

**ROCZNIK  
FILOZOFICZNY  
IGNATIANUM**

**T. XVIII: 2012**

**THE IGNATIANUM  
PHILOSOPHICAL YEARBOOK  
ANNUARIUM  
PHILOSOPHICUM  
IGNATIANUM**

**T. XVIII: 2012**

**Editiones IGNATIANUM – Editiones WAM**

**Cracoviæ 2012**

**ROCZNIK  
FILOZOFICZNY  
IGNATIANUM**

**T. XVIII: 2012**

**Wydawnictwo IGNATIANUM – Wydawnictwo WAM**

**Kraków 2012**

Akademia Ignatianum w Krakowie  
Wydział Filozoficzny, Instytut Filozofii  
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków  
tel.: 12 3999 520, 12 3999 661  
faks: 12 3999 501  
e-mail: <rfi@ignatianum.edu.pl>  
www: <<http://www.ignatianum.pl/rfi>>  
www-mms: <<https://www.jezuici.krakow.pl/rfi>>

Konto bankowe: 53 1060 0076 0000 3210 0016 0058

*Redaktor:* Adam Jonkisz

*Sekretarz:* Robert Janusz SJ

*Redaktorzy językowi:*

Katarzyna Stokłosa, Katharina Breckner, Carl Humphries

*Rada naukowa (łącznie):* Stanisław Bafia CSsR, Pavol Dancák,  
Roman Darowski SJ, Stanisław Głaz SJ, Czesław Głąbik,  
Jan Andrzej Kłoczowski OP, Jolanta Koszteyn, Piotr Lenartowicz SJ,  
Piotr Mazur, Zlatica Plašienková, Krzysztof Szczygieł,  
Tadeusz Lipko SJ, Stanisław Ziemiański SJ

*Projekt okładki:* Andrzej Sochacki

*Skład i łamanie:* Barbara Bodzoń

*Recenzenci:* zob. www

Informacje dla Autorów i Recenzentów: zob. www

ISSN 1730-1599

---

*Druk i dystrybucja:*

Drukarnia Wydawnictwa WAM, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

## SPIS TREŚCI

Od redakcji.....	9
------------------	---

### ARTYKUŁY RECENZOWANE PEER-REVIEWED ARTICLES

#### **Krzysztof Śnieżyński**

Próba uzgodnienia filozofii greckiej z żydowską ortodoksją w filozofii Mojżesza Majmonidesa.....	13
An Attempt to Reconcile Greek Philosophy with Jewish Orthodoxy in the Philosophy of Moses Maimonides.....	13

#### **Jakub Jonkisz**

Geneza i status współczesnej filozofii umysłu.....	55
Contemporary Philosophy of Mind – Its Genesis and Status.....	55

#### **Józef Bremer**

Czy patrząc na twój mózg, mogę powiedzieć, o czym myślisz?.....	77
Can I Tell What You are Thinking by Looking at Your Brain?.....	77

#### **Robert Janusz**

Roberto Busa i humanistyczna informatyka.....	91
Roberto Busa and the Humanistic Approach to Information Science.....	91

#### **Dariusz Szkutnik**

Metoda fenomenologiczna w podstawach neowitalizmu Hansa Driescha.....	107
The Role of the Phenomenological Method in the Foundations of Hans Driesch's Neo-Vitalism.....	107

#### **Halina Šimo**

Typy sprawiedliwości.....	151
Types of Justice.....	151

#### **Piotr S. Mazur**

Błąd antropologiczny w świetle klasycznego obrazu człowieka.....	189
Anthropological Error, Seen in the Light of the Classical Picture of Man.....	189

**Piotr Lenartowicz SJ**

- Rekonstrukcja biologii i psychologii hominidów . . . . . 211  
 Reconstruction of the Biology and Psychology of Hominids . . . . . 211

**Marek Rembierz**

- Określanie granic nauki: kolektywy i style myślowe.  
 W kręgu refleksji metanaukowej Ludwika Flecka. . . . . 239  
 Defining the Limits of Science: Collectives and Styles of Thought.  
 Considerations Pertaining to the Metascientific Reflections of Ludwik Fleck . . 239

**Piotr Duchliński**

- Stanisława Kamińskiego epistemologiczno-metodologiczna  
 charakterystyka etyki klasycznej. . . . . 269  
 Stanisław Kamiński's Epistemologico-Methodological  
 Characterization of Classical Ethics . . . . . 269

SYLWETKI FILOZOFÓW  
 INFORMATION ABOUT THE PHILOSOPHERS

**Roman Darowski, Jolanta Koszteyn**

- Professor Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012). Biografia – Bibliografia –  
 Filozofia . . . . . 313  
 Professor Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012). Biography – Bibliography  
 – Philosophy. . . . . 313

REFLEKSJE FILOZOFICZNE  
 PHILOSOPHICAL REFLECTIONS

**Tadeusz Ślipko SJ**

- Istota i przejawy wolności . . . . . 343  
 The Essence and the Indicators of Freedom . . . . . 343

SPRAWOZDANIA I REFERATY  
 REPORTS AND PAPERS

**Rafał Kupczak**

- Autoreferat: „Przedrozumność” i „Rozumność” człowieka  
 a narzędzia paleolityczne . . . . . 351

Paleolithic Tools, Rationality and the Pre-Rational in Man – A Research Summary . . . . .	351
--	-----

**Piotr S. Mazur**

Sprawozdanie z II Międzynarodowej Konferencji Naukowej z cyklu <i>W kręgu pytań o człowieka: Spór o genezę bytu ludzkiego</i> . . . . .	367
Report from the 2nd International Research Conference in the Cycle “Exploring the Questions Pertaining to Man: The Conflict over the Genesis of Human Beings” . . . . .	367

**Jerzy Sadowski**

Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Konferencji Metafizycznej pt. <i>Możliwość metafizyki we współczesnym świecie</i> , Akademia Ignatianum, Kraków 8.12.2011 . . . . .	371
Report from the Polish National Interdisciplinary Conference in Metaphysics, entitled “The Possibility of Metaphysics in the Contemporary World”, Ignatianum Academy, Cracow 8.12.2011 . . . . .	371

RECENZJE  
REVIEWS

**Stanisław Ziemiański SJ**

Jacek Wojtysiak, <i>Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu</i> , Wykłady otwarte z teologii naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP, n. 3, Poznań 2012, ss. 368. . . . .	381
Jacek Wojtysiak, <i>The Conflict over the Existence of God. The Analytico-Intuitive Argument for Theism</i> , Bocheński Open Lectures in Natural Theology, no. 3, Poznań 2012, 368 pp. . . . .	381

**Wiesław Szuta**

Tomasz Trębacz, <i>Być człowiekiem pełniej w myśli Edyty Stein</i> , Wydawnictwo Salwator, Kraków 2010, ss. 119. . . . .	389
Tomasz Trębacz, <i>The Conception of What It Means to be a Complete Human Being, in the Thought of Edith Stein</i> . . . . .	389

**Robert Janusz**

<i>Pojęcia. Jak reprezentujemy i kategoryzujemy świat</i> , (red.) J. Bremer, A. Chuderski, Kraków: Universitas, 2011, ss. 509 . . . . .	393
<i>Concepts. How We Represent and Categorize the World</i> , (ed.) J. Bremer, A. Chuderski, Cracow: Universitas, 2011, 509 pp. . . . .	393





## OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników XVIII tom „Rocznika Filozoficznego Ignatianum”. Powstał on w warunkach wymuszających poważne zmiany w strukturze pisma i wcześniejszych procedurach jego opracowania. Konieczne było przede wszystkim dostosowanie się, w krótkim terminie, do sformułowanych przez Ministerstwo nowych kryteriów oceny czasopism naukowych. Ponadto nowe decyzje ministerialne zbiegły się w czasie z ustąpieniem poprzedniej Redakcji.

Starając się sprostać tym wymaganiom, zaczęliśmy opracowywać według nowych standardów stronę internetową Rocznika, zawierającą m.in. rekonstrukcję treści opublikowanych we wcześniejszych tomach, jak i cyfrowe archiwum redakcyjne. Nie jest to zadanie proste, biorąc pod uwagę także nasze możliwości finansowe. Planujemy jednak tak rozwijać naszą stronę internetową, aby mogła pełnić rolę archiwum, przygotowania i prezentacji pisma (na wzór Manuscript Management System), aż po możliwość przestawienia się całkowicie na tryb elektroniczny, gdyby publikacja tradycyjna stała się zupełnie niemożliwa. Mamy przy tym nadzieję sprostać wymaganiom tak Web of Knowledge, jak również innym, może bardziej otwartym, inicjatywom indeksacji i bazy cytowań. Dostosowanie pisma do takich narzędzi bibliometrycznych, a następnie jego weryfikacja wymaga jednak długiego czasu.

Jesteśmy obecnie na etapie wdrażania nowej procedury wyboru dostarczanych materiałów i recenzowania przyjętych artykułów (podwójne niejawne recenzje zewnętrznych specjalistów) oraz poszerzania grona współpracujących z pismem – członków Rady, autorów i recenzentów – również o osoby z zagranicy.

Dostosowując Rocznik do nowych wymagań, staramy się jednocześnie zachować wartościowe założenia naszych poprzedników. Nadal będziemy pracowali w chrześcijańskiej tradycji filozoficznej ceniącej wysoko klasyczny sposób filozofowania, lecz jednocześnie otwartej na różnorodne, w tym nowe dyscypliny, szkoły, metody i koncepcje filozoficzne.

*Adam Jonkisz*  
*Robert Janusz*

**ARTYKUŁY  
RECENZOWANE**



**Krzysztof ŚNIEŻYŃSKI**  
Akademia Ignatianum w Krakowie

**PRÓBA UZGODNIENIA FILOZOFII GRECKIEJ  
Z ŻYDOWSKĄ ORTODOKSJĄ  
W FILOZOFII MOJŻESZA MAJMONIDESA**

**Wstęp**

„Niniejszy traktat ma na celu oświecenie religijnego człowieka, którego nauczono wiary w prawdziwość naszej świętej Tory, który sumiennie wypełnia moralne i religijne obowiązki, a jednocześnie z powodzeniem oddaje się filozoficznym dociekanom”.

Mojżesz Majmonides<sup>1</sup>

„Granicą mądrości – milczenie, ale samo milczenie nie jest mądrością”.

Żydowskie przysłowie<sup>2</sup>

„Majmonides zdawał sobie sprawę, że czasami najmądrzej jest milczeć, podczas gdy innym razem ujawnienie odkrytej przez siebie prawdy bywa jedynym prawidłowym wyborem. We wszystkich swoich pracach Majmonides zachowuje równowagę między tymi dwiema zasadami”.

Howard Kreisel<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> M. Majmonides, *Przewodnik błędzących. Część pierwsza*, tłum. U. Krawczyk, H. Halkowski, Kraków 2008, s. 13.

<sup>2</sup> *Głosy z Aszkenaz. Żydowskie przysłowia i powiedzenia ze zbioru Ignaza Bernsteina*, tłum. S. Adalberg, H. Lew, Bar Ami, Kraków 2007, s. 141.

<sup>3</sup> H. Kreisel, *Mojżesz Majmonides*, w: D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 287.

Mojżesz Ben Majmon (1136-1204), zwany z łacińska Majmonidesem, a od początkowych liter nazwiska RMBM (Rabi Moses ben Maimon) także Rambamem, urodził się w Kordowie, gdzie spędził większą część swego życia. Pod koniec życia przeniósł się do Egiptu, gdzie nauczał na uniwersytecie w Kairze. Był rabinem, teologiem, lekarzem i filozofem<sup>4</sup> oraz autorem dzieł z tych dziedzin. W tradycji żydowskiej uznany jest nie tylko za najwybitniejszego przedstawiciela żydowskiej filozofii, ale nawet za drugiego po biblijnym Mojżeszu. Jego dzieła, obok pism Izaaka Izraelego, to apogeum judaistycznej filozofii średniowiecznej<sup>5</sup>, a próby uzgodnienia prawd filozofii greckiej z prawdami judaizmu uczyniły go znanym i cenionym myślicielem w kręgach myślicieli chrześcijańskich. Majmonides stał się wzorem do naśladowania, a nawet do prześcignięcia, dla chrześcijańskich teologów scholastycznych XIII wieku, zwłaszcza dla św. Tomasza z Akwinu. Jako teolog żydowski Majmonides uznawał wraz z chrześcijańskimi teologami Stary Testament i dlatego już przed nimi musiał uporać się z problemami zharmonizowania wiary z filozofią. Chrześcijańscy teologowie, nawet jeśli nie podzielali jego rozwiązań, korzystali z jego przykładu i zachowali w pamięci bodaj najważniejszy wiosek z jego nauki: w wielu kwestiach sama filozofia nie jest w stanie osiągnąć prawd zawartych w objawieniu<sup>6</sup>.

Łączenie filozofii i wiary w doktrynie Majmonidesa będzie także tematem naszych dociekań, aczkolwiek będziemy go rozpatrywali w pewnym szczególnym aspekcie. Ogólna charakterystyka doktryny filozoficznej doktora żydowskiego doczekała się opracowań ze strony wybitnych historyków filozofii, tak dawnych, jak i współczesnych<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Majmonidesa znajomość medycyny i filozofii traktujemy łącznie, gdyż w kulturze języka arabskiego (inaczej niż w chrześcijańskiej Europie) zdobycie wiadomości medycznych należało do wykształcenia filozoficznego.

<sup>5</sup> Por. Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*, Warszawa 1982, s. 486.

<sup>6</sup> Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 31, 210.

<sup>7</sup> Obecny stan badań nad filozofią Majmonidesa przedstawia np. Howard Kreisel, art. cyt., s. 291-294.

Jednakże równie interesującym przedsięwzięciem poznawczym może okazać się zbadanie niektórych *racji i uwarunkowań*<sup>8</sup>, dla których Majmonides próbował uzgodnić ze sobą dwie różne formy wiedzy: grecką filozofię i prawdy żydowskiej religii. Była to jednocześnie próba uzgodnienia „dwóch światów”, gdyż w języku Majmonidesa słowo „filozof” znaczyło prawie tyle samo, co „nie-Żyd”<sup>9</sup>. Powody, dla których wybieramy taki sposób badania doktryny Majmonidesa, są następujące:

(1) Osoba i twórczość Majmonidesa złożyły się na niezwykle zjawisko historyczne, o którym rabin Sacha Pecaric napisał: „Recepcja jego myśli mieści się w pełnej skali – od nieufności do afirmacji”<sup>10</sup>. U ówczesnych Żydów jego doktryna wywoływała zdumienie i zachwyt, u innych znów irytację i krytykę<sup>11</sup>, a – co osobliwe – w zwalczających się nawzajem grupach wewnątrz judaizmu był uważany za wspólny duchowy autorytet (został oficjalnym duchowym i politycznym przywódcą egipskich Żydów). Oto bowiem człowiek, który z równą pasją zajmuje się studiowaniem żydowskiego prawa i zarazem pogańskiej filozofii Arystotelesa; człowiek, który – z niezrozumiałych powodów – będąc wybitnym znawcą literatury rabinicznej, nie waha się zajmować filozofią perypatetycką uchodzącą wówczas za synonim herezji (odrzucała bowiem stworzenie świata i ideę Boga osobowego działającego w historii). Jakby tego było mało: oto człowiek, który, będąc gorliwym Żydem, przyjmuje w wielu punktach grecką filozofię za swoją własną; czyni to w sposób, który stał się

---

<sup>8</sup> Przez *racje* będziemy tu rozumieli argumenty filozoficzne, natomiast *uwarunkowania* są szerszym pojęciem, które oznacza różnorodne czynniki: osobiste, religijne, duchowe, kulturowe, a także poglądy filozoficzne i religijne poprzedników Majmonidesa.

<sup>9</sup> Por. R. Lerner, *Maimonides' Vorbilder menschlicher Vollkommenheit*, München 1996, s. 19.

<sup>10</sup> S. Pecaric, *Przedmowa*, w: M. Majmonides, dz. cyt., s. 7.

<sup>11</sup> Największe spory toczyły się wokół racjonalizmu Majmonidesa, a konkretnie relacji między filozofią a wiarą, rozumem ogólnoludzkim a tradycją religijną. Szerzej na temat historii tych polemik, przeciwników i entuzjastów doktryny Majmonidesa por. J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, Kraków 1995, s. 172nn.

bardzo kontrowersyjnym politycznym faktem jego życia, rzutującym na jego wypowiedzi tak filozoficzne, jak i rabinackie<sup>12</sup>. Trudno byłoby przejść obojętnie wobec problematyki racji i uwarunkowań, jakie złożyły się na wystąpienie takiej oryginalnej umysłowości.

(2) Doktryna Majmonidesa jest także godna uwagi ze względu na naturę ludzkiego poznania. Nie jesteśmy „czystymi inteligencjami”, a na procesy poznawcze naszych umysłów mają wpływ różne racje i uwarunkowania, niekiedy bardzo osobiste. W przypadku wybitnych i wpływowych myślicieli wydobyć na jaw tych czynników jest niezwykle zajmujące. O korzyściach takiego badania pisał Frederick Copleston: „Jest wielce pożądane, by historyk wiedział coś o filozofie jako o człowieku (oczywiście nie jest to możliwe w przypadku wszystkich filozofów), ponieważ to pomoże mu się wczuć w badany system, spojrzeć nań jak gdyby od wewnątrz i uchwycić jego osobliwy smak i charakterystyczne cechy. Powinniśmy starać się znaleźć na miejscu filozofa, spróbować spojrzeć na jego myśli od wewnątrz”<sup>13</sup>. Trzeba przyznać, że takie spojrzenie „od wewnątrz” na myśli filozofa wcale nie jest czymś łatwym. Wręcz przeciwnie. Odsłonięcie korzeni myślenia filozoficznego, dokonanie choćby tylko częściowej rekonstrukcji filozoficznej biografii myśliciela jest znacznie trudniejsze i bardziej narażone na błędy niż omawianie skryzlowanej doktryny. Takie ryzyko jednak podejmujemy. Łagodzi je znakomita<sup>14</sup> biografia pióra rabina Abrahama Joshuy Heschela<sup>15</sup>, która stała się

---

<sup>12</sup> Por. R. Lerner, dz. cyt., s. 20.

<sup>13</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 19.

<sup>14</sup> Suzanne Heschel, córka A.J. Heschela, wspomina, że książka jej ojca poświęcona Majmonidesowi była uznana w niemieckich czasopismach za „idealną”, „bogata”, a nawet za „dzieło sztuki”. Nie tylko zawierała jasne streszczenie jego nauki, lecz także ukazywała Majmonidesa od strony jego osobistych konfliktów i zmagañ, które odzwierciedlały się w jego nauce. Chodziło bowiem o to, aby przedstawić Majmonidesa nie tylko jako ściśle racjonalistycznego filozofa, lecz także jako człowieka zainteresowanego głęboko sprawami ducha. Por. S. Heschel, *Wstęp*, w: A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, tłum. V. Reder, Kraków 2008, s. 19n.

<sup>15</sup> A.J. Heschel, *Maimonides. Eine Biographie, Herausgegeben und mit einem*



inspiracją niniejszych dociekań. Zadaniem, jakie Heschel sobie postawił, była rekonstrukcja myślenia Majmonidesa zamiast omówienia skryzalizowanych już myśli, aktu kontemplacji zamiast jego końcowych rezultatów<sup>16</sup>.

Aby nie tworzyć dowolnych interpretacji, które byłyby zbyt pochopne i tendencyjne, odwołamy się także do krytycznych opracowań i tekstu źródłowego: *Przewodnika błędzących* – dzieła, które zapewniło Majmonidesowi sławę filozoficzną.

Średniowieczna żydowska próba łączenia rozumu i wiary jest interesująca także z powodu aktualności samego problemu i to w obecnej sytuacji dialogu międzyreligijnego. Współcześnie dialog między religiami zmierza do wymiany bogactw intelektualnych. Wspomniany rabin A.J. Heschel, w eseju: *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, tak pisał o celu współpracy międzyreligijnej: „Nie mamy sobie nawzajem schlebiać ani też zbijać swoich twierdzeń; celem jest wzajemna pomoc, dzielenie się intuicjami i nauką, współpraca w naukowych przedsięwzięciach na najwyższym poziomie i – co najważniejsze – wspólne szukanie źródeł na pustyni, źródeł pobożności, skarbów ukojenia, siły miłości i troski o człowieka”<sup>17</sup>. Heschel podkreśla, że przejście na judaizm wcale nie jest warunkiem osiągnięcia świętości i jedynej możliwej wiedzy o Bogu-Stwórcy, gdyż największy żydowski autorytet – Majmonides zapewnia w swoim kodeksie prawa żydowskiego: „Nie tylko plemię Lewiego (przynależne Bogu) jest w najwyższym stopniu uświęcone, ale każdy spośród żyjących na ziemi, którego serce ponagla, a umysł poucza, by oddał się służbie Bogu i kroczył ścieżkami prawości, jak pragnął Bóg; (...) Wszyscy ludzie mają udział w życiu wiecznym, jeżeli zgodnie ze swoimi możliwościami zdobywają wiedzę o Stwórcy i uszlachetniają się poprzez nabywanie szlachetnych

---

*Vorwort zur Neuauflage von Friedrich Hansen und Fred Rosner*, Neukirchen-Vluyn 1992. Po raz pierwszy książka ukazała się w Berlinie w 1935 roku.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 286.

<sup>17</sup> Tenże, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: Tenże, *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, H. Kasimow, B.L. Sherwin (red.), tłum. M. Kaperka, Kraków 2005, s. 48n.

cech. Bez wątpienia ten, kto tak ukształtował siebie moralnie i intelektualnie, ażeby osiągnąć wiarę w Stwórcę, będzie miał udział w życiu przyszłym<sup>18</sup>. Troska Majmonidesa o umysłową i moralną kulturę ludzkości jest ideowo spokrewniona z tym, co na temat roli filozofii w dialogu z niekatolikami pisał do biskupów Kościoła katolickiego papież Jan Paweł II: „Myśl filozoficzna jest często jedynym terenem porozumienia i dialogu z tymi, którzy nie wyznają naszej wiary<sup>19</sup>”. Majmonides należy do myślicieli mogących być źródłem inspiracji dla ludzi, którym trudno jest pogodzić religijny przekaz z wiedzą, jaką posiadli, studiując nauki świeckie. Nie bez znaczenia jest także fakt, że przyszło nam żyć w epoce „słabego rozumu” i „słabej wiary”. Ważne jest zatem, aby rozbudzać świadomość tego, że „wiara, czymkolwiek jest więcej, jest także u ż y c i e m r o z u m u. Rozum ma bezpośredni i aktywny udział w wierze: dochodzi do głosu nie tyle przed czy po wierze, lecz w samym akcie wiary<sup>20</sup> – pisał Stanisław Wszolek. Podobną myśl spotykamy już u Majmonidesa, który wyjaśnia: „słowa ‘wiara’ używam nie tylko w znaczeniu tego, co człowiek wypowiada swoimi wargami, ale także tego, co pojmuje on swoją duszą – przeświadczenia, że przedmiot [wiary] jest dokładnie taki, jak jest rozumiany<sup>21</sup>”. Stąd też o Majmonidesie stwierdza się: „Dla niego filozofia nie jest tylko pierwszym stopniem do wiary, lecz to wiara jest również racjonalna<sup>22</sup>”. Przejdźmy teraz do sformułowania problemu badawczego.

Nasze podstawowe pytanie brzmi następująco: Co skłoniło Mojżesza Majmonidesa do podjęcia prób uzgodnienia prawd filozoficznego rozumu z prawdami Tory i Tanachu? Czy wystarczającym powodem był ten, na który się powszechnie wskazuje: chęć pomocy innym, którzy zagubili swoją wiarę w Objawienie wskutek filozofii

<sup>18</sup> Cyt. za: A.J. Heschel, *Żadna religia...*, art. cyt., s. 46.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* (14 września 1998 r.), 104.

<sup>20</sup> S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, s. 11.

<sup>21</sup> M. Majmonides, dz. cyt., L, s. 114.

<sup>22</sup> H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, tłum. T.G. Pszczółkowski, Warszawa 1990, s. 132.

i nauki, a teraz mogą ją odzyskać jedynie tą samą drogą, czyli poprzez naukowo-filozoficzną argumentację<sup>23</sup>? A może troska o filozoficzne uzasadnienie wiary żydowskiej wypływała w pierwszej kolejności z osobistych dylematów Majmonidesa, z jego wewnętrznych konfliktów i zmagania, z problemów i ambicji ukrytych w głębi jego ducha i umysłu? Kogo spotykamy, czytając *Przewodnik błędzących*?

