułowane przezeń charakterystyki dotyczą bowiem idei jako obrazu, *de facto* opisują więc relację, która wiąże ideę z impresją (zauważmy, że określenia *mglista*, *mętna* i im podobne mają sens tylko w odnoszącym porównaniu do pierwowzoru, jaki stanowić ma odpowiednia impresja). Krótko mówiąc, pojęcie obrazu nie nadaje się do opisu idei jako samodzielnego obiektu lub klasy takich obiektów. Zupełnie inaczej rzecz się ma z impresjami, o których Hume powiada stanowczo, że „nie są obrazami czegoś odrębnego, niezależnego i zewnętrznego”¹⁵, a następnie kwalifikuje je jako *byty*¹⁶.

A zatem, wypada zapytać, czy twierdzenie głoszące, iż idee i impresje nie różnią się swoją naturą, ma jakiś sens? Otóż bez trudu można podać inną jego wykładnię,

¹³ Tamże, s. 20 (11).

¹⁴ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 87 (51).

¹⁵ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 271 (239).

¹⁶ Tamże, s. 275 (243).

w myśl której twierdzenie to znaczy po prostu, że idee są impresjami. W takim ujęciu, warto dodać, *percepcja* okazuje się nie nadrzędnym pojęciem rodzaju, lecz zwykłym synonimem *impresji*. Na tę wykładnię swojego twierdzenia Hume nie mógłby oczywiście, przystać, gdyż identyczność jest relacją zwrotną. Tymczasem jedno z najważniejszych odkryć *Traktatu* ustala przecież przyczynową zależność idei od impresji¹⁷. Kładąc nacisk na tę zależność Hume naraża na szwank wiarygodność innych swoich odkryć; w istocie podaje w wątpliwość całą teorię związku przyczynowo-skutkowego jako produktu powtórzenia i nawyku¹⁸.

Wszystkie te sprzeczności i niekonsekwencje mają źródło w kartezjańskim pojęciu idei, którym *Traktat* posługuje się w sposób niekrytyczny. Idea jako obraz to metafizyczna utopia „czystej treści reprezentującej” (termin Husserla), którą usiłuje się wyabstrahować z impresji jako jej nośnika, uwolnić od zmysłowych form jej przedmiotowości i pojąć niczym samodzielnie bytujący obraz bytu, *idealność*. Dlatego, w zależności od przyjmowanej w *Traktacie* perspektywy, idea okazuje się na przemian impresją (tożsamość pod względem natury) albo reprezentantem¹⁹ impresji (tożsamość pod względem treści) albo skutkiem²⁰ impresji (tożsamość pod względem genezy), choć określenia te nie dają się ze sobą uzgodnić.

Począwszy od pierwszych twierdzeń, *Traktat* postuluje pełną wymiennność kategorii percepcji i przedmiotu w obrębie rozważań teoriopoznawczych. Co ciekawe, Hume nie przywiązuje wagi do teoretycznego uzasadnienia tego postulatu; liczy na wsparcie zdrowego rozsądku, który szczerze wierzy, że całą wiedzę o świecie czerpie za pośrednictwem percepcji. A jednak, jeśli przyjrzeć się temu uważniej, okaże się, że postać, jaką *Traktat* nadaje owej wierze, bardzo odbiega od potocznych intuicji i budzi zastanowienie. Oto w rozdziale poświęconym *sceptycyzmowi w stosunku do zmysłów* czytamy bowiem, iż „człowiek przeciętny (*the vulgar*) przyjmuje, że jego percepcje są jedynymi jego przedmiotami”²¹. Jest to, zapewnia Hume, naturalny pogląd rozsądku, któremu skądinąd towarzyszy absurdalne i wyspekulowane przeświadczenie o trwaniu impresji „nawet wówczas, gdy ich nie postrzegamy”²². Trudno o bardziej charakterystyczne zniekształcenie stanowiska naiwnego realizmu, które zajmuje rozsądek, głosząc, że przedmioty są takimi, jakimi się jawią za pomocą zmysłów. Wszak jeśli mówienie o naturalnych skłonnościach umysłu ma w ogóle sens, to przecież najbardziej elementarną z nich jest wiara w świadectwo zmysłów w odniesieniu do zewnętrznego świata, co w przekładzie na język dyskusji filozoficznych oznacza spontaniczne przekonanie

¹⁷ Por. N.K. Smith, dz. cyt., s. 205.

¹⁸ Por. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin LTD, London 1948, s. 692.

¹⁹ Por. D. Hume, *Traktat*, s. 179 (144).

²⁰ Por. tamże, s. 89 (53).

²¹ Tamże, s. 291 (259).

²² Tamże, s. 294 (263).

o intencjonalności wszelkich aktów umysłu, w tym także aktów percepcji zmysłowej. Rozsądek z całą pewnością nie „twierdzi”, by impresja była niezależnym przedmiotem; przeciwnie, utrzymuje, że nim nie jest, a ponieważ jej zmysłowa zawartość nie stanowi zarazem wytworu podmiotu, powinna, w mniemaniu rozsądku, zostać przypisana, jako trwała własność, przedmiotowi, który istnieje „nawet wówczas, gdy go nie postrzegamy”. Kiedy więc Bertrand Russell nadaje twierdzeniu *Traktatu* współczesną, precyzyjniejszą postać, powiadając, że „sama dana zmysłowa jest niezależnym przedmiotem”²³ wydaje się to uproszczeniem. Identyfikacja danej zmysłowej z przedmiotem dokonuje się bowiem w intuicjach jakości lub cechy; ilekroć naiwny rozsądek upiera się przy tym, że czerwień róży istnieje w ciemności, to czyni to nie dlatego, iż wierzy, by była niezależnym przedmiotem, ale dlatego, że sądzi, iż jest nim róża.

Taki jest, jak się zdaje, naturalny pogląd rozsądku, który Hume poddaje jednak charakterystycznej rewizji. Zauważa najpierw, że nie mamy idei istnienia różnej od idei „tego, co ujmujemy jako istniejące”²⁴. Innymi słowy, istnienia przedmiotu nie da się wyłuskać spośród zasobu jego cech, jest zmysłowo nieuchwytnie, a co za tym idzie jego idea „powiązana z ideą jakiegokolwiek rzeczy nic do niej nie dodaje”²⁵. Myśl ta, jak wiadomo, tak ujęła Kanta, iż oparł na niej swą argumentację skierowaną przeciw dowodowi ontologicznemu²⁶. Jednak rozumowanie Hume’a zmierza w przeciwnym kierunku. Ponieważ istnienia nie można odnaleźć w rzeczowej zawartości przedmiotu, jego idea nie stanowi realnego predykatu, a w szczególności nie wyznacza różnicy gatunkowej: „nie można wskazać żadnego przedmiotu”, głosi „*Traktat*, który byłby podobny do jakiejś rzeczy pod względem swego istnienia, różny zaś od innych rzeczy pod tym samym względem”²⁷. Owa nieokreśloność przywodzi Hume’a do wniosku, że idea istnienia jest najogólniejszym pojęciem, którego zakres pokrywa się przeto z zakresem pojęcia bytu, co czyni je równoważnymi. Pojęcie bytu jednak, interpretowane w myśl nakazów nominalizmu, wyznacza najszerszy zbiór jednostkowych przedmiotów. Toteż ujmując impresje jako przedmioty, co *Traktat* postuluje od początku, uznaje się je **tym samym** za istniejące byty. Dlatego „cokolwiek sobie przedstawiamy, przedstawiamy sobie jako rzecz istniejącą. Każda idea, jaką podoba nam się utworzyć, jest ideą jakiegoś bytu; i ideą jakiegoś bytu jest każda idea, jaką się nam podoba utworzyć”²⁸. Zauważmy nawiasem, że Kant, zainspirowany tymi rozważaniami, rozstrzygnął ów problem zupełnie inaczej, a mianowicie, kwalifikując istnienie jako aprioryczne pojęcie intelektu, a ściślej – kategorię modalności²⁹.

²³ B. Russell, *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Aletheia, Warszawa 1995, s. 28.

²⁴ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 150 (115).

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 339.

²⁷ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 150 (116).

²⁸ Tamże (115).

²⁹ Por. I. Kant, dz. cyt., t. I, s. 172.

W taki sposób Hume rewiduje potoczne intuicje rozsądku i stwarza sobie podstawy do ataku na „pogląd filozoficzny, że percepcje i rzeczy mają podwójne istnienie”³⁰. Po długich – nad wyraz niejasnych, a po części zupełnie już anachronicznych – wywodach dochodzi do wniosku, że zmysły „nie dają nam nic innego niż pojedynczą percepcję, nigdy zaś nie ma w nich najlżejszego napomknienia o jakiejś rzeczy poza nią”³¹. Nie jest to bynajmniej deklaracja idealizmu, lecz wyraz sceptycznego przekonania, że o pochodzeniu impresji niczego definitywnego wiedzieć nie możemy.

Wszystko to jednak stosuje się w przede wszystkim do impresji jako percepcji. To, że idee są obrazami odpowiadających im impresji, nie przesądza jeszcze w dostatecznym stopniu o ich statusie. Nie różnią się od impresji *swoją naturą*, co – jak widzieliśmy – nie jest jasnym określeniem. Być może z tego względu *Traktat* podaje następujące wyjaśnienie: „wytworzyć sobie ideę jakiejś rzeczy i wytworzyć sobie po prostu ideę, to to samo; to, że idea odnosi się do jakiejś rzeczy, jest oznaczeniem zewnętrznym (extraneous denomination), któremu w niej samej nie odpowiada żaden znak ani żadna cecha”³². Myśl wydaje się jasna: stwierdzając, że odniesienie idei do impresji, czyli jej przedmiotu, jako *zewnętrzne oznaczenie*, w żaden widomy sposób nie wyraża się w jej strukturze, Hume, w istocie, wyklucza ideę z klasy **znaków**. I jest to decyzja, której właściwie nie uzasadnia; możemy się jedynie domyślać, że stoi za nią wynik doświadczenia introspekcyjnego z jego domniemaną pewnością.

Tymczasem znak, ujmując rzecz najogólniej, stanowi pewną zmysłową treść, która przedstawia sobą coś, czym nie jest³³ i to nie za sprawą *zewnętrznego*, a więc mniej lub bardziej przygodnego, aktu refleksji, lecz dzięki swym immanentnym właściwościom. Toteż im bardziej podatna na ujmowanie w charakterze znaku okazuje się pewna treść, tym łatwiej ustępuje ona miejsca w naszej świadomości temu, co inne, do którego odsyła jako do swego znaczenia.

Kiedy dalej Hume wyjaśnia, że *idea i idea jakiejś rzeczy* to jedno i to samo, wydaje się czynić koncesję na rzecz naiwnego realizmu. Solidaryzuje się bowiem z utartym przekonaniem, które żywi potoczny rozsądek w teorii poznania, jakoby idee były obrazami dokładnie *podobnymi* do odpowiadających im rzeczy. Także kiedy podkreśla *mętność*, która przypada ideom w udziale, daje dowód tego, że respektuje realizm rozsądku i rzeczywiście rozpatruje idee w ich odniesieniu do impresji pojmowanych jako rzeczy. Sugeruje jednak, że to nie całkowity brak różniących szczegółów, lecz właśnie wykluczenie relacji odniesienia ze struktury idei jest gwarancją pełnego podobieństwa idei i jej przedmiotu. Gdyby bowiem idee opatrzone były widomymi cechami znaku, podobieństwo to nosiłoby mniej lub bardziej *konwencjonalny* charakter,

³⁰ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 296 (264).

³¹ Tamże, s. 271 (239).

³² D. Hume, dz. cyt., s. 104 (67).

³³ Por. J. Simon, *Filozofia znaku*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa N, Warszawa 2004, s. 72.

w ujęciu naiwnego realizmu musiałyby więc być uznane za czysto iluzoryczne. I właśnie wtedy, gdy wydaje się najbardziej zbliżyć do poglądu potocznego, Hume wyprowadza nieoczekiwany wniosek. Podobieństwo, jak je postrzega, nie polega na wiernym odtworzeniu rozmaitych detali, lecz na identyczności *ontologicznego statusu* idei i przedmiotu; idea jako szczególny **analogon** impresji nie jest jej znakiem, związanym z nią swym odniesieniem lub intencją, jest rzeczą w zastępstwie innej rzeczy.

Owa strategia wielkiej analogii pomiędzy światem impresji, czyli *naszych* przedmiotów a światem ich *obrazów*, służy wyraźnie określonym celom. Oto Hume powiada: „Jest przyjętą ogólnie w filozofii zasadą, że wszelka rzecz w naturze jest indywidualna i że całkowicie niedorzeczne jest przypuszczać, iż istnieje realnie trójkąt, który nie ma określonej proporcji boków i kątów. Jeśli zaś jest to niedorzeczne w sferze faktów rzeczywistych, to musi to być również niedorzeczne w sferze idei”³⁴. Tak więc, na zasadzie analogii, idee zostają określone jako indywidualia. Ale, co ważne, zasada ta czyni uprawnionym także odwrotny kierunek wnioskowania: „Biorę najpierw najmniejszą ideę o części rozciągłości, jaką mogę sobie wytworzyć i, mając pewność, że nie ma nic bardziej drobnego niż ta idea, wnoszę, iż cokolwiek odkryję przy jej pomocy, to musi być rzeczywistą cechą rozciągłości”³⁵. W praktyce badań podejmowanych w *Traktacie* oznacza to natomiast, że uznanie ontologicznej identyczności idei i impresji jako przedmiotów, na czym opiera się zasada wielkiej analogii, prowadzi nieuchronnie do przekształcenia poznania rzeczywistości w refleksję umysłu nad samym sobą. Rzeczywistość okazuje się bowiem zbiorem percepcji, które rozpadają się na nieciągłe, proste impresje, czyli samoprezentujące się i rozświetlone oczywistością przedmioty *dla nas* oraz ich analogony. Podobieństwo do „atomistyczno-mechanistycznego ujęcia natury rodzących się ścisłych nauk przyrodniczych rzuca się w oczy” – zauważa Husserl³⁶. Jednak roszczenia filozofii Hume’a sięgają dalej niż prawa mechaniki Newtona. W istocie prawa psychiki rządzące doborem i następstwem percepcji, czyli hume’owskie prawa kojarzenia mają zastąpić i wyjaśnić zasady fizyki. W świecie, który jest tylko zbiorem psychicznych atomów, to one bowiem dowiodły, że są „prawdziwymi prawami radykalnymi całego bytu”³⁷.

Jedną z zasadniczych konsekwencji strategii rozwijanej w *Traktacie* wydaje się rozstrzygnięcie sporu o powszechniki, który właściwie polega w całości na jego unieważnieniu. Wielka analogia wymusza bowiem skrajnie nominalistyczne, reistyczne rozwiązanie tej debaty. Innymi słowy, problem upadł *zanim* Hume do niego nawiązał, gdyż to, co miało być przedmiotem sporu – *status idei* – zostało jednoznacznie określone w założeniach zasady analogii. To dlatego „główne kwestie – na czym polegają

³⁴ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 104 (67).

³⁵ Tamże, s. 115 (78).

³⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie*, [w:] *Gesammelte Werke*, M. Nijhoff (ed.), t. VII, Haag 1956, s. 158.

³⁷ Tamże, s. 159.

i jak są możliwe idee abstrakcyjnie ogólne lub uniwersalne – pozostawia się bez dyskusji. Zamiast tego całą uwagę poświęca się pytaniu o rolę, jaką grają obrazy (*images*) w myśleniu abstrakcyjnym i o to w jaki sposób funkcjonują tak, jakby były uniwersalne³⁸. Jednak coś, co może wydawać się słabością lub wadą, ma swoją dobrą stronę. Kwestionując wszelką ogólność w sferze bytu, tym pilniej musi wyjaśnić Hume ogólność języka, która jego adwersarzom wydawała się naturalnym i oczywistym refleksem rzeczywistości abstraktów. I w tej właśnie kwestii *Traktat* nie ma godnych uwagi poprzedników, jest nowatorski, gdyż nacisk kładzie na problem **genezy**.

3. Idee abstrakcyjne

Jest oczywiste, że negacja abstraktów, abstrakcyjnych ogólności zawiera się *implicit* w samej koncepcji idei jako obrazu impresji. Żadnym abstraktom nie odpowiadają bowiem podobne impresje, które miałyby je fundować, toteż przekonanie o rzeczywistości uniwersaliów i teoria idei wykluczają się³⁹. Ale odrzuceniu abstraktów nie towarzyszy bynajmniej zakwestionowanie abstrakcji jako specyficznej umiejętności, którą umysł kształtuje i rozwija na potrzeby życia. Narzucając już w punkcie wyjścia surowe ograniczenia dociekaniom Hume'a, zasada analogii zmusza do przeniesienia ciężaru dyskusji z tradycyjnych pytań metafizyki o to, czym są i jak istnieją abstrakcyjne ogólności na bardziej inspirującą kwestię tego, jak umysł *wytwarza* te użyteczne fikcje w świecie indywiduów. Krótko mówiąc, polem dyskusji o ideach abstrakcyjnych staje się subiektywność. To dlatego Christopher Salmon, który w znanej rozprawie pisanej pod kierunkiem Husserla usiłuje nadać myśli Hume'a fenomenologiczny wydźwięk, powiada, że problematyka abstrakcji w *Traktacie* dostarcza *pierwszego praktycznego przykładu* teorii, w myśl której „ostateczne wyjaśnienie naszej świadomości przedmiotów leży nie w przedmiotach, ale w procesach świadomości samej. Możemy być jedynie świadomi przedmiotów, których świadomość wytworzyliśmy na własny użytek”⁴⁰. Owo przesunięcie ku subiektywności stało się możliwe – i nieuniknione – wraz z wykluczeniem odniesienia (intencjonalności) ze struktury idei i uznaniem jej za pełnoprawny analogon przedmiotu (impresji). Już wówczas proces poznania znalazł się *de facto* w obrębie tego, co subiektywne, wiążąc umysł z jego własnymi wytworami. Tym większego znaczenia nabrały pytania o genezę tych wytworów. Chodzi więc przede wszystkim o to, czy Hume zdołał w tej materii wykroczyć poza wąsko empi-

³⁸ K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, dz. cyt., s. 257.

³⁹ Por. G.S. Pappas, *Abstract General Ideas In Hume*, [w:] *Hume Studies*, vol. XV, No. 2, 1989, s. 348 i n.

⁴⁰ C.V. Salmon, *The Central Problem of David Hume's Philosophy. An Essay towards a Phenomenological Interpretation of the First Book of the „Treatise of Human Nature”*, wyd. w j. angielskim, [w:] *Jahrbuch fur Philosophic und phanomenologische Forschung*, Vol. X, Halle 1929, s. 335.

ryczną perspektywę opisowej psychologii. Jak wiadomo, taki właśnie zarzut stawiano jego koncepcji abstrakcji wielokrotnie i to zwykle w związku z żywionym przezeń przekonaniem, że jest ona tylko pewną konkretyzacją poglądu Berkeleyya. Krytycy, przeciwnie, są zdania, iż koncepcja Hume'a gubi myśl jego wielkiego poprzednika, wikła się bowiem w wyjaśnienia psychologiczne i w konsekwencji trywializuje zasadę reprezentacji, na którą usiłuje nałożyć gorset schematów kojarzenia i nawyków⁴¹. Ale podnoszący tę obiekcję Husserl i inni krytycy nie stawiają pytania o to, czy schematy kojarzenia, a właściwie przyczynowość – w rezultacie okazuje się jedyną czynną zasadą kojarzenia – oraz nawyk są w koncepcji Hume'a rzeczywiście przedstawiane jako *fenomeny psychiczne*, czy może to dopiero akademicka psychologia, obficie i bez zrozumienia czerpiąca z jego dorobku, nadała im taki status. Dysponujemy przynajmniej jednym nie budzącym wątpliwości przykładem takiej reinterpretacji: to przecież na kartach podręczników psychologii *idea* Hume'a zdegradowana została do poziomu wyobrażenia, natomiast *siła i żywość* idei, stanowiące oryginalnie wyraz duchowego przeświadczenia, jego *znak asercji*, okazały się banalnym walorem zmysłowym *wyobrażeń naocznych*.

Supozycja psychologizmu zawarta jest również w zarzucie, jakoby Hume błędnie upraszczał teorię abstrakcji swego mistrza przez nadanie jej skrajnie nominalistycznej postaci, co występuje, kiedy zastępuje relację *znaczenia*, o której mówi Berkeley, schematami kojarzenia⁴². Jednak Berkeley poprzestaje na bardzo ogólnych deklaracjach, co Hume traktuje jako niewątpliwą słabość tego dzieła, której usiłuje zaradzić; nie jest jasne, czy również autor *Zasad poznania ludzkiego* nie byłby zmuszony przyjąć rozwiązań proponowanych przez *Traktat*, gdyby uświadomił sobie potrzebę konkretyzacji swoich koncepcji.

Problem ogólności sprowadza Berkeley do kwestii reprezentacji, tę zaś próbuje wyjaśnić *zastępowalnością* jednostkowych idei z zakresu zbioru w funkcji reprezentanta. Mówi więc: „Słowo staje się ogólnym, kiedy się je czyni znakiem nie abstrakcyjnej idei ogólnej, lecz wielu idei szczegółowych, przywołując w myśli dowolną z nich”⁴³. Akcent pada tu, rzecz jasna, na *dowolność* wyboru; nominalistycznym odpowiednikiem abstrakcyjnej idei ogólnej nie jest ani jakakolwiek idea jednostkowa z osobna, ani nawet ich zbiór, lecz **charakter relacji**, która umożliwia dowolnej idei na równi reprezentowanie ich ogółu. W taki sposób przyjmuje się i dzisiaj⁴⁴, że fikcję abstrakcyjnej ogólności można zastąpić realnym indywiduum ujętym w relacji podobieństwa względem wszystkich pozostałych z zakresu słowa. Jednak tego jak miałby

⁴¹ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, tłum. Janusz Sidorek, PWN, Warszawa 2000, s. 232 i n.

⁴² Por. K. Smith, dz. cyt., s. 257.

⁴³ G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, tłum. J. Salamon, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 12.

⁴⁴ Por. np. W. Van Orman Quine, *Na tropach prawdy*, tłum. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 1997, s. 19.

przebiegać proces uogólniania na takiej podstawie Berkeley nie wyjaśnia, uznawszy to, być może, za oczywiste. Hume, przeciwnie, taką próbę podejmuje.

Zaczyna od przywołania relacji leżącej u podstaw wszelkiego uogólnienia: „Gdy znaleźliśmy podobieństwo między wieloma rzeczami, z którymi się często stykamy, wówczas stosujemy tę samą nazwę do nich wszystkich bez względu na to, jakie różnice możemy zauważyć”⁴⁵. Słowa te nawiązują otwarcie do stanowiska, jakie zajął Berkeley. Tak więc przesłanką zastosowania terminu ogólnego, *nazwy*, okazuje się podobieństwo, które Hume konsekwentnie pojmuje jako identyczność cech w numerycznie różnych przedmiotach tworzących zbiór, czyli jako tak zwaną identyczność jakościową. Jego świadome i dostatecznie częste postrzeganie toruje drogę do ujmowania jednej z idei podobnych, obojętnie której, w funkcji reprezentanta ich ogółu. Ale na tym wyjaśnieniu, przy którym zatrzymał się Berkeley, *Traktat* bynajmniej nie poprzestaje. Zgodnie z zamysłem i metodą swoich badań Hume stara się prześledzić proces myślowy prowadzący do użycia terminu ogólnego i w doświadczeniu introspekcyjnym odkryć jego logikę.

Czyni kolejny krok: „Gdy ustali się w nas taki zwyczaj (*custom*), to gdy słyszymy daną nazwę, odżywa idea jednej z tych rzeczy i sprawia, że wyobraźnia przedstawia ją sobie ze wszystkimi jej szczegółami i proporcjami”⁴⁶. Stwierdzenie podobieństwa inicjuje zwyczaj (*custom*), który wraz z rozwojem praktyki komunikowania się werbalnego stopniowo zmienia się w nierefleksyjny skojarzeniowy nawyk (*habit*) posługiwania się nazwą (polski przekład *Traktatu* ignoruje to rozróżnienie, oddając zarówno *custom*, jak i *habit* słowem *nawyk*, choć anglojęzyczne prace krytyczne przywiązują do niego pewną wagę⁴⁷). Bezpośredni wynik użycia terminu ogólnego okazuje się zatem **nieadekwatny**; wszak umysł, w myśl założeń wielkiej analogii, ma do dyspozycji wyłącznie idee jednostkowe, słowo może ożywić tylko jedną z nich wraz z całym zasobem jej specyficznych, indywidualnych cech, co pozostaje w sprzeczności ze znaczeniem terminu ogólnego. Tego momentu braku adekwatności, który jednak toruje drogę uogólnieniu, Berkeley w ogóle nie dostrzegł.

Tymczasem, w następnym kroku, Hume proponuje pewne rozwiązanie: „Lecz założyliśmy już, wyjaśnia, że to samo słowo było już często stosowane do innych rzeczy jednostkowych, które są różne pod wieloma względami od tej idei, co jest bezpośrednio dana umysłowi; stąd dane słowo nie jest zdolne ożywić wszystkich idei, reprezentujących wszystkie te rzeczy indywidualne, i muska tylko, by tak rzec, naszą duszę i ożywia ten nawyk, któryśmy zdobyli stykając się z tymi rzeczami. Są one obecne dla umysłu nie realnie i faktycznie, lecz tylko potencjalnie”⁴⁸. To jeden z najczęściej cy-

⁴⁵ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 104–105 (67).

⁴⁶ Tamże, s. 105 (68).

⁴⁷ Por. N.K. Smith, dz. cyt., s. 261.

⁴⁸ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 105 (68).

towanych i najbardziej kłopotliwych fragmentów *Traktatu*. Jego uważna lektura nasuwa nieodparte wrażenie, że Hume zmagą się z materią języka, usiłując wypowiedzieć myśl, dla której brak jeszcze terminologii w ówczesnym słowniku filozoficznym. Dlatego wywód wydaje się metaforyczny i tak, niestety, jest zwykle odczytywany: „muska tylko naszą duszę” – słowa są sugestywne, nawyk to pewnego rodzaju magia... której „ostateczna przyczyna” jest nieznaną pisze Marina Frasca-Spada i na tych konstatacjach poprzestaje⁴⁹. A jednak przez tę obrazową treść przebija się uporczywie pewna ważna myśl. Zauważmy, że akcent pada teraz na pozostałe idee tworzące zbiór wraz z tą przedstawioną; w przeciwieństwie do niej nie są one efektywnie i realnie dane umysłowi, a jedynie reprezentowane przez dyspozycję nawyku do przywołania dowolnej z nich. To bycie *potencjalnie* stanowi jednak pewną formę uświadomienia ich w całej ich **wiełości**, toteż umysł ujmuje coś więcej niż jednostkowe przedstawienie. Moment ogólności, który tu się zaznacza tkwi w ciągłym utrzymywaniu jako otwartej *możliwości* wymiany przedstawionej idei na inną, *reprezentowaną przez nawyk*⁵⁰ i jej podobną. Oczywiście, czasem możliwość ta zostaje jednak zrealizowana, a wówczas owa inna *wywołana w wyobraźni*⁵¹ idea zajmuje miejsce przedstawionej. Wymiana się dokonała. Ale nie zmienia to logiki procesu; w tworzeniu abstrakcji wyobraźnia kreująca jednostkowe idee pozostaje pod kontrolą skojarzeniowego nawyku⁵², który utrzymując je w stanie bycia potencjalnymi zachowuje prymat możliwości nad realnością. Nieprzerwana i niedająca się pominąć świadomość tej możliwości, zakładana w samym sposobie poprawnego posługiwania się nazwą, sprawia, że umysł dokonuje przejścia od ujmowania idei przedstawionej jako *tego oto* specyficznego obiektu do uchwycenia jej jako *czysto jakościowej treści*, którą zasadnie można przypisać dowolnej idei z zakresu terminu ogólnego. Moment abstrakcyjności, który jest tu wyczuwalny, polega zatem na tym, iż wprawdzie rzeczowa zawartość idei nie ulega żadnej zmianie, ale umysł konsekwentnie abstrahuje od jej tożsamości numerycznej. Innymi słowy, świadomość wymienności idei kulminuje w uznaniu idei przedstawionej za **treść reprezentującą** wszystkie indywidua w zbiorze.

W taki sposób dochodzi Hume do sformułowania warunku *sine qua non* abstrakcji. Ale wraz z tym warunkiem dana jest kolejna trudność. Dotyczy ona tego, jak pogodzić ideę w funkcji treści reprezentującej z faktem, że ma ona wiele specyficznych jakości, które odróżniają ją od pozostałych. Nawet jeśli Hume nie mówi jasno o tej trudności, to jednak w następujących dalej rozważaniach o *distinctio rationis* przedstawia pewne jej rozwiązanie.

⁴⁹ M. Frasca-Spada, *Space and the Self in Hume's „Treatise”*, Cambridge UP, Cambridge 1998, s. 186–187.

⁵⁰ D. Hume, dz. cyt., s. 106 (69).

⁵¹ Tamże, s. 107 (70).

⁵² Por. M. Warnock, *Imagination*, Wyd. Faber and Faber, London 1976, s. 18.

W istocie chodzi tu ciągle o tę samą kwestię wytwarzania abstrakcyjnej ogólności, której konstrukcja wspiera się na abstrakcyjnych różnicach; te ostatnie zaś powstają w wyniku myślowej praktyki *odróżniania tego, co nieodróżnialne*. Toteż Hume powiada: „Mając już cokolwiek więcej praktyki podobnej, zaczynamy rozróżniać kształt od barwy (obiektu – P.M.) w rozróżnieniu myślowym; to znaczy: rozważamy kształt i barwę łącznie, ponieważ faktycznie są one tym samym i są nierozróżnialne; lecz widzimy je w różnych ujęciach z różnego punktu widzenia, odpowiednio do podobieństw, które one wykazują z innymi rzeczami”⁵³. Tak więc kiedy umysł ujmuje białą kulę jako ten oto specyficzny obiekt, jej kulistość i biel całkowicie pokrywają się ze sobą, stanowiąc nieodróżnialne *to samo*, zupełną jedność. Jedności tej nie należy pojmować jako abstrakcyjnej identyczności, której odróżnionymi stronami są forma geometryczna i barwa. Przeciwnie, tak długo, póki umysł ma na uwadze tę oto białą kulę, doświadcza jej kulistości i bieli jako niesamoistnych aspektów, których jedność wyraża jej tożsamość jako szczególne indywiduum.

A jednak w *distinctio rationis* do takiego odróżnienia dochodzi: „Jeśli chcemy rozważać tylko kształt kuli z białego marmuru, to w istocie rzeczy tworzymy ideę zarówno kształtu jak i barwy, lecz milcząco obejmujemy naszym okiem podobieństwo tej kuli z kulą z czarnego marmuru. Podobnie, gdy chcemy rozważać tylko jej barwę, to obejmujemy naszym wzrokiem tylko podobieństwo tej kuli z sześcianem z białego marmuru”⁵⁴. Także tutaj stwierdzenie podobieństwa determinuje zwrot w ujmowaniu przedmiotu; odkąd „...ma na oku podobieństwo”⁵⁵, umysł nie odnosi się do obiektu jako tożsamego z samym sobą indywiduum, lecz ujmuje go w funkcji treści reprezentującej domniemany zbiór, którego podobieństwo istnienie anonsuje. To co było dotychczas nieodróżnialne *tym samym* zostaje myślowo odróżnione, ponieważ wraz z abstrakcją od tożsamości numerycznej obiektu nie może już być dłużej uchwytywane jako jego niesamoistny aspekt. Jak zatem jest ujmowane? Otóż, kładąc nacisk na podobieństwo, Hume sugeruje, że umysł postrzega je teraz jako **cechę**. To bowiem w pojęciu cechy rozróżnienie pomiędzy numerycznie różnymi przedmiotami nie występuje, zostało ono anulowane pod tym właśnie względem, który dana cecha wyznacza – i tylko dlatego nie uznajemy za nonsens określeń w rodzaju: *cecha wspólna w zbiorze obiektów* itp. (stąd także mówi się czasem, mieszając mimowolnie porządku materialny z semantycznym, o *zakresie cechy*⁵⁶). Tak więc wraz z uchwyceniem podobieństwa pierwotna nieodróżnialność formy geometrycznej i barwy jako aspektów tego oto obiektu ustępuje miejsca nieodróżnialności odmiennych obiektów pod względem formy geometrycznej lub barwy. Kulistość i biel, które były tym samym

⁵³ D. Hume, dz. cyt., s. 109 (72).

⁵⁴ Tamże, s. 109–110 (72–73).

⁵⁵ Tamże, s. 109 (72).

⁵⁶ Por. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1975, s. 235 i n.

jednej specyficznej kuli okazują się odmiennymi cechami różnych zbiorów przedmiotów: wielobarwnego zbioru kul oraz zbioru różnorodnych białych brył. Konstrukcja abstrakcji została zakończona.

W pracy *Słowo i przedmiot* Willard Quine dowodzi, że wszystko, co wchodzi w skład przedmiotu, albo trwale się z nim wiąże, można – na potrzeby poznania – zinterpretować jako cechę⁵⁷. Wprawdzie Quine sens tej operacji myślowej ogranicza do unikania żmudnego powtarzania⁵⁸, a całą ontologię atrybutów przedstawia krytycznie jako wyraz „skłonności do reifikowania tego, czego nie powtarzamy”⁵⁹. Kładąc nacisk na te względy ekonomii myślenia przyznaje się do dziedzictwa Hume’a, ale nie dostrzega jego głębi. Warto to podkreślić: pomawiana o psychologizm koncepcja pochodzenia abstrakcji stara się wskazać konieczne poznawczo względy wprowadzenia cech do obiegu, podczas gdy współczesna filozofia analityczna zadowala się wyjaśnieniem ich genezy w pojęciach psychologicznej skłonności.

Oczywiście koncepcja Hume’a podlega różnorodnej krytyce. Oprócz wspomnianych wcześniej stawiano jej pewien inny zarzut, który warto rozważyć w świetle przedstawionej tu interpretacji. W najbardziej stanowczym sformułowaniu Donalda L. M. Baxtera ma on następujące brzmienie: „Pod pewnym względem (*in one point*) – koloru (biała kula – P.M.) przypomina biały sześcian i różni się od czarnej kuli. Pod innym (*in another point*) – kształtu – przypomina czarną kulę, a różni się od białego sześcianu. Powstaje problem: jej kolor i kształt są identyczne, a zatem pod pewnym względem (kolor) jest podobna do białego sześcianu i pod tym samym względem (kształt) różni się od niego. Tak więc pod tym samym względem biała kula jest i nie jest podobna do białego sześcianu. Wyjaśnienie Hume’a jest sprzeczne”⁶⁰. Na pierwszy rzut oka zarzut wydaje się nieodparty, a jego znaczenie nie do przecenienia. Chodzi w nim jednak o sprzeczność logiczną, której obecność w rozumowaniu Hume’a może przesądzić o dyskwalifikacji koncepcji *distinctio rationis*. Wprawdzie nie jest rzeczą przypadku, że Hume nie mówi o *identyczności* barwy i formy; określenia, które użytkuje: „nie da się rozróżnić, ani nie jest różny, ani nie da się oddzielić (*neither distinguishable, nor different, nor separable*)”⁶¹ kładą nacisk na niewykonalność pewnych operacji poznawczych niedysponujących abstrakcją, niemniej Baxter opiera swój wniosek na zasadzie identyczności tego, co nierozróżnialne Leibniza. Zapomina jednak, iż zadaniem procedur opisanych jako *distinctio rationis* jest wyjaśnienie genezy abstrakcji, a nie synchroniczny opis pewnego stanu rzeczy. Abstrakcja w ujęciu *Trak-*

⁵⁷ Por. W.V.O. Quine, *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Aletheia, Warszawa 1999, s. 144.

⁵⁸ Tamże, s. 143.

⁵⁹ Tamże, s. 144.

⁶⁰ D.L.M. Baxter, *Hume, Distinctions of Reason and Differential Resemblance*, s. 12. Tekst stanowi rozdział przygotowywanej do druku książki. Opublikowany w Internecie pod adresem www.umass.edu/philosophy/events/papers/Baxter%20UMass.pdf.

⁶¹ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 109 (72).

tatu jest złożoną konstrukcją, która powstaje stopniowo w procesie myślowym. Punkt końcowy tego procesu jest, z natury rzeczy, czymś zasadniczo odmiennym od tego, czym umysł dysponuje w punkcie wyjścia, toteż porównywanie jednego z drugim – jak czyni to Baxter, by wykazać ich sprzeczność – mija się z celem. Otóż ów punkt wyjścia charakteryzuje Hume, powiadając, iż *realnie* kształt i kolor są niesamoistnymi aspektami białej kuli, w których jedności (danej umysłowi pod postacią idei przed jakimkolwiek aktem porównania) wyraża się jej tożsamość. Aby móc następnie porównać kulę z sześcianiem, trzeba zinterpretować jej kształt i kolor w pojęciu cechy, co jest jednak możliwe wyłącznie w sferze *fikcji dla celów życiowych*⁶² – jak abstrakcję w rozumieniu *Traktatu* określił Husserl. W przekonaniu Hume'a o owej fikcyjności cech dobitnie świadczy fakt, że umysł nie potrafi przedstawić sobie idei bieli jako takiej czy też idei kulistości. Kiedy więc Baxter bierze za przesłankę *realny* stan rzeczy – kształt i kolor jako nierozróżnialne aspekty kuli, a następnie konfrontuje go z *fikcją*: kształt i kolor jako różne cechy zbiorów – to sprzeczność, jaką otrzymuje w wyniku, w pełni odpowiada intencjom Hume'a.

Inny zarzut, o którym należy wspomnieć, pochodzi od K. Smitha. Ma on następujące brzmienie: „Podobieństwo, które się odnajduje i po odnalezieniu oznacza nazwą (aby odróżnić je od wielu aspektów, którymi odmienne indywidua różnią się od siebie), nie jest szczegółowym, całkowicie określonym obrazem (image); jest tym, w czym pewne określone obrazy, skądinąd różniące się stopniem ilości i jakości, zgadają się ze sobą. A ponieważ nie może ono być zrównane z jakimkolwiek szczegółowym obrazem, wynika stąd, że gdyby wszystkie idee były szczegółowymi obrazami, nie mogłaby istnieć jakakolwiek jego idea”⁶³. Innymi słowy, z podobieństwa (które Smith uważa za ideę abstrakcyjnie ogólną), usiłuje Hume, w sprzeczności z wymową swojej koncepcji, uczynić przesłankę procesu abstrakcji. Zakłada zatem to, czego istnieniu zaprzecza i „*eo ipso* usuwa grunt spod własnej teorii”⁶⁴. W nieco odmiennym sformułowaniu zarzut ten głosi, że skoro mamy ideę podobieństwa, to musimy przyznać, iż idee ogólne, a wśród nich podobieństwo, są realne, co jednak oznacza całkowite fiasko teorii poznania wyłożonej w *Traktacie*. Chodzi tu więc o cały splot zagadnień, jakie prowokuje myśl o podobieństwie, w którym tradycja nominalizmu szukała oparcia i argumentu przeciw wierze w powszechniki. Hume niewątpliwie przypisuje podobieństwu rolę szczególną; już wcześniej uznał, że to na tej relacji opiera się fundamentalna zdolność do tworzenia porównań, a w konsekwencji – uogólnień⁶⁵. Czy zatem zarzut Smitha jest uzasadniony?

⁶² E. Husserl, *Erste Philosophie*, dz. cyt., s. 159.

⁶³ N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, dz. cyt., s. 260.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 98 (61).

Przypomnijmy, że Hume – odmiennie od współczesnych empirystów – u podstaw zastosowania terminu ogólnego do przedmiotu dostrzega przede wszystkim *zwyczaj* (*custom*). Owszem, świadomość podobieństwa ów zwyczaj inicjuje, ale nie może go zastąpić. Hume nie podejmuje wprawdzie jakiegokolwiek próby rozwinięcia tej myśli, ale stanowczo przy niej obstaje: zasady posługiwania się nazwą są konwencjonalne. Z czasem zaś to, co przyjęto zwyczajowo nabiera trwałości skojarzeniowego *nawyku* (*habit*). Podobieństwo pojawia się na dobre w rozważaniach Hume’a później, mowa o nim w związku z codzienną praktyką użytkowania terminów ogólnych. Praktyka ta wymaga ciągłego interpretowania wybranych aspektów przedmiotu jako cech, które wyznaczą właściwy zbiór obiektów tworzących zakres słowa. Można zatem powiedzieć, że dostrzeganie podobieństwa to nic innego, jak wskazywanie odpowiednich cech. Tymczasem interpretacja w pojęciu cechy nie polega na nadawaniu aspektowi przedmiotu jakiejś realnej ogólności; jest ona myślowym zabiegiem, który służy anulowaniu różnicy pomiędzy przedmiotami w tym właśnie aspekcie. Choć uwikłane w proces tworzenia abstrakcji, podobieństwo nie jest więc czymś realnie ogólnym. W istocie, twierdzi Hume, ogólność przypada w udziale **nawykowi**.

Nie jest rzeczą przypadku, że *Traktat* wielokrotnie i z naciskiem głosi, iż to skojarzeniowy nawyk reprezentuje *wielość* lub *ogół* idei jednostkowych z zakresu słowa (wszystkie z wyjątkiem tej, która dana jest efektywnie umysłowi). „Jest jasne, twierdzi Hume, że tworzymy idee indywidualne rzeczy, ilekroć posługujemy się jakimś terminem ogólnym; że rzadko wyczerpujemy te rzeczy indywidualne albo nigdy; i że te rzeczy, które pozostają niewyczerpane, są tylko reprezentowane przez nawyk (*are only represented by means of that habit*), dzięki któremu przypominamy je sobie, ilekroć tego wymaga dana sytuacja”⁶⁶. Słowo *reprezentowane* ma tutaj wyrazić głębokie przekonanie Hume’a, że nawyk nie jest ani ślepym wytworem psychicznym, ani odruchową reakcją umysłu na powtarzalność sytuacji. W myśl teorii pochodzenia abstrakcji to nawyk bowiem, a nie podobieństwo, jest nosicielem ogólności. Reprezentuje on idee jednostkowe *wyłącznie* jako ich ogół, który nigdy jako taki nie może być przedstawiony, nie może stać się samodzielną ideą i któremu przysługuje status tego, co tylko możliwe. Kiedy Hume powiada o słowie, że *ożywia* nawyk, *muska naszą duszę*, to usiłuje za pomocą tych sugestywnych określeń wskazać sposób, odmienny od przedstawienia idei, w jaki ta ogólność *jako* ogólność oznajmia się umysłowi. Czy jest niekonsekwentny? Otóż nie, gdyż jego skrajny nominalizm ogranicza się do sfery idei, do tego, co przedstawione i przedmiotowe.

Wprawdzie nawyk także jest czymś jednym, ale – w odróżnieniu od idei – nie jednostkowym, w przeciwnym razie bowiem musiałby być uznany za jednorazowe, mniej lub bardziej przypadkowe skojarzenie. Został ukształtowany nie przez jedno czy drugie, ale przez ogół doświadczeń użycia słowa i w swojej strukturze je utrwalił,

⁶⁶ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 106 (69).

co umożliwi mu pełnienie *funkcji poznawczej*. Oryginalność tego poglądu polega na stanowczości, z jaką temu, co najgłębiej psychiczne i w dużej mierze nieświadome, bo tym jest przecież skojarzeniowy nawyk; każe wytwarzać poznanie: ogólność, która rządzi się własnymi prawami. Warto o tym pamiętać w obliczu zarzutów takich, jak ten, pochodzący z pracy Salmona: „Hume zaniedbuje określenia podstawy, w oparciu o którą rozpoznajemy to, co gatunkowo charakterystyczne i nie wyjaśnia dlaczego, choć »rzadko lub nigdy« nie potrafimy »wyczerpać« (zbioru – P.M.) indywiduów, to jednak umiemy poznać ogólne konieczności i warunki ograniczające je (tj. indywidua – P.M.)”⁶⁷. Obiekcja Salmona nie uwzględnia roli nawyku; wydaje się bowiem, że nieustannie, podkreślając jego udział w procesie tworzenia abstrakcji i w praktyce poznawczej, Hume wskazywał na nawyk jako depozytariusza wiedzy o *koniecznościach*. Nawyk mógł ukształtować się tylko w warunkach skutecznego operowania terminem ogólnym i z czasem stał się gwarantem trafności jego zastosowania. A zatem zakłada się tu milcząco, że nawyk w wystarczającym stopniu *wyczerpał* zbiór indywiduów i *praktycznie* rozpoznał owe konieczności, czyli dostosował się do nich, choć władający nawykiem umysł nie jest w posiadaniu dyskursywnej wiedzy na ten temat. Dodajmy, że nie jest to założenie bezzasadne. Także naukowe językoznawstwo podkreśla rolę *zbiorowego nawyku* w praktyce użytkowania języka. Mówi o nim w kontekście umownego charakteru związków między znaczeniem a słowem i innych konwencji, które nawyk wchłonął i utrwalił, choć nie muszą one i – zwykle – nie przenikają do świadomości użytkowników języka⁶⁸.

4. O pochodzeniu kategorii

Aby przeprowadzić skuteczną obronę nominalizmu, Hume zbudował koncepcję abstrakcji jako użytecznej fikcji, a wykluczwszy to, co ogólne, ze sfery idei umieścił je na peryferiach świadomości, skąd oddziałuje wyłącznie pod postacią możliwego. Okazało się wówczas, że abstrakcyjna ogólność nie ma charakteru przedmiotowego i nie podlega przedstawieniu; przeciwnie, stanowi nagromadzenie aktów umysłu, kierowanych przez zasady kojarzenia i utrwalanych przez nawyk. W ten sposób, całkiem nieoczekiwanie, otworzył Hume przed filozofią nowy obszar badawczy, a mianowicie życie psychiczne, żywą subiektywność. Nie chodzi tu już bowiem o tradycyjną problematykę duszy jako podmiotu poznania lub podmiotu moralnego, ale o ...metodyczną i nieuwarunkowaną psychologię, która wychodzi od bezpośrednich stanów psychicznych, empirycznie ustala obowiązujące dla nich prawa podstawowe (...) jako prastare prawa wszelkiej wewnątrzpsychicznej genezy”⁶⁹. Dlatego asocja-

⁶⁷ Salmon, *The Central Problem...*, dz. cyt., s. 335.

⁶⁸ Por. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1991, s. 92.

⁶⁹ Husserl, *Erste Philosophie*, dz. cyt., s. 159.

cjonizm Hume'a – czyli konsekwentne ujmowanie wszelkich wytworów poznania, zarówno związków idei, jak i przeświadczeń oraz aktów umysłu jako produktu nawykowych skojarzeń, które ze swej strony są czysto psychiczne – odegrał znaczącą rolę w późniejszej filozofii. Kant przyjął tę *fizjologię umysłu* i uznał prawomocność zasady kojarzenia w odniesieniu do wyobraźni odtwórczej⁷⁰, natomiast dla Husserla stała się ona istotną inspiracją w badaniach konstytucji, a zwłaszcza *pasywnej genezy*, gdzie asocjacja, po oczyszczeniu z naturalistycznych wtretów, pełni rolę „transcendentalno-fenomenologicznego pojęcia podstawowego”⁷¹.

Jednak zasadą kojarzenia Hume posłużył się także do wyjaśnienia genezy podstawowych kategorii filozoficznych, natomiast wynik tych badań okazał się nader kontrowersyjny. Wprawdzie i w tej kwestii wyszedł poza to, co utrzymywał Berkeley; w przeciwieństwie do autora *Zasad* dowodził, że choć kategoriom, które zebrał nieco chaotycznie z polemik filozoficznych swej epoki, w rzeczywistości nie odpowiada nic przedmiotowego, to nie wynika z tego jednak, iż są one urojonym produktem spekulacji.

Już w odniesieniu do idei czasu i przestrzeni stwierdził bowiem Hume, że nie da się wskazać *odrębnych* impresji, z których idee te miałyby się wywodzić. „Pięć tonów zagranych na flecie, powiada, daje nam impresję i ideę czasu, jakkolwiek czas nie jest szóstą impresją, która by ukazywała się sama przez się słuchowi czy jakiemuś innemu zmysłowi. I nie jest to również szosta impresja, którą by umysł znajdował sam w sobie drogą refleksji”⁷². Tu sprawa wydaje się jeszcze dosyć prosta, gdyż idee czasu i przestrzeni są, zdaniem Hume'a, związane *ze sposobem czy porządkiem, w jakim rzeczy istnieją*⁷³; rozstrzygnięcie, które uczyniło zeń żarliwego przeciwnika koncepcji próżni. Niemniej idee te wywodzą się wprawdzie z impresji, ale jakąś określną drogą, a co za tym idzie terminy *czas* i *przestrzeń* nie znajdują się w relacji nominowania względem tego, do czego się odnoszą. W stosunku do ogółu terminów empirycznych języka, które Hume określa zwykle jako *nazwy* (własne lub rodzajowe), *czas* i *przestrzeń* zajmują zatem pozycję graniczną. Dalej rzeczy się komplikują. Cóż bowiem miałyby odpowiadać tak wyrafinowanym abstrakcjom jak *związek konieczny*, *materia*, *substancja* lub *Ja* jako *substrat*, nie wspominając o kategoriach moralnych, na przykład o *dobru* i *cnocie*? Wszystkie one zdają się zawierać pewien nadmiar treści, której nie sposób zasadnie przypisać światu pojętemu jako zbiór jednostkowych obiektów. Wszak ze względu na doświadczenia związek przyczynowo-skutkowy sprowadza się jedynie do stałego następstwa zdarzeń, przedmiot do sumy swoich aspektów, natomiast *Ja* do ciągu niepowiązanych percepcji w czasie. Co zatem pozwala nam

⁷⁰ Por. E. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. I, s. 226.

⁷¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 117.

⁷² D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 121 (85).

⁷³ Tamże, s. 124 (88).

w pierwszym przypadku dopatrywać się mocy sprawczej przyczyny i konieczności następstwa, w drugim trwałej podstawy niesamoistnych jakości, a w trzecim samowiedzy jako zasady duchowej tożsamości? W odpowiedzi Hume wskazuje, oczywiście, na skojarzeniowy nawyk i jego ogólność, z której jednak, jak utrzymuje, czyni się tu inny – niż w przypadku konstruowania zwykłych uogólnień – i niewłaściwy użytek.

W jego przekonaniu widać to wyraźnie w przypadku pojęcia substancji stanowiącego, podobnie jak pozostałe kategorie, wytwór wyobraźni. Otóż za sprawą skojarzeniowego nawyku umysł zwykle identyfikuje ze sobą odmienne, nieciągłe percepcje, o ile noszą one cechy dokładnego podobieństwa albo współistnieją ze sobą jako ściśle powiązane niesamoistne aspekty tej samej jedności. „Dlatego też, wyjaśnia Hume, barwę, smak, kształt, twardość i inne jakości, powiązane w jedno w brzoskwini czy w melonie, przedstawiamy sobie jako tworzące jedną rzecz”⁷⁴. Tej rutynie skojarzeń przeciwstawia się jednak wymóg abstrahowania polegający, jak zaznaczyliśmy wcześniej, na rygorze interpretowania owych aspektów jako cech, co ma tę negatywną stronę, że unieważnia tożsamość numeryczną rzeczy. „Ileokroć [umysł] spojrzy na ten przedmiot z innego punktu widzenia, ciągnie Hume, tylekroć znajduje, iż wszystkie te jakości są między sobą różne, że je można jedne od drugich odróżnić i oddzielić; takie spojrzenie na rzeczy wpływa destrukcyjnie na samorzutnie i bardziej naturalnie powstałe pojęcie umysłu”⁷⁵. Tej groźbie zniszczenia naturalnego poglądu, jaką niesie ze sobą abstrakcja, usiłuje zapobiec wyobraźnia, która – aby przywrócić zakwestionowaną tożsamość przedmiotu – „jest zmuszona przedstawiać sobie fikcyjnie jakies nieznanne coś, czyli pierwotną substancję i materię jako zasadę powiązania czy spójności między tymi jakościemi, jako coś, co temu złożonemu przedmiotowi może dawać tytuł do tego, by go nazywać jedną rzeczą”⁷⁶. Błądność domniemania wyobraźni, o którym mówi tu Hume, można wyrazić w ten sposób, że przeciwstawia ona, skądinąd użytecznej, fikcji abstrakcji inną fikcję, tym razem posiłkującą się skojarzeniowym nawykiem. Przeświadczenie o istnieniu substancji jako swoistego ogólnego indywidualium wyobraźnia bowiem czerpie z utrwalonego w nawyku schematu tworzenia przedmiotu, który polega na utożsamianiu ze sobą współistniejących albo podobnych percepcji. Innymi słowy, kategoria substancji jest samym tym **schematem**, oczyszczonym z wszelkich percepcji, poddanym hipostazie i użytkowanym bez świadomości jego pochodzenia.

Podobnie rzecz się ma z przyczynowością, a ściślej z domniemaną koniecznością związku pomiędzy przyczyną a skutkiem. Hume formułuje dwie różne definicje *przyczyny* i obie zasługują na przytoczenie. Pierwsza z nich głosi, że przyczyna jest

⁷⁴ Tamże, s. 302 (270).

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże.

„rzeczą, która poprzedza i która jest styczna w stosunku do drugiej, gdzie przy tym wszystkie rzeczy podobne do pierwszej pozostają w podobnym stosunku wcześniejszości i styczności do tych rzeczy, które są podobne do drugiej”⁷⁷. Druga definicja powiada zaś, że przyczyna to „...rzecz, która poprzedza inną, jest do niej styczna i tak z nią związana w wyobraźni, że idea jednej z nich skłania umysł do tego, iż tworzy sobie ideę drugiej, i że impresja jednej skłania umysł do tego, iż tworzy bardziej żywą ideę drugiej”⁷⁸. W formułach tych znajdują wyraz najbardziej zasadnicze ustalenia epistemologii *Traktatu*. Przede wszystkim, co wielokrotnie podnoszono jako zarzut pod ich adresem, definicje, które w zamierzeniu Hume’a miały być w pełni ekwiwalentne, nie są nawet koekstensjonalne⁷⁹. Pierwsza z nich odnosi się bowiem do pewnego zbioru przedmiotów, natomiast druga do pewnego zbioru idei. Zbiory te można uważać za identyczne pod dwoma warunkami. Jednym z nich jest uznanie tożsamości przedmiotu i percepcji, i temu wymogowi Hume na ogół czyni zadość, choć akurat w cytowanym fragmencie zdaje się nieoczekiwanie powracać do potocznego poglądu, który uprzednio poddał w wątpliwość. Spełnienie drugiego warunku wymaga założenia, że pojęcie umysłu, którym posługuje się *Traktat*, nie oznacza empirycznej świadomości jednostkowej. Ta bowiem nie może pretendować do ogarnięcia ogółu związków pomiędzy przedmiotami, podczas gdy definicja pierwsza kładzie nacisk na uniwersalny charakter przyczynowości. Tym tropem próbuje iść Garrett. Twierdzi, że uzyskanie ekwiwalentności definicji jest możliwe, o ile tylko będziemy ujmować umysł, o którym mówi Hume, nie *subiektywnie*, lecz *w sposób absolutny*⁸⁰. Jednak jest najzupełniej oczywiste, iż *Traktat* nie daje podstaw do takiego ujęcia; pojęcie umysłu pozostaje tu nieokreślone, być może także dlatego, by nie popaść w kolizję z intuicjami potocznymi. Radykalną próbę rozwiązania tego dylematu, która pociągnęła za sobą całkowitą przemianę problematyki rozważanej w *Traktacie*, zaproponował dopiero kantowski transcendentalizm.

Obie definicje podają rzeczowe warunki związku przyczynowo-skutkowego, a mianowicie poprzedzanie i styczność, po czym pierwsza z nich rozszerza je na cały zbiór rzeczy podobnych, gdyż powtarzalność relacji pomiędzy przedmiotami jest podstawą wykształcenia się nawyku, o którym mówi definicja druga. To właśnie powszechność tego następstwa przedmiotów *skłania* umysł do natychmiastowego i mimowolnego przechodzenia od idei jednej rzeczy (przyczyny) do idei drugiej (skutku). Jest to swoisty determinizm nawyku, objawiający się jako wewnętrzny przymus, w którym umysł nie potrafi rozpoznać własnego wytworu i dlatego dokonuje jego projekcji na rzeczy same. Toteż Hume powiada, iż „stałe powiązanie rzeczy wraz

⁷⁷ Tamże, s. 255 (222).

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Por. Don Garrett, *Cognition and Commitment In Hume's Philosophy*, Oxford UP, New York Oxford 1997, s. 98.

⁸⁰ Tamże, s. 112–113.

z pewną skłonnością (determination) umysłu stanowi konieczność fizyczną⁸¹. Jednak także przyczynowość, podobnie jak inne kategorie, jest schematem. Chodzi w niej bowiem o schemat następstwa percepcji, oczyszczony z wszelkiej rzeczowej treści i ujęty jako bezwyjątkowy.

Analizy abstrakcji przywiodły Hume'a do sceptycznych wniosków. Co prawda przyznał on, że uogólnienia rodzajowe, które tworzy się w procesie abstrahowania od tego, co różniące w zbiorze przedmiotów podobnych, są przydatnym środkiem ekonomii myślenia. Natomiast względem kategorii, które, przeciwnie, powstają w wyniku nieświadomego przeniesienia na rzeczy pewnych określeń nawyku, zalecał wstrzeмиęźliwość. Był konsekwentny: przecież jeśli nawyk jest źródłem kategorii, to ich ogólność musi być ograniczona, a zastosowanie poddane władzy przypadku.

Krytyczna recepcja dzieła Hume'a dokonała się w filozofii europejskiej na zasadach zbliżonych do tych, które znamy z rozwoju nauk przyrodniczych. Nie polegała bowiem na odrzuceniu dorobku jego myśli, lecz na ograniczeniu roszczeń do ostatecznej prawdziwości formułowanych przez nią wyjaśnień. Kant wyciągnął wnioski zarówno z odkryć, jak i niekonsekwencji *Traktatu*. W szczególności usunął niespójność koncepcji umysłu za sprawą odróżnienia transcendentalnej od empirycznej funkcji władz poznawczych, co umożliwiło związanie kategorii z czystym intelektem, a w konsekwencji ich dedukcję, która skutecznie zastąpiła psychologiczno-genetyczne wyjaśnienia Hume'a. Kant zarazem w całej rozciągłości uznał zasadność analiz *Traktatu* w odniesieniu do podmiotowości empirycznej. Także Husserl je zaakceptował i znalazł dla nich miejsce w badaniach konstytucji. Ujął je tutaj jako klasyczny opis sposobu, w jaki to, co aprioryczne toruje sobie drogę i włącza się w strumień żywych przeżyć psychicznych.

W swojej ostatniej pracy Husserl pisał: „Skoro tylko uczynimy życie głównym punktem naszej uwagi, nie będzie oczywiście dłużej możliwa naiwność mówienia o „obiektywności” (...), naiwność naukowca badającego przyrodę i w ogóle cały świat, który nie widzi tego, że wszystkie prawdy, które uzyskuje on jako obiektywne, i sam obiektywny świat, który jest podłożem jego formuł (...) jest tworem jego własnego życia, który się w nim samym dokonał. Czyż nie jest tak, że udziałem tego, kto się poważnie zagłębił w „Traktacie” i po odsłonięciu naturalistycznych założeń Hume'a uświadomił sobie siłę jego motywacji, musi stać się uwolnienie od tej naiwności?”⁸²

⁸¹ D. Hume, *Traktat*, dz. cyt., s. 254 (221).

⁸² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, wyd. Rolewski, Toruń 1999, s. 104–105.

Andrzej RADZIO

Studium Nauk Humanistycznych, Politechnika Wrocławska

POJĘCIE *BYTU* W NAUCE *LOGIKI* HEGLA. EGZEMPLIFIKACJA ZNIESIENIA OPOZYCJI REALIZM–ANTYREALIZM

Ściśle filozoficzna część refleksji Hegla jest reakcją na krytyczny sceptycyzm Kanta i programem rehabilitacji metafizyki jako wiedzy racjonalnej. W programie tym mieści się rekonstrukcja klasycznych problemów metafizyki jako racjonalnej wiedzy, a także założenie pod nią fundamentów teoretycznych analiz oraz zniesienie możliwości tzw. zewnętrznej ewaluacji (np. z pozycji między innymi różnych nurtów empirystycznych) i weryfikacji sensowności oraz prawdziwości twierdzeń metafizyki.

Należy również zwrócić uwagę, że heglizm nie jest zwykłą rekonstrukcją starej metafizyki, tzn. przedkantowskiej. Filozoficzny dyskurs do czasów Kanta funkcjonował na płaszczyźnie podzielonej na trzy podstawowe sfery – rzeczywistość (obiektywność), poznanie, wartościowanie. Hegłowska myśl odrzuca ten podział. Przez specyficzne zabiegi teoretyczne, modyfikacje sensu odpowiednich wyrażeń, tworzy ambitny projekt rekonstrukcji metafizyki jako nauki i przywrócenia jej zasadniczego znaczenia w filozofii. Hegel aprobuję niektóre z poglądów Kanta. Jednakże, dzieła podniesienia metafizyki na główne miejsce myślenia filozoficznego dokonuje Hegel wbrew ustaleniom Kanta. Jednocześnie, według autora *Nauki logiki*, centralnym zagadnieniem dla rozumu, dla poznania, stać się ma nie teoretyczna eksplikacja świata, lecz poznanie Absolutu, ku czemu prowadzić powinna jedyna droga, droga myślenia racjonalnego.

Racjonalność, poznanie racjonalne¹, Hegel pojmuje w sposób odmienny niż tradycyjny. Tradycyjny model racjonalności można by ogólnie ująć następująco: myślenie, poznanie racjonalne, jest wówczas, gdy poddaje się intersubiektywnie

¹ Termin *racjonalność* funkcjonuje tutaj również jako przeciwieństwo irracjonalizmu.

komunikowalnym, sprawdzalnym, akceptowalnym kryteriom kontroli logicznej i empirycznej. W ramach systemu metafizyki heglowskiej pojęcie racjonalności ma bardzo szerokie znaczenie, które obejmuje również racjonalność tradycyjnie pojętą, pełniącą jednak według Hegla najślabszą rolę w myśleniu. Racjonalne myślenie, zdaniem Hegla, jest narzędziem poznania, w którym rozum sam dla siebie jest źródłem kryteriów prawdziwości. Do prawdy, dochodzi się nie przez zewnętrzne metody jej weryfikacji, ale w procesie, którego celem jest ujęcie istoty prawdy, 'substancji' prawdziwości, czego wyrazem będzie system heglowskiej logiki, jako najbardziej adekwatny sposób urzeczywistnienia pracy rozumu, myślenia racjonalnego. We *Wstępie do Nauki logiki* odnajdujemy słowa: „Logikę należy[...] ująć jako system czystego rozumu, jako królestwo czystej myśli. Królestwo to jest prawdą taką, jaką jest ona sama w sobie i dla siebie bez żadnej osłony. Dlatego też można wyrazić się w ten sposób, że treść ta jest przedstawieniem Boga takim, jakim jest on w swojej wiecznej istocie przed stworzeniem przyrody i skończonego ducha”². Metafizyczne założenia heglowskiego systemu znoszą zatem sposobność dyskusji realizmu z antyrealizmem³, dyskusji wyłaniającej jednocześnie całą gamę problemów (n.b. niezmiernie interesujących). W kontekście metafizyki nie pojawia się możliwość postawienia problemu realizm–antyrealizm. Nie ma bowiem w tym metafizycznym systemie teoretycznych przesłanek pozwalających zadać pytania o sposoby istnienia rzeczy, konstrukcje bowiem struktury pojęciowej systemu uniemożliwiają sformułowanie tegoż pytania, a filozoficzne antynomie odkryte i stawiane przez wcześniejszych myślicieli, w ramach omawianej filozofii zostają przezwyciężone.

Hegla metafizyka racjonalna

Zasadniczą ideę przenikającą filozoficzny system Heglowski wyrazić można w twierdzeniu o jedności czy też tożsamości, identyczności dwóch dziedzin – bytu i myślenia. Owa tożsamość dziedzin tworzy nowy obszar i nową perspektywę refleksji, z której dokonuje się namysł nad rzeczywistością. Na tę nową przestrzeń filozoficznego programu składają się trzy sfery – sfera bytu, istoty i pojęcia. Konsekwencją owej rozwijającej się refleksji jest samorozpoznanie rozumu absolutnego jako Absolutu w sobie.

² G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 43.

³ Mając świadomość różnorodności typologicznej i sposobów rozumienia pojęć realizm, antyrealizm, oraz związanych z nimi bogactwo dyskusji, pomijam je, zakładając ich przynajmniej pobieżną znajomość. W sposób bardzo ogólny można powiedzieć: realizm jest poglądem głoszącym, że istnieje autonomiczny, niezależny od podmiotu poznającego, świat zewnętrzny; antyrealizm głosi, że nie istnieje autonomiczna, niezależna od poznającego podmiotu zewnętrzna rzeczywistość.

Hegel stanął wobec następującej sytuacji: metafizyka jako wiedza, w wyniku jej konfrontacji z oświeceniowymi wartościami i ideałami poznania oraz kantowską krytyką została zdeprecjonowana.

Kantowska krytyka pozbawiła rozum spekulatywny legitymacji do formułowania i uzasadniania ostatecznych, absolutnych twierdzeń o świecie i zakwestionowała jego roszczenia do rozstrzygania o poprawności rodzących się w poznaniu problemów. W rezultacie aktywność rozumu ograniczona została drastycznie do funkcji epistemologicznej korekty wypowiedzianych przez naukę sądów. Fakt ten przyczynił się, między innymi, do powstania współczesnych definicji realizmu antyrealizmu⁴, przesuwając punkt ciężkości sporu na płaszczyznę epistemiczną i semantyczną.

Nie ulega wątpliwości, że podstawowe założenia filozofii Hegla stanowią w dużej mierze reakcję na krytycyzm i sceptycyzm propozycji Kanta. To w odpowiedzi na jego krytykę, która odebrała rację bytu najważniejszym problemom metafizycznym, Hegel realizuje program odbudowy racjonalnej metafizyki. Rekonstruuje sam fundament myślenia filozoficznego, nadając mu jednak nową oryginalną postać. Rozum spekulatywny, czysty rozum, ogołocony przez Kanta z rangi i przedmiotu, odzyskuje tutaj swój filozoficzny status i znaczenie.

Hegel konstruuje nowej jakości system metafizycznego myślenia, to jest taki, który odporny byłby na próby krytyki z ‘zewnątrz’. Jednym z istotniejszych elementów tego projektu jest połączenie ontologii, epistemologii i aksjologii w jedną autonomiczną i integralną całość. Ten teoretyczny zabieg uniemożliwia krytykę typu kantowskiego, to jest taką, dzięki której wypreparowana epistemologia i sprowadzona do sfery ontologii metafizyka, jako wzajemnie niezależne, umożliwiały krytykę metafizyki z pozycji epistemologicznych ustaleń odnoszących się do granic i możliwości poznania naszych podmiotowych narzędzi poznawczych.

Dla Hegla jedynym sposobem rekonstrukcji gmachu racjonalnej metafizyki – w którym oddzielone przez krytycyzm kwestie metafizyki i racjonalności poznawczej łączą się ponownie – jest zniesienie, dekonstrukcja tradycyjnego podziału na podmiot (w którym lub przez który realizują się poznanie, myślenie, wiedza) oraz przedmiot (byt, rzeczywistość, realność przedmiotowa, to, co inne wobec podmiotu). Mówiąc inaczej, Hegel znosi możliwość rozróżnienia ujmujących rzeczywistość struktur pojęciowych oraz realności przedmiotowej jako obszaru zastosowania tychże struktur.

Hegel dokonał skutecznego przesunięcia całej problematyki myślenia metafizycznego w obszar, na którym zaciera się i znika różnica pomiędzy czystym rozumem a niezależnym od niego światem przedmiotowym. Ruch ten doprowadził do ponownego otwarcia przestrzeni problemów metafizyki i zarazem do wyłonienia absolutnego

⁴ Por. S. Judycki, [w:] *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama*, U. Żegleń (red.), Wyd. UMK, Toruń, 2001, s. 117–128. Por. też: J. Woleński, *Epistemologia poznanie prawda wiedza*, PWN, Warszawa 2007.

fundamentu wiedzy, który nie podlega zakwestionowaniu z pozycji krytyk kantowskich, przywracając tym samym rangę myśleniu spekulatywnemu.

Czyste, racjonalne myślenie dialektyczne, uwolnione od empirycznych naleciałości, jest zdaniem Hegla doskonałym narzędziem poznania filozoficznego. Jako absolutne, przeciwstawione zostaje formom poznania zmysłowego oraz rozsądkowym wymogom logiki formalnej. System pojęciowy projektowany w heglowskiej *Nauce logiki* zawiera ogół kategorii i kryteriów, których trzymać się winien czysty rozum w swym poznawaniu wszystkiego *co jest*, jako swoich własnych określeń⁵.

Idee te sprawiają, że koncepcja Hegla pozostaje w opozycji do rozpowszechnionych modeli racjonalności, które, pod wpływem krytyk i ataków sceptycyzmu, akceptują zarówno logiczne (w klasycznym znaczeniu tego słowa), jak i empiryczne kryteria ewaluacji i oceny poznania. Modele te wykluczają jednak z zakresu badań problematykę metafizyczną, odsyłając w niebyt pytania o Absolut, nieskończoność, istnienie, byt, istotę itp.

Propozycja Hegla przeciwstawia się również i takim ujęciom metafizyki, które głoszą niedoskonałość rozumu i jego niemoc w rozwiązywaniu kwestii metafizycznych oraz afirmują pozaracjonalne formy poznania jako skuteczniejsze w odniesieniu do pytań ostatecznych.

Oba te ujęcia w dziele Hegla ulegają zniesieniu, zostają zastąpione jego koncepcją racjonalizmu absolutnego, w której ramach rozum sam wytwarza zarówno metody, jak i kryteria poznania, wznosząc się ponad obowiązujące rozsądek wymogi logiki⁶. Na posądzenie o arbitralność i dowolność tej koncepcji odpowiada Hegel dwójako: po pierwsze, wskazując, iż jego rozstrzygnięcie czerpie konsekwentnie z wyobrażenia Boga jako czystej myśli. „W ten sposób logika urasta do metafizyki. Jeśli Bóg jest rozumem, to logika – nauka zajmująca się czystymi pojęciami rozumu – jest nauką o Bogu, jest ukazywaniem tego, co stanowi istotę Boga”⁷. Po drugie: znajduje (w jego przekonaniu) całkowicie wolny od ukrytych założeń punkt wyjścia swej filozofii, o czym wkrótce będzie mowa.

Ubocznym, choć niezwykle ważnym, skutkiem tej przemiany jest rezygnacja z tradycyjnego podziału filozofii na podstawowe działy w zależności od przedmiotu refleksji. Ponieważ rzeczywistość rozpoznana została jako czysta myśl, tedy miejsce tradycyjnej ontologii i epistemologii zajęła refleksja ujmująca poznanie i byt w jedności, której formą absolutną jawi się boski akt samowiedzy. W samowiedzy kształtuje się nowy system kategorii, mający już niewiele wspólnego z ich kantowską dedukcją transcendentalną. Wprawdzie kilkakrotnie mówi Hegel o niepodważalnej zasłudze Kanta, który powiązał czyste pojęcia wewnętrzną więzią antycypującą niejako *dialek-*

⁵ Por. G.W.H. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 1, s. 65.

⁶ Mam tutaj na uwadze logikę rozumianą w sposób tradycyjny.

⁷ Por. G.W.H. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 1, przypis Hegla, s. 43.

tyczną syntezę pojęć⁸, jednak w jego ocenie koncepcji kategorii Kanta dominuje ton krytyczny. Kantowskie kategorie są pustymi formami myślenia, zyskującymi znaczenie dopiero po wypełnieniu się treścią zmysłową. Takie rozstrzygnięcie jest sprzeczne z poglądem Hegla, który widzi w nim przede wszystkim bezzasadne ograniczenie praw rozumu, ale, co więcej, prowadzi ono do drastycznego podziału rzeczywistości na świat fenomenów i rzecz samą w sobie. To prawda, przyznaje Hegel, Kant dostrzeża czynną rolę rozumu w poznaniu, lecz przecież wkrótce przeobraża ją w pozór, skoro świat istoty–bytu w sobie i dla siebie pozostawia całkowicie poza zakresem kompetencji myślenia.

Pragnąc poznać dziedzinę *rzeczy samych w sobie*, należy, twierdzi Hegel, odrzucić dyktat zdrowego rozsądku. Pozwoli to zastąpić tradycyjną logikę logiką dialektyczną, tzn. pojęciowo-przedmiotową, która ujmuje i rozwija swój przedmiot w pojęciach spekulatywnych. Poznanie będące wynikiem tych działań zasługuje na miano prawdziwego, gdyż miał ograniczać się do sztywnego odzwierciedlenia zjawisk, samo staje się rzeczywistością samą w sobie i dla siebie. Tak jak wszystko to, co istnieje, również byt *rzeczy w sobie* należy do świata czystej myśli. Ujmując go w kategoriach, myślenie ujmuje i *realizuje własny byt*.

Za sprawą przeniesienia dociekań filozoficznych do świata czystego myślenia – *królestwa myśli*, stwarza Hegel perspektywę, w której znikają problemy i antynomie właściwe koncepcjom ujmującym epistemologię i ontologię jako rozłączne. Antynomie okazują się teraz immanentną cechą samego rozumu, który ma tę właściwość, że staje wobec rozdzielenia samego siebie, ale i tę przewagę nad światem empirii, że potrafi owe sprzeczności znieść, dzięki dialektycznemu ruchowi swojej metody, która jest zarazem jego bytem⁹.

Okazuje się zatem, iż doświadczenie empiryczne nie może dłużej stanowić jedynego przeznaczenia i absolutnego proberza wartości poznania. Rozum staje wobec wyboru. Odkrywa wkrótce, że jedyną daną mu drogą prawdziwego wyjaśnienia ogółu tego, co *jest*, musi być ruch powrotu do jego własnych podstaw, do *początku*. Jeśli jednak początek ma wytrzymać napór sprzeczności i antynomii, w jakie obfituje *faktyczny świat*, jeśli rzeczywiście ma zasługiwać na miano tego, co pierwsze, musi okazać się tym, co absolutnie nieuwarunkowane, podstawą. Wybór podstawy staje się zasadniczym zagadnieniem filozoficznym¹⁰, któremu musi Hegel podołać, aby odeprzeć zarzut arbitralności swjej koncepcji i dowieść, że jego dialektyczny racjonalizm wart jest więcej niż sceptycyzm i empiryzm jego poprzedników oraz polemistów.

⁸ Tamże, s. 53 i n.

⁹ Tamże, s. 49 i n.

¹⁰ Por. opinię M. Heideggera w artykule pt. *Hegel i Grecy*, tłum. J. Mizera; M. Heidegger, *Znaki Drogi*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.

Podstawa musi być możliwie ogólna i nieokreślona. To, co szczegółowe i określone jest zawsze konsekwencją jakiegoś uprzedniego stanu, stanowi rezultat i pozostaje uzależnione od tego, co je determinuje, krótko mówiąc, nie nadaje się na początek. Podstawa musi być pojęciem spekulatywnym, dostatecznie szerokim, by móc ogarnąć ogół tego, co jest, paradoksalnie jednak pojęciem pustym, gdyż wszelka rzeczowa treść stanowiłaby jego ograniczenie. Stanowiąc początek nie może również okazać się przesłanką, założeniem, elementem logicznym, z którego dedukcyjnie wynika jakiś stan wiedzy, jakkolwiek bowiem jego konsekwencja byłaby jego własnym określeniem.

Hegel rzeczywiście znajduje taką abstrakcję w pojęciu bytu, wyrażonym niemieckim terminem *das Sein*, z woli polskich tłumaczy przekładany w polskich edycjach dzieł Hegla na słowo *byt*¹¹.

Należy jeszcze wyjaśnić użyty na wcześniejszej stronie zwrot – ‘faktyczny świat’. Wyrażenie to obejmuje pojęcie rzeczywistości w tradycyjnym sensie, którą Hegel nazywa rzeczywistością pierwszą lub bezpośrednią¹², także *skończonością rzeczy*. Natomiast *rzeczywistość* w kontekście wywodów Hegla, w zasadniczym sensie, w swej istocie stanowi jedność bezpośredniości i refleksji. Według Hegla, ta absolutna jedność *bytu samego w sobie i bytu dla siebie* zawiera się właśnie w *pojęciu* dopiero dzięki temu, że byt ten jest w równej mierze *refleksją, czyli założonością*, i że założoność ta jest *bytem samym w sobie i dla siebie*¹³. Pojęcie – założona jedność idealności i realności obejmuje totalność¹⁴, w której rozum łączy to, co rozdzielił rozsądek.

Rozumowa forma uchwycenia rzeczywistości, jako totalności znosi jej realistyczny (w klasycznym rozumieniu) charakter jako czegoś istniejącego niezależnie od poznania i pojęć, w jakich się ona wyraża (myśl ta wpisuje się w ramy antyrealizmu). Dla Hegla rzeczywistość w najgłębszym sensie jest tym, co jej pojęcie. „Coś posiada rzeczywistość tylko w swym pojęciu, a jeśli jest ono różne od swego pojęcia, przestaje być rzeczywiste i jest Niczym; namacalność i zmysłowe istnienie na zewnątrz siebie przypada tej będącej niczym stronie”¹⁵. Poznanie pojęciowe zatem, jako najdoskonalsza forma poznania, nie stanowi jedynie mniej lub bardziej adekwatnego opisu tego, co *jest*. Byt i poznanie, uzyskawszy jedność w pojęciu (a łączy je rozum), tracą właściwości przypisywane im przez rozsądek, przede wszystkim w kolejności: faktycz-

¹¹O kwestiach związanych z wyborem opcji tłumaczenia słów *Sein* i *Dasein* piszę w tej pracy, w części zatytułowanej: *Tożsamość bytu (das Sein) i Niczego – krótka analiza i interpretacja*.

¹²Por. G.W.H. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, dz. cyt., s. 282.

¹³Tamże, s. 348.

¹⁴Termin *totalność* – to specyficzna kategoria heglowskiego systemu filozofii. Oznacza nie tylko strukturę, całość, system, ale przede wszystkim ‘rozumową’ identyczność tego, co w ‘rozsądku’ (myśleniu ufundowanym na klasycznej logice) zostaje rozróżnione. W totalności rozum łączy i ukazuje to, co rozsądek rozdzielił jako określenia pojęcia, które jest jednością rozróżnionych członów.

¹⁵Por. G.W.H. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, dz. cyt., s. 44.

ność i subiektywność. Byt staje się tak samo idealny jak poznanie, a pojęcie tak samo realne jak byt.

Idea jedności bytu (rzeczywistości – w rozumieniu heglowskim), poznania, wartościowania usuwa jednocześnie filozoficzną podstawę posługiwania się kategorią prawdy, jako *adaequatio rei et intellectus*, czyli pewną właściwością relacji dwuwymiarowej, ujętej przez słowo – korespondencja. Owa korespondencja zachodzić miałaby między obiektywną rzeczywistością a ujętymi w postać sądów wypowiedziami o niej. Konsekwentnie też zastosowania nie mają tzw. nieklasyczne koncepcje prawdy.

Kategoria prawdy jest istotnym elementem heglowskiej metafizyki. Prawda nie jest dla Hegla atrybutem sądów wypowiedzianych adekwatnie o rzeczywistości i nie przysługuje jej, jako oczekiwana, pozytywna własność wypowiedziom o niej. Takie ujęcie prawdy dla twórcy *Fenomenologii ducha* jest bezzasadne i jest raczej sposobem istnienia *nieprawdy*¹⁶. Prawdziwość, prawda nie mogą być własnością pewnej relacji w procesie poznawczym, ta bowiem odnosi się do drugorzędnego atrybutu poznania, jakim dla Hegla jest *wyobrażenie*¹⁷.

Prawda ma wymiar ontologiczny i jako taka, będąc kategorią ontologiczną, realizuje się w pojęciu, stanowiąc istotę samego bytu. Atrybut prawdy nie przysługuje zatem sądom o rzeczywistości, ale pojęciu.

W systemie heglowskiej metafizyki kategoria pojęcia zmienia przypisywane jej tradycyjnie konotacje. Pojęcie, nie funkcjonuje tu, jako wyłącznie narzędzie poznania i myślenia. Ten aspekt uznaje Hegel za jednostronny i ograniczony, determinuje bowiem konieczność odróżnienia bytu od pojęcia, warunkując jego subiektywność, a tym samym i niedoskonałość. Pojęcie, o jakim mówi jest *totalnością* obejmującą aspekty subiektywnej obiektywnej jego strony. Nie jest ono tworem (czymś wtórnym) refleksji o rzeczywistości jako istniejącej niezależnie od niego. W *Nauce logiki* odnajdujemy słowa mówiące, iż pojęcie jest pierwsze, a rzeczy są tym, czym są dzięki działającemu w nich pojęciu. Tradycyjnie epistemologiczny sens pojęcia w kontekście omawianej ontologii zostaje zniesiony. Przyjmując takie założenia filozoficzne, Hegel odwraca sytuację epistemiczną. Już nie pojęcie stosuje się do przedmiotu (rzeczywistości), lecz pojęcie jest projektem i celem, który w sposób konieczny realizować ma (powinna) empiryczna rzeczywistość. ‚Coś’ może być bardziej lub mniej rzeczywiste, o ile w sposób mniej lub bardziej doskonały realizuje treść pojęcia.

¹⁶ Tamże, s. 33.

¹⁷ Hegel nie podaje nigdzie definicji *wyobrażenia*, ale z kontekstu wywodów filozoficznych wynika, że *wyobrażenie* jest dla niego pewną formą abstrakcji – ujmującą to, co szczegółowe, empiryczne – a jednocześnie pozostającą w izolacji od tej szczegółowej treści oraz wszelkiego rodzaju tejsze treści związków i uwarunkowań. Inaczej, jest sposobem fałszywego myślowego ujęcia zmysłowych treści, sposobem istnienia nieprawdy.

Heglowskie pojęcie, jako przeciwstawiony projekt dla empirycznej rzeczywistości, nie jest jej opisem, lecz ideą, tym, czym owa realność powinna być. W nim realizuje się więc najwyższa forma rzeczywistości, jej realny byt. Po stronie przeciwnej stoi raczej nierzeczywistość, czyli najniższa forma egzystencji – *empiryczny pozór*. Rzeczywiste zatem jest więc nie to, co *bywa* (jest raz takie, a raz inne) – *empiryczny pozór*, ale to, co istnieje w postaci pojęcia. Ostateczną instancją rozstrzygającą o rzeczywistości jest rozum, dla którego ‘rzeczywistym’ jest to, co jest rozumne. W *Filozofii prawa* padają znamienne słowa: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”¹⁸.

Mamy tu do czynienia z projektem podobnym do koncepcji platońskiej, w której pojęcie reprezentuje nieskończenie doskonalszą, substancjalną formę bytu w stosunku do empirycznej realności. Hegel dodaje, iż ta forma bytu, w której została założona jedność realności i idealności, jest celem, jaki osiągnąć ma empiryczna realność.

W tym kontekście uwidacznia się sposób *stricte* heglowskiego pojmowania prawdy. Prawda nie jest zgodnością treści pojęcia z odróżnioną od niego rzeczywistością, nie jest też własnością sądów o teź rzeczywistości. Prawda nie jest czymś zewnętrznym, tkwi w pojęciu, bo samo pojęcie (jedność idealności i realności) stanowi prawdę rzeczywistości. W *Nauce logiki* czytamy: „Egzystencja świata nie jest kryterium tego, co prawdziwe, lecz przeciwnie, to, co prawdziwe stanowi kryterium tego, który z tych sposobów egzystencji świata jest prawdziwy”¹⁹.

W formule *pojęcie jest prawdą przedmiotu*, kategoria prawdy pełni funkcję ontologiczną. Prawda przedmiotu (bezpośredniości) nie znajduje się w nim samym, ale w jego pojęciu stanowiącego potencjalne zaktualizowanie możliwości tkwiących w przedmiotowości bezpośredniej. Wyrażenie *pojęcie jest prawdą rzeczywistości (empirycznej)* uwidacznia ontologiczną właściwość kategorii *bycia prawdą* dla przedmiotu²⁰. Zależność między pojęciem a przedmiotem, jaką ustanawia racjonalna metafizyka Hegła, jest zgoła inna niż ustanawia to tradycyjna epistemologia, rozdzielająca ‘obiektywność’ – świat bytów empirycznych od ich rozumowego ujęcia. Wypowiedzi typu: ‘to jest prawdziwy sąd’, ‘to jest prawdziwe pojęcie’ są nie do utrzymania w kontekście idei heglowskiej filozofii. Prawda realizuje się bowiem w pojęciu, to pojęcie jest prawdą przedmiotu. Prawdziwy staje się nie sąd o przedmiocie, lecz przedmiotowa realność, o ile jej istnienie realizuje zawartą w pojęciu prawdę. Dlatego też kategoria pojęcia w wyrażeniu *pojęcie jest prawdą przedmiotu*, (empirycznej realności) jest wyższym niż sąd określeniem myślowym, którym prawda nie jest pozytywną własnością sądu, ale pierwotną charakterystyką bytu.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, wyd. PWN, Warszawa 1969, s. 17.

¹⁹ Por. G.W.H. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, dz. cyt., s. 615.

²⁰ [...] przedmiot dopiero w swym pojęciu jest w swojej prawdzie – mówi Hegel. Por. G.W.H. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, dz. cyt., s. 370 i n.

Sądzenie (prawdziwe bądź fałszywe) o przedmiotowej rzeczywistości zakłada odróżnienie poznania od przedmiotu tegoż poznania. Bez tej różnicy sądzenie nie byłoby możliwe. Różnica ta określa koncepcję prawdy, która staje się wartością sądów, wartością przysługującą wypowiedziom o rzeczywistości. W koncepcji heglowskiej metafizyki prawda sądu o rzeczywistości zastąpiona zostaje ‘prawdą pojęć’, prawdą dla rzeczywistości²¹. W tym wypadku prawda stanowi wewnętrzną zasadę istnienia rzeczywistości przedmiotowej.

Podana skrótowa prezentacja koncepcji prawdy Hegla oczywiście nie wyczerpuje wszystkich jej aspektów. Hegel ujmuje bowiem prawdę z różnych perspektyw, odsłaniając jej możliwe konotacje. I tak, *prawda*: wyraża się w systemie, objawia się jako całość, pełnia, rezultat rozwoju dialektycznego myślenia, jako substancja–podmiot, w postaci ducha absolutnego, w którym realizuje się wiedza absolutna.

Tożsamość bytu (das sein) i Niczego – krótka analiza i interpretacja

Zanim przystąpię do zamierzonej prezentacji tematu, chcę zasygnalizować pewien problem. Jest nim sposób tłumaczenia na język polski kluczowych dla niniejszych rozważań niemieckich słów *Sein* i *Dasein*, które funkcjonują jako jedne z podstawowych kategorii *Nauki logiki* Hegla. Polski tłumacz tego dzieła A. Landman przekłada pierwsze z nich na słowo *byt*. W tłumaczeniu *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegla, dokonany przez Ś.F. Nowickiego w 1990 r., wyraz *Sein*, tłumaczony jest również na polskie słowo *byt*. Należy postawić pytanie: czy wybór taki jest uzasadniony? Pojawia się ono w kontekście swoistego odkrycia M. Heideggera, polegającego na dostrzeżeniu różnicy pomiędzy tym, jak powiada Heidegger, czym zawsze zajmowała się metafizyka, tzn. *bytem*, a o czym zapomniała, ewentualnie czego nie dostrzegą, tzn. *bycia*²². Niemieckie *das Sein* zatem rozumieć i tłumaczyć należy jako *byt*, czy też *bycie*? Tę drugą opcję wybiera Heidegger. Przy takim rozumieniu pozostaje również współczesny niemiecki filozof Ernst Tugendhat w pracy pt. *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. W rozdziale: *Bycie i nic*, w którym interpretuje początek *Nauki logiki*, jednoznacznie uznaje, iż *das Sein* to *bycie*. Potwierdzeniem niech będzie zdanie z tego rozdziału: „Ponieważ heglowskie bycie nie należy do systemu czasownika, nie ma tutaj żadnego bytu (ten jest pojęciem ‘zapośredniczonym’, wyprowadzonym ze zdania ‘to jest’)²³”. Zaznaczyć należy, że ten sens, nadany terminowi *Sein*, jest konsekwencją

²¹ Por. G.W.H. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, s. 43–44.

²² Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 3 i n.

²³ Por. E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 58.

refleksji ontologicznych wspieranych silnie analizami lingwistycznymi, które uwalniają Tugendatha od zarzutu arbitralności.

Myślę, że sposób rozumienia *das Sein* jako *bycia* jest zwrotem orientacji w filozofii metafizycznej i wymaga oddzielnego opracowania. W tej pracy pozostają przy słowie *byt*, tzn. tradycyjnym tłumaczeniu (rozumieniu) pojęcia *Sein*. Wybór ten determinuje fakt, iż z reguły, w filozoficznej literaturze polskiej, heglowskie *das Sein* przekładane jest i używane jako *byt*. Z tej problemowej sytuacji można by wyjść nie narażając się na ewentualną krytykę, stosując kategorię *Sein*, nie tłumacząc jej. Nadmienić należy jeszcze, że podobne problemy pojawiają się w odniesieniu do kolejnej, ważnej kategorii filozofii Hegla oddanej przez słowo *Dasein* (*das Dasein*). W polskim tłumaczeniu określa się je jako *istnienie*.

W dalszej części pracy pomijam tzw. translatorsko-interpretacyjne zagadnienia i spory.

Moje rozważania dotyczą jednego tylko wątku heglowskiej ontologii i są próbą uchwycenia sensu, znaczenia oraz specyfiki pojęć bytu i istnienia. W związku z tymi kategoriami analizowane będą jednocześnie pojęcia pozostające w bezpośredniej i pośredniej relacji z nimi, między innymi kategorie: *Nic*, *stawanie się*, *negatywność*.

Filozoficzne kategorie w systemie heglowskim mają jednocześnie logiczną i ontologiczną naturę. Właściwości te umożliwiają ich wzajemne warunkowanie, określanie i, jak powie Hegel: *rozwój*. Rozwój pojęć należy rozumieć jako proces określania się kategorii w sobie i względem siebie. Ich ważność i wartość logiczna zatem określona zostaje w procesie rozwoju.

Hegel rozpoczyna zasadnicze rozważania od pojęcia bytu²⁴. Należy zauważyć, iż pierwsze myśli i wypowiedzi o bycie nie są tegoż pojęcia definicjami, chociaż niektóre takie wrażenie sprawiają. Pierwsze tezy o bycie są jedynie próbą jego uświadomienia, ewentualnie samouświadomienia. Jednocześnie, można by powiedzieć, są pewnymi aksjomatami, ustalającymi sens i wyrażającymi pojęcie pierwotne – *byt*. Pojęcia, którego definicji nie można skonstruować, ponieważ akt ten wymagałby użycia innych pojęć, których treść oddana jest właśnie za pomocą pojęć pierwotnych. Oto przykłady tych tez zaczerpniętych z *Nauki logiki*: „Byt jest bezpośrednio nieokreśloną; Byt jest czystą bezpośredniością i pustką; oraz – Byt, nieokreślona bezpośredniość jest faktycznie Niczym i niczym więcej ani niczym mniej niż Nic”²⁵. Te prezentacje pojęcia bytu są pewnymi jego formami, modelami i nie dopuszczają jakichkolwiek i pod żadnym względem określeń. Byt pojęty jako *czysty* – czyste pojęcie bytu – bez jakości (jakię można by mu było przypisać lub jakości, którymi można by go określać, ew., jakości, jakie mógłby generować) i ograniczeń, można jedynie rozumieć, pojąć w sposób negatywny. To znaczy negatywne określenie stanowi pod-

²⁴ Por. G.W.H. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, dz. cyt., s. 94.

²⁵ Tamże, s. 91–92.

stawę, swoistą charakterystykę, ugruntowaną na przeciwieństwie logicznym określającym tegoż bytu ogólną formę i zawartość. Pozwala to ująć istotę pojęcia bytu, które samo w sobie pozbawione jest treści.

Pojęcie bytu, początek systemu kategorii czystego myślenia ujmuje Hegel poza wszelkim dyskursywnym odniesieniem, w jego zupełnej i absolutnej nieokreśloności²⁶. Byt pojęty jako czysty byt – оголоzony z określeń i wyzuty z wszelkiej rzeczowej zawartości, byt początku – nie objawia się w jakikolwiek uchwytne sposoby i nie wiąże się z nim jakiegokolwiek wyobrażenie. Byt nie istnieje, pozostaje nieokreślony, heglowskie istnienie (*Dasein*) przysługuje tylko bytom określonym²⁷, które stanowią wynik stawania się. Ten pozbawiony określoności i jakościowego uposażenia byt wymyka się konsekwentnie wszelkim intuicjom, ponieważ rozum nie potrafi powiązać go żadną relacją z tym, co wobec niego jest inne.

A przecież mimo treściowej pustki byt zostaje pojęty, uchwycony rozumem, choć w sposób szczególny, nie mający nic wspólnego z formą określania, co implikowałoby jakości. Chodzi tu o coś innego, o pewne formy ujmowania bytu przez inne sformułowania, w których nie zostaje on określony, lecz raczej zinterpretowany. Tak właśnie interpretuje byt Hegel: „nieokreślona bezpośredniość, równość samemu sobie, czysta nieokreśloność i pustka”²⁸. Podkreślić raz jeszcze należy, że nie są to określenia bytu, lecz formy jego ujęcia, uchwycenia przez myśl. Rezultat tej interpretacji jest oczywisty; byt zdaje się uchwycony i pojęty, jego absolutna abstrakcja intelektualnie przyswojona, mimo że – co warto zaakcentować – pojęcie to nadal przecież niczego nie znaczy i niczego nie oznacza. Dlatego też to, co stanowi początek – sam początek – należy ujmować w jego prostej, nie wypełnionej treścią bezpośredniości jako coś, co nie daje się analizować, inaczej mówiąc: *jako byt, jako coś zupełnie pustego*²⁹.

Ten brak treści sprawia, że nie można kategorii bytu w jakikolwiek sposób zdefiniować i czegokolwiek w niej wyróżnić, co sam Hegel ujmuje lapidarnie: „Jeżeli można tu mówić o oglądaniu – to nie można w nim niczego oglądać, albo inaczej mówiąc: jest tylko samym pustym myśleniem”³⁰.

Paradoksalnie pojęcie bytu (treściowo puste) okazuje się początkiem wielu kolejnych pojęć. I tak, jako druga, pojawia się w czystej opozycji do czystej kategorii bytu, kategoria *Nic*. Jedyne bowiem co się nasuwa w odniesieniu do pojęcia bytu jest jego przeciwieństwo: *Nic*, nicność. Hegel wyraża tę myśl w słowach, iż prawdą jest: że „byt przeszedł (a nie, że przechodzi) w *Nic*, a *Nic* w byt”³¹. Mamy tu do czynienia na pozór z niekonsekwencją, skoro byt stawia się w relacji z innym pojęciem, które w ten spo-

²⁶ Tamże, s. 91 i n.

²⁷ Tamże, s. 136.

²⁸ Tamże, s. 92.

²⁹ Tamże, s. 83.

³⁰ Tamże, s. 92.

³¹ Tamże, s. 93.

sób zdaje się go określać. Jednak wyrażenie Nic, nie nadaje się na jakiegokolwiek określenie, jest ono raczej pustą granicą wszelkiego określania. Hegel idzie nawet dalej, i nieoczekiwanie wprowadza różnicę czasową, akcentując myśl, że byt zawsze już przeszedł w Nic, a więc, iż proces ten zawsze już się dokonał. W ten sposób, należy uważać, chce on dać do zrozumienia, że nie chodzi tu o relację pomiędzy odróżnionymi od siebie momentami, lecz o ich czystą tożsamość. Mówi zatem po prostu: „Czysty byt i czyste Nic są jednym i tym samym”³². Byt otwierający system kategorii Absolutu jest więc Niczym³³.

Jeżeli poprawne jest stwierdzenie głoszące, iż pojęcie bytu tradycyjnej metafizyki jest abstrakcją utworzoną za sprawą usunięcia konkretnych określeń – jakości, własności i cech, to o bycie w systemie heglowskim rzecz trzeba: okazuje się posuniętą do granic abstrahowania abstrakcją tamtego pojęcia bytu, niejako abstrakcją abstrakcji bytu – pustym, zamkniętym w sobie pojęciem bez odniesień, zinterpretowanym przez równie abstrakcyjne Nic. To, w tej zaskakującej formule: „Byt, nieokreślona bezpośredniość jest faktycznie Niczym i niczym więcej ani niczym mniej niż Nic”³⁴, przekracza Hegel i znosi całe tradycyjne myślenie filozoficzne, a wraz z nim tzw. zdrowy, potoczny rozsądek. Czyste, w sensie puste pojęcie bytu, zrównane przez swą immanentną pustkę z Niczym, otwiera drogę logicznemu procesowi, którego początek pozbawiony odniesienia do czegośkolwiek (poza samym sobą) jest początkiem absolutnym. Z całkowicie pustego pojęcia zatem, które nie odnosząc się do niczego poza sobą, jawiącego się jako początek Absolutu – wyrasta bogata różnorodność złożonych i wszechstronnie określonych pojęć.

Tradycyjna metafizyka uczyniła z przeciwieństwa pojęć bytu i nicości punkt oparcia i trwałe dogmat, wokół którego, co prawda, narastały z biegiem czasu rozmaite paradoksy. Jednak trzymano się tego rozróżnienia treściowego: byt był synonimem rzeczywistości, świata, obfitości istnień, kategorią nacechowaną pozytywnie i ukrywającą w swojej treści dorobek poznania zarówno rozumowego, jak i też empirycznego. Nicość, przeciwnie, wydawała się kategorią pozbawioną własnej treści, określoną jedynie relatywnie jako negacja bytu, utrata istnienia i pewna granica w rozumowaniu o rzeczywistości. Tymczasem Hegel z całą otwartością i ostrością zrównuje ze sobą oba te pojęcia, rozmyślnie niszcząc ich tradycyjne konotacje. „Czysty byt i czyste nic są więc jednym i tym samym”³⁵. Co dzięki temu osiąga? Między innymi oczywiście znosi granice relacji podmiotowo-przedmiotowej. Mówiąc inaczej, zagadnienie klasycznie rozumianej i analizowanej przez filozofię relacji podmiot–przedmiot w kon-

³² Tamże, s. 93.

³³ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 143 i 145.

³⁴ Por. G.W.H. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, dz. cyt., s. 92.

³⁵ Tamże, s. 93.

sekwencji teoretycznych ustaleń filozofii Hegla nie pojawia się. Podobnie nie może powstać (w ramach systemu heglowskiego) problem opozycji realizm–antyrealizm.

Rozdział pierwszy *Nauki logiki* należałoby potraktować jako odpowiedź na niewypowiedziane *expressis verbis* pytania: co to jest byt? ewentualnie, czym jest byt? Te pytania sugerują pozytywną odpowiedź, tzn. że byt jest i jest czymś. W zasadzie odpowiedź jest już zawarta i pozostająca w ukryciu w owych pytaniach w formie presupozycji. W pierwszym pod postacią słów: *co to i jest*; w drugim, *czym oraz jest*. Oba pytania zakładają w swej treści, że byt jest, tzn. istnieje i jednocześnie jest czymś, a więc jest jakiś?

Hegel jednakże unika sprzeczności, pojmując byt jako zupełną negatywność, której nie należy i nie można jakkolwiek określać czy to ze względu na formę, czy to ze względu na treść. A zatem byt nie jest czymś, czyli tym samym jako nieokreślony nie istnieje. Byt okazuje się więc pustym pojęciem, pojęciem pustopomyślanym, które jedynie pojmować należy paradoksalnie przez równie puste pojęcie – Nic. „Byt, nieokreślona bezpośrednio jest faktycznie Niczym i niczym więcej ani niczym mniej niż Nic”³⁶. Dalej zaś: „Nic jest więc tym samym określeniem, albo raczej tym samym brakiem określeń, a to znaczy w ogóle tym samym co czysty byt”³⁷. Tylko ze względu na brak treści obu, tzn. ze względu na to, że są pozbawione możliwości orzekania, iż nie odnoszą się do czegokolwiek poza samym sobą są ze sobą tożsame.

Pierwotnie więc u podstaw systemu heglowskiej logiki opisującej rozwój Absolutu leży pustka opisywana przez tożsamość pojęć bytu i Nicości. Tutaj, należy zauważyć, że w kontekście teoretycznych rozstrzygnięć Hegla brak jest podstaw i możliwości uzasadnienia twierdzenia głoszącego, że pojęcie czystego Nic jest negacją pojęcia czystego bytu. Gdyby bowiem pojęcie *Nic* było negacją pojęcia *byt*, oba pojęcia nie byłyby ze sobą tożsame i heglowskie twierdzenie o tożsamości obu okazałoby się sprzeczne. Pojęcia *Nic* i *byt* są, można powiedzieć, dwiema stronami tego samego, nie są więc dla siebie negacją. Oczywiście uzasadniona natomiast jest myśl o ich negatywności względem siebie. Ponieważ rzeczywiście „Nic” stanowi negatywność bytu i odwrotnie. Jednakże, raz jeszcze powtarzam, „Nic” nie jest negacją bytu.

Rozwój filozoficznego myślenia rozpoczyna się w momencie refleksyjnego odróżnienia obu pojęć, w chwili gdy rozum zauważa i ustala różnicę między nimi. W tym ruchu myślenia odkrywana jest prawda. Pojęcia same w sobie i dla siebie nie są prawdziwe ani fałszywe.

„Prawdą nie jest więc ani byt, ani Nic”³⁸ – mówi Hegel. Prawdą też nie jest brak różnicy między nimi. Prawda pojawia się wtedy, gdy zostają od siebie odróżnione i ujęte jako dwie strony tego samego, co Hegel określa jako *jednia bytu*

³⁶ Tamże, s. 92.

³⁷ Tamże, s. 93.

³⁸ Tamże, s. 93.

i Niczego, w której obie strony wzajemnie się przenikają i zanikają w swoich przeciwieństwach.

Proces ten w *Nauce logiki* Hegel nazywa 'stawaniem się'. Ruch wzajemnego przechodzenia w swoją negatywność i realizowania siebie jako swego przeciwieństwa odkrywa prawdę tych pojęć. Prawdą ich jest to, że każde zawiera w sobie swoje własne przeciwieństwo, swoją negatywność, to co inne. Byt zawiera się w Niczym, a Nic w bycie. Dlatego Hegel powie: „Prawdą nie jest więc ani byt, ani Nic, lecz to, że byt przeszedł (a nie, że przechodzi) w Nic, a Nic w byt”³⁹. Ten fakt od początku już się dokonał.

Metafizyczne poszukiwania podstawy, na której można by oprzeć system wiedzy pochłaniały uwagę filozofów na przestrzeni dziejów tej najstarszej z nauk. Zawsze jednak kończyły się niezadowolająco, skoro kolejne doktryny metafizyczne kwestionowały punkt wyjścia poprzednich. Rozwiązanie heglowskie, biorąc to pod uwagę, wprowadza radykalną innowację. W przeciwieństwie do tradycyjnych koncepcji początku, które podstawę przedstawiały w postaci bytu określonego (Bóg, przyroda, atom etc.)⁴⁰, Hegel konsekwentnie odrzuca wszelkie nasuwające się szczegółowe określenia, by dotrzeć do początku tego, co niewątpliwie pierwsze, czyli początku czystego myślenia. Otóż najstarszą abstrakcją czystej myśli, myśli filozoficznej, jest pojęcie bytu, które ujęte bez określeń, w postaci zupełnie czystej wyprzedzającej niejako wszelkie możliwe kwalifikacje metafizyczne staje się uniwersalną podstawą początku metafizycznego myślenia. Ustalenie to wprawdzie stanowi najdoskonalszą gwarancję bezzałożeniowości i niearbitralności systemu heglowskiego (podstawa jest dana jako pusta), ale musi wstrząsnąć tradycyjną metafizyką.

Przenikanie się i wzajemne określanie bytu i Niczego w procesie stawania się

Tożsamość bytu i Niczego ujęta w formule: *Czysty byt i czyste Nic są więc jednym i tym samym*⁴¹ wydawałoby się, że nie implikuje żadnego ruchu, a więc zmiany, którą interpretować należałoby przez ruch. Jednakże stosunek, relacja bytu i Niczego nie ogranicza i nie zamyka się tylko w tożsamości obu – Hegel powiada o braku różnicy między nimi. To jakby połowa prawdy, jedna jej strona. Ostatecznie w optyce Hegla jest to nieprawda, gdyż: „Prawda jest całością. Całością zaś jest tylko taka istota, która dzięki swemu rozwojowi dochodzi do swego ostatecznego zakończenia”⁴². Gdyby

³⁹ Tamże, s. 93.

⁴⁰ Por. uwagi Hegla w *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 146.

⁴¹ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, dz. cyt., s. 93.

⁴² Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 23.

jednak Hegel uznał tę tożsamość za całą prawdę, nie mógłby pójść dalej w dedukcji kolejnych kategorii, ponieważ wszystko by się już dokonało, to znaczy „...byt przeszedł w Nic, a Nic w byt”. Nie ma sposobu, by iść w myśleniu dalej, brakuje bowiem perspektywy, punktu odniesienia. Forma *byt przeszedł*, wzmocniona przez wyrażenie w nawiasie (*a nie, że przechodzi*), implikuje fazę statyczną – przejście dokonało się.

Drugą stroną relacji bytu i Niczego, a jednocześnie drugą częścią prawdy jest ewidentna różnica między nimi wyrażona chociaż przez samą tylko treść wymienionych kategorii. Są absolutnie różne – mówi Hegel. Owszem byt i Nic różnią się, ale różnica ta jest pusta. Jednocześnie dodaje, że byt i Nic są nierozdzielne i że zanikają w swych przeciwieństwach. W tak wyrażonym stosunku odnajduje drogę do dalszej refleksji i dedukcji kolejnej kategorii, czyli: *stawania się*. *Stawanie się* jest kategorią również pozbawioną określeń i również nie daną w doświadczeniu, podobnie jak czysty byt i czyste Nic. Pojawia się na następnym etapie procesu dedukcji, którą opisuje *Nauka logiki*.

Byt i Nic, będąc tym samym, czyli jednością – tworzą pomiędzy sobą napięcie – w której dokonuje się ruch przechodzenia jednej kategorii w drugą, orzeczony kategorią *stawania się*. Należy zauważyć, że ta kategoria jest równie abstrakcyjna jak poprzednie. Z jednej strony dlatego, ponieważ została wytworzona na bazie poprzednich, z drugiej zaś, że stawanie się nie jest stawaniem się czegoś, to znaczy czegoś określonego, mającego właściwości, cechy, lecz okazuje się być stawaniem czystym, wyrażającym „...ruch przechodzenia bezpośredniego zanikania jednego w drugim”⁴³. To zanikanie nie jest realnym przejściem zmianą, jest ewentualnie zamianą. Pojęcie *stawania się* nie może więc być odnoszone i łączone z czymś określonym. Byt staje się Niczym, Nic staje się bytem – w ich jedności są tym samym, zachowując jednocześnie różność⁴⁴.

To co pierwotnie jest nieokreślone, ujawnia się w ruchu przechodzenia swoich momentów ku swym przeciwieństwom, których samoistności w tym ruchu zanikają i przechodzą w jednię. W stawaniu się zniesiona zostaje tożsamość, nieuwarunkowanie i abstrakcyjna nieokreśloność bytu i Nicości. Następuje przemiana w konkretną, lecz wewnętrznie sprzeczną, jedność, która jak powie Hegel „...jest wewnętrznym niepokojem⁴⁵; czymś, co wewnątrz siebie występuje przeciw samemu sobie”⁴⁶. Byt i Nic w stawaniu się, tworząc jedność, występują przeciw sobie, w konsekwencji czego powstaje pewnego rodzaju napięcie.

W *stawaniu się* Hegel wyróżnia dwa momenty. Pierwszy to powstawanie. Powstawanie należy interpretować jako stawanie się rozpoczęte od strony Niczego. Nic prze-

⁴³ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, dz. cyt., s. 93.

⁴⁴ Por. tamże, s. 109.

⁴⁵ Tamże, s. 132.

⁴⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedii nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 149.

chodzi w byt. Gdy zatem „określenie zaczyna od Niczego, które odnosi się do bytu, czyli w byt przechodzi”⁴⁷ stawanie się jest powstawaniem. Proces odwrotny, gdy byt przechodzi w Nic jest przemijaniem. Proces przemijania zaczyna się od bytu, by przejść w Nic. Jest to proces stawania się Nicości. Rozróżnienie stron bytu i Niczego w procesie stawania się zostaje zniesione. Pojawia się nowy element procesu rozwoju zawierający obie strony logicznych implikacji. Pusta, nieruchoma abstrakcja abstrakcji zostaje poruszona przez intelekt. We wzajemnym określaniu i samookreślaniu pojęcia wchodzą w proces stawania się – poprzez zanikanie jednego w drugim, jednocześnie go tworząc.

Stawanie się jest więc sprzecznością osobliwą, gdyż ostatecznie prowadzi ona do „...spokojnego rezultatu. [...]stawanie się jest zanikaniem bytu w Niczym i Niczego w bycie oraz zanikaniem bytu i Niczego w ogóle”⁴⁸. Czysty byt i czyste Nic zatem w procesie stawania się ulegają redukcji i zanikowi. Choć zawsze byt był Niczym, a Nic bytem, gdyż „Prawdą nie jest więc ani byt, ani Nic, lecz to, że byt przeszedł (a nie, że przechodzi) w Nic, a Nic w byt”⁴⁹. Tylko w tym ruchu stawania się mogą być zatem odróżnione od siebie, ale różnica między nimi nie jest obecnie istotna, ponieważ *równie bezpośrednio się już rozplynęła*⁵⁰.

Abstrakcja abstrakcji za sprawą owego ruchu została zniesiona. Zniesiona jest także różnica między nimi. Ruch ten jest równocześnie paradoksalny, gdyż znosi sam siebie, a zarazem totalny, gdyż znosi oba momenty procesu. „Można by to wyrazić i w ten sposób: (powie Hegel) stawanie się jest zanikaniem bytu w bycie oraz zanikaniem bytu i Niczego w ogóle; ale jednocześnie polega ono na różnicy między nimi. Stawanie się zaprzecza sobie w sobie samym, gdyż łączy w sobie momenty, które są w sobie przeciwstawne; takie połączenie obala jednak samo siebie”⁵¹.

Nicość bytu – abstrakcja abstrakcji, wytwarza określenie umożliwiające wyłonienie się z absolutnej pustki czegoś już określonego – *jednię*, której zanikły już byt i Nic – *spokojną niezłożoność*, byt jako określenie całości. Jednia ta jest czymś istniejącym, czymś co jest istnieniem (*das Dasein*), ponieważ „...istnienie jest jednością bytu i Niczego, jednością, w której znikła bezpośredniość tych określeń, a tym samym ich sprzeczność”⁵² – byt ujawnił się, przyjmując określoność. Ujawniło się również Nic, ale Nic określone – pojęte jako brak, jako negacja bytu (też określonego). Razem wzięte wyrażają dwie strony określoności, nowej treści, przejawiającej się w postaci istnienia (*das Dasein*).

⁴⁷ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, dz. cyt., s. 131.

⁴⁸ Tamże, s. 132.

⁴⁹ Tamże, s. 93.

⁵⁰ Tamże, s. 93.

⁵¹ Tamże, s. 132.

⁵² Tamże, s. 132, oraz G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 150.

Hegel w swoim filozoficznym projekcie zrywa więc utworzoną przez tradycyjne myślenie filozoficzne łączące treści pojęć: bytu, nicości i istnienia, która to więc zawsze i nierozzerwalnie towarzyszyła i nadawała sens owym pojęciom.

W tradycyjnej metafizyce byt zawsze istnieje. Jeżeli nie istnieje byt, to ten brak bytu wyrażano przez termin *Nic*. Hegel oddziela kategorię istnienia od tych dwu pierwotnych i podstawowych pojęć. Tym samym pojęcie bytu oderwane zostaje od zmysłowości, od konkretności, od jakości, od świata empirycznego. W abstrakcji tej powstaje treść nie będąca z aktem percepcji powiązana i doń nienależąca.

Jeżeli myślimy byt, rozum jednocześnie łączy z tym pojęciem inną kategorię – istnienie. Na tej zasadzie, że jeżeli jest byt, to byt istnieje. Hegel – rozdzielając oba pojęcia, przez odpowiednie zmiany treści i znaczenia tychże pojęć – otrzymuje nową perspektywę filozofii metafizycznej, perspektywę, w której byt nie istnieje tak samo jak nie istnieje *Nic*. Istnienie jako samodzielna kategoria pojawia się później na kolejnym etapie rozwoju myślenia filozoficznego.

O ile nasz zdrowy rozsądek nie broni się przed uznaniem twierdzenia: '*Nic*' – *nie istnieje* (no bo jakże mogłoby istnieć?), chociaż o Niczym twierdzić cokolwiek jest wielkim nadużyciem, to z bytem nie ma kłopotów. Zdanie *Byt nie istnieje* wydaje się myśleniu zdroworozsądkowemu sprzecznym wewnątrznie – bo jakże byt może nie istnieć, jeżeli jest bytem. Dzieje się tak ponieważ przywykliśmy do takiego myślenia i bardzo trudno spod jego imperatywu się wyzwolić. Dla myślenia zdroworozsądkowego byt jest jednocześnie 'czymś', czymś konkretnym. Jednak Hegel uważa, że owo 'coś' pojawia się jako następny element dedukcji, jako byt określony, któremu to dopiero przysługuje kategoria istnienia. Natomiast sam początek jest czystym pojęciem pozbawionym związków i relacji z określonością, jest to czysta bezpośredniość. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* wypowiada Hegel myśl następującą: „Czysty byt stanowi początek, ponieważ jest on zarówno czystą myślą, jak też nieokreśloną prostą bezpośredniością, a pierwszy początek nie może być właśnie niczym zapośredniczonym ani nie może zawierać żadnego dalszego określenia”⁵³.

Istnienie – pojęcie bytu określonego

Czym jest istnienie? Co to znaczy istnieć? Dla Kanta istnienie było aktem intelektualnego uznania, ewentualnie aktem intelektualnego założenia, ustalenia, co w konsekwencji wiodło do stwierdzenia, że pojęcie istnienia nie jest żadnym *realnym predykatem*⁵⁴. Dla Hegla istnienie jest bytem skończonym. Zerwana w dialektyce czystego

⁵³ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 144.

⁵⁴ Kant wypowiada następującą myśl: „Istnienie nie jest oczywiście realnym orzeczeniem tzn. pojęciem czegoś, co może dołączyć się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie założeniem (Position)

bytu tradycyjna więź bytu i istnienia zostaje ponownie przywrócona. Czyste myślenie w obliczu kategorii istnienia jakby załamuje się, wpadając w tradycyjne tory myślenia filozoficznego, gdzie byt i istnienie wzajemnie się warunkują.

Byt początku rozumiany w sensie pustej abstrakcji nie jest uchwytany jako przedmiot, a nawet jako abstrakcja przedmiotu, i nie zachodzi między nimi żadna więź. Tym samym ze względu na swą nieokreśloność pozostaje wolny od wszelkich określeń i jako taki według ustaleń Hegla nie jest istnieniem lub nie istnieje, tzn. byt nie jest istnieniem, ponieważ jest bytem.

W stawaniu się nieokreśloność początku zostaje uszczegółowiona, skonkretyzowana, określona, pusty byt bowiem ujawnia się w ruchu przechodzenia swych momentów – bytu w Nicość i Nicości w byt z jednoczesnym unicestwianiem ich samoistności i przemianą w jednię. W kategorii *stawania się* prosta, bezpośrednia różnica między nimi zostaje zniesiona, chociaż zarazem ta różnica jest siłą powodującą owo stawanie się. Efektem jest jednia, jedność bytu i Niczego, „która stała się spokojną niezłożonością”⁵⁵. W konsekwencji więc w stawaniu się wyłoniona jednia nieokreśloności identyczności i różnicy czystych momentów początku staje się czymś co jest istnieniem.

W stawaniu się – coś się staje. Owo abstrakcyjne przechodzenie pustych momentów początku w swoje puste przeciwieństwo prowadzi do czegoś, co się stało, a co Hegel nazywa *istnieniem* (*das Dasein*) – bytem określonym, bytem tu-oto. Pojęcie istnienia u Hegla jest zatem pojęciem w uwarunkowanym sensie. Warunkiem istnienia jest byt z określonością. Uważać więc należy, że pojęcie istnienia wiąże się z różnicą modalności, określoności bytu, czyli sposobu istnienia.

Istnienie przejawia się w stawaniu się i jednocześnie z niego powstaje, będąc jego rezultatem. Ruch wzajemnego przenikania czystych modalności początku prowadzi w sposób wymuszony swą wewnętrzną sprzecznością ruchu do spokojnego rezultatu, do czegoś, co się stało, a mianowicie do istnienia. Istnienie zatem powstaje w stawaniu się i ze stawania się: „Ze stawania się powstaje istnienie, ale jednocześnie już było w nim zawarte jako prosta jedność bytu i Niczego”⁵⁶.

W tekście *Nauki logiki* mamy do czynienia z dwoma określeniami istnienia. Pierwsze wyraża jedność pierwotnych przeciwieństw w formie ich „jednostronnej bezpośredniej jedni”. Powstaje ono w efekcie *zniesienia*⁵⁷ w stawaniu się jedni *bytu* i *Niczego*, z której wyłania się istnienie jeszcze abstrakcyjne. Określone przez refleksję staje się czymś – czymś istniejącym.

pewnej rzeczy lub pewnych określeń samych w sobie”. Cytat pochodzi z pracy: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 339.

⁵⁵ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, dz. cyt., s. 132.

⁵⁶ Tamże, s. 137.

⁵⁷ Warto podkreślić, że „zniesienie” jest uniwersalną kategorią i operacją heglowskiego czystego rozumu. Por. J. Derrida, *Pismo filozofii*, Inter Esse, Kraków 1993, s. 124.

„Stawaniem się, takim przechodzeniem w jednię bytu i niczego, która jest czymś istniejącym [...] jest istnienie (Dasein)”⁵⁸. To określenie zawiera się jeszcze w obszarze czystych form myślowych i wydaje się, że powinien Hegel na owej pustej ogólności poprzestać. Jednakże odnajdujemy drugie określenie. Sprzeczna jedność inicjująca ruch zostaje zniesiona, by pojawić się jako prosta jedność w formie bytu, nieruchomy rezultat, czyli byt określony. Hegel niestety nie wyjaśnia dlaczego, mimo postulowanej równej wartości ontologicznej momentów jedni zachowuje byt, a pomija Nic. Tym samym powraca wbrew własnej deklaracji do jednego ze zniesionych już określeń⁵⁹. Mamy wrażenie, że Hegel wikła się we własnych ustaleniach przy powoływaniu kategorii istnienia. Jeżeli bowiem byt i Nic związane w jedni mają tę samą ważność i wartość, to należałoby, chcąc być konsekwentnym, powiedzieć, że tak samo jak istnienie jest bytem określonym, również istnienie jest niebytem (Niczym) określonym zgodnie ze słowami: „Istnienie, z punktu widzenia swego stawania się, jest w ogóle bytem wraz z jakimś niebytem, tak że niebyt zostaje włączony do prostej jedni z bytem”⁶⁰. I dalej [...] w tym samym zakresie, w jakim istnienie jest czymś, co jest, jest ono także niebytem, jest czymś określonym”⁶¹. Wywód Hegla nie prowadzi konsekwentnie do wspomnianych konkluzji i, w konfrontacji Niczego z istnieniem, załamuje się. Pierwszeństwo zajmuje byt. Próba uratowania sytuacji polega na pewnym specyficznym połączeniu określoności z pojęciem negacji. Hegel powiada, że istnienie najpierw występuje w określeniu jednostronnym – tzn. w pojęciu byt, zaznaczając jednocześnie, że Nic również się pojawi jako przeciwieństwo bytu, jako jego określoność. W rezultacie istnienie okazuje się bytem określonym negatywnie, określonym przez niebyt. „Niebyt, o ile został włączony do bytu w ten sposób, że konkretna całość ma formę bytu, formę bezpośredniości, stanowi określoność jako taką”⁶².

Czy tylko o taką określoność idzie. Hegel powiada, że określoność bytu jest *określonością istniejącą, jest jakością*. Określoność istnienia zatem wyrażona zostaje przez pojęcie jakości, dokładniej mówiąc istnienie nadaje jakość, jest jakieś, lub że jest jakością. Określoność istnienia jako taka została założona w tym sensie, że byt istniejący, czyli byt określony jest zawsze jakiś, określony jest bowiem przez jakość. „Istnienie jest bytem z pewną określonością, która występuje jako określoność bezpośrednia albo istniejąca – jakość”⁶³ – powiada Hegel.

Kategoria jakości ma specyficzną właściwość: „wzięta w ten sposób, że jako odróżniona ma znaczenie istniejącej, jest realnością; jako obciążona zaprzeczeniem negacja w ogóle, jest również jakością, ale taką, która ma znaczenie braku i która

⁵⁸ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, dz. cyt., s. 132.

⁵⁹ Tamże, s. 132.

⁶⁰ Tamże, s. 137.

⁶¹ Tamże, s. 139.

⁶² Tamże, s. 137.

⁶³ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 151.

następnie określa się jako granica, jako ograniczenie”⁶⁴. Negacja usprawiedliwia więc ujęcie pierwotnej jedni bytu i Niczego w *jednostronnej określoności bytu*. Określoność bytu – jego istnienie zostaje wyjaśnione przez jakość. Kategoria jakości umożliwia jako konkluzję wywodów tezę, że istnienie jest bytem wraz z jakimś niebytem. Hegel pisze *jakimś*, wskazując tym samym na określoność niebytu, co wydaje się paradoksalne. Niebyt okazuje się czymś określonym. W optyce Hegla jest on określony przez byt.

Jakość z jednej strony jest realnością, z drugiej zaś negatywnością, gdyż: „Jakość musi być założona również w określoności Niczego”⁶⁵. Tą określonością Niczego jest negatywność – ciemna strona realności. Nic bowiem również jest określeniem, określeniem negatywnym, wyrażonym przez zaprzeczenie odniesione do bytu określonego. „Nic jako określoność pewnej określoności jest więc również czymś refleksyjnym – zaprzeczeniem”⁶⁶. Realność i negatywność wzięte razem są istnieniem, wyrażają istnienie, albo też istnienie wyraża się przez dwie określające się modalności: realność i negatywność. Istnienie zawiera poniekąd w sobie te dwie strony jako swoje pierwotne określoności jako pozytywność (realność) i negatywność i tym samym, przez nie, zostaje określone, stając się bytem określonym: *Da – Sein*.

Określonością bytu określonego *Dasein* jest jakość – określoność nieodłączna od istnienia, jakość istniejąca, identyczna z *Dasein*. *Byt* i *Nicość* zawierają się w tej jakości, ale już zniesione, budując ją, konstruując niejako. Jakość w formie określoności istniejącej stanowi realność. Różniąc się od innej określoności – zawiera negację.

Realność i negacja określają istnienie poprzez tworzenie jakości, jakość zatem nie jest w ogóle oddzielona od istnienia, które jest tylko określonym jakościowym bytem. W tym procesie określania ulega zniesieniu różnica między jakością a istnieniem. W tej nowej pozycji istnienie–byt określony zawiera w sobie zarówno realność, jak i negację.

Prowadząc dalsze rozważania, Hegel odsłania, określa i zacieśnia znaczenia kolejnych kategorii, które ujmują byt w jego rozwoju. Jednakże te zagadnienia nie należą już do treści niniejszej pracy, której celem jest, między innymi, analiza pierwotnych pojęć ontologii heglowskiej.

⁶⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, dz. cyt., s. 140.

⁶⁵ Tamże, s. 140.

⁶⁶ Tamże, s. 140.

Część druga

**REALIZM I JEGO KRYTYKA
WE WSPÓŁCZESNEJ REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ,
ETYCZNEJ, SOCJOLOGICZNEJ I TEOLOGICZNEJ**

Marek SIKORA

Studium Nauk Humanistycznych, Politechnika Wrocławska

REALIZM WOBEC WYZWAŃ ANTYREALIZMU W ŚWIETLE BADAŃ Z ZAKRESU FILOZOFII NAUKI I SOCJOLOGII WIEDZY NAUKOWEJ

Współcześnie realizm jest stanowiskiem formułowanym i analizowanym w wielu różnych dyscyplinach, m.in. w etyce, filozofii społecznej, filozofii prawa, filozofii nauki czy socjologii wiedzy naukowej. W swojej pracy ograniczę się jedynie do tych jego ujęć, które pojawiły się w dwóch ostatnich dyscyplinach. Co wydaje się szczególnie ważne zarówno w filozofii nauki, jak i w socjologii wiedzy naukowej nie mówi się o jednym stanowisku realizmu, lecz raczej o jego wielu różnych, niekiedy wyraźnie odmiennych, wariantach. W takiej sytuacji rodzi się pytanie o tożsamość realizmu, tj. pytanie o to, jak rozumieć to, co można by nazwać „twardym rdzeniem” tej doktryny.

Próbą uzyskania odpowiedzi jest zestawienie argumentów zwolenników realizmu z argumentami, jakie na rzecz swojego punktu widzenia formułują antyrealiści. Kluczową osią sporu jest zagadnienie granic ludzkiego poznania. Pytamy w nim głównie o stopień pewności, z jakim możemy określić naszą relację do rzeczywistości, której jesteśmy małą częścią [Rosenkranz 2006, 5–6].

1. Kontrowersja realizm/instrumentalizm

Jedną z odmian antyrealizmu jest instrumentalizm. Spór realistów z instrumentalistami toczy się przede wszystkim o status poznawczy wytworów wiedzy naukowej, a ściślej o status poznawczy przedmiotów teoretycznych, do których zalicza się m.in. elektrony, pozytony, pole magnetyczne czy grawitacyjne. Realisci utrzymują, że te przedmioty istnieją w taki sposób, w jaki mówią o nich odpowiadające im teorie naukowe. Teorie takie mogą być zatem oceniane pod względem prawdziwości bądź

falszywości. Instrumentaliści z kolei przekonują, że teorie naukowe nie są czymś, co samo w sobie może być prawdziwe lub fałszywe. One są raczej czymś w rodzaju narzędzi, instrumentów, dzięki którym można formułować przewidywania w stosunku do zachodzenia określonych zdarzeń opisywanych za pomocą terminów obserwacyjnych.

Kiedy realiści rozpatrują newtonowską teorię grawitacji, to uznają, że teoria ta poucza nas, iż – obok obiektów fizycznych i ich czasoprzestrzennego zachowania – istnieją również byty całkiem innego rodzaju: niedostrzegalne, niesłyszalne, nieodczuwalne bezpośrednio, ale przecież oddziałujące w sposób dostatecznie zauważalny. Bytami tymi są na przykład grawitacja czy pole grawitacyjne. Instrumentaliści uważają natomiast, że nie ma takich bytów oraz że funkcja słów w rodzaju: „grawitacja” czy „pole grawitacyjne” wyczerpuje się w tym, iż dają one skrótowy opis zachowania czasoprzestrzennego obiektów fizycznych. Instrumentalista może nawet kwestionować istnienie tych bytów, a ich nazwy traktować jako narzędzia, które stosuje się do porządkowania i przewidywania danych zmysłowych [Feyerabend, 1964, 200].

Instrumentalizm występuje zasadniczo w dwóch wersjach: częściowej i holistycznej. Stanowisko instrumentalizmu częściowego w sposób najbardziej precyzyjny i systematyczny wyraził Rudolf Carnap. W swoich pracach przekonywał, że w zakresie wiedzy naukowej należy wyraźnie odróżnić wiedzę sformułowaną w języku obserwacyjnym od wiedzy sformułowanej w języku teoretycznym. Tylko wiedzę wyrażoną w pierwszym z tych języków można interpretować realistycznie. Jedyne zdania tego języka mają status poznawczy i podlegają ocenie pod względem prawdy lub fałszu. Takiej ocenie nie podlegają natomiast zdania języka teoretycznego. Budowanym za ich pomocą teoriom przysługuje status wyłącznie instrumentalny. Teorie mają postać formalnych rachunków. Są niezinterpretowanymi empirycznie systemami aksjomatycznymi, które pełnią rolę narzędzia umożliwiającego dedukcyjną systematyzację zdań sformułowanych w języku obserwacyjnym [Carnap 1956, 38–76].

Stanowisko instrumentalizmu holistycznego opracował i przedstawił Willard V.O. Quine. Zakwestionował on carnapowską tezę o możliwości podziału języka nauki na język obserwacyjny i teoretyczny. Twierdził, że wprawdzie wiedza naukowa pozostaje w podwójnej zależności – od języka i od doświadczenia, lecz dualizmu tego nie daje się zasadnie odwzorować na poziomie poszczególnych twierdzeń nauki. Dlatego „jednostką sensu empirycznego jest nauka jako całość” [Quine, 1969, 65].

Po odrzuceniu dwóch tradycyjnie przypisywanych nauce dogmatów, zwanych dogmatami empiryzmu, Quine uznał, że wszelkie twierdzenia nauki mają postać teoretycznych postulatów. Wiedza naukowa jest holistyczną strukturą, której charakter zależy od zmieniającego się doświadczenia. Doświadczenie nie jest jednak dane w czystej postaci. Rozpatruje się je z perspektywy owej struktury, zwanej przez Quine’a schematem pojęciowym. Schemat taki postuluje określonego rodzaju ontologię, która nie pyta „co istnieje?”, lecz co dany schemat pojęciowy uznaje za istniejące?

„Być uznanym za przedmiot istniejący – pisał prowokacyjnie Quine – to po prostu i tylko tyle, co być zaliczonym do wartości zmiennych” [Quine, 1969, 25].

Ważną konsekwencją instrumentalizmu holistycznego Quine’a jest doktryna o nieuchwytności odniesienia przedmiotowego (*inscrutability of reference*). Podważa się w niej możliwość wskazania związku między nazwą a osobą lub przedmiotem, do których nazwa się odnosi. Nie ma takiego świadectwa empirycznego dla interpretacji formułowanych wypowiedzi – twierdzi Quine – które pozwalałoby jednoznacznie rozstrzygnąć o trafności jednego z alternatywnych i nieuzgodnionych sposobów przypisywania odniesienia przedmiotowego wypowiedzianym słowom. Nie da się zatem wskazać żadnych obiektywnych faktów, dzięki którym można by bezbłędnie ustalić odniesienie przedmiotowe używanych przez nas terminów.

2. Trzy płaszczyzny sporu realizmu z antyrealizmem

Instrumentalizm nie jest jedynym wyzwaniem dla realizmu. Polemika między tymi dwoma stanowiskami oddaje tylko część zagadnień, jakie wyłaniają się ze sporu o granice ludzkiego poznania. Ze względu na dużą złożoność tego sporu proponuję wyróżnić jego trzy wyraźnie od siebie odmienne płaszczyzny: metafizyczną, epistemologiczną i semantyczną [Horwich, 1982, 181–202; Woleński, 1993, 285–286; Sikora, 2011, 193 i n.].

Realizm metafizyczny zakłada, że przynajmniej niektóre przedmioty istnieją niezależnie (tj. właśnie realnie) od aktów świadomości podmiotu poznającego. Antyrealizm metafizyczny uznaje natomiast zależność istnienia przedmiotów poznania od aktów świadomości poznającego podmiotu. Realizm epistemologiczny z kolei zakłada, że to, co poznajemy (tj. przedmioty poznania), jest niezależne (realne) od aktów poznania. Antyrealizm epistemologiczny uznaje natomiast zależność przedmiotu poznania od aktywności poznawczej poznającego podmiotu. Realizm semantyczny natomiast zakłada całkowitą definiowalność znaczenia zdań oznajmujących przez transcendentne, czyli właśnie realne, warunki prawdziwości tych zdań. Antyrealizm semantyczny odrzuca taką możliwość i proponuje redukowalność znaczenia zdań oznajmujących do warunków ich użycia, tj. warunków ich „stwierdzalności”¹.

¹ Stanowisku realizmu metafizycznego przypisuje się niekiedy zupełnie inne znaczenie od tego, które podałem za Woleńskim. Charakteryzuje je klarownie m.in. Putnam jako splot czterech blisko ze sobą powiązanych idei filozoficznych, dotyczących możliwości realizacji nieepistemicznie ujętej prawdy: 1) idei korespondencji między obiektami nauki a obiektami empirycznymi; 2) idei niezależności świata fizycznego wobec tego, co istoty ludzkie odkrywają lub mogą odkryć; 3) idei dwuwartościowości logicznej, zakładającej, że istnieją tylko dwie wartości logiczne (prawda i fałsz) oraz 4) idei unikatowości, która wyklucza możliwość sformułowania więcej niż jednego pełnego i prawdziwego opisu rzeczywistości [Putnam, 1988, 107].

Część badaczy nauki nie dostrzega potrzeby rozpatrywania sporu realizmu z antyrealizmem osobno na płaszczyźnie metafizycznej, epistemologicznej i semantycznej. Jan Woleński na przykład uważa, że rozróżnienie między płaszczyzną pierwszą a drugą nie jest uzasadnione². W argumentacji na rzecz swojego stanowiska odwołuje się do Kazimierza Ajdukiewicza, który podczas omawiania zagadnienia granic poznania zgłosił postulat wyróżnienia dwóch sposobów rozumienia przedmiotów transcendentnych [Ajdukiewicz 1983, 76–78].

Zdaniem Woleńskiego, realizm jest doktryną z dziedziny epistemologii. Problemy metafizyczne wprowadzają do realizmu „spore zamieszanie”. Są zbyt wieloznaczne, by je rozważać. Na przykład, jeśli pytamy, jak istnieją przedmioty poznania, to „jest rzeczą całkowicie oczywistą, że dalsza analiza zakłada ustalenie w pierwszym rzędzie, czy mamy do czynienia z jednym, czy też z wieloma sposobami istnienia, a jeśli z wieloma, to, czy są one równorzędne, czy też jeden (lub więcej) z nich ma charakter »naprawdę«” [Woleński, 1993, 288].

W stosunku do argumentacji Woleńskiego nasuwa się – jak sądzę – wątpliwość, czy dwa rozumienia transcendencji wykluczają możliwość uznania realizmu metafizycznego z jednoczesnym zaprzeczeniem realizmowi epistemologicznemu. Uważam, że konsekwentny antyrealista epistemologiczny nie ma obowiązku odpowiadać na pytanie, co i jak istnieje niezależnie od poznania. Może on zatem z jednej strony uznać, iż to, co podmiot poznający poznaje, nie jest niezależne od jego aktów świadomości, z drugiej zaś może on opowiedzieć się za realizmem metafizycznym. Ten ostatni – powtórzę – nie zaprzecza istnieniu niezależnych bytów od aktów świadomości podmiotu poznającego. Antyrealizm epistemologiczny nie musi więc automatycznie pociągać za sobą antyrealizmu metafizycznego.

3. Realizm/antyrealizm metafizyczny

Bardzo silny nacisk na to, by spór realizmu z antyrealizmem toczył się jedynie na płaszczyźnie metafizycznej, kładzie Michael Devitt. Uważa, że wikłanie tego sporu w płaszczyznę epistemologiczną czy semantyczną prowadzi tylko do licznych nieporozumień. Píše, że wszelkie próby umieszczania semantyki przed metafizyką należy traktować jako stawianie „semantycznego wozu przed metafizycznym koniem” [Devitt, 1984, 3]. Devitt wyraźnie oddziela spór o realizm od problemu prawdy. „Żadna doktryna prawdy – twierdzi – nie utrzymuje realizmu (tak jak go pojmuję) ani żadnej innej doktryny metafizycznej rozumianej w taki sposób” [Devitt, 1992, 220].

² Richard Rorty uznaje spór realizmu z antyrealizmem za relik filozofii modernistycznej. Jego propozycja w dużym stopniu brzmi przekonująco. Poważnym jej mankamentem jest jednak to, że pomija metafizyczną płaszczyznę sporu o realizm. Ogranicza ten spór tylko do płaszczyzny epistemologicznej i semantycznej. Tymczasem wszystkie trzy płaszczyzny wydają się ważne [Rorty R., 1999, 11–29].

Zdaniem Devitta realizm głosi, że „większość fizycznych bytów zdroworozsądkowych i naukowych istnieje w sposób obiektywny niezależnie od stanów mentalnych” [Devitt, 1992, 219]. Definicja ta umożliwia wyróżnienie: realizmu zdroworozsądkowego, który odnosi się do obserwowalnych przedmiotów fizycznych (np. drzew, stołów, kamieni) uznawanych za istniejące ze względu na zdrowy rozsądek i naukę oraz realizmu naukowego, który z kolei dotyczy nieobserwowalnych przedmiotów fizycznych (elektronów, kwarków, pozytonów) postulowanych przez naukę.

Różną od Devitta odmianę realizmu, ale również umieszczoną na płaszczyźnie metafizycznej, zaproponował Ian Hacking. Śledząc procedury badawcze stosowane w nauce, głównie w fizyce, uznał, że w kulturze nauki należy wyróżnić dwa rodzaje aktywności: teoretyczną i eksperymentalną. Pierwsza jest związana z reprezentowaniem świata, druga z interweniowaniem wń za pomocą eksperymentów. Do około połowy XIX w. naukę można było – twierdzi Hacking – ujmować jako teorię reprezentacji. Do tego okresu zajmowała się ona bowiem głównie badaniem i opisywaniem za pomocą teorii regularnych zjawisk zachodzących zgodnie z obiektywnymi prawami przyrody. Później jednak swoją uwagę skoncentrowała nauka na badaniu tych zjawisk, które w przyrodzie albo występują bardzo rzadko, albo w ogóle nie zachodzą w niej samoistnie [Hacking, 1983, 146].

Eksperymenty mają odpowiedzieć na pytanie, jak zachowa się przyroda we wcześniejszej niebadanych okolicznościach. Mają „chwycić byka za rogi” (*twist the lion's tail*), tzn. zmuszać naturę do ujawniania swoich właściwości w okolicznościach, w jakich bez interwencji człowieka nigdy sama by nie zaistniała [Hacking, 1983, 149]. Eksperymentowanie polega na kreowaniu, oczyszczaniu i stabilizowaniu zjawisk. Nauki eksperymentalne uzasadniają doktrynę realizmu. Czynią to jednak nie dlatego, że pozwalają testować hipotezy na temat przedmiotów teoretycznych, lecz dlatego, że „przedmioty, które z zasady nie mogą być obserwowalne, poddają się regularnie manipulacji z naszej strony podczas wytwarzania nowych zjawisk i badania innych aspektów przyrody. Są one narzędziami, instrumentami nie tyle myślenia, ile działania” [Hacking 1983, 262]. Nowo wytworzone zjawiska są „kamieniami probierczymi fizyki, kluczami do natury (*the keys of nature*) oraz źródłem coraz bardziej nowoczesnej technologii” [Hacking, 1991b, 247, polski przekład: 10]. Przedmioty teoretyczne są realne, tzn. jesteśmy całkowicie przekonani o ich istnieniu, „kiedy regularnie przystępujemy do budowania – i często osiągamy w tym sukcesy – nowych rodzajów urządzeń, które wykorzystują dobrze znane przyczynowe własności elektronów, aby ingerować w inne bardziej hipotetyczne obszary przyrody” [Hacking, 1983, 265].

Hacking wyróżnia dwa rodzaje realizmu. Pierwszym z nich jest realizm dotyczący teorii (*realism about theory*), w ramach którego dopuszcza się możliwość formułowania prawdziwych teorii o świecie. Drugim realizmem jest ten, który dotyczy przedmiotów nieobserwowalnych (*realism about entity*). Możliwy do obrony – zdaniem autora (*Representing and Intervening*) – jest tylko ten ostatni. Podstawowym celem

nauki nie jest zatem dążenie do formułowania prawdziwych teorii, lecz rozwiązywanie problemów, które powstają w trakcie laboratoryjnej praktyki badawczej. To właśnie ta praktyka, a nie rozważania teoretyczne, wyznacza kierunki rozwoju współczesnej nauki. Badacze – twierdzi Hacking – koncentrują się na przedmiotach i działaniach, nie zaś na systemach pojęciowych, które te rzeczy i działania mają opisywać oraz wyjaśniać. Dzięki takiej postawie następuje wzrost wiedzy o przyrodzie, pełniejsze zrozumienie natury i coraz dokładniejsza jej kontrola.

Laboratoryjną praktykę badawczą tworzą trzy rodzaje składników, które wchodzą ze sobą w różnorodne relacje. W pierwszej grupie znajdują się rozmaite rodzaje pytań i teorii, składające się na intelektualną treść prowadzonych w laboratorium prac. W drugiej grupie występują zarówno materialne substancje, które podlegają badaniu lub z którymi przystępuje się do badań, jak i stosowane w badaniach przyrządy i urządzenia oraz przedmioty teoretyczne. Trzecią grupę tworzą uzyskiwane w laboratoriach wyniki wraz z ich interpretacjami [Hacking, 1992, 44–50].

Przedstawione przez Hackinga elementy mają dowodzić, że wnikliwy opis nauk laboratoryjnych wymaga nowego, wobec tradycyjnie uprawianej filozofii nauki, podejścia do naukowej praktyki. Nie można jej już dłużej ograniczać jedynie do procedur związanych z oceną teorii. Procedur, które przebiegają zgodnie z regułami metodologicznymi, a ich punktem odniesienia jest „pasywny świat” (*passive world*). W trakcie prowadzonych eksperymentów w laboratoriach dochodzi przecież do kreacji zjawisk. Procesy te dokonują się w wyniku wielu różnorodnych, nie zawsze w pełni metodologicznie określonych, twórczych działań badaczy, którzy poruszają się w obszarze elementów z listy Hackinga. Te właśnie działania mają wyznaczać przestrzeń praktyki naukowej.

Z drugiej strony praktyka ta musi uwzględniać pewną autonomię procesów przyrodniczych. „Prace laboratoryjne – sądzi Hacking – żyją swoim własnym życiem” [Hacking, 1991a, 131]. Działania badaczy w połączeniu z autonomicznymi procesami przyrodniczymi zmierzają do wytworzenia samouwierzytelniającej się struktury (*the self-vindication structure*), która podtrzymuje swoją stabilność. Nie oznacza to – przestrzega Hacking – iż nauki laboratoryjne mają charakter społecznego konstruktu, one po prostu są konstytuowane przez wiele wzajemnie ze sobą powiązanych zależności. Opis tych zależności prowadzi do rozwinięcia powszechnie znanej doktryny Duhema. Kierunki rozwoju są jednak inne niż te, które zaproponował Quine. Nie mówi się w nich o niezdeteminowaniu wiedzy naukowej, lecz o tym, że świat i nasza wiedza o nim wzajemnie się determinują. Hacking bardzo mocno akcentuje tezę, że nasza wiedza o świecie, przynajmniej ta w zakresie laboratoryjnej praktyki badawczej, pozostaje stabilna. Pisząc o tej stabilności, podejmuje polemikę z modnym, jak go nazywa, poglądem w filozofii nauki o rewolucyjnym charakterze budowania wiedzy naukowej [Hacking, 1992, 29–30].

Choć w eksperymentach laboratoryjnych zjawiska zostają głównie wywoływane, a nie odkrywane, Hacking zdecydowanie broni tezy, iż nauki laboratoryjne są bardzo

mocno ugruntowane w realnym świecie. W swojej wizji tych nauk konsekwentnie pomija te elementy, które wiążą się z szeroko rozumianym pojęciem światopoglądu (*Weltanschauung*) eksperymentatorów. Interesują go tylko wewnętrzne (*internal*) elementy eksperymentu, całkowicie odrzuca natomiast elementy zewnętrzne (*external*) [Hacking, 1992, 51].

Realizm Hackinga jest próbą pokazania, że można rozpatrywać fakty bez ich teoretycznego uwikłania. Przykładam realnie istniejących faktów, które pozostają obiektem ścisłego zainteresowania fizyków i jednocześnie nie mają na sobie obciążeń teoretycznych, są – twierdzi Hacking – pozytrony. Ich realność wyraża się tym, że można nimi manipulować. Ilustracją jest eksperyment, w którym stopniowo dokonuje się zmian ładunku umieszczonego na kulce nobium. Zmiana polega na tym, że ową kulkę pokrywa się mniejszą lub większą ilością pozytronów. „Jeśli coś można pokryć pozytronami, wówczas one są czymś rzeczywistym (*real*)” [Hacking, 1983, 23, kursywa zgodnie z oryginałem].

Argumentacja Hackinga wzbudza jednak wiele wątpliwości. Trafnie pisze o nich Putnam. Uważa on, że w opisanym eksperymencie wprawdzie przyjmuje się, że pozytrony są rzeczywiste, ale nie wyjaśnia się, co to znaczy. Tymczasem przekonanie o rzeczywistym istnieniu pozytronów ma treść pojęciową tylko dlatego, że mamy określony schemat pojęciowy, dzięki któremu wiemy, co i kiedy mówić o pozytronach, kiedy możemy przedstawić je jako przedmioty. „Słowo pozytron nie jest kopią rzeczywistości, lecz jej »zapisem«, a właśnie teoria poucza nas, jak posługiwać się tym zapisem. Teorie i fakty (pozytrony, które coś pokrywają) są nawet pojęciowo nierozłączne” [Putnam, 1999, 89]. Sądzę, że krytykę Putnama można odnieść do tych wszystkich, którzy analizę sporu realizmu z antyrealizmem ograniczają – jak Hacking i Devitt – tylko do płaszczyzny metafizycznej. Zagadnień metafizycznych nie da się w pełni oddzielić od kategorii epistemologicznych i semantycznych.

We współczesnych analizach nauki antyrealizm metafizyczny występuje głównie pod postacią konstruktywizmu społecznego, tj. stanowiska, które jest wynikiem badań prowadzonych w ramach socjologii wiedzy naukowej. Zakłada się w nim, że fakty naukowe są artefaktami, które powstają w laboratorium jako wytwory reguł społecznych obowiązujących w środowisku uczonych. Taki pogląd głoszą jednak tylko radykalni przedstawiciele konstruktywizmu społecznego. Należy do nich na przykład Steve Woolgar. W pracy *Science: The Very Idea* broni on tezy, że istnienie oraz charakter stwierdzanych w świecie obiektów są zależne od społecznych sieci, w ramach których te obiekty zostają ujęte. „Społeczne sieci konstytuują obiekt (lub jego brak)” [Woolgar, 1988, 56]³.

³ Konstruktywizm społeczny w wersji umiarkowanej, którą reprezentują m.in. Karin Knorr Cetina czy Bruno Latour, nie neguje istnienia zewnętrznego materialnego świata wobec laboratoryjnej praktyki badawczej. O tego rodzaju konstruktywizmie piszę w dalszej części artykułu.

4. Realizm/antyrealizm epistemologiczny

W obrębie realizmu epistemologicznego broni się poglądu, w którym podstawową własnością poznania jest zdolność reprezentowania obiektów, mających odmienny charakter niż wytwory poznania. Reprezentacja jest relacją, w obrębie której x reprezentuje y , gdzie x , jako dziedzina relacji, jest wytworem poznania, y zaś, jako przeciwdziedzina, dotyczy przedmiotu z obszaru rzeczywistości pozaepistemicznej, tj. przedmiotu reprezentowanego. W skrajnej wersji realizmu relacja ta ma charakter izomorficzny. W wersjach umiarkowanych, zamiast izomorfizmu, przyjmuje się bardziej łagodne formy odwzorowania. Najczęściej wskazuje się na relację podobieństwa. Wszystkie wersje nawiązują jednak do klasycznie pojętej koncepcji prawdy.