Aby przyjrzeć się bliżej niektórym podstawowym racjom i uwarunkowaniom programu łączenia rozumu i wiary w dziełach Majmonidesa, wykonamy dwa kroki: (1) scharakteryzujemy ten myślowy program, zarówno u jego poprzedników, jak i u samego Majmonidesa<sup>24</sup>; (2) następnie zbadamy niektóre podstawowe racje i uwarunkowania, jakie mogły zainspirować Rambama do próby uprawomocnienia myślenia filozoficznego w obszarze żydowskich wierzeń religijnych.

## I. Majmonidesa idea łączenia rozumu i wiary na tle żydowskiego średniowiecza

Życie Majmonidesa, spędzone głównie w Hiszpanii, przypadło na wiek XII. W tym czasie na Półwyspie Iberyjskim wzrastały silne tendencje racjonalistyczne, które wywołały żywe, świeckie zainteresowanie filozofią. Filozofia w Hiszpanii rozwijała się bez przeszkód,

---

<sup>23</sup> Por. np. J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 2000, s. 104. Podobnie argumentują: Władysław Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 94; Andrzej Sparty, *Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, Poznań 1992, s. 47; Philotheus Boehner i Etienne Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 391.

<sup>24</sup> Ogólną charakterystykę problematyki łączenia filozofii i wiary u Majmonidesa i jego żydowskich poprzedników sporządziłem na podstawie następujących opracowań: Z. Kuksewicz, dz. cyt.; J. Ochman, dz. cyt.; H. i M. Simon, dz. cyt.; artykuły zamieszczone w monografii Daniela H. Franka i Olivera Leamana, *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, a mianowicie: Carmy, D. Schatz, *Biblia jako źródło refleksji filozoficznej*, s. 25-50; H. Kreisel, art. cyt., s. 259-294; D. Novak, *Talmud jako źródło refleksji filozoficznej*, s. 75-92; N.M. Samuelson, *Wprowadzenie do średniowiecznego arystotelizmu żydowskiego*, s. 243-258.

a rolę reakcji na umacniające się racjonalistyczne tendencje w kulturze wzięły na siebie środowiska religijne, zarówno żydowskie, jak i islamskie. Rozwój filozofii był zatem stymulowany aktywnością kół religijnych, które, skupiając głównie duchownych, sprzeciwiały się próbom racjonalizacji, a zwłaszcza „ufilozoficznienia” wykładni orędzia biblijnego.

Majmonides wzrastał w klimacie średniowiecznej hermeneutyki biblijnej zbudowanej na przekonaniu, że Biblia przekazuje główne prawdy filozoficzne i naukowe. Średniowieczni racjoniści twierdzili bowiem, że choć biblijne przedstawienia Boga i opisy wydarzeń rozwijają duchowo masy wiernych i pozwalają im na przyswojenie podstawowych prawd, to jednak prawdziwe zrozumienie biblijnego dyskursu osiągalne jest tylko dla ludzi zajmujących się filozofią i nauką. Biblia oglądana przez pryzmat rozumu filozoficznego miała stanowić fascynującą lekturę, gdyż autorów ksiąg prorockich ma cechować niezwykła przenikliwość filozoficzna. Klasycznym przykładem proroka-filozofa jest Ezechiel, opisujący szczegółowo wizję rydwanu (Ez 1, 10), co Majmonides uznał za skarbnicę arystotelesowskiej metafizyki.

Zanim jednak w myśli żydowskiej rozwinęły się dociekania na temat relacji rozumu i wiary czy filozofii i teologii, pojawiły się określone postawy, które w praktyce realizowały przesłanki teoretyczne. Obok dyktatu żydowskiej ortodoksji z jej dyrektywą fideistyczną, pojawiła się w drugiej połowie VII wieku, w ruchu karaimów, tendencja zalecająca racjonalne studium Biblii, niezależne od oficjalnej wykładni. Do racjonalizmu karaimów nawiązuje w późniejszej historii myśli żydowskiej nurt racjonalistyczny zarówno uczonych prowadzących badania naukowe, jak i filozofów, z dwiema wybitnymi postaciami: Izaakiem Izraelim w Egipcie i Ibn Dawudem w Hiszpanii. Wystąpienie Majmonidesa z wersją umiarkowanego racjonalizmu uwzględniającego potrzeby religii przygotował i bezpośrednio poprzedził typ racjonalizmu reprezentowany w XII wieku przez trzech żydowskich myślicieli: Hiję, Cadika i Ibn Dawuda. Aby lepiej poznać te uwarunkowania doktryny Majmonidesa, przyjrzyjmy się bliżej poglądom jego bezpośrednich poprzedników.

## 1. Poprzednicy Majmonidesa

Żydowski uczyony i filozof Abraham bar Hija (1065-1143) łączył zainteresowania naukowe z talentem filozoficznym. Sformułował racjonalne, oparte na podstawach filozoficznych, wyjaśnienie świata. Co do wyjaśniającej siły filozofii stał jednak na stanowisku umiarkowanym: filozofia nie może nam dać pełnej wiedzy, gdyż taką dysponujemy jedynie dzięki objawieniu. Wielkim zaufaniem do rozumu wykazał się także Józef ben Cadik (zm. 1149 r.). Uważał on, że skoro człowiek jest mikrokosmosem, to wiedza o człowieku daje nam pełną wiedzę o wszechświecie. Dogłębnie analizował źródła i wiarygodność ludzkiego poznania, jednakże w procesie doskonalenia człowieka ponad wszelką wiedzę postawił cnoty moralne, o których uczy religia.

Najbardziej reprezentatywną postacią dla konsekwentnej tendencji racjonalistycznej był Ibn Dawud (Abraham ben Dawud) z Toledo (ur. ok. 1100, zm. 1180). Był on filozofem i tylko filozofem, dla którego dociekania rozumowe stanowiły jedyną, wiarygodną drogę do prawdy. Swoje filozoficzne tezy na temat Boga, człowieka i świata w gruncie rzeczy wywodził z doktryny Arystotelesa, podobnie jak to później czynił Majmonides. Dla ewolucji myśli żydowskiej poglądy Ibn Dawuda na stosunek wiary do filozofii okazały się nowatorskie i przełomowe. Jako człowiek wiary nie odrzucał Biblii, a jednak, wbrew całej dotychczasowej tradycji, uważał, że właściwą drogą poznania prawdy jest jedynie badanie rozumowe i filozofia. Uznawał pełną zgodność rozumu i wiary, co łączyło go z dotychczasową tradycją racjonalizmu żydowskiego, ale wprowadził nowy element: skrajny postulat racjonalizmu. Według tego postulatu tradycja religijna ma się teraz podporządkować wymaganiom rozumu, a biblijne sformułowania wynikom analizy rozumowej. Do tej pory w tradycji żydowskiego racjonalizmu podkreślano jedynie zgodność rozumu z wiarą. Nie próbowano iść tak daleko, by podporządkowywać tradycję rozumowi. Ibn Dawud twierdził jednak, że samo studium Biblii, która zawiera wiele sprzecznych twierdzeń, może doprowadzić do niepo-

rozumień i błędów. Tekst biblijny należy zatem poddać racjonalnej interpretacji, a twierdzenia Biblii dopasować do zasad racjonalnego myślenia. I właśnie to stwierdzenie było nowością dla żydowskiej tradycji umiarkowanego dotąd racjonalizmu. Na tym gruncie wyrosła szczytowa postać średniowiecznej żydowskiej filozofii – Mojżesz Majmonides.

Z myślą Ibn Dawuda doktrynę Majmonidesa łączył podobny typ racjonalizmu. W dziedzinie interpretacji Biblii decydującą rolę miał wg niego odgrywać spekulatywny rozum. Gdy tekst biblijny wchodził w konflikt z rozumem, wówczas filozof określał dane sformułowanie biblijne jako przenośnię i podawał taką interpretację, aby zgadzała się ona z racjonalnym podejściem. Ponadto Majmonides kroczy śladami swojego bezpośredniego poprzednika także w tym, że pozwala sobie na odstępowanie od Biblii, idąc za rozumem. Tej praktyce nadaje jednak swoiste teoretyczne uzasadnienie: autorytetem nie jest Biblia, lecz sam Bóg, jako autor Biblii. Racjonalne podejście do tradycji religijnej sprawiło, że Majmonides stworzył podstawy żydowskiej teologii spekulatywnej (z podobnym programem spotkamy się później u św. Tomasza z Akwinu), gdyż uważał, że nauką najwyższą jest teologia, ale chcąc ją rzetelnie uprawiać, należy najpierw zbadać naturę oraz wyjaśnić najogólniejsze kategorie filozoficzne. Te zaś wywodzą się głównie od Arystotelesa.

Ibn Dawud przygotował Majmonidesowi (i innym żydowskim arystotelikom) recepcję arystotelizmu przez swój pogląd na stosunek nauki do religii. Ibn Dawud dlatego wprowadzał arystotelizm do wnętrza dogmatycznego systemu rabinicznego judaizmu, ponieważ uważał, że nie istnieje odrębna prawda religijna i odrębna prawda naukowa: jest tylko jedna prawda. Skoro religia ma mieć rzeczywistą wartość, to, podobnie jak nauka, musi stawiać sobie za cel prawdę. Prawdziwa nauka i prawdziwa religia muszą być spójne. Religia, taka jak judaizm, nie może ograniczać się do jednej dziedziny życia, lecz musi obejmować wszystko. Z tej racji judaizm nie jest czymś odrębnym od nauki, ale zawiera ją w sobie: rozumienie judaizmu „wiernego Torze” jest tożsame z rozumieniem judaizmu także jako nauki.

Jedynym czynnikiem odróżniającym doktryny obu żydowskich myślicieli była intencja, z jaką uprawiali filozofię. Zamiarem Majmonidesa było stworzenie syntezy filozofii arystotelesowskiej i religijnych prawd judaizmu. Synteza ta miała powstać nie poprzez daleko idące utożsamienie ich obu, co bezskutecznie próbował uczynić Ibn Dawud, lecz poprzez odgraniczenie tego, co można udowodnić, od tego, co należy przyjąć jako prawdę żydowskiego objawienia.

Mimo niewątpliwych nawiązań do swoich poprzedników Majmonides okazał się jednak nie biernym spadkobiercą tradycji rabinicznego racjonalizmu, lecz jego oryginalnym kontynuatorem.

## 2. Oryginalność doktryny Majmonidesa

Z uwagi na nowatorski program filozoficzny przypisuje się Majmonidesowi rolę w średniowieczu analogiczną do tej, jaką w starożytności odegrał inny żydowski filozof: Filon z Aleksandrii. Filon realizował program zharmonizowania judaizmu z filozofią neoplatońską, a Majmonides z filozofią Arystotelesa. Rambam zakładał daleko idącą zgodność religii i filozofii. Uważał, że w Torze i pismach rabinicznych zawarte są niemal wszystkie tezy metafizyczne, jakie znajdują się w dziełach Arystotelesa<sup>25</sup>.

Oryginalność doktryny Majmonidesa nie wynikała jednak z faktu, że był on filozofem (arystotelikiem), lecz przede wszystkim z tego, że był myślicielem religijnym. Niektórzy historycy filozofii uważają, że Majmonides dokonał największego „przewrotu” w teologii i filozofii żydowskiej, gdyż poddał doktrynę żydowską logice Arystotelesa<sup>26</sup>. Majmonides, mimo swej wielkiej kultury filozoficznej oraz przekonania, że judaizm jest religią opartą na rozumie, nie uważał siebie samego za filozofa. Takim mianem określano wówczas jedynie autorów, którzy przyjmowali filozofię, głównie Arystotelesa, jako swój wyłączny przedmiot badań i podstawę własnego obrazu świata. Tymczasem myśliciel z Kordowy swój talent filozoficzny całkowicie

<sup>25</sup> Por. J. Ochman, dz. cyt., s. 155.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 340.

poświęcił rozjaśnieniu religijnej świadomości judaizmu (przy okazji korygując filozofię perypatetycką w miejscach, w których nie dała się uzgodnić z prawdami religii żydowskiej) i stał się twórcą oryginalnej syntezy judaizmu filozoficznego i arystotelizmu żydowskiego<sup>27</sup>.

Podjęmowanie kwestii religijnych prowadziło Majmonidesa do oryginalnych odkryć filozoficznych. Należy do nich jego własna teoria analogii proporcjonalności metaforycznej<sup>28</sup>. Miała ona posłużyć do metodologicznej korekty błędnego podejścia teologii żydowskiej do dwóch problemów: antropomorfizmów biblijnych i atrybutów Bóży. Zapytajmy teraz: Na czym polegała ta korekta?

Kierunek talmudyczny zakładał tożsamość znaków (wyrazów, słów) i ich znaczeń (treści, pojęć), a sfera słów była nietykalna, gdyż nie można było zmienić tekstu Tory. Zmiana mogła dotyczyć jedynie znaczenia słów i właśnie na tym polegała innowacja Majmonidesa. Przyjęta przez niego analogia (proporcjonalności metaforycznej) sugerowała, że w przypadku biblijnych antropomorfizmów mamy do czynienia z wieloznacznością (wielorakością znaczeń) przy zachowaniu jedności znaku. Stąd wnioskował, że antropomorfizmy są homonimami, tzn. zakładają jedność znaku i zarazem wielość znaczeń. Chodziło mu o to, by dobierać odpowiednie znaczenie do danego wyrazu. W *Uwagach przedwstępnych do Przewodnika* czytamy: „Moim głównym celem w tej pracy jest wyjaśnienie pewnych słów pojawiających się w księgach proroczych. Niektóre z tych słów są homonimami – spośród ich kilkunastu znaczeń osoby niedouczone wybierają te niepoprawne”<sup>29</sup>. W homonimie przestaje obowiązywać zasada tożsamości i o znaczeniu decyduje nie sam znak (słowo), lecz kontekst znaków (wyrazów) lub nawet idea generalna (sens nadrzędny, cel autora), w jakim umieszczony został wyraz antropomorficzny. Odkrywanie „właściwego” znaczenia wyrazów antropomorficznych polegało na ich zestawieniu z kontekstami, w których zostały umieszczone. Na podstawie kontekstu wyrazowego oraz kontekstu ogólnego

<sup>27</sup> Na temat tej syntezy por. tamże, s. 157n.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 399n.

<sup>29</sup> M. Majmonides, dz. cyt., *Uwagi przedwstępne. Cel pracy*, s. 13.



(ideowego) Majmonides wykazywał zasadność alegorycznego rozumienia antropomorfizmów. Uważał, że antropomorfizmy biblijne niosą w sobie „drugie”, głębsze znaczenie: spekulatywno-metafizyczne; jedynie ludzie wykształceni są zdolni je odkrywać, a pozostałym dostępne jest jedynie znaczenie dosłowne.

Jak koncepcja homonimów okazała się pomocna w rozwikłaniu trudności związanych z błędnym (bo dosłownym) rozumieniem wyrażań antropomorficznych, tak do rozwiązywania problemów atrybutów boskich pomocna dla Majmonidesa okazała się koncepcja synonimów. Synonim zakłada jedność treści (znaczenia) i różnorodność znaków. Atrybuty Boże są synonimami, gdyż odnoszą się do jednej istoty Bożej (treść, znaczenie), która jest doskonałą jednością. Podobnie jak w homonimie, w synonimie nie obowiązuje postulat tożsamości między znakiem a jego znaczeniem: jednemu znaczeniu (treści) odpowiada wiele różnych znaków. Jedna istota Boża wymaga do jej zrozumienia wielu różnych znaków (słów, pojęć, wyobrażeń), a wyrażeniami tymi są atrybuty różnobrzmiące (np. sprawiedliwy, miłosierny itp.). Analogia proporcjonalności metaforycznej zastosowana przez Majmonidesa zakłada analogię stosunków różnych sfer (boskiej i ludzkiej), ale nie zakłada analogii między członami różnych sfer. Sfery boska i ludzka są ostro rozgraniczone. Atrybuty Boże to cechy przypisywane Bogu przez ludzi na podstawie analizy boskiego działania (stwarzania) i efektów tego działania – stworzonej rzeczywistości. Atrybuty są jedynie cechami ludzkimi, a przy ich pomocy ludzie opisują Boga, wiedząc, że tych cech w Bogu naprawdę nie ma. Mówiąc o Bogu językiem ludzkich określeń, należy koniecznie zaprzeczać ograniczoności jakości tych ludzkich cech w Bogu, a przez to unikać przypisywania atrybutów pozytywnych, co prowadziłoby do ugruntowania teologii negatywnej. Stosowanie bowiem atrybutów pozytywnych niesie ze sobą niebezpieczną sugestię, że istnieje byt, który jest równie wieczny jak Bóg.

Ponadto, już za życia Majmonidesa, niesłychanie nowatorskie i budzące sprzeciw żydowskiej ortodoksji okazało się jego podstawowe dzieło o tematyce religijno-prawnej w języku hebrajskim *Misz-*

ne Tora (*Druga Tora*). Było to kompendium talmudyczne zbierające i systematyzujące wszystkie nauki prawne judaizmu. Majmonidesowi zależało bowiem na rozjaśnieniu świadomości religijnej w zakresie prawa żydowskiego<sup>30</sup>. Oryginalność tego dzieła polega na tym, że wyrosło ono z potrzeby zharmonizowania nauki religii z ówczesnym stanem wiedzy i filozofii. Kodeks Majmonidesa nie jest jedynie zestawieniem istniejących już wcześniej przepisów talmudycznych, ale odzwierciedla poziom nauki tamtego okresu i wykorzystuje naukę i filozofię grecką, głównie Arystotelesa. Dobitym tego wyrazem jest pierwsza z 14 ksiąg kodeksu, którą Rambam nazwał *Księgą poznania*. Poświęcił ją problemom fizyki i metafizyki, dlatego ta księga – najbardziej atakowana przez ortodoksję – stała się religijno-filozoficznym podręcznikiem. Fizyka i metafizyka były obce religijnej tradycji judaizmu. Majmonides, opanowany ideą filozoficznego objaśnienia judaizmu, znalazł jednak drogę do wprowadzenia arystotelesowskiej fizyki i metafizyki do religii: traktując je jako przesłanki przepisów prawnych. Uetycznił fizykę i powiązał ją z przykazaniem czci i miłości do Boga, gdyż sądził, że poznanie świata i zrozumienie jego budowy wzbudzi naszą miłość do Stwórcy i sprawi, że będziemy Go bardziej miłowali. Z kolei włączenie metafizyki, zwłaszcza problemu poznania Boga, było uwarunkowane racjonalistyczną postawą Majmonidesa, według którego miłość do Boga ma wynikać z Jego poznania. W pierwszej księdze *Miszne Tora* omówione zostały także problemy żydowskiej etyki. Mimo że podstawą etyki jest religia, Majmonides prowadził szczegółowe badania etyczne na podstawie *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, którego uznawał za „największego z filozofów”<sup>31</sup>.

Największy z filozofów wywarł największy wpływ na religijno-filozoficzną doktrynę Majmonidesa. Jak wykazuje Aleksander Broadie<sup>32</sup>, współcześnie najbardziej dyskutowaną kwestią wśród znaw-

<sup>30</sup> Judaizm, jak wiadomo, jest religią opartą na przepisach prawnych, dlatego podstawą żydowskiego życia są przepisy, które znalazły kodyfikację w Talmudzie.

<sup>31</sup> M. Majmonides, dz. cyt., V, s. 36.

<sup>32</sup> Por. A. Broadie, *Istota średniowiecznej filozofii żydowskiej*, w: D.H. Frank,

ców i komentatorów filozofii żydowskiego średniowiecza jest problem, w jakim stopniu Majmonides był żydowskim arystotelikiem. Nikt jednak nie wątpi, że Majmonides był arystotelikiem, nawet jeśli wyznawał on bardzo zjudaizowany arystotelizm. Bez względu na to, czy Majmonides atakuje Arystotelesa za jego naukę o odwieczności świata, czy też broni go, twierdząc, że Stagiryta takiego poglądu nie głosił, lub też gdy rozważa prawo Mojżesza, obce przecież Arystotelesowi – zawsze w umysłowości Majmonidesa obecny jest Arystoteles.

Prawo Mojżeszowe i filozofia Arystotelesa (ta druga z małymi poprawkami<sup>33</sup>) to osiągnięcia, o ponadczasowej ważności których Majmonides był przekonany. Miał on jednak świadomość zmieniających się okoliczności historycznych. Stwarzały one liczne zagrożenia dla zaadaptowania nieodwołalnego prawa żydowskiego i niezmiennych przykazań do zmieniających się warunków kulturowych. Interpretacja Mojżeszowego prawa jest wprawdzie umożliwiana przez samo to prawo, ale to jeszcze nie zabezpiecza tradycji przed jej błędną wykładnią. Aby zachować wiarę w nieprzerwaną prawomocność prawa żydowskiego, Majmonides zastosował do jego wykładni „nieprzemijającą” filozofię. Wiara w niezmienność prawa żydowskiego miała być zatem poparta wiarą w wiecznotrwałość greckiej filozofii. Biblijny Mojżesz – i tylko on – pełnił rolę platońskiego „filozofa-króla”. To przekonanie miało ochronić żydowską tradycję przed zagrożeniami ze strony jej nieumiejętnego przystosowania do zmiennych okoliczności historycznych. Natomiast prorocy i mędrcy to – zdaniem Majmonidesa – również „filozofowie-władcy” i „księżęta” prawa, umiejący je dostosować do swoich czasów, lecz ze względu na to, że nie dorównują w doskonałości idealnemu prawodawcy, nie mają

---

O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, dz. cyt., s. 103. Broadie powołuje się na spisy bibliograficzne autorstwa L. Straussa i na tej podstawie stwierdza, że mamy dziś do czynienia ze znaczną przewagą opracowań dotyczących kwestii Majmonidesa jako żydowskiego arystotelika.

<sup>33</sup> Chodzi o dwie korekty metodologiczne dokonane na dwóch tezach filozofii Arystotelesa: wieczności materii i ograniczeń wiedzy Bożej. Szerzej na ten temat por. J. Ochman, dz. cyt., s. 156.

oni wystarczającego autorytetu, by ogłaszać nowe prawa. Prorocy i mędrcy posługiwali się przypowieściami i midraszami, chcąc edukować wszystkie warstwy społeczne, niezależnie od ich wykształcenia. Jednakże głębsze zrozumienie tych przypowieści i rabinicznych midrasz pokazują, że są one metaforycznym przekazem prawd filozoficznych, zawartych w dziełach Arystotelesa. Majmonides był bowiem przekonany, że studiowanie filozofii Arystotelesa i myśli politycznej Platona, zaadaptowanej przez al-Fārābiego, doprowadziło go do prawidłowego rozumienia prawa Bożego. Nic więc dziwnego, że Majmonides wprowadzał religijny obowiązek filozofowania dla tych, którzy są zdolni do uprawiania filozofii.

Celem religii – tak jak się on Majmonidesowi przedstawiał – jest teoretyczne poznanie Boga. Poznanie stanowi pomost między człowiekiem i Bogiem, przez co Rambam pojmował swój ścisły związek z Arystotelesem i jego etyką, w której najbardziej cenił cnoty intelektualne (dianoetyczne). Sięgającemu po filozofię Majmonidesowi chodziło jednak o cel teologiczny: zamierzał filozoficznie uzasadnić absolutną słuszość i bezwarunkową ważność biblijnych pouczeń. Trzeba jednak przyznać, że filozoficzna interpretacja religijnej tradycji nie była właściwa tylko dla judaizmu; mają ją wszystkie trzy wielkie tradycje monoteistyczne. Ponadto filozofowie żydowski różnych epok nie postrzegali siebie samych jako „żydowskich filozofów”. Uważali natomiast, że ich obowiązkiem jako filozofów jest interpretować tradycję biblijną i rabiniczną w uniwersalnych kategoriach filozofii. Biblia była dla nich księgą filozoficzną i w tym duchu ją interpretowali. Nie mają zatem racji ci, którzy krytykują *Przewodnik* Majmonidesa jako dzieło niezgodne z tradycją judaizmu. Wręcz przeciwnie: dzieło to jest częścią religijnej tradycji, gdyż spośród wielu różnych sposobów jej rozumienia prezentuje interpretację filozoficzną. *Opus magnum* Majmonidesa to w istocie „dzieło z dziedziny egzegezy biblijnej *more philosophico*” (S. Feldmann)<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Por. D.H. Frank, *Czym jest filozofia żydowska?*, w: D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, dz. cyt., s. 13n.