Można wskazać wiele różnych prób definiowania stanowiska realizmu epistemologicznego. Jedną z nich, zwaną realizmem konwergentnym (*convergent realism*), przedstawił w sposób precyzyjny za pomocą pięciu tez Larry Laudan [1984a, 220–221]:

1. Teorie naukowe (przynajmniej te, które występują w ‘dojrzałej’ nauce) są zasadniczo prawdziwe, a teorie późniejsze w danej dziedzinie są bliższe prawdy niż teorie wcześniejsze.

2. Obserwacyjne i teoretyczne terminy teorii z obszaru ‘dojrzałej’ nauki autentycznie mają odniesienie przedmiotowe (ogólnie ujmując, w świecie istnieją substancje, które odpowiadają ontologiom przyjmowanym w naszych najlepszych teoriach)⁴.

3. Następujące po sobie teorie dowolnej, dojrzałej nauki zachowują relacje teoretyczne i domniemane odniesienia przedmiotowe teorii wcześniejszych, tj. teorie wcześniejsze są granicznymi przypadkami teorii późniejszych.

4. Możliwe do zaakceptowania nowe teorie wyjaśniają i powinny wyjaśniać sukces poznawczy poprzednich teorii w takim zakresie, w jakim one go osiągnęły.

5. Tezy od pierwszej do czwartej powodują, że ‘dojrzałe’ teorie naukowe powinny prowadzić do sukcesu, ponadto one konstytuują najlepsze, jeśli nie jedyne, wyjaśnienie sukcesu nauki. Empiryczny sukces nauki (w sensie formułowania szczegółowych

⁴ Teza ta ma – jak widać – charakter zarówno epistemologiczny, jak i ontologiczny. Antyrealista epistemologiczny, który ją kwestionuje, staje się zarazem antyrealistą ontologicznym. Nie oznacza to jednak sytuacji, w której musi on być również antyrealistą metafizycznym, czyli kimś, kto zaprzecza obiektywnemu (tj. niezależnemu od stanów mentalnych podmiotu poznającego) istnieniu większości fizycznych bytów zdroworozsądkowych i naukowych [Zeidler P., 2005, 17].

Krytycznie o stanowisku, które zakłada możliwość połączenia realizmu metafizycznego i antyrealizmu epistemologicznego, pisze (obok wspomnianego wcześniej Woleńskiego) Tadeusz Szubka. Pyta o to, że skoro nasze poznanie nie jest w stanie dotrzeć do niezależnie od nas istniejącej rzeczywistości, to skąd wiemy, iż taka rzeczywistość istnieje? A jeśli w sensie ścisłym tego nie wiemy, lecz jedynie jest to dobrze ugruntowana hipoteza, to na jakich podstawach jest ona ugruntowana? [Szubka T., 2001, 55]. Wcześniej wspominałem, że antyrealista epistemologiczny nie ma obowiązku odpowiadać na pytanie, co i jak istnieje niezależnie od poznania.

wyjaśnień i trafnych przewidywań) zapewnia w ten sposób imponujące empiryczne potwierdzenie realizmu.

Wielu badaczy realizm epistemologiczny łączy z realizmem metafizycznym. Takie stanowisko niekiedy określa się mianem realizmu naukowego. Autorem klasycznej postaci realizmu naukowego jest Karl R. Popper. Twierdzi on wprost, że główny cel w rozwoju nauki sprowadza się do prawdy rozumianej w sposób obiektywny, tj. niezależny od podmiotu poznającego. Formułowanie wiedzy obiektywnej umożliwia – zdaniem Poppera – semantyczna teoria prawdy Tarskiego. Teoria ta jest „rehabilitacją i szczegółowym opracowaniem teorii klasycznej, że prawda jest to korespondencja z faktami” [Popper, 1992, 412]. Popper akceptuje transcendentalizm Kanta w tym sensie, iż przyznaje, „że wszystkie nasze teorie są dziełem człowieka i że staramy się je narzucić na świat natury”. Opowiada się jednak w pełni za realizmem, ponieważ – jak twierdzi – „zagadnienie, czy stworzone przez nas teorie są prawdziwe czy fałszywe zależy od realnych faktów” [Popper, 1992, s. 48]. Popper z entuzjazmem przekonuje, że teoria prawdy Tarskiego nie tylko „pozwala definiować prawdę jako korespondencję z faktami, ale możemy się posługiwać nią także, aby definiować rzeczywistość jako to, z czym korespondują nasze zdania” [Popper, 1992, 418].

Z jednej strony Popper przyjmuje, że nie da się wskazać absolutnie obiektywnych podstaw wiedzy naukowej, z drugiej zaś zakłada możliwość dostępu do autonomicznych faktów. Mówi o „obiektywnych faktach”, które pełnią rolę arbitra podczas sprawdzania hipotez. Na tę niekonsekwencję wskazywało wielu teoretyków. Jest ona poważnym mankamentem w obronie wersji realizmu zaproponowanej przez Poppera.

Założony przez Poppera hipotetyczny model rozwoju wiedzy naukowej nie umożliwia badaczom osiągnięcia wiedzy absolutnej. Mogą oni tylko do niej dążyć jako idei regulatywnej. Niemniej – twierdzi Popper – następujące teorie zbliżają się do obiektywnej prawdy. Każda kolejna teoria ma coraz większy stopień podobieństwa do prawdy – *verisimilitude*, tj. implikuje w porównaniu z teorią poprzednią więcej twierdzeń prawdziwych i mniej fałszywych. Problem jednak w tym, że konkurujące ze sobą teorie są nieporównywalne pod względem *verisimilitude* [Tichy, 1974, 155–160].

Oslabioną formę przekonania Poppera, że prawda jest głównym celem nauki, przedstawił John Watkins. Uznał, że każdy proponowany nauce cel zawiera nie tylko ideę prawdy, ale również inne składniki. Musi on być ponadto: koherentny; wykonalny, tj. zmierzający w pewnym kierunku bez ostatecznego celu, ku któremu się zmierza, na przykład wydłużenie okresu ludzkiego życia ze względu na osiągnięcia medycyny; służący jako wskazówka w dokonywaniu wyborów między konkurencyjnymi teoriami i bezstronny [Watkins, 1989, 26–29]. Kiedy Watkins twierdzi, że nauka dąży do prawdy, to ma na myśli tylko tyle, iż „system hipotez naukowych akceptowanych przez osobę X w dowolnym czasie powinien być dla niej systemem prawd możliwych w tym sensie, że pomimo swych najgorętszych usiłowań, nie znalazła ona żadnej

sprzeczności w tym systemie, ani pomiędzy nim, a dostępnym jej świadectwem” [Watkins, 1989, 76].

Wyrazem antyrealizmu epistemologicznego jest zaproponowane przez Basa C. van Fraassena stanowisko empiryzmu konstruktywnego (*constructive empiricism*). Stwierdza się w nim, że celem nauki nie jest – jak w przypadku realizmu epistemologicznego – dostarczanie za pomocą teorii prawdziwego opisu świata, lecz formułowanie teorii, które są „empirycznie adekwatne: a akceptacja teorii wymaga przeświadczenia o tym, że jest ona empirycznie adekwatna. (...) Teoria jest empirycznie adekwatna, jeśli mówi prawdę o obserwowalnych przedmiotach i zdarzeniach” [Fraassen, 1980, 12]. Właśnie przeświadczenie, że teoria jest empirycznie adekwatna, nie zaś, iż jest prawdziwa, umożliwia nam ją zaakceptować. Żądanie od teorii, by wszystkie jej konsekwencje, tj. te, które dotyczą zarówno przedmiotów obserwowalnych, jak i nieobserwowalnych, były prawdziwe, to przejaw epistemologicznej „nadmiarowości” stanowiska realistycznego⁵. W nauce występują bowiem niekiedy takie sytuacje, w których o wielu alternatywnych teoriach można powiedzieć, że choć są empirycznie równoważne, to implikują różne ontologie. Za przykład takiej sytuacji van Fraassen podaje rodzinę teorii newtonowskich, które różnią się od siebie wyłącznie twierdzeniem o prędkości środka ciężkości Układu Słonecznego względem przestrzeni absolutnej. Ze względu na to, że wszystkie te teorie są empirycznie równoważne, tj. z każdej wynikają jednakowe wnioski na temat obserwowalnych ruchów, nie wytrzymuje krytyki pogląd realizmu epistemologicznego, iż tylko jedna z teorii jest prawdziwa, pozostałe zaś są fałszywe.

Rozpatrywanie teorii w ujęciu zagadnień ontologicznych jest – w opinii van Fraassena – zbyteczne i należy z niego zrezygnować. W konsekwencji wobec tych teorii, które dotyczą przedmiotów nieobserwowalnych, powinniśmy wykazać postawę poznawczego agnostycyzmu. Prawda o tych przedmiotach nie jest dostępna. Wypowiedzi na ich temat mają postać konstrukcji. Status tych konstrukcji nie jest jednak taki, że one – jak w radykalnej wersji konstruktywizmu społecznego – kreują rzeczywistość. Budowane w nauce konstrukcje umożliwiają porządkowanie doświadczenia i czynienie trafnych przewidywań. Ocenie pod względem prawdy podlegają natomiast zdania, w których jest mowa o przedmiotach obserwowalnych.

Odmierną od empiryzmu konstruktywnego wersją antyrealizmu epistemologicznego jest realizm wewnętrzny, nazwany później realizmem pragmatycznym czy też realizmem naturalnym, Hilarego Putnama. Odrzuca się w nim możliwość osiągnięcia poznania – jak pisze Putnam – z punktu widzenia Pana Boga. Poznawczej relacji reprezentowania – wbrew przeświadczeniu zwolenników realizmu epistemologicznego

⁵ Postulowane przez van Fraassena rozróżnienie między przedmiotami obserwowalnymi i nieobserwowalnymi wywołało liczne wątpliwości. Pisze o nich m.in. Adam Grobler [1993, 93–100].

– nie da się ująć z zewnątrz. Takiej perspektywy badawczej nie możemy osiągnąć. Znaki, tj. słowa, zdania nie mogą odnosić się do „przedmiotów” niezależnie od tego, jak i przez kogo znaki te są używane. Wyrażenia językowe, które są zakładane przez określone grupy badawcze, odnoszą się do „przedmiotów” w ramach budowanych przez te grupy schematów pojęciowych. „Przedmioty” po prostu nie istnieją niezależnie od schematów pojęciowych. Ich istnienie jest zrelatywizowane do tych schematów [Putnam, 1981, 52].

Podstawową ideę względności pojęciowej Putnam objaśnia za pomocą przykładu, który ilustruje problem jednoznacznego zdefiniowania przedmiotu w sensie logicznym [Putnam, 1998a, 343–344]. Problem ten uświadamia wątpliwości, na które zwrócił uwagę już Stanisław Leśniewski. Zaproponowana przez niego mereologia jako teoria stosunku części do całości pokazuje, że w świecie, w którym istnieje ściśle określona liczba indywiduów, istnieją również grupy (sumy mereologiczne) tych indywiduów. Nie tylko więc indywidua, ale także ich grupy można rozpatrywać jako przedmioty. Na przykład moja ręka jest pewną grupą atomów, atomy te z kolei są grupami cząstek elementarnych. Wielu logików, wśród których jest m.in. Rudolf Carnap, odwołując się do klasycznej teorii mnogości, uważa natomiast, że przedmiotami są jedynie odrębne indywidua. Tam gdzie według Leśniewskiego istnieje – na przykład – siedem przedmiotów (x_1 , x_2 , x_3 , a także $x_1 + x_2$, $x_1 + x_3$, $x_2 + x_3$, $x_1 + x_2 + x_3$), według Carnapa istnieją tylko trzy (x_1 , x_2 , x_3). W zależności od tego, czy w trakcie określania statusu przedmiotów zostanie przyjęty schemat pojęciowy Leśniewskiego czy też schemat pojęciowy Carnapa, w „tym samym” świecie uzyskuje się odmienną liczbę przedmiotów.

Warto dodać, że choć twierdzenie o liczbie przedmiotów w obu przypadkach jest inne, to w obrębie każdego z nich podlega ono logicznej ocenie pod względem prawdziwości lub fałszu. Ocenie, która ma charakter obiektywny. Obiektywny – jak Pisze Putnam – przez małe „o”, tzn. w ramach danego schematu pojęciowego. To, jaki schemat zostanie wybrany, jest kwestią konwencji. Konwencją nie jest natomiast już to, jakiej odpowiedzi na pytanie o liczbę przedmiotów udzieli się w ramach wybranego schematu pojęciowego [Putnam, 1988, 111–113, 1998a, 343–345].

Żadna sytuacja nie wprowadza „sama przez się” ustawodawstwa, które rozstrzyga, w jaki sposób używać pojęć. Nie ma niezależnych od schematu pojęciowego standardów, które określałyby sposób użycia danego pojęcia. „Mówienie o faktach bez uwzględnienia specyfiki języka, w którym fakty te wyrażamy, to orzekanie o niczym” [Putnam, 1988, s. 114]. Różnica między opisem świata w języku mereologii Leśniewskiego czy też w języku klasycznej teorii mnogości jest różnicą zmiany języka. Żaden z tych języków nie może pretendować do tego, iż to właśnie on dostarcza jedynie prawdziwego opisu (*one true description*). „Żądać, by wszystkie te ujęcia były redukowalne do jednego, to błędnie zakładać, że pytanie „Które przedmioty są rzeczywiste?” ma sens *niezależnie od wyboru pojęć*” [Putnam, 1998a, 346, kursywa zgodnie

z oryginałem]. Pojęcie prawdy ma zatem charakter relatywny, a nie absolutny. Jest zawsze odniesione do schematu pojęciowego. Tylko w jego obrębie można przesądzić o tym, czy dana wypowiedź jest prawdziwa czy też fałszywa. Koncepcja prawdy, którą proponuje Putnam, jest dobrym przykładem prawdy definiowanej w sposób nieklasyczny, lecz epistemiczny tzn. taki, w którym prawdziwość łączy się ze sposobami jej ustalania [Künne, 1995, 145].

Są – pisze Putnam – schematy lepsze i gorsze. Nasza ocena tego, które z nich są „lepsze”, a które „gorsze”, może zależeć od wielu czynników, m.in. od sytuacji historycznej czy zakładanych celów poznawczych [Putnam, 1998b, 489]. Z drugiej jednak strony istotnym kryterium oceny każdego schematu pojęciowego jest – zdaniem Putnama – zdefiniowana przez Charlesa S. Peirce’a maksyma pragmatyczna. Zakłada się w niej, że treść pojęcia zostaje sprowadzona do praktycznych skutków, jakie pojęcie to za sobą pociąga. Możliwość działania, dla którego podstawą jest trafne przewidywanie występujących w świecie zdarzeń, jest ważnym składnikiem weryfikacji schematu pojęciowego. Możliwość ta, choć nie ma charakteru algorytmu, który umożliwia rozstrzygnięcie wszystkich problemów poznawczych, staje się w konsekwencji szansą na przezwycięzenie skrajnego relatywizmu. Opowiadając się za fallibilizmem, Peirce pokazał, że niemożność wyznaczenia jednoznacznej „logiki odkrycia naukowego” oraz ciągła potrzeba testowania i rewidowania osiągniętych rezultatów poznawczych wcale nie muszą prowadzić do sceptycyzmu. Dziś wiemy na przykład, że źródłem wielu występujących w świecie nieszczęść i tragedii nie są – jak dość powszechnie sądzono jeszcze kilkaset lat temu – czarownice. „Sam fakt, że błędzimy niekiedy nawet w najbardziej podstawowych przekonaniach, nie może spowodować tego, bym wątpił w jakieś przekonanie konkretne. Fakt, że nie ma czarownic, nie napawa mnie niepokojem co do istnienia oporników” [Putnam, 1999, 103]. Te ostatnie istnieją, co więcej, potrafimy rozpoznać ich właściwości i wykorzystać w działaniu.

Sklaniając się ku działaniu jako kryterium weryfikacji pojęć, Putnam bynajmniej nie lekceważy – tak jak Hacking – wątku wzajemnego przenikania się faktów i teorii. Mocno podkreśla potrzebę zachowania silnego związku między faktem jako tym, co istnieje, a naszą możliwością pojęciowego ujęcia tego faktu, jaką jest teoria. Przestrzega jednak, że ów związek nie ma charakteru koniecznego, wręcz magicznego, ale jest względny. Zależy od kontekstu, tj. od tego, co Peirce w swojej semiotyce nazwał interpretantem znaku.

Za kolejną wersję antyrealizmu epistemologicznego można też uznać propozycję Alana Chalmersa. Punktem wyjścia jest pytanie w niej o prawomocność korespondencyjnej teorii prawdy. Teoria ta powinna – zgodnie ze swoimi założeniami – umożliwić nam orzekanie w metajęzyku zarówno o zdaniach teorii odnoszących się do przedmiotów nieobserwacyjnych, jak i o samych przedmiotach nieobserwacyjnych, z którymi te zdania przypuszczalnie korespondują. O przedmiotach nieobserwacyjnych, z którymi poszczególne zdania teorii mają korespondować, można jednak orzekać

wyłącznie za pomocą użytych w tych zdaniach pojęć. Kiedy formułuję zdanie dotyczące przedmiotów obserwowalnych, czyli wtedy, gdy stwierdzam na przykład, że zdanie: „»by kot wskoczył na płot« mówi o kocie, który wskoczył na płot”, wówczas posługuję się pojęciami „kot” i „płot” dwukrotnie. Najpierw używam ich w języku przedmiotowym, następnie sięgam po nie w metajęzyku, by odnieść się do faktów. Zdanie: „kot wskoczył na płot”, jest zdaniem zrozumiałym i w ujęciu zdroworozsądkowym stwierdzeniem trywialnie poprawnym. Odnosi się ono po prostu do obserwowanego przeze mnie kota, który wskoczył na płot [Chalmers, 1993, 194–195].

W przypadku natomiast zdań teorii, które mówią nam o przedmiotach nieobserwowalnych, sytuacja nie jest już taka oczywista. Przedmioty te nie są dla nas tak dostępne jak koty czy płoty i nie można o nich mówić w sposób niezależny od teorii, w ramach których się pojawiają. Prawa nauki wskazują zaledwie na pewne częściowe własności przedmiotu nieobserwowalnego. W ten sposób opisują sposoby jego zachowania jedynie ze względu na te właśnie własności. Przedmioty nieobserwowalne mają w wymiarze realnym, tj. tym, który pozostaje ukryty, również inne własności. Te ostatnie są związane z prawami, które także wywierają wpływ na zachowanie przedmiotów nieobserwowalnych. Stąd też prawa przyrody nie odnoszą się do prostych związków, jakie zachodzą między takim ciągiem wydarzeń jak ten, w którym kot wskoczył na płot, odnoszą się natomiast do tego, co Roy Bhaskar nazwał „tendencjami transfaktualnymi” [Bhaskar, 2008, 1–9]. Charakter korespondencji w teoriach naukowych jest zatem zasadniczo odmienny – przekonuje Chalmers – od tego typu korespondencji, który występuje w zdaniach o przedmiotach obserwowalnych [Chalmers, 1993, 196].

Swoje stanowisko Chalmers określił mianem realizmu niereprezentacyjnego (*unrepresentative realism*). Jest ono realistyczne z dwóch powodów. Zakłada bowiem, że: świat fizyczny istnieje niezależnie od naszej wiedzy o nim i o jego sposobach bycia, istnieje autonomicznie w stosunku do tego, co myślą o nim uczeni; jeżeli natomiast teoria stosuje się do świata, to stosuje się doń zawsze w ten sam sposób. Sytuacja ta występuje zarówno w warunkach eksperymentalnych, jak i poza nimi, teorie fizyczne służą do czegoś więcej niż tylko do tego, by ustalać relacje między zbiorami zdań obserwacyjnych.

Realizm Chalmersa jest niereprezentacyjny, ponieważ nie zawiera korespondencyjnej teorii prawdy. Nie zakłada, że teorie mogą opisywać byty realnego świata w postaci na przykład funkcji falowych w taki sam sposób, w jaki zdrowy rozsądek posługuje się językiem, by mówić o kotach czy płotach. Chalmers wyraża wątpliwość, czy naukę można w ogóle interpretować jako działalność poszukiwania prawdy. Rozwój optyki od czasów Newtona do chwili obecnej ujawnia, że promień światła przedstawiano najpierw jako strumień cząstek, następnie jako falę, jeszcze później zaś jako coś, co nie jest ani falą, ani strumieniem cząstek. Czy ciąg tych teorii można uznać za coraz bliższy prawdy opis jakiegoś aspektu świata? Tego typu

pytania pojawiają się wtedy w nauce, gdy następują w niej zasadnicze zmiany [Chalmers, 1993, 197].

W ramach realizmu niereprezentacyjnego przyjmuje się, że prawa czy teorie naukowe mają charakter konstruktów, które można poddawać głęboko sięgającym zmianom. Prawa i teorie są zatem szczególnym rodzajem wytworów społecznych; ich stopień stosowalności do świata fizycznego nie jest jednak określany czynnikami społecznymi, lecz dokonuje się dzięki przeprowadzaniem w nauce eksperymentom.

Za jeden z wielu wariantów antyrealizmu epistemologicznego można też uznać wyniki badań umiarkowanych konstruktywistów społecznych, szczególnie tych, którzy zajmują się analizą laboratoryjnej praktyki badawczej. Szukając odpowiedzi na pytanie, jak we współczesnych laboratoriach powstają fakty naukowe, Bruno Latour próbuje pokazać, że nie są one niczym trwałym, nie można ich traktować w sposób esencjalistyczny. Powstają dzięki negocjacjom i zawartego ewentualnie konsensu.

Latour uważa, że w trakcie praktyki laboratoryjnej badacze wprawdzie zakładają istnienie rzeczywistości zewnętrznej, a ściślej, czegoś, co wobec tej praktyki jest „na zewnątrz”, jednak również przekonuje, że „to, co na zewnątrz”, jest nie tyle – jak się powszechnie przyjmuje – przyczyną prac badawczych, ile raczej ich skutkiem. Istotne znaczenie ma tutaj czas. Kiedy rozpoczynają się prace badawcze nad pewną substancją, wówczas jest ona przez badaczy rozpatrywana jako dający się kształtować konstrukt. Kiedy natomiast substancja ta zostaje wpleciona w sieć myśli i praktyki badawczej w sposób metodologicznie uporządkowany, wówczas jest przez tych samych badaczy traktowana jako fakt naukowy. W pierwszym przypadku badacze odgrywają rolę konstruktywistów, w drugim zaś przechodzą na pozycje realistyczne. Fakt naukowy jest zatem rezultatem, a nie punktem wyjścia laboratoryjnej praktyki badawczej. Jego obiektywność oraz przysługujące mu własności są efektem stabilizowania się relacji, które zachodzą między ludzkimi i pozaludzkimi czynnikami. Fakt naukowy nie jest dany z góry, nie czeka na swe odkrycie, lecz zostaje skonstruowany [Latour, Woolgar, 1979, 182, Latour, 1999, 123].

Latour i inni badacze laboratoryjnej praktyki badawczej, opowiadając się za konstruktywizmem, nie odcinają się od realizmu metafizycznego. Karin Knorr Cetina stwierdza to wprost. Twierdzi, że konstruktywiści zakładają istnienie obiektywnego świata – jak pisze – „tam na zewnątrz”. Są przekonani, że stawia on opór, gdy się próbuje na niego wpływać, że nie wszystko z nim można zrobić. Konstruktywiści – dodaje Knorr Cetina – nie są natomiast realistami w znaczeniu epistemologicznym, zgodnie z którym wytwory pracy naukowej w dłuższej perspektywie przybliżają nas do obiektywnej rzeczywistości [Knorr Cetina, 1993, 184]. Badanie naukowe – pisze – jest procesem ujawniania niekończącego się strumienia przedmiotów i relacji, które konstytuują świat [Knorr Cetina, 1983, 135]. Kiedy na przykład biolodzy w swoich laboratoriach badają organizmy pewnego gatunku, to dostrzegają

różne możliwości ich mutacji. Wybierają tylko niektóre z nich – te mianowicie, które w danym momencie mogą przebiegać w kontrolowanych warunkach laboratoryjnych lub mogą znaleźć swoje zastosowanie w przemyśle [Knorr Cetina, 1993, 183].

Latoura i Knorr Cetinę można uznać za przedstawicieli konstruktywizmu społecznego w wersji umiarkowanej. W stanowisku tym zwraca się uwagę na to, że podmiot nie zajmuje się obiektami, które istnieją od niego niezależnie. Przyjmuję się, że występujące w świecie obiekty nie mają charakteru z góry określonych esencji. Są raczej plastycznymi zjawiskami. Na początku zjawiska te ujmują się w postaci luźnego zbioru danych. Proces badawczy polega na porządkowaniu tego zbioru. Dokonuje się ono na zasadzie wzajemnego oddziaływania z jednej strony zjawisk na podmiot, z drugiej zaś – podmiotu na zjawiska. W wyniku tego oddziaływania powstają fakty nauki. Nie są one odkrywane, lecz konstruowane. Są skutkiem prac badawczych, nie zaś ich przyczyną. Ich realność zależy od konkretnych działań podejmowanych w nauce i poza nią. Działania te polegają głównie na standaryzacji, aplikacji czy adaptacji środków i wyników naukowych do pozanaukowych sytuacji.

Pewne wersje realizmu epistemologicznego, na przykład realizm konstruktywny Ronalda Giere'a, nie negują tego, że wytwory pracy uczonych są konstruktami, w których tworzeniu dużą rolę odgrywają liczne założenia teoretyczne oraz sądy o charakterze wartościującym. Przyjęcie takiej opinii nie oznacza jednak – twierdzi Giere – że należy zrezygnować z przekonania, iż owe wytwory reprezentują (w sensie obrazowania) badane przez nie fragmenty rzeczywistości. Mówiąc o reprezentowaniu fragmentów rzeczywistości przez wytwory nauki, nie trzeba przecież zakładać, że drugie kopiuje pierwsze. Wystarczy jedynie przyjąć, iż występuje tu pewne podobieństwo o charakterze strukturalnym, zachodzące przynajmniej ze względu na określone właściwości. Hipotezy w nauce stwierdzają podobieństwo – pisze Giere – między rzeczywistym systemem empirycznym a pewnymi aspektami modelu teoretycznego, którego ten rzeczywisty system reprezentuje [Giere, 1988, 97]. Teoria naukowa nie składa się z uniwersalnych praw, które stosują się do całego świata, lecz właśnie z modeli teoretycznych, które odnoszą się do pewnych wycinków świata. Praca badawcza uczonych sprowadza się głównie do konstruowania takich modeli. To że modele te są społecznie konstruowane ze względu na zakładane w procesie badawczym cele, nie ma tutaj istotnego znaczenia. Modele teoretyczne mimo rozmaitych społecznych uwarunkowań i tak adekwatnie obrazują elementy realnego świata. Adekwatność ta polega na formułowaniu zdań prawdziwych w modelach coraz bardziej podobnych do owych elementów. Akceptacja takiego stanowiska wiąże się ze zgodą na to, iż struktury języka nauki, za którego pomocą formułowane są modele teoretyczne, odpowiadają strukturom ontycznym rzeczywistości. Kategorią, dzięki której tę odpowiedniość można ustalić, jest prawda. Odpowiedniość między strukturami pierwszego i drugiego rodzaju ustala się za pomocą pojęcia podobieństwa. Pojęcie to nie zostaje jednak precyzyjnie określone.

O możliwość opowiedzenia się za antyrealizmem epistemologicznym z jednoczesnym uznaniem realizmu metafizycznego w polskiej literaturze filozoficznej opowiada się m.in. Paweł Zeidler. Sięgając w swoich pracach do laboratoryjnej praktyki badawczej z zakresu chemii, przekonuje, że składniki tej praktyki (np. orbitale atomowe i molekularne) są wytworami myślenia teoretycznego. Mają charakter bytów postulowanych. Choć ujmuje się je jako odpowiednie funkcje falowe, którym można przypisać graficzne reprezentacje, to nie trzeba ich interpretować realistycznie, gdyż są jedynie konstruktami matematycznymi. Nie ma zatem konieczności przyjmowania ich istnienia, by wyjaśnić efektywność badań chemicznych [Zeidler, 2007, 199]. Przyjęcie takiego stanowiska nie wyklucza jednak założenia, że „na zewnątrz” laboratoryjnej praktyki badawczej istnieje niezależny od tej praktyki świat [Zeidler, 2005, 17].

W antyrealizmie epistemologicznym, który reprezentuje Zeidler, prawda ma charakter pojęcia wewnętrznego, tzn. takiego, które zostaje zrelatywizowane do wybranego aparatu konceptualnego. Można je jednak rozumieć zgodnie z koherencyjną teorią prawdy lub zastąpić pojęciem racjonalnej akceptowalności. Trzeba je stosować jedynie do zdań informujących o doświadczeniach, gdyż to one decydują o adekwatności teorii. Ta adekwatność jest – podobnie jak w przypadku van Fraassena – uznawana za podstawę akceptowania teorii w nauce [Zeidler, 1993, 109].

Zwolennicy realizmu epistemologicznego, by odeprzeć krytykę antyrealistów, przywołują bardzo często tak zwany ostateczny argument na rzecz realizmu. Argument ten mówi o wzajemnym uzasadnianiu się sukcesów nauki i realizmu definiowanego za pomocą faktycznego (esencjalistycznego) odniesienia przedmiotowego terminów teoretycznych oraz klasycznie rozumianej prawdy. Gdyby nasze teorie nie były choć w przybliżeniu prawdziwe – twierdzą realisci epistemologiczni – to sukcesy, jakie nauka odnosi, należałoby uznać za cud.

Taka argumentacja jednak antyrealistów epistemologicznych nie przekonuje. Sięgając do prac Larry’ego Laudana, zwraca się uwagę na dwojaki rodzaj trudności [Laudan, 1984a, 231; 1984b, 121 i n.]. Po pierwsze, nikt dotychczas nie wyjaśnił jednoznacznie, jak rozumieć pojęcie „sukcesu nauki”. Uwagi realistów na temat tego pojęcia sugerują, że jest ono w rzeczywistości pojęciem pragmatycznym. Po drugie, wiele fałszywych teorii odnosiło bezsporne sukcesy. Przykładem jest flogistonowa teoria spalania, która przez długi okres była podstawą skutecznej technologii produkcji kwasu siarkowego. Teoria ta odnosiła więc sukcesy, choć przyjmowano w niej, że spalanie polega na wydzielaniu się tajemniczej substancji zwanej flogistonem, a nie na przyłączaniu się tlenu, jak dziś sądzi się powszechnie.

Spór realizmu z antyrealizmem na płaszczyźnie epistemologicznej skupia się w zasadzie na dwóch zagadnieniach. Pierwsze dotyczy wartości logicznej teorii naukowych. Drugie ma związek z odniesieniem przedmiotowym terminów, które mówią o przedmiotach nieobserwowalnych. Realisci przekonują, że teorie naukowe mogą być oceniane pod względem klasycznie ujętej prawdy. Antyrealisci natomiast propo-

nują prawdę konstruowaną epistemicznie lub zalecają – jak na przykład van Fraassen – zajęcie postawy poznawczego agnostycyzmu. W przypadku odniesienia przedmiotowego przedmiotów nieobserwowalnych realności mówią o autentycznym odniesieniu przedmiotowym tych przedmiotów, antyrealności z kolei traktują je jako wytwory myślenia teoretycznego, które mają charakter bytów postulowanych.

5. Realizm/antyrealizm semantyczny⁶

Na rolę semantyki w sporze o realizm zwracał uwagę Rudolf Carnap, Kazimierz Ajdukiewicz, Mario Bunge, Willard Van Orman Quine i inni teoretycy nauki. Dopiero jednak Michael Dummett zagadnienie to zaakcentował na tyle mocno, że stało się ono jednym z centralnych problemów współczesnej refleksji filozoficznej. Ten brytyjski filozof logiki i języka spytał wprost o przesłanki przemawiające za realizmem i o te, które świadczą na rzecz antyrealizmu. Przyjął, że kontrowersje między tymi stanowiskami dotyczą nie tyle klasy bytów, czy też klasy terminów, ale raczej klasy zdań obejmującej na przykład zdania o świecie fizycznym, o zdarzeniach, procesach i stanach psychicznych czy zdania matematyczne. Tego typu klasę zdań Dummett nazwał „klasą sporną” (*the disputed class*). Realizm semantyczny zdefiniował jako „przekonanie, że zdania klasy spornej mają obiektywną wartość logiczną, niezależnie od tego, w jaki sposób moglibyśmy ją poznać; są one prawdziwe lub fałszywe na mocy rzeczywistości, która istnieje od nas niezależnie” [Dummett, 1992, 6].

Zwolennicy realizmu semantycznego przyjmują, że zdania języka nauki podlegają ocenie na mocy nieepistemicznie ujętych warunków prawdziwości. W ten sposób pewne zdania mogą być prawdziwe nawet wtedy, gdy nie wiadomo, jak można byłoby stwierdzić, czy one są prawdziwe. Realistycznie pojmowane warunki prawdziwości pozostają zatem niezależne od naszych możliwości poznania tego, czy one rzeczywiście zachodzą. Krytycy realizmu zarzucają takiemu podejściu utopizm semantyczny. Wskazują, że skoro prawda ma być głównym celem nauki, a dla realistów przecież nim jest, to powinniśmy dysponować jej precyzyjnym ujęciem. Tymczasem taka sytuacja nie występuje. Pod adresem nieepistemicznego pojęcia prawdy od dawna formułuje się wiele wątpliwości.

Dummett, który opowiada się za antyrealizmem semantycznym (*semantic anti-realism*), uznaje nieepistemiczną koncepcję prawdy za niezrozumiałą i proponuje, by w ogóle z niej zrezygnować. W zamian postuluje epistemiczne pojęcie prawdy jako słusznej stwierdzalności (*correct assertability*). Zgodnie z tym pojęciem język jest w pełni zrozumiały wtedy, gdy procedura weryfikacji występujących w nim zdań jest odpowiednio opanowana, a nie wtedy, gdy polegamy na klasycznie rozumianych wa-

⁶ Spór realizmu z antyrealizmem na płaszczyźnie semantycznej obszernie analizuje Tadeusz Szubka [2001, 62–92].

runkach prawdziwości. Języka ojczystego uczymy się w ten sposób, że łączymy wypowiedziane w naszej obecności zdania z warunkami, w jakich je wypowiedziano. Rozumiemy zatem zdania dzięki temu, że potrafimy rozpoznać ich warunki słusznej stwierdzalności [Grobler, 2006, 286]. Ustalenie wartości logicznej zdań zależy od aktualnych zdolności i możliwości poznawczych.

Postulowana interpretacja pojęcia prawdy pociąga za sobą tezę, że zdania, do których nie można zastosować warunków słusznej stwierdzalności, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Ulubionym przykładem Dummetta jest zdanie: „Jones był odważny”. Jeśli kierujemy je pod adresem konkretnego Jonesa, który całe swoje życie przeżył w spokoju i nigdy nie stanął w obliczu żadnego niebezpieczeństwa, to nie dysponujemy kryterium, które pozwoliłoby nam zdanie to zweryfikować. Zgoda na uznanie zdań zasadniczo nierozstrzygalnych prowadzi antyrealizm semantyczny do rewizji klasycznej logiki, ściślej, do odrzucenia zasady wyłączonego środka. Jeśli bowiem zdanie „Jones był odważny” nie ma warunków słusznej stwierdzalności, nie ma ich także zdanie „Jones był odważny albo nie był odważny”. Nie jest więc ani prawdziwe, ani fałszywe, mimo że wchodzi w skład tautologii klasycznej logiki [Grobler, 1998, 16 i n.].

5. Wnioski

Zwolennicy realizmu przyznają, że dzięki wyzwaniom, jakie formułują wobec nich przedstawiciele stanowisk opozycyjnych, budzą się z dogmatycznej drzemki, by pogłębić swoją argumentację i uczynić ją coraz bardziej przekonującą. W wyniku tego procesu doktryna realizmu ewoluuje. Nie da się jej – jak sugeruje na przykład William H. Newton-Smith – sprowadzić do dużej liczby stanowisk w filozofii nauki, które „uznają pewne wspólne minimum zakładające, że zdania nauki są albo prawdziwe, albo fałszywe, gdzie prawda jest rozumiana w terminach klasycznej teorii prawdy” [Newton-Smith, 1981, 27]. Warianty realizmu zaproponowane m.in. przez Hackinga, Putnama czy Chalmersa na pewno tego minimum nie uznają.

Na postawione we wstępnej części artykułu pytanie o twardy rdzeń doktryny realizmu nie da się udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Realizm wymaga analiz przeprowadzanych w różnych ujęciach. Uważam, że w każdym z nich, poza antyrealizmem metafizycznym, który oceniam bardzo krytycznie, można wskazać zarówno słabe, jak i mocne strony. Ze względu na praktykę badawczą współczesnej nauki najbardziej właściwe wydaje się jednak stanowisko, które łączy w sobie tezy realizmu metafizycznego, antyrealizmu epistemologicznego i antyrealizmu semantycznego.

Wbrew częstym we współczesnej refleksji filozoficznej opiniom o jałowości kontrowersji między realizmem a antyrealizmem sądzę, że podtrzymywanie jej ma sens. Dzięki niej można bowiem m.in. jasno dostrzec, że naukowa praktyka badawcza jest procesem obejmującym coraz szerszy zakres zjawisk, które z jednej strony kształtują

naszą wiedzą o świecie, z drugiej zaś uświadamiają nam jego coraz większą złożoność i potrzebę prowadzenia dalszych badań. Trafnym przykładem takich zjawisk są te, które pojawiają się w trakcie laboratoryjnej praktyki badawczej. Praktyka ta pokazuje, że próby wyjaśniania statusu poznawczego jej wytworów wymykają się analizom, jakie proponuje tradycyjnie rozumiana doktryna realizmu. Na miejsce tych analiz pojawiają się inne. Mają one swoje źródło zarówno w myśli realistycznej, jak i antyrealistycznej. Świat jest zbyt skomplikowany, aby do jego interpretacji wystarczyły tylko proste wypowiedzi.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., 1983, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa.
- Bhaskar R., 2008, *A Realist Theory of Science with a New Introduction*, Roudledge, London and New York.
- Carnap R., 1956, *The Methodological Character of Theoretical Concepts*, [w:] Feigl H., Scriven M. (red.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 1, Minneapolis, s. 38–76.
- Chalmers A., 1993, *Czym jest to, co zwiemy nauką*, tłum. Chmielewski A., Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław.
- Chalmers A., 1999, *What is this thing called Science*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Devitt M., 1984, *Realism and Truth*, Blackwell, Oxford.
- Devitt M., 1992, *Realizm a sukces*, tłum. Muszyński Z., [w:] Jodkowski K., Muszyński Z. (red.), *O sposobie istnienia rzeczy*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Dummett M., 1992, *Realizm*, tłum. Placek T., Turnau P., „Principia”, tom VI, s. 5–31.
- Dummett M., 1998, *Logiczna podstawa metafizyki*, tłum. Sady W., PWN, Warszawa.
- Feyerabend P., 1964, *Realism and Instrumentalism: Comments of Factual Support*, [w:] Bunge M. (red.), *The Critical Approach to Science and Philosophy*, London, s. 280–309.
- Fraassen Bas van., 1980, *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford.
- Giere R., 1988, *Explaining Science. A Cognitive Approach*, The University of Chicago Press.
- Grobler A., 1993, *Prawda i racjonalność naukowa*, Inter Esse, Kraków.
- Grobler A., 1998, *Wstęp*, [w:] Dummett M., *Logiczna podstawa metafizyki*, s. 16–22.
- Grobler A., 2006, *Metodologia nauk*, Wydawnictwo Aureus, Kraków.
- Hacking I., 1983, *Representing and Intervening. Representing and Intervening. Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hacking I., 1991a, *Speculation, Calculation and the Creation of Phenomena*, [w:] *Beyond Reason*, Munevar G. (red.), Kluwer, Dordrecht, s. 131–157.
- Hacking I., 1991b, *Experimentation and Scientific Realism* [w:] *The Philosophy of Science*, Boyd R.N., Gaspar P., Trout J.D. (ed.), The MIT Press, Cambridge, s. 247–260; polski przekład: *Eksperymentowanie a realizm naukowy*, tłum. Sobczyńska D., [w:] *Nowy eksperymentalizm – teoretycyzm – reprezentacja*, Sobczyńska D., Zeidler P. (red.), Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, s. 9–30.
- Hacking I., 1992, *The Self-Vindication of Laboratory Science*, [w:] *Science as Practice and Culture*, Pickerink A. (red.), The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Horwich P., 1982, *Three Forms of Realism*, „Synthese”, Vol. 51, s. 121–202.

- Knorr Cetina K., 1983, *The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivism Interpretation of Science*, [w:] *Science Observed: Perspectives on Social Study of Science*, Knorr Cetina K., Mulkay M. (red.), Sage, London, s. 115–140.
- Knorr Cetina K., 1993, *Wypowiedź w debacie na temat kontrowersji: realizm-konstruktywizm*, [w:] *Talking the Naturalistic Turn. How Real Philosophy of Science is Done*, Callebaut W. (red.), s. 169–189.
- Künne W., 1995, *Prawda*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, Martens E., Schnädelbach H. (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. Krzemieniowa K., Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 138–196.
- Latour B., 1999, *Pandora's Hope*, Harvard University Press, Cambridge.
- Latour B., Woolgar S., 1979, *Laboratory Live: The Social Construction of Scientific Facts*, Sage, Beverly Hills, drugie wydanie z 1986 r. ze zmienionym tytułem: *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton.
- Laudan L., 1984a, *A Confutation of Convergent Realism*, [w:] *Scientific Realism*, Leplin J. (red.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 218–249.
- Laudan L., 1984b, *Science and Values*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Newton-Smith R., 1981, *The Rationality of Science*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Popper K.R., 1992, *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa.
- Putnam H., 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- Putnam H., 1988, *Representation and Reality*, The MIT Press, Cambridge.
- Putnam H., 1998a, *Wiele twarzy realizmu*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. Grobler A., PWN, Warszawa, s. 325–429.
- Putnam H., 1998b, *Cóż po filozofie*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. Grobler A., PWN, Warszawa.
- Putnam H., 1999, *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, tłum. Chwedeńczuk B., Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Quine W.V.O., 1969, *O tym, co istnieje*, [w:] tenże, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. Stanosz B., PWN, Warszawa, s. 9–34.
- Rorty R., 1999, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, tłum. Margański J., Fundacja ALETHEIA, Warszawa.
- Rosenkranz S., 2006, *Granice poznania a spór między realizmem a antyrealizmem*, „Wykłady »Analizy i Egzystencja«”, nr 3.
- Sikora M., 2011, *Problem prawdy w kontekście sporu realizmu z antyrealizmem*, [w:] Leszczyński D., (red.), *Prawda*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 183–212.
- Szubka T., 2001, *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*, RW KUL, Lublin.
- Tichy P., 1974, *On Popper's Definition of Verisimilitude*, „The British Journal for the Philosophy of Science” nr 25, s. 155–160.
- Watkins J., 1989, *Nauka a sceptycyzm*, tłum. Chmieleccy E. i A., PWN, Warszawa.
- Woleński J., 1993, *Metamatematyka a epistemologia*, PWN, Warszawa.
- Woolgar S., 1988, *Science: The Very Idea*, Ellis Horwood, Chichester, Sussex.
- Zeidler P., 1993, *Spór o status poznawczy teorii*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań.
- Zeidler P., 2005, *Czy wytwory pracy uczonych obrazują świat? Wątpliwości antyrealisty*, [w:] Latawiec A., Bugajak G. (red.), *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Zeidler P., 2007, *Status ontologiczny orbitali atomowych i molekularnych w kontekście autonomii chemii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 3 (63), s. 191–201.

Krzysztof SERAFIN

Studium Nauk Humanistycznych, Politechnika Wrocławska

PROBLEM ONTYCZNEGO STATUSU WARTOŚCI W FILOZOFII ROMANA INGARDENA – POMIĘDZY AKSJOLOGICZNYM IDEALIZMEM A REALIZMEM

Niemalże cała twórczość Romana Ingardena była ukierunkowana na konfrontację z myślą Edmunda Husserla, któremu krakowski fenomenolog zarzucał transcendentny idealizm metafizyczny. Ambicją Ingardena było wykazanie możliwości, a nawet konieczności istnienia świata realnego, opartej na badaniach ontologicznych. Węzłowymi punktami sporu z mistrzem były naznaczone nie tylko ingardenowskie rozważania z obszaru epistemologii, ontologii czy antropologii, lecz także z etyki, aksjologii ogólnej i szczegółowej. Celem niniejszego artykułu jest próba ustalenia, oparta na analizach pism Ingardena, w jakiej dziedzinie bytu sytuują się wartości, zakładając, iż rzeczywistość jest bytowo, jakościowo pluralistyczna. Kontekstem rozważań uczynimy zasygnalizowanie stanowisk realizmu i idealizmu aksjologicznego. W literaturze aksjologicznej polaryzacja idealizm–realizm, raczej nie występuje. Być może z tego względu, że problematyczne jest ustalenie akceptowanego przez aksjologów jednego „kryterium” „idealności” przedmiotów. Na przykład, zarówno Max Scheler, jak i Nikolai Hartmann twierdzili, że wartości są idealne, lecz obaj rozumieli idealność inaczej. Scheler odżegnywał się od uznania „nieba idei” platońskich, twierdząc, że jakości idealne możemy apriorycznie ujmować w realnie istniejących przedmiotach¹. *Nota bene* sam Platon – jak się wydaje – nie rozwiązał do końca problemu istnienia idealnego, wahając się pomiędzy interpretacją immanentną a transcendentną (religijną). Hartmann, wyróżniając dwie dziedziny bytu – idealny i realny, plasował pozacza-

¹ Por. M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, tłum. A. Węgrzecki, Znak, 1967, nr 12, s. 1512–1543.

sowe wartości w dziedzinie bytu idealnego. O ile Platon uznał za byt jedynie niezienne idee, stając na stanowisku metafizycznego monizmu jakościowego, o tyle Hartmann, będąc pluralistą jakościowym, dawał prymat bytowi realnemu względem idealnego².

Dokonując pewnych uproszczeń, można zaproponować określenie przybliżające aksjologiczny idealizm i realizm. Według realistów, wartości przynależą do dziedziny bytu realnego i nie są redukowalne do treści aktów psychicznych, sądów, mniemań, odczuć i ocen jednostki czy grupy społecznej³. Idealizm aksjologiczny można natomiast utożsamiać z poglądem, że wartości istnieją jako pewne obiekty idealne, będąc w określonym stosunku do bytu realnego, przy czym dla „idealności” konstytutywne są dwa momenty: obiektywność i niezależność od czasu. Polaryzacja idealizm–realizm jest indyferentna na inne przeciwstawne stanowiska w ramach aksjologii ogólnej, np. subiektywizm–obiektywizm. Zarówno idealizm, jak i realizm traktują wartości jako odmianę bytu, by posłużyć się nomenklaturą filozofii świadomości – jako określoną przedmiotowość. Wskazana polaryzacja obejmuje zatem ramy obiektywizmu aksjologicznego. W paradygmacie filozofii podmiotu przedmiotowość (objectum) obejmuje to, co „naprzeciw” podmiotu, co napotkane. W naszych rozważaniach przyjmujemy perspektywę nie epistemologiczną, lecz ontyczną. Sam Ingarden wyróżnia sześć znaczeń terminu: „obiektywny”⁴. Na płaszczyźnie ontycznej, „Tym, co *obiektywne* nazywa się (...) to, co istnieje w pewnym przedmiocie, w jakimś bycie, i co istnieje bądź jako jego część, bądź jako jego stan, bądź jako jego własność czy cecha, ogólnie: co w nim efektywnie istnieje. Przy czym ten przedmiot, w którym istnieje to, co obiektywne, jest w swym sposobie istnienia pojęty jako samoistny i w istnieniu swym i kwalifikacji swojej niezależny od podmiotu, od jego świadomościowego zachowania się”⁵.

² Por. N. Hartmann, *O idealnej samoistości wartości*, tłum. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1988, s. 85–101.

³ Jeden z realistów aksjologicznych, Mieczysław Albert Krąpiec ujmuje problem wartości w kontekście teorii transcendentaliów – pojęć analogicznych do pojęcia bytu, do których w poznaniu filozoficznym dochodzi się na drodze separacji. Według teorii transcendentaliów, główne wartości: prawda, dobro i piękno, są aspektami samego bytu i w tym sensie są czymś realnym. Transcendentalia są relacyjne, tzn. byt jest zawsze odniesiony do określonej władzy podmiotu. W przypadku odniesienia bytu do intelektu mamy do czynienia z prawdą, jeśli kresem relacji jest wola, wówczas mówimy o transcendentálním dobru, odniesienie bytu do intelektu i woli pozwala na odkrycie piękna. Należy podkreślić, że odkrycie tych aspektów bytu jest uwarunkowane ontycznymi wartościami: prawdą, dobrem i pięknem. Por. Krąpiec M.A., *Człowiek i wartość*, Roczniki Filozoficzne, 1979, z. 2, s. 51–70; *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, Znak, 1965, nr 4, s. 424–433; *Transcendentalia a uniwersalia*, Roczniki Filozoficzne, 1959, z. 1, s. 5–39.

⁴ Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 171–178.

⁵ Tamże, s. 171.

Wieloaspektowe zagadnienie wartości w filozofii Ingardena jest bardzo obszerne, nasuwające wiele pytań oraz wątpliwości⁶ i może być przedmiotem osobnego opracowania. Złożoność problemu wynika z podejścia badawczego krakowskiego fenomenologa, który na formułowane przez siebie pytania odpowiadał z wielką ostrożnością, sygnalizując kwestie wymagające dalszych, pogłębionych badań. Dlatego już na wstępie należy zaznaczyć, że w pismach Ingardena trudno znaleźć ostateczne rozwiązania. Trzeba też podkreślić, że krakowski fenomenolog rozważał zagadnienia aksjologiczne przede wszystkim na gruncie estetyki⁷, która mieściła się w ramach ontologii rozumianej jako aprioryczna analiza koniecznych związków występujących w zawartości idei oraz analiza czystych możliwości wynikających z zawartości idei dla indywidualnego bytu.

Stosując siatkę pojęciową z zakresu wypracowanej przez siebie ontologii fundamentalnej, starał się odpowiedzieć na pytanie o „naturę” wartości w dziełach sztuki. Kluczem do zaprezentowania problemu objętego tematem niniejszego przedłożenia przyjmujemy podstawowe kategorie ontologiczne, które Ingarden zastosował do wartości. W badaniach ontologicznych krakowski fenomenolog ustala cztery rodzaje przedmiotów oraz związane z nimi możliwe sposoby istnienia: ponadczasowy byt absolutny, byt idealny, byt czysto intencjonalny (*quasi-czasowy*) oraz byt realny w jego trzech odmianach: zdarzenia, procesy i przedmioty trwające w czasie. W ramach struktury wartości, krakowski filozof rozróżnia: formę wartości, materię wartości, wartościowość wartości, sposób istnienia wartości.

Forma wartości

Omawiając zagadnienie formy wartości, trzeba zaznaczyć, że mimo zbieżności terminologicznej i ingardenowskich pojęć formy i materii⁸, obecnych także w realistycznej filozofii Arystotelesa, sensy tych pojęć u obu filozofów są różne⁹. W ujęciu

⁶ Wydaje się zasadna teza, że w ujęciu metafizycznym, aksjologiczne ustalenia Ingardena ściśle nie stanowią „teorii”. Por. P. Duchliński, *Czy Roman Ingarden stworzył teorię wartości*, Logos i Ethos, 2005, nr 1, s. 151–171.

⁷ Inklinacje realistyczne można zauważyć u uczniów Ingardena, zajmujących się estetyką. Władysław Stróżewski ujmuje piękno w trzech zągębających się wymiarach: estetycznym, fenomenologicznym i metafizycznym, łącząc klasyczną teorię transcendentaliów z podejściem fenomenologicznym. Por. W. Stróżewski, *Wokół piękna: szkice z estetyki*, Kraków 2002. Wymieć tu można także Marię Gołaszewską, która wskazuje na podmiotowo-przedmiotową strukturę wartości. Podmiotowy moment wartości jest związany z przeżyciem i hierarchizacją w obrębie podmiotu, przedmiotowy natomiast, dany empirycznie w zdarzeniach i faktach. Por. M. Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Kraków–Warszawa 1994.

⁸ Zagadnienie to szeroko omawia publikacja J. Kowalski, *R. Ingardena koncepcja materii i formy*, Przegląd Filozoficzny, 1968, z. 3, s. 99–126.

⁹ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1987, s. 5–59.

krakowskiego myśliciela forma jest tym, co radykalnie niejakościowe, w czym „stoi” przeciwieństwo formy, czyli materia, określona jakość. Materię natomiast stanowi to, co radykalnie jakościowe w najszerszym rozumieniu tego słowa¹⁰. W filozofii Stagiryty relacja formy do materii to stosunek tego co określa, do tego, co określane. U Ingardena natomiast do pojęcia formy i materii dochodzi się przez wyróżnienie w tym, co określa moment jakości i moment funkcji owej jakości w przedmiocie. Właśnie tę funkcję jakości materii, kwalifikującą przedmiot, fenomenolog z Krakowa pojmuje jako formę¹¹. Na kartach *Sporu...* forma¹², w wyłuszczonej wcześniej rozumieniu, jest przedmiotem analiz w odniesieniu do: autonomicznego przedmiotu indywidualnego, idei, czyli przedmiotu ogólnego, czystych idealnych jakości, przedmiotu czysto intencjonalnego, stosunku, dziedziny przedmiotowej, świadomości i stanu rzeczy¹³.

Forma, według jakiej wartości istnieją, to istność nieprzedmiotowa, która wynika z tego, że wartości są uposażeniem przedmiotu w szerokim sensie¹⁴, tzn. bez względu na to, jakiegokolwiek rodzaju są wartości, zawsze są wartościami czegoś, albo „na czymś” lub ufundowane „w czymś”. W przedmiocie konieczną i wystarczającą podstawą umożliwiającą wystąpienie wartości, osiągnięcie konkretnego wcielenia, są występujące w nim niezmiennie jakościowe determinacje. Wartość pozostaje w stosunku do przedmiotu w innej relacji niż jakakolwiek cecha tego przedmiotu. W swoim istnieniu i formie wartość, która przysługuje przedmiotowi jest zależna od jego budowy – jak ujmuje to Ingarden – nosiciela, nadając mu szczególne znaczenie¹⁵.

Jak zasygnalizowaliśmy, forma wartości, będąc „nadbudową” na zespole własności przedmiotu, jest zależna od formy nosiciela, w którego sposobie istnienia mogą występować różne momenty bytowe. Wartość może przysługiwać zarówno przedmiotom codziennego użytku, jak i dziełom sztuki czy osobom. Relacja zależności obu tych form jest symetryczna, tzn. wartościowość wartości modyfikuje formę przedmiotu.

Dla naszych rozważań istotne jest to, że autor *Sporu o istnienie świata* wyróżnia oprócz wartości skonkretyzowanych także idealne istności wartości (*Wertwessenhei-*

¹⁰ Por. tamże, s. 40, 41.

¹¹ A.B. Stępień A., *O filozofii Romana Ingardena*, Ruch Filozoficzny, 1964, z. 2–4, s. 156.

¹² Por. J. Tischner, *Swemu istnieniu zaufać*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 43–44.

¹³ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 2, Kraków 2001, s. 48 i n.

¹⁴ Przedmiotem może być np. osoba jako „nosiciel” wartości.

¹⁵ „(...) wartość przedmiotu jest determinowana w swej materii i wartościowości przez własności, ewentualnie przez naturę przedmiotu, ale zarazem, skoro tylko tak zostanie zdeterminowana jako wartość dodatnia, nadaje przedmiotowi pewną *dignitas*, pewien zupełnie nowy aspekt jego istnienia, jakiego by bez niej nigdy nie zdołał osiągnąć. Wynosi go w bycie ponad wszystkie przedmioty wartości pozbawione, które tylko są, istnieją, lecz nic *nie znaczą*”. Por. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 234.

ten) oraz „pozaświatowe” ogólne idee wartości¹⁶. Zawartości ogólnych idei wartości można analizować, porównywać i zestawiać, co umożliwi tworzenie ogólnych twierdzeń oraz przedstawienie ich rodzajów, typów, relacji i sposobu uporządkowania wartości. Między konkretyzacjami przedmiotowymi a ideami¹⁷ wartości zachodzi podobna relacja, jak relacja idei kwadratu do – przykładowo – kwadratowej ramy obrazu¹⁸. Ogólnym ideom wartości odpowiadają „w świecie” wartości skonkretyzowane¹⁹ w przedmiotach indywidualnych. Wartości są włączone w czasowy przebieg rzeczywistości dzięki zmianom, jakie zachodzą w fundamentach bytowych²⁰. W tym kontekście rodzi się problem. Co „dzieje się” z formą wartości pojętej jako idea, skoro forma wartości jest zależna od formy przedmiotu? Z jednej strony, krakowski filozof odmawia sferze idealnej wpływu na świat realny²¹, z drugiej zaś, nie przeczyłoby, że – przykładowo – idea sprawiedliwości nie ma wpływu na moralne postępowanie człowieka²², natomiast wartość, będąc przedmiotem heterogenicznym, nie przestaje w ogóle istnieć z chwilą zniszczenia nosiciela: „(...) po pierwsze chodzi o to, że coś takiego jak *sprawiedliwość, wolność, skrucha, miłosierdzie* (...) a z drugiej strony

¹⁶ Por. R. Ingarden, *Czego nie wiemy...*, art. cyt., s. 228 i 235–236.

¹⁷ Słusznie zauważa Gołaszewska: „(...) jeśli stosunek wartości idei do wartości realizacji w konkretnym przedmiocie jest istotnie taki sam, jak stosunek idei kwadratu do kwadratu danego „in concreto”, to w takim razie można uzyskać aprioryczną wiedzę o wartościach, która to wiedza znajduje swoje potwierdzenie, gdy zastosowana zostanie i sprawdzona na konkretnym przykładzie wartości występującej w konkretnym, indywidualnym przedmiocie. I wydaje się, że twierdzenia, jakie Ingarden wypowiada o wartościach, a zwłaszcza dotyczy to związków między jakościami podbudowującymi wartości estetyczne – a także tego, co twierdzi w sposób ogólny o formie, materii i sposobie istnienia wartości, są uzyskiwane na podstawie analizy zawartości idei wartości”. M. Gołaszewska, *Ingardenowski świat wartości*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, Studia Filozoficzne (wydanie specjalne), Warszawa 1972, s. 406.

¹⁸ R. Ingarden, *Czego nie wiemy...*, art. cyt., s. 248.

¹⁹ Krakowski fenomenolog w centrum swoich badań stawia tylko wartości *in concreto* i *in individuo*. Wśród wartości konkretnych wyróżnia wartości witalne oraz związane z nimi wartości użyteczne i hedonistyczne. Wartości kulturowe obejmują: wartości poznawcze, estetyczne, socjalne i moralne. Por. tamże, s. 221. Podana typologia wartości budzi wśród komentatorów Ingardena wiele wątpliwości i pytań. Por. A. Niemczuk, *Ingardenowska koncepcja wartości. Analiza i krytyka*, [w:] J. Dębowski (red.), *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, Lublin 1994, s. 125–138. Ingarden sądził, że spośród różnych dziedzin wartości, najwyżej stoją wartości moralne, które znamionuje wspólna jakościowa determinacja – *szlachetność*. Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 326.

²⁰ Tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 182.

²¹ „(...) idee nie mogą w żaden sposób oddziaływać na to, co istnieje lub zachodzi w obrębie świata realnego, a to raz z uwagi na transcendencję radykalną, jaka istnieje między nimi a przedmiotami realnymi, po wtóre z uwagi na to, że w obrębie świata idei (a ogólnie tego wszystkiego, co istnieje idealnie i poza czasem) nic się w ogóle dzieć nie może (nie ma żadnych procesów), ani też nie może się w nim znajdować żaden podmiot działania”. Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1. Warszawa 1987, s. 247; por. tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 332.

²² Por. M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków 2003, s. 189–190.

upór, okrucieństwo, (...) w ogóle *istnieje* w idei jako wartość pozytywna lub coś pozytywnie wartościowego bądź jako wartość negatywna, tzn. że istnieją tego rodzaju idealne jakości wartości, które dopiero dopuszczają konkretyzację w indywidualnym wypadku, a tym samym umożliwiają wartościowe przedmioty indywidualne. Po drugie chodzi o to, że ta konkretyzacja i indywidualizacja rzeczywiście zachodzi w jakimś indywidualnym wypadku i posiada w przedmiocie indywidualnym (rzecz, postanowienie, zdarzenie) wystarczający warunek swego istnienia. Zazwyczaj w obu wypadkach mówi się o istnieniu wartości²³. Należy podkreślić, że Ingarden odżegnywał się zarówno od idealizmu aksjologicznego typu platońskiego, jak i schelerowskiego²⁴. Jeśli przyjąć, że pojawienie się wartości *in concreto*, nie jest uwarunkowane ani podmiotem, ani przedmiotem (nosicielem) na przykład: przedmiotem indywidualnym, aktem, procesem, czy osobą, wówczas wartości są bytami idealnymi. Jeśli tak, konstatuje Ingarden „(...) to w tym świecie ich nie ma, nie można ich zrealizować”²⁵.

Ostatecznej odpowiedzi, jaka jest forma wartości Ingarden nie udziela, widząc konieczność dalszych badań. Od strony negatywnej formę wartości dookreślają jeszcze dwa ustalenia. Po pierwsze, wartość nie jest właściwością rzeczy fundującą określone oddziaływanie na odbiorcę. Po drugie, Ingarden odrzuca także rozumienie wartości jako relacji między rzeczą wartościową a innym bytem. To, że niektóre wartości jako swój fundament bytowy mają określoną relację, nie oznacza że sama wartość jest tą relacją. Autor *Książeczki o człowieku* nie przeczy, że materia niektórych wartości jest relacjonalna, jednak jest to wąska grupa nieobejmująca wartości moralnych²⁶.

Materia wartości

Rozważania poświęcone materii wartości winny być poprzedzone choćby skróto-
wym wyjaśnieniem, czym w ogóle jest materia w opracowanej przez Ingardena ontologii. Jak zasygnalizowałem, zarówno pojęcie formy, jak i materii należy rozumieć inaczej niż u Arystotelesa. Pomijając szczegóły polemiki Ingardena z ujęciem bytu w myśli Stagiryty należy powiedzieć, że funkcję arystotelesowskiej substancji w filozofii autora *Sporu...* przejmuje materia stanowiąca o jakościowym uposażeniu bytu. Materia występuje w formie podmiotu własności, spełniając funkcję natury konstytutywnej, czyli wyznacza w konkretnym indywidualnym przedmiocie to, co w nim najbardziej istotne. To ona, jako to – co jakościowe w najszerszym sensie tego słowa – co stoi w formie „określenia czegoś”, dzięki szczególnemu momentowi, jakim jest natura przedmiotu, decyduje o jego formie. Natura przedmiotu umożliwia określenie indywi-

²³ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 110.

²⁴ Por. tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 141, 332.

²⁵ Tamże, s. 339.

²⁶ R. Ingarden, *Czego nie wiemy...*, art. cyt., s. 231.

dualnego przedmiotu jako tożsamego, tzn. materia stojąca w formie podmiotu własności wraz z przynależnymi do niej własnościami, różni dany przedmiot od innych. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że relacja materii do formy u obu filozofów jest odwrotna. Arystotelesowska forma była czynnikiem kształtującym nieokreśloną materię, ją „określającym”²⁷, w filozofii Ingardena zaś, pojęcie formy odnosi się tylko do pojęcia „funkcji określania i przysługiwania”, natomiast materia jest tym, co radykalnie jakościowe²⁸.

Tak określone pojęcie materii Ingarden stosuje także do wartości. Materia, będąc momentem jakościowym, jak mówi Ingarden – jakościową determinacją – jest podstawą odróżniania różnych dziedzin wartości oraz poszczególnych typów w tych dziedzinach. Drugą funkcją materii jest moment kierowniczy wyznaczający inne elementy wartości²⁹. Materia wartości jest także źródłem wysokości wartości, siły wartości i jej zobowiązującego (powinnościowego³⁰) charakteru. Postulat realizacji nie jest jednakowy dla wszystkich rodzajów wartości. Szczególna bezwzględność imperatywu realizacji wartości moralnych jest ufundowana na specjalnemu ich ukwalifikowaniu, dlatego niezrealizowanie wartości moralnej, gdy istnieje taka możliwość, skutkuje powstaniem negatywnej wartości moralnej, zła, za które człowiek jest odpowiedzialny. Aby działanie miało status realizacji wartości w znaczeniu moralnym, musi spełniać sześć warunków: istnienie podmiotu działania; określone zachowanie podmiotu; odniesienie podmiotu do rozmaitych wartości (np. etycznych, estetycznych, użytecznych,

²⁷ Por. tenże, *Spór...* t. 2, cz. 1, dz. cyt., s. 31.

²⁸ Zasadnicze ustalenia dotyczące kwestii formy i materii są poczynione w drugim tomie (cz. 2) *Spo-ru...*; por. szczególnie: Rozdział VII *Esencjalne zagadnienie formy i jej podstawowe pojęcia* (§ 34–36), s. 5–57. Materię rozumianą jako to, co jakościowe w najszerszym rozumieniu tego terminu, „należy odróżnić od pojęcia materiału, które to pojęcie może być interpretowane na trzy różne sposoby. „Materiał 1” odpowiada arystotelesowskiej materii pierwszej, a ta jako absolutnie pozbawiona wszelkich określeń jest fikcją. Taki pojęcie materii jest sprzeczne z pojęciem materiału jako pewnego tworzywa, budulca. Nie jest jasne, czy do materiału 1 można odnieść zwrot typu „być zrobionym z pewnego materiału”. Przez „materiał 2” rozumiał Ingarden przedmiot pierwotnie indywidualny, który stanowi podłoże dla przedmiotów indywidualnych wyższego rzędu. W przypadku materiału 2 zwrot „być zrobiony z pewnego materiału” znaczy tyle, co „posiadać coś za swą ostateczną podstawę bytową”. „Materiał 3” to schematyczna warstwa w przedmiocie indywidualnym, pozostająca bez zmian, podczas gdy zmianom podlega sam przedmiot. W tym rozumieniu materiału, jako tworzywa, surowca, pojęcie to jest bliskie arystotelesowskiej koncepcji substancji”. J. Widomski, *Materia*, [w:] A.J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków 2001, s. 151.

²⁹ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki...*, t. 2, dz. cyt., s. 190.

³⁰ „[...] wartości istnieją w sposób konkretny wtedy, gdy są zrealizowane przez człowieka w określony sposób, że odróżnić je należy od idei i ideałów, a także od szeregu czynników pozostających w obrębie psychiki człowieka takich, jak intencje i zamierzenia. Powinnościowy charakter wartości wiąże się z postulatem ich realizacji. Wartości nie są tym, co po prostu jest, lecz tym, co być powinno”. M. Gołaszewska, *Metafizyka wartości*, [w:] S. Sawicki, W. Panas (red.), *O wartościowaniu w badaniach literackich*, Lublin 1986, s. 68.

nych); odpowiedzialność podmiotu uwarunkowana: świadomością i zachowaniem tożsamości w czasie³¹; swoboda decyzji i postępowania; źródło decyzji i podstawa odpowiedzialności w rządzącym osobą „Ja”³².

Materia wartości przesądza nie tylko o tym, że wartości różnią się między sobą, lecz także jest momentem kierunkowym wyznaczającym sposób ich realizacji. Wspólnym dla wszystkich wartości momentem aksjologicznym jest wartościowość wartości³³. Należy podkreślić, że choć ona sama jest niezbędnym momentem wartości, to nie jest żadną z ontologicznych kategorii, czyli ani formą, ani materią, ani sposobem istnienia. Jednakże w bliżej niewyjaśniony przez Ingardena sposób wartościowość determinuje te kategorie w strukturze wartości. Wartościowość wartości jest ściśle związana z takimi momentami, jak: pozytywność i negatywność, a także wysokość³⁴. Krakowski fenomenolog nie ustalił hierarchii wartości, co zresztą nie było możliwe, ponieważ badania nad materią wartości nie zaowocowały ostatecznymi ustaleniami. Nie wchodząc głębiej w polemikę z myślą Schelera, Hartmanna czy Hildebranda wskazał tylko, że kryteria wysokości schelerowskiej hierarchii wartości są niewystarczające³⁵.

Kwestia ujęcia materii wartości w odniesieniu do aksjologicznego uniwersum jest o tyle trudna, o ile doświadczenie wartości z różnych dziedzin i rodzajów³⁶ jest odmienne. Doświadczenie wartości estetycznych różni się radykalnie od doświadczenia wartości moralnych czy utylitarnych. Zagadnienie wartości estetycznych zostało przez Ingardena wyłożone dość wyczerpująco, jednak w przypadku doświadczenia innych wartości, szczególnie moralnych, sprawa nie przedstawia się tak jasno. Można sądzić, że ustalenia dotyczące doświadczenia wartości estetycznych, takie jak choćby: poruszenie nimi, ich odczucie czy emocjonalna odpowiedź tracą swoją ważność w odniesieniu do wartości moralnych, natomiast o jakościach wartości moralnych mówi się w innym sensie niż o jakościach wartości estetycznych³⁷.

³¹ Por. R. Ingarden, *Spór...*, t. 2, cz. 2, dz. cyt., s. 423–424.

³² Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 290–302.

³³ Por. tamże, s. 331.

³⁴ Por. tenże, *Czego nie wiemy...*, art. cyt., s. 231–232.

³⁵ Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 340–346.

³⁶ Za zasadę pogrupowania wartości w podstawowe rodzaje mogą służyć rodzajowe momenty abstrakcyjne materii wartości: „Wydaje się obecnie, że nie jest już sprawą wątpliwą, iż należy odróżnić wiele dziedzin tak różniących się od siebie wartości, że nie można sprowadzić ich wszystkich do jakiejś jednej tylko kategorii. Wydaje się też, że stanowi to właśnie jedną z cennych zdobyczy nowoczesnej teorii wartości (...)”. Tenże, *Czego nie wiemy...*, art. cyt., s. 221.

³⁷ Takie przypuszczenie wysuwa M. Gołaszewska. Ich przyczynkiem są właśnie trudności związane z odmiennością doświadczenia aksjologicznego różnych dziedzin wartości. „Przy (wartościach – przyp. K. S.) estetycznych mieliśmy sytuację preceptora, pozostającego w obliczu dzieła sztuki (ewentualnie tworu natury). Jak tu odnaleźć analogiczną sytuację? Czy doświadcza wartości moralnych ten kto jest obserwatorem sytuacji gdzie ma miejsce czyn i jego skutek, czy ten kto wartości te realizuje, czy wresz-

Podstawowym ustaleniem dotyczącym struktury wartości jest wyodrębnienie wartości pozytywnych i wartości negatywnych³⁸. Wartości negatywne nie są brakiem wartości pozytywnych, lecz stanowią odrębne jakości aksjologicznie negatywne: „(...) nie jest (...) wcale tak, jakoby wartości negatywne były po prostu brakiem odpowiednich wartości pozytywnych. Przeciwnie, są to wszystko wartości w swoisty sposób jakościowo pozytywnie określone”³⁹.

Sposób istnienia wartości

Zależnie od wyróżnionych w analizie formalnej rodzajów przedmiotów, Ingarden rozróżnia kilka ich sposobów istnienia, przy czym każdy przedmiot może istnieć tylko w jeden sposób. Na kartach *Sporu...* Ingarden wyodrębnia cztery sposoby istnienia⁴⁰ i odpowiadające im dziedziny bytowe: absolutny, idealny, byt realny, czyli czasowo określony, oraz intencjonalny. *Modus existientiale* nie jest czymś prostym, gdyż można w nim wyróżnić bardziej pierwotne momenty bytowe. Mówimy tu o „momentach”, ponieważ do istnienia przedmiotu jest konieczne współwystępowanie niektórych spośród nich. Momenty bytowe są rozumiane jako to, czego wprowadzić nie da się oddzielić od sposobu istnienia danego przedmiotu, lecz jest możliwe do abstrakcyjnego uchwycenia w poszczególnych sposobach istnienia. Określony dobór tych momentów charakteryzuje dany sposób istnienia. Autor *Sporu...* wyróżnia siedem przeciwstawnych sobie momentów: samoistność – niesamoistność, pierwotność – pochodność, samodzielność – niesamodzielność, zależność – niezależność, szczelinowość – nieszczelinowość, kruchość i trwałość, aktualność i nieaktualność. Należy zaznaczyć, że momenty bytowe mogą determinować momenty przedmiotu, takie jak własności czy nawet natura konstytutywna. Byt absolutny charakteryzują następujące momenty bytowe: samoistność, pierwotność, samodzielność i niezależność. Byt ten odznacza się ponadto aktualnością, nieszczelinowością oraz trwałością. Byt idealny wyróżniają momenty, takie jak: samoistność, pierwotność oraz nieaktualność. W sposób realny istnieją tak zwane przedmioty indywidualne istniejące w czasie, tj. rzeczy, procesy oraz zdarzenia. Tak określone przedmioty indywidualne istniejące w teraźniejszości, jako najważniejszej – obok przeszłości i przyszłości – „specyfice” istnienia odznacza-

cie ten na kim koncentruje się skutek czyichś działań moralnych? Dodatkową komplikację stanowi fakt, że przecież wartości moralne przejawiają się zazwyczaj nie w jednym tylko czynie, lecz w wielu; (...) Trudność (...) pogłębia jeszcze to, że gdy idzie o wartości moralne, wchodzi tu jeszcze w grę jakość osobowości człowieka dokonującego czynu”. M. Gołaszewska, *Ingardenowski świat wartości*, art. cyt., s. 415.

³⁸ Por. R. Ingarden, *Czego nie wiemy...*, art. cyt., s. 223, 227.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. P. M. Simons, *Kategorie i sposoby istnienia*, tłum. J. Makota, [w:] W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, Warszawa–Kraków 1985, s. 63–77.

ją się aktualnością, samoistnością, pochodnością, kruchością i szczelinowością. Ponadto przedmioty realne są współokreślane przez postaktualność i empiryczną możliwość⁴¹. Ostatnim z wyróżnionych sposobów istnienia jest byt czysto intencjonalny, charakteryzujący się takimi momentami, jak: pochodność, niesamoistność oraz nieaktualność⁴².

Wartość jako „nadbudowująca się” na przedmiocie jest bytowo niesamodzielna. W zależności od rodzaju wartości, w ich strukturze można wyodrębnić właściwe im momenty bytowe. Niesamodzielność bytowa wartości oznacza, że może ona współistnieć tylko w obrębie przedmiotu istniejącego samodzielnie. Analogicznie – moment bytowy zwany samodzielnością przysługuje przedmiotowi, który nie musi współistnieć w obrębie jakiejś całości z innym przedmiotem. Przedmiot istnieje samoistnie, jeśli ma sam w sobie fundament bytowy, natomiast moment niesamoistności przysługuje przedmiotowi mającemu fundament bytowy w innym przedmiocie. Tak na przykład istnieją dzieła sztuki. Przeciwnieństwo momentów bytowych pierwotności i pochodności jest bliskie tomistycznemu rozróżnieniu konieczności i przygodności, ponieważ dotyczy kwestii źródła istnienia. Przedmiot pierwotny ma źródło istnienia w sobie samym, przedmiot bytowo pochodny natomiast zawdzięcza istnienie innemu bytowi⁴³.

Chociaż Ingarden uznaje istnienie wartości–idei, to postuluje aksjologię, której przedmiotem badań są wartości *in concreto*. Te natomiast nie mogą istnieć w sposób idealny, ponieważ wartości konkretne, jak choćby wartości estetyczne, są „zanurzone” w czasie⁴⁴. Trudno wartościom przyznać także istnienie intencjonalne, gdyż człowiekowi towarzyszy przekonanie, że wartości moralne istnieją w sposób o wiele mocniej-

⁴¹ Słusznie zauważa P. Błaszczak, że Ingarden nie charakteryzuje wprost momentu empirycznej możliwości: „[w Sporze – przyp. K. S.] znajdujemy tylko definicję empirycznie możliwego (pozytywnego) stanu rzeczy. Przyjmujemy, że stan rzeczy X jest empirycznie możliwy, jeżeli zachodzą stany rzeczy, które są koniecznym ale nie wystarczającym warunkiem zajścia X, innymi słowy: jeżeli zrealizowana jest część (właściwa) warunku wystarczającego zajścia X. Owa część stanowi podstawę stopniowości empirycznej możliwości. Z kolei stan rzeczy X jest empirycznie niemożliwy, jeżeli nie jest zrealizowana żadna część warunku wystarczającego zajścia X, a więc, „jeżeli nie go nie zapowiada”, lub jeżeli zachodzą stany rzeczy, które przez to, że trwają lub przez swoje skutki wykluczają dopełnienie warunku koniecznego do warunku wystarczającego zajścia X.” P. Błaszczak, *Ingarden o czasie*. Cz. I, „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, z. 3, s. 54. Cytowany wyżej tekst w dalszych partiach (s. 54–61) rozwija interpretację możliwości empirycznej. Radykalnie inną interpretację ukazuje artykuł: U.M. Żegleń, *Uwagi formalne do Romana Ingardena analizy ontologicznej możliwości empirycznej*, *Studia Filozoficzne*, 1988, nr 6–7.

⁴² R. Ingarden, *Spór...*, t. 1, Warszawa 1987, s. 123–129, 244–254.

⁴³ Tamże, s. 76–123. Należy podkreślić, że rozróżnienie egzystencjalno-ontologiczne nie ma związku z rozróżnieniem przyczyny i skutku, ponieważ przedmiot bytowo pierwotny nie jest przyczyną pochodzącego od niego przedmiotu bytowo pochodnego. W przeciwieństwie do przyczyny przedmiot bytowo pierwotny nie musi być, istnieć w czasie, ani być realny. A.P. Bator, *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krapca*, Wrocław 1999, s. 73.

⁴⁴ Por. R. Ingarden, *Czego nie wiemy...*, art. cyt., s. 239–240.

szy niż byty intencjonalne. Ingarden odrzuca także możliwość, że wartości istnieją w taki sposób jak ich nosiciele, choć z pewnością sposób istnienia nosiciela jakoś determinuje sposób istnienia wartości. Należy zwrócić uwagę, że różnica sposobu istnienia idei wartości, jako bytu pozaczasowego, nieprzestrzennego oraz czasowo-przestrzennej rzeczywistości realnej, uniemożliwia realizację samej wartości, gdyż oznaczałoby to najpierw unicestwienie idealnego sposobu istnienia, a następnie „obdarowania” wartości istnieniem realnym. W związku z tym, wartość straciłaby swoją tożsamość. Ponadto ontologicznie zmiana sposobu istnienia jest niemożliwa⁴⁵. Niestety, Ingarden nie wyjaśnia relacji pomiędzy wyróżnionymi tworam aksjologicznymi, czyli wartością skonkretyzowaną a idealną jakością wartości i idea wartości.

Rozważania dotyczące sposobu istnienia wartości prowadzą krakowskiego fenomenologa do konkluzji: „Wydaje się, że żadna postać czy odmiana sposobu istnienia, jaką znamy – a więc ani byt idealny, ani byt realny, ani byt czysto intencjonalny (heteronomiczny) – nie nadaje się do tego, by ją przyznać sposobowi, w jaki przynajmniej niektóre wartości, a w szczególności wartości moralne, istnieją, o ile istnieją warunki ich realizacji”⁴⁶. Z podanego wniosku płynie postulat podjęcia dalszych badań na gruncie ontologii. Okazuje się bowiem, że kategorie ontologiczne wypracowane przez Ingardena są jeszcze niewystarczające do ujęcia sposobu istnienia wartości. W tym kontekście Ingarden pisze: „Trzeba tu szukać jakiejś drogi pośredniej, jakiegoś *modus existentiae*, który z jednej strony byłby czymś mniej, czymś innym niż prosta realność, a z drugiej strony byłaby czymś więcej i innym niż prosta intencjonalność, zwykły koszmar ludzki narzucony na świat z powodu ludzkiego błędu czy takich lub innych uczuć. Jeżeli jednak Państwo spytają, jaki jest ten pośredni sposób istnienia, to na to pytanie nie odpowiem. Być może trzeba rozbudować jeszcze bardziej, niż próbowałem to zrobić, samą ontologię egzystencjalną, wykombinować inne *modi existentiae*, które nadawałyby się właśnie do wartości, i to może jeszcze do wartości różnego rodzaju, z jednej strony moralnych, a z drugiej estetycznych, czy użytecznościowych”⁴⁷. Przyznanie wartościom pośredniego sposobu istnienia pomiędzy prostą realnością a intencjonalnością nie jest rozstrzygnięciem ostatecznym, ale implikuje obiektywny charakter wartości⁴⁸. Podjęte przez Ingardena badania nie prowadzą do zbudowania

⁴⁵ Por. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 66.

⁴⁶ R. Ingarden, *Czego nie wiemy...*, art. cyt., s. 236.

⁴⁷ Tenże, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 337.

⁴⁸ Trzeba podkreślić, że Ingarden wartości wpisał znacząco w polemikę aksjologiczną pomiędzy absolutyzmem a relatywizmem, jak również między obiektywizmem a subiektywizmem. Por. W. Cichoń, *W sprawie relatywności wartości*, [w:] W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 429. Ingarden ukazuje sześć znaczeń rozumienia: obiektywny – subiektywny, wiążąc je z miejscem występowania wartości, zależnością lub niezależnością od podmiotu, bytowej autonomii lub heteronomii, zmiennością przedmiotu, uwarunkowaniem przez przedmiot oraz właściwym rozumieniem prawdy.

definicji wartości. Krakowski filozof twierdzi, że wartość byłaby niemożliwa do zdefiniowania tylko wtedy, gdy każda byłaby w swej materii zdeterminowaną, prostą, pierwotną jakością⁴⁹. Jak zostało ukazane, wartość ma określoną strukturę, ale jeszcze nie na tyle rozjaśnioną, by ją zdefiniować. Warto wspomnieć, że z problemem stworzenia takiej definicji borykali się już poprzednicy Ingardena. Zdaniem Schelera na przykład, wartości nie można pojęciowo określić, ponieważ w każdej dziedzinie wartości napotykamy przeciwieństwa⁵⁰.

Konkludując podjęte analizy, należy stwierdzić, że Ingarden nie określił jasno sposobu istnienia wartości, wskazując na konieczność dalszych badań. Wprawdzie stanął na stanowisku, że wartości *in concreto* i *in individuo* są formą bytu istniejącego w sposób pomiędzy intencjonalnością a realnością, jednak konstatacja ta nie może być zadowalająca, ponieważ jest wątpliwe, by na gruncie ontologii było możliwe rozstrzygnięcie statusu bytowego⁵¹ jakiegokolwiek przedmiotu. Ontologia fundamentalna jest bowiem dla Ingardena podstawową, niezależną od innych nauk dyscypliną filozoficzną. Niezależność nawet od epistemologii jest określona przez to, że ontologia poznania jest pierwszym działem teorii poznania, a także dlatego, że jako teoria bytu możliwego nie zakłada żadnych twierdzeń odnośnie do faktów, jest nauką „pierwszą”. Zasadne wydają się zgłaszane przez realistów wątpliwości, czy na gruncie tak sformułowanej „filozofii pierwszej” można cokolwiek orzekać o realnie istniejącym przedmiocie⁵². Sam Ingarden zdawał sobie sprawę z ograniczeń, jakie narzucił ontologii. Do

⁴⁹ R. Ingarden, *Czego nie wiemy...*, art. cyt., s. 222.

⁵⁰ Por. M. Scheler, *Materialne apriori...*, art. cyt., s. 1513.

⁵¹ Problem statusu bytowego może być rozpatrywany z perspektywy krytyki wewnętrznej, z zastosowaniem siatki pojęciowej Ingardena, lecz także z odniesieniem do innych kierunków filozoficznych, zakłada, że zachodzi nie tylko zbieżność w poglądach na zadania metafizyki, lecz także zbieżność semantyczna kluczowego pojęcia: „byt”. Wolno sądzić, że w tym względzie, myśli Romana Ingardena jest dość blisko poglądów realistów, zwłaszcza ze Szkoły Lubelskiej. Zob. J. Wojtyśiak, *O Ingardenowskiej i tomistycznej koncepcji bytu*, *Kwartalnik Filozoficzny*, 1997, z. 1, s. 145–173. O różnicach i podobieństwach w poglądach Ingardena i tomistów egzystencjalnych na ujmowanie istnienia (czegoś), por. A.B. Stępień, *R. Ingardena ontologia egzystencjalna. Kilka uwag*, [w:] W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, dz. cyt., s. 57–61. Warto też wspomnieć, że termin: „metafizyka” ma w tradycji filozoficznej wiele konotacji. Na przykład, tomiści egzystencjalni rozumieją ją jako sprawdzalne, uzasadnione racjonalnie, intelektualne poznanie świata realnie istniejącego, doświadczanego empirycznie, zorientowane na znalezienie ostatecznych przyczyn bytu. H. Bergson zmierzał do zbudowania metafizyki w opozycji do tzw. klasycznej, bo opartej zupełnie na intuicji. Filozofowie dialogu natomiast (E. Levinas, J. Tischner) przez metafizykę rozumieją „rzeczywistość dialogiczną”, wobec której „ontologia” – w sensie metafizyki klasycznej – jest bezsilna.

⁵² W ujęciu tomistów egzystencjalnych, problematyczny jest status zdań formułowanych przez ontologię. Nie mogą to być zdania kategoryczne, zawierające moment istnienia (zachodzenia) czegoś ani zdania orzekające czy warunkowe. Zdaniem tomistów, podstawą sądów orzecznikowych są sądy egzystencjalne, stwierdzające akt istnienia bytu. W tym kontekście A.B. Stępień stawia pytanie: „Czy jest w ogóle możliwa teoria przedmiotu nie zakładająca lub nie przyjmująca jakiegokolwiek istnienia jakie-

rozstrzygnięć metafizycznych konieczna jest metafizyka, jednak ontologia miała z góry wykluczać pewne rozwiązania. Dlatego, odnosząc się do problemu sformułowanego w tytule niniejszego tekstu, można sformułować wniosek, że status bytowy wartości nie jest u Ingardena określony. Zarówno przyjęcie założenia umożliwiającego ontologię, że dostępna poznawczo apodyktycznie immanencja człowieka, racjonalność umysłu odpowiada racjonalności świata, jak i uznanie istnienia wartości–idei, będących, jak się wydaje, „warunkami możliwości” wartości skonkretyzowanych, spycha Ingardena – wbrew jego intencjom – w kierunku jakiejś odmiany idealizmu. Z drugiej strony, krakowski filozof zdawał sobie sprawę, że prawomocne orzekanie o świecie realnym, w tym o obecnych w nim wartościach, to kompetencje metafizyki. W tym przekonaniu widać inklinacje realistyczne autora *Sporu...* Być może, gdyby udało mu się stworzyć metafizykę, której ontologia miała być podstawą, problem usytuowania jego myśli pomiędzy aksjologicznym idealizmem a realizmem, czy na jednym z tych stanowisk, w ogóle by się nie pojawił.

Bibliografia

- Bator A.P., 1999, *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krapca*, Wrocław.
- Błaszczuk P., 1996, *Ingarden o czasie*. Cz. I, Kwartalnik Filozoficzny, z. 3.
- Cichoń W., 1985, *W sprawie relatywności wartości*, [w:] W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, Kraków.
- Duchliński P., 2005, *Czy Roman Ingarden stworzył teorię wartości*, Logos i Ethos, nr 1.
- Galarowicz J., 2001, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 2, Kraków.
- Gołaszewska M., 1994, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Kraków–Warszawa.
- Gołaszewska M., 1972, *Ingardenowski świat wartości*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne” (wyd. spec.), Warszawa.
- Gołaszewska M., 1986, *Metafizyka wartości*, [w:] S. Sawicki, W. Panas (red.), *O wartościowaniu w badaniach literackich*, Lublin.
- Hartmann N., 1988, *O idealnej samoistości wartości*, tłum. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, Kraków.
- Ingarden R., 1970, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa.
- Ingarden R., 1975, *Książeczka o człowieku*, Kraków.

gokolwiek przedmiotu? Ontologia ma być taką teorią. Ingarden wyraźnie stwierdza, że badanie zawartości idei nie zakłada (nie wiąże się z przyjęciem) żadnego faktu egzystencjalnego, nawet faktycznego istnienia idei. (...) Można mówić – konstatuje Stępień – o nieistniejącym, można mówić o czymś tak, że tym samym nie przyjmuje się istnienia (rzeczywistego czy innego) tego, o czym się mówi. Jednakże: żeby to, co mówimy, było prawdziwe lub fałszywe, musi być tak a tak (lub nie tak a tak), jak twierdzimy; musi zachodzić pewien stan rzeczy, wobec którego lub ze względu na który dane zdanie jest prawdziwe lub nieprawdziwe. Czymkolwiek by ów stan był – przedmiotem czy zawartością przedmiotu – musi istnieć. Sprawa wydaje się jasna, lecz jakby nie była brana pod uwagę w Ingardenowej ontologii”. A.B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowej koncepcji ontologii*, Roczniki Filozoficzne, 1972, z. 1, s. 12.

- Ingarden R., 1987, *Spór o istnienie świata*, t. 1–2, Warszawa.
- Ingarden R., 1989, *Wykłady z etyki*, Warszawa.
- Kowalski J., R. 1968, *Ingardena koncepcja materii i formy*, Przegląd Filozoficzny, z. 3.
- Krapiec M.A., 1959, *Transcendentalia a uniwersalia*, Roczniki Filozoficzne, z. 1.
- Krapiec M.A., 1979, *Człowiek i wartość*, Roczniki Filozoficzne, z. 2.
- Krapiec M.A., 1965, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, Znak, nr 4.
- Niemczuk A., 1994, *Ingardenowska koncepcja wartości. Analiza i krytyka*, [w:] J. Dębowski (red.), *Spór o Ingardena. W setną rocznicę urodzin*, Lublin.
- Nowak A.J., Sosnowski L. (red.), 2001, *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków.
- Scheler M., 1967, *Materialne apriori w etyce*, tłum. A. Węgrzecki, Znak, nr 12.
- Simons P.M., 1985, *Kategorie i sposoby istnienia*, tłum. J. Makota, [w:] W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, Kraków.
- Smolak M., 2003, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Kraków.
- Stępień A.B., 1964, *O filozofii Romana Ingardena*, Ruch Filozoficzny, z. 2–4.
- Stępień A.B., R. 1986, *Ingardena ontologia egzystencjalna. Kilka uwag*, Zeszyty Naukowe KUL, nr 2.
- Stępień A.B., 1972, *Uwagi o Ingardenowej koncepcji ontologii*, Roczniki Filozoficzne, z. 1.
- Stróżewski W., 1992, *W kręgu wartości*, Kraków.
- Stróżewski W., 2002, *Wokół piękna: szkice z estetyki*, Kraków.
- Tischner J., 1982, *Swemu istnieniu zaufać*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków.
- Wojtyśiak J., 1997, *O Ingardenowskiej i tomistycznej koncepcji bytu*, Kwartalnik Filozoficzny, z. 1.
- Żegleń U.M., 1988, *Uwagi formalne do Romana Ingardena analizy ontologicznej możliwości empirycznej*, Studia Filozoficzne, nr 6–7.

Tadeusz BUKSIŃSKI

Instytut Filozofii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

REALIZM POLITYCZNY I JEGO KRYTYCY

1. Charakterystyka realizmu politycznego

„Realizm polityczny” jest terminem technicznym. Używany jest jako nazwa do oznaczenia jednego z nurtów w filozofii polityki oraz pewnego typu praktyk politycznych. Wywodzi się on jednak z terminów „realizm”, „realny” używanych w języku codziennym i nawiązuje do znaczeń potocznych tych terminów. Realizm polityczny deklaruje bowiem, że przedstawia (bądź uprawia) politykę taką, jaką ona jest rzeczywiście, a więc bez upiększeń, bez retuszków, politykę realną. Taka polityka z jednej strony faktycznie jest uprawiana, z drugiej jest ona ideałem, normą, modelem. Inne polityki są naiwne, wypaczone, złe, lub w ogóle nie zasługują na miano polityki. Realizm polityczny przeciwstawiany jest utopizmowi, idealizmowi, moralizmowi, legalizmowi, emotywizmowi i innym nurtom w polityce i w filozofii polityki.

Spróbujmy więc odpowiedzieć w sposób lapidarny na pytanie, na czym polega polityka realna lub polityka realizmu¹. Składa się na nią wiele charakterystyk. Na pierwszym miejscu wymienimy tezę o trzymaniu się faktów. Polityk nie fantazjuje. Musi mieć rozeznanie, co do rzeczywistej sytuacji, w której działa i co do możliwości oraz szans, które w danej sytuacji są do zrealizowania. Każda sytuacja ważna politycznie stanowi układ faktów, podmiotów, sił, dążeń, pragnień, celów. Trzeba ją rozpoznać, żeby wiedzieć co można z niej uzyskać, jakie cele są do osiągnięcia. Nie fantazje, idee, uczucia i uprzedzenia determinują działania podmiotów politycznych, lecz obiektywny stan rzeczy. Kto się z nim nie liczy przestaje się liczyć w polityce, jest z niej eliminowany. Polityka to gra sił o sumie zerowej. Taka polityka nie tylko jest faktem, lecz także koniecznością – taką jest z definicji. Na sytuację realną znaczącą

¹ Szczegółowo realizm polityczny został omówiony w książce: T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, WNIFUAM, Poznań 2006, s. 15–38. W artykule zakładamy znajomość realizmu politycznego w zakresie opisanym w cytowanej książce.

politycznie, składają się siły fizyczne, militarne, dążenia władczych silnych podmiotów, ich interesy, dążenia, kalkulacje.

Na drugim miejscu wymienimy interesy. Polityka to domena interesów. Termin „interes” jest wieloznaczny. Najogólniej można powiedzieć, że interes to planowana, zamierzona korzyść lub doczesny pozytywny stan, który podmiot chce osiągnąć lub utrzymać. Interes to cel odpowiadający potrzebom. Jest stawiany po to, by zaspokoić potrzeby², przy czym w polityce idzie w pierwszej kolejności o wzrost władzy, prestiżu, wpływu na innych lub o korzyść polityczną lub ekonomiczną, a więc o powiększenie terytorium, zwiększenie dobrobytu, poziomu technologicznego itp. Interesy są różnorodne: trwałe i zmienne, długoterminowe i krótkoterminowe, ogólne i szczegółowe. Najważniejszą rolę w polityce odgrywa podział na interesy niezmiennne oraz zmienne. Te pierwsze są fundamentalne. Należą do nich siła państw, władza, prestiż, bezpieczeństwo, niepodległość. Carl Schmitt nazywał je interesami egzystencjalnymi zbiorowości politycznej zorganizowanej w państwo. Zmienne zależą od nich, stanowią ich konkretyzacje. Stałe interesy bowiem w konkretnych sytuacjach mogą być na różne sposoby realizowane za pomocą szczegółowych celów osiąganych w sposób cząstkowy. Te szczegółowe cele-interesy są wymienne, w tym sensie, że mają swoją cenę. Zamiast jednych można osiągać inne lub kosztem jednych inne. Tak więc w ramach podstawowych niezmiennych interesów dopuszczalnych jest wiele różnych ich konkretyzacji. Wśród interesów trwałych (w sposób pochodny również wśród zmiennych) wyróżniane są materialne i symboliczne. I te drugie (honor, uznanie, prestiż) uznawane są za mające większą wagę niż pierwsze (zyski materialne, dotrzymanie umów). Przyjmując ten podział Max Weber pisał, że naród wybacza innemu narodowi naruszenie jego interesów materialnych, ale nie wybacza obrazy jego honoru³. Te same wydarzenia mogą być interpretowane jednak w kategoriach materialnych lub symbolicznych. Tak na przykład próba zagarnięcia przez Argentynę wysp Falklandów (Malwinów) w 1982 r. spotkała się z gwałtowną reakcją wojskową Anglii. Wyspy te nie przynosiły ani nie przynoszą żadnych korzyści materialnych Anglii, ale prestiż międzynarodowy i pozycja polityczna Anglii ucierpiałyby, gdyby pozwoliła na odebranie sobie wysp.

Na trzecim miejscu wymienimy kalkulacyjność lub racjonalność instrumentalną. Realizacja interesów wymaga ciągłego kalkulowania, rozważania, co w danej sytuacji jest możliwe do osiągnięcia, co się opłaci osiągnąć, jaką cenę trzeba za to zapłacić, w jaki sposób zmniejszyć koszty własne, a podnieść koszty przeciwnika. Kalkulacja dotyczy wyboru środków do danych celów, czyli innymi słowy dotyczy, tego jakie

² T.M. Benditt, *The Concept of Interest in Political Theory*, Political Theory, Vol. 3, August 1975; J. Barbalet, *Weber, Passion and Profits. „The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism” in Context*, Cambridge 2008.

³ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Znak, Kraków 1998, s. 99, 236

konkretne interesy realizować w danej sytuacji oraz jakie działania podjąć do ich realizacji. Nie dotyczy ona interesów stałych. Ostateczne cele-interesy są w zasadzie niekalkulowalne. Mogą one być co najwyżej do pewnego stopnia różnie interpretowane. Następuje ich pewne przedefiniowanie pod wpływem zmian historycznych i geopolitycznych. Na przykład siła państwa może być w jednej epoce pojmowana głównie w kategoriach militarnych, a w innej w ekonomicznych oraz technologicznych.

Na czwartym miejscu wymienimy skuteczność działań. Cecha ta zawarta jest *implicitie* w poprzednich, jednak jej wyodrębnienie uwyraźnia stanowisko realistów. Skuteczność to nie tylko cecha opisowa, to zarazem norma działań politycznych oraz kryterium ich oceny. Tym lepsze działanie, im bardziej jest efektywne, ponieważ tylko skuteczne działania osiągają założone cele i realizują interesy podmiotów politycznych. Skuteczność (wraz z interesami) eliminuje z rozważań i działań inne wartości i normy, na przykład moralność, uczucia, idee, przyjaźnie, sympatie, a także egoizm, uprzedzenia; one przeszkadzają bowiem w efektywnym osiągnięciu celów. Skuteczność w praktyce znaczy bezwzględność w postępowaniu, utożsamiana jest z racjonalnością instrumentalną⁴.

Ponadto podkreślmy, że klasyczni realisci polityczni są przekonani, że najważniejszymi (a w niektórych ujęciach nawet jedynymi) podmiotami politycznymi są państwa. Państwa to gracze polityczni. Od nich zależy los pojedynczych osób i zbiorowości. One tworzą teatry wojny i pokoju, tworzą warunki do życia w dobrobycie lub w nędzy. Państwa działają na wzór poszczególnych ludzi: mają swoje interesy, normy działań, rozeznanie w sytuacjach, kalkulują i podejmują decyzje. Politycy i mężowie stanu pełnią rolę instrumentalną wobec państw, stanowią jedynie uosobienie podmiotowości instytucjonalnej. Identyfikują się z państwem i robią to, co jest w jego interesie. Jeśli źle wypełniają obowiązki, to są eliminowani lub, w skrajnych przypadkach, państwo upada⁵.

Według realistów XIX i XX w. stan międzynarodowych stosunków jest anarchistyczny. Siła militarna ustanawia w nim porządek i pokój, a państwa mają prawo do wojny na mocy racji stanu. Rozpoczynają wojnę, gdy uznają ją za korzystną dla siebie⁶.

2. Krytyka realizmu przez moralistów

W największym skrócie przedstawiliśmy, jak pojmują realizm polityczny jego zwolennicy oraz realizatorzy. Wymienione tezy poddane zostały krytyce wewnętrznej

⁴ Na temat racjonalności instrumentalnej oraz aksjologicznej, por. T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, WNIFUAM, Poznań 1997.

⁵ Por H. Meinecke, *Die Idee der Staatsraeson in der neueren Geschichte*, München–Berlin 1929, R. Oldenburg, s. 4–8, 15.

⁶ H.J. Morgenthau, *Politics among Nations*, New York 1978, A.A. Knopf, s. 180 i n.

i zewnętrznej. Zwolennicy innych niż realizm stanowisk dokonywali i dokonują krytyk oraz analiz krytycznych poglądów realistów. Nie jesteśmy w stanie wszystkich ich zaprezentować. Przytoczymy trzy z nich, jako najbardziej reprezentatywne dla epoki globalizacji. Dzięki temu uzyskany zostanie bardziej szczegółowy wgląd w doktrynę realizmu i w praktyki jej towarzyszące. Analizy te wykażą słabości doktryny i praktyk. Najpierw przedstawimy poglądy i krytyki moralistów.

Zacniemy od analizy koncepcji sytuacji realnej. Otóż moralisci wykazują, iż wbrew naciskowi realistów na konieczność liczenia się z faktami i elementami realnych sytuacji, ich pogląd na to, czym są realne sytuacje, nie pozwala w pełni na rozpoznanie ich. Realiści bowiem redukują elementy sytuacji do sił, władz, wpływów, działań brutalnych, bezwzględnych. Tylko takie człony rzeczywistości ich interesują. Hobbes postulował usunięcie moralności z polityki. W polityce nie chodzi bowiem o słusność, krzywdę, dobro, ale o osiąganie celów siłą. Nie prawa moralne, ale specyficzne prawa siły rządzą polityką. One nakazują silniejszemu podporządkowywać sobie słabszego, bo to jest w jego interesie. W związku z tym decyzje i działania polityczne nie poddają się ocenom moralnym. Oceny takie są zewnętrzne wobec nich i tylko utrudniają zrozumienie polityki⁷.

Według moralistów, wpływ na społeczeństwo i na historię oraz na władzę polityczną mają również działania o charakterze moralnym, pokojowym, a nawet altruistycznym. Perswazje, komunikacje, pozytywny przykład, opinia publiczna więcej mogą zmienić w świecie niż używanie siły fizycznej, militarnej czy nawet ekonomicznej. Moralne dążenia i działania, zgodne z wartościami i normami moralnymi (życie, prawda, dobro, sprawiedliwość, wolność), podejmowane ze względu na te wartości i normy należą do rzeczywistości politycznej oraz do rzeczywistości o znaczeniu politycznym. A realiści je lekceważą, usuwają ze sfery polityki. Oczywiście nie wszyscy postępują moralnie, niektórzy być może w ogóle nie są moralni, ani też nie uznają norm moralnych za obowiązujące, ale to nie zmienia faktu istnienia i obowiązywania tych norm. Jedynie ich percepcja i przestrzeganie zależą od wrażliwości moralnej. Podobnie zresztą jak ci, którzy nie mają słuchu muzycznego i nie mogą rozkoszować się pięknem muzyki, nie mogą decydować o jej istnieniu ani też oceniać jej jakości⁸.

Wychodząc z zarysowanych pozycji, moralisci dokonują krytyki pojęcia interesów i roli przypisywanej im w polityce. W kręgach polityków i politologów od XIX w. powtarzane jest powiedzenie jednego z polityków angielskich: „Anglia nie ma stałych wrogów ani przyjaciół, ma tylko stałe interesy”. A więc wrogów i przyjaciół państwo zmienia w zależności od tego, kto w konkretnej sytuacji historycznej służy lub prze-

⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, PWN, r. IV, XXII, Warszawa 1954.

⁸ G. Sharp, *Exploring Nonviolent Alternatives*, Boston 1971, s. 90 i n., R.P. Wolff (red.), *Political Man and Social Man*, New York 1964.

szkadza w realizacji jego stałych interesów. Jakie są te stałe interesy? Teksty i praktyki realistów nie pozostawiają wątpliwości. Wymieniają następujące: bezpieczeństwo państwa, jego wielkość, siłę, prestiż, suwerenność (niepodległość), wpływ na inne państwa. W zależności od możliwości realizacji tych trwałych interesów w partykularnych sytuacjach dokonywane są ich konkretyzacje w postaci formułowania interesów zmiennych. Tak na przykład zawierany jest układ o przyjaźni i pomocy wzajemnej z sąsiadem naszego sąsiada, jeśli sąsiad bezpośredni wzrasta w siłę i może zagrozić naszemu państwu. Jeśli sytuacja ulegnie zmianie, dokonujemy zmiany układów o przyjaźni i pomocy wzajemnej, zgodnie z kalkulacją interesów.

Interesy stałe występują więc w roli celów ostatecznych państw, w teorii i praktyce realistów politycznych otrzymują status wartości. Są ważne jako niepodważalne i niezasadnialne w swoich podstawowych znaczeniach. Chociaż pewne ich komponenty znaczeniowe mogą się zmieniać. Na przykład kiedyś siła państw mierzona była ilością wojska, które jest w jego dyspozycji, dzisiaj zaś za silne uchodzi takie państwo, które ma prężną gospodarkę i zaawansowane technologie. Kiedyś suweren miał absolutny charakter, dzisiaj ma charakter względny (np. musi przestrzegać praw człowieka).

Już te charakterystyki wskazują, że realizm zakłada pewną koncepcję wartości politycznych, a nawet cały precyzyjny system wartości konstytuujących sferę polityki – mimo że oficjalnie realisci odzégnują się od wartości i wolą mówić o interesach. Wartością jest państwo oraz jego istotne własności. Ich osiągnięcie i obrona to definicyjny cel działań politycznych. One z jednej strony konstytuują sferę polityki, z drugiej zaś ich realizacja stanowi warunek dla istnienia zbiorowości i jej dobrego funkcjonowania. Parafrazując Webera, można powiedzieć, że wartości symboliczne i materialne tworzą ramy w celu osiągnięcia konkretnych interesów⁹. Ograniczają ich wybór i sposoby realizacji, a zarazem dają orientację, ukierunkowują działania polityczne. Motorem konkretnych działań są jednak konkretne motywy nakierowane na interesy szczegółowe, sytuacyjnie określone i rozpoznawalne jako możliwe do realizacji. Interesy trwałe mogą być osiągnięte na wiele sposobów w tej samej sytuacji. Wybór jednego z nich jest zależny od rozeznania i motywacji podmiotów działających. Wartości, czyli stałe interesy ważne dla państwa, obowiązują zawsze polityków i nakładają na nich powinności. Polityk robi więc to, co konieczne dla państwa, co uznaje dlań za korzystne, czyli jeśli uzna za korzystne, to wymorduje inny naród. Sprawiedliwość ani go nie obowiązuje, ani nie interesuje jako wartość autoteliczna, co najwyżej może udawać, że postępuje sprawiedliwie, jeśli mu się to opłaca. Taki pogląd został wyłożony również na kartach *Księcia Machiavellego*¹⁰.

⁹ M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Tubingen 1958, s. 255.

¹⁰ N. Machiavelli, *Księżę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, PWN, Warszawa 1984.

W ujęciu moralistów czynniki kształtujące politykę nie mogą być ograniczane do interesów bądź wartości ważnych dla statusu konkretnych państw. Wszak działania obywateli i polityków w sferze publicznej i prywatnej liczą się z normami moralnymi i liczą się z nimi nie tylko z powodów interesownych, ale z przekonania o ich słuszności. One też ograniczają działania i nadają im orientację sensowną. Tory, po których toczą się pociągi dziejów, uformowane są również z zasad i norm sprawiedliwości, dobra, prawdy. Podstawowe wartości i normy moralne są niezienne w czasie i podzielane ponad kulturami. O te wartości w życiu publicznym, politycznym walczyły i walczą obywatele oraz całe narody. Szczególnie ważną rolę odgrywają one w grupach i narodach uciszonych, pozostających w jarzmie ustrojów totalitarnych, wyzyskiwanych, poniżanych. Nie można pomijać ani lekceważyć tych wartości w życiu politycznym¹¹.

Moralisci kryteriom kalkulacyjności i skuteczności przeciwstawiają trzymanie się zasad i norm, a racjonalności instrumentalnej i strategicznej racjonalność aksjologiczną. Na rynku gospodarczym można kalkulować co się lepiej opłaci kupić, sprzedać, produkować. Można też kalkulować, w jaki sposób wprowadzić w błąd przeciwnika politycznego. Jednak kalkulacje polityczne są skuteczne tylko w krótkim okresie. Nikt nie jest w stanie przewidzieć wszystkich skutków planowanych działań, zwłaszcza skutków dalekosiężnych. Czyż można na przykład przewidzieć, kiedy opłaci się wywołać wojnę lub zagrozić nią innemu? Dlatego lepiej trzymać się pewnych zasad: uczciwości, prawdomówności, otwartości, wolności. I nie znaczy to, że taka postawa jest nieracjonalna. Ona tworzy kapitał moralny dla zbiorowości na przyszłość, ponieważ występuje w obronie ważnych wartości ogólnoludzkich. Czasem zresztą takie aksjologiczne działania pociągają innych i okazują się skuteczne – mimo początkowych opinii wątpiających w nie. Nie znaczy to, że moralista ma wyjawiać zawsze całą prawdę o swoich planach przeciwnikowi politycznemu, ani że ma trzymać się kurczowo zasad i norm moralnych. One są interpretowane i stosowane w zależności od sytuacji, czyli roztropnie, służą bowiem dobru człowieka. Dlatego w sytuacjach, gdy ich wypełnianie szkodziłoby konkretnym ludziom są zawieszane. Tak na przykład nie można władzy totalitarnej mówić prawdy o swoich lub sąsiadów krytycznych poglądach o rządzących ze względu na groźbę prześladowań¹². Moralisci podkreślają, że słynny podział Webera na etykę przekonań i odpowiedzialności jest sztuczny. Faktycznie odpowiedzialne za innych działania polityczne zawierają bowiem składniki przekonań moralnych o tym co słusne i niesłusne, dobre i złe dla zbiorowości własnej oraz dla innych zbiorowości.

¹¹ H. Shue, *Basic Rights, Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, Princeton 1996, Princeton UP; J.N Shklar, *The Face Injustice*, Yale 1988, Yale College.

¹² Por V. Held, S. Morgenbesser, T. Nagel (red.), *Philosophy, Morality and International Affairs*, New York 1974.

One zawsze liczą się też z tym co sprawiedliwe i niesprawiedliwe w ogóle. Z kolei tak zwana etyka przekonań nigdy nie jest ani ślepa, ani głucha na konsekwencje swoich działań. Uznaje jedynie ograniczone możliwości rozpoznania wszystkich ważnych konsekwencji. Dlatego w sytuacjach wątpliwych wybiera dobro przed złem. Ewangeliczne nadstawianie drugiego policzka też wchodzi w rachubę w pewnych (choć nie we wszystkich) sytuacjach i może być bardzo skuteczne – jak pokazał swoim postępowaniem Gandhi.

Języka moralnego nie podobna wyeliminować ani z polityki, ani z rozważań nad nią, a w doświadczeniach podmiotów politycznych aspekty moralności są nie do usunięcia. One nawet kształtują i strukturalizują myślenie o polityce. Wszelkie opisy przemian dziejowych też zakładają odniesienie do wartości i norm moralnych i wedle nich oceniają, opisują zdarzenia oraz procesy. Im ktoś jest bardziej bogaty świadomościowo i bardziej wrażliwy po ludzku, tym w większym stopniu uwzględnia ten wymiar życia społecznego w praktykach oraz opisach praktyk. O wadze moralności w życiu społecznym i politycznym świadczy fakt, że nawet amoralni oraz realiści udają, że działają moralnie i na użytek publiczny uzasadniają swoje czyny, powołując się na zasady moralne. Są więc świadomi, że inni oczekują od nich moralnych działań. Walzer opisuje, że nawet w czasie wojny normy moralne nie przestają obowiązywać oraz są poza skrajnymi przypadkami w większym lub mniejszym stopniu przestrzegane: nie zabija się jeńców, nie morduje cywilów, dzieci, kobiet. Według niego koalicja aliantów przeciwko Niemcom zawiązała się między innymi z powodów moralnych – przeciwko okrucieństwom systemu nazistowskiego. To system był niemoralny, a nie tylko rządy. Naziści atakowali bowiem wartości i normy kultury zachodniej i ogólnoludzkie normy elementarne. Wojna z nimi była więc wojną obronną i sprawiedliwą. Była uzasadniana jako wojna ze złem, a nie wojna z równoprawnym partnerem. Stąd zażądano po klęsce nazizmu kapitulacji bezwarunkowej jako kary za wielką niemoralność systemu (a nie tylko poszczególnych jego funkcjonariuszy). Moralisci akceptują wojny sprawiedliwe jako moralnie uzasadnione¹³.

3. Religie przeciwko realizmowi

Drugim rodzajem wyzwań dla polityki realnej jest religia. W świecie zachodnim w wiekach XIX i XX uznawano, że postęp i modernizacja zniszczą religię. Religia jest bowiem wyrazem przestarzałego, antynaukowego poglądu na świat i hamuje postęp (K. Marks, A. Comte). Faktycznie następował w epoce nowoczesności zachodnioeuropejskiej proces usuwania religii z życia politycznego i publicznego do sfery prywatnej, w drugiej połowie XX wieku doszło do zubożenia na religie kościelne więk-

¹³ M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, PWN, Warszawa 2010, wszędzie.

szości społeczeństw europejskich. Sfera polityki została odizolowana od religii i jej wpływów¹⁴.

Równocześnie w ostatnich dziesięcioleciach obserwujemy oznaki ożywienia religijnego na całym świecie, w tym również w krajach Europy Zachodniej. Ożywienie owo spowodowane jest wieloma czynnikami. Wśród najważniejszych na pierwszym miejscu wymienimy migracje do Europy Zachodniej przybyszów z Azji, Afryki, Ameryki Południowej. W szczególności ważną rolę odgrywają migranci muzułmańscy. Świat islamu nie zna procesu dyferencjacji. W nim żadna dziedzina życia społecznego nie jest odizolowana od religii. Prawa religijne (szariat) są równocześnie prawami stanowionymi, które regulują całość życia społecznego, politycznego, prywatnego. Sfera polityki podlega sferze religijnej, bo jest regulowana przez zasady i normy zawarte w Koranie oraz w tradycji religijnej (sunnie). Panujące w świecie zachodnim zasady tolerancji i wolności religijnej zmuszają do akceptacji zasad religijnych wspólnot muzułmańskich, a w konsekwencji do uznania ich roszczeń do obecności religii w sferze publicznej i politycznej. Wprawdzie wydawane są w niektórych krajach ograniczenia dotyczące noszenia w miejscach publicznych burek przez kobiety (Francja) lub budowy zbyt wielkiej liczby minaretów (Szwajcaria), lecz w zasadzie kultura wolności zachodniej sprzyja ekspansji w sferze publicznej i politycznej religii islamskiej, podczas gdy, paradoksalnie, nie sprzyja obecności w niej religii chrześcijańskich (przykład usuwania krzyży ze szkół i innych miejsc publicznych w wielu krajach).

Obok migracji, ważny dla stosunków między religią i polityką jest fakt aktywności politycznej państw muzułmańskich. Ich bogactwa materialne połączone z ich ortodoksją religijną oraz ekspansją dyplomatyczną tworzą atmosferę w skali globalnej sprzyjającą religii. Politycy tych krajów wykorzystują nawet swoją pozycję, by propagować islam poza granicami swoich państw: finansują budowę meczetów, muzułmańskich szkół i ośrodków kultury, finansują pielgrzymki do Mekki i Medyny.

Polityczny charakter religii znalazł ponadto najbardziej spektakularny wyraz w postaci aktywności fundamentalistów religijnych, zwłaszcza militarnych wojowniczych organizacji muzułmańskich. Zamachy 11 września 2001 r. na World Trade Center w Nowym Jorku czy zamachy na koleje w Londynie oraz w Madrycie uświadomiły wszystkim potencjał i siłę polityczną tkwiącą w religiach. Fundamentalisci innych religii są również aktywni politycznie i są sprawcami konfliktów: żydowscy, sikhijscy, protestanccy, buddyjscy. Na Bliskim Wschodzie roszczenia terytorialne stron biorących udział w konflikcie są uzasadniane religijnie. Na Bałkanach podziały religijne pokrywają się z etnicznymi i odgrywają ważną rolę we wzniecaniu i podtrzymywaniu konfliktów. Walki między muzułmanami a hindusami w Kaszmirze są powodowane

¹⁴ Por. A. Shupe, *The Stubborn Persistence of Religion in the Global Arena*, [w:] E. Sahliyah (red.), *Religions Resurgence and Politics in the Contemporary World*, SUNY Press, Albany 1990, s. 19.

różnicami religijnymi. Podłoże religijno-etniczne mają walki na Filipinach, w Sri Lance, w Sudanie i wielu innych regionach.

W niektórych przypadkach religia jest wykorzystywana przez etnosy i inne grupy do intensyfikacji konfliktów (np. w Kaszmirze, na Filipinach), a duchowni firmują politykę tożsamości etnicznej. W innych przypadkach zaś pełni autonomiczną rolę polityczną jako czynnik zmian społecznych. W obydwu sytuacjach jej użycie świadczy o jej znaczeniu politycznym¹⁵.

Niepodobna już pomijać lub udawać, że nie istnieje problem wpływów religijnych w polityce. Religia ponownie łączy się z polityką. Polityka kierowana zasadami religijnymi jest obecna i spostrzegana przez każdego. Jest siłą polityczną. Z nią się trzeba liczyć i uwzględniać ją w analizie sytuacji. Przestała zadowalać się swoim miejscem w sferze prywatnej, nawet w świecie zachodnim. Religia ogranicza rolę tradycyjnych czynników politycznych i ekonomicznych, na których skupiali się realisci. Podkreśla rolę czynników duchowych, niemierzalnych w kategoriach korzyści i opłacalności materialnej czy w ogóle doczesnej. Religijni są zdolni do ofiar, które przez realistów politycznych traktowane są jako irracjonalne i występujące poza sferą polityki. Jednak one mogą być i są skuteczne politycznie. Realisci polityczni, lekceważąc czynniki religijne, dokonali arbitralnych podziałów i wykluczeń, stąd ich teorie i praktyki są ułomne, bo nie uwzględniają istotnych sił w życiu politycznym. Religia przemawia do serca, do ducha, do emocji i uczuć, a nie tylko do racjonalności i konkretnych interesów. Okazuje się, że dla większości społeczeństw na świecie religijne zasady i przekonania są ważniejsze od korzyści materialnych czy interesów politycznych, państwowych¹⁶.

Dotychczas wzmiankowaliśmy takie rodzaje działań religijno-politycznych, które w naszej europejskiej kulturze są oceniane raczej negatywnie. One bowiem podważają utarte przekonania o religii oraz niektóre z nich podważają też uznawane prawa międzynarodowe. Obok nich można wymienił wiele innych działań politycznych podmiotów religijnych, które w sposób niebudzący wątpliwości mają charakter pozytywny. Na niektóre z nich zwrócimy uwagę w sposób telegraficzny.

Filozofowie religii wymieniają zalety religijnego podejścia do rozwiązywania problemów politycznych, a zwłaszcza konfliktów. Religia może odgrywać, i od dawna odgrywa, pozytywną rolę w polityce między innymi dzięki temu, że przywódcy religijni cieszą się z reguły większym autorytetem duchowym i osobowym niż świeccy, a kościoły mają większy autorytet instytucjonalny niż państwa. To dzięki temu autorytetowi dyplomacja watykańska jest skuteczna na świecie. Umożliwiło jej to między innymi skuteczne pośredniczenie w rozwiązaniu konfliktu w 1978 r. między Chile

¹⁵ D. Johnston (red.), *Faith-Based Diplomacy. Trumping Realpolitik*, Oxford 2003, Oxford UP.

¹⁶ Tamże oraz D. Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate, London 2005, s. 185 i n.

a Argentyną o Beagle Islands. Autorytet osobisty natomiast kardynała Jaime Sina zapewnił pokojowe przekazanie władzy na Filipinach od Marcosa do Aquino w 1986 r. Polityka realizmu zawiodła wobec Kuby. Ponadto wizyta w styczniu 1998 r. na Kubie Jana Pawła II przyniosła wzrost tolerancji w tym kraju, wzrosty wolności religijnych i politycznych. Po wizycie zwolniono setki więźniów politycznych, otwarte zostały też w większym stopniu granice w celu wymiany międzynarodowej¹⁷.

Religijne propozycje odwołują się między innymi do wymiaru transcendentnego, co w wielu przypadkach sprzyja wytworzeniu postaw ugodowych. Tak na przykład muzułmanie wolą rozmawiać z ludźmi religijnymi i negocjatorami religijnymi niż ze świeckimi, ponieważ religijni potrafią ich lepiej zrozumieć. Dla nich polityka bez wymiaru transcendentnego jest pusta, nieprzekonująca, nieefektywna. Pogodzenie musi być zrodzone na podstawie przekonań duchowych. Włączenie duchowego wymiaru sprzyja trwałości i głębi porozumienia, wszak długotrwałe cykle przemocy i zemsty można przerwać jedynie przez przebaczenie, a ono jest trudne do osiągnięcia bez religii. Dopiero wtedy nastąpi nie tylko stan wstrzymania konfliktu, lecz także ustanowienie współpracy opartej na wzajemnym zaufaniu i przebaczeniu. Religijni szukają podstaw porozumienia nie w kalkulacjach korzyści, lecz w zasadach religijnych i moralnych. Na nich je opierają. A motywem do działań są dla nich: modlitwy, dążenia do pokoju trwałego, sprawiedliwości, współpracy, przebaczenia, zachowania godności, likwidacji cierpienia, przyznanie do winy.

Poza tym przedstawiciele religii i kościołów dali się poznać ze swojej wytrwałości w działaniach nawołujących do ugody. Potrafią też docenić i dowartościować różnice między stronami konfliktów. Nie redukują bowiem sporów do wspólnego zachodniego mianownika korzyści lub próby sił militarnych. Dostrzegają głębokie rozbieżności o charakterze kulturowym, duchowym i starają się w tym co specyficzne dla stron znaleźć elementy sprzyjające porozumieniu. To dążenie do dostrzegania podstaw porozumienia w każdej religii ma uzasadnienie w tym, iż doktryny religijne z natury swojej głoszą pokój, nawołują do porozumienia i współpracy. One doktrynalnie przyczyniają się do usensowniania świata jako całości, jako jedności stworzonej przez Boga. Nawoływanie do pokoju jest prawem i obowiązkiem wyznawców religii.

Zarówno duchowni, jak i świeccy wyznawcy religii i członkowie kościołów, którzy nawołują do wprowadzenia pokoju opartego na sprawiedliwości i pojednaniu przyczyniają się do osłabienia napięć. Świadczy to o sile religii i jej pozytywnym oddziaływaniu na politykę. Tak na przykład czterodniowe spotkanie przywódców religii chrześcijańskich i muzułmańskich w Chartumie w listopadzie 2000 r. przyczyniło się do osłabienia walk religijnych w Sudanie. Spotkania przywódców religijnych w ramach World Conference on Religion and Peace oraz World Council of Religions Leaders sprzyjają osłabieniu napięcia między religiami światowymi, chociaż nie zawsze

¹⁷ D. Johnston, *Faith-Based Diplomacy*, dz. cyt.

w praktyce doktryny były prawidłowo wprowadzane w życie. W każdej religii występują wyznawcy ekstremistyczni oraz umiarkowani, i trwa walka między nimi. Na co dzień umiarkowani mają przewagę, ale w trudnych sytuacjach dla zbiorowości wzrasta rola ekstremistów. Z reguły wymiar normatywny religii (zasady, normy, wartości, przykazania) angażowany w politykę przynosi bardziej pozytywne rezultaty niż zaangażowanie czysto instytucjonalne kościołów¹⁸.

4. Globalny instytucjonalizm i legalizm wobec realizmu

Dotkliwie ciosy otrzymuje polityka i teoria realizmu politycznego od współczesnych legalistów i instytucjonalistów globalnych. Zwracają oni przede wszystkim uwagę na fakt, że w epoce globalizacji państwa narodowe tracą swoją wyróżnioną pozycję jako podmioty polityczne. Równorzędnymi z nimi, a czasem ważniejszymi, aktorami stają się instytucje i organizacje międzynarodowe, takie jak ONZ, Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Światowa Organizacja Handlu i wiele innych. One wpływają na politykę państw, ograniczają ją lub ukierunkowują, a czasem narzucają państwom własne cele, normy i zasady postępowania. Ważną rolę odgrywa też prawo międzynarodowe oraz międzynarodowe trybunały sądowe. Państwa muszą się im z reguły podporządkować. Prawa człowieka i obywatela obowiązują w całym świecie. Wszystkie państwa należące do ONZ podpisały Kartę Praw Człowieka. Ona ogranicza ich suwerenność. Jednak ogranicza również te podmioty, które ani Karty ONZ, ani paktów praw człowieka nie podpisały. Społeczność międzynarodowa uznaje bowiem te prawa za obowiązujące we współczesnym świecie¹⁹. Poza tym polityka z pozycji siły uległa deprecjacji wraz z wynalezieniem i groźbą użycia broni masowej zagłady. Rozstrzygnięcia siłowe mogą doprowadzić w obecnej sytuacji do zagłady ludzkości.

Osobno należy wymienić regionalne struktury polityczne ponadnarodowe o charakterze politycznym, które mają charakter semipaństw, takie jak Unia Europejska. Centrala Unii prowadzi własną politykę wewnętrzną i zagraniczną, a państwa należące do Unii muszą jej przestrzegać. W tej sytuacji tradycyjne wartości państwowe muszą być na nowo zinterpretowane lub w ogóle przestają mieć ważność: suwerenność, niepodległość, wielkość, siła państw. Przestała mieć znaczenie też zakładana przez realistów polityka równowagi sił między państwami oraz polityka odstraszenia. Stosunki międzynarodowe na pewnych obszarach porzucają stan natury.

¹⁸ Tamże oraz D. Johnston, C. Samposon (red), *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, Oxford UP, Oxford 1994.

¹⁹ Szerzej na ten temat por. T. Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, WNIFUAM, Poznań 2009, s. 257 i n.

Z podanych faktów zdają sobie sprawę realiści. Niektórzy z nich próbowali zmodyfikować teorię i praktykę realizmu. Tak zwani neorealiści polityczni uwzględniają obok państw również systemy państw, układy i koalicje jako graczy politycznych niezależnych. Układy takie kierują się własną logiką interakcji i współdziałań, która nie zawsze sprzyja interesom poszczególnych członków układów. Jednak realiści z definicji nie rezygnują z tezy, że stosunki międzynarodowe mają charakter anarchistyczny (lub stanu natury). A ta teza w epoce globalizacji jest coraz częściej stawiana pod znakiem zapytania. Powiązania ekonomiczne, polityczne, wspólne zagrożenia, sieci praw i regulacji, akceptowanych przez państwa lub narzucanych państwowi, systemy kontroli międzynarodowej sprawiają, że suwerenność państw jest ograniczana coraz bardziej. Ograniczenia dotyczą w mniejszym stopniu wielkich mocarstw, lecz nawet i one muszą coraz bardziej liczyć się z prawem międzynarodowym i opinią światową, na które nie mają wielkiego wpływu²⁰.

Z kolei teoretycy władzy miękkiej podkreślają też, że realiści lekceważą rolę siły miękkiej w polityce, a więc opinii publicznej, przekonań kulturowych, obyczajów, zwyczajów, tradycji. A siła miękka odgrywa coraz większą rolę w epoce globalizacji. Jednocześnie jest trudno mierzalna²¹. Wzrost roli władzy miękkiej oznacza wzrost roli politycznej obywateli, ich ruchów i ich organizacji. Organizacje te nie są formalnie podmiotami politycznymi, ale odgrywają coraz większą rolę polityczną jako podmioty subpolityczne. Niektóre z nich mają charakter globalny, jak; ekologiczne, obrońców pokoju, obrońców praw człowieka. One często przeciwstawiają się instytucjom, w których uczestniczą państwa, oraz międzynarodowym instytucjom finansowym. Kształtują oddolnie opinie światową, która staje się siłą tych, których realiści polityczni uważają za bezsilnych²². Pogląd realistów na rzeczywistość jest wyraźnie prymitywny, na co wskazuje chociażby słynne zapytanie Stalina, „Ile dywizji ma papież?”, gdy poinformowano go w czasie II wojny światowej, że papież jest przeciwny wojnie totalnej. Okazuje się jednak, że bez dywizji można uprawiać całkiem skuteczną politykę. A co ważniejsze, przynosi ona ludom bardziej pozytywne owoce niż ta oparta na sile militarnej. By zapewnić pokój, trzeba dążyć do stworzenia warunków dlań w postaci sprawiedliwych stosunków społecznych i politycznych, wolności, tolerancji, przestrzegania praw człowieka, stworzenia demokratycznej kultury politycznej. Przekonania i postawy obywateli na świecie w ostatecznym rachunku decydują o polityce. Ich kształtowanie oznacza kształtowanie sił politycznych.

²⁰ R.O. Keohane (red.), *Neorealism and its Critics*, Columbia UP, New York 1986.

²¹ Por. J. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, Boston 2004, Harvard UP.; *Soft Power – Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, Warszawa 2007.

²² W. Havel, *Sila bezsilnych*, Veto Verlag, Berlin 1987.

Monika MAŁEK

Studium Nauk Humanistycznych, Politechnika Wrocławska

REALIZM I ANTYREALIZM W ETYCE. PRZEGLĄD STANOWISK

Niełatwo jest przedstawić problem realizmu i antyrealizmu w etyce w taki sposób, aby mając na celu nakreślenie obszernej i, na ile to możliwe, dokładnej panoramy stanowisk, jednocześnie nie popaść w trywializujące uproszczenia. Jeśli zgodnie z regułami dokonywania zupełnego podziału logicznego, chcielibyśmy przyporządkować istniejące na gruncie etyki nurty lub stanowiska do grupy realizmu bądź antyrealizmu pojawią się trzy zasadnicze trudności. Po pierwsze, musimy odpowiedzieć na pytanie, czy samo kryterium podziału spełnia warunki zupełności. Inaczej mówiąc, czy rzeczywiście można dokonać dystrybucji istniejących teorii etycznych w taki sposób, aby każdą z nich przyporządkować bądź do realizmu, bądź do antyrealizmu. Przyjmijmy na razie prowizoryczne założenie, że jest to możliwe, i o ile nie pojawi się jakaś obiecująca możliwość trzeciej drogi, pod koniec analizy założenie to stanie się w jakimś stopniu uzasadnione.

Drugą trudnością jest sam ogrom obszerności tematu. Właściwie jak przedstawić panoramę tak rozległej dyscypliny, jaką jest etyka bez narażenia się na zarzut skrótowości, niepełności lub arbitralności? Przyjęłam zasadę, że ważniejsza jest analiza pod kątem metaetycznym, niż wyliczanie przedstawicieli poszczególnych stanowisk, stąd niektórych znanych nazwisk może w niniejszym tekście brakować. Trzecia trudność natomiast wiąże się z samymi kryteriami przyporządkowywania wybranych teorii (resp. nurtów, stanowisk) do tradycji realizmu lub antyrealizmu¹. Przedstawiając ten

¹ Nie można pominąć istnienia tradycji nazywanej irrealizmem. Nazwy tej zaczęli w późnych latach osiemdziesiątych XX w. używać ci, którzy będąc w opozycji do realizmu, jednocześnie uważali, że spór między realizmem i antyrealizmem jest błędnie zdefiniowany i źle prowadzony, dlatego nie chcieli opowiadać się za żadną z dostępnych antyrealistycznych opcji (por. S. Blackburn, *Oxfordzki słownik filozoficzny*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 175). W niniejszym artykule nie podejmuję dyskusji z pretensjami irrealistów, przyjmując jednocześnie, że jako opozycję do realistów można ich uznać za antyrealistów w szerokim tego słowa znaczeniu.

temat, należy zatem znaleźć odpowiedni balans pomiędzy wielością i różnorodnością istniejących na gruncie etyki stanowisk, a zamiarem ujęcia ich w zamkniętym porządku logicznych podziałów i klasyfikacji. Jeśli efektem rozważań nie będzie arbitralne uproszczenie, lecz użyteczny schemat, balans zostanie osiągnięty.

Zasadnicza różnica między realizmem i antyrealizmem sprowadza się do kwestii niezależnego istnienia rzeczywistości moralnej oraz prawdziwości sądów etycznych². Na podstawie tych dwóch kryteriów jesteśmy w stanie wyodrębnić cztery kombinacje, które w zasadzie wyczerpują zakres możliwości:

- 1) Fakty moralne istnieją, a sądy etyczne są prawdziwe/fałszywe.
- 2) Fakty moralne istnieją, natomiast sądy etyczne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe.
- 3) Fakty moralne nie istnieją, sądy etyczne zaś nie są ani prawdziwe, ani fałszywe.
- 4) Fakty moralne nie istnieją, a sądy etyczne są prawdziwe/fałszywe.

Możliwość (2) należy wykluczyć zarówno z przyczyn logicznych, jak i dlatego, że prowadziłaby do absurdalnych konsekwencji. Dla realistów prawdziwość sądów etycznych gwarantowana jest kształtem rzeczywistości moralnej. Barbara Chyrowicz ujmuje to w następujący sposób: „zasadniczo wszyscy realisci zgadzają się co do tego, że istnieją prawdziwe sądy moralne, które znajdują swoje uzasadnienie w naturze samej rzeczy (faktach moralnych), a nie w subiektywnych sądach podmiotów lub formach społecznej aprobaty”³. Jeśli zatem na gruncie realizmu etycznego wypowiadamy jakies sądy moralne, możemy być pewni, że odnoszą się one do pewnych obiektywnych faktów moralnych. Gdyby przyjąć tezę, że fakty moralne bez wątpienia istnieją, natomiast nie można o nich niczego z całą pewnością orzec, oznaczałoby to powrót do stanu dociekań filozoficznych zanim Parmenides sformułował zasadę inteligibilności bytu i konieczność ponownego odkrywania tez Platona, Kartezjusza czy Kanta. Pomijając wewnętrzną sprzeczność tezy: rzeczywistość istnieje, lecz nie jest w żadnym stopniu praktycznie poznawalna (skąd więc mamy pewność, że istnieje?), a etyka jest dyscypliną praktyczną, byłaby ona beзуżyteczna.

Realizm etyczny

Simon Blackburn odnotowuje w *Oksfordzkim słowniku filozoficznym*, że realizm moralny „poddaje się różnym sformułowaniom”⁴, a następnie dodaje, że głównym

² Należy jednak zaznaczyć, że te dwie tezy nie są względem siebie niezależne. Prawdziwość sądów jest swego rodzaju pochodną istnienia bądź nieistnienia określonych faktów. Podstawową tezą każdego rodzaju realizmu jest zawsze istnienie określonego typu przedmiotów. Por. J. Woleński, *Epistemologia*, PWN, Warszawa, 2005, s. 465: „Realizm w odniesieniu do przedmiotów typu *t* polega na uznaniu ich za istniejące” oraz: „Antyrealista [...] uznaje przedmioty wytypowane przez realistę jako istniejące za nie istniejące”.

³ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Wyd. Znak, Kraków 2008, s. 274.

⁴ S. Blackburn, *Oxfordzki słownik filozoficzny*, s. 339.

celem tej tradycji jest ocalenie obiektywności sądów etycznych, stąd realisci przeciwstawiają się założeniom relatywizmu i subiektywizmu. Bez względu na to, o jaki rodzaj sformułowania realizmu chodzi, będziemy mieć do czynienia ze stanowiskiem kognitywistycznym. Sądy moralne są w tym świetle traktowane jako mające walor poznawczy, ich prawdziwość oznacza moralną słuszność. Ich obiektywność jest natomiast wynikiem tego, że dotyczą pewnej rzeczywistości, która nie jest przez podmiot konstruowana, lecz odkrywana⁵. Według Michaela Smitha, jeśli mówimy, że sąd moralny jest obiektywny, „mamy na myśli to, że na pytania moralne istnieją właściwe odpowiedzi; że zawdzięczają one swą słuszność obiektywnym faktom moralnym; że fakty te określone są przez okoliczności, i że aktem oceny moralnej odkrywamy, czym są w istocie owe fakty”⁶. Rozpatrzmy taki przykład. Barbara co miesiąc przeznaczając 10 procent swojego dochodu na cele charytatywne. Jest to pewien obiektywny fakt. Na płaszczyźnie rzeczywistości moralnej pomaganie potrzebującym jest faktem zasługującym na aprobatę, dobrym moralnie. Stąd, jeśli Barbara pomaga potrzebującym, stwierdzenie: „postępowanie Barbary jest dobre” będzie prawdziwym sądem etycznym, wskazującym na słuszność jej postępowania.

Przedstawienie jakichkolwiek podziałów w obrębie realizmu należy zacząć od analizy głównej tezy realizmu, czyli istnienia niezależnej rzeczywistości moralnej. Jeśli taka rzeczywistość istnieje, to jak można scharakteryzować występujące w jej obrębie fakty moralne. Jaka jest ich natura czy też, jakie mają właściwości? W tym ujęciu można realistyczne teorie podzielić na naturalistyczne i nonnaturalistyczne⁷. W świetle naturalistycznym moralne fakty mają właściwości identyczne z naturalnymi lub są redukowalne do nich. Stojące w opozycji do podanego twierdzenia teorie odrzucające naturalizm wychodzą z założenia, że właściwości moralne w żaden sposób nie można ani zredukować do właściwości naturalnych, ani też ich z nimi utożsamić. Teorie naturalistyczne będą zatem w ramach dowodzenia prawdziwości lub fałszywości sądów etycznych szukać uzasadnień w empirycznie obserwowalnej rzeczywistości, natomiast nonnaturalistyczne przeciwnie, będą starać się dowodzić, że orzekanie prawdziwości lub fałszywości takich sądów jest uzasadniane pewnego rodzaju faktami przynależącymi do rzeczywistości, której zasadniczo nie poznajemy za pośrednictwem doświadczenia.

Realizm naturalistyczny

Chociaż naturalizm w etyce zawsze wiąże się z odwołaniami do rzeczywistości fizykalno-empirycznej, poddawany jest on różnym, nieraz niemym interpretacjom. Jeśli

⁵ B. Chyrowicz, s. 274.

⁶ M. Smith, *Realizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, P. Singer (red.), Książka i Wiedza, Warszawa 2000, s. 449.

⁷ Tak na przykład F. Ricken, *Etyka ogólna*, tłum. P. Domański, Wyd. Antyk, Kęty 2001, s. 53, także B. Chyrowicz, dz. cyt., s. 275.

za Richardem Brandtem przyjmujemy szerokie rozumienie naturalizmu jako stanowiska – „zgodnie z którym twierdzenia etyczne można potwierdzać lub weryfikować w analogiczny sposób jak twierdzenia nauk empirycznych” i założymy, że naturalizm ma długą tradycję, nawet jeśli nie był przez dawnych autorów „formułowany tak wyraźnie, jak potrafimy to uczynić dzisiaj” – wtedy zarówno etyka Arystotelesa, św. Tomasza, jak i Spinozy będzie obdarzona naturalistycznym rysem⁸. W węższym rozumieniu naturalizm jest redukcjonizmem sprowadzającym wypowiedzi o treści moralnej do wypowiedzi empiryczno-opisowych. Za takim rozumieniem opowiada się na przykład Arno Anzenbacher, dodając, że stanowiska naturalistyczne negują wolność woli, określaną przez niego jako „pryncypialnie transcendentálną”⁹. Podobne stanowisko, choć bez odniesień do wolności woli, zajmuje Waclaw Janikowski w eseju na temat współczesnych argumentów za naturalizmem etycznym. Naturalizm został tam określony jako koniunkcja trzech tez: deskryptywizmu, realizmu i redukcjonizmu¹⁰. Trochę inne stanowisko, też określane mianem „węższego”, zajmuje James Lenman, twierdząc, że naturalizm etyczny stoi niejako w opozycji do wszystkich stanowisk antyrealistycznych przez podtrzymywanie tezy, że istnieją obiektywne fakty i właściwości moralne, tożsame z naturalnymi faktami i właściwościami¹¹.

Jeszcze inne podejście do naturalizmu w etyce prezentuje David Papineau, jeden z czołowych teoretyków i zwolenników tego stanowiska. Twierdzi on, że etyczny naturalizm można podzielić na dwie grupy: naturalizm antyrealistyczny (zwany przez niego irrealistycznym) oraz realistyczny. Zwolennicy tego pierwszego stanowiska będą twierdzili, że nie istnieje odrębna klasa moralnych faktów (naturalnych bądź nienaturalnych), będąca uzasadnieniem dla praktyki moralnej. Uważają oni natomiast, że znaczenie i sens moralności można wyjaśnić w sposób naturalistyczny, odwołując się do psychologicznych i społecznych procesów, leżących u jej podstaw¹². W tym sensie Papineau jako naturalistyczne traktuje takie stanowiska, jak: emotywizm, preskryptywizm, teorię błędu oraz fikcjonalizm. W tej wersji moralność nie wyjaśnia ludzkich zachowań (takich wyjaśnień i uzasadnień mają dostarczać nauki przyrodnicze i społeczne), lecz jest traktowana jako swego rodzaju umowa w kwestii ich oceny. Naturalizm realistyczny będzie natomiast zakładał, że fakty i właściwości moralne istnieją, przynależąc wyłącznie do obserwowalnej, empirycznej rzeczywistości.

⁸ Patrz R. Brandt, *Etyka: zarys etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1996, s. 267.

⁹ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, tłum. J. Zychowicz, Wyd. WAM, Kraków 2008, s. 217.

¹⁰ W. Janikowski, *Współczesne argumenty za naturalizmem etycznym*, *Analiza i egzystencja*, nr 2, 2005, s. 40.

¹¹ J. Lenman, *Moral Naturalism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL=<http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>

¹² Por. D. Papineau, *Naturalism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL=<http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/#NorFac>.

Mówiąc o naturalizmie, wymienieni autorzy nie powołują się jednak na te same kryteria. Czym innym jest społeczna geneza moralności, czym innym niezależne istnienie faktów i właściwości moralnych, a jeszcze czym innym fakt, że ludzkie złe lub dobre czyny są pewnymi realnymi zachowaniami. Wydaje się, że najszybciej rozumieniem naturalizmu będzie w przypadku niniejszej analizy przyjęcie jego węższego znaczenia. Naturalizm etyczny będzie wtedy nurtem przynależącym do tradycji realizmu (fakty moralne istnieją i są redukowalne do pewnych naturalnych własności) i kognitywizmu (rzeczywistość moralna jest dostępna poznaniu). Wbrew twierdzeniu Anzenbachera kwestia wolności i wolnej woli pozostaje tutaj otwarta¹³.

Skoro realizm naturalistyczny zakłada, że fakty moralne da się zredukować do naturalnych, wszystkie teorie etyczne zatem, mające u swych podstaw założenia hedonizmu, mogą być postrzegane jako realistyczne i naturalistyczne. Zwłaszcza utylitarysty (tak klasycy, jak i większość współczesnych) są postrzegani jako zwolennicy naturalistycznego realizmu w etyce. Wykładając swój pogląd na utylitaryzm, John Stuart Mill pisał o teorii życia, „na której opiera się ta teoria moralności, mianowicie [...] że przyjemność i brak cierpienia są jedynymi rzeczami pożądanymi jako cele i że wszystko, co pożądane (a jest tego równie dużo w systemie utylitarystycznym jak w każdym innym) jest pożądane bądź dlatego, że samo jest przyjemne, bądź dlatego, że stanowi środek zapewniania przyjemności i zapobiegania cierpieniu”¹⁴. Faktem potwierdzonym empirycznie jest to, że ludzie (i inne odczuwające istoty) dążą do tego, co sprawia im przyjemność, starają się zaś unikać tego, co powoduje cierpienie. Dobro można zatem zredukować do przyjemności, zło do cierpienia. Czy jednak przyjęcie takich naturalistycznych przesłanek musi z konieczności doprowadzić nas do stanowiska utylitarystycznego, według którego należy dążyć do maksymalizowania dobra i minimalizowania zła, mając na uwadze nie tylko siebie, lecz jak największy krąg ludzi (czy też bardziej ogólnie, istot czujących)?

Jon Mandle odpowiada na to pytanie przecząco, wskazując, że związkowi pomiędzy naturalizmem a utylitaryzmem przypisuje się dużo większe znaczenie, niż w rzeczywistości. Według niego główna teza utylitarystycznego zbudowana jest dwustopniowo¹⁵. Pierwszy krok polega na tym, że definiujemy dobro jednostki jako coś, do czego ma

¹³ Chociaż debaty między kompatybilizmem a inkompatybilizmem nie sposób podsumować paroma zdaniem, można stwierdzić, że z faktu, iż ludzkie zachowania są w mniejszym lub większym stopniu biologicznie lub społecznie zdeterminowane nie wynika jednoznaczna negacja wolnej woli, ani tym bardziej niemożliwość przypisania odpowiedzialności za dany czyn. Zwięźle i w dość bezstronny sposób przedstawia ten problem James Rachels w artykule *The Debate over Free Will*, [w:] *Reason and Responsibility*, J. Feinberg (ed.), R. Shafer-Landau, Thomson Wadsworth, 2008, s. 478–486.

¹⁴ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, PWN, Warszawa 2005, s. 11. Problem naturalizmu u Milla jest bardziej złożony, więcej na ten temat w dalszej części artykułu.

¹⁵ J. Mandle, *Does Naturalism Imply Utilitarianism?*, *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 33, No. 4, December 1999, s. 538.

ona powód dążyć i co chciałaby realizować (przyjemność, szczęście, racjonalne preferencje etc.). Jest to założenie opisowe. Drugi krok natomiast polega na tym, że uniwersalizujemy pragnienia jednostki w taki sposób, że każdy ma za zadanie działać tak, aby dążyć do dobra innych (a tym samym własnego). To już jest wypowiedź normatywna, nieopisowa. Została ona oparta na milczącym założeniu: dobrze jest zwiększać przyjemności, szczęścia czy realizować racjonalne preferencje w społeczeństwie. Opierając się wyłącznie na analizie i opisie funkcjonowania ludzi w społeczeństwie, niekoniecznie musielibyśmy dojść do takiej właśnie koncepcji dobra. Tak właśnie można zinterpretować wystąpienie G.E. Moore'a, który na początku XX w. skrytykował stanowiska naturalistyczne za sprowadzanie koncepcji dobra do pewnych naturalnych faktów i właściwości. Dobro według niego jest wartością prostą, niedefiniowalną, niemającą odpowiednika w faktach empirycznych i poznawalną w intuicyjny sposób¹⁶. Słynny argument otwartego pytania Moore'a¹⁷ można traktować jako polemikę z naturalizmem, ale też jako próbę uzasadnienia utylitaryzmu, który nie szuka oparcia w odwołaniach do uzasadnień empirycznych. Tak więc utylitaryści, choć odwołują się do naturalnych faktów, nie muszą uzasadniać zasad swego systemu w sposób naturalistyczny.

Współczesne wersje naturalistycznego realizmu nie są już wrażliwe na test otwartego pytania, między innymi dlatego, że wykorzystano w nich argumenty wynikające z kauzalnej teorii znaczenia oraz funkcjonalizmu¹⁸. Najbardziej znanym nurtem tego typu jest tzw. etyczny realizm Nowej Fali, a zwłaszcza realiści z Cornell, do których należą między innymi Richard N. Boyd, David O. Brink, Nicholas L. Sturgeon. W świetle ich poglądów fakty moralne są faktami naturalnymi, choć samoistnymi, nieredukowalnymi do innego rodzaju elementów naturalnej rzeczywistości. Ich etyczny naturalizm połączony jest z epistemologicznym holizmem, który postuluje uprawianie epistemologii znaturalizowanej, zezwalającej na swobodne czerpanie z nauk szczegółowych. W ten sposób żadnej tezy nie testuje się w izolacji, lecz w odniesieniu do innych tez. Autonomię etyki N.Sturgeon opiera na tym, że nie sposób wywieść twierdzeń etycznych, opierając się tylko i wyłącznie na przesłankach spoza etyki (np. korzystając z dorobku psychologii, socjologii etc.)¹⁹. Można natomiast dążyć do przekształcania etyki normatywnej w teorię empiryczną. Jest to proces polegający na uści-

¹⁶ G.E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, Wyd. Arcta, Warszawa 1919, rozdz. I.