W dziedzinie filozoficznej egzegezy Biblii Majmonides ma swoje zasługi, o których zwięźle i zarazem krytycznie piszą Heinrich i Marie Simon: „Tak więc, wychodząc od nauk objawionych, judaizm modyfikował arystotelizm i zawęził jego znaczenie, systematyzując jednak racjonalnie religię i czyniąc z niej swego rodzaju filozoficzny system. Majmonides pojmował judaizm jako racjonalny system, w którym wiara i wiedza się uzupełniają. Nie podzielał poglądu arabskich arystotelików, według których filozofia i religia wypowiadają wprawdzie tę samą prawdę, ale formułuje ją jasno tylko filozofia, tak że wiara uzyskuje niższą wartość niż wiedza, która z kolei jest dostępna tylko nielicznym ludziom. Ponadto dla Majmonidesa rozum nie jest tylko pierwszym stopniem do wiary, starał się on połączyć wiarę z wiedzą w ten sposób, by to, w co się wierzy, stało się celem poznania, by nieuświadomiona wiara była pierwszym stopniem poznania. Tak ujęta filozofia napotyka granicę tam, gdzie nie można przytoczyć ścisłych dowodów. Myśli filozoficznej z jednej strony odbiera się prawo do spekulacji, z drugiej zaś pozostawia się jej nieograniczony zakres możliwości dowodzenia. W ten sposób Majmonides unikał antytetycznego przeciwstawiania wiary i wiedzy oraz uwalniał filozofię z jej sekciarskiej roli, jaką odgrywała w społeczeństwie arabskim. Oznaczało to, że nie odmawiał on w zasadzie ogółowi ludzi prawidłowego poznania oraz filozoficznej interpretacji nauk objawionych, lecz przeciwnie – nakładał na wszystkich religijny obowiązek zgłębiania filozoficznie przetworzonej i racjonalnie pojmowanej religii. W ten sposób filozofia staje się filozofią religii, judaizm – religią filozofii. Z jednej strony Majmonides odebrał filozofii możliwość spekulatywnego rozwiązywania kwestii ostatecznych, a tym samym włączył ją do religii żydowskiej i uczynił integralną częścią wykształcenia Żydów. Z drugiej strony jednak zawęził również religię i uczynił z niej racjonalną naukę, z której wyeliminował wszystkie elementy mistyczne, a nawet poetyckie. Czynił więc dwustronne ustępstwa, przekształcając i radykalnie zmieniając zarówno filozofię, jak i żydowską religię. Jego synteza zakłada ostatecznie przyjęcie kompromisu; w pewnym

sensie Majmonides sam należał do ludzi wahających się, dla których miał być przeznaczony jego przewodnik<sup>35</sup>.

Wśród innych naukowych zasług Rambama wymienia się także napisanie pierwszego w tradycji żydowskiej podręcznika logiki, pełne opracowanie teologii negatywnej, koncepcję Boga, stworzenia świata, struktury bytu i oryginalną w obszarze żydowskim filozoficzną teorię prorocत्व. Nas interesuje tylko jeden wątek w doktrynie Majmonidesa: określenie relacji rozumu i wiary, filozofii i teologii – i to w aspekcie racji i uwarunkowań.

## **II. Uwarunkowania troski Majmonidesa o uprawomocnienie rozumu filozoficznego w służbie wiary**

Kto choć trochę zna życiorys i doktrynę Majmonidesa, wie, że był on przekonany, choć nie bezkrytycznym, arystotelikiem i zarazem ortodoksyjnym Żydem. Musi to nasuwać przypuszczenie, że czynnikiem, który predestynował Rambama do uznania praw rozumu filozoficznego w określaniu treści teologicznych, była wysoka kultura filozoficzna i wysoki stopień zaangażowania religijnego. Owszem, zasadniczo mogło tak być. Jednakże to narzucające się rozwiązanie rodzi poważną wątpliwość, gdyż sprawa nie dotyczy jedynie samej filozofii czy samej religii, ale także historii konkretnego życia i myślenia. Rodzą się zatem pytania: Czy samo wykształcenie filozoficzne i sama gorliwość religijna mogły „automatycznie” sprawić, by Majmonides wysunął i realizował postulat produktywnego posługiwania się filozofią pogańską w wyjaśnianiu prawd żydowskiej religii? Czy tak ryzykowne dla wiary posunięcie, jakim było podniesienie filozofii do rangi innego (niż religia i teologia) niepowątpiewalnego źródła poznania, które miało współbrzmieć z religią i teologią, mogło narodzić się całkiem bezwolnie i przypadkowo, jako zwykła „wypadkowa” wykształcenia filozoficznego i wiary religijnej?

---

<sup>35</sup> H. i M. Simon, dz. cyt., s. 130.

Przykład Jehudy ben Samuela Halewiego (1080-1145), autora dzieła filozoficznego poświęconego obronie religii – *Księgi Chazarów*, pokazuje, że można być wykształconym filozoficznie rabinem, a jednak z rezerwą odnosić się do wiedzy świeckiej i filozoficznej. Halewi, jak wiadomo, używał filozofii jedynie jako apologetyki wiedzy religijnej, a nie jako rzetelnego źródła wiedzy o świecie. Spory szkół filozoficznych były dla niego dowodem niemożliwości dojścia do prawdy na drodze rozumowej. Był też bardzo krytyczny wobec filozofii greckiej, podkreślając ograniczenia arystotelizmu i neoplatonizmu. Według niego prawda przekracza ludzki rozum, dlatego nie daje się ona ani rozumowo udowodnić, ani nawet sformułować w kategoriach filozoficznych. Pełną prawdę zawiera jedynie objawienie, które poznaje się z nauk proroków i na drodze mistycznej.

Zestawienie tych dwóch odmiennych postaw żydowskich myślicieli wobec filozofii pokazuje, że w posługiwaniu się filozofią w teologii nie chodzi o same tylko procesy myślowe, o zachowanie ich metodologicznej odrębności (inaczej myśli teologia, inaczej filozofia; ta pierwsza w punkcie wyjścia zdaje się na wiarę w Boga, ta druga jest radykalnym zapytywaniem, ale otwartym na odpowiedź), lecz także o uwzględnienie konkretnego ludzkiego życia jako całości. Dla badania racji i uwarunkowań filozoficznego myślenia w teologii ważne jest i to, co dzieje się w człowieku jako podmiocie wiary i myślenia. Norbert Fischer pisze o tym tak: „Ludzkie życie bowiem faktycznie jest, abstrahując od możliwych treści, zawsze określane *jednocześnie* przez wierzące i myślące zaangażowanie i autonomiczne myślenie”<sup>36</sup>. *Przewodnik* Majmonidesa zaproponował nowe filozoficzne rozumienie tradycji religijnej, dlatego można się spodziewać, że „takie nowe rozumienie – stwierdza Daniel H. Frank – już samo w sobie stanowi

---

<sup>36</sup> N. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, tłum. J. Świerkosz, Poznań 2004, s. 25. Norbert Fischer zaznacza jednak, że w tej sprawie można się spotkać także ze stanowiskiem przeciwnym, np. u M. Heideggera: *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, J. Mizera, w: Tenże, *Znaki drogi* (tłum. zesp.), Warszawa 1999, s. 45-71.

zmianę lub transformację tradycji, a przynajmniej stanowi zmianę w życiu tradycyjnego Żyda<sup>37</sup>.

Zbadajmy zatem, na ile filozoficzna interpretacja judaizmu wpłynęła na osobiste życie Majmonidesa i odwrotnie: na ile osobiste dążenie Majmonidesa do wewnętrznej spójności wiary i myślenia w swoim życiu zainspirowało go do podejmowania określonych kwestii religijnych i filozoficznych. Rozpocznemy od kwestii „ukrytego” adresata *Przewodnika*.

### 1. Kim są adresaci *Przewodnika błędzących*?

W *Uwagach przedwstępnych do Przewodnika* czytamy: „Moim głównym celem w tej pracy jest wyjaśnienie pewnych słów pojawiających się w księgach proroczych. (...) Bowiem właściwym celem tej pracy i jej podobnych jest prawdziwa wiedza o Torze<sup>38</sup>. To żydowskie dzieło, służące „oświeceniu religijnego człowieka”<sup>39</sup>, ma rozjaśnić świadomość wyznawców judaizmu tam, gdzie chodzi o „wewnętrzny” sens świętych słów Tory i Tanachu. Nasuwa się jednak pytanie: czyją religijną świadomość Majmonides miał zamiar rozjaśnić w pierwszej kolejności? Innymi słowy: Kto jest pierwszorzędnym, a kto jedynie drugorzędnym adresatem *Przewodnika błędzących*?

Żydowskie przysłowie mówi: „Każdy kaznodzieja dla siebie kazania głosi”<sup>40</sup>. Snując daleką analogię<sup>41</sup> do tego porzekadła, możemy się spodziewać, że *Przewodnik*, jako owoc pracy rozumu i wiary Majmonidesa, w pierwszym rzędzie jest osobistą próbą zmierzenia się z własnymi dylematami religijnymi. Majmonides nie uważał bowiem

<sup>37</sup> D.H. Frank, *Czym jest filozofia żydowska?*, art. cyt., s. 17.

<sup>38</sup> M. Majmonides, dz. cyt., *Uwagi przedwstępne. Cel pracy*, s. 13.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> *Głosy z Aszkenaz*, dz. cyt., s. 112.

<sup>41</sup> Daleką analogię, gdyż *Przewodnik* nie jest typową żydowską literaturą kaznodziejską przeznaczoną dla ogółu wiernych. Z drugiej jednak strony, jeśli przez kazanie będziemy rozumieli doktrynalne pouczenie, to *Przewodnik* może być takim pouczeniem, w którym autor mierzy się najpierw z własnymi religijnymi dylematami, a dopiero w drugiej kolejności poucza innych.



*Przewodnika* za dzieło „filozoficzne” w tym przynajmniej w sensie, że jego celem nie było stworzenie summy filozoficznej lub napisanie nowego traktatu filozoficznego, który miałby zastąpić stary. Rozumie on swoje dzieło w ścisłym związku z religią.

Nie popełnimy chyba błędu, jeśli z dużą dozą prawdopodobieństwa, którą postaramy się jeszcze zwiększyć, przyjmiemy – zarówno na podstawie krytycznej lektury *Przewodnika*, jak i współczesnych opracowań *Przewodnika* i prób jego interpretacji<sup>42</sup> – że wymieniony we *Wstępie* do *Przewodnika* rabin Josef ibn Aknina (uczeń Majmonidesa) i jemu podobni są faktycznie drugorzędnymi adresatami tego dzieła. Ci ostatni rzucają się w oczy jako pierwsi tylko dlatego, że trzymanie się litery *Przewodnika* sugeruje, jakoby Majmonides pouczał innych, występując z pozycji nieomylnego autorytetu. W pierwszej kolejności przyjrzymy się drugorzędnym adresatom *Przewodnika*, których Majmonides umieszcza na pierwszym planie, jako jedynych adresatów swego dzieła.

#### *a. Adresaci drugorzędni – żydowscy filozofowie i ich religijne dylematy*

Majmonides usiłuje sprawić wrażenie, że jego *Przewodnik* będzie miał bardzo wąskie grono odbiorców. Należy do nich jedynie rabin Josef, którego nazywa „drogim uczniem”<sup>43</sup>, dodając, że pisze ten traktat „dla Ciebie i dla takich jak Ty, nawet jeśli jest ich niewielu”<sup>44</sup>. Istotnie, takich ludzi, którym – jak samemu Majmonidesowi – nieustanne duchowe rozterki sprawia próba łączenia rozległej wiedzy naukowej i filozoficznej z zaangażowaniem religijnym, nie może być wielu.

---

<sup>42</sup> Mam tu na myśli artykuły zamieszczone w cytowanej ogromnej (blisko tysięcy stron liczącej) pracy zbiorowej: *Historia filozofii żydowskiej*, pod redakcją Daniela H. Franka i Olivera Leamana, nad którą prace rozpoczęły się jesienią 1991 roku, a zakończyły się latem 1995 roku. W Polsce to dzieło, w przekładzie Pawła Sajdeka, ukazało się w 2009 roku.

<sup>43</sup> M. Majmonides, dz. cyt., *Wstęp*, s. 11.

<sup>44</sup> Tamże, s. 12.

Z pewnością nie należy do nich „tłum zwykłych ludzi, o których nie ma potrzeby wspominać w tym traktacie”<sup>45</sup> – podkreśla Majmonides.

A jednak „zwykli ludzie”, tj. niewykształceni, nie byli Majmonidesowi obojętni. A.J. Heschel<sup>46</sup> zauważa, że Majmonides, zabierając się za redagowanie *Przewodnika*, musiał najpierw rozważyć, z jaką łatwością jego filozoficzne dociekania mogą narazić treści wiary religijnej na niezrozumienie i okazać się szkodliwe dla naiwnej wiary ludowej. Majmonides przeczuwał, że swoim filozoficznym wyjaśnieniem zawartości midraszy i ezoterycznych nauk zawartych w prorocत्वach wywołały „niezadowolenie u większości ludzi”<sup>47</sup>. Stał przed problemem religijnego pożytku ze swoich dociekań. Skoro podobne rozważania, prowadzone ubocznie i przypadkowo, wykazały już negatywne skutki względem wiary ludowej, to czego można się spodziewać po bardziej szczegółowej prezentacji filozoficznych poglądów? Dlatego też autor *Przewodnika* wahał się, czy zapoznając swego ucznia z poszczególnymi fragmentami dzieła, powinien być zredagować je w całości. Majmonides, jako przyszły przewodnik błądzących, sam okazał się niepewny. Jego czasochłonna praktyka lekarska i przewodzenie gminie żydowskiej stanowiły poważną przeszkodę w tym, aby dopomóc swemu uczniowi, który był „zagubiony i niepewny”<sup>48</sup>. Ta pomoc miała polegać na przełamaniu nienaruszalnej, jak się zdawało, ezoteryczności słów Biblii hebrajskiej.

Udzielając pomocy swojemu uczniowi, Majmonides podkreśla, że postępuje zgodnie z rabiniczną wskazówką, aby w takie tematy wprowadzać jedynie poszczególnych, dobrze wykształconych i pojętych uczniów. Majmonides uważa, że spełnia ten warunek, gdyż stwierdza: „uznałem, że jesteś gotowy, aby przedstawić Ci ezoteryczne idee zawarte w proroczych księgach, oraz że będziesz mógł je zrozumieć, tak jak rozumieeli je wykształceni mężowie”<sup>49</sup>. Ale nawet w takim

<sup>45</sup> Tamże, s. 16.

<sup>46</sup> Por. A.J. Heschel, *Maimonides. Eine Biographie*, dz. cyt., s. 226nn.

<sup>47</sup> M. Majmonides, dz. cyt., *Uwagi przedwstępne. Cel pracy*, s. 18.

<sup>48</sup> Tamże, s. 12.

<sup>49</sup> Tamże, s. 11n.

przypadku dozwolone było zaznajomienie ucznia jedynie z ogólnymi wprowadzeniami do różnych części zagadnienia. Majmonides uznaje rabina Josefa za godnego tych nauk: „ucieszyła mnie Twoja umiejętność przenikliwego i szybkiego rozumienia”<sup>50</sup>, dlatego „nigdy nie odmówiłem wyjaśnienia trudnych wersów Tanachu czy fragmentów literatury rabinicznej, które napotykalismy”<sup>51</sup>.

Decydując się na opublikowanie swoich wyjaśnień, Majmonides wie, że będzie to tak, jakby głosił kazanie dla tysięcy ludzi<sup>52</sup>. Tworzy zatem fikcję i sztucznie zawęża krąg swoich odbiorców. Stwierdza, że nie ma zamiaru ukrywać swojej wiedzy, ale też nie ma zamiaru jej wyjawiać początkującym studentom filozofii i Talmudu. Dlatego „w niniejszej pracy zwracam się do osób, które studiowały filozofię i zdobyły solidną wiedzę i które, choć mocne w kwestiach religijnych, czują się zagubione i niepewne z powodu wieloznacznych i przenośnych wyrażań, zastosowanych w świętych pismach”<sup>53</sup>. W *Przewodniku* chodzi o to, aby – przy pomocy filozofii – znaleźć ukryty w Biblii cenny skarb, ów „głębszy sens słów świętego Prawa to perły, a branie figury w dosłownym znaczeniu samo w sobie nie ma żadnego znaczenia”<sup>54</sup>.

Żydowski nauczyciel nie daje jednak gwarancji, że poszukiwanie cennych pereł pod jego kierunkiem zakończy się powodzeniem. To, że ludzie, którzy postąpili w naukach i filozofii, powinni dojść do głębszego rozumienia Biblii, wcale nie oznacza, iż nie będzie już przed nimi żadnych tajemnic. Majmonides nie stracił na aktualności, gdy mówi, że „również w naukach przyrodniczych istnieją tematy, których nie wyjaśnia się w pełni”<sup>55</sup>, dlatego „nasi mędrcy, naśladowając metodę świętych ksiąg Tanachu, mówią o nich poprzez metafory i alegorie. Bowiem istnieje bliskie pokrewieństwo między tymi tema-

---

<sup>50</sup> Tamże, s. 11.

<sup>51</sup> Tamże, s. 12.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 15.

<sup>53</sup> Tamże, s. 18.

<sup>54</sup> Tamże, s. 19.

<sup>55</sup> Tamże, s. 15.

tami a metafizyką i, w rzeczy samej, stanowią one część jej tajemnic. Nie wyobrażaj sobie, że ktokolwiek z nas jest w stanie całkowicie pojąć te najtrudniejsze problemy. Nie o to chodzi<sup>56</sup>. Metafory i alegorie są konieczne tak dla początkującego, jak i dla zaawansowanego uczzonego. „Z tego powodu – wyjaśnia Majmonides – wielcy uczeni wykładali te kwestie tylko przez metafory i alegorie. Często używali ich w formach zasadniczo się od siebie różniących. (...) Jeśli miałbym uczyć tych dyscyplin nie używając przypowieści ani alegorii, musiałbym uciekać się do wyrażeń zarówno głębokich, jak i transcendentalnych, wcale nie bardziej zrozumiałych niż metafory czy porównania. Ludzie mądrzy i uczeni zostali wprowadzeni na tę ścieżkę przez Wolę Bożą i przez to są niejako zmuszeni nią postępować – w ten sam sposób, jak postępują zgodnie z prawami natury w kwestiach dotyczących ciała. (...) Jednakże prawa te zakładają wysoki poziom kultury intelektualnej<sup>57</sup>. Tylko z poziomu wyższej kultury umysłowej można dostrzec, że cenne jest już dosłowne rozumienie metafory, ale o wiele cenniejsze jest wydobycie na jaw jej ukrytego znaczenia. Majmonides wyjaśnia, że „w każdym słowie, które ma podwójne znaczenie, dosłowne i przenośne, zwykłe znaczenie musi być tak cenne jak srebro, a ukryte znaczenie – jeszcze cenniejsze, tak aby znaczenie przenośne miało jakiś związek z dosłownym sensem, jak złoto ze srebrem. Ponadto, zwykłe znaczenie wyrażenia musi osobom rozważającym je podać myśl o tym, co reprezentuje figura<sup>58</sup>”.

Posyłając rabinowi Josefowi swoją filozoficzną interpretację judaizmu, Majmonides nie zamierzał tworzyć podręcznika metafizyki. Książek z tej dziedziny, jego zdaniem, jest już całe mnóstwo. Jego natomiast zadaniem będzie uwolnienie religii żydowskiej od wątpliwości, w jakie popada na skutek niezrozumienia rzeczywistego sensu jej ezoterycznych wypowiedzi, których znaczenie ukryte jest przed rozumieniem tłumu. Temu przedsięwzięciu towarzyszy jednak umiarkowany optymizm: „Nie zakładałam, że niniejszy traktat rozwie-

---

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże, s. 16n.

<sup>58</sup> Tamże, s. 20.

je wszystkie wątpliwości w umysłach osób, które go rozumieją, ale twierdzą, iż rozwiąże on większą część ich trudności”<sup>59</sup>. Z tymi jednak wątpliwościami Majmonides zmagał się jako pierwszy.

*b. Adresat pierwszorzędny: Mojżesz Majmonides*

Powiedzieliśmy, że celem Majmonidesa w *Przewodniku* było wyjaśnienie tajemnego sensu świętych słów Tory i Tanachu. Chodziło w zasadzie o dwa podstawowe zagadnienia: biblijną naukę o stworzeniu i naukę o boskim rydwanie, w nawiązaniu do wizji proroka Ezechiela. Wyrażenie *maase bereszit* („dzieło stworzenia”) odnosi się do świata fizycznego, a *maase merkawa* („dzieło rydwanu”) oznacza metafizykę<sup>60</sup>. Oba te tematy dyskutowano już w czasach talmudycznych, ale stanowiły one wiedzę tajemną i nie należało ich poruszać w szerszym gronie. Ogół wiernych, zdaniem Majmonidesa, rozumie te zagadnienia biblijne jedynie „zewnątrznie”, powierzchownie, dosłownie. I to im wystarcza, gdyż na więcej ich nie stać. W *Przewodniku* autor takimi ludźmi się nie zajmuje. Jego celem nie jest „wyjaśnienie wszystkich tych wyrażeń osobom niewykształconym lub po prostu początkującym (niezbędna jest uprzednia znajomość logiki i filozofii naturalnej)”<sup>61</sup>.

Problem zaczyna się wtedy, gdy do lektury świętych słów judaizmu przystępuje człowiek o wysokiej kulturze naukowej i filozoficznej, a zarazem zaangażowany w judaizm. W umysłowości takich ludzi pojawia się realne niebezpieczeństwo konfliktu między filozofią a religią. Filozofia będzie potrzebna Majmonidesowi po to, aby wykazać, że w istocie ezoteryczne nauki Biblii (nieprzeznaczone dla ogółu), po ich odpowiednim zgłębieniu, odpowiadają, jak się okazuje, rozumowym prawdom filozoficznym. Nie ma więc żadnej sprzeczności między wykształceniem naukowym i filozoficznym a żydowską wiedzą religijną. A istotnie, u człowieka, który wypełnia swoje religijne obo-

<sup>59</sup> Tamże, s. 14.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 13.

<sup>61</sup> Tamże.

wiązki, a jednocześnie oddaje się filozoficznym dociekaniami, słowa Tory, rozumiane dosłownie, mogą budzić niepokój. Majmonides wyjaśnia sytuację takiego człowieka: „Sfera ludzkiego rozumu stała się dla niego schronieniem i trudno jest mu zaakceptować jako właściwe nauki oparte na dosłownej interpretacji Tory, szczególnie te, które on sam lub inni zaczerpnęli ze wspomnianych homonimicznych, metaforycznych czy wieloznacznych wyrażen. Dlatego człowiek ten czuje się zagubiony i niepewny”<sup>62</sup>. Niepewność i konsternację uda się zniwelować, gdy w miejsce dosłownego rozumienia wrażeń Tanachu „wyjaśnimy symbol lub po prostu zasugerujemy, że pewne pojęcia są przenośne, [i wówczas – K.Ś.] opuszcza ich konsternacja. Z tego powodu nazwałem tę książkę *Przewodnikiem błędzących*”<sup>63</sup>. Zwróćmy jednak uwagę nie tylko na to, *co* Majmonides mówi o „ludziach zagubionych”, lecz także na to, *jak* o nich mówi.

Łatwo dostrzec, że Majmonides pisze o „ludziach błędzących” z wielką empatią, głębokim zaangażowaniem i zrozumieniem ich sytuacji. Adresuje *Przewodnik* do tych, którzy czują się niepewnie, gdyż nie chcą rezygnować ani z judaizmu, ani z nauki i filozofii, ale ich nieumiejętność pogodzenia jednego z drugim stała się dla nich samych „źródłem strachu i niepokoju, nieustannego zmartwienia i ogromnej konsternacji”<sup>64</sup>. Rozpoznanie tak głębokich stanów ludzkiego ducha, a zwłaszcza ich nieustannej obecności, sprawia, że trudno oprzeć się wrażeniu, iż Majmonides ma na myśli samego siebie: swoją własną nieustanną rozterkę duchową i intelektualną. Z czego ona wynikała i co się za nią kryje?