¹⁷ Według Moore'a, nawet jeśli przyjmiemy utylitarystyczną definicję dobra, jako „tego, czego pożądamy pożądać”, nadal możemy postawić dorzeczne pytanie: czy dobre jest to, czego pożądamy pożądać. Sprowadza się to do stwierdzenia, że pytanie, czy dobre jest to, co za dobre uznajemy, jest zawsze pytaniem otwartym.

¹⁸ Por: K. Saja, *Hare'a-Horgana-Timmonsa argument przeciwko deskryptywizmowi*, *Diametros*, nr 3, marzec 2005, zwłaszcza s. 58 i n.

¹⁹ N. Sturgeon, *Ethical Intuitionism and Ethical Naturalism*, [w:] *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*, P. Stratton-Lake (red.), Clarendon Press, Oxford 2002, s. 184–211.

ślaniu, uspojnianiu i empiryzacji potocznych norm moralnych. „Służyć ma temu również” – jak pisze Janikowski – „jakby zanurzenie badań metaetycznych w już uzyskanej wiedzy empirycznej czerpanej z takich dyscyplin jak: psychologia, psychologia ewolucyjna, socjologia, socjobiologia, kognitywistyka”²⁰. Nie sposób ukryć, że projekt takiej etyki kryje w sobie dość wygórowane ambicje. Stosowanie metod filozofii analitycznej i nierzadko dość zawiłych analiz językowych może sprawiać wrażenie, że stoi za tym skomplikowana idea przewodnia. Jakimi metodami i narzędziami dysponujemy, chcąc przeprowadzić ten projekt? Jak w przypadku innych nauk empirycznych: obserwacją i różnymi rodzajami wnioskowań. Można zatem ten projekt streścić tezą: dobro jest pewnego rodzaju własnością naturalną, która poddaje się empirycznemu badaniu, i która zarazem nie jest czymś więcej niż to, czego dowiedzieliśmy się dzięki temu badaniu. I to jest właśnie teza, którą realista krytykujący naturalizm musi odrzucić, nawet jeśli, jak arystotelicy czy zwolennicy teorii cnót, zgadza się z twierdzeniem, że postulaty etyki są w pewien sposób powiązane z empiryczną rzeczywistością.

Realizm nonnaturalistyczny

Podstawowym założeniem realizmu odrzucającego naturalizm jest stwierdzenie, że faktów moralnych i ich właściwości nie można sprowadzić do wspólnego mianownika z faktami empirycznymi. Wartości moralne są rodzajowo odmienne od wszystkiego, co znamy przez doświadczanie i badanie empirycznej rzeczywistości. Dobro nie jest zatem jednym z elementów zmysłowego świata, lecz czymś górującym nad rzeczywistością i nierzadko porządkującym ją. U Arystotelesa jest ono szczególnym atrybutem i celem bytu nadającym sens całemu istnieniu: „wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”²¹. Podobną rolę i charakterystykę dobra przejął tomizm. Według św. Tomasza „treść dobra na tym polega, że coś jest celem dla czegoś, gdyż ma moc jego doskonalenia. Toteż wszystko, co zawiera w sobie treść celu, tym samym zawiera w sobie treść dobra”²². Jak już zostało wspomniane, także G.E. Moore w słynnym sporze z naturalizmem wskazał na szczególny charakter dobra, jako właściwości prostej, niedefiniowalnej i poznawanej intuicyjnie. W świetle tak pojętego realizmu moralność jest dziedziną, na którą składają się pewne wartości, fakty i właściwości moralne, których nie można sprowadzić do faktów naturalnych. Jeśli przyjmiemy taką szeroką formułę rozumienia

²⁰ W. Janikowski, dz. cyt., s. 44–45.

²¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, A 1, 1094 a 1–3, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007.

²² Cyt. za: J.Salij, *Eseje tomistyczne. Bóg jako dobro powszechne*, URL=http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/esaje_tomistyczne/01_b_dobro_powszechne.html.

realizmu nonnaturalistycznego, to okazuje się, że znajdziemy w niej współcześnie przykładowo neoarystotelików, neotomistów, a także przedstawicieli teorii cnót.

Wynika to po części z przyjęcia przez nich tak zwanej mocnej wersji realizmu. William FitzPatrick twierdzi, że przyjęcie realizmu i zaakceptowanie intuicji zakładających jego mocną wersję oznacza, że stajemy na stanowisku nonnaturalistycznej metafizyki etycznych faktów i własności²³. Myślenie, że można założyć realistyczną moralność i uniknąć przyjęcia określonych założeń metafizycznych jest podobne do życzenia, aby zjeść ciastko i zarazem je mieć. Przekonanie, że metafizyczne założenia są sprzeczne z uprawianiem nauki zostało w sposób wyraźny sformułowane w XIX w., wraz z rozwojem pozytywizmu i sejentyzmu. Od tamtej pory również etycy zaczęli rościć sobie pretensje do unaukowania swojej dyscypliny. Klasycznym przykładem jest tutaj J.S. Mill, dość często zaliczany do naturalistów etycznych. Traktował on moralność jako część praktycznej dziedziny, odpowiadającej naukom o naturze ludzkiej i społeczeństwie²⁴, a zarazem chciał stworzyć podwaliny dla etologii, która byłaby nauką objaśniającą ludzką naturę i zachowania, a przez co stanowiłaby podstawę moralności. O ile udało mu się stworzyć dość spójny i konsekwentny system moralności, o tyle projekt oparcia tej moralności na empirycznej nauce pozostał niezrealizowany. Jego propozycja nie była jednocześnie wolna od metafizycznych założeń. Dobro w świetle koncepcji Milla podlega swego rodzaju teleologii, do której nauka empiryczna nie mogłaby doprowadzić bez przyjęcia określonych założeń²⁵.

Przyjęcie przez Milla takiego metafizycznego założenia nie oznacza, że zrezygnował on tym samym z ambicji uczynienia z etyki dyscypliny naukowej. Stawia nas to jednak w kłopotliwej sytuacji, gdzie nie możemy zaklasyfikować jego doktryny ani do redukcjonistycznego naturalizmu, ani do realizmu nonnaturalistycznego, w świetle którego do etyki nie stosuje się metod stosowanych przez naukę. R. Brandt – który *nota bene* zalicza Milla do naturalistów (jednocześnie przyznając, że cytat mający stanowić na to dowód nie jest reprezentatywny dla doktryny Milla) – proponuje, aby jako uzupełnienie dla naturalizmu wprowadzić pojęcie kontekstualizmu. Ocaliłoby nas to od konieczności odrzucania naukowych metod w etyce, a jednocześnie umożliwiło wprowadzanie pewnych założeń wstępnych. Stając na stanowisku kontekstualizmu, uznajemy, że „problemy etyki można rozwiązywać metodami nauki, *jeżeli* przyjmie

²³ W.J. FitzPatrick, *Robust Ethical Realism, Non-Naturalism, and Normativity*, [w:] *Oxford Studies in Metaethics*, R. Shafer-Landau (red.), t. 3, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 161.

²⁴ Por. J.S. Mill, *System logiki*, t. II, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1962, s. 697–698.

²⁵ Zasady użyteczności nie da się po prostu wyindukować na podstawie obserwacji poszczególnych ludzi. W *Utylitaryzmie*, Mill powiada, że niezbędnym warunkiem zaakceptowania utilitarystycznego kryterium „nie jest przyczynianie się do własnego największego szczęścia, lecz do największego szczęścia w ogóle”, J.S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, PWN, Warszawa 2005, s. 16. Z kolei w *Systemie logiki*, znajdziemy stwierdzenie: „zasada, że przyczynianie się do szczęśliwości [rodzaju ludzkiego] jest ostateczną zasadą teleologii”, tamże, s. 710.

się jako dane pewne przesłanki etyczne, traktując je jako racjonalne założenia, które z punktu widzenia rozważanego problemu nie nasuwają wątpliwości”²⁶. Mielibyśmy tutaj do czynienia ze swego rodzaju naturalizmem nieredukcjonistycznym.

Główną ideą współczesnego realizmu nonnaturalistycznego jest jednak odrzucenie przekonania, że etykę winno się traktować jak naukę w ścisłym znaczeniu. Zaliczany do współczesnych realistów etycznych Russ Shafer-Landau twierdzi, że nonnaturaliści definiują swój pogląd w opozycji do twierdzenia, jakoby całą rzeczywistość można sprowadzić wyłącznie do tego, co jest w stanie zweryfikować nauka. Według niego nawet najlepsza nauka nie zgłębi egzystencji moralnych właściwości, ponieważ nie są one uchwytnie metodami nauki. Uprawianie etyki nie jest tym samym, co uprawianie jakiegokolwiek nauki. Istnieje pewien rodzaj rzeczy (moralne własności), których nie możemy zaliczyć do dziedziny poznawalnej w sposób naukowy. Dlatego ontologia, będąca podstawą realizmu nonnaturalistycznego, nigdy nie będzie tak związana jak ontologia którejkolwiek z form klasycznego naturalizmu²⁷.

Jednym z polskich przedstawicieli realizmu nonnaturalistycznego był Tadeusz Czeżowski, zaliczany do przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Jak pisze Dariusz Łukasiewicz: „kluczowe dla zrozumienia metafizyki moralnego realizmu Czeżowskiego jest jego przekonanie, że pomiędzy istnieniem a dobrem zachodzi formalna analogia, to znaczy wszystko, co można powiedzieć w opisie metafizycznym o istnieniu, można też powiedzieć o dobru, i odwrotnie. Zasadnicza teza metafizyki Czeżowskiego jest taka, że istnienie nie jest żadną cechą przedmiotu”²⁸. Na gruncie polskim realistyczne stanowisko odrzucające naturalizm utrzymują też, zasadniczo różne od teorii uprawianych w duchu dziedzictwa szkoły lwowsko-warszawskiej, koncepcje wywodzące się ze społecznej nauki Kościoła oraz odwołujące się do fenomenologii.

Shafer-Landau stwierdza, że znakomita część krytyki moralnego realizmu ma swoją podstawę w swego rodzaju metafizycznej zagadce: jeśli wartości moralne są całkowicie różne od zwykłych, empirycznych faktów, z którymi mamy do czynienia na co dzień, powstaje zatem pytanie, czym one są właściwie. A ponieważ nie sposób tego w bezdyskusyjny sposób dowieść, w naturalny sposób powstaje miejsce na hipotezę, że być może coś takiego, jak rzeczywistość moralna, fakty i wartości moralne nie istnieją w sposób rzeczywisty. Być może jest to coś nierzeczywistego, sztucznie wykreowanego, fikcyjnego lub też umownego. Jednym słowem, być może moralność nie jest czymś realistycznym, w takim stopniu jak reszta rzeczywistości. W ten sposób z dziedziny realizmu przechodzimy do antyrealizmu.

²⁶ R. Brandt, dz. cyt., s. 267.

²⁷ Patrz: R. Shafer-Landau, *Moral Realism. A Defence*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 63.

²⁸ D. Łukasiewicz, *Źródła, zasady i perspektywy realizmu moralnego Tadeusza Czeżowskiego*, *Ruch Filozoficzny*, LXVI, 2009, nr 4, s. 665.

Antyrealizm etyczny

W świetle tego stanowiska fakty i właściwości moralne nie istnieją w sposób rzeczywisty. Chcąc uściślić to stwierdzenie, należałoby dodać, że nie istnieją one w świecie odkrywanych przez naukę, rozumianą jako naukę o świecie i o człowieku. W tym rozumowaniu kryje się domyślny postulat racjonalności nauki: to, o czym zaświadcza nauka, istnieje, natomiast to, czego nie potwierdza, nie istnieje, a przynajmniej nie w sposób rzeczywisty. W pewnym sensie pogląd ten jest zbieżny z naturalizmem. Wychodzą one od tej samej przesłanki: wszystko, co istnieje można zbadać w sposób naukowy. W kwestii moralności dochodzą jednak do odmiennych wniosków. Antyrealizm podtrzymuje, że moralności nie można badać, więc nie istnieje, natomiast naturalizm twierdzi, że moralność jako fakt społeczny istnieje i dlatego można ją badać w sposób empiryczny, jak inne zjawiska społeczne. Stoi on natomiast w opozycji do realizmu nonnaturalistycznego, ponieważ na gruncie tego ostatniego broniona jest teza, że moralności nie można badać naukowo, ponieważ jej natura na to nie pozwala, natomiast jej istnienie jest jak najbardziej rzeczywiste. Negacja rzeczywistego istnienia faktów i właściwości moralnych nie przesądza o wartości poznawczej sądów moralnych. Stąd możemy mieć do czynienia z jedną z dwóch opcji: fakty moralne nie istnieją w sposób rzeczywisty, a sądy etyczne nie mają wartości poznawczej (nonkognitywizm), lub też: fakty moralne nie istnieją, ale sądy etyczne mają wartość poznawczą (kognitywizm).

Antyrealizm nonkognitywistyczny

Główna teza dyskusji na temat poznawczej wartości sądów etycznych została po raz pierwszy we współczesnej wersji wyartykułowana przez Davida Hume'a, stąd można słynnego szkockiego sceptyka uznać za prekursora nonkognitywizmu w etyce. W podjętej przez siebie analizie zasad moralności zastanawiał się on, czy moralność jest domeną rozumu czy raczej uczuć. Rozstrzygnięcie na korzyść jednego lub drugiego niejako przesądzałoby o charakterze sądów etycznych. Jeśli moralność należy do sfery rozumu, nasze sądy moralne są przekonaniami (*beliefs*) i mogą mieć walor prawdziwości lub fałszywości. Jeśli zaś zalicza się do sfery uczuć, byłyby one pewnego rodzaju pragnieniami (*desires*), tym zaś z kolei nie można przypisać wartości poznawczej. Wnioski Hume'a przedstawiają się następująco: „ponieważ cnota jest celem i obiektem pragnień sama przez się, bez względu na wszelkie gratyfikacje finansowe i nagrody, lecz jedynie wskutek bezpośredniego zadowolenia, jakie daje, musi zatem istnieć jakieś uczucie, którego dotyczy, jakiś wewnętrzny smak lub odczucie, nazwijcie to, jak sobie chcecie, co odróżnia dobro od zła i co próbuje pierwsze, a odrzuca drugie”²⁹. Nie znaczy to, że rozum w dziedzinie

²⁹ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. M. Filipczuk, T. Tesznar, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 97.

moralności nie spełnia żadnej roli. Inicjujący motyw konkretnego postępowania pochodzi bowiem ze sfery wolicjonalno-uczuciowej, natomiast rozum kieruje już sposobem wykonania tego, co postanowiliśmy. Hume wyjaśnia to tak: „ponieważ rozum jest chłodny i beznamiętny, nie może być źródłem motywów działania i tylko kieruje impulsem przekazanym przez pragnienie albo skłonność – ukazując nam sposoby osiągania szczęścia lub unikania nieszczęścia. Będący źródłem przyjemności albo bólu, a tym samym konstytuujący szczęście oraz nędzę, smak staje się motywem działania i stanowi źródło oraz pierwszy impuls dla woli i pragnienia”³⁰.

Jeśli powiem: „wszyscy ludzie mają równy dostęp do bezpłatnej opieki medycznej”, można ustalić (po uprzednim dookreśleniu, co rozumiem przez „równy”), czy w danych warunkach moje twierdzenie jest prawdziwe. Jaką natomiast poznawczą wartość będzie miało moje twierdzenie: „wszyscy ludzie powinni mieć równy dostęp do bezpłatnej opieki medycznej”? Żadnej, oprócz faktu, że ja to powiedziałam i stąd być może jest to moja opinia. Na to właśnie zwrócili uwagę XX-wieczni emotywiści, z Alfredem Ayerem i Charlesem L. Stevensonem na czele, twierdząc, że sądy etyczne nie mają wartości poznawczej, są natomiast sposobem wyrażenia naszych postaw przejawiających się w aprobacie lub dezaprobatie danego zachowania, czynu itp. Według Stevenson, jeśli ktoś mówi: „to jest dobre”, oznacza to ni mniej ni więcej, lecz: „pochwalam to, pochwal również”³¹. Stąd możemy wnosić, że wszelkie sądy moralne składają się z dwóch komponentów: informacji o postawie mówiącego oraz próby wywarcia wpływu na zachowanie innych. Nie mogą nam natomiast dać informacji na temat tego, czy ich treść jest fałszywa czy prawdziwa. Sądy moralne nie służą zatem objaśnianiu świata, ale dają impuls do jego przekształcania. Nie odbywa się to jednak na zasadach wnioskowania logicznego typu: działanie A jest dobre, powinienem je zatem wykonywać, ponieważ, na co już zwrócił uwagę Hume, z bytu nie wynika powinność³².

Nie wszyscy przedstawiciele nonkognitywizmu w etyce są zgodni co do tego, że sądy etyczne są tylko wyrazem postaw i ewentualnie próbą nakłonienia do przyjęcia określonej postawy. Richard M. Hare w projekcie zwanym uniwersalnym preskrytywizmem przyjmuje inną interpretację. Zgadza się z emotywistami, że sądy moralne nie są deskryptywne, czyli nie orzekają w kategoriach prawdy lub fałszu, natomiast nie zgadza się z nimi co do tego, jakoby sądy moralne nie mogły być przedmiotem rozumowania. Traktowanie imperatywów jako wypowiedzi deskryptywnych jest równie błędne jak założenie, że mają one cechy sprawcze, które zarazem określałyby ich

³⁰ Tamże, s. 97.

³¹ Por. F. Ricken, dz. cyt., s. 31.

³² Jest to argument znany pod nazwą gilotyny Hume’a (*no ought from is*). W oryginalnej wersji Hume nie mówi wprost, że nie można wywnioskować tego, co powinno z tego, co jest, lecz że racje dla takiego wnioskowania wydają mu się całkiem niezrozumiałe. Na temat sposobów interpretacji tego argumentu por. D. Ślęczek-Czakon, *Gilotyna Hume’a*, Folia Philosophica, Wyd. UŚ, Katowice 1992.

znaczenie. Jeśli jednak potraktujemy sądy moralne jako pewnego rodzaju uniwersalne przepisy, zwane przez Hare'a preskrypcjami, będziemy w stanie sformułować reguły rozumowania rządzącym myśleniem moralnym³³. Według niego sądy moralne uniwersalizują się „tylko w jednym sensie, w tym mianowicie, że pociągają za sobą identyczne sądy na temat wszystkich przypadków tożsamy pod względem swoich własności uniwersalnych”³⁴. Z tezy o możliwości uniwersalizacji wynika, że jeśli uznamy jakieś przypadki za identyczne pod względem ich uniwersalnych właściwości pozamoralnych, jesteśmy zobowiązani wydać na ich temat identyczne sądy moralne. W przeciwnym razie spotka nas zarzut logicznej niekonsekwencji. Główny problem w tym wypadku polega na tym, które z właściwości pozamoralnych uznać za uniwersalne. Hare zgadza się z poglądem, że można tutaj wykluczyć właściwości przestrzenne oraz czasowe, ponieważ nie należy uzależniać zasad moralności od konkretnego miejsca lub daty. To samo będzie dotyczyło kwestii, czy fakt, że ktoś jest tą właśnie konkretną osobą, może mieć wpływ na treść norm, którym będzie podlegać. W świetle teorii Hare'a sądy moralne są więc nakazami, tyle że uogólnianymi. Jeśli mówię: „powinno się pomagać potrzebującym, przeznaczając na cele charytatywne jakąś część swoich dochodów” oznacza to, że zobowiązanie w kwestii pomocy nie dotyczy tylko mnie, ale wszystkich podmiotów moralnych zdolnych do tego typu działania. Zaakceptowanie pewnych sądów moralnych z jednej strony jest jednoznaczne z dostarczeniem motywu działania (stąd preskrytywizm, na wzór kantyizmu jest zaliczany do teorii internalistycznych), z drugiej zaś strony, z powodu uniwersalności tych sądów, ich niezaakceptowanie nie oznacza, że mnie nie obowiązują.

Niezgoda na twierdzenie, że sądy etyczne są deskryptywnymi przekonaniem, nie musi nas prowadzić wyłącznie do emotywistycznego wniosku, że są one wyrazem uczuć czy emocji. Jeśli zakładamy racjonalność moralności nasza odpowiedź może być inna. Przykładem takiego stanowiska jest ekspresywizm norm Allana Gibbarda, w świetle którego racjonalność moralności oparta jest na naszej akceptacji obowiązujących norm. Przez sądy moralne wyrażamy akceptację dla zawartych w nich norm. Co ciekawe, normatywność według tego autora jest częścią naszej naturalnej rzeczywistości. Zdolność akceptowania norm jest tutaj swego rodzaju adaptacyjną cechą wykształconą w ramach procesu biologicznej ewolucji. Normy w pewnym sensie stanowią o sposobie życia człowieka, stąd normatywną część naszego życia należy rozumieć jako składnik naturalnego świata. Od realistycznych naturalistów Gibbard różni się tym, że o ile uznaje normatywność za część natury, o tyle nie przypisuje jej właściwości opisywania tej natury³⁵. Jeśli nazywamy coś dobrym lub złym, słusznym

³³ Por. R.M. Hare, *Uniwersalny preskrytywizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, s. 504.

³⁴ R.M. Hare, *Myślenie moralne: jego płaszczyzny, metody i istota*, tłum. J. Margański, Wyd. Aletheia, Warszawa 2001, s. 138.

³⁵ Por. A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: a theory of normative judgment*, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 7.

lub niesłusznym, wskazujemy na powinność czy też jej brak, taka wypowiedź nie jest opisem naszego stanu umysłu, lecz jego wyrazem (ekspresją). Normatywność jest ważną częścią naszego życia – akceptujemy bądź odrzucamy normy, ponieważ potrzebujemy widzieć sens w tym, co robimy i mieć jakiś integralny obraz siebie.

Innym przykładem nonkognitywizmu etycznego jest projektywizm Simona Blackburna, przez niego samego zwany quasi-realizmem. Projektywizm zakłada, że sądy etyczne są niczym innym jak uczuciowymi projekcjami (emocji, reakcji, postaw itp.), w tym sensie jest on emotywizmem. Blackburn podkreśla, że jego koncepcję od tak rozumianego projektywizmu różni próba podjęcia wyjaśnienia, dlaczego mamy takie, a nie inne projekcje. Quasi-realizm przez traktowanie predykatów ocennych na równi z opisowymi (choć są zasadniczo różne) stanowi próbę objaśnienia dyskursu moralnego³⁶. Dlatego próbując ocenić zasadność jakiegoś sądu moralnego (np. „morderstwo jest złe”), zachowujemy się tak, jak gdyby istniała jakaś moralna rzeczywistość, chociaż nie istnieje. Wypowiadany przez nas sąd nie spełnia warunków prawdziwości, lecz daje wyraz naszej postawie czy też uczuciowemu nastawieniu³⁷. Jak wyjaśnia Blackburn, quasi-realista to ktoś, kto, wychodząc od stanowiska antyrealistycznego, stopniowo jest w stanie naśladować sposób myślenia przypisywany realistom. Pierwszym zadaniem jest zatem wyobrazić sobie, co realista ma na myśli. To jednak nie wystarczy, należy jeszcze zagłębić się w moralny dyskurs, ze wszystkimi jego pułapkami i zawiłościami. W efekcie, chociaż jako nonkognitywista, będzie wiedział, że u podstaw stwierdzenia „morderstwo jest złe” leży nie więcej niż: „Morderstwo! Ueeee”, może utrzymywać, że jako użytkownik języka jest uprawniony do użycia tego stwierdzenia, mając na przykład na myśli: „Barbara uważa, że morderstwo jest złe”, czy też: „Zdanie: ‚morderstwo jest złe’ jest prawdziwe”. Quasi-realista próbuje zatem stanąć ponad podziałem na realizm i antyrealizm, kognitywizm i nonkognitywizm, ponieważ według niego metodologia w ramach tych podziałów nie jest w stanie przyczynić się ani do lepszego rozumienia istoty moralności, ani natury sądów etycznych³⁸.

Antyrealizm kognitywistyczny

W ramach teorii odrzucających realizm i zarazem przyznających sądom etycznym wartość poznawczą można za Alexandrem Millerem wyróżnić te, które opowiadają się

³⁶ Por. S. Blackburn, *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford 1984, s. 180.

³⁷ Można natomiast powiedzieć, że takie sądy spełniają warunki stwierdzalności. Tego typu argumentację można znaleźć [w:] B. Dziobkowski, *Quasi-realizm antropologiczny*, [w:] Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 2009, nr 3 (71).

³⁸ Por. S. Blackburn, *Truth, Realism and the Regulation of Theory*, [w:] tenże, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 15–34.

za mocną lub też słabą wersją kognitywizmu³⁹. Przykładem mocnego kognitywizmu jest słynna „teoria błędu” Johna Mackiego. Twierdzi on, że sądy etyczne, chociaż mają wartość poznawczą, są zawsze fałszywe. Wynika z tego, że fakty moralne, których dotyczą, najzwyczajniej nie istnieją. Teoria poznania nie dostarcza nam żadnych świadectw na ich istnienie, mało tego, gdyby istniały, byłyby czymś niezwykle dziwnym w ujęciu metafizycznym. Do ich poznania potrzebowalibyśmy jakiejś szczególnej zdolności percepcji moralnej czy też intuicji, która nie miałaby żadnego związku z warunkami i możliwościami poznania reszty zjawisk⁴⁰. Argument z dziwności (*queerness*) jest dla Mackiego swego rodzaju dowodem na nieistnienie faktów moralnych. Sądy etyczne opierają się zatem na błędnym przyjęciu, że to o czym mówią rzeczywiście istnieje. Poszczególne systemy moralne różnią się między sobą nie dlatego, że jedno odzwierciedlają prawdziwą rzeczywistość, a inne kluczą w mroku błędnych lub bezpodstawnych opinii, ale dlatego, że odzwierciedlają różne sposoby życia ludzi. Dla przykładu, pewne kultury czy społeczności są monogamiczne, inne natomiast nie. Określona moralność dla Mackiego nie byłaby tutaj powodem monogamii, lecz raczej jej rezultatem. Na poziomie etyki normatywnej stanowisko Mackiego cechuje pluralizm, natomiast ze względu na analizę metaetyczną najsilniejsze piętno odcisnął na nim sceptycyzm poznawczy zaczerpnięty z doktryny Hume’a. Jednak, co podkreśla Mackie, bycie sceptykiem w kwestii wartości poznawczej sądów etycznych nie oznacza przyjęcia postawy sceptyka, jeśli chodzi o własne przekonania moralne.

Na gruncie słabego kognitywizmu, podobnie jak w przypadku jego mocnej wersji, sądom etycznym przyznaje się wartość poznawczą. Te dwa poglądy nie mają jednak tej samej stanowczości, jeśli chodzi o decyzję w kwestii tego, czy w ogóle za pomocą sądów etycznych można uzyskać dostęp poznawczy do moralnych faktów i własności. Mocny kognitywizm zakłada, że tak. Słaby natomiast podtrzymuje, że sądy etyczne nie mogą być rezultatem takiego procesu. Mogą one być prawdziwe lub fałszywe, ale nie są wynikiem poznania moralnej rzeczywistości. Teoria ta nie neguje istnienia faktów moralnych, jest jednak antyrealistyczna w tym sensie, że odmawia moralnym faktom i własnościom niezależnego istnienia. Do przedstawicieli takiej wersji antyrealizmu należy między innymi Crispin Wright. Polemizując z Mackiem, wyraża on opinię: „jeśli naturą sądów moralnych jest wskazywanie prawdy, zaś filozofia uczy nas, że takiej prawdy nie ma, jak tu traktować siebie poważnie myśląc o kwestiach, które uznajemy za istotne z moralnego punktu widzenia?”⁴¹. Według Wrighta teoria błędu, klasyfikująca moralność jako pewien rodzaj przesądu nie jest ani interesująca intelektualnie, ani też nie inspiruje do badań nad moralnością. Jeśli założymy, że przypisywanie prawdziwości sądom etycznym musi oznaczać pozycję realistyczną,

³⁹ A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Blackwell, Oxford 2003, s. 5–6.

⁴⁰ J. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth 1977, s. 38.

⁴¹ C. Wright, *Truth in Ethics*, [w:] *Truth in Ethics*, B. Hooker (red.), Blackwell, Oxford 1996, s. 2.

natomiast zanegowanie ich prawdziwości będzie z konieczności oznaczało albo non-kognitywizm, albo wskazanie na ich fałszywość, wtedy znajdujemy się w impasie. Ale jeśli chcemy pozostać na stanowisku antyrealistycznym, zachowując jednocześnie integralność moralnego dyskursu i moc przy tym opowiedzieć się z czystym sumieniem za jakąś wersją etyki normatywnej, należy znaleźć wyjście z tego impasu. Stanowisko Wrighta opiera się na założeniu, że sądy etyczne mają walor prawdziwości, dając tym samym podstawę dla naszych przekonań moralnych. Chcąc jednocześnie uniknąć deflacyjnej koncepcji prawdy, przyjmuje też, że prawda jest pewną własnością (w tym wypadku własnością sądu)⁴². Według Wrighta dla moralnego antyrealisty prawda będzie równoznaczna z dostarczeniem solidnego uzasadnienia w świetle obowiązujących standardów, którymi kieruje się refleksja moralna. W ostatecznym rachunku ceną za obstawanie przy tego typu antyrealizmie jest pozbycie się zewnętrznych sankcji na gruncie moralności. Jeśli antyrealistę zapytać, dlaczego zawraca sobie głowę tropieniem prawdziwych sądów etycznych, odpowiedziałby, że jedynym powodem jest to, iż informują nas one, jakie zachowanie jest lepsze moralnie. Tego typu prawda będzie zatem mieć wartość instrumentalną, a nie deskryptywną. Wartości deskryptywne, związane z epistemologicznym podejściem do rzeczywistości (np. odkrywaniem czegoś, rozumieniem, zdobywaniem wiedzy), w żaden sposób nie mogą łączyć się z prawdą moralną. Wright sądzi, że jego stanowisko zmierza ku znalezieniu wspólnego mianownika między realistami a antyrealistami. Czego naprawdę chcą realiści moralni, to nie koncepcji prawdy jako reprezentacji, lecz pewnego rodzaju obiektywizmu ocen moralnych. Ale żeby móc ten obiektywizm scharakteryzować i uchwycić, powinni zacząć raczej szukać odpowiedzi, przyjmując antyrealistyczną koncepcję moralności⁴³.

W stanowisku Wrighta, jak i wielu innych propozycjach antyrealistycznych, trudno nie dostrzec wpływu kantowskiej koncepcji moralności. Dla Kanta jedyną zasadą etyki jest zasada autonomii woli. „Autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)”⁴⁴. Moralność jest autonomiczna, nie potrzebuje zatem zewnętrznych, heteronomicznych uzasadnień, na przykład w postaci odwoływania się do realnego istnienia jakichś faktów moralnych. Prawda moralna nie jest tu ugruntowana w naturze rzeczy właśnie dlatego, że autonomiczna moralność nie musi poszukiwać zewnętrznych uzasadnień. Można powiedzieć, że kantowski formalizm stanowi niezwykle udaną próbę przeciwstawienia się z jednej strony realistycznemu traktowaniu moralności, z drugiej zaś odrzuceniu moralnego sceptycyzmu prowadzącego do postaw nonkognitywistycznych. W ten sposób, bez konieczności zakładania jakiejś odrębnej, tajemniczej rze-

⁴² Tamże, s. 6.

⁴³ Tamże, s. 18.

⁴⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 78.

czywistości moralnej możemy nadal opierać się na powszechnie obowiązujących zasadach moralnych. Posłużę się zwięzłym, a zarazem eleganckim sformułowaniem, jakiego użył Paweł Łuków w polemicznym artykule dotyczącym interpretacji etyki Kanta. „Pomysł Kanta polega na tym, żeby powiedzieć, że istnieją, a co najmniej mamy podmiotowo wystarczające dostateczne podstawy uważania za prawdę, że możemy znaleźć zasady, których prawomocność nie polega na czyjejkolwiek akceptacji bądź na odkryciu moralnym, lecz na tym, że mogą one być przedmiotami powszechnej zgody niezależnie od postaw istot objętych tymi zasadami”⁴⁵. Jeśli opowiadamy się za antyrealizmem w etyce i interesuje nas nie tylko istota moralności w ujęciu metaetycznych analiz, lecz także jej normatywna treść, można zaryzykować twierdzenie, że bez przyjęcia w mniejszym lub większym stopniu niektórych rozwiązań o kantowskim rodowodzie postulat uniwersalności moralnych zasad jest trudny do utrzymania. Chyba że przemawia do nas wizja zachłyśniętego relatywizmem, mitycznego już amerykańskiego studenta pierwszego roku, postrachu tamtejszych profesorów.

Podsumowanie

W etyce w obrębie podziału na tradycję realistyczną i antyrealistyczną można umiejscowić w zasadzie wszystkie istotne stanowiska metaetyczne. Nie powinniśmy mieć większego problemu z decyzją zaklasyfikowania danego stanowiska do realizmu/antyrealizmu oraz kognitywizmu/nonkognitywizmu. Możemy natomiast napotykać problemy wynikające z różnic zdań, jeśli chodzi o zdefiniowanie stanowisk krzyżujących się z nimi, stąd na przykład niektórzy przypisują naturalizm zarówno do realizmu, jak i antyrealizmu. Teorie etyczne można analizować na różne sposoby, znajdując różne metody podziału jak przy dzieleniu tortu. Jeśli dany kawałek tortu nas dotyczy, to interesuje nas nie tylko uzasadnienie, dlaczego należy nam się ten, a nie inny, ale również jego smak. Porównanie to może wydawać się niepoważne, jednak z rozważaniami na temat moralności jest podobnie – próbujemy odpowiedzieć na pytanie o naturę moralności i o uzasadnienia sądów etycznych, jednak tym, co dotyka nas bezpośrednio jest właśnie treść norm moralnych. Zajęcie stanowiska realistycznego bądź antyrealistycznego stanowi swego rodzaju deklarację w zakresie tego, czym są normy etyczne, daje też odpowiedź na pytanie, jakiego typu uzasadnień dla nich możemy się spodziewać. Nie oznacza to jednak, że bycie realistą lub antyrealistą etycznym jest równoznaczne z posiadaniem recepty na ostateczny kształt norm moralnych.

⁴⁵ P. Łuków, *Czy Achilles istniał naprawdę?*, *Diametros*, nr 2, grudzień 2004, s. 158.

Marcelina ZUBER

Instytut Socjologii, Uniwersytet Wrocławski

SOCJOLOGICZNE REKONSTRUKCJE PROCESÓW BADAWCZYCH NAUKI WSPÓŁCZESNEJ W UJĘCIU DEBATY MIĘDZY REALIZMEM A ANTYREALIZMEM

Włączenie się w debatę nad funkcjonowaniem opozycji realizm/antyrealizm jest dla każdego badacza niebędącego filozofem nie lada wyzwaniem. Zajmując się badaniem socjologicznej refleksji nad nauką, nie czuję się kompetentna w przeprowadzaniu wnikliwych analiz na temat różnorodnych sposobów i bogatych tradycji rozumienia realizmu i antyrealizmu w myśli filozoficznej, chcę natomiast przyjrzeć się temu, jak obiekt zainteresowania badawczego nauki współczesnej (współczesnych nauk ścisłych, szczególnie nauk empirycznych) jest postrzegany w ramach socjologii nauki. Interesujące wydaje mi się prześledzenie tego, jaka wizja obiektu działalności poznawczej nauki współczesnej funkcjonuje w ramach tzw. klasycznej socjologii nauki reprezentowanej przez Roberta Mertona i socjologii „nieklasycznej”, którą to nazwą obejmuje się bardzo bogaty i dynamicznie rozwijający się od połowy lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku nurt, którego przedstawiciele używają w odniesieniu do swoich poglądów nazw: Sociology of Scientific Knowledge (SSK), Social Studies of Science and Technology (SSST), Social Studies of Science (SSS) i, obecnie, Science Studies¹.

Przed przystąpieniem do prezentacji istotnych wizji „rzeczywistości”, jako przedmiotu zainteresowania badawczego nauki współczesnej, jakie funkcjonują we współczesnej socjologii nauki, należy przede wszystkim zauważyć, że problem realizm/antyrealizm jest stawiany na gruncie epistemologicznej refleksji filozoficznej, podczas gdy socjologa interesują w badaniu nauki zupełnie inne kwestie niż filozofa.

¹ Podstawowe informacje o tym nurcie można znaleźć w tekście: M. Zuber, *Współczesna nieklasyczna socjologia wiedzy*, [w:] P. Bytniewski, M. Chałubiński, *Studia z podstaw socjologii wiedzy. Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, Wyd. UMCS, Lublin 2006.

Jeśli spojrzymy na filozoficzną refleksję nad nauką perspektywy empirycznych nauk społecznych, w tym socjologii, najistotniejszym zadaniem filozofów nauki wydaje się poszukiwanie kryteriów demarkacji, czyli rozważania nad tym, co odróżnia naukę od innych form aktywności poznawczej człowieka. Próby odpowiedzi na pytanie, co czyni z nauki najbardziej wiarygodny system tworzenia wiedzy kierowały początkowo uwagę filozofów na rezultaty działalności poznawczej badacza. Bardziej współczesna refleksja natomiast zwraca się w stronę metodologii i upatruje w metodach stosowanych przez naukowców czynnik odpowiedzialny za szczególną wiarygodność twierdzeń naukowych. Aż do pojawienia się koncepcji Karla R. Poppera w filozoficznej refleksji nad nauką dominowało stanowisko, zgodnie z którym uznawano zasadę weryfikacji za ten aspekt metodologii, który odróżnia naukę od nienauki. Według Poppera istotą metodologii naukowej jest tworzenie generalizacji, których nie uda się sfalsyfikować².

Z punktu widzenia zainteresowań badawczych socjologa, obie te filozoficzne propozycje odróżniania nauki od nienauki łączy jedno zasadnicze założenie: niezależnie od tego, czy za istotę prawdziwie naukowego postępowania uznamy weryfikację czy falsyfikację, oba te podejścia opierają się na założeniu o neutralności obserwacji jako szczegółowych procedur badawczych oraz o neutralności wyników tych obserwacji. W odniesieniu do klasycznego przykładu generalizacji „wszystkie łabędzie są białe” można zastosować weryfikację bądź falsyfikację, ale według socjologa nauki oba te podejścia ciągle pozostawiają bez odpowiedzi niezwykle dla niego istotne kwestie – a mianowicie, co w danym przypadku klasyfikuje się jako „łabędź” i „biały” oraz, czy w konkretnych decyzjach klasyfikacyjnych nie można odnaleźć wpływu czynników społecznych. W zależności od podejścia, które reprezentuje, socjolog może powstrzymać się od wyjaśnień treści przekonań naukowych (jak to się dzieje w tzw. „klasycznej” socjologii nauki) bądź, jak w nurcie zwanym SSK (Sociology of Scientific Knowledge), uznać, że decyzje na temat statusu obserwacji, a co za tym idzie stosowalności zasady zasad weryfikacji czy falsyfikacji są podejmowane w kontekście społecznym – biel łabędzia powinno się więc rozpatrywać jako rezultat konkretnie zlokalizowanych postrzeżeń bieli, a nie jako wewnętrzny, obiektywny i niezależny atrybut obiektu obserwacji.

W ujęciu socjologicznym zakłada się, że istnieją różne odmiany tego, co jest traktowane jako wiedza naukowa; podejście takie umożliwia stawianie pytań na temat źródeł, zasięgu i rodzaju różnic między tymi odmianami. Jak zwracają uwagę Berger i Luckman³, pytania tego typu różnią się zasadniczo od kwestii podejmowanych w analizie nauki przez filozofów.

² K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, PWN, Warszawa 1977.

³ P.L. Berger, T. Luckman, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, PIW, Warszawa 1983.

Również sposób egemplifikacji ustaleń badawczych, stosowany zazwyczaj przez filozofów, nie musi satysfakcjonować socjologa zainteresowanego badaniem konkretnych wycinków rzeczywistości współczesnej. W pracach filozofów szczegółowe przypadki z historii nauki są przywoływane i analizowane najczęściej dla potwierdzenia funkcjonowania ogólnych prawidłowości i reguł procesu badawczego, podczas gdy socjologa bardziej interesują procesy funkcjonowania nauki współczesnej⁴. Ta ostatnia różnica nabiera szczególnej doniosłości, jeśli będziemy się zajmować „nieklasyczną” socjologią nauki.

Przed wszystkim zaś – *last but not least* – należy pamiętać, że socjologia jest dyscypliną empiryczną, która stara się szukać potwierdzenia sygnalizowanych przez siebie prawidłowości za pomocą szczegółowych, ilościowych i/lub jakościowych analiz w odpowiednich dziedzinach życia społecznego. „Empiryczność” socjologii sprawia, że stosowane w jej ramach definicje i teorie dają się operacjonalizować na potrzeby praktyki badawczej.

W literaturze filozoficznej spotykamy wiele znaczeń terminów „realizm” i odpowiednio „antyrealizm”. Mówi się o realizmie naiwnym, będącym składnikiem naturalnej postawy zdroworozsądkowej i zakładającym, że świat jest w przybliżeniu taki, jakim go postrzegamy zmysłami, a przeciwstawia go realizmowi krytycznemu, mającemu różny zasięg w zależności od tego, co jest uznawane za niezależne od umysłu. Inną opozycją, funkcjonującą w ramach teorii percepcji, jest przeciwstawienie: realizm bezpośredni – pośredni (nazywany reprezentacjonizmem). Wyróżnia się także realizm naukowy (zgodnie z którym przedmioty nieobserwowalne istnieją autonomicznie) przeciwstawiany instrumentalizmowi (przedmioty obserwowane są tylko użytecznymi konstrukcjami); realizm psychologiczny przeciwstawiany wobec epifenomenalizmu, realizm co do istnienia przeciwstawiany nominalizmowi, realizm aksjologiczny przeciwstawiany emotywizmowi, a także realizm globalny, którego opozycją byłby idealizm transcendentálny typu kantowskiego⁵.

Jeśli chodzi o antyrealizm, to za charakterystyczne dla niego uznaje się różne tezy: a) „prawda da się zdefiniować wyłącznie w terminach epistemicznych; b) nie istnieje niebezpieczeństwo sceptycyzmu; c) znaczenie wyrażeń da się wyjaśnić za pomocą warunków ich weryfikacji; d) prawo wyłączonego środka nie musi być powszechnie akceptowane; e) analiza redukcyjna (dotycząca np. statusu obiektów fizycznych) jest możliwa”⁶. Wyróżnia się też współcześnie różne odmiany współczesnego antyrealizmu, na przykład antyrealizm eliminacyjny, antyrealizm kreacyjny (umiarkowany i radykalny) oraz antyrealizm agnostyczny⁷.

⁴ Por. S. Woolgar, *Science: The Very Idea*, Ellis Horwood Ltd, Chichester, 1988, s. 15–21.

⁵ Por. S. Judycki, *Idealizm i antyrealizm*, [w:] U. Żegleń (red.), *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama*, UMK, Toruń 2001, s. 118–19.

⁶ Ibidem, s. 117.

⁷ T. Szubka, *Trzy formy współczesnego antyrealizmu*, [w:] *Kwartalnik Filozoficzny*, 26 (1998), s. 5–33.

W tekście tym, poświęconym socjologicznemu sposobowi rozumienia przedmiotu poznania nauki współczesnej, nie będę wchodzić w szczegółowe rozważania terminologiczne na temat sposobu rozumienia terminów „realizm” i „antyrealizm”. Moim zadaniem będzie natomiast przyjrzenie się temu, jak w ramach socjologii nauki opisuje się relację między podmiotem poznania (badaczem) a jego przedmiotem i jaki status przypisuje się temu przedmiotowi poznania. W swoich rozważaniach ograniczę się do rozróżnienia między realizmem epistemologicznym, w ramach którego przedmioty dane w doświadczeniu istnieją niezależnie od podmiotu poznania (poznającego), a antyrealizmem epistemologicznym, który zakłada, że świat bez podmiotu poznającego nie istnieje, a co najmniej jest inny niż w percepcji tego podmiotu.

Dla ustalenia, z jakim podejściem do przedmiotu poznania nauki współczesnej mamy do czynienia w socjologii istotne jest przyjrzenie się temu, jak w ramach istotnych nurtów socjologii nauki definiowana jest sama nauka i jak określa się pole badawcze socjologii nauki.

W klasycznej socjologii nauki, dla której najbardziej reprezentatywna jest koncepcja Roberta Mertona, nauka jest definiowana jako „empirycznie potwierdzone, i logicznie spójne przewidywania”⁸; twierdzenia, które mają być uznane za prawdziwe muszą odpowiadać ustalonym wcześniej rzeczowym kryteriom: zgodności z obserwacją oraz z posiadaną wcześniej wiedzą. Socjolog powinien ją analizować jako instytucję powołaną do powiększania zasobu potwierdzonej wiedzy. Merton odrzuca twierdzenie, że sama wiedza naukowa może być przedmiotem wyjaśnień socjologicznych. Nieistotne i niepotrzebne są w tej koncepcji socjologiczne rozważania nad treścią przekonań naukowych: ustalanie kryteriów prawdziwości przekonań pozostawia się filozofom, traktuje się wiedzę naukową jako ciągle wzrastający zbiór faktów, a przekonania naukowe widzi się jako rozpowszechniające się po prostu dlatego, że są prawdziwe. Przedmiotem zainteresowania socjologa dla Mertona jest kulturowa struktura nauki, czyli wybrany aspekt jej funkcjonowania jako instytucji; pisze on: „Rozważania nasze dotyczyć będą zatem nie *metod*, którymi się nauka posługuje, ale *norm* ją określających. Nie będziemy się również zajmowali konkretnymi odkryciami naukowymi (hipotezami, prawidłowościami, prawami), chyba że wiążą się one z powszechnymi postawami społecznymi wobec nauki”⁹.

W empirycznych badaniach Mertona istotne są dwa wątki: relacja między systemem wartości religijnych danej społeczności a poziomem rozwoju nauki przez nią uprawianej¹⁰ oraz rola tzw. etosu uczonych¹¹.

⁸ R. Merton, *Nauka i demokratyczny ład społeczny*, [w:] R. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 581.

⁹ Tamże, s. 580 (wyróżnienie kursywą autorki tekstu).

¹⁰ R. Merton, *Purytaniezizm, petyzm i nauka*, [w:] R. Merton, dz. cyt., s. 600–631.

¹¹ R. Merton, *Nauka i demokratyczny ład społeczny*, [w:] R. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 581–591.

Według Mertona etyka purytańska, wyrażająca w postaci typu idealnego postawy i wartości najbardziej charakterystyczne dla ascetycznego protestantyzmu, tak ukierunkowała zainteresowania siedemnastowiecznych Anglików, iż stanowiła jeden z donioślych elementów rozwoju działalności naukowej. Zainteresowania religijne w sposób pośredni, ale bardzo silny, skłaniały do systematycznego, racjonalnego i empirycznego badania zjawisk Natury dla chwały Bożej, a także uzyskania kontroli nad zepsutym światem doczesnym. Empiryczna weryfikacja tej tezy ma charakter historyczny: Merton wykazuje istnienie związku między przynależnością wyznaniową a liczebnością adeptów w poszczególnych typach szkół: na podstawie analizy materiałów archiwalnych stwierdza, że: „wszędzie i w sposób zdecydowany więcej jest protestantów w tych szkołach, które kładą nacisk na kształcenie przyrodnicze i techniczne, podczas gdy katolicy koncentrują swe zainteresowania na przedmiotach klasycznych i teologicznych”¹².

W swych analizach poświęconych nauce współczesnej Merton stara się natomiast odpowiedzieć na pytanie, co w funkcjonowaniu nauki jako instytucji sprawia, że efekt działań uczonych, czyli zespół przekonań naukowych, jest zbiorem wiedzy pewnej umożliwiający rzetelny i wiarygodny opis zdarzeń oraz ich przewidywanie. Merton nie odwołuje się do kategorii stosowanych przez filozofów nauki, czyli nie szuka ani cech immanentnych stanowiących istotę nauki, ani nie analizuje procedur poznawczych stosowanych przez samych naukowców; według niego nauka jako instytucja dostarcza wiedzy pewnej, ponieważ ludzie zajmujący się nią przestrzegają zespołu zasad, będących zarazem pewnym systemem wartości i zestawem norm technologicznych. *Etos uczonych*¹³ jest definiowany jako „zabarwiony emocjonalnie zespół wartości i norm uważanych za obowiązujące ludzi nauki. Są one wyrażane w postaci nakazów, zakazów, reguł preferencji i dopuszczalności, które są uprawomocnionymi wartościami instytucjonalnymi”¹⁴. W etosie współczesnej nauki funkcjonują według Mertona cztery zespoły nakazów instytucjonalnych: *uniwersalizm, komunizm, bezinteresowność i zorganizowany sceptycyzm*. Normy obyczajowe nauki mają uzasadnienie metodologiczne, a obowiązują nie tylko dlatego, że są praktycznie skuteczne, ale dlatego, że są uważane za słuszne i dobre. Normy etosu są nie tylko moralne, ale i techniczne i ktoś, kto by je łamał, nie tylko zostałby przez kolegów uznany za niedobrego naukowca i poddany społecznym sankcjom środowiskowym, ale nie mógłby uprawiać nauki w ogóle. Cała struktura norm technicznych i moral-

¹² R. Merton, *Purytanizm, pietyzm i nauka*, s. 617–620, [w:] R. Merton, dz. cyt. Dane, na których opiera się Merton pochodzą z lat 1875–1898.

¹³ Pojęcie etosu zostało po raz pierwszy wprowadzone przez Mertona w jego studium na temat roli, jaką siedemnastowieczny purytanizm odegrał w rozwoju nowoczesnej nauki w Anglii. Por. R. Merton, *Purytanizm, pietyzm i nauka*, dz. cyt., s. 601–621.

¹⁴ Tamże, s. 580.

nych służy do osiągnięcia ostatecznego celu nauki, jakim jest powiększanie zasobu potwierdzonej wiedzy.

Działania uczonych są w koncepcji Mertona przedstawiane jako zgodne z ponadindywidualnymi wzorcami i to nie tylko te o charakterze uniwersalnym, jak na przykład dokonywanie odkryć, ale również te, które można by uznać za egoistyczne, jak np. walka o pierwszeństwo w zaprezentowaniu odkrycia naukowego – dla Mertona w tym przypadku mamy do czynienia z bezinteresowną obroną wartości związanej z oryginalnością, a wartości tej broni sama instytucja nauki.

Niezwykle istotną rolę w regulowaniu działań uczonych odgrywa zasada *uniwersalizmu*, zgodnie z którą „twierdzenia, które mają być uznane za prawdziwe, muszą odpowiadać wcześniej ustalonym rzeczowym kryteriom – zgodności z obserwacją oraz posiadaną wcześniej wiedzą. Pozycja uczonego jest zależna tylko od jego osiągnięć; w żadnym wypadku na przyjęcie lub odrzucenie twierdzeń w nauce nie mogą wpływać cechy osobiste czy społeczne ich protagonisty, takie jak jego rasa, narodowość, religia, przynależność klasowa, cechy osobowości”¹⁵. Zasada uniwersalizmu jest dla uczonego ważniejsza niż poczucie przynależności narodowej – przykładem może tu być stwierdzenie Pasteura: „Le savant a une patrie, la science n'en a pas.” Konsekwencją uniwersalizmu jest swobodny dostęp uzdolnionych i kompetentnych jednostek do działalności naukowej, będący zarówno wymogiem funkcjonalnym, jak i moralnym. Treść nauki, składająca się ze zweryfikowanych naukowo twierdzeń odnoszących się do obiektywnych związków i zależności, nie podlega wyjaśnianiu socjologicznemu – czynniki społeczne zgodnie z tą koncepcją Mertona nie mają na nią żadnego wpływu.

Kolejna etosowa zasada *zorganizowanego sceptycyzmu* również ma dwojaki charakter: instytucjonalny i metodologiczny. Sposób, w jaki Merton tłumaczy jej funkcjonowanie potwierdza fakt, że uznaje on istnienie różnicy jakościowej między nauką a innymi sferami działalności człowieka: nauka, zadająca pytania o fakty, może się znaleźć w konflikcie z innymi instytucjami, na przykład politycznymi. Jakkolwiek ten konflikt przebiega, dla Mertona nauka pozostaje sferą głoszenia prawd obiektywnych, między innymi dlatego, że zachowania uczonych poddawane są szczególnie ostrej kontroli instytucjonalnej. Prawda jest w tej koncepcji traktowana jako produkt ludzkiego doświadczenia, a nauki ściśle jako paradygmatyczny system prawdziwych przekonań.

Mertonowska zasada *komunizmu* głosi, że „podstawowe odkrycia nauki są produktem współpracy społecznej i są własnością wspólnoty. [...] Etyka naukowa ogranicza prawa własności w nauce do absolutnego minimum. „Prawo” uczonego do „jego” intelektualnej własności ogranicza się do uznania i szacunku, które – jeśli instytucja funkcjonuje jako tako sprawnie – są mniej więcej proporcjonalne do zna-

¹⁵ Tamże, s. 581.

czenia i wielkości jego wkładu do wspólnego zasobu wiedzy”¹⁶. Merton wyjaśnia poprzez odwołanie do tej właśnie zasady charakterystyczną dla środowiska uczonych walkę o pierwszeństwo w ogłoszeniu wyników: w jego interpretacji spory o pierwszeństwo są rezultatem „instytucjonalnego nacisku na oryginalność”, i nie wynikają z dążenia do indywidualnej sławy.

Zasada bezinteresowności z kolei wyjaśnia mechanizm, w wyniku którego, niezależnie od indywidualnych motywów działań poszczególnych uczonych, działalność ich jako grupy postrzegana jest jako bezinteresowna. „Zachowania uczonych poddane są swoistej instytucjonalnej kontroli, obejmującej szeroki wachlarz motywów. Kiedy instytucja nakazuje bezinteresowną działalność, w interesie uczonych, pod groźbą sankcji, leży postępowanie zgodne z tym wymogiem oraz – jeśli norma została zinstytucjonalizowana – pod groźbą konfliktu wewnętrznego”¹⁷. Rygorystyczny nadzór, jakiemu podlega działalność uczonych, sprawia, że postrzegana jest ona jako szczególnie bezinteresowna. Zasady etosu uczonych obowiązują według Mertona niezależnie od okoliczności, jednak działalność badawcza uczonych przebiega szczególnie efektywnie w takim otoczeniu społecznym, w którym funkcjonuje ład demokratyczny.

Jeśli spojrzeć na mertonowski sposób postrzegania i badania nauki z perspektywy debaty między realizmem a antyrealizmem, czy – szerzej – z perspektywy epistemologicznej, można zauważyć, że definiuje on pole badawcze socjologa–empiryka w ten sposób, żeby nie musiał on zajmować się szczegółowymi analizami na temat relacji między podmiotem a przedmiotem poznania oraz całą przebogatą refleksją filozoficzną nad nauką. Socjolog w tej wizji nie jest powołany do analizy treści przekonań naukowych; jedynie zajmując się kulturą strukturą nauki jako instytucji, może działać w zakresie swoich kompetencji. Jakkolwiek Merton właściwie nie wypowiada się w kwestiach epistemologicznych, korzystając z gotowych definicji i ustaleń, analiza jego wizji funkcjonowania etosu uczonych umożliwia stwierdzenie, że jest ona wizją realistyczną. W opisach jego mechanizmów funkcjonowania społeczności uczonych występują wielokrotnie opisy relacji między podmiotem poznającym a istniejącym niezależnie obiektem poznania; pojawia się również *implicite* realistyczny argument z sukcesu nauki, zgodnie z którym nauka umożliwia przewidywanie, skuteczne działanie i konstruowanie funkcjonujących sprawnie urządzeń, a to dlatego, że teorie naukowe dostarczają prawdziwych (co najmniej częściowo) opisów i charakterystyk przedmiotów istniejących obiektywnie, a normy środowiska badaczy umożliwiają tworzenie nauki jako wiedzy pewnej.

Dla wielu badaczy zainteresowanych socjologią wiedzy i nauki propozycja Mertona pozostaje koncepcją wzorcową, która ustaliła obowiązujące do dziś wzorce analizy problematyki wiedzy i poznania naukowego. Szczególnie w socjologii anglosaskiej

¹⁶ Tamże, s. 585.

¹⁷ Tamże, s. 587.

mertonowski sposób uprawiania socjologii wiedzy odgrywał rolę niemal paradygmatyczną. Jego rolę w ukształtowaniu zasad empirycznej socjologii nauki doceniają również niektórzy przedstawiciele konstruktywistycznego nurtu w socjologii nauki, tacy jak Collins i Restivo¹⁸, jednak zdecydowana większość przedstawicieli tego nurtu zdecydowanie ją krytykuje, nie tylko przywołując szczegółowe sytuacje, w których etos uczonych nie funkcjonuje, ale odrzucając koncepcję Mertona jako w całości zbudowaną na fałszywych przesłankach¹⁹.

Przedstawiciele tzw. „nieklasycznej” socjologii nauki atakują przede wszystkim sposób, w jaki Merton zakreśla pole badawcze socjologii nauki, wykluczając poza nie naukę postrzeganą jako rezultat działania uczonych, czyli zespół treści przekonań naukowych. Dla wszystkich autorów mieszczących się w nurcie *Sociology of Scientific Knowledge*(SSK), *Social Studies of Science and Technology*(SSST) czy *Science Studies*, jak je ostatnio nazywa Bruno Latour, wspólne jest przekonanie o braku konsekwencji Mertona w wyznaczaniu zadania badawczego dla współczesnej socjologii nauki. Dla nich bowiem socjolog jest w pełni kompetentny w badaniu treści przekonań naukowych, a zauważalny brak wariacji w dziedzinie wiedzy naukowej powinien być traktowany jako sukces nauki, a nie warunek jej istnienia²⁰. Socjolog nie powinien także ograniczać się do tzw. „socjologii błędu”, czyli szukania czynników społecznych odpowiedzialnych za przekonania fałszywe; jest on w pełni uprawniony do socjologicznego wyjaśniania również przekonań prawdziwych²¹.

Nie akceptują również tego, jak Merton poradził sobie z problemem definiowania nauki, „zapożyczając” tę definicję od filozofii wraz z całym aparatem pojęciowym epistemologii filozoficznej, co sprawia, że socjolog–empiryk przystępujący do badania nauki współczesnej jest niejako skazany na wizję, która nie odzwierciedla tych jej cech, jakie są dla niego ważne. Wprawdzie i oni nie chcą na własną rękę nauki definiować, ale podczas określania jej cech odwołują się do innego autorytetu: do samych badaczy. Jeden z autorów tzw. „mocnego programu dla socjologii nauki” pisze na przykład: „Nie powinniśmy się starać o samodzielne definiowanie nauki; musimy dążyć do *odkrycia* jej jako segmentu kultury, już zdefiniowanego przez samych autorów”²². Konsekwencją przyjęcia takiej definicji i traktowania nauki jako formy

¹⁸ M. Collins, S. Restivo, *Development, Diversity and Conflict in the Sociology of Science*, *The Sociological Quarterly*, 24(19983), s. 185–200.

¹⁹ Na temat stosunku przedstawicieli nurtu SSK do Mertona por. M. Zuber, *Demokracja czy rynek? Mertonowska wizja społeczności uczonych wobec wyzwań konstruktywistycznej socjologii poznania naukowego*, [w:] *Idee i ludzie demokracji. Rozważania w kręgu myśli Alexego de Tocquevilla*, M. Chałubiński, J. Goćkowski, K. Machowska, C. Olbromski (red.), Toruń 2003, s. 308–321.

²⁰ S. Woolgar, dz. cyt., s. 22–27

²¹ Zgodnie z tzw. „zasadą symetrii” mocnego programu autorstwa Barry’ego Barnes’a i Davida Bloora. Por. D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, London and Boston, 1979, s. 4–5.

²² B. Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London & Boston MaSS, 1974, s. 100.

kultury jest założenie, że socjolog nauki jest kompetentny w badaniu nie tylko środowiska uczonych i sposobu odbioru ich dzieł, ale również w analizie ich wytworów, tak jak socjolog sztuki, który bez żadnych zastrzeżeń i obaw zajmuje się zarówno środowiskiem artystycznym i recepcją dzieł sztuki, jak i socjologiczną analizą samych dzieł.

Stosowana przez wielu reprezentantów nurtu SSK definicja, zgodnie z którą nauką jest to, co uczeni robią w swoich laboratoriach, zwraca uwagę na cechy charakterystyczne współczesnej nauki: to, że jest ona tworzona tu i teraz, że jest tworzona w laboratoriach i że tworzą ją nie jednostki, lecz grupy uczonych funkcjonujące w szerokim kontekście społecznym, ekonomicznym, politycznym i kulturowym.

Przyjęcie tej perspektywy badawczej sprawia, że „nieklasycyści” socjologowie nauki, którzy nie akceptują Mertonowskiej strategii definiowania i badania nauki, muszą stawić czoła problemom, które socjologia „klasycyści” zostawiała filozofom.

W ujęciu debaty między realizmem a antyrealizmem najistotniejszy wydaje się tu brak przekonania, że wiedza naukowa jest odzwierciedleniem niezależnej rzeczywistości lub wynikiem stosowania niezmiennych historycznie reguł postępowania badawczego. Założeniu temu często towarzyszy przekonanie, że wiedza naukowa jest społecznie konstruowana lub konstruowana (zależnie od konkretnego badacza, a także od etapu rozwoju poszczególnych koncepcji).

Następnym ważnym elementem tej koncepcji jest krytyka tradycji odróżniania „wewnętrznych” od „zewnętrznych” determinant rozwoju nauki. Uznając za nieuzasadnione wprowadzanie jakichkolwiek klasyfikacji w opisie determinant rozwoju nauki, przedstawiciele nurtu SSK najbardziej oponują przeciw uznawaniu kompetencji socjologa jedynie w analizowaniu czynników „zewnętrznych”, traktowanych w nauce jako pozamerytoryczne. Socjolog jest według nich w stanie udowodnić, że większość czynników uważanych tradycyjnie za „wewnętrzne” można poddać analizie socjologicznej i odnaleźć w nich wpływ czynnika społecznego²³.

Kolejną istotną cechą „nieklasycyści” socjologii nauki to rezygnacja z pojęcia odkrycia naukowego, jako zakładającego istnienie biernego przedmiotu poznania, który jest odkrywany przez aktywny indywidualny podmiot dzięki jednostkowemu aktowi. Według przedstawicieli SSK aktywny może być nie tylko podmiot, ale i przedmiot, a ewentualne „odkrycie” nie jest aktem jednostkowym, ale procesem. Niektórzy przedstawiciele tego nurtu twierdzą, że w nauce odkrycia nie pojawiają się zupełnie, natomiast inni proponują je pomijać jako faktycznie nieobserwowalne w praktyce badawczej, jeszcze inni postrzegają je jako zjawisko wynikające zarówno z indywidualnego procesu poznawczego samego uczonego, jak i z jego otoczenia społecznego. Zgodnie z tym ostatnim ujęciem, badacz przekłada zainteresowania

²³ Por. B. Latour, *The Social Process of Scientific Investigations*, [w:] K.D. Knorr, R. Krohn, R. Whitley (eds.), *Sociology of the Social Sciences*, Vol. IV, 1981, s. 52–73.

sobie współczesnych na własny język i narzuca swój sposób formułowania problemu otoczeniu. Następnie, pracując w laboratorium, jest zmuszony do nieustannego (a nie, jak chcą filozofowie wiedzy, następującego po skończeniu badań) poddawania swych innowacji ocenie społecznej i praktyce codziennej. „Odkrycie”, jak np. odkrycie bakterii wąglika przez Pasteura, jest więc jednym z wielu działań naukowych, za pomocą których badacz modyfikuje współczesne sobie społeczeństwo: pojawia się w nim bowiem nowy „aktor” – ta właśnie bakteria, której uświadomiona obecność będzie odtąd wpływała na działania lekarzy, rolników, polityków, przedstawicieli ruchu higienistów i wszystkich członków ówczesnego społeczeństwa. Mamy więc do czynienia ze swoistym „przekładem” (translacją, transferem, przemieszczeniem, metaforą)²⁴ z sytuacji potocznej (powszechne zainteresowanie chorobą) na sytuację „naukową” (wyizolowanie bakterii i umieszczenie jej w laboratorium). Według Latoura, który jest autorem tej koncepcji, translacja tego typu ciągle występuje w procesie badawczym i stanowi o jego istocie.

Sposób ujmowania specyfiki nauki także różni socjologię „nieklasyczną” od Mertonowskiej; jest on analizowany również w odniesieniu do laboratorium badawczego. Przyczyn specyfiki nauki według twórców SSK nie należy szukać ani w immanentnych cechach tej dziedziny ludzkiej aktywności, ani w stosowanych w niej metodach, ani też w cechach uprawiających ją jednostek czy normach środowiskowych. Tym, co wyróżnia naukę, jest według nich specyficzna organizacja laboratoriów, która umożliwia zmianę skali zjawisk i czynienie rzeczy czytelnymi, a następnie takie mnożenie prób, by można było popępiać i rejestrować jak najwięcej błędów²⁵.

W perspektywie debaty między realizmem a antyrealizmem najistotniejsza wydaje się obecna w poglądach wszystkich reprezentantów nurtu SSK krytyka filozoficznej refleksji nad nauką. Krytykując refleksję filozoficzną nad poznaniem naukowym, przedstawiciele SSK odrzucają przede wszystkim aparat logiki formalnej jako według nich nieprzydatny w socjologicznym badaniu i rekonstruowaniu procedur badawczych nauk ścisłych. W książce Woolgara i Latoura *Laboratory Life...* czytamy na przykład: „Tendencja do zakładania, iż działalność uczonych jest zasadniczo różna od praktyk interpretacyjnych i działalności nie-naukowej wynika z tego, że praktyki naukowe

²⁴ Ta koncepcja Latoura, nazwana przez niego samego socjologią translacji, poprzedza stworzoną przez niego później i obecnie rozwijaną teorię Aktora-Sieci (ANT-Actor-Network-Theory). Dokładniej proces translacji opisuje Latour w książce: *Les microbes. Guerre et paix, [Bakterie. Wojna i pokój]*, Paris 1984, w której rekonstruuje drogę badawczą Pasteura zgodnie z założeniami konstruowanej przez siebie teorii. Książka ta ukazała się również w angielskim tłumaczeniu pod tytułem: *The Pasteurization of France [Pasteuryzacja Francji]* w 1988 r.

²⁵ B. Latour, *Give me a Laboratory and I will Raise the World*, [w:] *Science Observed; A Perspective on the Social Study of Science*, K. Knorr-Cetina, M. Mulkay (eds.), London and Beverly Hills, 1983, 164–165.

zbyt często są przedstawiane przy użyciu takich terminów jak *hipoteza*, *dowód* i *dedukcja*. To użycie tych terminów czyni praktykę naukową tak odmienną, nie jest jednak jasne, czy są one używane inaczej niż w sposób tautologiczny.[...] W związku z tym staramy się unikać pojęć epistemologicznych w naszym opisie działalności naukowej”²⁶. Epistemologiczna refleksja nad nauką to, według stwierdzenia Latoura, „opisywanie statków, które już są w butelkach”, podczas gdy badaczka powinno bardziej interesować śledzenie procedur, za pomocą których te „statki” umieszcza się w butelkach. Epistemologia niepotrzebnie reifikuje rzeczywistość badaną, zakładając istnienie pewnych sztywnych reguł i szukając tych reguł w płynnej, dynamicznej i zmiennej praktyce badawczej. Woolgar i Latour zdecydowanie odcinają się od Kuhnowskich czy Popperowskich analiz działalności badaczy, ponieważ „związek między ich pomysłami a rzeczywistą praktyką badawczą wydaje się co najmniej niejasny”²⁷.

Sytuacja tych autorów, którzy realizują w swojej praktyce badawczej założenia „nieklasycznej” socjologii nauki jest niezwykle skomplikowana, ponieważ chcą oni zajmować się w dziedzinie eksplorowanej dotychczas wyłącznie albo prawie wyłącznie przez filozofów nauki, odrzucając jednocześnie cały wypracowany przez wielowiekową filozoficzną tradycję zestaw narzędzi konceptualnych.

Prześledzenie ewolucji podejścia Latoura do filozoficznego ujęcia nauki wydaje się szczególnie interesujące, ponieważ w jego przypadku krytyka epistemologicznej konceptualizacji nauki prowadzi do stworzenia teorii nauki (i społeczeństwa) pomyślanej jako alternatywna dla filozoficznej: Latour zaczyna od krytyki filozoficznego oglądu nauki i ogłasza (wspólnie z Woolgarem, w pierwszym wydaniu pracy *Laboratory Life...*) zamiar stworzenia w ciągu najbliższych dwudziestu lat alternatywnego języka opisującego procedury funkcjonowania nauki współczesnej. W drugim wydaniu tej pracy nie znajdujemy już tej deklaracji, a usunięcie z podtytułu słowa „społeczne” odzwierciedla zmianę poglądów obu autorów: fakty nie są już według nich społecznie konstruowane; w ich konstruowaniu zauważa się rolę innych czynników niż społeczne²⁸. Na etapie kolejnym, w książce *Les microbes ...*, Latour tworzy opis nauki, w którym przedstawia mikroba jako czynny podmiot działający²⁹, aby później w kolejnych pracach rozbudowywać stopniowo swą teorię Aktora-Sieci (ANT-Actor-Network-Theory), która jest próbą niedualistycznego opisu nauki i społeczeństwa.

Pierwszym etapem tworzenia alternatywnego wobec filozoficznego języka opisu nauki jest napisana wspólnie ze Stevem Woolgarem książka *Laboratory Life: the*

²⁶ B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*, Sage 1979, s. 152–153.

²⁷ Tamże, s. 30.

²⁸ Por. B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life: the Construction of Scientific Facts*, Princeton Univ. Press, 1986.

²⁹ B. Latour, *Les microbes...*, dz. cyt.

*Social Construction of Scientific Facts*³⁰. Na tym etapie, nie przestając na omawianej już krytyce filozoficznego opisu nauki, Latour i Woolgar próbują zaprezentować własny, alternatywny wobec filozoficznego opisu, a w procesie tworzenia go opierają się na założeniach antropologii kulturowej: stosują antropologiczną metodę obserwacji uczestniczącej, starają się pozbyć wszelkich uprzednich przypuszczeń na temat ewentualnych zasad organizujących działania uczonych, obserwują działania uczonych z dystansu, w poczuciu „antropologicznej obcości”. Ważne jest też założenie o r e f l e k s y w n o ś c i (*reflexivity*), rozumianej jako przekonanie, iż badacze działalności naukowej stosują metody zasadniczo podobne do metod używanych przez obiekty swoich badań.

Proces konstruowania faktów w laboratorium dokładnie przedstawia sam Latour w antropologicznym studium³¹ jednego z procesów badawczych laboratorium analizowanego szerzej w pracy *Laboratory Life*. Stara się w nim udowodnić, iż proces badawczy nie jest „niczym więcej i niczym mniej niż pozostała część naszego codziennego doświadczenia. Nie jest on więc wolny od nieporządku życia codziennego, co wbrew pozorom nie stanowi dla uczonych poważniejszego zagrożenia, jako że brak porządku stanowi substancję nauki”³².

Według Latoura rekonstruowany proces badawczy jest: uzależniony od k o n t e k s t u (*contextual*), h e t e r o g e n i c z n y (*heterogenous*), oportunistyczny, idiosynkratyczny, polega na tworzeniu f i k c j i (*fiction building*). Cechy te ujawniają się nawet w tak prostym, mechanicznym i systematycznym procesie badawczym, jak poszukiwanie analogów jednego z aminokwasów: somatostatyny. Ponieważ liczba możliwych do otrzymania analogów wynosi w przypadku somatostatyny 2.6×10 do 22 potęgi, a synteza każdego mikrograma analogu kosztuje od 100 do 500 dolarów i zabiera 2–3 badaczom kilka dni pracy, a przeprowadzenie jej wymaga użycia ogromnie kosztownego wyposażenia laboratoryjnego, oczywiście więc jest, że nie wypróbowano wszystkich możliwości syntezy. Latour stara się więc zrekonstruować mechanizm selekcji, który sprawił, że badacze w tym laboratorium wykonali tylko kilkaset wybranych analogów³³.

W rekonstrukcji tej wyraźnie już widać odejście od dualistycznego obrazu nauki: w opisach procesów funkcjonowania laboratorium zacierają się różnice między przedmiotem a podmiotem poznania (przedmiot jest czasem opisywany jako aktywny),

³⁰ B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*, dz. cyt.

³¹ B. Latour, *Is It Possible to Reconstruct the Research Process?*, *Sociology of a Brain Peptide*. [w:] K.D. Knorr, R. Krohn, R. Whitley (eds.), *The Social Process of Scientific Investigation*. *Sociology of the Sciences*, Vol. IV, 1980, s. 53–73.

³² Tamże, s. 69–70.

³³ Między rokiem 1971 a 1976 wykonano 286 analogów, co stanowiło oczywiście znikomą część analogów możliwych do otrzymania; było to jednak znacznym wysiłkiem dla laboratorium. Tamże, s. 55.

między jednostką a grupą, między samym laboratorium a jego otoczeniem, a także między „wewnętrznymi” a „zewnętrznymi” czynnikami rozwoju nauki.

Kiedy na przykład Latour pisze o *kontekstualności* procesu badawczego, która dla niego polega na tym, że „stwierdzenie nabiera znaczenia w zależności od tego, gdzie, kiedy i przez kogo zostało wypowiedziane” i podaje przypadek somatostatyny jako potwierdzający występowanie tego mechanizmu, zauważa, że kiedy badacze na całym świecie zaczęli wykorzystywać próbki tego hormonu we własnych poszukiwaniach, substancja ta zaczęła „generować nowe nieoczekiwane znaczenia” – przedmiot poznania jest więc przedstawiany jako aktywny.

Opisując proces badawczy jako *idiosynkratyczny*, czyli przebiegający według różnych nakładających się na siebie porządków, Latour zaciera granice między czynnikami tradycyjnie umieszczanymi w refleksji filozoficznej w różnych porządkach: „Na wykresie podsumowującym procesy pracy nad wszystkimi analogami widzimy ślady wielu chaotycznych działań, przerywane przez krótkotrwałe działania systematyczne, które z kolei przecinają sprzeczne ze sobą linie wnioskowania. Tym, co łączy wszystkie te analogi ze sobą i czyni ich otrzymanie czymś więcej niż tylko przypadkiem, jest materialne życie [material life] tego właśnie laboratorium.” – pisze Latour³⁴. W przypadku laboratorium opisywanego przez Latoura ta specyfika polega na stosowaniu jednej doprowadzonej do perfekcji metody syntezy, która z kolei umożliwia bardzo precyzyjne rozróżnianie analogów. Opisanie procesu badawczego tego laboratorium jako idiosynkratycznego równa się stwierdzeniu, że „analogi istnieją na *skrzyżowaniu* tych lokalnych uwarunkowań, tworzonych przez chemię syntetyczną i analityczną oraz fizjologię i bez tych okoliczności nie mogłyby powstać”³⁵.

Jeśli chodzi o sposób postrzegania obiektu badań laboratoryjnych, szczególnie ważne jest ujęcie procesu badawczego jako *tworzącego fikcje*. Według Latoura, sam proces otrzymywania analogów nie jest ani logiczny, ani racjonalny, podczas gdy jego uczestnicy ciągle przedstawiają go jako taki w produkowanych przez siebie artykułach i raportach, przy czym kolejne wersje zdarzeń różnią się od poprzednich; tę cechę nazywa *tworzeniem fikcji (fiction building)*³⁶. Wnioskuje tak między innymi na podstawie porównania trzech klasyfikacji analogów: klasyfikacji według logicznego programu badawczego, klasyfikacji według daty otrzymania analogów oraz klasyfikacji przyjętej w artykule przez kierownika projektu. Klasyfikacje te

³⁴ Tamże, s. 61.

³⁵ Tamże, s. 63.

³⁶ „Tworzenie fikcji” nie jest dla Latoura określeniem pejoratywnym: słowo „fikcja” opisuje konstruowanie dróg postępowania i nadających się do zaakceptowania historii (*stories*), przy czym liczy się efekt oddziaływania „historii” na słuchacza – jednym z możliwych efektów jest zaakceptowanie historii jako prawdziwej.

różnią się od siebie znacznie³⁷. Według Latoura, badacz piszący artykuł po prostu „opowiada dające się zaakceptować historie”, jako że jego relacja nie ma żadnego związku z różnymi porządkami produkowania zdarzeń w laboratorium. Rekonstrukcje autorstwa jednego badacza różnią się znacznie od innych rekonstrukcji tworzonych przez jego kolegów: każdy „opowiada swoją wersję zdarzeń”, przy czym różnić się mogą od siebie nawet rekonstrukcje tego samego autora. Artykuły pisane przez badaczy prezentują fabularyzowaną wersję działań składających się na laboratoryjną praktykę badawczą: w tym celu stosowane są sformułowania typu: „wcześniejsze obserwacje doprowadziły nas do...”, „aby zweryfikować tę hipotezę przeprowadziliśmy syntezę...”, czy nawet „niespodzianką było odkrycie, że...”. Latour cytuje fragment artykułu napisanego przez jednego z badaczy i pisze, iż autor „wymyśla historię, epistemologię (obserwacje skłaniają badaczy do podjęcia działań, weryfikuje się hipotezy), reprezentację procesu badawczego (badacze wykonują czynności, aby zweryfikować alternatywne hipotezy), a także dającą się zaakceptować historię, aby nadać procesom otrzymywania analogów jakąś logikę”³⁸. Widzimy więc, że źródłem „motywu przewodniego” tych fikcji nie jest, jak w wizji realistycznej, badana rzeczywistość, ale szeroko rozumiane czynniki społeczne.

Jako ostateczny cel działalności badaczy Latour podaje tworzenie i n s k r y p c j i l i t e r a c k i c h (*literary inscriptions*)³⁹. Badacze tworzą je, ponieważ chodzi im o skuteczne przekonanie czytelnika o własnej słuszności. Efekt ten można osiągnąć, kiedy ukryje się wszystkie operacje pomocnicze i skoncentruje uwagę czytelnika na „faktach”. „Tekst (*text*) lub stwierdzenie może być odebrane jako „zawierające w sobie fakt” lub „dotyczące faktu”, kiedy czytelnicy są dostatecznie przekonani, że nie ma na ten temat żadnej dyskusji i kiedy zapomni się o procesach konstruowania faktów na potrzeby „literackiej prezentacji”. Zadaniem przedstawiciela nauk społecznych badającego naukę w ramach tej koncepcji powinna być dekonstrukcja faktów, co umożliwi mu adekwatne interpretowanie tego, co potocznie przedstawia się jako procesy myślowe, ponieważ „pomysły jednostek i procesy myślowe są rezultatem szczególnej formy prezentacji i symplifikacji całego zespołu materialnych i kolektywnych okoliczności”⁴⁰.

Stwierdzenie, że wszystkie fakty w laboratorium są społecznie konstruowane, nie jest jednak równoznaczne z przekonaniem, iż fakty nie istnieją albo że tzw.

³⁷ Por. tamże, tab. 2. na s. 65.

³⁸ B. Latour, S. Woolgar, dz. cyt. s. 68.

³⁹ Należy pamiętać, że w opinii Latoura i Woolgara nazwanie działalności badaczy–neurofizjologów tworzeniem fikcji i twórczością literacką wcale nie jest deprecjonujące. Efekty działalności zinterpretowanej jako budowanie fikcji zostały zresztą docenione, jako że jeden z badaczy opisywanego laboratorium uzyskał Nagrodę Nobla w 1977 r., czyli jak podkreślają Latour i Woolgar, za efekty czynności analizowanych przez nich. B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁰ Tamże, s. 171.

rzeczywistość zewnętrzna nie istnieje, czyli odejście od realizmu w tym wypadku nie prowadzi do antyrealizmu, ale jest próbą wypracowania stanowiska, które nie mieściłoby się w klasyfikacjach popularnych w refleksji epistemologicznej. Latour i Woolgar wypowiadają się nawet w kwestii istnienia/nieistnienia przedmiotu poznania niezależnego od podmiotu poznającego: „w tym prostym rozumieniu nasza propozycja nie jest relatywistyczna. Twierdzimy natomiast, że „zewnętrzność” (*out-there-ness*) jest raczej k o n s e k w e n c j ą działalności naukowej niż jej przyczyną (*cause*)”⁴¹. Ważną rolę odgrywa tu c z a s (*timing*): kiedy zrekonstruujemy sposób postrzegania przez samych eksperymentatorów badanej przez nich substancji na samym początku badań, możemy wykazać, że substancja ta jest społecznym konstruktem, a sami badacze są relatywistami, ponieważ mają świadomość, iż tworzą rzeczywistość, która może być artefaktem. Analiza tej samej substancji przeprowadzona wtedy, kiedy zostanie już skonstruowana jako fakt naukowy, wykazałaby natomiast, że dla badaczy jest już ona obiektem natury odkrytym przez uczonych, którzy tymczasem przeobrazili się w realistów.

Praca *Science in Action*, powstała w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, odzwierciedla kolejny etap kształtowania się koncepcji Brunona Latoura⁴². W jej rozdziale wstępnym Latour przedstawia rodzaj dialogu między młodym a starym bogiem Janusem; młody bóg Janus reprezentuje stan nauki nazywany przez Latoura *Science in the Making* (nauka w trakcie tworzenia), a stary bóg Janus odzwierciedla etap *Ready Made Science* (nauka gotowa), przy czym argumenty każdego z nich czerpane są z wypowiedzi badaczy⁴³. W pracy tej status faktów naukowych, a także stopień z e w n ę t r z n o ś c i (*out-there-ness*) przedmiotu badanego jest przedstawiany jako zależny od etapu procesu badawczego: zachowania badaczy na etapie określanym jako *Science in the Making* są przez Latoura rekonstruowane jako poszukiwanie i rozpatrywanie innych możliwych ujęć (*positive/negative modalities*) i zmaganie się z kontrowersjami przez odwoływanie się do literatury fachowej, technicznych analiz, konstruowanie aparatury laboratoryjnej i prowadzenie badań empirycznych: na tym etapie odbywa się f a b r y k o w a n i e (*fabrication*) faktów naukowych. Kiedy zaś kontrowersje zostaną ustalone, fakty są traktowane jako „twarde” i niezależne od podmiotu poznającego, procedur badawczych i wszystkich czynników związanych z funkcjonowaniem nowoczesnego laboratorium.

Przeciwstawiane przez Latoura stwierdzenia Starego Janusa i Młodego Janusa odzwierciedlają przekonanie Starego o „zewnętrzności” rzeczywistości badanej i trwałości faktów naukowych oraz cechującą świadomość płynności granic Młodego

⁴¹ Tamże.

⁴² B. Latour, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass, 1987.

⁴³ Tamże, s. 1–21.

między podmiotem a przedmiotem badania i płynności samych faktów naukowych. W rekonstrukcji Latoura „nauka ma dwie twarze: jedną, która wie, drugą, która *jeszcze nie wie*”⁴⁴, przy czym życie słowa „jeszcze” jest tutaj znamienne – wynikałoby z niego, że charakter sądu naukowego jest pochodną etapu procesu badawczego.

Stary Janus mówi: ustal fakty
 Młody Janus mówi: pozbądź się wszystkich bezużytecznych faktów⁴⁵

Z kolei: na etapie planowania empirycznego ustalania kontrowersji

Stary Janus mówi: znajdź najskuteczniejszą maszynę
 Młody Janus mówi: zdecyduj, na czym ma polegać ta skuteczność⁴⁶

Dalej, na etapie badań laboratoryjnych

Stary Janus mówi: kiedy maszyna zadziała, ludzie zostaną przekonani
 Młody Janus mówi: maszyna będzie działać, kiedy wszyscy ważni ludzie zostaną przekonani⁴⁷

Na etapie analizy i prezentacji wyników

Stary Janus mówi: kiedy rzeczy są prawdziwe, t r z y m a j ą s i ę
 (*they hold*)
 Młody Janus mówi: kiedy rzeczy „trzymają się”, zaczynają być prawdziwe⁴⁸

Podsumowaniem „dialogu” obu twarzy boga Janusa są stwierdzenia:

Stary Janus mówi: nauka nie ugina się pod ciężarem mnogości opinii
 Młody Janus mówi: jak być silniejszym niż mnogość opinii?

Jeśli spojrzymy na ten dialog z perspektywy debaty między realizmem a antyrealizmem, wypowiedzi Starego Janusa można interpretować jako realistyczne: można w nich odnaleźć przekonanie o niezależnym od podmiotu poznającego istnieniu przedmiotów danych w doświadczeniu i rozumieniu prawdy jako zgodności twierdzeń

⁴⁴ Tamże, s. 7.

⁴⁵ Por. tamże fig. I.2.

⁴⁶ Por. tamże fig. I.3, s. 9. Określenie „maszyna” w tej koncepcji może się odnosić do wyposażenia laboratorium badawczego lub jakiegoś jego elementu, ale także do określonego zestawu procedur laboratoryjnych..

⁴⁷ Por. tamże fig. I.4, s. 10. Jako „istotnych” przedstawia Latour nie tylko samych badaczy z tego laboratorium i specjalistów zajmujących się podobną problematyką w innych laboratoriach, ale także osoby zajmujące się oprogramowaniem komputerowym, odpowiedzialnych w ośrodku badawczym za marketing, osoby przygotowujące dokumentację techniczną, osoby odpowiedzialne za kształt zewnętrzny aparatury badawczej, a także udziałowców i klientów.

⁴⁸ Por. tamże fig. I.5, s. 12.

z rzeczywistością. Według Starego Janusa, badacz szuka potwierdzenia swego sądu przez odwołanie do przedmiotu. Młody Janus z kolei nie widzi wyraźnych granic między przedmiotem a podmiotem (podmiotami) poznania, a słuszność swoich sądów postrzega jako budowaną w trakcie procesu, w którym tak samo ważne są czynniki „wewnętrzne”, jak i „zewnętrzne”.

W *Science in Action* Latour przedstawia fakty naukowe i samą naukę jako konstruowaną, przy czym w procesie konstruowania faktów naukowych istotne są czynniki tradycyjnie klasyfikowane jako społeczne (funkcjonujące zarówno w obszarze mikro-, jak i makrospołecznym), techniczne (związane z funkcjonowaniem samego laboratorium badawczego) i „naukowe”, tradycyjnie określane jako „wewnętrzne”, czyli wynikające z kontaktu z badanym fragmentem rzeczywistości, z analizy wyników badań i dyskusji teoretycznych.

Próbie bardziej bezpośredniego określenia własnych poglądów w odniesieniu do debaty realizm/antyrealizm/relatywizm poświęca Latour pracę *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*⁴⁹, która jest odpowiedzią na postawione na początku tej książki prowokacyjne pytanie: „czy wierzysz w rzeczywistość (*reality*)?” Ponieważ dla samego Latoura podejście realistyczne polega na dogłębnym badaniu procesów funkcjonowania współczesnych laboratoriów, własną wizję nauki postrzega jako realistyczną, polegającą na „przydawaniu rzeczywistości nauce”⁵⁰, a samo postawienie pytania „czy wierzysz w rzeczywistość” interpretuje jako wyraz stanowiska bardzo od rzeczywistości odległego.

Realizm własnej koncepcji widzi Latour w założeniu (nazywanym przez niego odkryciem), że ani obiekt poznania, ani to, co społeczne (*the social*) nie mają charakteru nie-ludzkiego (*inhuman*). Píše: „kiedy mówimy, że nie ma świata zewnętrznego, nie oznacza to, że zaprzeczamy jego istnieniu, ale raczej – przeciwnie, że odmawiamy przyznania mu tego ahistorycznego, izolowanego, nieludzkiego, zimnego obiektywnego istnienia, które zostało mu nadane *tylko*, aby podbić tłum”⁵¹.

Latour proponuje odróżnić dwa sposoby postrzegania i uprawiania nauki, które nazywa – odpowiednio – „Nauka nr 1” i „Nauka nr 2”. Ta pierwsza jest definiowana jako „ideał przekazywania informacji bez dyskusji czy deformacji” i, według Latoura, *nie jest* opisem tego, co robią uczeni⁵², może natomiast być pojmowana jako pewnego rodzaju ideologia, która w rękach epistemologów miała służyć jedynie jako substytut dyskusji publicznej. Taka wizja nauki według Latoura nie służy wykorzenieniu irracjonalizmu, ale narzuceniu jednej wizji relacji między podmiotem a przedmiotem poznania.

⁴⁹ B. Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass, 1999.

⁵⁰ W oryginale: „adding reality to science”, tamże, s. 2–3.

⁵¹ Tamże, s. 15.

⁵² Tamże, s. 258 (wyróżnienie kursywą z oryginału).

Podejście „Nauki nr 2” natomiast polega na „uzyskiwaniu dostępu, poprzez eksperymenty i obliczenia, do całości (*entities*), które na początku nie mają tych samych cech co ludzie.[...] Nauka nr 2 zajmuje się nie-ludźmi (*nonhumans*), które/którzy na początku są elementami obcymi dla obszaru życia społecznego, ale powoli są do niego socjalizowane poprzez kanały takie, jak laboratoria, ekspedycje i różne instytucje, opisywane tak często przez współczesnych historyków nauki. [...] Badacze chcą, aby każdy/każde nie-ludzkie wzbogaciło ich repertuar czynności, ich ontologię. Pasteur, na przykład, nie „konstruuje” swoich mikrobów; to raczej jego mikroby oraz francuskie społeczeństwo zmieniają się poprzez wspólne działanie z kolektywem złożonego z *X* całości [*entities*] w kolektyw obejmujący o wiele więcej tych całości, w tym mikroby”⁵³.

Bezpośrednio związane z określeniem własnego stanowiska wobec rzeczywistości (*reality*) jest problem „fabrykowania” faktów, obecny od początku w twórczości Latoura, początkowo postrzegany przez niego jako „społeczne konstruowanie faktów”, potem – wraz z odejściem od konstruktywizmu społecznego – jako „konstruowanie faktów”.

W swojej odpowiedzi na pytanie, kto „fabrykuje „fakt, Latour nie przyjmuje ani opcji realistycznej, według której to „rzecz” (*the thing*), czyli świat zewnętrzny wobec przedmiotu poznającego je „fabrykuje”, ani też opcji konstruktywistycznej zakładającej, że fakty są „fabrykowane” przez naukowców. Nie odpowiadają mu też wyjaśnienia nazywane przez niego dialektycznymi, zakładające współdziałanie obu tych czynników. Jego własna wizja wydaje się być zbliżona do dialektycznej, ale tylko powierzchownie, ponieważ Latour mówi, iż: „Badacze laboratoryjni tworzą autonomiczne fakty”⁵⁴. Przekonanie o istnieniu tej „wytworzonej” autonomii faktów zauważa również Latour w opisach procesów badawczych rekonstruowanych na podstawie wypowiedzi naukowców–praktyków, zgodnie z którymi badacz rzeczywiście tworzy (*makes*) fakt, ale z poczuciem, że zawsze, kiedy coś robimy, nie mamy nad tym aktem całkowitej kontroli, bo jesteśmy *pochłonięci* przez samo działanie.

Tworząc swoją niedualistyczną koncepcję procesu badawczego, Latour zastępuje opozycję podmiot–przedmiot poznania jednoczącą kategorią w y d a r z e n i a (*event*), w której zarówno podmiot, jak i przedmiot przedstawiane są jako aktywne i wzajemnie oddziałujące na siebie w szeroko rozumianym kontekście. Wypowiedzi takie, jak: „ja nigdy nie *działam* [*act*]; zawsze jestem trochę zdziwiony przez to, co robię. To, co działa przeze mnie, jest również zdziwione tym, co robię ja”⁵⁵. Potwierdzają według Latoura zbieżność jego rekonstrukcji mechanizmów funkcjonowania nauki

⁵³ Tamże, s. 259.

⁵⁴ Tamże, s. 281. W oryginale: *Laboratory scientists make autonomous facts*.

⁵⁵ F. Jullien, *The Propensity of Things: Pandora's Hope..., Toward a History of Efficacy in China*, Zone Books, Cambridge Mass 1995, [cyt. za:] B. Latour, *Pandora's Hope...*, s. 281.

współczesnej z opisami badaczy-praktyków. Język, jakiego używają praktycy odzwierciedla ich przekonanie, że rzeczy (według terminologii tradycyjnej – obiekty) również mają swoją historię: w ich opisach badaczy-praktyków Newton „natknął się” na zjawisko grawitacji, podobnie jak Pasteur na mikroby. W sformułowaniach badaczy pojawiają się takie określenia, jak: „splatać się”, rozwidlać się (*bifurcate*), „zdarzyć się”, „zlewać się”, „negocjować”, „jednoczyć się”, „być okolicznościami czegoś”⁵⁶, co według Latoura potwierdza jego tezę, iż nauka współczesna nie posługuje się dualistycznym dyskursem *n o w o c z e s n y m*. (*modernist*), ale scalającym nienowoczesnym.

Podsumowując – próba spojrzenia na współczesną socjologię nauki z perspektywy debaty między realizmem a antyrealizmem stanowi poważne wyzwanie, ponieważ problem ten sformułowany w języku filozofii nauki jest w ramach socjologii postrzegany w innej perspektywie. Specyfika socjologii jako dyscypliny empirycznej i poszukującej społecznych uwarunkowań badanych zjawisk i procesów sprawia, że stosuje ona takie pojęcia i teorie, które dają się operacjonalizować na potrzeby praktyki badawczej.

We współczesnej socjologii nauki możemy zauważyć dwie, zasadniczo odmienne koncepcje obiektu działań poznawczych uczonych, które można nazwać klasyczną i nieklasyczną. W ramach koncepcji klasycznej, reprezentowanej przez Roberta Mertona, bada się naukę jako instytucję, powstrzymując się od samodzielnych rozważań o statusie poznawanej rzeczywistości, stosując jednocześnie dyskurs realistyczny.

W koncepcjach nieklasycznych odrzuca się filozoficzny opis mechanizmów funkcjonowania nauki, aby stworzyć wizję alternatywną, zakładając, że socjolog jest kompetentny również w analizie treści przekonań naukowych. W niektórych koncepcjach nieklasycznych, jak w omawianej szerzej w tekście koncepcji Brunona Latoura, efektem tych starań o wypracowanie innego niż filozoficzny języka jest stworzenie nowego obrazu relacji między nauką a społeczeństwem, a właściwie, całościowej, niedualistycznej teorii społeczeństwa i kultury.

⁵⁶ B. Latour, *Pandora's Hope...*, s. 282.

Jan WADOWSKI

Studium Nauk Humanistycznych, Politechnika Wrocławska

MIĘDZY RZECZYWISTOŚCIĄ A ILUZJĄ. DRAMAT CZŁOWIEKA W OBLICZU SYTUACJI GRANICZNYCH

Filozofia, tak jak wszelka ludzka aktywność, funkcjonuje pomiędzy różnorodnymi opcjami i rozstrzygnięciami. Ona sama przez swój etos znajduje się w sytuacji granicznej, która może oznaczać męczeństwo¹. Zagadnienie realizmu i antyrealizmu również pasuje się w takim „granicznym” obszarze. Najczęściej dostrzegamy tutaj problem o charakterze poznawczym, mającym pewne aspekty aksjologiczne; podkreślamy przecież, że ważne i potrzebne jest to, co rzeczywiste, a bezużyteczne i bezsensowne jest to, co iluzoryczne. Czy problem realizmu i antyrealizmu jest jednak tylko problemem teoriopoznawczym? Wydaje się, że w szerokim spectrum ludzkiego doświadczenia nieustannie balansujemy między tym, co realne i tym, co jest wyobrażone. Pierwszą tezą niniejszej wypowiedzi jest więc myśl o fundamentalnej, „źródłowej” wręcz graniczności ludzkiego doświadczenia, które w przypadkach ekstremalnych przyjmuje postać dramatu etycznego, dramatu człowieczeństwa, o którym pisał Józef Tischner².

Jakie są jednak kryteria tego, co realne, co uznamy za rzeczywistość? Według niektórych definicji uznawanie czegoś za realne pojawia się wtedy, gdy „bez żadnych zastrzeżeń uznajemy coś za rzeczywiste, przyjmujemy tym samym, że stanowi ono część rzeczywistego świata”³. Sen oczywiście uznamy za zjawisko nierzeczywiste, chociaż nie jest to tak ewidentne, jeśli ktoś na przykład śni o wydarzeniach mających

¹ D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Kraków 2000, s. 220. „Prawdziwy mędrzec musi, jak Feniks, umrzeć i narodzić się powtórnie”. Tamże.

² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990.

³ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 2004, s. 355.

nastąpić. Skala problemu tego to rzeczywiste i tego co nierealne wydaje się wzrastać w związku z rozwojem „rzeczywistości wirtualnej”. Pomijając te fascynujące dyskusje, stawiam drugą tezę, iż – idąc po myśli *filozofii dramatu* – dramat człowieka jest zasadniczą rzeczywistością, od której nie sposób uciec, aczkolwiek mechanizm takiej ucieczki stanowi jeden z istotniejszych bodźców do działania. Dramat ten rozgrywa się jednakże nie tylko w obszarze dobra i zła oraz w odniesieniu do Innego (jak twierdzi Tischner), ale również w strefie samoodniesienia (samoświadomości), kiedy nie sposób zaprzeczyć realności sytuacji granicznych. Inaczej mówiąc, w obliczu sytuacji granicznej usiłujemy uciec z jej niekwestionowalnej faktyczności (ból, cierpienia, absurdu, śmierci itd.), pogrążając się w różnych złudzeniach i iluzjach, które mogą mieć również pozytywne znaczenie, pozwalając na przetrwanie, aczkolwiek tylko doraźnie.

Egzystencja człowieka doświadczana jest w kontekście dramatu „graniczności”. „Graniczność” jest immanentną, ontologiczną wręcz, właściwością egzystencji. Ponadto człowiek sam kreuje sytuacje graniczne, co szczególnie widoczne jest w sferze doświadczenia miłości. Człowiek chce doświadczyć graniczności, ponieważ dzięki niej lepiej poznaje samego siebie. Próbując uchwycić czynnik „graniczności”, w części pierwszej skupię się na wyeksponowaniu tego zjawiska, w części drugiej artykułu zaprezentuję niektóre aspekty fenomenu miłości jako pewnej egzemplifikacji „graniczności” bytu ludzkiego.

1. „Graniczność” jako immanentna cecha egzystencji człowieka

Autorem koncepcji sytuacji granicznych jest oczywiście Karl Jaspers, który zaproponował pojęcie *Grenzsituationen* (*limit situations, border situations*) w 1919 r.⁴ Sam Jaspers nie zdefiniował dokładnie tego pojęcia, podając tylko przykładowe doświadczenia ludzkie⁵. Samo sformułowanie jest mylące, gdyż myśliciel ten miał na myśli, iż obiektywnie rzecz biorąc, człowiek znajduje się nieustannie w sytuacjach, które stawiają go na granicy własnego istnienia⁶.

⁴ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, (*Sytuacja, Śmierć, Cierpienie*), tłum. M. Skwieciński (*Problematyczność wszelkiego bytu empirycznego i historyczność rzeczywistości w ogóle jako sytuacja graniczna*), [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–242. „Sytuacjami granicznymi nazywam to, że nie mogę żyć bez walki i cierpienia, że biorę na siebie winę i nie mogę tego uniknąć, wreszcie, że muszę umrzeć. (...) Są jak mur, o który uderzamy, o który się rozbijamy. Nie potrafimy ich zmienić, lecz jedynie naświetlić. Nie da się ich oddzielić od samego istnienia empirycznego” (K. Jaspers, *Philosophie*, t. III, Berlin 1932, s. 2). Por. też: J. Jusiak, *Jaspers* <http://pta.pl/pef/pdf/j/jaspersk.pdf> (stan na kwiecień 2011) oraz <http://plato.stanford.edu/entries/jaspers/> (stan na kwiecień 2011).

⁵ A. Gałdowa, *Miłość jako sytuacja graniczna*, [w:] Znak, 1995 (11) 486, s. 79.

⁶ K. Jaspers, *Sytuacje...*, art. cyt., s. 189.

Pośród nich wymieniane są zwykle doświadczenia bolesne. Są one najbardziej znamienne, najsilniej obecne w doświadczeniu każdego człowieka⁷. Jaspers uważa, a przekonanie to jest cechą całej filozofii egzystencjalnej, że doświadczenie człowieka jest czymś bardzo konkretnym, gdzie istnieje możliwość realizacji człowieczeństwa w takiej czy innej postaci. Graniczność (ontologiczna i egzystencjalna) doświadczenia manifestuje się już na poziomie określonych antynomii pojęciowo-egzystencjalnych takich, jak: życie i śmierć, materialność i duchowość, wiedza i niewiedza, dobro i zło itd. Graniczny charakter egzystencji ludzkiej oddaje dobrze pojęcie antynomiczności. Antynomiczność wynika z dawno już dostrzeżonej (np. przez Pascala) cechy tej egzystencji, jaką jest poszukiwanie absolutu i niemożliwości odkrycia go⁸. Na co dzień zwykle nie dostrzegamy antynomiczności doświadczenia, ponieważ konkretne sytuacje są tylko pewnym zewnętrznym refleksem naszego istnienia; antynomiczność widoczna jest według Jaspersa dopiero w sytuacjach granicznych, ujmowanych w pryzmacie swoistego „rozbitcia”⁹. „Rozbitcie” oznacza istotową wręcz „niespełnialność” ludzkiej egzystencji, którą bardzo dobrze zaprezentował Pascal w pierwszej części swoich *Myśli*. Czynniki „dramatyczny”, wyeksponowany przez Tischnera, pojawia się w refleksji nad człowiekiem od samego początku kultury i cywilizacji ludzkiej. W ujęciu Jaspersa rozdarcie to jest niejako immanentną cechą ludzkiej egzystencji, która może być „rozmywana” np. przez heideggerowskie „się”¹⁰.

Wszyscy doświadczamy dramatycznego charakteru naszej egzystencji. Na gruncie polskim, myślicielem, który dobrze wyeksponował „graniczność”, jest Józef Tischner. Koncepcja filozofii dramatu zaciąga dług nie tylko u filozofii dialogu, ale również w niedocenionych analizach Jaspersa.

Tischner, podobnie jak Levinas, uważa, że podstawowym doświadczeniem człowieka jest sfera etyczna. Stefan Szary wykazuje oryginalność myślenia na horyzoncie dobra i zła¹¹. Samą filozofię dialogu trudno jeszcze oceniać, chyba że w obszarze inspiracji, dyskusji i polemiki¹². W świetle dzieła Levinasa i innych dialogików czynnik „dramatyczny” ma uzasadnienie. Człowiek nigdy nie znajduje się „poza” dobrem i złem, prędzej natomiast poza byciem i niebyciem w sytuacji, kiedy „oddaje” życie,

⁷ C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa–Kraków 2001, PWN, s. 141. Koncepcja „człowieka metafizycznego” Czesławy Piecuch inspirowana jest myślą C. Jaspersa.

⁸ C. Piecuch, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 142. Pośród filozofów takimi poszukiwaczami byli m.in. Kierkegaard, Nietzsche czy Levinas.

⁹ Tamże, s. 163 i n.

¹⁰ Píše C. Piecuch: *Człowiek zawsze będzie dążył do doskonałości i nigdy nie będzie mógł jej osiągnąć jako empiryczny byt w sytuacji*. „Rozbitcie” człowieka jest więc ostateczne. Por. C. Piecuch, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 143, 163 i n.

¹¹ S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu*, Kęty 2005, s. 80.

¹² Wystarczy prześledzić ile konferencji, sympozjów i publikacji wypływa z inspiracji myślenia Tischnera pośród jego uczniów i nie tylko.

w obszarze daru, a nawet heroizmu. Decyzja o oddaniu życia jest formą „czystej” odpowiedzi na wezwanie drugiego¹³.

Wydaje się, że wskazana, przez Tischnera i filozofów dialogu, ścieżka obfituje w wiele interesujących wglądów, głównie przez ujmowanie człowieka, którego dramatyczność rozgrywa się na granicy wyborów, czynników określających go, szczególnie takich, od których dystansowanie się jest tylko sztucznym odraczaniem nieuchronności, tym bardziej dramatycznej w chwili, im bardziej są kwestionowane. I jeśli geniusz Kartezjusza wskazał filozofii niezwykle podmiotowego myślenia filozoficznego, to wielkość i wartość błędu tego myśliciela polega bardziej na tym, że myślenie może być kolejną iluzją i nie musi jeszcze dowodzić, że jestem; natomiast cierpienie, bolesna świadomość popełnionego zła, utrata dóbr materialnych, moralnych czy społecznych, zetknięcie się z zagrożeniem własnego życia itp. dowodzą mojej realności, od której uciec nie można¹⁴. To właśnie z pomocą myślenia wspartego wyobraźnią popadamy niejednokrotnie w złudzenia i samooszukiwanie się. Od myślenia uciec można zawsze, jest na to wiele sposobów (np. środki odurzające, utrata przytomności itp.), od cierpienia czy śmierci uciec nie sposób. Można oczywiście próbować zniwelować ból, co na poziomie fizycznym często się udaje, natomiast co zrobić z cierpieniem psychicznym czy duchowym? Graniczne sytuacje dowodzą naszego istnienia (jeśli wymaga ono dowodzenia) bardziej niż cokolwiek innego. Sytuacje te obalają też wszelki subiektywizm i kwestionowanie naszego związku ze światem. Osią ludzkiego poczucia realności jest psychologiczna i poznawcza niemożliwość zanegowania określonego stanu wynikającego z tej więzi. Czy pierwotnie jest to jednak związek ze światem, z samym sobą czy też z drugim człowiekiem? Prawdopodobnie pierwotnym, źródłowym wręcz doświadczeniem jest dla każdego spotkanie z Innym, z Ty, które nie jest mną¹⁵. W tym zetknięciu się z odmiennym Ty leży z jednej strony ogromna szansa i potencjał zmian (szczególnie w przypadku małego dziecka), a z drugiej zagrożenie i „zawłaszczenie” drugiego. Dopiero w drugim kroku rozwoju człowiek (w obszarze jego rozwoju psychofizycznego) zwraca się w stronę środowiska. Inaczej mówiąc egzystencja ludzka dokonuje się w trójkącie Ja–Ty–To¹⁶. To nie „ja” wykreowało siebie, ale relacja z Ty. To nie Ty kreuje samo siebie, ale interak-

¹³ „Modelem” takiej filozofii może być „dramat” Jezusa Chrystusa, który zwycięża zło dobrem, czyli heroizmem niewyobrażalnej miłości.

¹⁴ Por. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 38 i n. Rozdział tej pracy zatytułowany jest: *W więzach Cogito*.

¹⁵ Filozofia dialogu jest kierunkiem, który jeszcze nie okrzepł, jednakże aby zniwelować ewentualne nakładanie potocznych „skryptów” na rozumienie tego myślenia, warto przypomnieć, iż aby określoną sytuację uznać za dialogiczną, konieczne są następujące „momenty dialogotwórcze”: 1. Uczestnicy dialogu (rozumiani osobowo); 2. Spotkanie; 3. Informacja czyli „dar”; 4. Dwa warunki dialogu – a) intencja prawdy i dobra; b) owoce dialogu: poznanie i pojednanie. Por. K. Parzych-Bilikiewicz, [w:] *Teologia w Polsce I*, 1 (2007), s. 139–142.

¹⁶ M. Buber, *Ja–Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 39–43.

cja z Ja¹⁷. Ja i Ty razem podejmują działanie kulturotwórcze w obszarze kultury materialnej i duchowej. Jest to zgodne z ideą Buberowskiej „zasady dialogicznej”, w której podstawowe odniesienie nie jest relacją poznawczą, separującą, ale dialogiczną (spotkanie)¹⁸.

Dramatyczność egzystencji człowieka wynika więc nie tylko z wyzwania, jakim jest Inny, ale również z powodu graniczności, z balansowania na „pograniczu” egzystencjałów, których przeciwieństwo ujawnia praktyczną niemożliwość ujednoznaczenia bycia ludzkiego. Trudno jest więc zaprzeczyć, iż egzystencja ludzka jest dramatem w perspektywie dobra i zła. *Filozofia dramatu* tylko raz wspomina tę jaspersowską kategorię, kiedy Tischner stwierdza, że „sytuacje graniczne”, w których waży się ludzkie „być albo nie być” ukazują, czym człowiek *naprawdę jest*¹⁹. Teza ta jest zaczerpnięta z myśli autora koncepcji „wiary filozoficznej” (czego Tischner oczywiście nie kryje). Jak pisze Jaspers: „Prawdziwy byt doświadcza się tylko w sytuacjach granicznych, albo wcale nie”²⁰. W drugiej części *filozofii dramatu*, jaką można nazwać *Spór o istnienie człowieka* (wg. A. Bobko najważniejsza książka w dorobku polskiego filozofa), problem graniczności zarysowuje się jako uczestnictwo w złu, które oznacza fundamentalne rozdarcie obecne w człowieku, opisane m.in. przez Pawła z Tarsu w *Liście do Rzymian* oraz przez św. Augustyna w *Wyznaniach*²¹. Pytanie o dobro i zło, stawiane przez Tischnera w kontekście obozów koncentracyjnych, jeszcze intensywniej eksponuje problem sytuacji granicznych wyzwalanych w systemach totalitarnych.

Z formuły o prawdziwości doświadczenia w sytuacjach granicznych, która przypomina egzystencjalistów egzystencję autentyczną, wynika, iż na co dzień człowiek stosunkowo rzadko dotyka swego istnienia realnie. Inaczej mówiąc, w egzystencji „normalnej”, w „szarej” codzienności żyjemy iluzjami i złudzeniami; dopiero konkretna sytuacja graniczna „wymusza” niejako działanie i postawę realną, ukazującą w całym świetle prawdę o człowieku. „Ufantastycznienie” egzystencji wynika więc z „odwrócenia źródeł”, gdzie samotnie egzystujący podmiot boryka się z wrogością innych ludzi i świata (jak w egzystencjalizmie²²). Droga indywidualizmu prowadziła człowieka Zachodu w obszar różnorodnych iluzji i zafałszowań. Podobnie podejście

¹⁷ Na bazie nauk humanistycznych i społecznych (NHS) J.C. Kaufmann postuluje „rewolucję kopernikańską”, która polega głównie na przekonaniu (postulowanym już wcześniej), iż jednostka jest bardziej procesem niż abstrakcyjnym bytem oderwanym od społeczeństwa. Por. J.C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2004.

¹⁸ Por. J. Bukowski, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., szczególnie cz. II, s. 143–312.

¹⁹ J. Tischner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 246.

²⁰ K. Jaspers, *Philosophie*, t. II, s. 252. Cyt. za C. Piecuch, *Człowiek...*, s. 163.

²¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 31 i n.

²² Na przykład bohaterowie twórczości Camusa czy Sartre’a żyją jako wycofani autyści, pełni wzniosłości, wrogości i pogardy do innych.

socjologizujące było zdecydowanie błędne, kreując ideologie totalitarne²³. W życiu praktycznym wyeksponował się agresywny konsumpcjonizm, który jest konsekwencją postawy „odrealniania” ludzkiej egzystencji. Indywidualizm, jak i umasowiony konsumpcjonizm w wymiarze jednostkowym i społecznym jest drogą donikąd²⁴. Sądzę też, że obydwie te stanowiska bazują na nierealistycznych iluzjach. Ich błąd to przede wszystkim błąd redukcjonizmu. Rozwiązanie dialogiczne statusu i relacji człowieka wydaje się jednym z bardziej miarodajnych. Człowiek jest osobą pośród innych osób *dynamiczną wspólnotą*. Ujęcie takie pozwala uniknąć zarówno skrajności podejścia indywidualistycznego, jak i socjologizującego.

Siłą, która może wytrącić człowieka ze stanu iluzji, może być wstrząs zmuszający do refleksji. Jest to podejście, które Czesława Piecuch zauważa u samego Jaspersa. Realność istnienia człowieka uwarunkowana jest doświadczeniem sytuacji granicznych²⁵. Wojny i upadek systemów totalitarnych mogą być przykładem społecznych sytuacji granicznych, które wymagałyby osobnego opracowania. Ten sam mechanizm weryfikacji (i falsyfikacji) stosunku człowieka do rzeczywistości zauważalny jest zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i indywidualnej. Zajmę się tylko aspektem osobowym fenomenu graniczności. Gdyby jednak zastosować kryterium Tischnera modelowej sytuacji granicznej, jaką jest umieranie i śmierć, wtedy okaże się, że dopiero po bardzo złożonej ewolucji wewnętrznej można być gotowym na umieranie czy chociażby utratę dotychczasowej sprawności fizycznej i zdrowia. Człowiekowi według Tischnera (za Levinasem) należy „pozwolić być”, natomiast podstawowym fenomenem jest dla myśliciela z Krakowa (za dialogikami) fakt spotkania. Jednakże fenomen spotkania, a nawet samego dramatu etycznego, jest również sytuacją graniczną, na co Tischner zwrócił niewiele uwagi. Graniczność manifestuje się tutaj w jeszcze ostrzejszy sposób niż w przypadku modelu Jaspersa, w którym główną rolę odgrywa podmiot ocierający się o jeden lub kilka czynników doprowadzających go na krawędź doświadczenia granicznego. Dzieło Tischnera jest, nie do końca chyba uświadomionym, zarysem fenomenologicznych ujęć sytuacji granicznych. Wywodom autora *Sporu* można wiele zarzucać, natomiast potencjał inspiracji i przemyśleń zawarty w pracach tego filozofa jest odkrywczy, szczególnie w warunkach polskich. Tischner czerpie oczywiście obficie z myśli dialogicznej, w której pojawia się polemika z całą dotychczasową filozofią, inspirowana niewątpliwie protestem wobec podejścia totalizującego podjętym jeszcze przez Emmanuela Levinasa.

²³ W tym sensie ujęcia „umasowione” są analogicznie nieadekwatne jak ujęcia indywidualistyczne. Najbliższe podejścia dialogiczne znajduje się personalizm. Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008 (3).

²⁴ Klasyczną pracą w tym zakresie jest książka J. Baudrillarda, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.

²⁵ C. Piecuch, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 144.

Z graniczności egzystencji człowieka oraz jej dialogiczności wyrastają podstawowe pytania metafizyczne²⁶. W wersji filozofii monologicznej pytania takie stawia filozof jako reprezentant „rozumu samego w sobie”, w filozofii dialogicznej pytania takie stawia nam Inny, którego obecność ma charakter roszczeniowy²⁷. Stawia on mi pytanie, które ma charakter etyczny. Uznanie istnienia, brak intencji uśmiercania, stanowi warunek podstawowy naszej korelacji. Stąd pytanie przyjmuje kształt „Nie zabijesz mnie”? Pytanie etyczne jest zawsze pytaniem o dobro i zło. Dopiero po tym pierwszym zapytaniu w sytuacji dialogicznej następuje etap drugi, w którym możemy rozpatrywać byt.

Takie odwrócenie pytania filozoficznego można uznać za nonsensowne, ale można też zauważyć w nim załączki nowej filozofii, szczególnie w obliczu sytuacji, kiedy paradygmat myślenia monologicznego zdaje się być wyczerpany. Myślenie filozoficzne zaczyna się od „zagadnięcia” przez Innego. Nie mógłbym jednak dostrzec żadnego czynnika etycznego, gdybym w jakiś sposób nie potrafił odróżnić się od Innego, sadowiąc we własnej tożsamości i „osobności”. Paradoksalność sytuacji polega na tym, że zarówno ja sam, jak i Inny jest pojęty przez źródłowe doświadczenie bycia człowiekiem. Nie demonizując rzeczywistości, można powiedzieć, że relacje powstające w ramach sytuacji granicznych obozów koncentracyjnych, tortur, porwań, gwałtów itd. wymuszają zobojętnienie na Innego, który jest nie tylko obcy, ale który może zostać potraktowany jako przedmiot umożliwiający oprawcom przetrwanie. Można oburzać się na stopień odczłowieczenia dokonujący się w imię określonej ideologii, wydaje się jednak, że tego rodzaju graniczność, polegająca na autoalienacji z człowieczeństwa, grozi każdemu. Innymi słowy – sytuacje podobne do tych z obozów koncentracyjnych dokonują się każdego dnia, nie są jednak zauważane. Są one tym bardziej niebezpieczne, im bardziej dokonuje się ich w „białych rękawiczkach”, negujące wszelką prawdę wewnętrzną²⁸. Dramatyczność graniczności polega nie tylko na możliwości ubezwłasnowolnienia Innego, ale również na ukryciu się, odsunięciu i ucieczce, schowaniu w kryjówkę (Tischnerowscy „ludzie z kryjówek”), która ma być źródłem bezpieczeństwa, co oczywiście jest iluzją, ponieważ w samotności tym bardziej wyłania się ból naszej graniczności przechodzącej przez doświadczenie kruchej cielesności, przez aksjologiczne zagubienie, semantyczną dezorientację; często niesie niepokój, a dla nielicznych (jak Leonardo da Vinci, Albert Einstein i in.) ekstatyczne doświadczenie wszechświata lub jego nieskończoności (B. Pascal) albo też odkrywania prawa moralnego (I. Kant) czy też popadania w euforię z powodu odkrycia „nadcłowieczeństwa” (F. Nietzsche). Oczywiście samotność nie musi być koniecznym uciekaniem do kryjówki, może być okazywaniem wielkiej wspólnoty z ludźmi, jed-

²⁶ M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 29.

²⁷ J. Tischner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 32.

²⁸ Por. A. Romanowska-Lakomy, *Prawda wewnętrzna. Psychologia fenomenologiczna osoby*, Warszawa 1996, szczególnie rozdział III, *Obiektywność prawdy wewnętrznej*, s. 47 i n.

nakże nasze poczucie graniczności jest w samotności o wiele bardziej widoczne niż pośród gwaru codzienności, gdzie niemal wszyscy żyją w gorączce przetrwania, zabiegając o schronienie, pożywienie czy akceptację. Żarliwa potrzeba akceptacji ze strony innego człowieka nie stworzy autentycznej wspólnoty, a jedynie grę lęków i manipulacji zmierzających w kierunku podporządkowania sobie drugiego. Graniczność tischnerowskiej przestrzeni obcowania mogłaby zostać zniwelowana i zmniejszona, gdybyśmy mieli do czynienia z osobami w pełni dojrzałymi czy mędrkami. Niestety mędrków jest niewiele, a nawet jeśli istnieją, to są niezauważalni, ponieważ nie eksponują się. Filozof, idący ścieżką mądrości, musi wejść na ścieżkę wiodącą do Bytu. Cała ontologia w myśli Jaspersa uwarunkowana zostaje możliwością, a nawet wręcz koniecznością, wkroczenia na drogę świadomie doświadczanych sytuacji granicznych. W tezie Jaspersa tkwi bardzo duży potencjał badawczy, szczególnie w odniesieniu do „granicznego” charakteru spotkania człowieka z człowiekiem, gdzie szczególnie narasta wezwanie do heroizmu lub okrucieństwa. Jest to kolejna linia „siatki graniczności” oplatającej egzystencję człowieka.

Zwykle natomiast staramy się schronić w „kokonie samoułudy”, czyli fałszywego bezpieczeństwa w iluzjach posiadania, w alienacji, w schronieniu się (tym wewnętrznym i zewnętrznym), gdzie nikt nie może nas zranić. Człowiek osamotniony lub wyrzucony z „obiegu” społecznego musi, aby zachować swoje człowieczeństwo, stworzyć sobie iluzje współistnienia, współegzystencji. Współczesne środki techniczne i media dają oczywiście olbrzymią liczbą okazji, aby popaść w iluzję, która jest jedynym ratunkiem człowieka wyobcowanego²⁹. On sam cierpi niedostatki własnego człowieczeństwa i znajduje się niekiedy na granicy odmowy człowieczeństwa innym. Wszelkie medium wykorzystuje silną tendencję do popadnięcia w fantazjujące złudzenia. Obiektywna niepoznawalność, a także ich charakter negatywny powodują, że człowiek gotów jest popaść w różnorodne iluzje, aby nie być świadomym „okrucieństwa” bytu³⁰. Jest to postawa zafałszowana, która tylko oddala nieuniknioną zetknięcia się z Bytem. W ujęciu sytuacji granicznych Jaspersa właśnie pełna świadomość heroicznego wysiłku pozwala na „dostęp do prawdy”³¹. Wszelkie taktyki osiągania bezpieczeństwa, spokoju, pewności itd. okazują się drogami, które tych wartości nie mogą zaferować, aczkolwiek człowiek jest taką istotą, że nieustannie próbuje je zrealizować. Zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym tworzymy sytuacje iluzoryczności. W epoce współczesnej tendencja ta wyzwoliła sferę „rozrywki”, czyli ucieczki od rzeczywistości, pozwalając producentom i kreatorom fantazji czerpać ogromne zyski z inklinacji do ucieczki od siebie i od świata³².

²⁹ Por. J. Beaudrillard, *Symulakry...*, dz. cyt., s. 104 i n.

³⁰ C. Piecuch, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 143.

³¹ Tamże, s. 165.

³² J. Baudrillard, *Symulakry...*, dz. cyt., s. 18 i n.

Podstawowym tedy „wymiarem” człowieka jest graniczność, w której dialogiczność czy monologiczność są tylko aspektami owej graniczności. Nie do końca więc przyznać można rację tezom dialogicznym. Sytuacja graniczna jest „krawędzią” ludzkiej egzystencji. Zwykle stąpamy szerokim traktem życia, nic nam nie dolega, zdobywamy środki do życia, zaznajamamy przyjemności itd. Prowadzimy „zwyczajne życie”, lecz cóż to oznacza? „Zwyczajne życie” jest kolejną iluzją odraczającą sytuację, kiedy faktycznie staniemy w obliczu cierpienia, bólu, wojny, choroby, zdrady, śmierci itd.³³ Tworzenie złudzenia zwyczajności jest tym bardziej niebezpieczne, że nieuchronna „gravitacja” graniczności będzie tym bardziej bolesna, im mniej była wcześniej uświadamiana. Możliwe jest, że część osób wykonujących praktyki religijne dokonuje ich w świadomości, że spotka ich sytuacja graniczna, która nie jest zależna od nich. Obawiając się takiej sytuacji, równocześnie próbują niejako ją „oswoić” i przygotować się do niej przez pewną lojalność wobec „groźnego” Boga. Sama jednak taka postawa i praktyka dowodzi silnej głębokiej świadomości sytuacji granicznej. Inni, którzy nie są zbyt gorliwi w wykonywaniu religijnych praktyk, „ubezpieczają” się przed sytuacjami granicznymi w zupełnie inny sposób, np. przez gromadzenie pieniędzy na koncie, poszukiwanie znajomości pośród lekarzy, przesadne dbanie o zdrowie itd.

Zasadniczą cechą sytuacji granicznej jest więc niezależność od naszej woli³⁴. Anna Gałdowa porównuje człowieka w sytuacji granicznej do kogoś, kto biegnąc, natrafia ścianę nie do przejścia³⁵. Karl Jaspers natomiast wyraźnie wskazuje niepewną nieodwołalność sytuacji granicznej, więcej – uważa, że egzystencja ludzka oznacza nieustanne doświadczanie sytuacji granicznych! Człowiek o przeciętnym

³³ „Zwyczajność” uznawana jest za stan, który uznawany jest przez większość ludzi za pożądany. Jeśli dobrobyt materialny, poczucie wygody i komfortu uznać za stan „zwyczajny”. Jednakże w społeczeństwach zachodnich pojawia się zjawisko świadomego kreowania sytuacji granicznych (Inspiracją w tym zakresie jest dla mnie wypowiedź Pani Katarzyny Brzezickiej). Zagadnienie to wymaga osobnego artykułu. Por. J.C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2004, szczególnie Część I, *Człowiek przyzwyczajęń*, s. 99–178.

³⁴ Sam Jaspers uważał, że możemy się odwrócić od sytuacji granicznej, odmówić jej przeżywania, co jest o tyle paradoksalne, że samo odwracanie się od cierpienia, śmierci czy miłości z jeszcze większą siłą potwierdza faktyczność tejże graniczności. Innym zagadnieniem, które tu pomijam, a które należałoby przeanalizować, jest kwestia, do jakiego stopnia sytuacja graniczna staje się determinantem zachowań człowieka, jeśli będziemy zakładać zasadniczą wolność, racjonalność i podmiotowość osoby odnoszącej się nie tylko do prawdy, ale również do dobra, gdzie czynnik woli staje się fundamentalny, a „intelekt jest sługą woli” (Zdanie to jest autorstwa Edmunda Husserla, co może budzić zdziwienie. Cyt. za J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996, s. 147.

³⁵ A. Gałdowa, *Miłość jako...* art. cyt., s. 80. W innej publikacji Anna Gałdowa stwierdza, iż sytuacje graniczne nie mogą być ujęte poznawczo, co nie wydaje się do końca prawdą, ponieważ nie moglibyśmy o nich nic powiedzieć, jeśli byłoby tylko „czystym doświadczeniem”. Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 2000, s. 119.

rozeznaniu świadom jest zagrożenia, iż w każdym momencie swojego życia może jej podlegać. Naturalna kruchość ludzkiej egzystencji naznacza głęboką bliźną naszą codzienność. Dlatego też wszyscy podejmują określone kroki w celu przezwyciężenia lęku, zaczarowania w pewien sposób przyszłości, aby mieć poczucie bezpieczeństwa. Jest to oczywiście dążenie utopijne, którego konsekwencje będą jeszcze bardziej dramatyczne niż uznanie stanu faktycznego. Człowiek „szary” tworzy sobie iluzje zwyczajności, codzienności, w której pragnie uwić gniazdko utopijnego, nierealizowalnego szczęścia. Dzieje się tak nie tylko w indywidualnych przypadkach, ale w kontekście zachowań całych społeczności „porwanych” jakąś ideologią.

Wątki filozofii Jaspersa są wyraźnie widoczne w myśleniu Tischnera. Filozofia dramatu zdaje się być próbą stworzenia metafizyki konkretności³⁶; bardzo nieufnie traktuje ogólne idee. Ujęcie Tischnera ma również cechę filozofii niezmienności, kiedy odwołuje się do bezwzględnych wartości i aksjologicznego ja. Możliwe, że w myśleniu krakowskiego filozofa istnieje obawa przed „platonizmem”, który tak silnie oddziałwał na kulturę europejską, że niektórzy myśliciele (Levinas) oskarżają go o stworzenie mentalnego podłoża do totalitarnych ideologii, będących oczywiście masowymi formami iluzji³⁷. Iluzje tworzy się nieustannie (zarówno indywidualnie, jak i społecznie). Wynikają one z lęku oraz pragnienia, które na przykład nie zrealizowało się. Czy każdy z nas skazany jest na samooszukiwanie się, tak potrzebne, aby nie spojrzeć w twarz rzeczywistości uważanej za okrutną? Czy to nie my stworzyliśmy okrutny świat, gdzie tzw. „słabi” przegrywają, a „silni” (np. psychopaci) wygrywają? Jest to świat immanentnej psychologicznej niedojrzałości, w którym jak najdłużej chcemy pozostać dziećmi, gubiąc faktyczne piękno tego, co dziecięce. Pozornie bezwysiłkowy (nie tylko fizycznie, ale coraz częściej również umysłowo i duchowo) świat konsumpcji nakłania coraz bardziej do frywolnej dziecięcości, gdzie króluje Mc Donald i Disneyland. Z ochotą pograżamy się w iluzjach.

Coraz trudniej natomiast żyje się tym, którzy chcą rozwijać swoje człowieczeństwo³⁸. Dehumanizacja świata Zachodniego zdaje się postępować. Bycie człowiekiem, zachowywanie i rozwijanie człowieczeństwa nie jest „opłacalne”, nie przynosi wymiernych korzyści. Heroiczne działania tych, którzy przeniknęli zagadkę ludzkiej wolności spełniającej

³⁶ M. Szulakiewicz, *Dialog...*, dz. cyt., s. 33.

³⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 4. Levinas postrzega wojnę jako rezultat myślenia „według całości”, totalnie, z drugiej strony interpretując wojnę jako brutalną rzeczywistość rozbijającą iluzję. Tamże, s. 3. Czy nie jest jednak tak, że to właśnie ludzkie iluzje pchają ludzi do zachowań nonsensownych i groteskowych, jakimi nie raz bywały wojny (vide Adolf Hitler i in.)? Myślenie J. Baudrillarda czy P. Virilio i ich diagnoza „ponowoczesności” zdaje się wiele zawdzięczać myśleniu Levinasa.

³⁸ Por. np. A. Finkelkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, tłum. M. Fabjanowski, Warszawa 1999.

się w darze nie są zauważane³⁹, ponieważ nie są atrakcyjne dla epatujących stereotypem mediów⁴⁰. Człowiek natomiast spełnia się przez mądrość człowieczeństwa.

Tymczasem współczesne zachowania antyludzkie są na porządku dziennym⁴¹. Jest w tym pewna logika, polegająca na tym, iż – w podświadomym rozumieniu ludzi na granicy odczłowieczenia – wyeliminuje się w ten sposób wszelkie „problemy”, kiedy to trzeba podjąć decyzję, ruszyć się i pomóc drugiemu, zgodzić się na nieodwołalną stratę itd. Ludzkie istnienie, niezależnie od różnych jego sposobów rozumienia, dokonuje się na płaszczyźnie dobra i zła. Istnienie obojętne prowadzi do odczłowieczenia. Większość sytuacji granicznych oznacza dla nas doświadczanie siebie w perspektywie spotkania z własnym bólem, absurdem, chorobą czy śmiercią. Mimo samotnego doświadczenia spotkania z własnym niepokojem i niepewnością w obliczu graniczności, głębokie, egzystencjalne rozumienie, rozumienie przeżyte i doświadczone dokonuje się w tle istnienia innych, którzy zwykle w jakiś sposób reagują empatycznie, idąc z pomocą, próbując poprawić naszą sytuację⁴².

Nie jest to wąski realizm praktyczny, lecz przede wszystkim świadomość graniczności doświadczenia oraz faktu, że owa graniczność optymalnie wpływa na rozwój, co uświadomił nam Jaspers. Inaczej mówiąc – graniczność nie jest przypadkowa. Należy ona do esencji ludzkiego istnienia, nieustannie wybijając człowieka z przyzwyczajenia, obojętności, z rutyny, z nudy i monotonii, które są wrogami rozwoju.

Pojęcie graniczności wydaje się być wiele bardziej pojemne w sensy antropologiczne niż dostrzegał to Jaspers⁴³. Można z całą odpowiedzialnością powiedzieć, że żyjemy w nieustannej sytuacji granicznej oraz epoce charakteryzującej się granicznością. Realność naszego życia to stan graniczny. Poczucie braku towarzyszy nam nieustannie, jesteśmy zagrożeni winą, cierpieniem, śmiercią czy chorobą. Nawet największe zaspokojenie potrzeb nie daje poczucia spełnienia również tych, które zaliczmy do „duchowych”. Zawsze możemy pragnąć więcej, chcieć żyć dłużej itd. Rysuje nam się jakby – paradoksalne – nieskończone pragnienie⁴⁴. Jest to nieusuwalna cecha ludzkiej egzystencji

³⁹ Por. A. Grzegorzcyk, J. Grad, R. Koschany, *Fenomen daru*, Poznań 2004. Szczególnie artykuł K. Dzikowskiej, *Gdzie jest dar? Próba odpowiedzi inspirowana zasadą dialogiczną Martina Bubera*, s. 133–151.

⁴⁰ R.M. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, tłum. B. Bubula, Kraków 1996, s. 95 i n.

⁴¹ Por. np. T. Dolpech, *Powrót barbarzyństwa w XXI wieku*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 2008.

⁴² Nie wiem czy istnieje wnikliwa analiza umierania dokonana na przykład metodą fenomenologiczną.

⁴³ Można zaryzykować hipotezę, że zarówno jednostki, jak i całe społeczeństwa (i to w wymiarze globalnym) permanentnie funkcjonują w sytuacjach granicznych, jeśli diagnozy takich badaczy, jak np. K. Dąbrowski, R. May, A. Kępiński, V. Frankl (pośród psychologów) i Z. Bauman, A. Finkelkraut, P. Bourdieu, Ch. Delsol, A. Glucksman, T. Delpech, P. Virilio (pośród filozofów społecznych) i in., potraktować poważnie.

⁴⁴ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 19 i n.

Paradoksalność polega również na tym, że w sferze dóbr materialnych nie jesteśmy w stanie zaspokoić naszych pragnień, mimo że współczesna propaganda konsumpcji chce nam to wmówić, wykorzystując „profesjonalnie” antynomiczność i chęć ucieczki od rzeczywistości (jakkolwiek by ją sobie wyobrażać)⁴⁵. Pozostaje jeszcze sfera dóbr duchowych, transcendentnych, które – zaspokajane – są raczej dawaniem niż braniem, pozbywaniem się siebie. Funkcjonują one w większości na zasadzie namnażania się. Im więcej dajemy z siebie, tym bardziej jesteśmy obdarowywani. Tam właśnie kryje się zgodność myślenia i bytu.

Sytuacja graniczna powstaje, kiedy doświadczymy (niekoniecznie zewnętrznie) stanu, w którym „dotykamy” granic własnej egzystencji. Owo „dotykanie” granic może mieć charakter pozytywny, negatywny lub pozytywno-negatywny. Człowiek w sytuacji granicznej poddawany jest intensywnym zmianom: cierpi, przeżywa euforię, lęka się, jest zrezygnowany lub popada w depresję. Łatwo można zauważyć, że sytuacja graniczna jest powiązana z intensywnymi przeżyciami emocjonalnymi, uczuciowymi itd. W jej obliczu zaczynamy też myśleć intensywniej i dojrzewać. Sytuacja graniczna zmusza do zmiany. Zaburzona zostaje podstawowa potrzeba ludzka, jaką jest potrzeba bezpieczeństwa. Nie ma co ukrywać, że poczucie bezpieczeństwa budowane jest często na iluzjach, na fałszywym poczuciu własnej wartości, na bardziej lub mniej skrytym eskapizmie. Nic więc dziwnego, że pewnego dnia takie poczucie bezpieczeństwa dochodzi do swej granicy i zostaje zaburzone. Osoba staje w sytuacji konieczności zmiany „systemów zabezpieczeń” wobec zagrożeń płynących z różnorodnych okoliczności życia. Zmiana w sytuacji granicznej jest o tyle trudna, że człowiek znajduje się w trudnym stanie psychicznym, a często również fizycznym, w związku z czym nie jest mu łatwo podejmować decyzje lub zmieniać się.

Modelem sytuacji granicznej może być przejście, przemiana i autotranscendencja⁴⁶. Jeśli przyjrzeć się podstawowym archetypom naszej kultury, to obraz przemiany czy przejścia obecny jest bardzo często. „Przejścia” to kluczowe chwile w egzystencji, takie jak narodziny, choroba, cierpienie itd.⁴⁷. Kategoria „przejścia” wydaje się jednym z centralnych pojęć chrześcijaństwa. Dotykanie „granic” własnej egzystencji oznacza wypadnięcie z wygodnego poczucia samozadowolenia i bezpieczeństwa. Z rąk wytracone zostają takie atrybuty jak władza czy pieniądze. Czło-

⁴⁵ W perspektywie materialistycznych interpretacji człowieka fakt ten może budzić zdziwienie. Dlaczego charakteryzuje nas, jako istoty ściśle związane ze światem zwierząt, taka charakterystyczna właściwość nieustannie mobilizująca do nowych przedsięwzięć?

⁴⁶ Por. C. Piecuch, *Otrzymać siebie w darze*, [w:] tenże, *Kondycja człowieka współczesnego*, Kraków 2006, s. 64.

⁴⁷ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991. Niezwykle wnikliwe dzieło (szczególnie t. 3, część A) Hryniewicza podejmuje zarówno temat graniczności, jak i dialogiczności osoby ludzkiej. Miłość natomiast opisywana jest jako szczytowa forma urzeczywistniania się człowieka. Tamże, s. 115.

wiek staje nagi, podobnie jak w opowieści o Hiobie. Musi on „przejść” na wyższy poziom ewolucji swojej świadomości. To samo w sobie jest już immanentną obecnością graniczności.

„Graniczność” człowieka jest również ściśle sprzężona z odniesieniem do drugiego⁴⁸. Wątek ten rozwinęła filozofia dialogu, a w wersji filozofii dramatu mamy do czynienia z wyeksponowaniem owej graniczności. Człowiek jest istotą dialogiczną. Bycie „w” dialogu konstytuuje jego człowieczeństwo. Człowiek „istoczy” się poprzez dialog. Filozofia nieraz opisywała człowieka, jednak czyniła to monologicznie, wyrывая go z realnego kontekstu jego istnienia; w reakcji na abstrakcyjne rozumienie człowieka powstały nurty „kontekstualne”, głównie socjologizm. Całkowite przeciwieństwo ujęć indywidualistycznych jest raczej również nieprawdziwe przez swój redukcjonizm. Rzeczywistym wymiarem życia człowieka jest „bycie z” drugim (matką, siostrą, bratem, przyjacielem itd.). Dialog ten zaczyna się już od poczęcia. Warunkiem rozwoju dziecka jest wejście w dialog z najbliższą osobą. Jest to fundamentalny warunek rozwoju jego człowieczeństwa. Odkrycia filozofów dialogu mają potwierdzenie w ontogenezie⁴⁹. „Byt człowieka jest (...) bytem zwróconym ku drugiemu”⁵⁰. Sam fakt tego niekwestionowanego odniesienia charakteryzuje się silną cechą „graniczności”, między innymi na skutek dialektyki samotności i wspólnoty. Partycypując we wspólnocie odkrywam swoją z nim wspólnotę, ale równocześnie – często bolesne – doświadczenie granicy możliwej wspólnotowości.

Sytuacje graniczne pojawiają się więc nie tylko jako doświadczenia indywidualne czy społeczne (np. wojna lub wina narodu, o której Jaspers mówił w kontekście II wojny światowej). Szczególną sytuacją graniczną, gdzie może się pojawić jaspersowski syndrom „walki z miłości” jest miłość obłubieńcza.

2. Miłość jako sytuacja graniczna

Nikt nie chce chorować ani umierać, chyba że jest w desperacji (która *nota bene* jest również sytuacją graniczną). Nikt też nie chce świadomie cierpieć. Większość sytuacji granicznych polega na fakcie „wrzucenia” na określonej bezwolności i przypadkowości, której człowiek musi stawić czoła. Wstrząs będzie dla nas tym silniejszy, im bardziej chroniliśmy się w złudzeniach. W wielu sytuacjach granicznych jest jedna, która wydaje się być szczególna, ponieważ jest upragniona. Taką upragnioną przez

⁴⁸ Karl Jaspers świadom był tego faktu, ale raczej nie rozpracował go szczegółowo, o czym pisze Czesława Piecuch. C. Piecuch, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 159.

⁴⁹ Por. J. Wadowski, *Człowieczeństwo i świadomość jako fundamenty dialogu*, [w:] *Filozofia dialogu*, t. 8, (2009) J. Baniak (red.), UAM, Poznań, s. 227–241.

⁵⁰ A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 91.

nas sytuacją graniczną jest miłość⁵¹. Na to intensywne pragnienie nakłada się oczywiście nasza biologia, aczkolwiek wraz z wiekiem pragnienie miłości nie zmniejsza się, a nawet zdaje się wzrastać, mimo że sfera biologicznych popędów zanika. W zależności od tego, jak będziemy rozumieć człowieka, powstaną różne teorie miłości. Współcześnie zaczyna dominować nurt deterministyczny, który wskazuje na czynniki mające decydować o tym, dlaczego zakochujemy się lub nie. Najczęściej wskazuje się na okoliczności biologiczne, społeczne, psychologiczne, związane z poczuciem własnej wartości itd. Jest niewątpliwie prawdą, że w życiu wielu społeczności czynniki te odgrywają dużą rolę. Można jednak postawić pytanie, czy wskazywane przez nauki szczegółowe determinanty miłości kwestionują wolną wolę człowieka, wrażliwość i wolny rozum. Wystarczy przeanalizowanie różnych przypadków, aby stwierdzić, że np. pragnienie miłości obecne jest zarówno u osób młodych wiekiem, jak i u osób starszych. Człowiek pragnie kochać i być kochanym przez całe życie, niezależnie od tego jak funkcjonują jego hormony itd. Wydaje się, że nie dzieje się to przypadkowo. Miłość, przekładająca się na ludzkie konkretne doświadczenie, *jest istotą rzeczywistości, jej strukturą konstytutywną*⁵². O takim antropocentrycznym ujęciu rzeczywistości mówili niektórzy współcześni filozofowie chrześcijańscy⁵³, jeśli stwierdzenie to zestawić z przypominaną na początku tezą Jaspersa odnośnie do faktu, iż człowiek istnieje realnie tylko w sytuacjach granicznych (por. przypis 14.). Jerzy Bukowski, opisując efekty spotkania, wykazuje w sposób dość jednoznaczny konstytutywny dla człowieka charakter miłości⁵⁴.

Jeśli będziemy zastanawiać się nad tym, co jest faktycznością egzystencji ludzkiej tam, gdzie upada wszelkie filozofowanie od niej oderwane, człowiek staje *wewnątrz* faktu pewnej nieuchronności. Pojawia się on między innymi w sytuacji *zauroczenia*, zachwytu i rozkoszowania doświadczeniem bycia Odmiennego, a jednak Tożsamego, Drugiej Osoby, Osoby szczególnej, która pochłania czyjeś myślenie i przeżywanie. Owo „pochłonięcie” nie jest alienacją, ale odkryciem drugiej osoby w jej unikatowości i niezwykłości. Miłość ułatwia naprawdę odkryć piękno drugiego człowieka. W tym ujęciu prawdziwa miłość wyzwala wszechstronne mechanizmy poznawcze, umożliwiające *zrozumienie* drugiego w aspekcie jego podmiotowości.

⁵¹ A. Gałdowa, *Miłość...* art., cyt. S. 80. Por. również np. I. Dec, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1998.

⁵² Za A. Jarnuszkiewicz, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1994, s. 93 i n. Jarnuszkiewicz określa sytuacje graniczne jako te, które **derealizują** człowieka i przyporządkowuje im głównie negatywny sens, przez co jeszcze silniej eksponuje ejdetyczny i konstytutywny charakter miłości. Powstaje pytanie, czy procesy realizacji i derealizacji są ze sobą sprzeczne?

⁵³ Na przykład E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 37.

⁵⁴ J. Bukowski, *Zarys...*, dz. cyt., s. 271.

Zdarzeniowość naszego bycia nabiera niezwyklego znaczenia w obliczu *zauroczenia*, które jest odkryciem piękna osoby. Potoczna opinia o zauroczeniu jest taka, że jest to zaślepienie i nie postrzeganie tej osoby taką, jaka jest. Jest to oczywiście całkowita nieprawda, chyba że zauroczenie ogranicza się do pożądanego wzbudzonego przez zewnętrzny wygląd, a więc do jednego tylko elementu, jakim jest zmysłowość. Istnieje czynnik zauroczenia bardzo odległy od sfery zmysłowości, który oznacza odkrycie osobowości, często zupełnie niewidocznej pod powierzchownością behawioralną⁵⁵.

Mimo że sam autor koncepcji sytuacji granicznych nie odniósł jej do miłości, słusznie zauważyła Anna Gałdowa, że „w swej najgłębszej istocie miłość staje się bólem, cierpieniem”⁵⁶. Kiedy mówimy o cierpieniu jako sytuacji granicznej, szczególnie wyraźnie uwypukla się teza niniejszego tekstu w świetle słów Gałdowej: „Człowiek, który nie potrafi spojrzeć w oczy konieczności cierpienia, musi szukać sposobów oszukiwania się. Próbuje uciec od cierpienia, człowiek nie chce dostrzec ‘rzeczywistych stanów rzeczy’ i dlatego przestają go one dotykać w sposób ‘egzystencjalny’. To zamykanie oczu na prawdę sytuacji sprawia, że sytuacje te ‘znosi się’ za ledwie z chwili na chwilę, energia wyczerpuje się w daremnych próbach ucieczki”⁵⁷. Kiedy więc człowiek znajduje się w granicznej sytuacji miłości, z ochotą pogrąża się w iluzji (np. wyłącznie w przyjemności, w urzeczowieniu partnera) ze względu na niezdolność akceptacji swoistej „bezbronności” miłości narażonej zawsze na zranienie.

Wypowiedź Gałdowej ukazuje, iż miłość, uwarunkowana zapewnieniem wolności drugiemu, stwarza jeden z fundamentalnych mechanizmów graniczności. Granica przechodzi pomiędzy naszym pragnieniem wolności a osobą, która w pewien sposób „żąda”, abyśmy z tej wolności zrezygnowali i wzajemnie. Im mniej dojrzała osoba, tym bardziej może oczekiwać, że z wolności zrezygnujemy, niszcząc w ten sposób subtelną więź miłości, która bez wolności zamiera. Jeśli faktycznie sytuacja graniczna jest przeżywanym doświadczeniem, które oznacza autotranscendencję, to odsłania nam się powoli cały mechanizm popadania w iluzje i powrót do rzeczywistości, będący warunkiem zdrowia psychicznego i dochodzenia do właściwej człowiekowi godności i wielkości.

Interesująco analizuje miłość Max Scheler. Myśliciel ten powołuje się na E. v. Hartmanna, który stwierdza: „Najgłębszy sens miłości polega na takim traktowaniu kocha-

⁵⁵ Por. A. Gałdowa, *Powszechność...*, dz. cyt., s. 131. Zagadnienie to jest słabo zrozumiane ze względu na popularność psychologii społecznej oraz behawioryzmu, a ostatnio np. tzw. „mowy ciała”, która ma jakoby zdradzać większość informacji o jakiejś osobie. Sądzę, że teoria „mowy ciała” jest fałszywa i wynika głównie z ideologii „transparentności” człowieka w społeczeństwie, któremu tenże człowiek ma być podporządkowany.

⁵⁶ A. Gałdowa, *Miłość jako...*, art. cyt., s. 77.

⁵⁷ A. Gałdowa, *Powszechność...*, dz. cyt., s. 128.

nego, jak gdyby był on co do swej istoty identyczny z naszym Ja”⁵⁸. Miłość ujawnia się, w ujęciu Schelera, w „rozumiejącym zajęciu się” (*Eingehen*) *inną, odmienną w swym uposażeniu jakościowym od zajmującego się „Ja”* indywidualnością *jako inną i odmienną*⁵⁹. Zarysowuje się tutaj interesujący wątek polemiczny między Schelerem i Hartmannem. Hartmann mianowicie podkreśla „istotową identyczność osób”, Scheler – gruntowną odmienność. Ponadto Scheler sięga do Platona, który określał w *Uczcie* miłość jako „ruch od niebytu do bytu”⁶⁰, przesuwając znaczenie w kierunku wartości i formując definicję miłości jako „ruch od wartości niższej do wyższej”⁶¹. Ta dynamiczna definicja miłości staje się podstawą analiz Schelera, który wskazuje na fakt całkowitej bezwarunkowości miłości. *Każde „powinieneś być taki”, wzięte poniekąd jako „warunek” miłości, niszczy od podstaw jej istotę*⁶². Charakterystyczne jest to, że Scheler uwypukla zarówno dialogiczny charakter miłości, jak i jej graniczność, tak w sensie negatywnym, jak i pozytywnym.