## 2. Świadomość życiowej misji

Życiowym celem Rambama nie było napisanie podręcznika metafizyki, ale – jak zauważa A.J. Heschel<sup>65</sup> – wystąpił on z misją: chciał

---

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Tamże, s. 14.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> A.J. Heschel, *Maimonides. Eine Biographie*, dz. cyt., s. 233nn.

do metafizyki prowadzić. Według Rambama poznanie metafizyczne było pierwotną własnością judaizmu, która podczas wygnania zagięła. W jego oczach tragedia wygnania miała polegać na tej właśnie stracie. Był on przekonany, że oprócz objawienia oficjalnego, które zostało spisane, prorokom zostały także objawione treści o charakterze metafizycznym, których nie spisano, a które, na skutek dramatycznych doświadczeń historycznych narodu żydowskiego, zagięły lub uległy deformacji<sup>66</sup>. Dlaczego odzyskanie metafizycznego poznania jest takie ważne?

Odrodzenie wyższego poznania będzie wprowadzeniem w czasy mesjańskie, dlatego odzyskanie filozofii jest zbawczym czynem, który on sam – jako pierwszy od czasów żydowskiej niewoli – miał, w swoim przekonaniu, rozpocząć. Jego dzieło filozoficzne zostało napisane dla jednostek, ale cel, na który ono wyraźnie wskazuje, jest ten sam dla każdego, kto chce kroczyć drogą ku Bogu. Awerroes uważał za praktykę niegodziwą i szkodliwą pozbawianie niewykształconych ludzi ich antropomorficznych wyobrażeń Boga, które odpowiadają powierzchniowemu znaczeniu Biblii. Majmonides przeciwnie: całe swoje życie namiętnie zabiegał o poznanie Boga wolne od antropomorficznych naleciałości, a za swoje zadanie uważał doprowadzenie każdego do przekonania o niemożności porównania Boga z czymkolwiek.

Życiowe przedsięwzięcie Rambama było związane nie tylko z powrotem do przeszłości, do czasów kodyfikacji Prawa. Jego filozoficzna misja pociągała za sobą także konieczność reformy kształcenia. O żadnym innym przedmiocie Majmonides nie nauczał tak chętnie, jak o „zasadach religii”, o filozofii wiary. To duchowe dobro zamierzał uczynić powszechnym dobrem ludu, a nieodzowność myślenia była nicią przewodnią całego jego życia. Z konieczności przyswojenia sobie minimum wiedzy filozoficznej uczynił nawet podstawowy warunek udziału człowieka w życiu wiecznym. Wyróżnił bowiem u człowieka intelekt bierny (umierający wraz ze śmiertelną ludzką duszą i ciałem) i intelekt nabyty (czynny), który jest podstawą nie-

---

<sup>66</sup> Por. J. Ochman, dz. cyt., s. 155.

śmiertelności. Intelpekt czynny (nabyty) jest wynikiem pracy umysłowej jednostki ludzkiej, która – wzbogacając swój intelekt bierny o prawdy wieczne i wieczne wartości pochodzące z intelektu czynnego – unieśmiertelnia się; intelekt czynny wynosi zatem człowieka na wyższy poziom człowieczeństwa i w ten sposób człowiek staje się wieczny i nieśmiertelny<sup>67</sup>. Ponadto poznanie filozoficzne jest dla niego warunkiem koniecznym do udziału w szczególnej boskiej opatrności. Ogół ludzi podlega jedynie ogólnej opatrności Bożej (podobnie jak wszystkie inne byty), ale ludzie inteligentni, którzy wypracowali w sobie intelekt czynny, mają udział w szczególnej boskiej opatrności.

W swoim kodeksie (*Miszne Tora*) Majmonides, w języku przystępnym dla ogółu, formułuje konieczne wskazówki dla praktyki życia religijnego. Na tej podstawie każdy, jego zdaniem, bez szczególnego wysiłku może przyswoić sobie podstawową wymaganą wiedzę. Umożliwiona w ten sposób reforma edukacji mogła stać się istotną przesłanką do wnikięcia filozofii do samego wnętrza judaizmu. Od czasów tanaitów<sup>68</sup>, tj. od roku 70 (po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej), wymagające intelektualnie studium Talmudu stanowiło zasadniczą część powszechnej ludowej edukacji. Wrażliwość umysłu na logiczne i dialektyczne nauki nie była rzadkością, a dyspozycja do formalnego myślenia stała się założeniem i rzeczywiście rozwinęła się w wysokim stopniu. W żydowskich szkołach tysiące studiujących rozmyślało nad logicznymi konstrukcjami Talmudu i talmudycznych komentarzy. W następstwie Majmonidesowej kodyfikacji prawa, zamiast wielkiego wysiłku wkładanego do tej pory w dialektyczne studium Talmudu, wystarczyła już prosta lektura. Dzięki temu studiujący zostali odciążeni, a przez to mieli czas i okazję do zgłębiania filozofii.

---

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 161. Widać tu wpływ Arystotelesa, *O duszy*, A 4, 408<sup>b</sup>18; G 5, 430<sup>a</sup>18. 23.

<sup>68</sup> Tanaici byli rabinami, żydowskimi uczonymi, którzy komentowali i wyjaśniali Biblię hebrajską, a zwłaszcza Prawo pisane (Torę), dostosowując zasady religijne do zmieniających się warunków życia. Za okres ich działalności przyjmuje się lata od 70 do 220.



Rozszerzanie się filozofii byłoby zatem niezamierzonym skutkiem Majmonidesowej reformy edukacji przewidzianej w jego kodeksie. Rambam gorąco zachęcał studiujących Talmud do zainteresowania się filozofią. Czynił to poprzez filozoficzne stawianie problemów, przez co pragnął skierować myślowe energie studiujących na drogi metafizyki. Jak kontemplację stawiał wyżej niż czyn, tak też studium metafizyki, w której tkwią „korzenie nauki”, stawiał ponad dialektyczną naukę Talmudu, który stanowi jedynie „gałęzie wiedzy”.

Majmonides potwierdzał wiarę jedynie poprzez spekulatywne myślenie. Tylko wtedy, gdy filozoficzna pewność łączy się z wiarą, gdy „nie można znaleźć żadnego racjonalnego argumentu dla odrzucenia tej wiary albo dla jakiegokolwiek odstępstwa od niej, to wtedy wiara jest prawdziwa”<sup>69</sup>. Jako apostoł intelektualizmu nie mógł on uniknąć głoszenia tego ideału wykształcenia. Reformatorski patos Majmonidesa zawdzięcza swoją siłę przewartościowaniu, któremu poddał zarówno Talmud, jak i doktrynę Arystotelesa. Talmud uczył, że najważniejszą sprawą nie są badania naukowe, lecz czyn. Majmonides natomiast sądził, że poznanie jest bardziej wartościowe od czynu, gdyż miłość do Boga odpowiada rezultatom poznawczym, które się posiada. Wiodącą ideą dla żydowskiego nauczyciela z Kordowy była kontemplacja, a nie to, co jest związane z rytmem i moralnością. Załączki tej idei są zakorzenione w kilkusetletniej tradycji i wystąpiły już w świadomości jego żydowskich poprzedników. Ich pełen rozwój przypadł jednak w udziale samemu Majmonidesowi.

Zdobycie dla żydowskiej religijności tego, co intelektualne, dokonało się już w czasach tanaitów, a religijna wartość studium nad Talmudem od dawna była częścią składową ludowej świadomości. Jednakże całościowe podporządkowanie wartości moralnych wartościom teorii, podniesienie kontemplacji do rangi celu wszystkich przykazań i czynów, a nawet celu całego ludzkiego życia, było już dziełem Majmonidesa, który wręcz kanonizował filozofię. W komentarzach do *Miszny*, które napisał po arabsku jeszcze podczas poby-

---

<sup>69</sup> M. Majmonides, dz. cyt., L, s. 115.

tu w Hiszpanii, a także w napisanym po hebrajsku kodeksie *Miszne Tora*, wykląda nauki filozoficzne w formie przykazań religijnych. Natomiast w *Przewodniku błędzących* dokonały się już – jak to określił A.J. Heschel – „zaślubiny” Biblii z Arystotelesem. Ten filozoficzny sukces, polegający na zrównaniu objawienia z filozofią, był odebrany negatywnie jako „mieszanina” i odrzucony. A jednak wywarł on wpływ nieporównywalny z niczym innym. Majmonides okazał się jedynym myślicielem średniowiecza, którego nauki wywarły długotrwały wpływ na teologie innych wyznań: chrześcijan, arabów, kairaimów, żydów.

Rozwój żydowskiego piśmiennictwa filozoficznego przez setki lat skupiał się na swoim centralnym punkcie: *Przewodniku błędzących*. Tajemnica oddziaływania tego dzieła nie tkwi jednak w jego subtelnych rozróżnieniach pojęciowych i kunsztownych myślowych konstrukcjach, ale w doświadczeniu filozoficznym i religijnym. To ono właśnie tworzy rdzeń poznania. Nauki w nim wyłożone za pomocą najlepszych środków filozoficznej sztuki interpretacji są w istocie konturami potężnego metafizycznego życia, które od swej młodości karmi się pragnieniem poznania Boga i z tego powodu boryka się z licznymi duchowymi i intelektualnymi utrapieniami.

### 3. Pragnienie poznania Boga

A.J. Heschel<sup>70</sup> podkreśla, że gorące pragnienie poznania Boga opanowało już Majmonidesa od najmłodszych lat. Medytacyjny namysł i refleksja, które zwróciły jego duszę w kierunku tego najwyższego problemu, wpłynęły na duchową postawę Majmonidesa na wszystkich etapach jego życia. Nigdy nie porzucił swoich umysłowych namiętności, niemal naiwnych pragnień, odczuwania i starania się o poznanie tajemnicy Boga. Nie pozwolił jednak na to, aby jego duch rozplynął się we wzruszeniach. Tęsknota za poznaniem Boga nie była u niego jedynie samym wynikiem nieokreślonego uczucia,

---

<sup>70</sup> Por. A.J. Heschel, *Maimonides. Eine Biographie*, dz. cyt., s. 175nn.

ale także wpływała z konieczności rzetelnego filozoficznego myślenia. Tęsknota płynąca z myślenia nakazywała mu zbadanie metafizycznych możliwości poznawczych.

Poznawcze zbliżanie się do tajemnicy Boga było dla Majmonidesa procesem, który wymagał wielu przygotowań i angażował całego człowieka. Wyjaśniał w *Przewodniku*: „uważam bowiem, że człowiek, który rozpoczyna rozważania, nie powinien od razu zagłębiać się w przedmiot tak rozległy i ważny, lecz powinien najpierw przyłożyć się do studiowania kilku gałęzi wiedzy i nauki, powinien dokładnie oczyścić swój charakter pod względem moralnym i opanować swoje pasje i pożądania, będące potomstwem jego imaginacji, a kiedy w dodatku posiędzie on znajomość prawdziwych fundamentalnych założeń, zrozumienie kilku metod dowodzenia i wyciągania wniosków, zdolność chronienia się przed fałszywym rozumowaniem, wówczas dopiero może rozpocząć badanie tego przedmiotu. Nie może on jednak rozstrzygać każdej kwestii, postępując za pierwszą ideą, która narzuca się jego umysłowi, ani też od razu kierować swoje myśli i usiłować zmusić je do osiągnięcia wiedzy o Stwórcy, musi skromnie czekać i cierpliwie posuwać się krok za krokiem. W taki właśnie sposób powinniśmy starać się zrozumieć słowa: ‘A Mosze zakrył twarz, bo bał się patrzeć na Boga’ (II 3,6)”<sup>71</sup>.

W kwestii metody medytacji nad tajemnicą Boga Majmonides nieustannie zwracał się do swego rozumu z pytaniem: Jak poznaje się Boga? Jakie cechy rozpoznawcze i własności można o Bogu orzekać?

W *Przewodniku* czytamy: „Osoby czytające niniejsze dzieło są świadome, że pomimo wszelkich wysiłków umysłu, nie możemy uzyskać żadnej wiedzy o istocie niebios – obracająca się sfera, której długość i szerokość mierzyliśmy, a nawet badaliśmy relacje między proporcjami kilkunastu ciał niebieskich i większości ich ruchów – choć wiemy, że muszą się składać z materii i formy. Biorąc jednak pod uwagę, że materia nieba nie jest tym samym, co materia ziemską, możemy jedynie opisać niebiosą, używając pojęć wyrażających ne-

---

<sup>71</sup> M. Majmonides, dz. cyt., V, s. 36n.

gatywne własności, lecz nie stosując pojęć oznaczających własności pozytywne. Z tej przyczyny mówimy, że niebiosa nie są lekkie, nie są ciężkie (...). Czynimy tak, ponieważ nie znamy ich istoty. Jaki zatem może być efekt naszych wysiłków, gdy próbujemy uzyskać wiedzę o Bycie, który jest wolny od substancji, który jest najprostszymi, którego istnienie jest absolutne i nie mające żadnej przyczyny, do którego doskonałego istnienia nic nie można dodać, a którego doskonałość polega, jak już pokazałem, na nieobecności jakichkolwiek niedoskonałości?”<sup>72</sup>.

Autor *Przewodnika* wyjaśnia na pewnych przykładach, że zbliżają się do poznania Boga ci, którzy podają jak największą liczbę atrybutów negatywnych, a oddalają ci, którzy próbują przypisywać Bogu atrybuty pozytywne. „Pewna osoba może wiedzieć na pewno, że istnieje coś takiego jak ‘statek’, ale może nie wiedzieć, do jakiego przedmiotu stosuje się ową nazwę: czy [w ogóle] do jakiegoś przedmiotu, czy też do jakiejś jego przypadłości. Druga osoba zyskuje wiedzę, że ‘statek’ nie jest przypadłością, trzecia – że nie jest minerałem, czwarta – że nie jest rośliną rosnącą na ziemi, piąta – że nie jest to ciało, którego poszczególne części są z natury połączone ze sobą, szosta – że nie jest to płaski przedmiot, taki jak tablice lub drzwi, siódma – że nie jest to kula, ósma – że nie jest to coś spiczastego, dziewiąta – że nie jest to okrągłe ani równoboczne, a dziesiąta osoba – że nie jest to coś stałego. Jasno z tego wynika, iż poprzez powyższe negatywne atrybuty dziesiąta osoba niemal dotarła do właściwego rozumienia słowa ‘statek’, jakby rozumiała je dokładnie tak samo jak ci, którzy wyobrażają go sobie, jako drewniany, wklęsły, długi i złożony z wielu kawałków drewna przedmiot – czyli jak ludzie znający go na podstawie jego pozytywnych atrybutów. Spośród pozostałych osób wymienionych w przykładzie, każda [idąc od dziewiątej do pierwszej] jest bardziej oddalona od poprawnego rozumienia pojęcia ‘statek’ niż kolejna – innymi słowy, pierwsza zna jedynie słowo ‘statek’. W po-

---

<sup>72</sup> Tamże, LVIII, s. 139n.

dobny sposób, poprzez negatywne atrybuty, zbliżysz się do wiedzy o Bogu i do Jego zrozumienia<sup>73</sup>.

W medytacji o Bogu<sup>74</sup> Majmonides wychodzi od tego, że poza rzeczami dostrzegalnymi przez zmysły i pomyślanymi przez umysł bytuje istota, która istnieje z koniecznością. Gdy się mówi, że taka istota konieczna istnieje, to stwierdza się jedynie, że jej niebyt jest niemożliwy. Majmonides poznaje także, że ów samoistny byt nie jest taki, jak na przykład cztery żywioły, które są nieożywione. W ten sposób mówi, że Bóg nie istnieje tak, jak istnieją nieożywione ciała: istnienie Boga nie jest podobne do istnienia nieożywionych ciał. Dalej Majmonides poznaje, że ten konieczny byt nie istnieje w ten sam sposób co niebo, które jest żywe, ale materialne. Mówi zatem: Bóg nie jest żadnym ciałem. Później poznaje jeszcze, że konieczny byt nie istnieje tak, jak istnieją istoty rozumne, które są bezcielesne i nieśmiertelne, ale za to uwarunkowane przyczynowo: nie ma natomiast żadnej przyczyny, która spowodowała istnienie Boga. W dalszej kolejności Rambam poznaje, że istnienie, czyli istota koniecznego bytu, nie ogranicza się tylko do swego własnego istnienia, gdyż emanuje z siebie wiele rzeczy istniejących. Te ostatnie nie wyłaniają się z istnienia koniecznego bytu w ten sposób, w jaki ciepło wyłania się z ognia lub światło ze słońca, lecz w ten sposób, że konieczne istnienie, dzięki swemu kierownictwu, użyzca rzeczom stabilności, podtrzymuje je w istnieniu i nadaje im porządek. W dalszej kolejności Majmonides poznaje, że samoistny byt ma moc, mądrość i wolę – czyli, używając atrybutów negatywnych, że nie jest ani słaby, ani nieświadomy czy też pochopny i nie porzuca swoich stworzeń. Na tej podstawie Majmonides wnioskuje, „iż nie ma drugiej takiej istoty jak Bóg i mówimy, że On jest Jeden, czyli innymi słowy, że nie ma więcej Bogów niż jeden<sup>75</sup>”.

W akcie poznania Boga zaprzeczenie wszelkim niedoskonałościom jest jedynym środkiem myślowym, na którego zastosowanie

<sup>73</sup> Tamże, LX, s. 146n.

<sup>74</sup> Por. tamże, LVIII, s. 137nn.

<sup>75</sup> Tamże, LVIII, s. 139.

Majmonides sobie pozwala. Poznaje on zatem, że Bóg nie posiada żadnych własności, że nie jest istotą, która mogłaby podpadać pod jakieś wrażenia. Bóg nie podlega także żadnym wpływom i nie ma żadnych afektów. Nie posiada On żadnych uzdolnień ani też duszy, dlatego obce są Mu wstyd, zdrowie lub choroba itp. Nie ma też żadnego związku pomiędzy Bogiem a czasem, Bogiem a przestrzenią, Bogiem a jakąś stworzoną przez Niego rzeczą.

Według Majmonidesa, trudno w ogóle znaleźć słowa, które mogłyby zostać użyte tam, gdzie sprawa dotyczy poznania „bytu, który ma prawdziwie proste, absolutne istnienie, i strukturę, której nie można sobie wyobrazić”<sup>76</sup>. Dlatego stwierdza: „Zgłębiania tej kwestii, która jest niemal zbyt subtelna na nasze możliwości rozumienia, nie należy opierać na wyrażeniach stosowanych obecnie do jej opisu, gdyż stanowią one źródło wielu błędów. Niezmiernie trudno byłoby nam znaleźć w jakimkolwiek języku słowa odpowiednie dla tego tematu, możemy używać tylko nieodpowiedniego języka. Próbując pokazać, że Bóg nie zawiera w sobie mnogości, możemy tylko powiedzieć: ‘On jest jeden’, choć zarówno słowo ‘jeden’, jak i ‘wiele’ stosuje się do określania ilości. Dlatego rozjaśniamy tę kwestię i wyrażamy zrozumienie, jaka jest prawda, mówiąc, iż jest On jeden, ale nie posiada atrybutu jedności”<sup>77</sup>.

Taka technika medytacji dała Majmonidesowi możliwość, aby owo „nie”, jako tajemnicę niewiedzy, która „poprzez każdy dodatkowy negatywny atrybut dokonuje postępu w zdobywaniu wiedzy o Bogu i przybliża się do niej”<sup>78</sup>, wydrzeć z tysiąca okazji, jakie stwarza codzienność w niezliczonych spotkaniach z otaczającym nas środowiskiem. W swojej medytacji stosował metodyczne myślenie jako instrument, który miał mu dopomóc w próbie ujęcia Boga. Niezwykła namiętność umysłowa, która kazała mu cokolwiek poznać o Bogu, nie znalazła swego ujścia w jakimś uczuciowym uniesieniu, ale w pełnej karności rozwadze, w upojeniu się trzeźwym myśleniem.

---

<sup>76</sup> Tamże, LVII, s. 136.

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> Tamże, LIX, s. 141.

Jak przyznanie się do winy brzmi oświadczenie Majmonidesa, że w kwestii poznania Boga pożytki ze studium metafizyki mogą być tylko negatywne. „Może zatem istnieć człowiek, który, z oddaniem poświęciwszy wiele lat na zgłębianie jednej nauki i na prawdziwe zrozumienie jej zasad, dopóki nie będzie w pełni przekonany o jej prawdach, w rezultacie przekonał się jedynie, że pewna właściwość musi zostać zanegowana odnośnie do Boga”<sup>79</sup>. Majmonides – przekonany o słuszności jedynej możliwej wiedzy o Bogu, czyli uświadomionej niewiedzy – podkreśla, że już od dawna wiadomo, że „wiedzę o Bogu, która jest dostępna człowiekowi, można uzyskać jedynie poprzez negacje, a negacje nie przekazują prawdziwej idei istoty, do której się odnoszą; wszyscy ludzie, z poprzednich i obecnych pokoleń, oświadczaali, że Bóg nie może być przedmiotem ludzkiego pojmowania, że tylko On sam pojmuje, kim jest, oraz że nasza wiedza rozumie, iż nie jesteśmy w stanie prawdziwie Go zrozumieć”<sup>80</sup>.

Przekonany, że naszym przeznaczeniem nie jest wiedza o Bogu, lecz oddanie Bogu chwały, Majmonides, niczym w hymnie pochwalnym, woła: „Chwała Mu! Podczas rozmyślań nad Jego istotą nasze pojmowanie i wiedza okazują się niewystarczające. Przy studiowaniu Jego dzieł oraz tego, w jaki sposób wynikają one z Jego woli, nasza wiedza okazuje się niewiedzą, a przy próbie chwalenia Go słowami, wszystkie wysiłki naszej mowy okazują się niczym więcej, jak słabością i porażką!”<sup>81</sup>. Ową porażkę i słabość może osłabić jedynie pełne uwielbienia milczenie wobec Boga: „Bardziej stosowne jest zatem zachowanie ciszy i zadowolenie się intelektualną refleksją, jak doradzali ludzie najwyższej kultury w słowach: ‘Rozmyślajcie w swoich sercach, na łożach, i zamilknijcie’ (Ps 4, 5)”<sup>82</sup>.

Odrzucając każdą pozytywną wypowiedź o Bogu – gdyż „z każdym pozytywnym stwierdzeniem dajesz się ponieść wyobraźni i od-

---

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> Tamże, LVIII, s. 142.

<sup>81</sup> Tamże, LVIII, s. 140.

<sup>82</sup> Tamże, LIX, s. 143.

suwasz się od prawdziwej wiedzy o Bogu”<sup>83</sup> – Majmonides uczynił jednak odstępstwo od tej reguły. Przypisał Bogu pozytywny atrybut: myślenie. Co go skłoniło do narażenia się na taką niekonsekwencję? Trzeba tu przypomnieć, że Rambam wierzył w ponadczasową ważność dwóch rzeczy: Mojżeszowego prawa i filozofii Arystotelesa. Określenie Boga jako „myśli myślącej siebie”, jako absolutnej jedności świadomości: „Bóg jest intelektem (rozumem), bytem pojmującym (istotą rozumną) i bytem pojmany”<sup>84</sup>, było dla niego tożsame z prawdą judaizmu: „jest to podstawowa zasada naszej religii”<sup>85</sup>. W ten sposób bronił on religijnej idei jedności Boga. Judaizm podkreślał absolutną jedność Boga, a dla Majmonidesa doskonała świadomość miała być właśnie najwyższym stopniem bytu. Mimo to pozostaje rozdźwięk między konsekwentnym negowaniem możliwości pozytywnych wypowiedzi o boskiej istocie a określeniem pozytywnym, do którego w końcu Majmonides dotarł. Miał on świadomość sprzeczności, jakie zawiera jego *Przewodnik*<sup>86</sup>, ale zrzucił to na karby ezoterycznego charakteru tego dzieła<sup>87</sup>. Innym wyjaśnieniem tej niekonsekwencji może być przypuszczenie, że Majmonides nie zamierzał rezygnować z żadnej z dwóch możliwości. Mianowicie: pragnął równocześnie przypisywać Bogu atrybuty i móc im zaprzeczać, a sprzeczność „rozwiązywać” ostatecznie przez twierdzenie o całkowitej „odmienności” istoty Boga<sup>88</sup>.

Majmonidesowa technika medytacji negującej jest metodą logiczną. Rambam, który od swej młodości, poza poznaniem filozoficznym, dążył do prorockiego sposobu poznania, wyposażył swoją filozoficzną medytację w elementy profetyczne. Poszczególne egzystencja, indywidualne zjawisko, staje się przyczółkiem, z którego Majmoni-

<sup>83</sup> Tamże, LIX, s. 142.