Niestety, na skutek językowo-medialnych nadużyć mamy do czynienia z sytuacją, kiedy miłość nie jest już rozumiana, podlegając wszechwładnemu redukcjonizmowi. Jest ona sprowadzana wyłącznie do uczucia lub wyłącznie do pożądania⁶³. Miłość zaś jest doświadczeniem totalnym. Bazuje ono na podstawowym komunikacie, jaki przekazuje człowiek człowiekowi. Jest to komunikat o współistnieniu i o darowaniu się drugiemu. Darowanie się drugiemu jest szczególnie silnie naznaczone „granicznością” Współprzenikający komunikat według Levinasa, a za nim np. Jarnuszkiewicza, ma głównie charakter etyczny⁶⁴. Pokrywa się to z przekonaniem Jaspersa w kluczowym znaczeniu winy pośród sytuacji granicznych⁶⁵. Równocześnie każdy kochający ponosi ryzyko utraconego zaufania, w związku z czym dramatyzm granicznej sytuacji miłości jest szczególnie nasycony znaczeniem. Totalność sytuacji miłości polega przede wszystkim na tym, że w sytuację tę zaangażowane są wszystkie poziomy ludzkiej egzystencji. Nie ma więc żadnej innej sytuacji tego rodzaju. Oczywiście mamy całą gamę ludzkich doświadczeń miłości, aczkolwiek żadne nie ma tego stopnia intensyw-

⁵⁸ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 116.

⁵⁹ Tamże, s. 119.

⁶⁰ Tamże, s. 238.

⁶¹ Tamże, s. 243. Warto w tym miejscu przypomnieć niedocenioną chyba teorię dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego, która zagadnienie „graniczności” ujmuje w zakresie autotranscendencji człowieka przez proces twórczy.

⁶² Tamże, s. 247. Na stronie 250 cytowanego dzieła Scheler prezentuje pełną definicję miłości, która nieprzypadkowo jest definicją aksjologiczną. Miłość, jako zjawisko dialogiczne, musi być zakorzeniona w dialogiczności oraz musi podlegać ryzyku, które jest nawet większe niż w innych sytuacjach granicznych.

⁶³ Zjawisko współczesnego redukcjonizmu w miłości opisuje Erich Fromm w swoich książkach. W Polsce ostatnio pisze na ten temat prof. Halina Romanowska-Łakomy.

⁶⁴ A. Jarnuszkiewicz, *Miłość...*, dz. cyt., s. 118.

⁶⁵ C. Piecuch, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 160.

ności i zaangażowania wszystkich sił ludzkich, zarówno biologicznych, jak i mentalnych czy duchowych. Z tych powodów sytuacja miłości stanowi swoiste zagrożenie osoby możliwością zdrady, „złamania serca”, utraty czy śmierci. „Graniczność” miłości jest tu szczególna, raczej niespotykana w sytuacjach granicznych, ponieważ łączy się w niej spektrum szczególnych czynników silnie wpływających na zachowania i dynamikę rozwoju osoby. Wpływ ten jest wieloraki, zaczynając niemal od dzieciństwa poprzez całe życie.

Niewątpliwie egzystencja człowieka jest „wymianą darów”, jest nieustającym dialogiem. Sytuacja monologu jest czymś wtórnym (zarówno w kontekście antropogenezy, jak i w kontekście rozwoju kultury) wobec dialogu. W społeczeństwie zdominowanym przez wymianę towarowo-finansową i informacyjną dialog przybrał formę karykaturalną. Nadal jednak poszukiwana jest miłość jako prawdziwa wymiana darów, jako spotkanie wszystkich spotkań. Dialog ten jest bardzo odległy od prostej wymiany zdań oraz usiłowania zrozumienia „drugiej strony”. Jest to dialog Levina-sowskiego „umierania za niewidzialne”, a więc oddania i zawierzenia drugiej osobie z całym ryzykiem zranienia i odrzucenia⁶⁶. Głębia owego „umierania za niewidzialne” wyraża istotę dramatycznej graniczności człowieka, który najchętniej ucieka od rzeczywistości, wyobcowuje się, separuje. Do pewnego stopnia owa separacja, o której tyle pisze Levinas⁶⁷, jest konieczna. Bez niej nie ma możliwości skryształizowania się tożsamości. Dialog rozumiany jako *współbycie* staje się modelem „nowego myślenia” płynącego jeszcze z doświadczenia Starego Testamentu⁶⁸. *Twarzą w twarz pozostaje sytuacją ostateczną*⁶⁹. Można przypomnieć Pawłowy *Hymn o miłości*, gdzie prawdziwa rzeczywistość oznacza stanięcie „twarzą w twarz” z Bogiem. Idąc jeszcze dalej można powiedzieć, że „doświadczeniem źródłowym” człowieka jest miłość, zarówno w sensie psychofizycznym, jak i teologicznym czy metafizycznym⁷⁰.

Człowiek być może po raz pierwszy i ostatni w swym życiu staje w sytuacji dialogos, kiedy to całkowicie otwiera się na drugiego, wpuszczając go niejako do swego wnętrza i stając się bezbronnym wobec drugiego. Bezbronność ta jest równocześnie szansą nowego „życia-w-jedności” z drugą osobą, co daje olbrzymie poczucie mocy, wartości i energii. „Graniczność” tego kształtu dialogu oznacza totalność ocierającą się o wymiar absolutny i niebezpieczeństwo utraty, upadku, degradacji. Człowiek

⁶⁶ E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 20 oraz K. Wiczeorek, *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 2002, szczególnie. Część Druga – *Umrzeć za niewidzialne – oto prawdziwa metafizyka. Odkrywanie filozofii pierwszej z Emmanuelem Levinasem*, s. 42–94.

⁶⁷ E. Levinas, *Całość...*, dz. cyt., rozdział II, s. 44 i n.

⁶⁸ Tamże, s. 82. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 80 i n, 239 i n. K. Wiczeorek, *Levinas...*, dz. cyt., s. 69 i n.

⁶⁹ E. Levinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 82.

⁷⁰ A. Jarnuszkiewicz, *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1994, szczególnie rozdział III. Punkt 3. *Enigma miłości*.

zdobywa poczucie bezpieczeństwa z drugą osobą, kreując niejako nowy jakościowy wymiar współczłowieczeństwa. Pękają granice tego, co fizyczne, granice mojego ciała, granice psyche, a pojawia się „życie-w-jedności”. Stan ten jest szczególny i sądę, że niezmiernie rzadki oraz dość krótkotrwały⁷¹. Czas jednak nie ma tu wielkiego znaczenia. Jeśli przyjąć, że ewolucja jest faktycznie rozwojem, a nie regresem, to możemy sobie wyobrazić, iż w przyszłości ludzie będą tworzyć nie tylko fizyczne pary ludzi kochających się przez całe życie, ale wspólnoty ludzi żyjących w jedności miłości, we wspólnocie kochających się wzajemnie osób skupionych na wymiarach intelektualnych i duchowych. Duchowość ta będzie wymiarem bezinteresowności, radośnej wymiany darów, gdzie obdarowywanie drugiego oznacza znacznie większe obdarowanie nas samych⁷². Inaczej mówiąc, graniczność sytuacji miłości oznacza jej rozwój w kierunku duchowej sublimacji doświadczeń oraz odejście od postawy biorcy do postawy dawcy „totalnego”, który nie interesuje się osobistą korzyścią. Jeszcze inaczej mówiąc, znika z naszego postrzegania człowiek wyłącznie „cielesny”, a rozkwita „człowiek duchowy”⁷³. Stąd właśnie człowiek „duchowy” transcenduje również sytuację walki i zdobywania na rzecz sytuacji wspólnoty i obdarowywania. Świat duchowy kieruje się dokładnie odwrotnymi prawami niż świat materialny. Obdarowywanie niemal zawsze oznacza wzbogacenie siebie. Daje się to zauważyć nawet na poziomie podstawowym, kiedy komuś pomożemy czy pożyczymy coś. Odczuwamy wtedy satysfakcję, szczególnie wtedy, gdy nie oczekujemy wdzięczności.

Człowiek w „naturalnym” stanie żyje bez miłości. Człowiek w stanie „normalności” żyje bez wolności. Jego dysponowanie sobą jest poruszaniem się po powierzchni zwanej „codziennością” i „normalnością”. Kim jest taki człowiek? Jest istotą niespełnioną, fragmentaryczną, która zabiega niemal wyłącznie o przetrwanie. Nie wie i nie chce wiedzieć, po co ma żyć. Ograniczył swoje obszary doznania i człowieczeństwa do kreowania pewnej maski człowieka. Taki człowiek może nawet odnosić sukcesy, jednak od wewnątrz będzie go drażnić narastająca frustracja. Taki człowiek jest coraz bardziej nieszczęśliwy, usiłując coraz intensywniej zaspokoić swoje sfrustrowane potrzeby.

Tymczasem sytuacja miłości powoduje wspięcie się na płaszczyznę, gdzie człowieczeństwo człowieka zostaje poddane próbie, zwłaszcza wtedy, gdy musi on przyjąć płynącą z miłości odpowiedzialność i troskę. Dialog, jaki rozpoczyna się między osobami kochającymi się jest dialogiem *par excellence*, funkcjonującym w świecie

⁷¹ J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987. Książka Bukowskiego w znakomity sposób opisuje spotkanie i jego „graniczny” charakter. Sam autor podkreśla zresztą, że Spotkania mogą zachodzić w sytuacjach granicznych, a więc w momentach przełomowych dla danych ludzi. Por. tamże, s. 174.

⁷² H. Romanowska-Łakomy, *Miłość i wolność – istota człowieka. Holistyczna perspektywa antropologii filozoficznej*, Olsztyn 2005, szczególnie Rozdział II *Przekraczanie redukcyjnej opcji człowieka*, s. 30 i n.

⁷³ List św. Pawła do Galatów, rozdział 5.

totalnego zaufania, totalnego spotkania i współbycia, o jakim trudno mieć wyobrażenie komuś, kto nigdy nie doświadczył miłości.

Miłość staje się czymś absolutnym. W rozmowie dwojga osób słowa zaczynają naprawdę coś znaczyć, niosąc ciężar spotkania wszystkich spotkań. Przerwana została niewiele znacząca „gadanina” obciążona troską, niepokojem i trwogą. Zaczyna się rzeczywistość spotkania osób, pomiędzy którymi każde słowo i każdy gest nabierają zupełnie nowego znaczenia niż na co dzień, w codziennej „szarzyźnie”. Słusznie wskazuje Krzysztof Michalski, iż miłość jest próbą uchwycenia wieczności⁷⁴. Dlatego właśnie miłość jest sytuacją graniczną. Mogę zniszczyć wejście „nieba” w moje życie⁷⁵. Doskonale opisuje to Michalski, kiedy mówi o sercu: *Nie ma miłości bez krwi; nie przypadkiem jej organem jest serce. Tętnienie krwi w skroniach, drgające, wypełnione krwią organy złączonych w miłosnym spazmie kochanków. Otwarte i radosne – ale i (kiedy indziej) puste, złamane, bolesne serce. Bo miłość boli*⁷⁶. Boli również fakt nieuchronnego pęknięcia i osobności, podczas gdy nieustannie dążymy do zjednoczenia, czego fizycznym wyrazem jest akt seksualny. Sama seksualność jednakże również jest dwuznaczna, ponieważ z jednej strony zbliża do siebie dwie kochające się osoby, ale z drugiej strony odwołuje się do doświadczenia archetypowego, którego sens jest personalny i oznacza stan bezwarunkowego roztopienia się, zjednoczenia z przyrodą, odrodzenia w potomstwie. Seksualność osób stanowi w pewnym sensie jeden ze szczytów graniczności samej miłości jako takiej, gdzie zbliżamy się i oddalamy od siebie, gdzie jesteśmy mocni, ale ekstazy seksu odbiera nam rozum i osobowość, włączając w powszechnie obecny w przyrodzie popęd, nawet jeśli jest kulturowo i cywilizacyjnie oderwany od płodności, a stał się obszarem doznań i przyjemności, podobnie jak zupełnie niepotrzebne konsumowanie pokarmów itd. Zarówno jednak aseksualizm, jak i panseksualność świadczą o niezwykłym dialogu na granicy dwóch światów. Po zapewnieniu odpowiedniej dozy intymności, zaufania i bezpieczeństwa, seksualność ma szansę bardzo zbliżyć kochające się osoby do siebie.

Można powiedzieć, że bardzo niewielu ludzi dojrzało do miłości, niewielu też potrafi traktować drugiego człowieka, nawet tego, którego kocha w sposób bezinteresowny i nieinstrumentalny⁷⁷. Fundamentalna wrażliwość przepełniona miłością gotowa jest się poświęcić nawet własną przyjemność na rzecz nieurazenia drugiej osoby.

W obręb dialogu wchodzi nie tylko obszar zwykłej rozmowy czy nawet nie rozmowy rozumiejącej, ale szczególnie rozmowy *współczującej*. Każda rozmowa – spotkanie osób żyjących miłością, jest spotkaniem pełnym *współczującego* rozumienia. Graniczność oznacza tutaj niekoniecznie wyjście w kierunku zakłamania, rozmowy

⁷⁴ K. Michalski, *Płomień wieczności*, Znak, Kraków 2007, s. 183.

⁷⁵ Tamże, s. 184.

⁷⁶ Tamże, s. 185. Tutaj Michalski zgodny jest w swoich konkluzjach z Anną Gąldową.

⁷⁷ Por. H. Romanowska-Lakomy, *Miłość i wolność – istota człowieka. Holistyczna perspektywa antropologii filozoficznej*, Olsztyn 2005, s. 26 i n.

przez samą naturę języka, przez wady osobiste zakochanych itd. Graniczność może oznaczać również niespodziewane wspięcie się na poziom komunikacji i porozumienia niespotykany w codziennym życiu. Rodzi się niejako graniczność pozytywna, która potocznie jest wyrażana jako szczęście. Szczęście jest tutaj dialogiczną partycypacją w dobru drugiej osoby, w jej pięknie i w jej prawdzie jako tej oto osoby. Granicą dialogu jest prawdopodobnie zagrożenie utraty własnej tożsamości, stąd wszelki prawdziwy dialog stanowi sytuację graniczną. Dynamika przemian osób prowokuje nieustające zagrożenie zburzenia stanu szczęścia, poczucia jedności. Doświadczenie ludzkie rozgrywa się w dialektyce poczucia zjednoczenia oraz, z drugiej strony, poczucia wyobcowania i samotności. Można dostrzec w miłości wyraz zasady głębszej, którą odnajdujemy w filozofii rosyjskiej⁷⁸. Ta intuicja może jednakże stać się treścią osobnej wypowiedzi.

⁷⁸ T. Špidlik SJ, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. z francuskiego J. Dembska, Warszawa 2000, s. 94.

Jerzy MACHNACZ

Studium Nauk Humanistycznych, Politechnika Wrocławska

FENOMENOLOGIA I REALNOŚĆ

1. Wprowadzenie

Sposób filozofowania, jaki Edmund Husserl wypracował w *Badaniach logicznych*¹, stanowi początek czegoś zupełnie nowego w filozofii, a nawet w całym życiu duchowym Europy². Zaprezentowana tam metoda otworzyła nowe perspektywy i tym samym wzbudziła ogromne nadzieje. „Fenomenologia rozbłysła w pierwszych dziesięcioleciach dwudziestego wieku jasnym światłem, nie tylko dla filozofii, lecz dla wszystkich nauk, popadła na éwierć wieku w prawie całkowite zapomnienie, zaczyna dzisiaj – przez większość jeszcze niedostrzegany – duchowo-naukowy rozwój”³. Husserl był świadom znaczenia tego dzieła i poczynionych w nim analiz. Dał temu wyraz w znanym artykule o filozofii, jako nauce ścisłej⁴ i stosunku filozofii do idei człowieka Zachodu⁵. To właśnie niezwykłość metody fenomenologicznej doprowadziła – uważa Jean Hering, jeden z uczniów Husserla – do końca dotychczasowej filozofii⁶.

¹ Gesammelte Schriften, E. Ströcker (red.), Hamburg 1992: *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*; Zweiter Band. I. Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*; Zweiter Band. II. Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*.

² Por. E. Ströcker, *Husserls Werk. Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften*, Hamburg 1992, s. 12 (*Husserls Logische Untersuchungen – ein Werk des Durchbruchs zur Phänomenologie*).

³ H. Conrad-Martius, *Vorwort*, [w:] A. Reinach, *Was ist Phänomenologie*, München 1951, s. 5.

⁴ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Mains 1965. Artykuł ten ukazał się po raz pierwszy w „Logos” 1/1910/11.

⁵ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993, tytuł oryginału: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*.

⁶ Por. E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie – Das Leben Edith Stein: Kindheit und Jugend*, ESW, t. VII, Freiburg 1985, s. 223.

Dziwi zatem, że już od samego początku „ruchu fenomenologicznego”⁷ pojawiły się między Husserlem i „jego” pierwszymi uczniami głębokie różnice w rozumieniu fenomenologii⁸. Husserl zarzucał im, że „pozostali w ontologizmie i realizmie”⁹.

Husserl był przekonany, że tylko przez swój radykalizm, a konkretnie: przez wzięcie w nawias i przeprowadzenie redukcji transcendentualno-fenomenologicznej, można osiągnąć prawdziwe podstawy (*Boden*) filozofii. Bardzo dobrze oceniał prace swoich studentów, nie zaliczał ich jednak do właściwych prac fenomenologicznych¹⁰.

Pierwsi uczniowie Husserla, należący do tzw. kręgu monachijsko-getyńskiego, byli realistami. Stein nawet uważa, że „wszyscy młodzi fenomenolodzy byli zdecydowanymi realistami”¹¹.

W przeprowadzonych analizach w dalszej części artykułu ukážemy drogę Husserla ku fenomenologii, prowadzącą go ku idealizmowi transcendentalnemu oraz postawę tzw. realistów czy ontologów. Zostanie ona przedstawiona na przykładzie prac Hedwig Conrad-Martius. Dlaczego właśnie ona, a nie ktoś inny? Kilka racji przemawia za skoncentrowaniem uwagi na dziele Conrad-Martius:

a) przyszła ona do Husserla, wykładającego od 1901 r. w Getyndze, z Monachium w roku 1910, z listem polecającym od M. Geigera,

b) była jedną z jego najlepszych uczennic. Jej praca doktorska¹², pisana pod kierownictwem Husserla została odznaczona przez Fakultet Filozoficzny, ale ze względów formalnych musiała się bronić w Monachium,

c) była pierwszym prezesem Getyńskiego Towarzystwa Filozoficznego¹³,

⁷ Por. E. Avé-Lallemant, *Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick*, [w:] *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, H.R. Sepp (red.), Freiburg 1988, s. 61.

⁸ Do Husserla, wykładającego w Getyndze, zaczęli się zjeżdżać studenci zafascynowani sposobem jego filozofowania, który poznali w *Badaniach logicznych*. Do tej grupy należy np. E. Stein. Drugą grupę stanowili tzw. monachijszczy. W Monachium, na seminariach A. Pfändera i M. Geigera, uprawiano filozofię w sposób zbliżony do Husserla. Do monachijszczyków należy H. Conrad-Martius. Jedni i drudzy mieli dobrze określoną wizję filozofii, dlatego odchylenia od niej wywoływały na seminariach prowadzonych przez Husserla burzliwe dyskusje. W Getyndze wielki wpływ na studentów miał A. Reinach, częstym gościem młodych fenomenologów był M. Scheler. Ich rozumienie fenomenologii nie pokrywało się z rozumieniem fenomenologii Husserla. Por. ks. J. Krokos, *Fenomenologia Edmund Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, brak miejsca i roku wydania, s. 15, 65, 112; A. Reinach, [w:] *Fenomenologia*, J. Machnac (red.), Kraków 1990, s. 141.

⁹ Por. G. Walter, *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Theismus zum Christentum*, Romagen 1960, s. 202; listy Husserla do R. Ingardena z dnia: 21.12.1930 i z dnia 13.11.1931.

¹⁰ Por. H. Spiegelberg, *Perspektivenwandel eines Husserls-Bildes*, [w:] *Edmund Husserl 1859–1959*, Den Haag 1959, s. 60.

¹¹ *Aus dem Leben...*, dz. cyt. s. 220.

¹² *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*, Göttingen 1912.

¹³ W latach 1911–1912.

d) była też jedną z pierwszych, która ustnie na seminariach i pisemnie w artykułach podjęła spór z Husserlem na temat kształtu fenomenologii¹⁴,

e) nikt inny z fenomenologów nie ujął problemu realności w taki sposób i w takim zakresie¹⁵.

Spór Conrad-Martius z Husserlem, tzw. spór wewnątrzfenomenologiczny, dotyczy ontycznego statusu fenomenu, jest to spór o transcendentálny bądź ontologiczny kształt fenomenologii¹⁶.

2. Droga Husserla ku fenomenologii transcendentalnej

Badania logiczne są dziełem inicjującym, otwierającym i wprowadzającym na drogę fenomenologii – z tym zgadzają się wszyscy, to znaczy Husserl i jego uczniowie. Ale Husserl skarży się, że „jego” uczniowie przy tym dziele pozostali, zatrzymali się, kiedy on poszedł dalej i rozwinął tylko konsekwentnie zawarte tam myśli, najpierw w wykładach, później w publikacjach, w: *Ideach I*¹⁷, *Ideach II*¹⁸ i *Medytacjach*¹⁹.

Uczniowie śledzili z uwagą rozwój Mistrza. Husserl był dla nich wzorem uczciwości i intelektualnej rzetelności, jeśli nawet nie zgadzali się z nim w sprawach ontycznego statusu fenomenu. Spór między pierwszymi fenomenologami nie toczy się o *Badania logiczne*, lecz o „samą rzecz” (*die Sache selbst*), która tak dla Husserla, jak i dla jego uczniów jest sprawą fundamentalną. Conrad-Martius pisze: „Dla nas (powrót do samych rzeczy – J.M.) oznaczał i oznacza osiągnięcie zupełnie nowego i ostatecznego filozoficznego nastawienia, a z nim wybawienie od wszelkich krytycznych, teoriopoznawczych, psychologicznych, historycznych i innych, naniesionych przez tradycję, przesądów, wyzwolenie od wszelkich uprzedzeń”²⁰. Z fundamentów nie można zrezygnować. Budowla bez fundamentów wali się. Obie strony tego sporu

¹⁴ Por. *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, [w:] H. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, t. III, München 1965, s. 393–402.

¹⁵ *Realontologie*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 6/1923, s. 159–333; *Das Sein*; München 1957.

¹⁶ Można mówić również o egzystencjalnym nurcie fenomenologii, reprezentowanym przez M. Heideggera.

¹⁷ *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975 (Tytuł oryginału: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch.*).

¹⁸ *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974 (Tytuł oryginału: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch.*).

¹⁹ *Cartesiansche Meditationen. Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, [w:] tenże: *Gesammelte...*, dz. cyt., t. VIII.

²⁰ *Die transzendente...*, dz. cyt., s. 395.

mają swoje racje fundamentalne. Należy zatem przybliżyć, jak one rozumieją „samą rzecz”.

Trzeba zaznaczyć, że już w *Badaniach logicznych* „sama rzecz” prezentowana jest inaczej w tomie I i w tomie II. Młodzi fenomenolodzy zachwycili się tym dziełem. Co jednak dla nich było osiągnięciem celu, to dla Husserla stanowiło początek dalszych poszukiwań. Husserl wyznaje we wstępie do *Idee I*: „Tutaj wspominam o tym sporze po to, aby wobec panujących w najwyższym stopniu brzemiennych w skutki nieporozumień z góry wyraźnie należy podkreślić, że czysta fenomenologia, do której w dalszym ciągu chcemy utorować dostęp – ta sama, która w *Badaniach logicznych* po raz pierwszy zwycięsko przebiła się na poziom mej świadomości i której sens w dalszej pracy ostatniego dziesięciolecia odsłaniał mi się w sposób coraz głębszy i bogatszy – nie jest psychologią i że nie przypadkowe rozgraniczenia dziedzin i terminologia, lecz zasadnicze powody wykluczają zaliczanie jej do psychologii²¹. Jest sprawą oczywistą, że Husserl zmierzał ze wszystkich sił ku odkryciu przedmiotu filozofii, wkroczenie do – jak mawiał – „ziemi obiecanej” filozofów.

Co takiego odkrywa fenomenolog? Czym się różni stanowisko fenomenologiczne Husserla z *Badań logicznych* od stanowiska z *Idee I*? Co takiego fenomenolog widzi, kiedy wchodzi w obszar fenomenologii? Reinach pisze, że dla badań fenomenologicznych otwiera się obszar tak wielki i tak bogaty, że nie można go dzisiaj objąć wzrokiem²².

Zwróćmy uwagę na słowo: widzieć. Widzieć – to nie znaczy: zmysłowo zobaczyć, fizycznie doświadczyć. W fenomenologicznym oglądzie, w fenomenologicznym widzeniu chodzi o widzenie jako takie, o źródłową daność określonego rodzaju, która jest uprawomocnieniem wszystkich twierdzeń. W tym kontekście Conrad-Martius mówi o fizycznej i duchowej ślepotcie. Pierwsza nie pozwala dostrzec rzeczy materialnych, druga czyni niezdolnym do zobaczenia istoty. Fenomenolog opisuje to, co widzi duchowy, fenomenologicznym okiem. Pierwszym zadaniem fenomenologii jest wyjaśnienie sensu (*Sinnesklärung*), przybliżenie, opisanie, wydobywanie istoty. Można powiedzieć, że fenomenologia przywraca prazaufanie do rzeczywistości. Nikt nie musi nam opowiadać jak coś jest. Nikomu nie musimy wierzyć, ze względu na jego autorytet. Wystarczy, że sami popatrzymy na „samą rzecz” i dostrzeżemy, jak się sprawy mają. Fenomenolog jest sam na sam z rzeczą. Husserl zapoczątkował i rozwijał metodę dochodzenia do „samych rzeczy”. Starł się, aby fenomenologia (filozofia) była nauką ścisłą i pierwszą (*strenge, erste Wissenschaft*), nauką fundamentalną (*Grundwissenschaft*) dla wszystkich nauk.

Czy nie należy, jak tego wymaga postawa fenomenologiczna, najpierw zapytać „samą rzecz” o jej własną istotę, a dopiero potem, przejść do dalszych wypowiedzi

²¹ *Idee I...*, dz. cyt., s. 5.

²² *Was ist Phänomenologie*, dz. cyt., s. 21.

o niej? Czy nie trzeba „samą realność” poddać fenomenologicznej analizie? Chodzi o fenomen, o istotę realności (*die Realität*), o to, co stanowi o realnym bycie (*das realische Sein*). Analizy muszą przybliżyć drogę do realnego bytu i istotę realnego istnienia.

Jak rozumie realność Husserl? Gdzie on jej szuka? Czy Husserl rzeczywiście podjął fenomenologiczny namysł nad realnością, czy tylko – jak twierdzi E. Fink – przyjął pojęcie realności i używał go w sensie operatywnym?²³

2.1. Fenomenologia w *Badaniach logicznych*

Filozofia „rodzi się” ze zdziwienia, „budzi się” z dostrzeżenia tego, że coś jest, a co wcale nie musi być. Filozoficzny namysł zatem dotyczy właśnie istniejącej rzeczywistości, a nie czytania i powtarzania myśli wielkich filozofów. Conrad-Martius wprowadziła pojęcie „rzeczywistej rzeczywistości”. Można powiedzieć za Kantem, że Husserla obudziło z filozoficznej drzemki istnienie tworców matematyki. Husserl był z wykształcenia matematykiem, ale z powołania filozofem. *Filozofia arytmetyki* jest też jego pierwszym, większym dziełem, o którym we wstępie pisze, że jest próbą przygotowania „w całej serii badań psychologicznych i logicznych naukowych fundamentów dla zbudowania w przyszłości filozofii arytmetyki”²⁴.

Spotkanie Husserla z osobowością Franza Brentano i jego podejściem do filozofii skłoniło Husserla do wybrania filozofii jako zawodu. Od samego początku pragnie on uprawiać filozofię w duchu nauk ścisłych. Brentano zwrócił uwagę Husserla na problem intencjonalności. Husserl uważał, że to właśnie Brentano i jego rozumieniu intencjonalności zawdzięcza wszystko²⁵.

Brentano znał doskonale filozofię arystotelesowsko-tomistyczną. Pod wpływem myśli Kartezjusza podjął wysiłek zbudowania filozofii wychodzącej od myślącego podmiotu. Jego filozofia jest nauką bazującą na istnieniu świadomości (*Erfahrungswissenschaft vom Bewußtsein*). Metoda filozofii nie może być inna niż nauka o świecie, które wychodzą z doświadczenia²⁶.

Husserl zrobił habilitację na podstawie pracy: *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*. Praca ta została poszerzona i opublikowana pod tytułem: *Philosophie der Arithmetik*²⁷. Zwróćmy uwagę, że w tych badaniach – ulubione wyrażenie Husserla – nie chodzi wcale o zbadanie czym jest rzeczywistość (*Wirklichkeit*), lecz

²³ *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 3/1957/11, s. 321.

²⁴ *Gesammelte...*, t. I., dz. cyt., s. 5.

²⁵ W liście do M. Becka z 15.3.1929 Husserl napisał: „Bez niego (Brentano – J.M.) i jego impulsu nie byłbym z żadną myślą tym, kim jestem.” List znajduje się w spuściznie M. Becka.

²⁶ Por. K. Święcicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 186 (Brentano jako prekursor badań doświadczenia wewnętrznego. Odkrycie intencjonalności jako podstawowego charakteru tego, co psychiczne.).

²⁷ Halle 1891.

o to, w jaki sposób to, co jest pomyślane, przypomniane, przedstawione jest dla nas czymś rzeczywistym. To właśnie tutaj pojawia się problem stosunku podmiotu myślącego do pomyślanego przedmiotu, relacji fenomenologii do rzeczywistości.

W *Badaniach logicznych* Husserl przewyciężył stanowisko psychologistyczne, tym samym – aby użyć pojęcia Theodor De Boer – odnaturalizował idee (*Entnaturalisierung der Ideen*)²⁸. Pojawiła się sfera, która nie miała nic wspólnego z podmiotem, to znaczy taka, która nie należała i tym samym nie zależała od niego. Sfera ta nie należy do faktycznego świata przyrodniczego. Powstaje problem, w jaki sposób naturalistycznie ujęta świadomość, należąca do człowieka jako istoty psychofizycznej, „wiąże się” z apriorycznymi danościami (*Gegebenheit*)? Jak ma się coś empirycznego do czegoś apriorycznego, psychologicznego do logicznego, subiektywnego do obiektywnego?

Problem ten Husserl rozwiązuje w sposób następujący: wychodzi od psychicznego przeżywania. W akcie przeżywania jest zawsze coś, co jest przeżywane. Przeżycie jest zawsze przeżywaniem czegoś, np.: intencja aktu przypominania jest nakierowana na to, co przypominane; intencja aktu przedstawiania na to, co przedstawione itd. Jeśli sposób prowadzenia analiz przenieśmy na matematykę, to akt liczenia z pewnością jest aktem psychicznym podmiotu, ale liczby, jedność, różnica już nie, gdyż inaczej matematykę należałoby zaliczyć do psychologii. Matematyka ma do czynienia z przedmiotami danymi w sposób niezmysłowy. Przedmioty idealne są korelatami niezmysłowego, wewnętrznego spostrzeżenia. Istnieje coś takiego jak ogląd istoty (*Wesenschau*). Idealne przedmioty są transcendentne względem psychicznego aktu przeżywania, podobnie jak i wszystkie realne dawności, ale jest to już transcendencja innego rodzaju. Osiągnięciem *Badania logicznych* było zatem odnaturalizowanie idei, udowodnienie, że formalnologiczne twory mają własne prawo bycia względem rzeczywistości psychicznej. One nie przynależą do niej, fenomenologia nie jest psychologią. Domeną fenomenologii jest świadomość, a psychologii psychika²⁹. Problem pozostał, gdyż należy pokazać, jak te aprioryczne, idealne przedmioty odnoszą się do psychicznie rozumianej świadomości?

2.2. Fenomenologia w *Ideach I* i w *Ideach II*

Aby problem ostatecznie rozwiązać, Husserl czyni następny krok, w którym podejmuje wysiłek odnaturalizowania świadomości. Dokonuje się to w *Ideach I*. Już pierwsze wykłady Husserla w Getyndze można uważać za przygotowanie do tego kroku. Na czym będzie polegać odnaturalizowanie świadomości?

²⁸ *De Ontwikkelingsgegn in het Denken von Husserl*, Assen 1966, s. 50.

²⁹ R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989, s. 11 (*Mathematik, Logik und Phänomenologie*).

Cogito nie istnieje bez *cogitatum*, akt bez intencjonalnej treści, *noeza* – z późniejszych rozważań Husserla – bez *noematu*. Pomyślany przez nas ten oto otaczający nas przyrodniczy świat pozostaje w dalszym ciągu tym, czym jest i jakim on jest. *Cogitatum* nie należy do przyrodniczego świata. Ono jest we „własnym” świecie, w świecie czystej subiektywności z całym jej zasięgiem. Odkrycie przez Husserla dostępu do obszarów prawdziwej filozofii było zadaniem jego życia. W osobistych notatkach znajdujemy takie wyznaczenie Husserla: „Muszę osiągnąć jasność, inaczej nie mogę żyć. Nie mógłbym znieść życia, jeśli bym nie wierzył, że to osiągnę, że będę mógł rzeczywiście ja sam, własnymi oczyma spojrzeć na ziemię obiecaną”³⁰.

W latach 1905–1907 Husserl odkrywa drogę dającą mu dostęp do fenomenologii transcendentalnej. Jest nią redukcja transcendentalno-fenomenologiczna. Ona stanowi kolejny przełom (*Durchbruch*) w twórczości Husserla. Niestety, jego uczniowie tego znaczenia przełomu nie zrozumieli i go odrzucili.

Redukcja i jej skutki „wymuszają” na Husserlu określone zmiany w terminologii: wcześniej mówił o naukach zajmujących się czymś idealnym i o czymś realnym (*Idealwissenschaften – Realwissenschaften*), teraz mówi o naukach zajmujących się istotami i o naukach zajmujących się faktami (*Wesenwissenschaften – Tatsachenwissenschaften*), o naukach transcendentalnych i naukach dotyczących świata (*transcendentale Wissenschaften – mundane Wissenschaften*). Czystym Ja zajmuje się fenomenologia, realnym Ja – psychologia.

Husserl opisuje „generalną tezę naturalnego nastawienia”³¹. Ludzie żyją w powszechnym, codziennym przekonaniu, że świat jest. I to jest dla nich faktem. Z faktami nie można dyskutować. Dlatego też Husserl nie neguje istnienia przyrodniczego świata i też nie poddaje w wątpliwość jego istnienia. Unika postawy sofistów i postawy sceptyków. Trzeba istnienie tego świata wziąć w nawias, wyłączyć. Istnienie świata w naszym myśleniu istotowym, fenomenologicznym nie odgrywa żadnej roli.

Husserl przeprowadza w *Ideach I* fenomenologiczne rozważania o fundamentalnym charakterze, w których odnaturalizuje świadomość³². Transcendentalna świadomość zostaje „wyzwolona” ze wszelkich powiązań z realnością, nie pozostaje w żadnych związkach przyczynowych z przyrodniczym światem. Ponadto, według Husserla, właśnie to co istnieje realnie wskazuje na istnienie „czystej świadomości”, gdyż obok niej, czy poza nią, nie może nic istnieć. Czysta transcendentalna świadomość

³⁰ E. Husserl, *Persönliche Aufzeichnungen*, Philosophy and Phenomenologie Research, 3/1956/16, s. 297.

³¹ *Idee I*, dz. cyt., s. 80 (Część druga: *Fenomenologiczne rozważania podstawowe*, Rozdział pierwszy: *Teza naturalnego nastawienia i jej wyłączenie*, § 27: *Świat naturalnego nastawienia: Ja i mój świat otaczający*).

³² Por. E. Ströcker, P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, München 1989, s. 74 (*Husserls Konzept der transzendentalen Phänomenologie*).

mość istnieje w sposób absolutny, ale w zupełnie innym sensie niż absolutne istnienie Boga³³.

Co do tego, że uczniowie Husserla dostrzegli znaczenie i zdawali sobie sprawę z jego metodologicznych zabiegów, nie ma najmniejszych wątpliwości. Conrad-Martius pisze, nawiązując do słów Mistrza, że redukcja transcendentálna jest najgłębszą metodologiczną koncepcją. Ona uznaje znaczenie badań konstytutywnych (*Konstitutionsforschung*), lecz zwrotu Husserla ku idealizmowi nie może zaakceptować, ponieważ – aby użyć słów Pfändera – byłaby to „zdrada istoty fenomenologii”³⁴.

W jakim sensie używa Husserl pojęcia realizm? W jakim sensie rozumie on ontologizm? Jeśli pojęcia zostaną wyjaśnione, wtedy dostrzeżemy, na czym polegają zarzuty skierowane przez niego do grupy monachijsko-getyńskiej, że są ontologami i realistami. Nie tylko monachijszczy: Pfänder i Geigera, również Scheler i większość pierwszych uczniów Husserla uważało siebie za realistów.

Zajmijmy się zatem problemem realizmu i realności. Husserl rozwinął swoje rozumienie realności przede wszystkim w *Ideach II*. Musiał zająć się problemem realności, aby wyjaśnić stosunek fenomenologii do nauk przyrodniczych i humanistycznych (*Geisteswissenschaften*).

W *Badaniach logicznych* Husserl pokazuje, że oprócz postawy naturalistycznej – nakierowanej na realne, obiektywne, przyrodnicze przedmioty – jest możliwa i inna postawa, w której badane są „przedmioty wyższego rzędu”, np. „przedmioty” logiki. Przedmioty logiki nie istnieją istnieniem przedmiotów przyrodniczych; one „żyją” swoim własnym istnieniem. W *Ideach II* Husserl analizuje dalsze obszary z własnym sposobem istnienia. Trzeba sobie zdać sprawę z tego, że czas twórczości Husserla przypada na okres powszechnego panowania nauk przyrodniczych. Wszystko zostało sprowadzone do przyrody. Tylko nauki zajmujące się przyrodą zasługiwały w pełni na tytuł nauki. Stąd też pojawiła się konieczność przewyciężenia psychologizmu, aby filozofii dać jej właściwy przedmiot.

Na przełomie wieków XIX i XX panowały niepodzielnie nauki przyrodnicze, powszechnym było nastawienie naturalistyczne. Trzeba to tutaj zaznaczyć, aby podkreślić wkład Husserla w przewyciężenie tego nastawienia. Postawa personalistyczna jest postawą „naturalną” w obszarze bycia osoby. Nie jest to postawa przyrodnicza. Naturalistyczna postawa przyrodnicza odnosi się do rzeczywistości czasowo-przestrzennego świata, postawa naturalistyczna personalistyczna – do rzeczywistości świata duchowego osoby ludzkiej³⁵.

Poznanie przyrody i ducha bazuje na doświadczeniu, dlatego od samego początku porusza się w tych regionach bycia. Istnienie tych regionów przyjmowane jest jako

³³ Por. *Idee I*, dz. cyt., s. 146 (*Absolutna świadomość jako residuum przy unicestwieniu świata*).

³⁴ Por. *Die transzendentale...*, dz. cyt., s. 393.

³⁵ Por. *Idee II*, dz. cyt., s. 247.

oczywistość. Regionalne ontologie, jako nauki aprioryczne, mogą podjąć badania istoty tych regionów istnienia. Pojawia się pytanie: w jaki sposób bycie przedmiotów jednego i drugiego obszaru staje się danością (*Gegebenheit*) dla świadomości? W jaki sposób przedmioty z tych regionów same dają siebie (*Selbstgegebenheit*) świadomości?

Husserl określa substancjalność i materialność jako ekstensywną realność. Realność jest pojęciem szerszym od materialności, ponieważ ta dotyczy tylko rozciągłości. Czymś realnym jest również to, co nie jest materialne, co nie jest czasowo-przestrzennie rozciągle, co nie podlega pod ogólne bycie rzeczą fizyczną. Psychika jako taka należy do fizycznego, czasowo-przestrzennego świata. Husserl rozróżnia między doświadczeniem realności materialnych i doświadczeniem realności pochodzących od duszy (*seelische Erfahrung*). Materia i dusza (*Seele*) mają wspólną ontologiczną formę, ale zachodzą między nimi różnice właściwości (*Eigenschaften*) i stanów (*Umstände*). Materialne przedmioty po prostu są, można się na nie natknąć, potknąć, rozbić nogę. Realności z obszaru duszy rozwijają się, stają się, mają swoją historię. One żyją³⁶.

Życie „osadzone” jest na materii. Życie nie jest tylko fizjologicznym procesem. Tak zwana: „czysta dusza”, czyli „sama dusza”, „dusza jako taka” nie może istnieć. Dusza jako realna rzeczywistość jest jednością ciała i duszy (*Einheit von Leib und Seele*). Obok pojęcia materialności, rozumianej w sensie fizycznej bryły, zostaje wprowadzone pojęcie ciała (*Leib*). Ciało to przeniknięta duszą fizyczna materia³⁷.

W odniesieniu do człowieka należy iść o krok dalej. Jego istnienie nie ma charakteru istnienia przedmiotu, lecz zachowanie charakteru działania przyczynowego. Zachowanie człowieka jako podmiotu jest oparte na motywacji. Człowiek jako duchowa realność jest częścią świata ducha. W człowieku „spotyka się” świat przyrodniczy i duchowy. Człowiek jest jednością materialno-duszo-duchową. Dusza człowieka ma charakter duchowy³⁸.

W duchowym nastawieniu człowiek „odkrywa” siebie i drugiego człowieka jako osobę (*Person*). Husserl pisze, że czyste Ja jest podmiotem świadomości, ono daje znać o sobie przez swoje akty, przez sposób ich pełnienia, przez motywacje swoich działań lub ich zaniechanie. Realne Ja, jako podmiot, jest personalną realnością (*die personale Realität*), daną jako korelat osobowego nastawienia w odpowiednim doświadczeniu. Innymi słowy: Ja jest realnym podmiotem, występującym w realnych stanach określonego typu.

Osoba ma coś takiego jak charakter, czyli jedność trwałych właściwości w odniesieniu do typowych stanów. Te zachowania nie bazują na przyczynowości przyrodniczej.

³⁶ Tamże, s. 3 (*Konstytucja materialnej przyrody*).

³⁷ Tamże, s. 128 (*Konstytucja przyrody istoty żywych*).

³⁸ Tamże, s. 245 (*Konstytucja świata duchowego*).

czej, nie są zdeterminowane, one są wynikiem motywacji, są wynikiem własnej decyzji, mogą stać się własnościami habitualnymi. Ja przez ich częste powtarzanie. Inaczej działają na siebie dwie kule bilardowe, inaczej ludzie. Zachowanie kul można wyjaśnić, obliczyć, zachowanie ludzi można zrozumieć, poznając ich motywy. W sensie nauk przyrodniczych człowiek jest nieobliczalny.

Husserl mówi o naturze i o duchu, o postawie przyrodniczej i postawie personalistycznej. Między tymi obszarami realnego bycia i postawami dającymi do nich dostęp jest określone napięcie. Gdy wychodzimy od natury, jak rozumieją ją przyrodnicy, wtedy mamy człowieka jako realność materialno-duchową (fizyczno-psychiczną), ale z określonym plusem, z czymś więcej. Tym czymś więcej jest duch (*Geist*), który w tym obszarze i przy tym nastawieniu nie może się pojawić i dać znać o sobie. Człowiek jest nie tylko przyrodą, przedmiotem czasowo-przestrzennym, fizyczną rzeczą. Wychodząc z postawy personalistycznej, ujmujemy przyrodę jako coś konstytuującego się w intersubiektywnych związkach osób. Napięcie między przyrodą i duchem polega na tym, że w zależności od nastawienia, rzeczywistość duchowa albo podporządkowuje się rzeczywistości przyrodniczej, albo odwrotnie. Jest świat przedmiotów i przedmiotów, oba mają realny charakter, są światami rzeczywistymi.

Jeszcze raz trzeba zapytać o to, w jakim związku pozostają te światy do siebie? Który z nich ma prymarne, a który sekundarne znaczenie? Odpowiedź Husserla znajdujemy w końcowych rozważaniach ostatniego rozdziału *Idei II*, zatytułowanym: *Ontologiczne pierwszeństwo świata duchowego w stosunku do przyrodniczego*³⁹. Tutaj są analizy o kapitalnym znaczeniu dla naszego problemu, wydobywania sensu realności, jakim operował Husserl, co było też przedmiotem sporu Mistrza z uczniami. Opowiedzenie się za prymarnym, absolutnym istnieniem ducha i sekundarnym, relatywnym istnieniem natury ma ogromne konsekwencje dla określenia stosunku duszy do ciała (*Leib-Seele-Problem*). W naturze obowiązuje determinizm, w świecie ducha – wolność.

Duch ma podwójne oblicze (*doppeltes Gesicht*), tak jak i ciało ma „dwie” strony. Posłużę się zmodyfikowanym do naszych potrzeb przykładem Husserla: Kładę moją lewą rękę na moją prawą. Jedna uciska drugą, druga odczuwa ucisk. Uciskana ręka jest dla mnie przedmiotem (*Körper*). Dzięki ręce uciskającej mogę powiedzieć, jaka jest ręka uciskana: gładka, ciepła, miękka. To samo mogę powiedzieć o przedmiocie, który nie jest moją ręką, ale ma te same przymioty. I mogę całą sytuację diametralnie zmienić tak, że ręka uciskana będzie uciskającą, a uciskająca uciskaną. Jak to jest możliwe? Przez moje nastawienie i przez to, że moje ciało (*Leib*) jest ożywioną fizyczną bryłą (*Leibkörper*). Ciało jest miejscem zmiany (*Umschlagstelle*) przyczynowości duchowej w przyczynowość kauzalną.

Duch istnieje – według Husserla – w sposób absolutny, przyroda zaś w sposób relatywny. Jakie ma to konsekwencje? Husserl uważa, że ze skreśleniem istnienia ducha

³⁹ Tamże, s. 393.

przestaje istnieć przyroda. Jeśli zaś skreślimy istnienie przyrody, to i tak pozostaje istnienie ducha.

Czy świat czasowo-przestrzenny jest bytem-dla-siebie (*Sein-für-sich*), istnieje przez siebie, swoją własną mocą? Czy raczej świat czasowo-przestrzenny jest bytem-dla-mnie (*Sein-für-mich*), istnieje przeze mnie, z mojej mocy? Husserl opowiada się za czasowo-przestrzennym światem istniejącym przeze mnie i dla mnie. Jego monachijsko-getyńscy uczniowie, fenomenolodzy o nastawieniu realistycznym, opowiadają się za światem istniejącym z siebie samego, swoją własną mocą.

3. Stanowisko Conrad-Martius względem transcendentalego idealizmu Husserla

Spotkanie Conrad-Martius⁴⁰ z filozofią rozpoczęło się w 1909 r. na seminarium prowadzonym w przez M. Geigera na Uniwersytecie Monachijskim. Wcześniej studiowała ona literaturę na Uniwersytecie we Freiburgu. Z listem polecającym od Geigera, udała się w 1910 r. do Getyngi, gdzie poznawała fenomenologię pod kierunkiem Husserla – Mistra i Reinacha – Nauczyciela. W 1911 r. kierowała Getyńskim Towarzystwem Filozoficznym. W 1912 r. za pracę: *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*⁴¹, pisaną pod kierunkiem Husserla, otrzymała nagrodę Getyńskiego Fakultetu Filozoficznego. Przerobiona część tej pracy stanowiła podstawę do obrony doktorskiej u Aleksandra Pfändera na Uniwersytecie w Monachium.

Już w latach 1916/1917 pojawiło się jej pisemne stanowisko względem idealistycznych pozycji odsłaniających się w *Ideach I*, jest nim maszynopis: *Über Ontologie*. Jego pierwsza część ukazała się pod tytułem: *Realontologie*⁴².

Pierwszy okres twórczości Conrad-Martius, do roku 1925, skoncentrowany jest – jeśli można tak powiedzieć – na wypracowaniu i osiągnięciu ontologicznych pozycji wyjściowych. Drugi rozpoczyna się z początkiem lat trzydziestych ubiegłego wieku i trwa do jej śmierci w 1966 r. Problematyka realności została w tym czasie pogłębiona i poszerzona, zwłaszcza pod wpływem dzieła Heideggera: *Sein und Zeit*⁴³. Najważniejsza praca w tematyce nas interesującej z tego czasu to: *Das Sein*⁴⁴.

Stanowisko Conrad-Martius względem transcendentalego idealizmu Husserla znajdujemy bezpośrednio w takich pracach, jak: *Die transzendente und die ontologi-*

⁴⁰ Dane biograficzne i bibliograficzne por. J. Machnac, *Conrad-Martius Hedwig* (hasło), [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. II, Lublin 2001, s. 273.

⁴¹ Göttingen 1912 (Privatdruck, Bergzabern 1920.).

⁴² „Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung” 6/1923, s. 159–333.

⁴³ Halle 1927; Por. H. Conrad-Martius, *Heideggers ‚Sein und Zeit‘*, [w:] *taże, Schriften zur Philosophie*, t. I., München 1963, s. 185.

⁴⁴ München 1957.

*sche Phänomenologie*⁴⁵, w audycji radiowej z 1931 r., zatytułowanej: *Seinsphilosophie*⁴⁶ czy w notatkach z seminarium z 1956 r.: *Über das Wesen des Wesens*⁴⁷.

Dla Husserla i dla Conrad-Martius stosunek, korelacja między bytem (*Sein*) i świadomością (*Bewußtsein*) miał fundamentalne znaczenie. Nie zgadzała się z Mistrzem. Jego stanowisko z *Ideii I* było dla niej nie do przyjęcia. Dla niej odkrywcze i ważne było to, do czego Husserl doszedł w *Badaniach logicznych*, tzn. to, że w czysto intuicyjnym ujęciu można dosłownie wszystko: wszystkie obszary istnienia, nawet te, które są możliwe tylko do pomyślenia, wyjaśnienia. To fenomenologiczne stanowisko czy nastawienie do rzeczywistości znajduje się jeszcze w pierwszej części *Ideii I*⁴⁸. Dlatego też metodologiczne wyłączenie (*Ausschaltung*) wszystkich przyrodniczych, faktycznych danych jest – dla każdej czystej nauki o istocie – wymaganiem oczywistym.

Conrad-Martius opisuje istotę fenomenologii najpierw od strony etymologicznej, następnie od strony rzeczowej. Sama nazwa fenomenologia, budziła u Conrad-Martius zastrzeżenia, dlatego używała jej w ściśle określonym sensie. Uważała ona, że nazwa fenomenologia jest niezbyt szczęśliwa, gdyż – jej zdaniem – kojarzy się z idealistyczną tradycją, a przecież zadaniem fenomenologii było „przewyciężenie transcendentnego idealizmu”⁴⁹.

Fenomenolog wchodzi w „niewyczerpywane królestwo istot oraz płynące z niego niewyczerpywane źródła praw istotowych”⁵⁰. Skoro fenomenologią jest nauką o istotach, dlatego bardziej odpowiednia jest dla niej nazwa: nauka o istotach: „Fenomenologia jest badaniem istoty! Fenomenologia bez żadnego tematycznego ograniczenia, jakie stwierdziliśmy w przypadku transcendentno-idealistycznej i egzystencjalnej fenomenologii. Dlatego nie możemy temu trzeciemu rodzajowi dać żadnego szczególnego imienia, jak zrobiliśmy to w poprzednich przypadkach. Właśnie dlatego, że fenomenologia jest badaniem istoty, bez żadnych skreśleń i ograniczeń”⁵¹.

Conrad-Martius nazywała fenomenologię fenomenologią ontologiczną lub: fenomenologią bez przydawki⁵². Tak pisze o swoim przedsięwzięciu: „Zajmujemy się jedynie omówionymi fenomenologiczno-ontologicznymi ‘ujęciami istoty’, które jako takie zamykają w sobie niezmiernie szeroki obszar nowych znaczących badań, a wziętych dla siebie, są w sposób zupełnie oczywisty niezależne od możliwej fenomenologii transcendentalnej”⁵³.

⁴⁵ Dz. cyt. s. 393.

⁴⁶ *Schriften...*, t. I, dz. cyt., s. 15.

⁴⁷ *Schriften zur Philosophie*, t. III, München 1965, s. 335.

⁴⁸ Por. Część pierwsza: *Istota oraz poznanie istoty*, s. 13–56.

⁴⁹ *Vorwort*, [w:] A. Reinach, *Was ist Phänomenologie*, München 1951, s. 5.

⁵⁰ Tamże, s. 6.

⁵¹ *Schriften...*, t. III, dz. cyt., s. 377.

⁵² Tamże, s. 393.

⁵³ *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt*, „Jahrbuch...” 3/1916, s. 355.

Conrad-Martius uważa, że świat transcendentalej *res* nie jest skazany na istnienie aktualnej świadomości. Zgadza się z Husserlem, że byt czystej świadomości jest w tym sensie absolutny, że zasadniczo *nulla res indiget ad existendum*⁵⁴. Absolutne istnienie świadomości pozostaje w absolutnym, fundamentalnym przeciwieństwie do istnienia wszelkiej realności. Conrad-Martius jest przekonana, że stanowisko Husserla jest przydatne do rozwiązywania określonych problemów, ale „mija się” z tym, czym jest realność w swojej własnej istocie, ponieważ moment realności zostaje skreślony. Dowód Husserla absolutnego istnienia czystej, transcendentalej świadomości spoczywa na wskazaniu, że skreślenie faktycznego istnienia całego świata w żaden sposób nie naruszy istnienia świadomości. Jej istnienie jest „poza naszą mocą”. Dla Conrad-Martius transcendentálna świadomość stanowi tylko fragment bytu (*Seinsfragment*). Ona pragnie uchwycić cały byt w tym czym on jest i jak i on jest. Do natury świadomości będziemy mogli „wniknąć” wtedy, kiedy świadomość będzie mieć przed sobą ontyczną pełnię, czyli prawdziwie ustanawiającą realność. „Nie można wnikać (*eindringen*) rzeczywiście i ostatecznie w istotę żadnej realności, żadnej rzeczy, która dana jest w zupełnym sensie doświadczenia jako coś realnego (*Realität*), jeśli się jej nie ma, bądź nie ujmuje w jej przysługującym źródłowo ustanowieniu realności, jeśli jej nie pozwoli się pozostawać w tezie bycia (*Daseinsthesis*), która

w nastawieniu Husserla zostaje wzięta w nawias. Ontyczne badania dowodzą, że realne ustanowienie (*Setzung*) bytowości należących do ‘przyrody’ (*Natur*) nie jest dla nich jakimś ślepym, przypadkowym przeznaczeniem, czy dodatkiem, o ile one są rzeczywiście tym, czym są. One są manifestacjami istnienia realnego bytu, postaciami bytu-dla-siebie-samego, lub inaczej: postaciami prawdziwie ustanowionego bytu”.

Istotę materii, bryły fizycznej (*Körperding*) nie można rzeczywiście uchwycić jeśli nie popatrzymy na materię jako na fundamentalną manifestację realnego istnienia, jako objawienie czegoś specyficznie realnego; jeśli nie wyjdziemy z fenomenologicznego nastawienia w węższym sensie i nie przyjmijemy istniejącego świata jako świata hipotetycznie realnego. Prawdziwe ontologiczne stanowisko pozwala – jak mówi Conrad-Martius – wszystkiemu być tym, czym ono jest i tak być, jak ono jest. Fenomenolog nie może wprowadzać do oglądu i opisu tego co widzi, żadnych redukcji, żadnych ograniczeń, tak od strony esencjalnej, co do istoty, jak egzystencjalnej, dotyczącej istnienia. Fenomenolog patrzy na to co jest w zupełnej wolności, bez żadnych uprzedzeń i założeń, bez żadnych własnych myśli dotyczących istnienia czegoś i jego uposażenia. Przy takim nastawieniu materia jest w pełni materią i duch jest w pełni duchem.

⁵⁴ *Idee I*, § 49.

Ontologiczno-istotowe badania realnego świata wymagają realno-ontologicznego nastawienia, gdyż dopiero w nim zostaje osiągnięta właściwa treść, zawartość, uposażenie (*Inhalt*) rzeczy, czyli jej pełny sens⁵⁵.

E. Avé-Lallemant zaznacza, że Conrad-Martius odróżnia trzy fenomenologiczne nastawienia:

a) fenomenologiczne w węższym sensie, zorientowane teoriopoznawczo, w którym teza naturalnego nastawienia zostaje zawieszona, świat ukazuje się w jego czystej zjawiskowości (*Erscheinungshaftigkeit*),

b) fenomenologiczne w sensie ogólnym, w którym przyjęcie czy odrzucenie tezy naturalnego nastawienia jest bez znaczenia, gdyż bierze się jakiś czynnik (*Faktor*) danego świata i bada się jego czystą, istotową zawartość, np. istotę liczby, czy istotę materii,

c) fenomenologiczne realno-ontologiczne, w którym przyjęcie lub odrzucenie tezy naturalnego nastawienia odgrywa zasadniczą rolę. W nastawieniu fenomenologicznym świat jest zakładany jako faktycznie, realnie istniejący, niezależnie od tego, czy tak jest, czy nie⁵⁶.

Według Conrad-Martius tylko w realno-ontologicznym nastawieniu jesteśmy w stanie uchwycić pełen nienaruszony fenomen rzeczywistości. Dlaczego? Na przyrodnicze bytowości (*Entitäten*) możemy popatrzeć w sposób dwojaki, oddający podwójny sens istnienia. Pierwszy sposób patrzenia ukazuje te bytowości jako przynależne do sfery rzeczywistości. Ich istotę możemy nazwać kategoryalną istotą⁵⁷. W drugim sposobie patrzenia, odsłaniającym sposób bycia tego wszystkiego, co istnieje w sposób realny, bytowości są same w sobie ustanowione, co nie dopuszcza żadnej analogii do innego sposobu istnienia, np. idealnego. Między istnieniem realnym a istnieniem idealnym rozciąga się „przepaść” istnienia. W sensie realnego istnienia bytu idealnego po prostu nie ma.

Na czym polega realne bycie? Otóż na tym, że do istniejącej treści – jeśli można tak powiedzieć – „dodane” zostaje istnienie. W przypadku idealnego bycia mamy tylko i wyłącznie samo istnienie treści. A więc pod względem treści istnienie idei stołu jest równe istnieniu stołu. Pod względem istnienia istnienie stołu oddziela przepaść bycia od istnienia idei stołu. Ten plus, to „coś” więcej w przypadku realnego bycia pozostaje przez Husserla – zdaniem Conrad-Martius – pozostawione samemu sobie, jego nie interesuje ciemna przepaść bytu (*dunkler Seinsabgrund*)⁵⁸.

⁵⁵ Por. *Sinn und Sein*, [w:] *taże*, *Schriften...*, t. III, dz. cyt., s. 403.

⁵⁶ *Phänomenologie und Realität. Vergleichende Untersuchungen zur „München-Göttinger” und „Freiburger” Phänomenologie*, München 1971, s. 211 (maszynopis). Jest to praca habilitacyjna asystenta H. Conrad-Martius.

⁵⁷ To są analogie bytu: „byt” kategoryalny i „byt” idealny. Por. *Das Sein*, dz. cyt., s. 15.

⁵⁸ Por. *Existenzielle Tiefe und Untiefe von Dasein und Ich*, [w:] *taże*, *Schriften...*, t. I, dz. cyt., s. 228.

Theodor Celms⁵⁹ po gruntownych analizach fenomenologii Husserla twierdzi, że doszedł on do metafizycznego spirytualizmu przez niejasną różnicę między fenomenologiczną refleksją (*Epoché*) a fenomenologiczną redukcją (*Reduktion*). To redukcja „narusza” refleksję przez to, że wydaje sąd o realnym bycie, że jest on skazany na istnienie świadomości. Fenomenologiczna metoda wcale nie prowadzi – według Celmsa – do idealizmu⁶⁰.

Podobnie myśli Conrad-Martius. Uważa ona, że redukcja, skreślając istnienie świata, „podnosi” do istnienia fenomen świata⁶¹. To właśnie redukcja sprawia, że Husserl przyjmuje istnienie świata jako istniejącego w zależności od istniejącej świadomości.

„Miałoby być hipotetycznie brać w nawias i przez to patrzeć na świat jako uwolniony (*enthoben*) w redukcji od rzeczywistej rzeczywistości, należy założyć hipotetycznie rzeczywiste bycie świata i ukazać go we własnym samozatopieniu w bycie”⁶². „Można pokazać, że empiryczna przyroda (*Natur*) nie może istnieć jako rzeczywista rzeczywistość bez ontycznego samozakorzenia w nad- i podfizycznej sferze potencjalnej, w której dany jest dopiero aktualny świat”⁶³. Tym samym Conrad-Martius otwiera zupełnie inny obszar badań. Stosuje metodę fenomenologiczną do odsłonięcia ontycznych podstaw tego wszystkiego, co istnieje. W nawiązaniu do arystotelesowsko-tomistycznego podziału realnego bytu na byt aktualny i potencjalny, wypracowuje własną terminologię i własne ujęcie. Jej badania koncentrują się na opisanie transfizycznych podstaw realnego istnienia. Oprócz metody fenomenologicznej korzysta ona z tzw. spekulacji realnoontologicznej, bazującej – z jednej strony – na nowszych odkryciach z dziedziny fizyki i biologii, a – z drugiej strony – na badaniach istotowych⁶⁴.

3.1. Istota bytu realnego

Teraz możemy przejść do ukazania najważniejszych analiz i pojęć ukazujących istotę bytu realnego bycia. Zawarte one są w pracach Conrad-Martius z 1923 r. *Realontologie* i w pracy *Das Sein* z 1957 r.

⁵⁹ Studiował u Husserla i u niego też w roku 1923 obronił pracę doktorską: *Kants allgemein logische Auffassung vom Wesen*.

⁶⁰ *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, „Latvijas Universitatis Raksti” 19/1928, s. 150; Por. Avé-Lallemant, *Phänomenologie...*, dz. cyt., s. 229. Zdanie Celmsa podziela A. Pfänder. Por. recenzja pracy Celmsa, *Deutsche Literaturzeitung*, 43/1929, s. 2048.

⁶¹ *Die transcendentalne...*, dz. cyt., s. 398.

⁶² Tamże, s. 394.

⁶³ Tamże, s. 398.

⁶⁴ *Sinn und Recht philosophischer Spekulation*, [w:] *taże, Schriften...*, t. III, dz. cyt., s. 357.

„Pomińmy, że czasowy sposób egzystowania nie jest wcale po stronie czegoś realnie egzystującego – nic nie mówiąc o przestrzennym sposobie egzystowania – ogólnie konstytuującym znakiem, bo przecież Bóg, jako najbardziej realną istotą ze wszystkich realnych istot, musi być pomyślany ponadczasowo i ponadprzestrzennie (co nie zamyka w sobie żadnego bezsensu), pomińmy również, że nie można czasowości i przestrzenności wprowadzać jako w sobie samych (posiadających – J.M.) istotę rzeczy danego momentu, ponieważ jego istnienie (*Vorhandensein*) jest zawsze tylko rzeczą konsekwencją specyficznie ukształtowanego realnego bycia (*Daseins*), a nie warunkiem jego samego; nie dlatego jest coś realnie, ponieważ egzystuje (*existiert*) przestrzennie i czasowo, lecz egzystuje przestrzennie lub tylko czasowo, ponieważ przynależy istotowo do określonego modusu realności”⁶⁵. Fenomen realnego bytu zostaje ukazany na tle bytu idealnego. Jaki więc moment, czy czynnik stanowi o realności, o bycie realnym?

„Kiedy cosiowość (*Washeit*) zostanie zrealizowana lub stanie się cielesną, to tym samym jest ‘nosiciel’ (*Träger*), na którego – jako jego realna zawartość bytowa – jest ‘nałożona’”⁶⁶. Pojęcie nosiciela jest fundamentalne i kluczowe, na nim bazuje realność i ono otwiera drogę do pokazania jej dalszych czynników. Realność niesie siebie samą (*Selbstträgerschaft*). W byciu idealnym taki nosiciel się nie pojawia i pojawić nie może, bo istnieje tylko samo treściowe uposażenie, dlatego też istniejąca cosiowość (*Washeit*) określa i wyznacza swoje własne istnienie, stosunek jej istnienia do jej uposażenia ma charakter formalny. W przypadku przedmiotów przedstawionych są one „siłą” przedstawiającego podmiotu. W przypadku realnej bytowości nosiciel „bierze” na siebie esencjalne uposażenie, można powiedzieć, że: tutaj istnieje istniejąca cosiowość. Realne bytowości istnieją „same z siebie i w sobie same”. One istnieją – chciałoby się powiedzieć w tradycji innego języka – substancjalnie, gdyż mają w sobie podstawę-nosiciela swego bycia.

Od razu trzeba zwrócić uwagę, że rozróżnienie na nosiciela i niesioną przez niego cosiowością, jest abstrakcją niszczącą naturalną jedność. Nie jest bowiem tak, jakoby coś można – według własnej woli – urzeczywistnić, nadać realność: cosiowość nałożyć na nosiciela, lub z niego zdjąć i mamy do czynienia z realnym bądź idealnym byciem. Z czymś realnym mamy do czynienia wtedy i tylko wtedy, kiedy oba czynniki razem, wspólnie konstytuują realną bytowość. To, co realnie istnieje, jest podstawą i nosicielem (*Grund und Träger*) swojej własnej cosiowości, swego własnego bycia. Tylko to, co jest samo tym, czym jest, jest przez siebie samego. Ono jest podstawą i nosicielem własnego bycia, o ile jest podstawą i nosicielem własnej cosiowości. Realną bytowość znaczy moment, że jest coś (*Daßheit*), idealną zaś, że coś jest

⁶⁵ *Realontologie*, dz. cyt., s. 164.

⁶⁶ Tamże, s. 176.

(*Washeit*). Realne bycie daje znać o sobie w dwóch formach. Conrad-Martius opisała je w drugiej fazie twórczości.

Można powiedzieć, że realny byt istnieje egzystencjalnie, kiedy idealny tylko esencjalnie; realne jest coś wtedy, kiedy jest coś, idealne, kiedy coś jest. Gdyby Bóg realnie nie istniał, to w każdym razie istniałaby idea Boga. Czym różni się istnienie idei Boga od realnego istnienia Boga? Jeśli realne bycie ma w sobie coś więcej, ów „plus” egzystencji, to idealne bycie nie jest i nie może być czymś wstępnym do niego. „Co egzystuje tylko idealnie – ściśle rzecz biorąc – w ogóle jeszcze nie egzystuje. Realna egzystencja nie jest jedną wśród wielu form istnienia, lecz czymś po prostu i absolutnie nowym”⁶⁷.

„Zatopienie” w czasie i przestrzeni nie jest konstytutywnym momentem rzeczywistości. Bo przecież Bóg jest ponad czy poza czasem i przestrzenią, tak jak bytowości idealne, a przecież jest czymś najbardziej realnym. Przez co? Dlaczego?

Odpowiadając na te pytania Conrad-Martius wprowadza pojęcia: „życia”, „ciała”, „bycia we własnej osobie”, „bycia u siebie” – mające przybliżyć i oddać realny sposób bycia. Coś realnie istniejącego „żyje” własnym życiem, ma „ciało”, jest przed nami osobiście, „we własnej osobie”⁶⁸. Co to wszystko znaczy? Cudzysłowy wskazują, że nie chodzi tutaj o fizyczną rzeczywistość: cielesnie można być tutaj i teraz, „fizyczna tylko obecność wskazuje na naszą duchową nieobecność, duchowo, czyli tym co stanowi o nas, jesteśmy zupełnie gdzie indziej. Bóg nie jest nam dany fizycznie, ale istnieje cielesnie, we własnej Osobie. On musi być cielesnie, ponieważ jest pełnią realnego istnienia. W języku arystotelesowsko-tomistycznym trzeba powiedzieć: istota Boga „pokrywa się” z istnieniem Boga lub istotą Boga jest Jego istnienie. „O ile realnie egzystująca bytowość posiada w sobie samej cielesność, o tyle może się też cielesnie ukazać”⁶⁹. Cieleśność (*Leiblichkeit*) nazywa Conrad-Martius: „generalnym charakterem rzeczywistości”⁷⁰. Duchy zatem, o ile realnie istnieją, ukazują się nam cielesnie, we własnej osobie. Podobnie ma się sprawa z istnieniem Boga.

Coś realnie istniejącego jest, dzięki sobie samemu, samym sobą, jest u siebie samego. Conrad-Martius nazywa ten stan pozyskaniem „pozytywnej i faktycznej siedziby bytowej”. Realna bytowość jest w sobie „osobiście zadowolona”, siebie „osobiście zamieszkuje”⁷¹.

Kolejnym momentem objawiającym realne istnienie jest „zasadnicza dotykalność, (*Tangirbarkeit*). Gdzie można „spotkać” i w jaki sposób można „dotknąć” czystego ducha, czy Boga? „Coś realnie bytującego można spotkać i tam – według zasadniczej

⁶⁷ Tamże, s. 163.

⁶⁸ Tamże, s. 165.

⁶⁹ Tamże, s. 166.

⁷⁰ Tamże, s. 188.

⁷¹ Tamże, s. 178.

możliwości – w jego bycie dotknąć, gdzie ono jest u siebie w domu, tam, gdzie ono posiada prymarną siedzibę, mianowicie: u siebie samego⁷². Idealnych bytowości nie można spotkać i dotknąć w obszarze realnego istnienia, ponieważ ich po prostu w tym obszarze nie ma. Bóg istnieje realnie, dlatego formalnie można Go spotkać i dotknąć. Jego istnienie nie jest porównywalne z realnym istnieniem tego, co stworzone. Bóg jest „istniejącym istnieniem”, kiedy wszystko – aby użyć języka Heideggera – zostało „wrzucone” w istnienie i utrzymuje się na jego powierzchni. Bóg jest Panem realnego bytu i nicości⁷³.

Realności stworzonego bytu nie należy ani niedowartościowywać, ani przewartościowywać, lecz brać ją taką, jaką ona rzeczywiście jest, w tym, czym ona jest. Bogu przysługuje absolutna autonomia, stworzeniu zaś przysługuje autonomia wewnętrzna⁷⁴.

Bycie realne charakteryzuje się następującymi momentami: samoniesieniem, „byciem u siebie”, cielesnością i dotykalnością.

3.2. Podstawowe formy realnego istnienia

Przypatrzmy się teraz temu, w jaki sposób realność jako taka ukazuje się w swoich obu *modi*: hipokeimenałnej i archonałnej formie bytu. Conrad-Martius wprowadza tutaj własne pojęcia, mające oddać ontyczną sytuację realnego istnienia.

Hipokeimenałny sposób istnienia odnosi się do materiałowych, czyli hyletycznych natur, które są „samym sobą obciążone”. Materiałowa substancja jest ontycznym hipokeimenałnym samej siebie, jest „całkowicie i na wskroś” substratem siebie samego w spoczynku na sobie samym⁷⁵.

Materiałowa bytowość jest, ze swej istoty, skazana na prezentację, jawność, ukazywanie siebie. Ona „rzuca się” w oczy, jest wystawiona na widok. Nie może się skryć. Materiałowe bycie jest czymś już zawsze gotowym, wykończonym, „doskonałym”, dlatego ono siebie tylko utrzymuje w tym, czym jest i że jest. „Troska” o własne bycie jest mu obojętna, bo jest to bycie zamknięte.

Pokazanie materiałowych bytowości nie sprawia większych trudności, gdyż materiałowość „rzuca się” w oczy. Pokazanie duchowej rzeczywistości w przyrodzie nie jest możliwe. Co jednak nie znaczy, że duchowa rzeczywistość nie istnieje realnie. Trudność, niemożliwość dowodzi jedynie, że materialna substancjalność, czyli hipokeimenałna forma bycia, ma dominującą pozycję względem duchowej substancjalności, czyli archonałnej formy bycia⁷⁶. Stan ten świadczy – według Conrad-Martius –

⁷² Tamże, s. 181.

⁷³ Tamże, s. 182.

⁷⁴ *Schöpfung und Zeugung*, [w:] *taże, Schriften...*, t. III, dz. cyt., s. 226.

⁷⁵ *Das Sein*, dz. cyt., s. 104.

⁷⁶ Tamże, s. 118.

o dezintegracji człowieka, ponieważ duchowa substancjalność popadła w zależność od substancjalności materialnej⁷⁷.

Duchowa, czyli pneumatyczna substancjalność „pojawia się”, w przyrodniczym świecie w powiązaniu z materiałową substancjalnością. Ale to właśnie duchowa substancjalność stanowi o osobowym, egotycznym bycie człowieka. Na czym ten byt polega? W jaki sposób istnieje realnie byt duchowy?

Istnienie hyletycznej substancjalności polega na całkowitym zwróceniu się na zewnątrz, na „transcendowaniu” samego siebie. Materiałowe bycie zwrócone jest na zewnątrz. Aby oddać realny sposób istnienia duchowego bytu, Conrad-Martius wprowadza pojęcie: retroscendencji⁷⁸, zwracające uwagę na „całkowite skierowanie bycia duchowego ku samemu sobie”. Duchowa substancjalność jest ontycznie skierowana do wnętrza. „Z konstytucją egotyczności dany jest absolutny punkt możliwej wewnętrznej retroscendencji, a tym samym możliwa miara ontycznej stworzonej wolności i siły⁷⁹”. Z realnie istniejącym duchem osoby ludzkiej pojawia się „egzystencjalna głębia”, ontyczna troska o własne bycie: Ja jest „zajęte” cały czas tworzeniem podstaw samego siebie, swego własnego bycia. Nie jest ono nigdy w stanie „uchwycić siebie”, uprzedmiotowić swoją podmiotowość, dlatego też jest – w tym sensie – nieosiągalne dla siebie, niezgłębione. Ja nie tyle jest (*Sein*), co się staje (*Werden*). Ja „cały czas” bytuje siebie, tworzy swoje bytowe podstawy, dlatego jego bycie jest byciem otwartym.

Zakończenie

Husserl wyznał Helmutowi Plessnerowi w 1915 r., że całe życie szukał realności⁸⁰. Ale czy mógł ją znaleźć tam, gdzie jej szukał? Czy przez swoje zabiegi metodyczne nie odciął sobie do niej drogi?