<sup>84</sup> Tamże, LXVIII, s. 166. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, L 9. 1074<sup>b</sup>34.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> Por. tamże, *Wskazówki dotyczące studiowania tej pracy*, s. 23.

<sup>87</sup> Por. H. i M. Simon, dz. cyt., s. 127.

<sup>88</sup> Por. H. Kreisel, art. cyt., s. 267.



des pragnie poznawać i rozumieć Boga. Gdy prorocy mówią o Bogu i przypisują Mu gniew, miłość i miłosierdzie, to w ten sposób pomyślane jest działanie Boga w świecie, a nie Jego istota. W *Przewodniku* czytamy o Bogu, „jak dobrze zaspokaja On potrzeby zarodków żywych istot, jak obdarza pewnymi umiejętnościami zarówno sam zarodek, jak i istotę, która będzie wychowywała młode po narodzinach tak, aby uchronić je przed śmiercią i zniszczeniem, przed krzywdą, oraz by pomagać im we wszystkich koniecznych [do ich rozwoju] działaniach. W przypadku podobnych działań wykonywanych przez nas, ich źródłem są uczucie i wrażliwość, zwane litością oraz współczuciem. Dlatego o Bogu mówi się, że jest litościwy (...). Działania Boga wobec ludzi obejmują również wielkie nieszczęścia spadające na ludzi i przynoszące im śmierć, dotykające całe rodziny, a nawet całe regiony, rozprzestrzeniające śmierć, niszczące pokolenie za pokoleniem i niczego nieszczędzące. Dlatego też przychodzą powodzie, trzęsienia ziemi, niszczycielskie burze, wyprawy jednego ludu przeciw innemu po to, by zniszczyć go mieczem i wymazać go z pamięci, oraz wiele innego zła. Za każdym razem, gdy wyrządzamy komuś jakieś zło, jego źródło stanowi ogromna złość, gwałtowna zazdrość czy też pragnienie zemsty. Z powodu owych działań Bóg nazywany jest ‘żądatającym wyłączenia’, ‘mścącym się’, ‘gniewnym’ i ‘długo gniewającym się’<sup>89</sup>.

W końcu o źródłach wiedzy o Bogu Majmonides uczy tak: „Nie istnieje bowiem nic oprócz Boga i Jego dzieł, a do tych ostatnich zalicza się wszystko, oprócz Niego. Wiedzę o Nim możemy osiągnąć tylko poprzez Jego dzieła. Jego dzieła dają świadectwo Jego istnienia i ukazują, co należy przyjmować odnośnie do Niego, to znaczy, co należy Mu przypisywać – czy to afirmująco, czy to negatywnie<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> M. Majmonides, dz. cyt., LIV, s. 129n.

<sup>90</sup> Tamże, XXXIV, s. 81.

#### 4. Osobiste rozterki i dylematy

Majmonides daje do zrozumienia, że *Przewodnik* nie powstał przypadkowo, lecz jest owocem jego życiowego doświadczenia i osobistych przemyśleń: „to, co zawarłem w tej pracy, nie powstało pod impulsem chwili, lecz napisałem ją po głębokich przemyśleniach i na bazie sporego doświadczenia”<sup>91</sup>. Kluczową treścią tego doświadczenia jest myślenie. Nie jest ono jednak myśleniem zaborczym, brutalnym poszukiwaniem odpowiedzi za wszelką cenę. Wręcz przeciwnie: karność, dyscyplina i namiętność – to podstawowe cechy jego umysłu. Dla niego już samo myślenie, sam akt poznania, jest święte i tak samo ważne jak treść tegoż aktu, czyli to, co zostało pomyślane. Ciągle na nowo podkreśla, że nie zamierza budować systemu filozofii, lecz jedynie utorować drogę do poznania Boga. Dlatego w swojej pracy nie skupia się na wynajdywaniu jakichś oryginalnych elementów myślowych. Żyje w upajającej pełni uniwersalnych nauk, a przeżywanie i ujmowanie tej fascynacji przenika go na wskroś.

Świadectwem tych głębokich przeżyć i fascynacji nauką są słowa, w których – może nieco nieskromnie, ale za to z wielką empatią – Majmonides wyraża się o człowieku, który przeczyta jego dzieło ze zrozumieniem: „myśliciel, który, zgłębiając wiedzę, doznał kontrowersji religijnych, skorzysta, jak już wspomniałem, bardzo dużo z każdego rozdziału. Jak bardzo będzie się radował! Jak przyjemnie moje słowa będą dotykały jego uszu!”<sup>92</sup>. I dalej, wyjaśniając szczerłość swoich intencji, pisze o swoich niepokojach: „Bóg wie, że bardzo się wahałem przed pisaniem o tematach zawartych w tej pracy, gdyż są one wielkimi tajemnicami, stanowią kwestie, które od czasu naszej niewoli nie były podejmowane przez żadnego z naszych uczonych, przynajmniej na tyle, na ile wiemy z posiadanych dzieł. Jakże zatem mam zacząć i omawiać je?”<sup>93</sup>. Majmonides wyraźnie odczuwa ciężar tajemnicy i granice rozumu, a jednak życie w królestwie ro-

---

<sup>91</sup> Tamże, *Uwagi przedwstępne. Cel pracy*, s. 23.

<sup>92</sup> Tamże, s. 24.

<sup>93</sup> Tamże.

zumu jest dla niego imperatywem. Nie chce budować domu swego życia na wąskiej skale niewiedzy. Rozum nie jest dla niego miejscem, na którym można spokojnie odłożyć na bok wszelkie wątpliwości, lecz królestwem Bożym, choć położonym na granicznych terenach wiedzy i tajemnicy.

Świadomość tajemnicy nie jest jedynie własnością umysłu ucznia, lecz w takim samym stopniu również nauczyciela. Majmonides wyznaje: „Podejmując próbę uczenia innych, człowiek ten napotyka te same trudności, z jakimi zetknął się sam, zgłębiając temat, to znaczy, jednym razem wyjaśnienie będzie wydawało się klarowne, innym – niejasne. Owa właściwość tematu zdaje się taka sama zarówno w przypadku zaawansowanego uczonego, jak i osoby początkującej”<sup>94</sup>. Filozofia zawarta w *Przewodniku* nie jest celem, lecz gwiazdą przewodnią, której droga ma prowadzić ku Bogu. Człowieka głęboko myślącego spotykają na tej drodze liczne rozterki, dlatego Majmonides ma nadzieję, a nawet jest pewien, że pilny czytelnik *Przewodnika* znajdzie „rozwiązanie tych ważnych problemów religii, które stanowią źródło utrapienia dla wszystkich inteligentnych ludzi”<sup>95</sup>.

Uwarunkowany umiłowaniem nauki i filozofii, wewnętrznym niepokojem płynącym z pragnienia poznania Boga, program łączenia rozumu i wiary, nadawania wielkiej rangi filozofii w objaśnianiu prawd Biblii nie spotkał się w judaizmie z powszechną aprobatą. Gorycz odrzucenia odczuwał sam Majmonides: „Wreszcie, gdy mam przed sobą trudny temat – gdy droga wydaje mi się wąska i nie widzę żadnego innego sposobu uczenia powszechnie uznanej prawdy, jak poprzez zadowolenie jednego inteligentnego człowieka, a zdenerwowanie tysięcy głupców – wolę zwracać się do tego jednego człowieka i nie zwracać uwagi na potępienie tłumu. Wolę wybawić inteligentnego człowieka z zażenowania i pokazać mu przyczynę jego zagubienia, tak by mógł osiągnąć doskonałość i poczuć spokój”<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> Tamże, s. 16.

<sup>95</sup> Tamże, s. 23.

<sup>96</sup> Tamże, s. 24n.

A.J. Heschel, ubolewając nad tą powszechną dezaprobata, snuje przypuszczenia na temat kształtu judaizmu, który miał szansę się wyłonić pod wpływem doktryny hiszpańskiego myśliciela: „Jakże inne byłyby życie i osiągnięcia judaizmu, gdyby przyjęły się idee Majmonidesa. Sfera ich wpływów pozostała jednak w obrębie pojedynczych okresów albo wspólnot. Nie kodyfikator i ‘przewodnik’ Majmonides, lecz komentator Raschi [czyli Szlomo Icchaki – K.Ś.<sup>97</sup>] stał się twórcą, nauczycielem i wychowawcą ludu; nie metafizyka Majmonidesa, lecz kabała i chasydyzm ukształtowały kolejne epoki. Wpływ Majmonidesa na lud okazał się jedynie pośredni i bardzo heterogeniczny: żydowskie życie określają ci, którzy odrzucili kodeks; kontemplacja kabały i żarliwość chasydyzmu skierowały świadomość później i inaczej, niż zamarzył to sobie Majmonides, na ‘korzenie nauki’, na jej cel”<sup>98</sup>.

### Zakończenie

Trudno w jednym artykule zadowalająco odpowiedzieć na pytanie: Z czego wynikała próba uzgodnienia filozofii greckiej z żydowską ortodoksją w filozofii Mojżesza Majmonidesa? Z konieczności pominięliśmy wiele kwestii, które mogłyby rzucić mocniejsze światło na nasz problem: tułaczce życie Majmonidesa, spór z nauką Arystotelesa, oryginalna teoria profetyzmu, tęsknoty mesjańskie. Jedno wszakże, jak sądzę, udało się nam ustalić: trud łączenia filozofii z judaizmem, czego wyrazem jest *Przewodnik błędzących*, nie wynikał z samego wykształcenia autora czy z jego dydaktycznej skłonności do nauczania. Była to najpierw próba zmierzenia się z własnymi wątpliwościami, a zarazem wyraz wielkiej miłości do Boga, związany ze świadomością ludzkiej ograniczoności Jego poznania, oraz próba urzeczywistnienia osobistej misji, której poczucie popychało go do prowadzenia Żydów ku metafizyce, jaka mogłaby ich zbliżyć do mi-

<sup>97</sup> Szlomo Icchaki (1040-1105), uczony rabin, komentator Biblii i Talmudu, który stworzył we Francji słynny w Europie ośrodek studiów talmudycznych.

<sup>98</sup> A.J. Heschel, *Maimonides. Eine Biographie*, dz. cyt., s. 237n.

łości (poznania) Boga, a tym samym zjednoczyć na nowo jako naród i religię, zapobiegając przyszłym tragediom narodowym. A gdybym miał się ustosunkować do pytań, jakie mogą i powinny się pojawić z powodu niepełnej odpowiedzi na nasze pytanie, to posłużyłbym się żydowskim przysłowiem: „Lepiej powiedzieć: nie wiem, niż być uznanym za kłamcę”<sup>99</sup>. Inną sprawą jest to, że słowo „nie wiem” nie jest w akademiach mile widziane.

### Summary

#### An Attempt to Reconcile Greek Philosophy with Jewish Orthodoxy in the Philosophy of Moses Maimonides

It is hard, within the confines of a single article, to comprehensively justify the thesis that the attempt to link Greek philosophy with Jewish orthodoxy in the doctrine of Moses Maimonides had, as its initial and primary source, personal reasons and motives. Out of necessity we have had to pass over many important questions: the rather nomadic life of Maimonides, his disputes with Aristotle, the original theory concerning the status of the holy prophets, the yearning for the Messiah. What we can, I think, nevertheless conclude from all this, is that the difficulty of forging the connection between philosophy and Judaism manifested in *The Guide for the Perplexed* is not itself just a result of the background of the author, or of his particular didactic inclinations in the area of religious instruction. More than this, it was, in the first instance, an attempt to confront and overcome his own doubts, and at the same time an expression of a great love for God, connected with an awareness that knowledge of Him is inevitably subject to human limitations, as well as an attempt to realize his own personal mission, whose emotional significance for him pushed him to lead the Jews towards a metaphysics that promised, in turn, to bring them closer to the love (and knowledge) of God, and through this to also unify them once more, as both a nation and a religion – thus, perhaps, preventing the national tragedy that, in fact, was subsequently to befall them.

---

<sup>99</sup> *Głosy z Aszkenaz*, dz. cyt., s. 114.



**Jakub JONKISZ**

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
Katedra Socjologii

## **GENEZA I STATUS WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII UMYŚLU**

### **Wstęp**

Wystarczy przejrzeć opisy zainteresowań badawczych filozofów zatrudnionych w czołowych uniwersytetach na świecie, by przekonać się, że *filozofia umysłu* jest obecnie bardzo często wymienianą specjalizacją<sup>1</sup>. Wiele problemów podejmowanych na jej gruncie sformułował już Platon, a pojęcie umysłu znane było nawet i wcześniej, jednak sama nazwa dyscypliny upowszechniła się dopiero pod koniec XIX wieku, zaś popularną specjalizacją badawczą stała się faktycznie dopiero w połowie XX wieku. Jakże zatem kryterium wziąć pod uwagę, określając moment powstania filozofii umysłu w formie podobnej do obecnej? Starożytne dociekania dotyczące natury umysłu, choć często bardzo symptomatyczne (jak np. w Platónskim dialogu *Fedon*) i skrupulatne (jak w traktacie *O duszy* Arystotelesa), nie utworzyły przecież jednolitego czy odrębnego zbioru zagadnień. Wyraźniejsze

---

<sup>1</sup> Filozofię umysłu jako obszar swych kompetencji wymienia na przykład: 27 pracowników instytutu filozofii uniwersytetu oksfordzkiego oraz 10 z 27 zatrudnionych na Uniwersytecie Harvarda. Patrz Internet: [http://www.philosophy.ox.ac.uk/the\\_faculty/faculty\\_members](http://www.philosophy.ox.ac.uk/the_faculty/faculty_members), <http://www.fas.harvard.edu/~phildept/faculty.html> (15.07.2012).

wyodrębnienie kwestii umysłu spośród innych dociekań i zapoczątkowanie trwającej do dziś dyskusji, związanej z tzw. *problemem psychofizycznym*, dokonało się w filozofii zachodniej w zasadzie dopiero w XVII wieku (przy okazji ścierania się kontynentalnego racjonalizmu z brytyjskim empiryzmem). Zatem, czy uzasadnione będzie przyjąć arbitralnie, że początkiem *współczesnej filozofii umysłu* jest np. data publikacji *Rozprawy o metodzie* (1637 rok) czy też moment jej powstania winno się raczej łączyć dopiero z okresem, w którym stała się odrębną specjalizacją filozofii akademickiej? A może jej genezę należy przesunąć jeszcze dalej, do całkiem niedawnych już lat rozkwitu nauk o mózgu, gdy filozoficzne dysputy o umyśle stały się wyraźnie *znaturalizowane* w warstwie metafizycznej, zaś w metodologicznej czerpią garściami z najnowszych odkryć naukowych? Które przemiany w filozofowaniu o umyśle są istotniejsze i bardziej fundamentalne z dzisiejszej perspektywy – instytucjonalne, metafizyczne czy metodologiczne? Celem pierwszej części artykułu będzie zarysowanie odpowiedzi na powyższe pytania i w konsekwencji określenie przybliżonego czasu genezy tego, co dzisiaj rozumiemy przez filozofię umysłu.

Termin „dusza”, używany niegdyś w odniesieniu do sfery mentalnej, obecnie ma prawie wyłącznie teologiczno-religijne konotacje. Jednak nawet „umysł” wydaje się dzisiaj pojęciem mało pasującym do nowoczesnej nauki. Jest tak szczególnie wówczas, gdy rozumiany jest po *kartezjańsku*, jako substancjalne JA, niezłożony byt o mentalnej naturze – mimo że ów wielki racjonalista francuski wypowiadał swe główne tezy już prawie cztery wieki temu, echa jego poglądów są nadal słyszalne<sup>2</sup>. Czy filozofia, biorąca sobie właśnie umysł za przedmiot dociekań, nie jest już nieco archaiczna w zestawieniu z obecnymi odkryciami *neuronauk kognitywnych* i czy naukowe badania zostawiają w ogóle dla niej miejsce? Przecież już ponad sto lat temu, na gruncie powstającej wówczas *psychologii*,

---

<sup>2</sup> Czasem nawet nie są to li tylko echa, ale „czyste” *dualizmy substancjalne*. Przykładów nie trzeba szukać daleko: por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, TN KUL, Lublin 2004.



zamiast o rzekomo niezłożonym w swej istocie umyśle, mówiono o *psychice* lub *świadomości*, badając różne *funkcje* i *procesy* zachodzące w ich obrębie takie, jak: myślenie, wyobrażanie, spostrzeganie, odczuwanie, zapamiętywanie, używanie języka etc. Odróżniano procesy *poznawcze* od *percepcyjnych*, *świadome* od *nieświadomych*, badając eksperymentalnie zarówno ich subiektywną (*fenomenalną*), jak i obiektywną (*behawioralną*) naturę. Następnie, nieco ponad pół wieku wstecz, zjawiska mentalne usiłowano wyjaśniać w kategoriach procesów *obliczeniowych* (*komputacjonizm*), a później *równoległych* i *rozproszonych* procesów przetwarzania informacji w mózgu (*konekcjonizm*), zaś już całkiem niedawno dominowały próby całkowitego zredukowania ich do aktywności określonych obszarów mózgu (*redukcjonizm*). Oceniając wreszcie najnowsze próby zrozumienia różnych aspektów umyślu i świadomości, można stwierdzić, że operują one na praktycznie wszystkich znanych nam poziomach naukowego opisu przyrody (od mikrofizycznych, przez biochemiczne i fizjologiczne, aż po psychologiczne i społeczne), skupiając się w odrębnym, multi- i interdyscyplinarnym przedsięwzięciu zwanym *kognitywistyką*<sup>3</sup>. Z jednej strony, można więc faktycznie powiedzieć, że filozofia umyślu po prostu „straciła grunt” na rzecz rozległych, naukowych eksplanacji, z drugiej jednak, niebezzasadnie, można utrzymywać, że skoro ciągle ma tak mocną pozycję akademicką, to znaczy, że jest potrzebna lub wręcz niezbędna w badaniach kognitywnych. Jaki jest więc status współczesnej filozofii umyślu, a dokładniej: jaki jest jej podstawowy przedmiot i sposoby prowadzenia badań, jaką rolę pełni w kognitywistyce? Druga część tego tekstu powinna udzielić wstępnych odpowiedzi na te pytania.

---

<sup>3</sup> Zagadnienie współczesnych relacji między filozofią umyślu, kognitywistyką i naukami podejmowane jest na polskim gruncie najpełniej przez R. Poczobuta, np. w monografii: *Między Redukcją a Emergencją. Spór o miejsce umyślu w świecie fizycznym*, FNP, Wrocław 2009.

## Geneza współczesnej filozofii umysłu

Podstawowe zagadnienia i fundamentalne problemy podejmowane na gruncie filozofii umysłu uformowane zostały w dużej mierze już w czasach starożytnych, jednak jako odrębna specjalizacja w filozofii dziedzina ta pojawiła się całkiem niedawno. Kiedy zatem ukształtowała się filozofia umysłu podobna do tej, jaką znamy dzisiaj? Spróbujmy wskazać pewne kluczowe momenty i istotne przemiany w jej długiej genezie.

Tylko po części można się zgodzić z dosyć powszechnym mniemaniem, że filozofia umysłu ukonstytuowana została w zasadzie jednorazowo, za sprawą poglądów Kartezjusza, choć trzeba przyznać, że postkartezjański, klasyczny *body-mind* problem jest kamieniem milowym tej dziedziny. Mniej więcej w tamtym czasie został bowiem wyodrębniony przedmiot badań (umysł, jaźń, świadomość) i zarysowały się wyraźnie różne stanowiska i spory, utrzymujące się właściwie do dzisiaj, w nieco tylko zmienionej bądź rozbudowanej formie. Jednak określenie obszaru dociekań i sformułowanie głównych pytań to za mało, by powstała dyscyplina filozofii o statusie podobnym do obecnego – nie chodzi tu rzecz jasna o niestosowanie jeszcze wówczas samej nazwy „filozofia umysłu”, lecz o brak pewnych istotnych cech charakteryzujących współczesne dociekania filozoficzne w tej materii<sup>4</sup>.

Co zatem odróżnia współczesną filozofię umysłu od jej klasycznych, tj. starożytnych i nowożytnych źródeł? Z pewnością można wskazać wiele różnic w *ogólnych założeniach metafizycznych*. Klasyczne poglądy dotyczące umysłu stawiały go częściej pośród bytów istniejących idealnie niż realnie, raczej w formie duchowej, a nie materialnej – umysł zazwyczaj nie był więc rozumiany jak kolejne

---

<sup>4</sup> Nazwy „filozofia umysłu” jako pierwszy użył „szkocki filozof T. Brown dla zatytułowania swoich wykładów opublikowanych w 1820 roku w książce *Lectures In Philosophy of Mind*”, por. U. Żegleń, *Filozofia Umysłu. Dyskusje z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, wyd. Adam Marszałek, Toruń 2003, s. 34. Por. także [w]: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, red. P. McLaughlin i A. Beckermann, 2009, s. 1-28. W sprawie genezy filozofii umysłu patrz także: U. Żegleń, dz. cyt., s. 19-107.

zjawisko przyrody ani tym bardziej jak byt o czysto fizycznej naturze. Dziś natomiast *naturalizm* lub różne wersje *fizykalizmu* są rzeczywiście wyraźnie dominującymi założeniami metafizycznymi w filozofowaniu o umyśle – nie można jednak jednoznacznie stwierdzić, by były dlań wyróżniające. Poglądy takie nie były przecież nowe i przed XVII wiekiem – naturalizm widoczny jest choćby w pismach Montaigne’a, zaś w materialistycznej postaci obecny był już u zarania myśli zachodniej, chociażby w demokrytejskim *atomizmie*. Z kolei współcześnie da się znaleźć nielicznych filozofów, którzy w różnym stopniu zaprzeczają naturalistycznym (np. Eccles, Judycki) lub częściej fizykalistycznym (np. Chalmers, McGinn, Levine, Jackson) konsekwencjom filozofii umyśłu. Analizując poszczególne założenia metafizyczne, m.in. takie jak: *monizm*, *dualizm*, *pluralizm*, *mentalizm*, *fizykalizm*, *redukcjonizm*, *holizm*, *internalizm*, *eksternalizm*, można by wskazać, które dominowały w danym momencie, jednak nielato byłoby znaleźć jakieś jednoznacznie wyróżniające się dla całej współczesnej filozofii umyśłu. Możliwe zatem, że trafniejsze będzie przeniesienie uwagi na *kwestie metodologiczne*.

Bardzo ogólnikowo można powiedzieć, że współczesne dociekania charakteryzuje stopniowe odchodzenie od prób uzyskiwania wiedzy o umyśle na podstawie introspekcyjnego wglądu w jego stany, w stronę obiektywnych doświadczeń (eksperymentów). Charakterystyka taka jest wszakże o tyle problematyczna, że nowożytna filozofia nie była i pewnie nigdy nie stanie się dziedziną eksperymentalną. Można jednak wybrnąć z tej trudności, mówiąc, że cechą odróżniającą współczesną filozofię umyśłu od wcześniejszych dociekań w tej materii jest jej *bezpośredni związek* z dyscyplinami eksperymentalnie badającymi zjawiska mentalne. Związek taki rzeczywiście dziś zachodzi, nie czyniąc z filozofii umyśłu nauki eksperymentalnej – wprawdzie narzuca jej pewne eksplanacyjno-eksplicacyjne ograniczenia, jednak stawia także całkiem nowe, istotne zadania (kwestia ta jest rozwijana nieco dalej).

Czy owa szczególna relacja z naukami eksperymentalnymi rzeczywiście odróżnia współczesne rozważania od tych prowadzonych

np. w XVII i XVIII wieku? Czy podobny do obecnego związek filozoficznych tez o umyśle z naukami nie występował już wtedy? Wszakże nowoczesny model eksperymentu naukowego znany był w naszym kręgu kulturowym jeszcze przed napisaniem *Rozprawy o metodzie*, skoro z powodzeniem przeprowadzano zaawansowane eksperymenty w różnych dziedzinach nauk przyrodniczych – były to w końcu czasy wielkich naukowców, m.in. Kopernika, Keplera, Galileusza. Rozwijała się wówczas również anatomia i fizjologia (także systemu nerwowego), które dziś są bardzo istotnym źródłem przesłanek empirycznych filozofii umysłu. Można więc rzec, że co najmniej od tamtych czasów budowany był w naukach przyrodniczych podobny do obecnego obraz świata, zaś metody prowadzenia rzetelnych obserwacji były już wyraźnie zadomowione. Dlaczego w takim razie podejście do sfery mentalnej było odmienne niż do pozostałych zjawisk obecnych w przyrodzie? Dlaczego nie dostrzegano, tak wyraźnie jak dzisiaj, związku z naukami biologicznymi i nie stosowano ich ustaleń bezpośrednio w zrozumieniu umysłu? Dlaczego wreszcie samej mentalności nie poddawano badaniom eksperymentalnym? Przyczyny takiego stanu rzeczy miały w dużym stopniu teoretyczno-ideologiczną naturę.

W XVII wieku dosyć powszechnie panowało jeszcze przekonanie, uzasadniane teoriami Kartezjusza i ideologią religijną, że wszelkie nauki przyrodnicze badają dziedzinę bytów fizycznych, tj. rozciągłych (*res extensa*), a nie duchowych i myślących (*res cogitans*). Dlatego całe ciało, wraz z mózgiem, traktowano wtedy najczęściej jak złożony mechanizm, automat o nikłym związku ze sferą mentalną (związek ów rozumiany był zwykle „lokacyjnie”, jako że umysł-ducha umieszczano gdzieś w tej machinie)<sup>5</sup>. Skoro umysłu nie ba-

---

<sup>5</sup> Zapewne dlatego nawet wybitne i pionierskie osiągnięcia badawcze Thomasa Willisa (szczególnie na gruncie neuroanatomii, psychiatrii, pediatrii, endokrynologii i epidemiologii), których konsekwencje zaprzeczały takim założeniom, nie zyskały powszechnego uznania. Ów naukowiec z Oxfordu prawdopodobnie jako jeden z pierwszych wskazywał na funkcjonalną specjalizację półkul mózgowych i różnych rejonów *kory nowej*. On również wprowadził termin „neurologia”, dlatego słu-

dano wówczas eksperymentalnie ani też nie widziano większych zależności w jego wyjaśnianiu od wyników nauk przyrodniczych, to podobna do obecnej relacja między filozofią i nauką po prostu nie mogła występować. Jest wysoce prawdopodobne, że to właśnie specyfika współczesnych powiązań z relewantnymi dyscyplinami eksperymentalnymi przyczyniła się do wyraźnej specjalizacji filozofowania o umyśle. Raczej uzasadnione będzie więc uznać, że widoczny dzisiaj, bezpośredni związek z naukami eksperymentalnymi najlepiej odróżnia współczesną filozofię umysłu od jej klasycznych źródeł. Jeśli faktycznie tak jest, to warto ustalić, choćby w przybliżeniu, kiedy doszło do owego powiązania z naukami?

Znów dosyć ogólnikowo można powiedzieć, że mniej więcej w XIX wieku, wraz z rosnącym pozytywno-scjentyistycznym nastawieniem tamtych czasów, zaczęto coraz bardziej zdecydowanie szukać empirycznej i intersubiektywnej weryfikacji filozoficznych twierdzeń dotyczących umysłu. Moc kartezjańskiej tradycji ciągle jednak nieco przeszkadzała w bezpośrednim wykorzystywaniu wyjaśnień z poziomu biologicznego (zwłaszcza neurofizjologicznego), dlatego w drugiej połowie XIX wieku powstała nauka, którą można uznać za pośredniczącą pomiędzy tym, co duchowe, psychiczne, a tym, co materialne, cielesne, fizjologiczne – chodzi rzecz jasna o *psychologię*.

Pierwszy, klasyczny nurt psychologii, tzw. *strukturalizm*, stawiał sobie za zadanie dostarczyć możliwie obiektywnego, naukowego opisu struktury psychicznej. Psychologowie tamtych czasów usilnie próbowali zbliżyć się jak najbardziej do wzorca naukowości, tj. do nauk przyrodniczych – udawało się im to przede wszystkim w warstwie metodologicznej, bowiem z powodzeniem przeprowadzali pionierskie eksperymenty na ludzkiej psychice, powtarzane w ściśle określonych, laboratoryjnych warunkach. Jednocześnie, jako głów-

---

nie uznawany jest za „ojca” tej dziedziny. Willis swe badania zaprezentował m.in. w pracy *Cerebri Anatome* wydanej w 1664 roku, którą można uznać za jego *opus magnum*. Patrz np. Z. Molnar, *Thomas Willis (1621-1675), the founder of clinical neuroscience*, „Nat. Rev. Neurosci”, s. 329-335, (5) 2004; <http://pulse-project.org/node/167> (15.07.2012).

ne narzędzie obserwacji umysłu, nadal stosowali dobrze znaną *introspekcję*, wprowadzając poddaną rygorom naukowej powtarzalności, bazującą jednak wyłącznie na analizie treści własnej świadomości – tworzyło to rzecz jasna konflikt subiektywnych danych z chęcią użycia całkowicie obiektywnych wyników. Ta odwieczna opozycja odzwierciedlana była także w założeniach metafizycznych – zjawiska mentalne (psychiczne) *implicite* bądź *explicite* oddzielano nadal od fizycznych (cielesnych), zakładając *a priori* ich względną niezależność ontyczną. Jednak empiryczne świadectwa już wtedy przekonywały, że oba rodzaje zjawisk muszą być ze sobą co najmniej *skorelowane* – dlatego strukturalizm skłaniał się do złagodzonej wersji *dualizmu kartezyjskiego*, określanej jako *paralelizm psychofizyczny*. Kolejne nurty psychologii (z przełomu XIX i XX wieku) szybko przekroczyły tę metafizyczną barierę różnic substancjalnych, w konsekwencji jeszcze bardziej zbliżając się do nauk przyrodniczych – wyjaśnienia psychiki stawały się coraz bardziej *naturalistyczne* (jak w *funkcjonalizmie*), a czasem wręcz *naiwnie materialistyczne* (np. w pierwotnym *behawioryzmie* Watsona).

Wysuwa się wiele trafnych zarzutów wobec pierwszych badań psychologów, nikt jednak nie odmówi im metodologicznej pionierstwa podejścia. Raczej nikt też nie zaprzeczy, że zapoczątkowane wówczas eksperymentalne badania umysłu zaowocowały ogromnym postępem na gruncie dzisiejszej *kognitywistyki*, zmuszając do kooperacji badaczy reprezentujących wiele różnych dziedzin nauki<sup>6</sup>. Wreszcie – mimo że w filozofii mówiono o umyśle (duszy) praktycznie „od zawsze” – nikt się raczej nie sprzeciwi, że dopiero quasi-przyrodnicze badania psychologów postawiły filozofię w nowej sytuacji. Bowiemy gdy powstawała nowa, niezależna nauka, eksperymentalnie badająca

---

<sup>6</sup> Sprawa różnych sposobów oceniania *postępowości* dziedzin nauki omawiana jest dokładniej przez A. Jonkisz, *Struktura, Zmienność i Postęp Nauki. Ujęcie strukturalne*, UMCS, Lublin 1990, s. 273-338. Wykorzystując przeprowadzone tam rozróżnienia, można powiedzieć, że o ile *kognitywistyka* (traktowana jako odrębna dyscyplina badawcza) wykazuje zarówno *wzrost* i *rozwój*, jak też *postęp globalny* (jednak *lokalny* nie wszędzie), o tyle w sprawie filozofii umysłu sytuacja jest dużo trudniejsza do rozstrzygnięcia (warta dalszych rozważań).

umysł (tworzona na początku głównie przez lekarzy i przyrodników), filozofowie umysłu po raz pierwszy stanęli przed wyborem: albo pozostać w izolacji od jej wyników i formułować swe tezy niezależnie, albo „filozofować w kontekście nauki”, jakakolwiek by ona była<sup>7</sup>. Dlatego zasadne wydaje się przyjmować, że granice określania filozofii umysłu jako „współczesnej” sięgają właśnie do owych pierwszych prób eksperymentalnego wyjaśniania zjawisk mentalnych na gruncie psychologii.

Przyjęcie takich ram czasowych w genezie filozofii umysłu wiąże się głównie z jej przemianami w warstwie metodologicznej, wszakże były one mniej więcej zbieżne również z przemianami instytucjonalnymi, czyli z jej akademicką genezą. Dyscyplina ta najszybciej stała się odrębną specjalizacją i jednocześnie przedmiotem wykładowym w filozofii anglo-amerykańskiej, doszło do tego najprawdopodobniej w pierwszych 2-3 dekadach XX wieku – akademicka filozofia umysłu pojawiła się mniej więcej równocześnie na gruncie *analitycznej filozofii brytyjskiej* (m.in. za sprawą Russella, Broada, Ryle’a i Ayera) i w *amerykańskim pragmatyzmie* (m.in. za sprawą Jamesa, Meada, Deweya i Lewisa). W owym procesie formowania nie do przecenienia jest również wpływ kontynentalnych prądów filozofii europejskiej, przede wszystkim *pozytywizmu logicznego* (chodzi tu zwłaszcza o późne pisma Wittgensteina, Carnapa i Feigla) oraz *fenomenologii* (głównie Merleau-Ponty’ego, którego poglądy w dużej mierze zbieżne były z pragmatyzmem, choć w Ameryce słabo znane do połowy XX wieku); w wielu kwestiach widoczny jest także wpływ nielicznych filozofów spoza owych nurtów, którzy podejmowali tematykę umysłu (m.in. Bergsona, Poincare’ego, Brentany). Przedstawiona mozaika nurtów i filozofów, nawet jeśli niekompletna, zawiera najistotniejsze składniki prowadzące do powstania współczesnej filozofii umysłu, zarówno jako odrębnej dyscypliny badawczej, jak i akademickiej. Warto jeszcze krótko przyrzeć się jej najnowszym dziejom,

---

<sup>7</sup> Idea takiej formy filozoficznych analiz przedstawiana jest w pracy zbiorowej pt. *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, J. Życiński, A. Michalik, wyd. PTT, Kraków 1987.

by i tu wskazać istotne czynniki kształtujące ostateczny obraz omawianej dziedziny.

Naukowo zorientowani filozofowie, a głównie tacy skupiają się współcześnie na badaniu umysłu, w naturalny sposób poszukują inspiracji bądź uzasadnień dla swych teorii poza filozofią, w dziedzinach empirycznych. W początkowej fazie (do początku lat 50. XX wieku) źródłem przesłanek dotyczących funkcjonowania umysłu była prawie wyłącznie psychologia, więc rozumiałe, że filozofowie umysłu często byli również psychologami lub przynajmniej „psychologizującymi filozofami”. W późniejszych etapach rozwoju filozofii umysłu (lata 50.-80. XX wieku) sama psychologia, która pozostawała jej najbliższym odniesieniem, ulegała mocnym wpływom innych dziedzin, takich jak: cybernetyka, teoria maszyn liczących i informatyka (tzw. *metafora komputerowa* w opisach umysłu stała się wtedy wszędobylska). Dziedziny te przeżywały wówczas rozkwit i jako takie wydawały się dawać duże nadzieje na definitywne wyjaśnienie, czym jest i jak działa umysł. Wyniki uzyskiwane przy ich pomocy zaowocowały wieloma praktycznymi zastosowaniami, przekonywały jednak o zbyt dużym huraoptymizmie takich nadziei, bowiem o ile przetwarzanie informacji rzeczywiście jest istotne w rozumieniu umysłu, o tyle sprowadzanie umysłu do programu (*software'u*) sterującego ciałem (*hardware*) okazało się co najmniej mało trafione, jeśli nie zupełnie chybione (wprawdzie ubrane w nowoczesny, techniczny język, jednak metafizycznie nie było bardzo odległe od platońskich i kartezjańskich wyobrażeń duszy uwięzionej w ciele). Niezależnie od efektu końcowego, zakres nauk i teorii zaangażowanych w wyjaśnianie tego, co mentalne, rozszerzał się coraz bardziej. W ostatniej fazie rozwoju filozofii umysłu (lata 80. XX wieku aż do dziś) do wymienionych już dziedzin odniesienia na pewno można dodać: lingwistykę, antropologię, neurologię, neurobiologię, biologię molekularną i biochemię, genetykę z teorią ewolucji, nowoczesną etologię, a nawet fizykę kwantową czy wybrane aspekty różnych nauk społeczno-humanistycznych. Nauki pomagające wyjaśniać mentalność tworzą dziś potężny zbiór różnorodnych dyscyplin nie zawsze trafnie okre-



ślanych zbiorczo mianem *kognitywistyki* (relacje między filozofią a kognitywistyką omawiane będą nieco dalej)<sup>8</sup>.

Obiektywnie rzecz biorąc, filozofia umysłu zajmuje obecnie dominujące miejsce wśród filozoficznych specjalizacji, co więcej, sytuacja taka ma miejsce nie tylko na gruncie jej anglo-amerykańskiej macierzy (tam bezdyskusyjnie), bo i w skali globalnej znajduje się w statystycznej czołówce<sup>9</sup>. Nawet jeśli fakt uzyskania przez język angielski statusu podstawowego języka nauki nieco tutaj pomógł, to i tak za najważniejszą przyczynę obecnego stanu rzeczy trzeba uznać rzeczywiste sukcesy nauk eksperymentalnie badających zjawiska psychiczne. Lawinowy wręcz postęp takich badań – zarówno w stosowanych metodach, jak i uzyskiwanych wynikach oraz zastosowaniach praktycznych – przyniosły ostatnie 2-3 dekady. W tym krótkim okresie nauczono się bezinwazyjnie obserwować pracujący mózg (metody PET, fMRI stosowane są w tej dziedzinie dopiero od połowy lat 80. XX wieku) i w konsekwencji coraz dokładniej wyznaczać związki między aktywnością jego poszczególnych obszarów a funkcjami psychicznymi – ostatecznie pozwoliło to znacznie trafniej diagnozować i leczyć wiele chorób o *neuropsychologicznym* podłożu. Wykorzystywanie nowoczesnych technik *neuroobrazowania* w ustalaniu szczegółów mózgowego podłoża funkcji psychicznych dało u schyłku XX wieku początek tzw. *neurokognitywistyce* (*cognitive neuroscience*)<sup>10</sup>. Dyscyplina ta ma obecnie bardzo szerokie zastosowania praktyczne (od medycyny aż po przemysł reklamowy) i należy do dziedzin priorytetowych, gdy chodzi o dotacje rządowe – jest wreszcie głównym źródłem przesłanek empirycznych w dzisiejszej, naturalizowanej filozofii umysłu. Zasadne jest uznać ten właśnie „gorący” okres badań neurokognitywnych, czyli mniej więcej ostatnie trzydzieści lat, za najbardziej symptomatyczny w genezie omawianej dyscypliny, bo przesądzający o jej ostatecznym kształcie.

<sup>8</sup> Por. R. Poczobut, *Między Redukcją a Emergencją*, dz. cyt., s. 7-14.

<sup>9</sup> Por. przypis nr 1.

<sup>10</sup> Por. P. Mandik i A. Brook, *The Philosophy and Neuroscience Movement*, „Analyse & Kritik” 26 (2004), s. 382-397.

## Status współczesnej filozofii umysłu

Skuteczne wyjaśnianie procesów mentalnych przez dzisiejsze nauki kognitywne z jednej strony wyraźnie zwiększyło zainteresowanie filozofią umysłu, z drugiej zaś uznawane jest czasem (paradoksalnie) za prognostyk jej końca<sup>11</sup>. W podobny sposób wypierane były przecież filozoficzne debaty z kosmologii czy teorii ewolucji, gdy dziedziny te osiągały status niezależnych nauk. Klasyczne problemy tzw. *filozofii przyrody* były kolejno „zabierane” przez nowo powstające dziedziny empiryczne takie, jak: astronomia, chemia, nowe działy fizyki, biologia molekularna, genetyka etc. Dlatego pytania dotyczące np. planet systemu słonecznego, rozmiaru i wieku wszechświata, podzielności i struktury materii, dziedziczenia cech czy ewolucji organizmów mają zdecydowanie mniej filozoficzną naturę obecnie niż miały jeszcze sto lat temu. Czyż podobne przejęcie nie czeka pytań podejmowanych przez filozofię umysłu, aż do całkowitego unicestwienia tej dziedziny? Czy aktualne przemiany w nauce, szczególnie w neuronaukach i kognitywistyce, nie potwierdzają czasem takiego scenariusza? Wydaje się to dosyć prawdopodobne, w końcu umysł w oczach naturalisty jest częścią przyrody, a ta stopniowo wyjaśniana jest przez nauki<sup>12</sup>.

Zapewne większość badaczy, także filozofów, zgodziłaby się z łagodniejszym twierdzeniem, mianowicie, że w wielu kwestiach związanych z szeroko rozumianą mentalnością filozofia sukcesywnie traci grunt na rzecz nauk; widoczne to jest szczególnie w dyskusjach o percepcji zmysłowej, o różnych procesach poznawczych czy w aktualnych debatach dotyczących świadomości. Oderwane od wyników

---

<sup>11</sup> Por. A. Chemero i M. Silberstein, *After the Philosophy of Mind: replacing Scholasticism with Science*, „Philosophy of Science”, 75/1 (2008), s. 1-27; dostępny online: <http://edisk.fandm.edu/tony.chemero/papers/philmindiscover4.pdf> (5.04.2012).

<sup>12</sup> Twierdzenia takie wypowiadała już P.S. Churchland, uznając, że jeśli filozofia umysłu ma przetrwać, to jedynie jako tzw. *neurofilozofia*. Por. P.S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, MIT Press, 1986; oraz *Brain-Wise, Studies in Neurophilosophy*, Cambridge, MA, MIT Press, 2002.

nauk spekulacje o naturze umysłu są dziś zdecydowanie relikdami przeszłości, co jednak nie musi oznaczać, że nie można ich już spotkać w filozofii – rzecz jasna, ujęcia takie narażają się na zdecydowaną krytykę<sup>13</sup>. Nawet twierdzenia o, przynajmniej w zamierzeniach, naukowym charakterze, wypowiedane ongiś przez filozofów umysłu, obecnie często wydają się dosyć naiwne, jak np. to: „*ból jest (identyczny z) pobudzeniem receptorów typu C*”. Trzeba jednak pamiętać, że ta popularna pod koniec lat 70. XX wieku *fizykalistyczna* charakterystyka bólu była jedynie swoistą idealizacją i raczej żaden filozof nie chciał przez to powiedzieć, że odczucie bólu to nic poza owymi receptorami. Można się jednak domyślić, że tego typu tezy były krytykowane przez naukowców, tym bardziej że wielu badaczy brało je dosłownie<sup>14</sup>. Tak czy inaczej, dziś raczej „nie wypada” już posługiwać się podobnymi uproszczeniami, również w filozoficznych dysputach o umyśle wymaga się dokładniejszych odniesień do ustaleń relewan-

---

<sup>13</sup> Obecnie filozofowie są raczej zgodni, co do tego, że filozofia umysłu w tradycyjnej (spekulatywnej) wersji jest przeżytkiem. Por. A. Chemero i M. Silberstein, dz. cyt.

<sup>14</sup> Jednym z pierwszych naukowców, który dosłownie potraktował tę identyczności, był R. Puccetti (por. *The Great C-fiber Myth: A critical note, Philosophy of Science*, 44, 1977, s. 303-305); podobny błąd popełnił już całkiem niedawno N. Grahek (por. *Feeling pain and being in pain*, Bradford Book, 2007, 1 wyd. 2001, MIT, s. 141-165). Co do samej percepcji bólu, od dawna wiadomo m.in., że poza włóknami typu „C” istnieją specjalne receptory bólowe (receptory typu A-Δ). Ponadto, *nociceptory* nie są przecież nawet częścią centralnego systemu nerwowego, więc wiązanie ich relacją identyczności z odczuciem, które wymaga aktywności wielu struktur korowych i podkorowych, byłoby nonsensem. Receptory bólowe jedynie wstępnie rejestrują potencjalnie szkodliwy bodziec na poziomie rdzenia kręgowego. Następnie informacja o takim bodźcu przekazywana jest dalej, w odpowiednie rejonu mózgu, gdzie interpretowana jest jako mniej bądź bardziej bolesne odczucie (intensywność bólu skorelowana jest z wielkością pobudzonych obszarów sensorycznych kory). W rzeczywistości nie ma odrębnego ośrodka doznawania bólu w mózgu, w poszczególnych przypadkach zaangażowane są różne obszary (w zależności od lokalizacji bodźca), występują też znaczne różnice indywidualne w jego percepcji. Co więcej, można odczuwać ból w ogóle bez pobudzenia włókien nociceptywnych (co jest kontrprzykładem dla fizykalistycznej definicji), tzw. *bóle fantomowe* występują stosunkowo często w utraconych kończynach.

tnych nauk. Dlatego swobodne pisanie o procesach percepcyjnych, prezentowane w dyskusji o postrzeganiu wzrokowym jeszcze około połowy XX wieku (rozpisywano się wówczas namiętnie o *danych zmysłowych, powidokach, qualiach* wzrokowych, o postrzeganiu „plam kolorów” etc.), w nowszej filozofii umysłu mogłoby być brane za dowód ignorancji, zaś obecnie naraziłoby zapewne na śmieszność. Tym bardziej że wiele tradycyjnych problemów percepcji po prostu umknęło już z dysput filozoficznych – procesy te są na tyle dokładnie i na tak wielu płaszczyznach wyjaśniane, że przestały być podatne na proste, zdroworoządkowe uogólnienia. Dzisiaj trzeba bardzo dużo merytorycznego znanstwa, by mówić o percepcji zmysłowej i zadawać zasadne pytania o filozoficznej naturze – nie oznacza to wszakże, że filozof powinien zupełnie unikać tego typu kwestii.

Podobnie rzecz ma się z tzw. *problemem świadomości*, bodajże najczęściej podejmowanym obecnie zagadnieniem w filozofii umysłu – tu również nie można czuć się pewnie, stroniąc od empirycznych ustaleń. Świadomość, choć faktycznie długo omijana przez nauki, od pewnego czasu zdecydowanie znajduje się w centrum badań doświadczalnych, szczególnie prowadzonych na gruncie neurologii, medycyny, neuropsychologii czy psychiatrii – filozofowie umysłu, chcąc nie chcąc, muszą to zaakceptować. Dlatego też, podstawową rolę w wyjaśnianiu, czym jest i jak działa świadomość, odgrywają dziś wyniki i konsekwencje konkretnych eksperymentów czy najbardziej aktualne teorie empiryczne – filozofia nadal ma swój istotny udział eksplikacyjny, jednak eksplanacje nie są już jej domeną. Sytuacja taka widoczna jest wyraźnie w charakterze zadawanych pytań i w udzielanych odpowiedziach; badacze pytają m.in.: Jakie procesy prowadzą do uzyskania świadomości? Co i w jaki sposób doprowadza do alteracji normalnych stanów świadomości? Czy pacjent w tzw. *stanie wegetatywnym* ma jakąkolwiek świadomość? W jaki sposób integrujemy różne typy świadomości zmysłowej w spójne całości percepcyjne? Czy świadomość jest stopniowalna? Czy można postrzegać bez świadomości (jak np. w przypadku *ślepowidzenia*)? Czy zwierzęta mają świadomość, a jeśli tak, to jaką jej formę? Czy można

stworzyć maszyny, które posiadać będą przynajmniej podstawowe formy świadomości? Badania świadomości mają już bezsprzecznie naukowy status, w sensie twardego, eksperymentalnego *science*, a uzyskiwane wyniki pozwalają udzielać zasadnych odpowiedzi na powyższe i wiele innych pytań, przynoszą też realne zastosowania praktyczne (m.in. w technologiach informatycznych, edukacji, medycynie, ekologii) i profity finansowe. Czy wobec tego filozoficzne dyskusje o świadomości skazane są na metanaukowe komentatorstwo, czy może jest tu jeszcze miejsce na „filozoficzną robotę” w pełnym wymiarze? Współczesna praktyka pokazuje, że w miarę bezpieczną ostoją dla filozoficznych analiz jest *subiektywność*, bowiem uznaje się ją za tę cechę świadomości, która najlepiej uwidacznia tzw. *lukę* w naukowych *eksplanacjach*<sup>15</sup>.