Husserl ustawicznie rozwijał swoją koncepcję fenomenologii. Na drodze jej rozwoju znajduje się wiele momentów przełomowych. To – co dla jego pierwszych uczniów było osiągnięciem celu, a co zostało przez Husserla zarysowane w *Badaniach logicznych* – było dla niego samego jednym z etapów rozwoju. Z tego też powodu było tylko kwestią czasu pojawienie się w szerokim strumieniu fenomenologii nurtu transcendentnego i nurtu ontologicznego. Rację ma Paul Ricoeur kiedy twierdzi, że „wina” jest właściwie po stronie Husserla, ponieważ jego dzieło i sposób jego tworzenia nie jest dostatecznie wyjaśniony, jest pełen trudności, skreśleń i korekt, znaczoney rozgałęzieniami i rozwidleniami do tego stopnia, że wielu myślicieli znajdowało

⁷⁷ Tamże, s. 140.

⁷⁸ Tamże, s. 121.

⁷⁹ Tamże, s. 121.

⁸⁰ „Ich habe mein Leben lang die Realität gesucht”.

w nim własną drogę i opuszczało swego Mistrza. Oni szli po linii nakreślonej przez twórcę fenomenologii i później, w sposób mistrzowski, przez niego skreślonej. „Historia fenomenologii jest w dużej części historią husserlowskich herezji.”⁸¹

Na zakończenie można i trzeba powiedzieć, że Husserl jest wierny sobie, wierny przyjętej idei fenomenologii jako nauki pierwszej, ścisłej i fundamentalnej. Jego myślenie jest „dochodzeniem” do celu, którego nie można osiągnąć. Jego uczniowie są też wierni sobie, osiągnąwszy realność, pozostali przy niej. Fenomenolog nie może – według Conrad-Martius – rzeczywistości w żaden sposób ograniczyć i redukować, gdyż przez to narusza fenomen realności w jego istocie. Realności nie można wyznaczać granic. Należy ją badać tak, jak ona jest i tym, czym ona jest. Być wiernym rzeczywistości znaczy – w terminologii Conrad-Martius – badać „rzeczywistą rzeczywistość”.

⁸¹ *Sur la Phénoménologie*, „Esprit” 12/1963, s. 836.

Część trzecia

REALIZM TRANSCENDENTALNY

Roy BHASKAR

REALISTYCZNA TEORIA NAUKI*

Wprowadzenie

Celem mojej książki jest rozwinięcie propozycji systematycznego realistycznego stanowiska w kwestii nauki. By sprostać założonym wymaganiom, stanowisko to musi zapewnić kompletną alternatywę dla pozytywizmu, który to od czasów Hume'a kształtuje nasz obraz nauki. W pozytywistycznej wizji nauki istotą jest właśnie Hume'a teoria praw przyczynowych. Zasadniczym zagadnieniem niniejszego studium jest opracowanie nowych uzasadnień oraz wskazanie ich powiązań z lepiej znanymi argumentami przeciw tej wciąż szeroko akceptowanej teorii. W szczególności chcę dowiedzieć, że stały związek zdarzeń nie tylko nie jest wystarczającym, lecz nawet koniecznym warunkiem praw naukowych; a tylko jeśli potrafimy udowodnić, że stały związek zdarzeń jest warunkiem koniecznym prawa naukowego, to możemy znaleźć adekwatną przesłankę dla założenia, że jest on też warunkiem wystarczającym. Często neguje się stały związek zdarzeń jako wystraszający warunek praw naukowych, lecz, jak dotychczas, sporadycznie poddawano systematycznej dyskusji konieczność tego warunku. Krytyka konieczności owego warunku praw naukowych może być przeprowadzona za pomocą transcendentnego argumentu z natury działalności eksperymentalnej.

Warunkiem intelligibilności, możliwości zrozumienia działalności eksperymentalnej jest to, że w eksperymencie eksperymentator jest przyczyną sekwencji zdarzeń, a nie prawa przyczynowego, które sprawia, że możliwe jest rozpoznanie badanej sekwencji. Taki stan rzeczy sugeruje, że mamy do czynienia z *ontologicznym* rozróżnieniem pomiędzy prawami naukowymi a wzorami zdarzeń. Oczywiście tworzy to *prima facie* problem dla każdej teorii nauki. Myślę, że można go rozwiązać w następujący sposób: rozważmy że, by opisać prawo, potrzeba teorii. Z prawem mamy

* Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, with a new Introduction, Routledge, London and New York, 2008.

do czynienia tylko wtedy, kiedy jest poparte teorią, i to teorią zawierającą model lub koncepcję domniemanej przyczyny czy wyjaśniającego ‘odniesienia’, gdyż dopiero takie prawo może być odróżnione od czysto przypadkowego współistnienia. Możliwość takiego rozwiązania niewątpliwie zależy od nieredukcjonistycznego ujęcia teorii. Współcześnie rdzeniem teorii jest pojęcie lub obraz oddziałującego naturalnego mechanizmu czy struktury. Pod określonymi warunkami pewne postulowane mechanizmy mogą zostać przyjęte jako prawdziwe, a w działaniu takich mechanizmów leży obiektywna podstawa naszych dążeń ku naturalnej konieczności.

Dzieje się tak, gdy założymy rzeczywistą niezależność owych mechanizmów od wytwarzanych przez nie zdarzeń. Tym samym uzasadnione staje się założenie, że mechanizmy te utrzymają się i będą wciąż działać w typowy dla siebie, swój zwyczajowy sposób, poza eksperymentalnie zamkniętymi warunkami, które to umożliwiły jedynie ich empiryczne rozpoznanie. Ma to jednak znaczenie jedynie wtedy, gdy uzasadnimy założenie uniwersalności poznanych praw lub założenie intelligibilności działalności eksperymentalnej. Dlatego jednym z głównych zastrzeżeń wobec pozytywizmu jest to, że nie może on wskazać dłaczego lub podać warunków, w których doświadczenie (przeżycie) jest znaczące dla nauki. Większość krytyków podkreśla pozytywistyczne lekceważenie roli teorii; ten argument ujawnia pozytywistyczną nieadekwatność wobec doświadczenia. Ponadto tylko wtedy, gdy działalność eksperymentalna ma okazać się zrozumiała, musimy założyć, że naturalne mechanizmy utrzymują się oraz działają poza warunkami, które umożliwiły nam ich rozpoznanie, czyli istnieje możliwość zastosowania poznanych praw w systemach otwartych, to znaczy w systemach, w których żadne stałe związki zdarzeń nie dominują (*prevail*). Wynika z tego, że stały związek zdarzeń nie może być koniecznym warunkiem skuteczności prawa.

Podany argument pokazuje, że realne struktury istnieją niezależnie od faktycznych (*actual*) wzorów zdarzeń oraz często są przesunięte w fazie w stosunku do nich. W rzeczy samej, tylko z powodu owego przesunięcia w fazie, jesteśmy zmuszeni przeprowadzać eksperymenty i tylko ze względu na niezależne istnienie realnych struktur jesteśmy w stanie wyciągać rozsądne wnioski z przeprowadzanych doświadczeń. W podobny sposób można wykazać, że występowanie zdarzeń niezależnie od doświadczeń jest warunkiem intelligibilności percepcji. Doświadczenia są często (mówiąc epistemologicznie) ‘przesunięte w fazie’ w stosunku do zdarzeń – np. kiedy są źle rozpoznane. Taka sytuacja może wystąpić częściowo z powodu niewystarczającej naukowej edukacji i szkolenia naukowców. Będę zatem dowodził, że obszary – nazwane przeze mnie dziedzinami realności, aktualności (faktycznego¹) oraz empiryczności, są odrębne, co przedstawiam w tabeli 1:

¹ Por. T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych*, tłum. L. Rasiński, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2003, s. 145 (przypis tłumacza).

Tabela 1

	Dziedzina realności (<i>Real</i>)	Dziedzina aktualności (<i>Actual</i>)	Dziedzina empiryczności (<i>Empirical</i>)
Mechanizmy	Tak		
Zdarzenia	Tak	Tak	
Doświadczenia	Tak	Tak	Tak

To generatywne mechanizmy natury dostarczają rzeczywistych podstaw praw przyczynowych. Dowodzę, że mechanizmy generatywne nie są niczym innym jak sposobami działania rzeczy, a prawa przyczynowe muszą być analizowane jako ich tendencje. Tendencje można uważać za siły lub zobowiązania (*liabilities*) rzeczy, które mogą być wykonane (*exercised*) bez ujawniania się w jakimkolwiek konkretnym rezultacie. Rodzaj trybu warunkowego, który tutaj rozpatrujemy, może być określony jako ‘zwyczajowy’ (*normic*). Nie są to twierdzenia kontrfaktyczne, lecz transfaktualne. Nomiczne uniwersalia, właściwie rozumiane, są transfaktualnymi lub zwyczajowymi twierdzeniami z faktycznymi przykładami w laboratorium (i może w kilku innych skutecznie zamkniętych kontekstach), które konstytuują ich empiryczne podstawy; owe uniwersalia nie potrzebują i ogólnie nie będą odzwierciedlone w inwariantnym wzorze czy regularnie powracających sekwencjach zdarzeń.

Słabość Hume’a pojęcia praw polega na wiązaniu praw w systemy zamknięte, to znaczy w systemy, w których występują stałe związki zdarzeń. W konsekwencji ani eksperymentalne ustalenie, ani praktyczne zastosowanie naszej wiedzy w otwartych systemach nie może być utrzymane w mocy. O ile uwzględnimy systemy otwarte, prawa będą uniwersalne jedynie wtedy, gdy będą interpretowane w nie-empiryczne (transfaktualne) sposoby, to jest jako wyznaczające działanie generatywnych mechanizmów i struktur, niezależnie od jakiegokolwiek poszczególnej sekwencji czy wzoru zdarzeń. Jeśli jednak raz uwzględnimy systemy otwarte oraz transfaktualny sposób rozumienia praw, będziemy na stałe dysponować ontologiczną podstawą dla pojęcia *naturalnej konieczności*, czyli konieczności obowiązującej w naturze i całkowicie niezależnej od człowieka czy ludzkiej działalności.

W nauce mamy do czynienia z rodzajem dialektyki, według której pierwszym etapem odkrycia naukowego jest rozpoznanie pewnej regularności, następnie wymyślane jest prawdopodobne wyjaśnienie owej regularności, a ostatnim krokiem jest sprawdzenie realności jednostek i procesów postulowanych w wyjaśnieniu. Dialektyka tego typu jest zilustrowana w diagramie 1, który przedstawiam w dalszej części. Jak klasyczna tradycja empirystyczna w filozofii nauki zatrzymuje się na pierwszym stopniu, tak konkurencyjny neokantyzm czy tradycja transcendentalnego idealizmu (dostrzegalna w historii filozofii nauki) zatrzymują się na kroku drugim. Jeśli, i tylko o ile, trzeci krok będzie podjęty i rozwinięty w sposób wskazany wcześniej, możemy mówić o adekwatnej przesłance dla zastosowania praw do wyjaśnienia zjawisk zachodzących

w systemach otwartych, w których żadne stałe związki nie dominują (*prevail*). Bezrefleksyjne założenie zamkniętych systemów oraz porażka eksperymentalnej analizy działania (która zakłada systemy otwarte), ponoszą odpowiedzialność za najbardziej jaskrawą słabość tradycyjnej filozofii nauki: to znaczy za nieistnienie w nauce praw przyczynowych Hume'a, czyli uniwersalnych empirycznych uogólnień, a skutkiem tego nieadekwatność kryterium wyjaśniania, potwierdzania (czy falsyfikacji), naukowej racjonalności etc., które opierają się na przypuszczeniu, że raczej zamknięcie jest uniwersalną zasadą, niż rzadki i (przeważnie) sztucznie tworzony wyjątek, na rzecz którego ja dowodzę. To dlatego, że nasze działanie (zwykle) jest koniecznym warunkiem stałych związków zdarzeń, natomiast filozofia nauki potrzebuje ontologii struktur i rzeczy działających transfaktualnie.

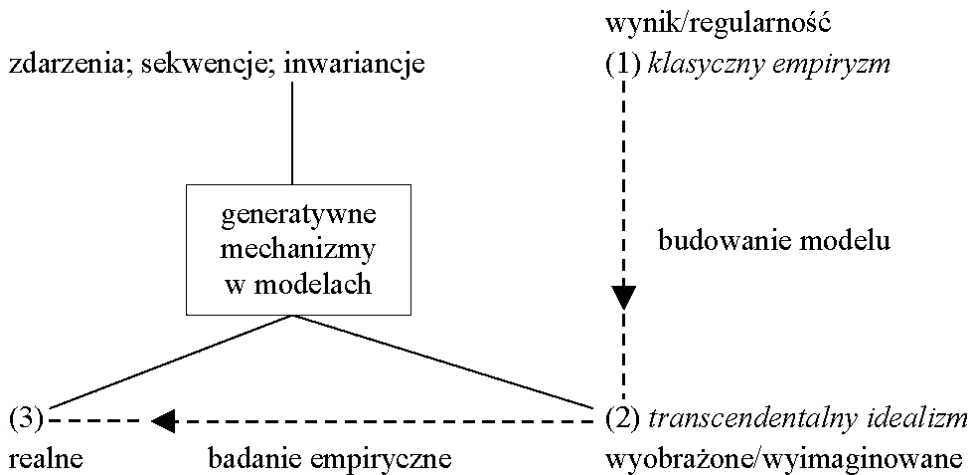


Diagram 1. Logika odkrycia naukowego

Rozwijane przeze mnie stanowisko jest określane realizmem transcendentalnym, w przeciwieństwie do realizmu empirycznego wspólnego dwóm pozostałym tradycjom. Obie, czyli tradycja neokantowska, określana transcendentalnym idealizmem, oraz transcendentalny realizm widzą krok pomiędzy (1) a (2) w diagramie 1 jako pociągający za sobą twórcze budowanie modelu, w którym wyobrażane są prawdopodobne generatywne mechanizmy tworzące zjawiska, jakie są przedmiotem danych dociekań. Realizm transcendentalny widzi jednak również potrzebę kroku pomiędzy (2) i (3), w którym realność postulowanych mechanizmów jest poddana dokładnemu empirycznemu badaniu. Transcendentalny realizm różni się od empirycznego realizmu w interpretowaniu (punktu 1) jako inwariancji (eksperymentalnie wytworzonego) rezultatu, a nie jako prawidłowości; od transcendentalnego idealizmu różni się zaś

dopuszczaniem możliwości, że to, co jest wyobrażane (w punkcie 2), nie musi być wymyślone, lecz może być (i staje się wiadome jako) realne. Bez takiej interpretacji nie jest możliwe utrzymanie racjonalności naukowego rozwoju i zmiany.

Dowodzę na rzecz koncepcji nauki, zgodnie z którą jest ona procesem-w-ruchu, a wraz z opisaną wcześniej dialektyką w zasadzie nie ma przewidywalnego końca. Kiedy zatem nowa warstwa, czy poziom rzeczywistości, zostaje odkryta i adekwatnie opisana przez naukę, przesuwa(my) się niezwłocznie do konstrukcji i testowania możliwych wyjaśnień tego, co powstaje na owym poziomie. Proces ten wymaga korzystania z każdego dostępnego wyposażenia kognitywnego, a może i projektowania nowych technik eksperymentalnych oraz wynalezienia nowego rozszerzającego znaczenie wyposażenia. Kiedy już wyjaśnienie jest odkryte, nauka przesuwa się do konstruowania i testowania możliwych wyjaśnień (dla niego samego). Na każdym poziomie rzeczywistości prawo-podobne (*law-like*) zachowanie musi być interpretowane zwyczajowo (*normically*), to znaczy jako pociągające za sobą przejawianie tendencji, które mogą pozostać niezrealizowane.

Realizm empiryczny jest podparty metafizycznym dogmatem, który mogę określić jako fałszywe epistemiczne przekonanie, że twierdzenia dotyczące bycia mogą zawsze być transponowane w twierdzenia dotyczące naszej wiedzy o byciu. Dowodzę, że skoro ontologia nie może być zredukowana do epistemologii, owa pomyłka wskazuje na proces wytwarzania ukrytej ontologii (*implicite*) opartej na kategorii doświadczenia; oraz ukrytym realizmie według zakładanych charakterystyk przedmiotów doświadczenia, to znaczy na stałych związkach. (Uważam, że te założenia mogą być wytłumaczone jedynie w pojęciach potrzeby odczuwanej przez filozofów, to jest potrzeby pewnych podstaw wiedzy.) To z kolei prowadzi do wytworzenia metodologii, która jest co prawda spójna z epistemologią, lecz pozostaje bez żadnego związku z nauką; lub jest znacząca dla nauki, lecz mniej lub bardziej niespójna z epistemologią. Tak więc – w skrócie – filozofia sama ma tendencję do tego, by pozostawać bez związku z nauką.

W pierwszym rozdziale wykazuję, że właśnie pojęcie świata empirycznego ucieleśnienia pomyłkę kategorialną, która jest określona przez ledwie maskowany antropomorfizm, pojawiający się na gruncie filozofii oraz prowadzi do lekceważenia ważnego pytania o warunki naukowo rzeczywiście znaczącego doświadczenia. W ogólności zależy to od działalności społecznej. Zlekceważenie znaczenia tej aktywności skutkuje po prostu wytwarzaniem ukrytej socjologii, której podstawą jest epistemologiczny indywidualizm, gdzie ludzie są traktowani jako bierni odbiorcy danych faktów oraz rejestratorzy danych związków.

Wbrew temu można dowieść, że wiedza jest produktem społecznym, wytwarzanym za pomocą uprzednich produktów społecznych; lecz przedmioty, o których wiedza wytwarzana jest w społecznym działaniu nauki, istnieją i działają niezależnie od człowieka. Te dwa aspekty filozofii nauki uzasadniają nasze mówienie o dwóch wy-

miarach i dwóch rodzajach ‘przedmiotów’ wiedzy. Pierwszym jest wymiar przechodni, w którym przedmiot jest materialną przyczyną, czy uprzednio przyjętą wiedzą używaną do produkcji nowej wiedzy. Drugim z kolei jest wymiar nieprzechodni, w którym przedmiot jest realną strukturą czy mechanizmem, który istnieje i działa całkowicie niezależnie od człowieka i od warunków, które umożliwiają człowiekowi dostęp do przedmiotu. Wymiary te powiązę w rozdziale trzecim. Dwa sformułowane kryteria adekwatności stanowiska w nauce, to:

(i) jego zdolność do utrzymania idei wiedzy jako wytworzonych środków produkcji (*produced means of production*);

(ii) jego zdolność do utrzymania idei niezależności istnienia i działania przedmiotów namysłu naukowego.

Ogólny argument tej pracy mówi, że wiedza musi być postrzegana jako wytworzone środki produkcji, a nauka jako nieustanna społeczna aktywność w ciągłym procesie transformacji. Celem nauki jest jednak wytworzenie wiedzy o mechanizmach tworzenia zjawisk w naturze, które łączą się, by generować rzeczywistą ciągłą zmienność zjawisk świata. Te mechanizmy, które są nieprzechodnimi (nietranzytywnymi) przedmiotami badania naukowego, trwają oraz działają całkowicie niezależnie od człowieka. Twierdzenia opisujące ich działania, które można nazywać ‘prawami’, nie są twierdzeniami dotyczącymi zdarzeń lub doświadczeń (które pozostają trafnie określanymi twierdzeniami empirycznymi). Są one raczej twierdzeniami dotyczącymi sposobów działania rzeczy w świecie (tj. dotyczącymi form aktywności rzeczy świata) oraz tego, jak rzeczy działałyby się w świecie bez człowieka, gdzie nie byłoby żadnych doświadczeń i niewiele, o ile jakiegokolwiek, stałe związki zdarzeń. (Takie ujęcie tematu umożliwia nam wskazanie m.in. potrzeby odróżnienia dziedziny realności, aktualności i empiryczności.)

Chociaż podstawowy cel tej książki jest konstruktywny, to ważnym celem pomocniczym jest określenie warunków możliwości realizmu empirycznego oraz przedstawienie go jako zależnego od tych warunków, co jest w istocie szczególnym przypadkiem. Krótko mówiąc, te warunki, to: naturalnie występujące zamknięcie (*closure*), mechanistyczna koncepcja działania oraz powiązany z nimi model człowieka. Próba redukcji wiedzy do indywidualnego przyswojenia (informacji) przez zmysłowe doświadczenie oraz do postrzegania zmysłowego doświadczenia jako neutralnej podstawy wiedzy, która (dosłownie) określa świat, skutkuje tworzeniem ontologii atomistycznych i dyskretnych wydarzeń, które – o ile mają być połączone, dając możliwość ogólnej wiedzy – muszą być połączone trwale. (Stąd założenie zamknięcia.) Przy takim poglądzie przyczynowe połączenie musi być kontyngentne i faktyczne; przez kontrast chcę udowodnić, że jest konieczne i realne.

W rozdziale 1 dowiodłem konieczność ontologicznego rozróżnienia pomiędzy prawami przyczynowymi a wzorami zdarzeń (por. 1.3) oraz przedstawiłem zarys krytyki realizmu empirycznego (por. 1.6). W rozdziale 2 rozwinąłem szczegółowo

warunki wymagane dla hume'owskiej analizy praw i analizę twierdzeń zwyczajowych (por. 2.4). Determinizm jest przedstawiony jako całkowicie nieprawdopodobna teza; a centralne zasady tradycyjnej filozofii nauki – takie jak zasada przypadek-potwierdzenie (czy falsyfikacja), Hume'a teoria przyczynowości, teoria wyjaśnienia Poppera-hempla, teza symetryczności pomiędzy wyjaśnieniem a przewidywaniem, kryteria falsyfikowalności ect. – jako jawnie nie do utrzymania. W rozdziale 3 wyłożyłem racjonalne stanowisko w kwestii procesu odkrycia naukowego; w którym obie, natura i wiedza o naturze, są postrzegane jako uwarstwione, tak samo jak i jako zróżnicowane (por. 3.3). Rozwijam tu teorię naturalnej konieczności, to jest teorię, która – jak twierdzę – jest zdolna rozwiązać między innymi problemy indukcji i subjunktywnych okresów warunkowych oraz paradoksów Goodmana i Hempla (por. 3.6). Rozdział 4 zamyka ciąg argumentów oraz podsumowuje pewne tematy tej rozprawy.

Dążąc do koncepcji nauki jako skupionej istotnie na możliwościach, a jedynie wtórnie na faktycznościach (*actual-ities*), wiele uwagi poświęcam analizie takich pojęć, jak tendencje i siły. Teoria przedstawiona w tym studium mówi, że twierdzenia o prawach są twierdzeniami o tendencjach. Tendencje mogą być posiadane (*possesed*), będąc niewykonanymi (*unexercised*), wykonane, będąc niezrealizowanymi oraz zrealizowane, pozostając niepostrzeżonymi (czy niewykrytymi) przez człowieka; mogą one również być przekształcone. Choć istotą mojej pracy jest koncepcja nauk przyrodniczych, piszę również o naukach społecznych oraz o charakterystycznym wzorcu wyjaśniania w historii.

O ile pierwsza połowa niniejszego studium koncentruje się wokół ustalenia konieczności ontologicznego odróżnienia pomiędzy prawami przyczynowymi i wzorami zdarzeń oraz śledzeniu konsekwencji rozróżnienia pomiędzy systemami otwartymi a zamkniętymi, to jest konsekwencji zróżnicowania naszego świata, o tyle druga część pracy w istocie dotyczy prezentacji sposobu, w jaki nauka może uzyskać wiedzę o naturalnej konieczności *a posteriori*. O ile świat ma być możliwym przedmiotem ludzkiej wiedzy, zróżnicowanie go pociąga za sobą jego uwarstwienie. Jeżeli generatywne mechanizmy i struktury są realne, istnieje jasne kryterium różnicowania pomiędzy konieczną a przypadkową sekwencją: sekwencją E_a . E_b jest konieczne wtedy i tylko wtedy, jeżeli istnieje generatywny mechanizm czy struktura, która stymulowana przez wydarzenie opisywane przez ' E_a ' wytwarza E_b . Jeśli możemy osiąść empiryczną wiedzę o takich generatywnych mechanizmach czy strukturach, wtedy możemy osiąść wiedzę o naturalnej konieczności *a posteriori*. W prezentowaniu tej możliwości osiągnięte zostaje niekantowskie 'odcięcie' od empiryzmu i racjonalizmu.

W przechodnim procesie nauki można wyróżnić trzy poziomy wiedzy. Na pierwszym (hume'owskim) poziomie mamy po prostu do czynienia z inwariancją eksperymentalnie wytworzonych rezultatów. Biorąc pod uwagę niezmienniczość, nauka zmierza bezpośrednio do konstrukcji i testowania możliwych jej wyjaśnień. Jeżeli odkrywa poprawne wyjaśnienie – lokowane w naturze rzeczy, której zachowanie jest opisane

w domniemanym prawie czy w strukturze systemu, którego jest częścią – wtedy naprawdę uchwytujemy przyczynę (*reason*) niezależną od zachowania rzeczy, a tłumaczącą dlaczego zachowuje się tak, jak to robi. Przyczyna taka może być odkryta empirycznie. I jeśli na podstawie samej rzeczy możemy wyprowadzać wnioski na temat jej tendencji, wtedy możliwie najbardziej rygorystyczne (czy locke’owskim) kryterium dla naszej wiedzy o naturalnej konieczności jest spełnione. Na przykład możemy odkryć, że miedź ma określoną atomową czy elektronową strukturę, a wtedy będziemy zdolni wyprowadzać wnioski na temat jej dyspozycyjnych właściwości na podstawie twierdzeń o jej strukturze. Będziemy mogli wtedy mówić, że mamy wiedzę o naturalnej konieczności *a posteriori*. Na trzecim (czy leibnizańskim) poziomie możemy usiłować wyrazić nasze odkrycie elektronowych struktur miedzi w próbie realnej definicji rzeczy. Nie ma to położyć kresu badaniu, lecz jest punktem przejścia do nowego procesu odkrywania, w którym próbujemy ujawnić mechanizmy odpowiedzialne za strukturę elektronową.

W podrozdziale 3.5 badane są podstawy indukcyjnego sceptycyzmu oraz zostaje wykazana ich zasadnicza błędność, a we fragmencie 3.6 problem, który wyrasta z ontologii wydarzeń atomowych (i systemów zamkniętych), zostaje rozwiązany. Zmienne realistyczne zasady istoty (*substance*) i przyczynowości są przedstawione jako warunek intelligibilności działań eksperymentalnych oraz uwarstwienia nauki. Dowodzę, że nauka koncentruje się zarazem wokół wiedzy taksonomicznej, jak i wyjaśniającej: z jakim rodzajem rzeczy mamy do czynienia, tak samo jak i dlaczego rzeczy zachowują się tak, jak się zachowują. Nauka usiłuje wyrazić taksonomiczność w realnych definicjach naturalnych rodzajów oraz wiedzę wyjaśniającą w twierdzeniach o prawach przyczynowych, to jest w twierdzeniach o tendencjach rzeczy. Nie jest jednak zainteresowana żadnym z tych dwu w nieróżnicujący, w niedyskryminacyjny sposób. Skupia się na rzeczach tylko w stopniu, w jakim owe rzucają światło na przyczyny (*reasons*), a przyczynami interesuje się o tyle tylko, o ile rzucają one światło na rzeczy. Realistyczna teoria uniwersaliów, jako zainteresowana nauką, uzupełnia realistyczną teorię naukowo istotnych inwariancji, to znaczy niezmienności generowanych w sztucznie wytwarzanych i kontrolowanych warunkach.

Istota tej książki wyraża się w myśli, że jeśli nauka ma być możliwa, świat musi składać się z trwałych i transfaktualnie działających mechanizmów; społeczeństwo musi składać się z zespołu sił nieredukowalnych do, lecz obecnych jedynie w intencjonalnych działaniach ludzi; ludzie zaś muszą być przyczyną zdolną do samoświadomego zachowania w świecie. I są takimi w przedsięwzięciu międzyludzkiego myślowego wyrażenia zróżnicowanych i głębszych struktur, które mają znaczenie w złożonych, różnorodnych określeniach wszelkich zjawisk naszego świata.

Rozdział I

FILOZOFIA A REALIZM NAUKOWY

1. Dwa oblicza 'wiedzy'

Jakakolwiek trafna i pełna filozofia nauki musi znaleźć sposób poradzenia sobie z centralnym paradoksem samej nauki, czyli z faktem, że człowiek w jego społecznej aktywności tworzy wiedzę, która jest produktem społecznym podobnym do innych tego typu produktów i która nie jest ani trochę bardziej niż one niezależna od procesu wytwarzania oraz od człowieka, który ją wytworzył. Jak każdy inny wytwór – samochód, fotel czy książka – nauka ma swoich rzemieślników, techników, publicystów i standardy oraz, jak pozostałe produkty społeczne, podlega zmianom. Takie jest jedno z oblicz 'wiedzy'. Drugie przedstawia wiedzę jako 'o' rzeczach, które nie są w najmniejszym stopniu wytwarzane przez człowieka: specyficzny ciężar rtęci, proces elektrolizy, mechanizm rozprzestrzeniania się światła. Żaden z tych 'przedmiotów wiedzy' nie zależy od ludzkiego działania. Jeśli ludzkość przestałaby istnieć, dźwięk i tak nadal rozprzestrzeniałby się, a ciężkie ciała spadałyby na ziemię w dokładnie ten sam sposób, chociaż *ex hypothesi* nie byłoby nikogo, kto mógłby to widzieć. Nie mogąc uniknąć technicznego neologizmu, określamy te *przedmioty wiedzy nieprzechodnimi (intransitive objects of knowledge)*. *Przechodnimi* przedmiotami wiedzy są Arystotelesa materialne przyczyny¹. Są one surowcami nauki – sztucznymi tworam kształtowanymi w przedmioty wiedzy przez naukę obowiązującą w danym czasie². Łączą one poprzednio przyjęte fakty i teorie, paradygmaty i modele, metody i techniki badania dostępne poszczególnym szkołom naukowców czy użytkownikom nauki. W tym sensie przyczynę materialną Darwina teorii naturalnej selekcji stanowiły

¹ Zob. Arystoteles, *Metafizyka* 1.3, dane o polskim tłumaczeniu: tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, s. 10–14.

² Zob. J.R. Ravetz, *Scientific Knowledge and its Social Problems*, Clarendon Press, Oxford 1971, s. 116–119.

składniki, z których ukształtował swą teorię. Między tymi składnikami były fakty naturalnej zmienności, teoria doboru krewniaczego oraz Malthusa teoria populacji³.

Darwin opracował te pomysły i połączył je w wiedzę o procesie zbyt wolnym i złożonym, by można go było zaobserwować (bezpośrednio), który jednak trwał miliony lat przed samym badaczem. O ile teoria Dawrina jest trafna, jej autor nie mógł sam wytworzyć procesu, który opisał, nie mógł wyprodukować mechanizmu naturalnej selekcji, czyli nieprzechodniego przedmiotu wiedzy, którą wytworzył.

Możemy z łatwością wyobrazić sobie świat podobny do naszego, zawierający te same nieprzechodnie przedmioty wiedzy naukowej, lecz bez jakiegokolwiek nauki, która tworzyłaby wiedzę o nich. W takim świecie, który istniał i który może nadejść znowu, rzeczywistość pozostałaby niewypowiedziana, a mimo to rzeczy nie przestałyby działać i wchodzić ze sobą w interakcje na wszelkie możliwe sposoby. W takim świecie prawa przyczynowe, które nauka obecnie odkryła, prawdopodobnie obowiązywałyby nadal, a rodzaje rzeczy, jakie nauka zidentyfikowała, nadal trwałyby. Pływy wód wciąż następowałyby po sobie, a metale przewodziły elektryczność w sposób, w jaki robią to teraz, mimo iż Newton czy Drude nie stworzyliby naszej wiedzy o nich. Prawo Wiedemanna–Franza pozostawałoby w mocy, choć nie byłoby nikogo, kto by je sformułował, eksperymentalnie potwierdził czy wydedukował. Dwa atomy wodoru łączyłyby się z jednym atomem tlenu i w odpowiednich okolicznościach osmoza wciąż istniałaby. W skrócie, nieprzechodnie przedmioty wiedzy są ogólnie niezmiennie wobec naszego ich rozpoznania: są one realnymi rzeczami i strukturami, mechanizmami i procesami, zdarzeniami i możliwościami świata; i w większości są od nas niezależne. Nie są niepoznawalne, faktycznie bowiem już dość dużo o nich wiemy (Przypomnijmy, że były wprowadzone jako przedmioty wiedzy naukowej.) Nie są jednak w jakikolwiek sposób zależne od naszej wiedzy o nich, ani tym bardziej od naszej ich percepcji. Są nieprzechodnimi, niezależnymi od nauki przedmiotami naukowego odkrywania i badania.

Choć możemy wyobrazić sobie świat nieprzechodnich obiektów, który istniałby bez nauki o nich, to nie możemy wyobrazić sobie nauki bez obiektów przechodnich, to jest bez okoliczności, które naukę poprzedzają. To znaczy, że nie możemy wyobrazić sobie wytwarzania wiedzy w odseparowaniu od, i nie za pomocą, środków jakbynaukowych (*knowledge-like materials*). Wiedza zależy od jakbynaukowych okoliczności poprzedzających. Harvey myślał o przepływie krwi w pojęciach modelu hydraulicznego. Spencer, może z mniejszą pomyślnością, użył metafory organicznej do wyrażenia idei społeczeństwa. W. Thomson (Lord Kelvin) oświadczył w 1884 r., że wydawało mu się, że ‘sprawdzenie „czy rozumiemy pojedyncze zagadnienie fizyki [np. gorąco, magnetyzm]?’’ jest równoznaczne z „czy potrafimy zaproponować mecha-

³ Por. R. Harré, *Philosophies of Science*, Oxford University Press, 1972, s. 176–177.

niczy model tegoż?”⁴. Dobrze wiemy również, że była to główna maksyma badań fizycznych, zanim nie nastąpił stopniowy rozpad światopoglądu newtonowskiego w pierwszych dekadach XX w. Podobnie ekonomiści poszukiwali wyjaśnienia zjawisk, które mieściłyby się w paradygmacie decyzyjnych jednostek maksymalizujących obiektywne funkcje z danymi zasobami, zanim marginalizm został podważony w latach trzydziestych XX w. Bez wątplenia, podczas panowania wspomnianego paradygmatu, ekonomiści dysponowali utrwalonym stereotypem, wygodnym obrazem gospodyni domowej, która robi swe cotygodniowe zakupy w zależności od ograniczeń budżetu; podobnie Rutherford w 1934 r., długo po tym, jak paradygmat wcześniejszej fizyki cząstek stracił ważność, rozbrajająco szczerze ujawnił swą stałą skłonność do myślenia w kategorii korpuskularnych modeli atomów i podstawowych cząstek jako „małych twardych bilardowych kul, najchętniej czerwonych lub czarnych”⁵. Von Helmonta koncepcja zasady (*arche*) była prototypem pojęcia bakterii, który to znowu ukształtował model dla pojęcia wirusa. Biochemiczna struktura genów, które były początkowo wprowadzone jako nieznanne nośniki cech nabytych, została zbadana za pośrednictwem metafory kodu lingwistycznego. W ten sposób wytwory społeczne, poprzednio przyjęte sposoby zrozumienia (*knowledges*) zdolne funkcjonować jako przechodnie przedmioty nowych sposobów rozumień, są używane, by zgłębiać nieznaną (lecz poznawalną) nieprzechodnią strukturę wszechświata. Wiedza o B jest tworzona za pomocą wiedzy o A, lecz oba przedmioty wiedzy istnieją jedynie myślowo.

Jeśli nie możemy wyobrazić sobie nauki bez przedmiotów przechodnich, czy możemy sobie wyobrazić ją bez przedmiotów nieprzechodnich? Jeśli odpowiedź na te pytania brzmi ‘nie’, wtedy filozoficzne studia nad nieprzechodnimi obiektami nauki stają się możliwe. Odpowiedź na transcendentalne pytanie ‘jaki musiałyby być świat, by nauka była możliwa?’ zasługuje na nazwę ontologii. Wykazując, że przedmioty nauki są nieprzechodnie (we wcześniej charakteryzowanym sensie) oraz określonego rodzaju, czyli są strukturami, a nie zdarzeniami, mam zamiar wzbogacić nową filozofię nauki o ontologię. Równoległe pytanie ‘jaka musi być nauka, by zapewnić nam wiedzę o nieprzechodnich przedmiotach (tego rodzaju)?’ nie jest *petitio principii* pytania ontologicznego, ponieważ już intelligibilność czynności naukowych postrzegania i eksperymentowania wymaga nieprzechodniości przedmiotów, do których (za pomocą tych działań) dostęp jest uzyskiwany. Należy dodać, że stanowisko filozoficzne rozwijane w niniejszej pracy nie zależy od arbitralnej definicji nauki, lecz raczej od intelligibilności pewnych uniwersalnie rozpoznanych, nawet jeśli niewłaściwie przeanalizowanych, działań naukowych. Pod tym względem uznają jako funkcję filozofii analizowanie pomysłów, które są ‘już dane’, lecz ‘jako pogmatwane’ (*as confused*)⁶.

⁴ W. Thomson (Lord Kelvin), *Notes of Lectures on Molecular Dynamics*, 1884, s. 132.

⁵ Por. A.S. Eve, *Rutherford*, Cambridge 1934.

⁶ Por. I. Kant, *On the Distinctiveness of the Principles of Natural Theology and Morals*, 1764.

Jakakolwiek adekwatna filozofia nauki musi być w stanie utrzymać i uzgodnić dwa aspekty nauki. Po pierwsze, musi pokazać, w jaki sposób nauka jest procesem przechodnim, zależnym od uprzedniej wiedzy ludzi. Po drugie musi przedstawić, w jaki sposób jest skuteczną działalnością ludzi, której nieprzechodnie przedmioty nie zależą ani od ludzkiego działania, ani od ludzkiej wiedzy o nich. To oznacza, że filozofia nauki musi być w stanie utrzymać zarówno (1) społeczny charakter nauki, jak i (2) niezależność obiektów naukowego namysłu od samej nauki. Dokładniej, musi ona spełnić dwa kryteria:

1) kryterium niespontanicznego tworzenia wiedzy, mianowicie kryterium mówiącego, że tworzenie wiedzy odbywa się na podstawie i za pomocą wiedzy (w przechodnim wymiarze),

2) kryterium strukturalnego i istotowego realizmu, a mianowicie warunek niezależnego istnienia i działania przyczynowych struktur i rzeczy (w nieprzechodnim wymiarze). Będę dowodził zatem, że nauka jest społecznym działaniem, którego celem jest tworzenie wiedzy o rodzajach i sposobach działania niezależnie istniejących i działających rzeczy.

2. Trzy tradycje w filozofii nauki

W ujęciu historycznym można wyróżnić trzy podstawowe nurty w filozofii nauki. Według pierwszego, czyli *klasycznego empiryzmu*, reprezentowanego przez Hume'a i jego spadkobierców, ostatecznymi przedmiotami wiedzy są zdarzenia atomistyczne. Zdarzenia tego typu konstytuują dane fakty, a ich koniunkcje wyczerpują przedmiotową treść naszego pojęcia naturalnej konieczności. Wiedza i świat mogą być widziane jako powierzchnie, których punkty pozostają w izomorficznej zgodności, czy, w przypadku fenomenalizmu, faktycznie połączone. W tej koncepcji nauka jest pojmowana jako rodzaj automatycznej czy behawioralnej odpowiedzi na stymulację danymi faktami i ich koniunkcjami. Nawet jeśli taki behawioryzm jest odrzucony jako stanowisko wyjaśniające, pochodzenie wiedzy naukowej (jak w logicznym empiryzmie) i jej treść w zasadzie nadal może być zredukowana do danych faktów oraz ich koniunkcji. Nauka staje się zatem rodzajem epifenomenu natury.

Drugie stanowisko otrzymało swoją klasyczną statyczną formułę w Kanta *idealizmie transcendentálním*, lecz poddawane było aktualizacjom, co zaowocowało bardziej dynamicznymi odmianami. W tym ujęciu przedmioty wiedzy naukowej są modelami, ideami naturalnego porządku etc. Takie przedmioty poznania są sztucznymi konstruktami i choć mogą być niezależne od poszczególnych ludzi, nie są niezależne od ludzi czy ludzkiej działalności w ogóle. W idealizmie transcendentálním stały związek zdarzeń jest niewystarczający, chociaż cały czas jest konieczny, dla przypisania naturalnej konieczności. Wiedza jest postrzegana raczej jako struktura niż jako

powierzchnia. Świat naturalny staje się jednakże konstrukcją ludzkiego umysłu lub, we współczesnej wersji tego nurtu, wspólnoty naukowców.

Trzecie stanowisko, które jest rozwijane w niniejszej pracy, może być charakteryzowane jako *transcendentalny realizm*. Traktuje ono przedmioty wiedzy jako struktury i mechanizmy, które generują zjawiska; takie przedmioty nie są ani fenomenami (empiryzm), ani ludzkimi konstruktami narzuconymi przez zjawiska (idealizm), lecz realnymi strukturami, które trwają i działają niezależnie od naszej wiedzy o nich, naszego doświadczenia i warunków, które umożliwiają nam dostęp do nich. Wbrew empiryzmowi, realizm zakłada, że przedmiotami wiedzy są struktury, a nie zdarzenia; wbrew idealizmowi twierdzi, że przedmioty te są nieprzechodnie (w określonym sensie). W realizmie transcendentalnym stały związek zdarzeń nie jest ani koniecznym, ani wystarczającym warunkiem dla założenia działania prawa przyczynowego. Zgodnie z tym poglądem, zarówno wiedza, jak i świat są ustrukturalizowane, są też zróżnicowane i zmienne; świat istnieje niezależnie od wiedzy; a doświadczenia, rzeczy i prawa przyczynowe, do których dostęp nauka umożliwia, zazwyczaj rozmijają się. W takim rozumieniu ani nauka nie jest epifenomenem natury, ani natura nie jest wytworem człowieka.

Przyda się tu słowo przestrogi. Charakteryzując dane stanowiska, nie opisuję ich jako typologii zupełnej, lecz jedynie jako świadomie wybraną, która będzie wkrótce miała znaczenie podczas objaśniania obecnie istotnych kwestii w filozofii nauki. Nie skupiam się zatem na racjonalizmie czy absolutnym idealizmie jako takich. Co więcej, kilku zaledwie, o ile w ogóle któryś ze współczesnych filozofów nauki mógłby jednoznacznie dać się sklasyfikować pod jednym z podanych określeń. Nagel na przykład stoi gdzieś na kontinuum pomiędzy empiryzmem Hume'a a neokantyzmem; Sellars jest bliżej stanowiska określanego tu jak transcendentalny realizm; i tak dalej. Można powiedzieć o takich filozofach, że łączą pomysły różnych stanowisk i kiedy osiągną sukces jakiejś oryginalnej syntezy, podejmują kwestie filozoficznych granic, które tu nakreśliliśmy. Dzięki dogłębniemu przestudiowaniu konsekwencji zupełnego i spójnego realizmu, zamierzam opisać w tej pracy owe granice i chcę to zrobić w sposób, w jaki zrobił to Hume. Już jako ćwiczenie intelektualne zamierzenie to byłoby godne pochwały, lecz mam nadzieję pokazać, że jest to również jedyne stanowisko mogące oddać sprawiedliwość nauce.

Realizm transcendentalny musi zostać odróżniony od *empirycznego realizmu*, wobec którego pozostaje w opozycji. Empiryczny realizm jest doktryną, pod którą podpisują się tak klasyczny empiryzm, jak i transcendentalny idealizm. Mój powód odrzucenia empirycznego realizmu przedstawię lada moment. Filozofowie zazwyczaj łączą 'realizm' ze stanowiskami z zakresu teorii percepcji lub teorii uniwersaliów. W przypadku tej pierwszej realna jednostka jest pewnym pojedynczym przedmiotem percepcji; w drugim przypadku jest ona natomiast pewną ogólną cechą czy właściwością świata. 'Realne jednostki', którymi jest zainteresowany transcendentalny realista, są

przedmiotami naukowego odkrycia i badania, takimi jak prawa przyczynowe. Realizm w kwestii takich jednostek będzie pociągał za sobą konkretne realistyczne stanowiska w teorii percepcji i w teorii uniwersaliów, lecz nie będzie redukowalny do nich.

Będę udowadniał, że jedynie transcendentálny realizm może podtrzymać ideę praworządnego świata niezależnego od człowieka; i udowodnię, że taka koncepcja jest konieczna dla zrozumienia nauki.

Klasyczny empiryzm nie może utrzymać ani przechodniego, ani nieprzechodniego wymiaru; nie spełnia zatem żadnego ze wspomnianych kryteriów adekwatności. Ponadto nawet w swych najbardziej spójnych formach pociąga za sobą tak solipsyzm, jak i fenomenalizm; nie jest zatem w stanie sprostać żadnemu z dwóch warunków. W szczególności nawet idea niezależności zdarzenia od doświadczenia, które je warunkuje, to jest nieprzechodność zdarzeń, nie może być utrzymana; a w ostateczności, zdarzenia muszą być analizowane jako wrażenia lub w terminach ich epistemologicznego ekwiwalentu, to znaczy ludzkich działań.

Transcendentálny idealizm usiłuje sprostać wymaganiu obiektywności (intersubiektywności) faktów, to jest pierwszemu wskazanemu kryterium. Jeśli wziąć pod uwagę dynamiczne ujęcie, można dopuścić przechodnie wymiary i spełnić pierwszy warunek (1); i pod tym względem, jest udoskonaleniem empiryzmu. Zgodnie z takim dynamicznym transcendentálnym idealizmem, wiedza jest raczej strukturą daną przez sekwencję modeli niż gotowym zestawem zasad *a priori*. Jednak ani w swej statycznej, ani w dynamicznej formie nie może utrzymać wymiaru nieprzechodniego. Dla obu przypadków przedmioty, o których uzyskiwana jest wiedza, nie istnieją niezależnie od ludzkiej działalności w ogóle. I nawet jeśli istnieją tego typu rzeczy (rzeczy same w sobie), jakakolwiek naukowa wiedza o nich nie może być osiągnięta.

Zarówno transcendentálny realizm, jak i transcendentálny idealizm odrzucają empirystyczne stanowisko w nauce, według którego jej obowiązująca treść jest wyczerpana przez fakty atomistyczne i ich koniunkcje. Oba nurty zgodnie przyznają, że wiedza mogłaby istnieć bez społecznego działania nauki. Nie są zgodne natomiast w kwestii, czy w tym przypadku nie byłoby i natury. Transcendentálny realizm przekonuje, że koniecznym warunkiem intelligibilności nauki jest przyjęcie, że porządek odkrywany w naturze istnieje niezależnie od ludzi, to znaczy od ludzkiej działalności w ogóle. Transcendentálny idealizm utrzymuje, że wspomniany porządek jest w danej chwili narzucany przez człowieka w jego kognitywnym działaniu. Różnice pomiędzy tymi stanowiskami powinny być zatem jasne. Zgodnie z transcendentálnym realizmem, nawet gdyby nauka nie istniała, natura istniałaby nadal, i byłyby to ta sama natura, którą nauka bada. Cokolwiek jest odkryte w nauce, musi być wyrażone w myśli, lecz struktury, układy i prawa przyczynowe odkryte w naturze nie zależą od myśli. Ponadto realista transcendentálny dowodzi, że nie jest to tylko dogmatyczne metafizyczne przekonanie; lecz raczej stanowisko filozoficzne przyjęte ze względu na klu-

czowe aspekty społecznego działania nauki, których intelligibilności nie jest w stanie utrzymać ani transcendentalny idealista, ani empirysta.

Klasyczny empiryzm, tak samo jak transcendentalny idealizm, nie potrafi uzasadnić i utrzymać idei niezależnego istnienia i działania przyczynowych struktur i rzeczy badanych oraz odkrywanych przez naukę. To w podzielanej przez oba stanowiska ontologii leży źródło ich wspólnej niezdolności. Chociaż transcendentalny idealizm odrzuca empirystyczne stanowisko w nauce, milcząco przyjmuje empirystyczne stanowisko dotyczące bycia. Ta ontologiczna spuścizna jest wyrażona najzwężlej w jego oddaniu wobec empirycznego realizmu, czyli koncepcji ‘empirycznego świata’. Dla transcendentalnego realisty ten pomysł ucieleśnia sekwencję powiązanych filozoficznych pomyłek. Pierwsza polega na użyciu kategorii przeżycia dla określenia świata. To pociąga za sobą nadawanie szczególnemu epistemologicznemu pojęciu ogólnej funkcji ontologicznej. Druga pomyłka opiera się na poglądzie, że bycie doświadczonym czy niedoświadczalność jest istotną własnością świata; podczas gdy bycie takim jest bardziej trafnie ujmowane jako przypadkowa właściwość pewnych rzeczy, aczkolwiek te, które ją mają, mogą w określonych okolicznościach mieć wielkie znaczenie dla nauki. Trzecia pomyłka zaś polega na zaniedbaniu (społecznie tworzonych) okoliczności, w których doświadczenie jest rzeczywiście epistemicznie znaczące w nauce.

Jeśli granice tego, co realne i tego, co empiryczne pokrywają się, wtedy jakikolwiek ‘nadwyżkowy-element’ (*surplus-element*), który transcendentalny idealista uzyskuje w analizie prawo-podobnych twierdzeń, nie mogą rzucić światła na rzeczywistą różnicę pomiędzy konieczną a przypadkową sekwencją zdarzeń. Pokażą zaledwie różnicę w postawie ludzi wobec nich. Mówienie, że światło porusza się w liniach prostych, zostaje zawieszono jako zdanie orzekające o świecie; w zamian za to wyraża ono twierdzenie dotyczące sposobu, w jaki człowiek rozumie świat. Struktura staje się funkcją ludzkich potrzeb; odmawia się miejsca światu rzeczy. Dowodzę, że właśnie z tego powodu transcendentalny idealista nie może adekwatnie opisać zasad, według których nasze teorie są konstruowane i empirycznie sprawdzane; tym samym *racjonalność* przechodniego procesu rozwoju nauki, w którym to nasza wiedza o świecie jest stale rozwijana i korygowana, nie może być utrzymana.

Powiedzieć, że słabość tradycji empirystycznej, jak i idealistycznej leży w zobowiązaniu wobec empirycznego realizmu, to jak oczywiste zobowiązanie się do niemożliwości ontologicznej neutralności w kwestii nauki; a zatem i do niemożliwości uniknięcia ontologicznych pytań w filozofii nauki. Twierdzenie, że każde stanowisko w filozofii nauki zakłada z góry pewną ontologię oznacza, że stanowisko to z góry zakłada wzorcową odpowiedź na pytanie, jaki świat musi być, by nauka była możliwa. Przypuśćmy zatem, że filozof utrzymuje, jak zwolennicy empiryzmu i transcendentalni idealisci, iż stały związek zdarzeń, uchwytywany w doświadczeniu zmysłowym, jest przynajmniej koniecznym warunkiem dla opisanego praw przyczynowych oraz że od-

krywanie ich jest istotną częścią pracy naukowca. Ów filozof, o ile bierze pod uwagę to, że nauka rzeczywiście istnieje, jest zobowiązany do przekonania, iż związki tego typu zachodzą. Jak ujął to Mill: „są w naturze rzeczy takie jak przypadki równoległe; to, co wydarza się raz, wydarzy się ponownie – przy dostatecznie podobnych okolicznościach”⁷.

Ważne jest, by zauważyć dwie istotne kwestie dotyczące tego typu ontologicznych przekonań i zobowiązań. Pierwsza mówi, że przekonania i zobowiązania powinny być interpretowane jedynie hipotetycznie, mianowicie jako pociągające za sobą, określające to, jaki musi być przypadek, by był możliwy dla nauki; przy takiej interpretacji fakt, iż świat jest taki, że nauka może istnieć, jest kontyngentny. I tylko w tym relatywnym czy warunkowym sensie wybrane stanowisko naukowe z góry zakłada daną ontologię. Status twierdzeń w ontologii może zatem być opisany przez następującą formułę: nie jest konieczne, by nauka rzeczywiście istniała, lecz biorąc pod uwagę, że nauka istnieje, jest konieczne to, by i świat był w jakiś sposób. To że świat jest taki, że nauka jest możliwa, jest kontyngentne. Ponadto jeżeli podane rozumowanie może być rozważane jako możliwe, rzeczywiste zaistnienie nauki jest uzależnione od spełnienia określonych warunków społecznych. Biorąc jednak pod uwagę to, że nauka istnieje lub przynajmniej mogła zaistnieć, świat *musi* istnieć w określony sposób. Transcendentalny realista twierdzi więc, że świat jest ustrukturalizowany i zróżnicowanie jego może być dowiedzione na mocy argumentacji filozoficznej; mimo to poszczególne struktury, które świat zawiera oraz sposoby jego zróżnicowania, są kwestią do rozpatrzenia dla rzeczowego naukowego badania. Konieczność istnienia kategoryalnych rozróżnień pomiędzy strukturami a zdarzeniami oraz pomiędzy systemami otwartymi a zamkniętymi jest wskazaniem uwarstwienia i zróżnicowania świata, to jest filozoficznej ontologii transcendentalnego realizmu. W dalszej części wykażę, że rozróżnienia takie są zakładane z góry jako warunek intelligibilności działalności eksperymentalnej. Za każdym razem, gdy będziemy mieli do czynienia z jakimkolwiek zagrożeniem pomieszczenia między ‘ontologią’, jako rodzajem świata przyjmowanym przez stanowisko filozoficzne w nauce, oraz między ‘ontologią’ jako poszczególnymi jednostkami i procesami postulowanymi przez określone teorie naukowe, wyraźnie rozróżnię pomiędzy filozoficzną a naukową ontologią.

Drugą istotną kwestią jest to, że twierdzenia w sensie logicznym w ontologii nie mogą być przyjęte niezależnie od stanowiska nauki. Przeciwnie, mogą być przyjęte jedynie w odniesieniu do niego lub przynajmniej w odniesieniu do pewnych działań naukowych. Jednak będę dowodził, że istotny porządek analizy, mianowicie: nauka -> bycie, *odwraca* realną naturę zależności (lub, możemy powiedzieć, realny ciężar kontyngencji). Gdyż nie jest tak, że nauka, z którą mamy do czynienia, nadaje światu

⁷ J.S. Mill, *A System of Logic*, Bk. III, Chap. 3, Sect. 1; *System logiki*, tłum. C. Znamierowski, PWN, t. 1 i 2, Warszawa 1962.

poznawalną przez człowieka strukturę. Wprost odwrotnie, faktem jest, że świat ma taką strukturę, która umożliwi tworzenie nauki, niezależnie od tego, czy obecnie mamy z nią do czynienia. Trzeba powiedzieć, że to nie charakter nauki narzuca określony wzór czy porządek świata; lecz porządek świata – pod pewnymi określonymi warunkami – umożliwi grupę działań, które nazywamy ‘nauką’. Porządek świata nie wypływa z tego, że natura świata może być poznana jedynie przez naukę (i studiowanie jej), porządek ten nie jest *określony*, nie jest *zdeteminowany* przez (strukturę) nauki. Sądy w ontologii, to znaczy sądy dotyczące bycia, mogą być orzekane jedynie w odniesieniu do nauki. Nie oznacza to jednak, że są to zamaskowane, zawoalowane czy w inny sposób nie wprost ujęte twierdzenia o nauce. ‘Błąd epistemiczny’, który niebawem scharakteryzuję, polega na przyjmowaniu czy dowodzeniu, że takimi są.

3. Transcendentalna analiza doświadczenia

Ontologia empirystyczna opiera się na kategorii doświadczenia. Jakie transcendentalne argumenty można sformułować, by wykazać nieadekwatność tej ontologii wobec nauki oraz, z drugiej strony, by zademonstrować nieprzechodność i strukturalny charakter przedmiotów wiedzy naukowej? Występowanie doświadczenia w nauce byłoby uzgodnione przez trzy walczące strony. Ponadto ogólnie zakłada się, że mimo pozostałych nieudolności, empiryzm przynajmniej może oddać sprawiedliwość roli doświadczenia w nauce. Obecnie chcę dowieść, że sama intelligibilność doświadczenia w nauce zakłada z góry nieprzechodni i ustrukturuwany charakter przedmiotów, do których ‘dostęp’ uzyskiwany jest w doświadczeniu naukowym. To – w najlepszym przypadku – dowodzi nieadekwatności ontologii empirystycznej. Dalej chcę dowieść, na mocy ich wspólnego ontologicznego zobowiązania, że ani empiryzm, ani transcendentalny idealizm nie mogą ujawnić prawdziwego znaczenia doświadczenia w nauce.

Doświadczenie o naukowym znaczeniu zazwyczaj opiera się tak na działaniu eksperymentalnym, jak i na percepcji zmysłowej; to znaczy tak na przyczynowej roli ludzkiego działania, jak i na ludziach jako odbiorcach. Rozważę te dwie sytuacje niezależnie.

A. Analiza percepcji

Intelligibilność percepcji zmysłowej wymaga założenia o nieprzechodności przedmiotu postrzeganego. Gdyż to w niezależnym występowaniu lub istnieniu owych przedmiotów leży znaczenie ‘percepcji’ oraz epistemiczna jej doniosłość. Pomiędzy przedmiotami postrzeganymi są zdarzenia, które też muszą być kategorialnie niezależne od doświadczenia. Można wskazać wiele argumentów na rzecz podanego twierdzenia, lecz nie ma tu miejsca na takie ćwiczenia. Dla naszych celów wystarczy zapamiętać, że możliwość tak rozwoju (czy krytyki) naukowego, jak i konieczność naukowego szkolenia zakładają z góry nieprzechodność pewnych realnych obiektów;

które – przynajmniej dla realizmu emirycznego – mogą być jedynie przedmiotami percepcji. Jeśli zmienne i rozwijające się doświadczenie przedmiotów ma być możliwe, muszą one istnieć w czasie i w przestrzeni, odrębnie od doświadczeń, dla których są przedmiotami. Tam, gdzie Kepler widział opadającą powoli obwódkę Ziemi, Tycho Brahe obserwował wschód słońca, my zaś musimy przyjąć, że jest coś, co (na różne sposoby) widzieli obaj⁸. Podobnie, gdy współcześni żeglarze odnoszą się do tego, co starożytni marynarze nazywali wężem morskim, mówiąc o szkółkach morświnów, musimy zakładać, że jest w tym coś, co obie grupy opisują na różne sposoby⁹. Intelligibilność naukowej zmiany (i analizy krytycznej) oraz kształcenie naukowe zakładają zatem ontologiczną niezależność przedmiotów doświadczenia od przedmiotów, których są doświadczeniami. Zdarzenia i stany chwilowe oczywiście nie wyczerpują listy przedmiotów percepcji. W rzeczy samej nie sądzę nawet, że są one podstawowymi przedmiotami doświadczenia, którymi to prawdopodobnie są procesy i rzeczy, z których zdarzenia i stany są ‘odtworzone’¹⁰. Nie chcę teraz spierać się jednak o kategorie przedmiotów percepcji, ponieważ zależą one od poprzedzających je rozwiązań problemu przyczynowości i indukcji, od których musi – przynajmniej dla empirysty – zależeć ich status jako przedmiotów doświadczenia¹¹.

Zdarzenia są więc kategoriałnie niezależne od doświadczeń. Mógłby istnieć świat zdarzeń bez doświadczeń. Takie zdarzenia stanowiłyby faktyczności (*actualities*) niepostrzeżone oraz, w przypadku nieobecności ludzi, niepostrzegalne. Nie ma powodu – by, biorąc pod uwagę możliwość świata bez postrzeżeń, która jest zakładana ze względu na intelligibilność obecnych naukowych postrzeżeń – nie miało być zdarzeń w świecie zawierającym niepostrzeżone postrzeżenia, oraz – biorąc pod uwagę aktualne czy stałe zdolności – w ogóle niepostrzegalnych. Wiedza teoretyczna o takich zdarzeniach może lub nie może być osiągnięta oraz może lub nie może być osiągalna. Niewątpliwie, jeśli w jakimś konkretnym czasie nie mam wiedzy o niespostrzeżonym i niepostrzegalnym zdarzeniu, nie mogę powiedzieć, że takie wydarzenie było (jako prawdopodobny fragment rzeczowej wiedzy). Sytuacja ta sama w sobie nie jest jednak powodem, by mówić, że takie zdarzenie jest niemożliwe lub że jego hipoteza (jako element filozofii) jest bez sensu. Taka krytyka jest zupełnie bezpodstawnym wprowadzaniem filozoficznej koncepcji świata z obecnego stanu wiedzy. W rzeczy samej z historii nauki wiemy, że w zawsze danym czasie istnieją typy zdarzeń nigdy wcześniej jeszcze niewyobrażone, a o których wiedza teoretyczna, i czasem też empiryczna, jest w końcu osiągnięta. Z tego powodu w przechodnim procesie nauki możliwości percepcji, a także teoretycznej wiedzy, są stale rozszerzane. Jeśli nie jest zatem

⁸ Por. N.R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, 1963, rozdz.1.

⁹ Por. J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, Routledge and Kegan Paul, London 1963, s. 38–39.

¹⁰ Por. J.J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*.

¹¹ Por. M. Hollis, *Reason and Reality*, P.A.S. Vol. LXVIII (1967–8), s. 279.

dogmatycznie postulowane, że nasza obecna wiedza jest zupełna lub że możliwości percepcyjne wygasły, dysponujemy dobrymi podstawami, by utrzymywać, iż klasa zdarzeń niepoznawalnych, a tym bardziej klasa zdarzeń niepostrzegalnych, jest niepu-
sta; nie ma podstaw też przypuszczenie, że sytuacja taka przestanie istnieć.

W dalszej części pracy wykażę jak dziedzina aktualności, której kategoriałna nie-
zależność od doświadczeń jest z góry zakładana przez intelligibilność percepcji zmy-
słowej, może być rozszerzona tak, by zawierała rzeczy tak samo, jak i zdarzenia.

B. Analiza działalności eksperymentalnej

Możliwość zrozumienia działalności eksperymentalnej zakłada nie tylko przechod-
ność, lecz również ustrukturyzowany charakter przedmiotów badanych w warunkach
eksperymentalnych. Pozwólcie mi raz jeszcze zastanowić się nad ulubionym przypad-
kiem empirystów, czyli nad prawami przyczynowymi, pozostawiając przez chwilę na
boku takie przedmioty dociekań, jak struktury i uwarunkowania atomistyczne. W on-
tologii empirystycznej prawo przyczynowe analizowane jest jako stały związek zda-
rzeń postrzeganych (lub spostrzeżeń). Eksperyment jest konieczny dokładnie w takim
stopniu, w jakim wzór zdarzeń następujących w warunkach eksperymentalnych nie
nastąpiłby bez nich. W eksperymencie zatem jesteśmy przyczyną sekwencji zdarzeń,
lecz nie prawa przyczynowego, które eksperymentalnie wytworzona sekwencja po-
zwala nam rozpoznać.

Z poprzednich rozważań wypływają dwie konsekwencje. Po pierwsze, realną pod-
stawą prawa przyczynowego nie może być sekwencja zdarzeń; pomiędzy realną pod-
stawą prawa a sekwencją zdarzeń musi zachodzić ontologiczna różnica. Po drugie,
działalność eksperymentalna może dysponować zadowalającą przesłanką jedynie wtedy,
gdy dowiedzimy, że prawo przyczynowe, które dzięki niej możemy odkryć, będzie
obowiązywać poza okolicznościami, w których sekwencja zdarzeń jest tworzona.
W skrócie możliwość zrozumienia działalności eksperymentalnej ani nie wymaga, ani
nie zakłada, by związek zdarzeń był koniecznym, bądź wystarczającym warunkiem
prawa przyczynowego. Z tego wynika, że prawa przyczynowe utrzymują swą moc
i nadal działają w typowy dla siebie (zwyczajowy) sposób w warunkach, które mogą
być określone jako 'otwarte', gdzie żaden stały związek czy regularna sekwencja zda-
rzeń nie istnieją. Konieczność eksperymentalnego ustanawiania *systemów zamknię-
tych*, to jest systemów, w których stałe związki zachodzą, nie ma ogólnie – poza
astronomią – jakiegokolwiek wartości.

Zarówno Anscombe i von Wright zwrócili uwagę, że nasza czynna *ingerencja*
w naturę jest zazwyczaj warunkiem empirycznych prawidłowości¹². Żaden z nich nie
zauważył jednak, że z tego wynika konieczność istnienia *ontologicznej* różnicy po-

¹² G.E.M. Anscombe, *Causality and Determination*, Cambridge University Press, 1971, s. 22;
and G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge and Kegan Paul, London 1971, s. 60–64.

między empiryczną prawidłowością, którą wytwarzamy, a prawem przyczynowym, którego rozpoznanie umożliwia nam wytworzona prawidłowość. Chociaż wymaga to jeszcze odpowiedniej przesłanki filozoficznej, rozróżnienie pomiędzy prawami przyczynowymi a wzorami zdarzeń jest spójne z naszymi intuicjami. Zakładając zatem, że wybuch nuklearny zniszczyłby naszą planetę, nikt nie mógłby utrzymywać, że zakwestionował on fizykę newtonowską, zamiast dać jej przykład; tak samo gdyby coś naruszyło *perihelium* (punktu przysłonecznego) Merkurego, nie mogłoby być rozważane jako falsyfikujące teorię względności Einsteina. W zakresie możliwości każdego dość inteligentnego ucznia lub umiarkowanego pracownika naukowego jest to, by zniweczyć wyniki nawet najlepiej zaprojektowanego eksperymentu, choć nie zakładamy tym samym ich mocy obalania praw natury. W całkiem prosty sposób mogą oddziaływać na jakąkolwiek sekwencję zdarzeń zaprojektowanych, by badać, powiedzmy, prawo Coulomba czy Guy'a–Lussaca; lecz nie mam więcej mocy – co do relacji, które te prawa opisują – niż człowiek, który je odkrył. W skrócie, prawa *nie mogą* być prawidłowościami ustanawiającymi ich empiryczne podstawy.

Inteligibilność działalności eksperymentalnej zakłada więc kategorialną niezależność praw przyczynowych, odkrywanych na podstawie wytwarzanych wzorów zdarzeń. Przypomnijmy, w eksperymencie tworzymy wzór zdarzeń identyfikujący prawo przyczynowe, lecz nie tworzymy prawa przyczynowego jako takiego. Kiedy już kategorialna niezależność praw przyczynowych i wzorów zdarzeń jest dowiedziona, wtedy bez trudu możemy zgodzić się, że wspomniane prawa nadal obowiązują w systemach otwartych, w których żadne stałe związki zdarzeń nie dominują (*prevail*), natomiast racjonalne wyjaśnienie zjawisk zachodzących w takich systemach staje się możliwe.

W świecie bez ludzi nie byłoby doświadczeń i kilka, o ile jakiegokolwiek, stałe związki zdarzeń, czyli Hume'a 'prawa przyczynowe', nie byłyby doświadczane dlatego, że ogólnie zarówno doświadczenia, jak i inwariancje (stałe związki zdarzeń) opierają się na ludzkim działaniu. Inaczej jest w przypadku praw przyczynowych. Stąd w świecie bez ludzi prawa przyczynowe, którymi obecnie dysponuje nauka, nadal by obowiązywały, chociaż byłoby zaledwie kilka sekwencji zdarzeń i żadnych doświadczeń, z którymi pozostawałyby w relacji. W ten sposób możemy zobaczyć jak ontologia empirystyczna w istocie zależy od ukrytej *antropocentryczności*.

Pomysł, że prawa przyczynowe są lub opierają się na empirycznych prawidłowościach, pociąga za sobą podwójne utożsamienie: zdarzeń i doświadczeń; oraz stałych związków (czy regularnych sekwencji) zdarzeń i praw przyczynowych. To podwójne utożsamienie pociąga za sobą dwie kategorialne pomyłki, najpełniej wyrażone w koncepcjach świata empirycznego oraz aktualności (faktyczności) praw przyczynowych, która z kolei z góry zakłada wszechobecność systemów zamkniętych. Oba pojęcia, co wykaże, są całkowicie błędne i nie ma dla nich miejsca w filozofii nauki. Takie podwójne utożsamienie powstrzymuje empirycznego realistę przed postawieniem ważnego pytania o warunki rzeczywistego znaczenia doświadczenia w nauce. Odpo-

wiedź na nie wymaga zarówno odbiorcy dysponującego teoretycznymi informacjami¹³, jak i tego, by system, w którym zdarzenia następują, był zamknięty¹⁴. Tylko pod takimi warunkami eksperymentujący naukowiec może uzyskać dostęp do zasadniczych przyczynowych struktur, które są przedmiotem jego teorii. Dopóki kategorialna niezależność praw przyczynowych, wzorów zdarzeń i doświadczeń nie będzie filozoficznie dowiedziona, a możliwość ich rozróżnienia tym samym ustanowiona, nie będziemy w stanie docenić ogromnego wysiłku – projektowania eksperymentów i szkolenia naukowego – wymaganego do stworzenia doświadczenia epistemicznie istotnego w nauce.

Intelligibilność działań eksperymentalnych zakłada zatem nieprzechodni i ustrukturyzowany charakter przedmiotów wiedzy naukowej, przynajmniej w stopniu, w jakim są one prawami przyczynowymi. To z kolei zakłada możliwość nieludzkiego świata, to znaczy praw przyczynowych *bez* inwariancji i doświadczeń, a w szczególności możliwość nie-empirycznego świata, to znaczy praw przyczynowych i zdarzeń bez doświadczeń; oraz możliwość *systemów otwartych*, to znaczy praw przyczynowych *przesuniętych w fazie* z wzorami zdarzeń i doświadczeń (*przeżyć*), a ogólniej – epistemicznie nieistotnych doświadczeń, to znaczy doświadczeń *przesuniętych w fazie* ze zdarzeniami i/lub prawami przyczynowymi.

Przez stwierdzenie, że przedmioty odkrycia i badania naukowego są ‘nieprzechodnie’ rozumiem wskazanie, że istnieją niezależnie od jakiegokolwiek działalności ludzkiej; przez określenie zaś, że są one ‘ustrukturyzowane’ rozumiem, że są odrębne od wzorów zdarzeń, które występują. Prawa przyczynowe natury nie są twierdzeniami empirycznymi, to znaczy twierdzeniami dotyczącymi doświadczeń; nie są też twierdzeniami dotyczącymi zdarzeń; nie są również twierdzeniami syntetycznymi *a priori*. Chwilowo określe je jedynie negatywnie jako ‘ustrukturyzowane nieprzechodnie’, odkładając ich pozytywną analizę aż do paragrafu 5.

Tłumaczenie za zgodą autora
Katarzyna Zahorodna

¹³ Por. F. Dretske, *Seeing and Knowing*, rozdz. 3.

¹⁴ Por. G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge and Kegan Paul, London 1971, rozdz. 2.

REALISM AND ANTI-REALISM MULTIDISCIPLINARY PERSPECTIVE

The category of realism is invoked very often in various contexts of contemporary philosophical reflection. It has become an important point of debates in such fields as political philosophy, ethics, philosophy of law, history of philosophy, sociology of knowledge, philosophy of science, philosophy of mathematics and many others. Each of these fields generally relates realism to a different meaning which should be clarified at the onset. The situation seems to be even more complicated when it comes to philosophy of science, where the question concerning the possibility of definition for “genuine realism” provokes such controversies, in result of which some theorists (minimalists among them) consider the problem irresolvable and suggest not to raise it at all.

The volume presents a multidisciplinary perspective. It attempts to analyze different views on realism so to eliminate misunderstandings which in that matter may occur in various fields of theoretical or practical domain of human activity. It also tries to demonstrate that in spite of its ambiguity, the concept of realism still remains relevant in the process of building our knowledge about the world. On that base we are clearly aware that as a result of that process we may come to diverse conclusions, but at the same time we acknowledge the prevalence of our need to concentrate on examining the nature of our experience.

The standard approach to realism refers to a position which implies a real (transcendent, i.e. objective and independent from a perceiving subject) existence of a certain sort of objects, facts or circumstances. Alternate approaches, represented by different kinds of anti-realistic positions, negate the standard approach claims. In the course of history of human thought, debates between proponents of those two opposite standpoints used to adopt different frameworks which was mirrored in a very comprehensive way by subject literature.

The articles published in this volume refer to some problems elaborated by that literature and attempt to analyze them. A short historical review of the dispute between realism and anti-realism was outlined by Marek Sikora in *Different Faces of Realism and Anti-realism*, an introductory section. The rest of the volume is thematically divided into three parts. The first part, *Historical Examples of the Debate over Realism*, consists of the texts by Tomasz Stępień, Piotr Madejski and Andrzej Radzio. The second part, *Realism and Its Critics in the Contemporary Philosophical, Ethical, Sociological and Theological Reflection*, includes articles authored by Marek Sikora, Krzysztof Serafin, Tadeusz Buksiński, Monika Małek, Marcelina Zuber, Jan Wadowski, and Jerzy Machnac. Finally, the third part titled *Transcendental Realism* comprises of two translated pieces from Roy Bhaskar's *A Realist Theory of Science*, who at the end of 1970s initiated a trend of research which resulted in developing the position of transcendental realism. That well known abroad attempt of interpretation of realistic position has been so far somehow almost omitted in Polish subject literature. The intention for presenting fragments of *Realist Theory of Science*, thanks to its author's courtesy and in Katarzyna Zahorodna's translation, was to at least in some part fill the existing gap.

Different approaches to realism and its opponents have been presented here selectively and in a necessarily simplified way. Nevertheless, they reveal that debates over realism are still relevant. Authors presented in this volume agree that the argument may last as long as the constantly changing world surprises us, at the same time encouraging us to invent tools which help in better understanding and controlling those changes. Debates between realists and anti-realists show how difficult is to find an unquestionable interpretation of phenomena from any field of human activity, including the field of science. For arguing opponents they are also a unique opportunity to reject prematurely adopted assumptions and search for new interpretations. In a long term perspective both sides of the argument may benefit from their disagreement.

Translated by
Monika Malek

We wish to express our special thanks to Professor Roy Bhaskar for giving us permission to publish translated fragment of his book *A Realist Theory of Science*.