Mimo że w naukach próbuje się ją traktować jak zwyczajne zjawisko występujące w przyrodzie, świadomość, poprzez swą subiektywną naturę, rzeczywiście różni się zasadniczo od pozostałych zjawisk. Chodzi mianowicie o to, że jedynie w odniesieniu do świadomości pytania „jak to jest ją posiadać?”, czyli „jak to jest być świadomym?”, „jak to jest być kimś, podmiotem?” mają sens – inne zjawiska po prostu dzieją się, zachodzą bez podmiotu i jako takie mogą być co najwyżej obserwowane z zewnątrz<sup>16</sup>. Innymi słowy, zjawiska badane w naukach eksperymentalnych zachodzą obiektywnie,

---

<sup>15</sup> Levine jako pierwszy użył określenia *luka* w *eksplanacjach* (ang. ‘*explanatory gap*’, w odniesieniu do możliwości naukowego wyjaśniania subiektywnych *qualiów*), następnie Block upowszechnił termin *świadomość fenomenalna*, której istotą także była niedostępna naukom subiektywność (odróżniał ją od świadomej *dostępności*, ang. *access consciousness*), ostatecznie Chalmers, na podstawie tych rozróżnień, sformułował słynny *trudny problem świadomości*. Por. N. Block, *On Confusion about function of consciousness*, „Behavioral and Brain Sciences”, 18(2), 1995, s. 227-247; J. Levine, *Materialism and qualia: The explanatory gap*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 64, 1983, s. 354-61; D. Chalmers, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, „Journal of Consciousness Studies”, 2(3), s. 200-19.

<sup>16</sup> Por. T. Nagel, *What is it like to be a bat?* „Philosophical Review” 83 (1974), s. 435-451 oraz J. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, tyt. oryg. *The Rediscovery of mind*, MIT 1992, PIW, Warszawa 1999, 134-142.

są dostępne w świecie, *obserwowalne*, zaś świadomość, prócz obiektywnie dostępnej strony (*access consciousness*), ma również stronę wewnętrzną – prócz bycia obserwowalną jest także „przeżywalna”. Ów subiektywny, przeżyciowy aspekt, określane w filozofii jako *fenomenalny* (*phenomenal consciousness*), zdaje się w fundamentalny sposób poza zasięgiem obiektywnych z założenia metod nauki – ta właśnie kwestia jest podstawowym przedmiotem analiz współczesnej filozofii umysłu<sup>17</sup>.

Subiektywność, jak na razie skutecznie ukryta w „filozoficznej gęstwinie”, od pewnego już czasu znajduje się na celowniku nauk eksperymentalnych (zaznaczył to już F. Crick<sup>18</sup>), jednakże naukowcy muszą jeszcze raczej nieco poczekać, aż nowoczesna filozofia umysłu wyprowadzi ją na otwarte pole. W każdym razie można stwierdzić, że problem subiektywnej natury świadomości, w którym analizy pojęciowe mają nadal istotne znaczenie, jest jednym z ostatnich czysto filozoficznych zagadnień, jakie zostały dzisiejszej filozofii umysłu – stanowi dlatego podstawowy problem badawczy omawianej dziedziny<sup>19</sup>. Jednakże, nawet w wypadku prowadzenia teoretycznych badań subiektywności, filozof umysłu nie uniknie już kontaktu z naukami – odkąd umysł badany jest doświadczalnie, każdy jego aspekt trzeba jakoś do tych badań odnosić.

Widać wyraźnie, że zajmowanie się filozofią umysłu w oderwaniu od wyników nauk kognitywnych i neuronauk jest obecnie podobnie

---

<sup>17</sup> Kwestia obiektywnej i subiektywnej natury świadomości jest przeze mnie dyskutowana m.in. w: J. Jonkisz, *Wąskie, szerokie i rozszerzone rozumienie subiektywności...*, *Philosophiae Christianae*”, 1/2010; J. Jonkisz, *Pojęcie świadomości w kognitywistyce i filozofii umysłu – próba systematyzacji*, „*Filozofia Nauki*”, 2/2012, s. 29-55; J. Jonkisz, *Consciousness: a four-fold taxonomy*, „*Journal of Consciousness Studies*”, w druku.

<sup>18</sup> Por. F. Crick, *Zdumiewająca Hipoteza*, „Prószyński i S-ka”, Warszawa 1997, s. 334-335.

<sup>19</sup> Filozoficzny charakter mają również inne zagadnienia, jak np. problem *wolnej woli* czy *podejmowania decyzji*, jednak wydaje się, że analiza pojęciowa schodzi w nich na nieco dalszy plan niż w przypadku problemu subiektywności, bowiem coraz istotniejsze są w tych przypadkach wyniki eksperymentów.

nieracjonalne jak parędziesiąt lat wstecz kosmologią (zaliczaną wówczas do filozofii przyrody) bez brania pod uwagę wyników astronomii i fizyki<sup>20</sup>. Unaukowienie większości problemów dotyczących umysłu nie oznacza wszakże, że filozof nie może powiedzieć czegoś „mądrego” (wartościowego poznawczo i wiedzotwórczego) w tych kwestiach – podobnie było przecież z pewnymi kwestiami kosmologicznymi. Zarówno wówczas, w związku z tworzeniem naukowego obrazu kosmosu, jak i dzisiaj, w związku z poznawaniem umysłu, powstaje przecież wiele nowych pytań, pojęć czy hipotez o iście filozoficznej naturze. Jednak żeby je w ogóle dostrzec, trzeba być wystarczająco kompetentnym w ustaleniach relewantnych dziedzin. Jak wynika z praktyki badań kognitywistycznych, prowadzonych zwykle zespołowo, wkład takiej „naukowo-świadomej” filozofii jest potrzebny i doceniany, stąd też dosyć często w zespołach badawczych zatrudnia się również filozofów. Często przecież różne istotne innowacje, nowe, zasadne pytania czy błyskotliwe hipotezy ukazują się dopiero z pewnej odległości, spoza konkretnej dyscypliny naukowej, choć w kontakcie z nią – taki właśnie zdrowy dystans i pożądana bliskość charakteryzuje nowoczesną filozofię umysłu w relacji z kognitywistyką<sup>21</sup>.

Podobieństwa filozofii umysłu i filozoficznej kosmologii nie kończą się na eksplanacyjnej zależności ich dociekań od wyników nauk. Obie dziedziny sięgają w pewnym sensie granic i podstaw wiedzy,

---

<sup>20</sup> Dobrym przykładem pozostawania niezależnym od wyników nauk przyrodniczych w tamtym okresie jest Hegel. Stawiając swoje mocne tezy dotyczące zjawisk przyrody (w dziele *Filozofia Przyrody*), naraził się na wytknięcie ewidentnych błędów i niekompetencji (np. w opisach ciał niebieskich, pola magnetycznego, ciepła). Powszechnie znana i bodajże jedna z celniejszych jest *popperowska* krytyka *heglizmu* (przedstawiona w drugim tomie polskiego wydania dzieła: *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*). W sprawie Hegla patrz także: *Filozofować w kontekście nauki*, dz. cyt., s.17-34. Sprawa konieczności uprawiania filozofii umysłu w bezpośrednim związku z naukami była niedawno przedmiotem żarliwej dyskusji także w Polsce, patrz „Diametros”, (3) 2005, tamże: R. Poczobut, M. Miłkowski, *Czym jest i jak istnieje umysł?*, s. 27-55.

<sup>21</sup> Por. W. Bechtel, *How Can Philosophy Be a True Cognitive Science Discipline?*, „Topics in Cognitive Science”, 2/3 (2010), s. 357-366.

jedna wiedzy o wszechświecie, druga o nas samych – zaś *graniczność* i *fundamentalność* to charakterystyczne cechy problemów o filozoficznej naturze. Podobieństwo widać wreszcie w tym, że przedmioty badań obu dziedzin, tzn. zarówno zjawiska zachodzące w kosmosie, jak i zjawiska mentalne, są stosunkowo krótko obecne na gruncie eksperymentalnym, jeszcze całkiem niedawno analizowane były prawie wyłącznie przez filozofię. Czasem, by przeprowadzać konkretne eksperymenty, konieczny jest postęp technologiczny i wynalezienie odpowiednich narzędzi badawczych – w kosmologii były to coraz dokładniejsze teleskopy, zaś w naukach o umyśle skanery magnetyczne i metody neuroobrazowania. Jednak, aby w ogóle dany problem zaistniał w nauce, trzeba wpieryw opisać określone zjawiska za pomocą pojęć o wystarczającym stopniu precyzji – jest to znów jedno z charakterystycznych zadań filozofii. Powstawanie nowych problemów badawczych i w konsekwencji często nowych dyscyplin nauki (jak kosmologia i kognitywistyka) jest w dużej mierze efektem uprzednich dociekań filozoficznych. Niestety odpowiednio sformułowane i pojęciowo usystematyzowane zagadnienia w zasadzie umykają później z filozofii do konkretnej dyscypliny empirycznej, jednakże taka już jej rola i dola. Bowiem filozofia jest tam przede wszystkim, gdzie nauk jeszcze nie ma (dostrzega nowe problemy, wyznacza wyraźniej cele badawcze, definiuje i systematyzuje podstawowe terminy etc.), ale także tam, gdzie nauki już były (dostrzega dalekie konsekwencje osiągniętych wyników, analizuje wartość użytych metod i argumentacji etc.). Filozofia umysłu wypełnia obie te funkcje, była *protonauką* dla nauk eksperymentalnie badających umysł (dla psychologii czy kognitywistyki), by następnie podejmować się także roli *metanauki* wobec tych dziedzin.

Metanaukowa funkcja filozofii jest zbawienna szczególnie w związku z wyjątkową multi- i interdyscyplinarnością kognitywistyki, która nie jest przecie jedynie kolekcją wyników wielu nauk, ale stanowi coraz lepiej zintegrowaną dyscyplinę umożliwiającą wymianę informacji pomiędzy różnorodnymi dziedzinami, a nawet, co ważniejsze, wspólne prowadzenie badań. Stworzenie uniwersalnego



języka służącego kooperacji badawczej w kognitywistyce jest sprawą arcytrudną, jako że jej obszar stanowi istną *Wieżę Babel* języków stosowanych w różnorodnych, często odległych dziedzinach zaangażowanych w wyjaśnianie umysłu (od fizyki teoretycznej, przez neuro nauki, aż po dyscypliny społeczno-humanistyczne) – jest to kolejna, charakterystyczna rola filozofii.

Ostatecznie można powiedzieć, że zależności między filozofią umysłu a naukami (różnorodnymi dyscyplinami kognitywistyki) są dzisiaj przynajmniej trojaki. Po pierwsze, możemy stwierdzić widoczną, obligatoryjną wręcz, obecność nauk w analizie problemów filozoficznych. Dla przykładu, mówiąc o filozoficznym problemie *świadomości*, badacze powołują się zwykle na różne dane empiryczne (gdy są to dane neurofizjologiczne, uzasadnione jest stosowanie terminu *neurofilozofia*)<sup>22</sup>. Po drugie, filozoficzne dystynkcje znajdują zastosowanie w naukach, np. w badaniach empirycznych stosuje się definiowane na gruncie filozofii umysłu pojęcia wolnej woli czy subiektywności. Po trzecie wreszcie, można mówić o metanaukowej, czyli filozoficznej analizie wszystkich dyscyplin kognitywistyki. Problemy metanaukowe zalicza się zwykle do szeroko rozumianej *filozofii nauki* – w tym wypadku trafnie jest używać określenia *filozofia nauk kognitywnych* lub w odniesieniu do konkretnych dyscyplin można mówić np. o filozofii neuronauk, filozofii biologii ewolucyjnej, filozoficznych problemach psychologii etc.<sup>23</sup>. Filozoficzna analiza dotyczyć może wreszcie samej filozofii umysłu, można wówczas powiedzieć,

---

<sup>22</sup> Por. P.S. Churchland, dz. cyt.; W. Bechtel, P. Mandik, J. Mundale, R.S. Stufflebeam, *Philosophy and the Neurosciences*, „A Reader” Oxford: Blackwell; G. Northoff, *What is neurophilosophy? A methodological account*, „Journal for General Philosophy of Science”, Kluwer Academic Publishers, (35) 2004, s. 92-124; J. Jonkisz, *Neurofilozofia jako właściwa forma filozofii we współczesnej kognitywistyce*, w: *Umysł. Natura i sposób istnienia. Trzy debaty*, red. Z. Muszyński, UMCS, 2010, s. 201-221.

<sup>23</sup> Por. J. Bickle, *Philosophy and neuroscience: A ruthlessly reductive account*, Norwell, MA: Kluwer Academic Press, 2003. W. Bechtel, *How Can Philosophy Be a True Cognitive Science Discipline?*, „Topics in Cognitive Science”, 2/3 (2010), s. 357-366.

że mamy do czynienia z *metafilozofią umysłu*, bowiem przywilejem filozofii jest jedynie to, że jej metadziadziną jest nadal filozofią (cały ten tekst jest w zasadzie przykładem takiej metafilozofii).

Podsumowując rozważania dotyczące statusu współczesnej filozofii umysłu, można powiedzieć, że:

I. Filozofia umysłu sukcesywnie traci grunt na rzecz naukowych eksplikacji w wielu swoich tradycyjnych zagadnieniach, jednocześnie jednak, wraz z nowymi odkryciami i nowo powstającymi dyscyplinami badawczymi, zyskuje wiele nowych problemów.

II. Podstawowym przedmiotem badań filozofii umysłu jest dziś problem świadomości, zaś jednym z ostatnich czysto filozoficznych zagadnień jest analiza pojęcia subiektywności.

III. Od pewnego czasu nie sposób prowadzić badań w filozofii umysłu inaczej niż w bezpośrednim kontakcie z naukami empirycznymi, szczególnie z różnymi dyscyplinami współczesnej kognitywistyki.

IV. Filozofia umysłu spełnia w stosunku do kognitywistyki funkcje metanaukowe (usprawnia naukowy dyskurs i kooperację między dyscyplinami) oraz protonaukowe (formułuje problemy i zagadnienia, ukierunkowując lub umożliwiając późniejsze badania).

V. Zależności między filozofią umysłu a kognitywistyką są trojaki, tzn. z jednej strony ustalenia nauk empirycznych wykorzystuje się w filozofii (dobrym przykładem jest tu program *neurofilozofii*), z drugiej filozoficzne dystynkcje znajdują zastosowanie w naukach (np. dotyczące pojęcia świadomości czy subiektywności) i wreszcie, filozofia jest metadziadziną wszelkich badań umysłu (jako *filozofia nauk kognitywnych* lub *metafilozofia umysłu*).

## Summary

### Contemporary Philosophy of Mind – Its Genesis and Status

Many of the main topics in the philosophy of mind were first introduced by Plato, at which time the very concept of “mind” had already been intro-

duced into Western philosophy. At the same time, the philosophy of mind as an academic discipline was not established until the late 19th century, and did not become a popular research specialization until the mid-20th century. What sort of criterion would need to be taken into account to establish at least an approximate time for the genesis of the scientific endeavor which today we call “philosophy of mind”? The first part of this paper seeks to answer this question.

The concept of “soul”, understood as a source of our mental capacities, has been in use for a very long time in philosophy, but today it is used almost exclusively in non-philosophical discourse. Even the concept of “mind”, especially when understood as a single, simple, non-physical substance, clearly does not fit into the modern scientific framework of understanding. Is the philosophy of mind helpful in any sense in scientific explanations of mental phenomena, and what sort of aims and methods should it adopt, in order to be relevant? What is the status of contemporary philosophy of mind, especially in relation to cognitive neuroscience? The second part of the paper gives at least approximate answers to these questions.



**Józef BREMER**

Akademia Ignatianum w Krakowie

## **CZY PATRZĄC NA TWÓJ MÓZG, MOGĘ POWIEDZIEĆ, O CZYM MYŚLISZ?**

W potocznym oraz w tradycyjnie filozoficznym rozumieniu osoby jej stany wewnętrzne (myśli, odczucia, zamiary) stanowią o jej byciu świadomym, racjonalnym podmiotem, żyjącym w otoczeniu innych świadomych podmiotów. Przyjmuje się przy tym, że każdy z nas ma bezpośredni, niezawodny, zapewniony tylko sobie dostęp do swoich stanów wewnętrznych. Pytanie o możliwość podobnego poznania cudzych stanów wewnętrznych od dawna zajmowało filozofów i psychologów. Ludzie postępują bowiem często inaczej, niż się po nich spodziewamy. Właściwie ocenić drugą osobę, poznać jej wewnętrzne motywy działania nie jest sprawą łatwą: Czy jest ona sobą, czy kogoś udaje? Czy mogę jej zaufać? Czego ona tak naprawdę ode mnie oczekuje? Kłamie czy mówi prawdę? Jakie ma zamiary? Często zadajemy sobie tego typu pytania. Aby na nie odpowiedzieć, obserwujemy zachowania osoby i na ich podstawie wnioskujemy o jej stanach wewnętrznych. Pytania te są istotne także dla funkcjonowania systemów moralnych i prawnych, głównie gdy chodzi o ustalenie prawdomówności, szczerości intencji danej osoby.

## Wariograf

Wraz z rozwojem techniki pomiarowej i metod nauk przyrodniczych zrodziły się możliwości przynajmniej częściowej eksperymentalnej odpowiedzi na pytania o dojście do stanów mentalnych osoby. Pojawiły się urządzenia pomiarowe, mające w tym pomóc. Należy do nich wariograf (nazywany także detektorem czy wykrywaczem kłamstwa). Przyjmuje się, że dzięki jego użyciu można stwierdzić, czy dana osoba mówi prawdę (tzn. że wewnętrzny stan jej umysłu jest zgodny z tym, co mówi), czy też kłamie. Pierwszy wariograf został zbudowany w 1913 roku przez V. Benussiego. O szybkim wzroście zainteresowania tym urządzeniem świadczy chociażby to, że w latach 40. minionego wieku L. Keeler zbudował przenośny wariograf<sup>1</sup>. Od tego czasu techniki pomiarowe w zakresie ustalania prawdomówności osoby poczyniły znaczne postępy. W 2008 roku *Harvard Business Review* zaliczył wykrywanie kłamstwa za pomocą funkcjonalnego rezonansu magnetycznego (fMRI) do przełomowych idei w badaniu przestępczości i wykrywania przestępstw<sup>2</sup>.

Klasyczny wariograf jest urządzeniem pomiarowym mierzącym cztery różne reakcje cielesne badanej osoby. Umocowane na ciele elektrody mierzą elektryczną zdolność skóry do przewodzenia prądu, a tym samym pozwalają ustalić podniesiony stopień potliwości. Elektrody na końcach palców mierzą ich ukrwienie – gdy jesteśmy zdenerwowani, krew odpływa z kończyn i płynie do mózgu. Opaska wokół piersi pozwala stwierdzić, czy zmieniają się ruchy klatki piersiowej będące symptomem spokojnego lub niespokojnego oddychania. Zamocowany wokół ramienia mankiet kontroluje ciśnienie krwi. Wszystkie uzyskane w ten sposób informacje są następnie przekazywane do zbiorczego urządzenia, gdzie są przetwarzane i zapisywane (np. na taśmie papieru, podobnie jak to ma miejsce przy EKG<sup>3</sup>).

---

<sup>1</sup> Por. M.M. Littlefield, *The Lying Brain. Lie Detection in Science and Science Fiction*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2011, s. 149-156.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 1.

<sup>3</sup> P. Eckman, *Weshalb Lügen kürze Beine haben*, Berlin: De Gruyter, 1989,

Sam wariograf nie wykrywa kłamstwa, mierzy on jedynie zmiany aktywności autonomicznego systemu nerwowego osoby, która jest pod wpływem emocji przeżywanych podczas badania. Należy zauważyć, że żadna z mierzonych na tej pośredniej drodze reakcji emocjonalnych nie jest typowa jedynie dla kłamcy (np. u wielu z nas wstyd może wywołać reakcje cielesne podobne do tych, jakie wywołuje mówienie nieprawdy). Także osoby niewinne mogą podczas badania wariografem ulegać emocjom podobnym do tych, jakim ulegają sprawcy.

W rzeczy samej, wielu ekspertów uważa, że dane uzyskane dzięki wariografom są niepewne, a prawie wszyscy naukowcy, którzy zajmowali się nimi (w tym również administratorzy wariografów), zdają sobie sprawę z ograniczoności ich użycia. Mierzone przez wariograf parametry mogą być bowiem zakłócone zdenerwowaniem badanej osoby czy jej innymi stanami. Stąd wynika potrzeba psychologa, którego obiektywność i zdolność do interpretacji uzyskanych rezultatów są decydujące dla końcowej oceny prawdomówności badanej osoby. To psycholog zadaje badanej osobie neutralne pytania kontrolne i ocenia jej cielesne reakcje zapisane przez wariograf.

U podstaw metodologii badań wariografem leży pozytywistyczne założenie, że mierzone zależności pomiędzy ludzkim przeżywaniem a nastawieniem na wartości (prawdomówność) i na ich zachowanie są uniwersalne i można je obiektywnie stwierdzić. Musimy jednak pamiętać, że związki pomiędzy reakcjami fizycznymi a stanami psychicznymi mogą być bardzo złożone, a gdy chodzi o poszczególne osoby, wyniki te mogą się bardzo od siebie różnić.

### Neuronalny wariograf

Jednym z impulsów, który wzmógł zadawanie pytań o dostęp do stanów wewnętrznych, były zamachy z 11 września 2001 roku. Lęk

przed akcjami terrorystycznymi rozpalil dyskusję nad nowymi technikami kontroli ludzkich zamiarów. O ile kontrole zewnętrzne, jak sprawdzanie bagażu pasażerów, były znane i należało je po prostu zintensyfikować, o tyle pytanie o możliwość kontroli stanów wewnętrznych podróżujących okazało się czymś nowym. Czy mózg osoby, która kiedyś brała udział w obozie szkoleniowym dla terrorystów, zawiera w sobie jakieś ślady takiego pobytu? Czy w przypadku pokazania jej np. obrazów z takiego obozu zdradzi ją reakcja jej mózgu? Czy miejsca, w których kiedyś dana osoba była, pozostawiają na dłuższy czas neuronalne odwzorowania w jej mózgu, które to odwzorowania dałoby się z powrotem wywołać i zmierzyć? Do tego typu pytań nawiązuje neuropsycholog J.-D. Haynes: „Jeszcze kilka lat temu mogliśmy jedynie powiedzieć, jaki region mózgu był aktywny, (...) istniały bowiem realne ograniczenia naszej zdolności odczytania treści tej aktywności”. W tym samym czasie, zdaniem Haynesa, sytuacja uległa radykalnej zmianie: „Zauważono bowiem, że każda myśl jest skojarzona z jakimś wzorcem aktywności mózgu (...) i można wyćwiczyć komputer do rozpoznania wzorca, skojarzonego z pojedynczą myślą”<sup>4</sup>. Innymi słowy, Haynes uważa, że już dzisiaj potrafiłmy, w ograniczonym zakresie, obserwować mózg przy myśleniu.

Za pomocą fMRI można rozpoznać bardziej aktywne obszary w mózgu, czyli obszary z podwyższoną zawartością tlenu we krwi. Uzyskane obrazy są bardzo sugestywne, osobom postronnym wydaje się wręcz, że przedstawiają one myśli i emocje, że ich badania leżą jak na dłoni, że obrazy te wystarczy jedynie odczytać (tzw. *brain reading*)<sup>5</sup>. Dlatego należy pamiętać, że w fMRI wizualizowane są

---

<sup>4</sup> Por. cyt. za: S. Begley, *Mind Reading is Now Possible*, Newsweek-on Science, 21.01.2008, s. 22. Popularnonaukową krytykę tego typu daleko idących analogii przeprowadza A. Bernard. Por. A. Bernard, *Die Hirnforschung ist die Königin aller Wissenschaften. Die Hirnforschung füllt Bestsellerlisten. Die Hirnforschung hat immer recht*, Süddeutsche Zeitung: Magazin, 35, 31.08.2012, s. 8-13.

<sup>5</sup> Patrząc na „obrazy” uzyskane np. w tomografii komputerowej, nie widzimy „fotografii” obszarów mózgu, lecz dodatkowe wizualizacje uzyskane z ogromnej ilości kolumn liczb programu komputerowego. Nieporozumieniem byłoby traktowanie owych „obrazów” jako wiernych odcisków ludzkiej psychiki.



jedynie parametry biochemiczne, regiony z podwyższoną zawartością tlenu we krwi. Dzięki temu można tylko ustalić, w których obszarach mózg jest najbardziej aktywny<sup>6</sup>. Coraz więcej naukowców używa tego typu złożonych urządzeń, aby podpatrzeć fizyczną stronę naszego myślenia. Tym samym prowadzone przez nich badania nad funkcjonowaniem mózgu wchodzą na kontrowersyjne, z etycznego punktu widzenia, pole wnikania w prywatne sfery ludzkiego umysłu.

W niniejszym artykule skupimy się na opisanu eksperymentów w tym zakresie, prowadzonych przez międzynarodowy zespół neurologów, do których należy wspomniany już J.-D. Haynes. Poddane testom osoby były umieszczane w tomografie komputerowym i prośzone o wybór jednego z dwóch zadań matematycznych, dodawania lub odejmowania, oraz o zachowanie tej decyzji dla siebie. Następnie kazano im parę sekund odczekać (od 2,7 do 10,9 s), a po tym czasie na odpowiednim ekranie wyświetlano dwie liczby, które badane osoby miały dodać lub odjąć (zgodnie z wcześniej podjętą decyzją). Krótco po wyświetleniu owych dwóch liczb na ekranie pojawiały się cztery liczby – jedna przedstawiała poprawny wynik dodawania, druga poprawny wynik odejmowania, a pozostałe dwie były podobne co do wartości, lecz przedstawiały błędne wyniki. Badane osoby rzadko wybierały jeden z dwóch niepoprawnych wyników (średnio 5%), co znaczy, że poprawnie wykonały zadanie i nie zgadywały<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> J.-D. Haynes, K. Sakai, G. Rees, S. Gilbert, Ch. Frith, R.E. Passingham, *Reading Hidden Intentions in the Human Brain*, *Current Biology*, 17, 2007, s. 323-328. Do przeprowadzenia opisanych badań użyto rezonansu o natężeniu pola magnetycznego 3 tesli.

<sup>7</sup> Omawiani naukowcy piszą: „At the beginning of each trial, the word ‘select’ was presented that instructed the subjects to freely and covertly choose one of two possible tasks, addition or subtraction. After a delay during which subjects covertly maintained their intention, two numbers were presented and subjects were then required to perform the selected task (addition or subtraction) on the two numbers. A response screen then appeared showing two correct answers (for either addition or subtraction) and two incorrect answers. Subjects pressed a button to indicate which answer was correct for the task they had performed. From the button press, it was

dobrowolny wybór zadania (dodawanie lub odejmowanie)	zmienne przesunięcie (opóźnienie) czasowe	bodziec	odpowiedź
WYBÓR	2,7 – 10,9 s	56 ■ 33	65 89 ■ 23 18

Aby stwierdzić, które regiony kory mózgowej kodują aktualne zamiary badanej osoby, naukowcy musieli z przestrzennego wzorca sygnałów, w każdym lokalnym regionie mózgu, odkodować ukryty zamiar osoby. Użyli przy tym metody wielowariantowego rozpoznawania wzorców (*multivariate pattern recognition*)<sup>8</sup>, stosując ją do przestrzennych wzorców pochodzących od mózgu sygnałów i orientując się według wspomnianych dwóch zamiarów<sup>9</sup>.

Używany w badaniach komputer był zaprogramowany do rozpoznawania charakterystycznych wzorców aktywacji w mózgu, które pojawiają się typowo w skojarzeniu ze specyficznymi myślami. Gdy komputer zostanie odpowiednio „wytrenowany”, to można go użyć do przepowiedzenia tego, jaką decyzję podmiot podjął, odwołując się jedynie do aktywności mózgu tego podmiotu. Istotna techniczna innowacja tych badań polega na połączeniu w nich informacji pochodzących z różnych regionów mózgu.

---

possible to determine the covert intention of the subject during the previous delay period” (tamże, s. 324).

<sup>8</sup> Autorzy powołują się tutaj na inne swoje badania, por. J.-D. Haynes, G. Rees, *Neuroscience*, 7, 2006, s. 523-534 [s. 524-530].

<sup>9</sup> Haynes [i inni]: „In the current fMRI study, we wanted to investigate how information about task sets builds up across time when subjects are cued to change the rules that guide their behaviour. Specifically, we used multivariate decoding (Haynes and Rees, 2006; Norman et al., 2006) to disentangle the encoding of different types of information in the brain related to executive control: the encoding of the task-sets, the encoding of target stimuli and the encoding of motor responses (...). For this, we used a task whereby subjects had to alternate between two task-sets based on a cue presented prior to each trial. The tasks required two different mappings of visual stimuli to motor responses. Using this procedure, it was possible to identify different stages of information processing in the human brain. S. Bode, J.-D. Haynes, *Decoding sequential stages of task preparation in the human brain*, *NeuroImage*, 45, 2009, s. 606-613 [s. 607].

Naukowcy odkryli, że dane z niektórych regionów mózgu badanych osób pozwalały na prognozowanie, jakie działania matematyczne aktualnie miała ona zamiar wykonać, dodawanie czy odejmowanie. Najwyższą dokładność dekodowania sygnałów pochodzących z tych regionów (71 %) stwierdzono w korze przyśrodkowej przedczołowej. Uczeni potrafili zatem z 71-procentową dokładnością rozpoznać zamiary podmiotu, bazując jedynie na aktywności jego mózgu (i to na kilka sekund przed tym, zanim uczestnik eksperymentu zobaczył liczby i zaczął je dodawać lub odejmować).

Oprócz regionu kory przyśrodkowej przedczołowej dekodowanie udało się także przeprowadzić w bocznej korze przedczołowej, jednak jego dokładność była niższa. Jedynie region w przedniej części kory przyśrodkowej przedczołowej (region ten jest zwykle kojarzony z ukierunkowywaniem myśli) wskazywał ogólny wzrost aktywności w trakcie okresu opóźnienia, tzn. w przedziale czasu, w którym osoby w ukryty sposób już podjęły decyzję (o dodawaniu lub odejmowaniu), lecz musiały odczekać z wykonaniem zadania. Neuronalne reprezentacje wybranych w sposób wolny zamiarów, nakierowanych na wykonanie specyficznego zadania, znaleziono w regionach bocznej części kory przedczołowej i kory przyśrodkowej przedczołowej. Aktywność w tych regionach kory przedczołowej (łącznie z biegunem czołowym, korą boczną, przyśrodkową) wzrasta podczas różnych procesów mentalnych, takich jak myślenie, zamierzanie, wykonywanie zadania.

### **Podsumowanie**

U podstaw badań za pomocą tomografu, podobnie jak przy badaniach wariografem, leży pozytywistyczne założenie, że wszystkie zjawiska – fizyczne i psychiczne – można wyjaśnić, gdy zrozumie się wszystkie fizyko-chemiczne zdarzenia. Czy nie może jednak być tak, że zmierzone zmiany biochemiczne są jedynie symptomem działania sił psychodynamicznych? Na to pytanie brak na razie jednoznacznej

odpowiedzi. W badania za pomocą tomografu zaangażowany jest jedynie mózg osoby, w badaniach wariografem także inne części jej ciała. Przy opracowaniu danych uzyskanych w badaniach tomografem komputerowym używa się skomplikowanych programów obliczeniowych, w badaniach wariografem jedynie zestawia się uzyskane w nich cztery wyniki. Biorąc pod uwagę chociażby indywidualne różnice w budowie ciała i mózgu badanych osób, trudno uzyskane obydwojma urządzeniami wyniki uogólnić i zbudować na ich podstawie jakiś zadowalający, jednolity model stanów mentalnych.

„Byłoby naturalnie czymś wspaniałym, gdybyśmy podczas kontroli na lotnisku mogli rozpoznać, czy ktoś ma zamiar wysadzić samolot w powietrze, tzn. gdybyśmy posiadali odpowiednie urządzenia do szybkiego skanowania mózgu. Nie uważam jednak, żeby w ciągu najbliższych lat było to możliwe, chociażby dlatego, że złe zamiary, które jakaś osoba może mieć, są najczęściej różnorakie” – mówi Haynes w cytowanym już artykule S. Begley. Aby stwierdzić, czy potencjalny zamachowiec był kiedyś w jakimś obozie terrorystycznym, musielibyśmy najpierw posiadać konkretne zdjęcia z tego obozu, które następnie moglibyśmy mu pokazać i zobaczyć, jak reagują na nie odpowiednie regiony jego mózgu. Ponadto co w sytuacji, gdy za pomocą wspomnianego, obecnego na lotniskach przyszłości skanera wprawdzie stwierdzilibyśmy obecność podejrzanych myśli, lecz te nie byłyby związane z rzeczywistym zamiarem użycia bomby czy uprowadzenia samolotu, lecz jedynie z fantazjami o jej użyciu lub z fantazjami uprowadzenia samolotu? Skaner musiałby być „wytrenowany” na odróżnianie tego typu myśli. Taki skaner mózgu pozostaje dzisiaj w sferze *science fiction*. Niemniej sama idea – możliwość rozpoznawania zamiarów przestępców – zachowuje swoją ważność.

Wyniki uzyskane w opisanych przez nas eksperymentach z tomografem są dalekie od tego, aby dzięki nim można było pozyskiwać dane przy wspomnianych, potencjalnych sytuacjach na lotnisku. Niemniej Haynes i inni naukowcy ujawnili, jakie zadanie badana osoba planowała wykonać w bliskiej przyszłości. Po raz pierwszy udało się w ten sposób odczytać zamiary osoby bez wykonania przez nią jakie-

gość fizycznego ruchu, jak to miało miejsce np. w eksperymentach nad wolną wolą przeprowadzanych przez B. Libeta. Ktoś powie, że już od dawna neurologicy potrafią na podstawie aktywności mózgu poznać zamiary osoby, zanim ona sama stanie się tego świadoma (por. znane eksperymenty Haggarda i Eimera z potencjałem gotowości, eksperymenty z magnetyczną stymulacją przezczaszkową), że można do takich badań użyć o wiele prostszej aparatury – np. EEG, jak to czynili Libet czy Kornhuber i Deecke. Co jest zatem nowego w eksperymentach Haynesa i jego kolegów?

Nowa jest możliwość badania kompleksowych decyzji, których to badań nie da się przeprowadzić za pomocą EEG i innych tradycyjnych metod. Potrzeba do nich bardziej wyspecjalizowanej aparatury. Po raz pierwszy udało się – za pomocą tomografu i odpowiedniego programu komputerowego – empirycznie zidentyfikować w miarę dokładnie stosunkowo złożony i ukryty zamiar.

Uczestnicy dokonali wyboru jednego z zadań w sposób ukryty i początkowo nie znali liczb, które mieli dodawać lub odejmować. Kilka sekund później liczby te pokazały się na ekranie i mogli rozpocząć obliczenia. Upewnia nas to, że sam zamiar był odczytany wcześniej aniżeli aktywność mózgu związana z obliczeniami. Już przed opisanymi eksperymentami przyjmowano, że wybrane w sposób wolny plany mogą być składane w regionach środkowej kory przedczołowej, podczas gdy plany zgodne z instrukcjami zewnętrznymi mogą być składowane w innych regionach kory przedczołowej. Haynes i inni potwierdzili tę teorię empirycznie. Ich badania ukazują także podstawowe zasady co do sposobu, w jaki mózg „składa” zamiary. Zamiary nie są zakodowywane w pojedynczych neuronach, lecz w całościowym przestrzennym wzorcu aktywności mózgu. Różne regiony kory przedczołowej wykonują różne operacje. Przednie regiony kory przedczołowej przechowują neuronalne korelaty zamiarów aż do ich wykonania, podczas gdy tylne regiony kory przedczołowej uruchamiają się, gdy podmiot zacznie aktywnie dodawać lub odejmować.

Można powątpiewać, czy zadanie z wyborem dodawania lub odejmowania nie jest zbyt proste w porównaniu np. z naszymi codzien-

nymi myślami. Czy nie zachodzi tutaj jakaś różnica jakościowa? Haynes uważa, że tak nie jest, gdyż rozpoznanie prostszych i bardziej złożonych myśli zachodzi według tej samej zasady: mierzy się wzór danej aktywności mózgu, gdy badana osoba myśli określoną myśl. Podstawową ideą jest to, że każda myśl łączy się z charakterystycznym wzorcem aktywacji mózgu, który następnie może być dalej używany jako „odcisk mózgowy” dla dokładnie tej specyficznej myśli. Jeśli jakiś komputer tak zaprogramujemy, że „nauczy się” ten „odcisk” (tzn. specyficzny wzorec aktywacji mózgu związany z określoną myślą) na nowo rozpoznać, to wówczas jedynie na podstawie aktywności mózgu możliwe będzie odczytanie, co dana osoba właśnie myśli w sensie potocznym. Bardziej złożone myśli nie przedstawiają tym samym problemu, a nawet wręcz przeciwnie. Mają one więcej warstw i dlatego mają więcej cech, które można wykorzystać do ich neuronalnego dekodowania. Pomimo zmienności pojawiają się specyficznym indywidualne, takie same albo bardzo podobne wzorce neuronalnej aktywacji. Jeśli założy się, że owe topograficznie odróżnialne wzorce odzwierciedlają procesy kognitywne, to wyłania się teza, że różne techniki pokonywania wymagań dadzą się odwzorować z różnych sekwencji (podobnie jak słowa z liter alfabetu). Taki proces odkodowywania pozostaje nadal prosty, nawet przy rosnącej kompleksowości wymagań. Informacja jest zawarta w uporządkowaniu mikrostanów, w ich wzajemnym przyporządkowaniu.

Innymi słowy, Haynes i jego koledzy już dzisiaj badają podstawy świadomego i nieświadomego przetwarzania informacji, stosując do tego funkcjonalny rezonans magnetyczny, celem odkrycia, jak specyficzne myśli są kodowane we wzorcach aktywności mózgowej i jak można by je odczytać<sup>10</sup>. Potrafią oni pokazać, jak dzięki odpowied-

---

<sup>10</sup> John-Dylan Haynes, *Die Dekodierung bewusster und unbewusster Gedanken*, w: *Gedankenforscher. Was unser Gehirn über unsere Gedanken verrät*, 11. Berliner Kolloquium der Gottlieb Daimler- und Karl Benz-Stiftung in Zusammenarbeit mit dem Bernstein Center for Computational Neuroscience Berlin und dem Universitätsklinikum Charité Berlin am 9. Mai 2007 in der Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin, s. 11-12.

niemu matematycznemu postępowaniu można z aktywności mózgu odczytać nawet złożone myśli (np. ukryte zamiary co do dodawania lub odejmowania). Niesie to ze sobą ważne skutki dla zastosowania metod badania mózgu w zakresie sądownictwa i medycyny. Trudności pojawią się jedynie wtedy, gdy trzeba będzie odczytać wiele różnych, krzyżujących się myśli. Wówczas należałoby taki dekodery wyspecjalizować na każdą pojedynczą myśl, co oczywiście – oprócz tego, że byłoby bardzo kosztowne i czasochłonne – jest dzisiaj niewykonalne.

Wyniki omawianych badań mogą być zastosowane nie tylko w tropieniu terrorystów czy przestępców, lecz także w leczeniu klinicznym. Pierwsze kroki w tym kierunku już zostały poczynione. Pomyślnie testy przeszły funkcjonalne protezy ręki sterowane umysłem<sup>11</sup>. Metoda *brain reading* może więc być wykorzystana chociażby przy rehabilitacji osób sparaliżowanych wskutek porażenia poprzecznego. Można budować systemy mózg – komputer, za pomocą których pacjent, jedynie dzięki „sile woli”, bez użycia kończyn, potrafi kierować joystickami czy protezami (tzw. interfejsy mózg – komputer). W przeciwieństwie do protez, tego typu urządzenia skupiają się na odczytaniu ruchów, które pacjent zamierza wykonać, lecz nie jest zdolny do ich fizycznego wykonania. Pewnego dnia zamiar kliknięcia kursorem na „odpowiedz na email” może zostać zrealizowany za pomocą odpowiedniego skanera mózgu, bez użycia wyrafinowanych protez czy własnych rąk.

---

<sup>11</sup> Por. zbudowana na John-Hopkins University proteza ręki sterowana przez mózg. Chodzi o wspólny, czteroletni projekt badawczy Johns Hopkins Applied Physics Laboratory razem z Walter Reed National Military Medical Center oraz Uniformed Services University of the Health Sciences. Modular Prosthetic Limb jest całkowicie kontrolowana przez sensory implantowane w mózgu i odtwarza zmysł dotyku przez przesłanie impulsów elektrycznych od protezy do kory sensorycznej. Zręczność protezy jest zbliżona do zręczności ludzkiej ręki, jej pojedyncze „palce” mogą się niezależnie poruszać. Por. Johns Hopkins Applied Physics Laboratory <[http://www.rtbob.net/Johns\\_Hopkins\\_Applied\\_Physics\\_Laboratory](http://www.rtbob.net/Johns_Hopkins_Applied_Physics_Laboratory)>; <<http://esciencenews.com/dictionary/prosthetic.limbs>> (2.05.2012).

Pamiętając o technicznych ograniczeniach nowoczesnych technologii, możemy z nadzieją patrzeć na ich użycie chociażby w diagnostyce chorób czy w edukacji. Niemniej musimy pytać o granice etyczne całego przedsięwzięcia. Nasz mózg staje się coraz bardziej dostępny dla badań medycznych oraz podstawowych badań empirycznych. Techniki obrazowania pozwalają na coraz głębszy wgląd w jego struktury i funkcje. Rośnie wiedza o zachodzących w nim procesach biochemicznych i o sieciach powiązań leżących u podstaw jego aktywności. Wraz z nią rosną możliwości techniczne i farmakologiczne zmierzające do poprawy myślenia i samopoczucia zarówno u osób chorych, jak i zdrowych. Szczególny charakter neuronauk polega na tym, że w ich ramach nie powstają tylko pytania wewnątrz etyki (jak np. przy badaniach nad komórkami macierzystymi), lecz także dotykamy w nich podstaw i założeń samej etyki. Musimy bowiem na nowo przemyśleć nasz stosunek do siebie samych. Zmieniający się w wyniku tych badań nasz obraz człowieka – jako osoby z prywatną sferą wewnętrzną lub jako systemu możliwych do publicznego zdekodowania stanów wewnętrznych – wpływa bowiem: i) na rodzaj i sposób, w jaki zadajemy pytania etyczne, oraz ii) na to, jakie pytania uważamy za szczególnie istotne i jakich odpowiedzi potrafimy na nie udzielić. Czy neuroobrazy mogą nam pomóc w zrozumieniu naszego myślenia i odczuwania? Czy można się zgodzić z tym, iż także zdrowe osoby – celem podniesienia swojej sprawności intelektualnej, wolitywnej – powinny zacząć przyjmować lekarstwa przeznaczone dla osób psychicznie chorych czy cierpiących na zaburzenia uwagi? Jak z etycznego punktu widzenia rozumieć to, że wimplantowane elektrody będą mogły coraz bardziej celowo wpływać na funkcje mózgu leżące u podstaw naszej motoryki, używania języka, kształtowania przekonań o tym, co dobre, a co złe? Szukanie odpowiedzi na te pytania wiąże się z próbą ponownego przemyślenia stosunku nas samych – ludzkich osób – do samych siebie.



## Summary

### Can I tell what you are thinking by looking at your brain?

According to the commonsense view of a person, their internal states (thought, attitudes, sensations) define them as being a conscious and rational subject living amongst other conscious subjects. It is believed that each of us has direct and infallible access to our own private mental states. But what about such or similar access with respect to other persons? This question has troubled philosophers and psychologists for many years. In this article I will deal with the question of the extent to which both the traditional lie detector and the new techniques that make use of functional Magnetic Resonance Imaging (fMRI) might be able to reveal to us the internal, subjective world of the mental states of a person.



**Robert JANUSZ**

Akademia Ignatianum w Krakowie  
Vatican Observatory

## **ROBERTO BUSA I HUMANISTYCZNA INFORMATYKA**

Dnia 9 sierpnia 2011 r., ok. godz. 22, w *Aloisianum* (instytut jezuickich studiów filozoficznych w Gallarate, Lombardia, prowincja Varese) zmarł w sędziwej starości ks. Roberto Busa<sup>1</sup>, włoski jezuita, lingwista, informatyk i filozof, wykładowca Gregoriany (1980-1995), Uniwersytetu Katolickiego (1980-1995) i Politechniki w Mediolanie (1995-2002), pionier nowej dziedziny wiedzy, tzw. informatyki humanistycznej. Wykładał informatyczną hermeneutykę tomistyczną oraz filozofię i psychologię na kursie sztucznej inteligencji i robotyki, współpracował z wieloma ośrodkami uniwersyteckimi na całym świecie, był twórcą grup roboczych, zapraszany na ważne konferencje i sympozja, na których propagował swoje nowatorskie idee.

---

<sup>1</sup> Informacje biograficzne oraz nt. działalności R. Busy pochodzą z: Mario Gargantini, „Dismantling Babel with St. Thomas”, [przeł.] J.J. O’Callaghan, [w:] *Jesuits 2008*, Published by the General Curia of the Society of Jesus, Roma: So.Gra.Ro. S.p.A., January 2008, s. 152-154; Stefano Lorenzetto, *Il gesuita che ha inventato la linguistica informatica e realizzato il monumentale «Index Thomisticus»: Lettore fermati! È morto padre Busa*, „L’Osservatore Romano. Cultura”, Città del Vaticano, 24 agosto 2011; Stefano Lorenzetto, *Ibm? International Busa machines. Al computer nato per far di conto ha insegnato l’arte della scrittura*, „L’Osservatore Romano”, 28 novembre 2010 [wstęp + wywiad z R.B.] (<<http://www.osservatoreromano.va>>); *Bolletino di Notizie*, t. 20, nr 3 (wrzesień), Roma: Case Internazionali Romane, s. 13.

Ks. Busa był dobrym przyjacielem kard. Carlo Marii Martiniego oraz papieży: Jana Pawła I<sup>2</sup>, Pawła VI oraz Jana Pawła II.

Roberto Busie kultura zawdzięcza tak oczywiste dziś idee, jak np. nawigacja w Internecie (rozumianym jako gigantyczny hipertekst) czy używanie komputera do tworzenia złożonych tekstów. Oczywiście nie chodzi tu o proste kodowanie liter, słów czy zdań, ale o głębsze zasady, na których opiera się informatyka lingwistyczna, odgrywająca coraz większą rolę w digitalizacji (a może nawet prostej jeszcze matematyzacji) różnych dzieł kultury, nie tylko tekstów. Dla podkreślenia zasług zakonnika została ustanowiona tzw. Nagroda Roberto Busy (*Roberto Busa Award*)<sup>3</sup>. Jest ona uznawana za najwyższe uhonorowanie uczonych i twórców rozwijających nową dziedzinę wiedzy, której włoski jezuita poświęcił niemal całe swe życie. O znaczeniu dorobku ks. Busy w środowisku świadczy m.in. to, że dzięki Francesce Bruni (prezes Art Valley) powstała w Internecie grupa, do której przyłączyło się natychmiast ponad 150 uczonych z całego świata, reprezentujących sztuki i nowe technologie.

Związłą charakterystykę wielkiego dzieła Busy ujął błyskotliwie Lorenzetto w tytule obituary: *Lettore fermati!* Sformułowanie to wyraża w jednym zdaniu właściwą językowi włoskiemu grę słów: „czytelniku, zatrzymaj się!” – co odnosi się do człowieka – albo „czytniku, zakończ działanie, wstrzymaj się!” – co odnosi się do sprzętu komputerowego. Dzięki temu zabiegowi lingwistycznemu autorowi udało się wyrazić nieuchwytnie po polsku powiązanie człowieka i systemu informatycznego, dwóch powszechnie wciąż jeszcze oddalonych od siebie rzeczywistości, których łączeniu poświęcił się włoski jezuita. Można powiedzieć, że o ile komputery były i są tworzone, aby liczyć, o tyle dzięki Roberto Busie weszły one w wymiar słowa, w sze-

---

<sup>2</sup> Kolega szkolny i przyszły papież zazdrościł Busie bycia jezuitą, gdyż sam chciał zostać misjonarzem, jak pierwsi towarzysze św. Ignacego, ale zabronił mu biskup.

<sup>3</sup> Zob. <<http://www.allc.org/awards/busa-award>>; The ADHO (*Alliance of Digital Humanities Organisations*). Nagrodę otrzymali: ks. Roberto Busa (1998), John Burrows (2001), Susan Hockey (2004), Wilhelm Ott (2007), Joe Raben (2010).

rokiem jego, zwłaszcza humanistycznym, „nieliniowym” znaczeniu. Busa dostrzegł w informatyce to, co dziś jest tak często przesłonięte technicznymi sukcesami nauki o komputerach. O dorobku ks. Busy świadczy jego bibliografia licząca ponad 440 pozycji<sup>4</sup>.

Niniejszy artykuł podzielony jest na dwie części: pierwsza dotyczy osoby ks. Busy, druga stanowi refleksję autora w kontekście fragmentu filozofii włoskiego jezuitę.

### **Szkic życiorysu R. Busy**

Roberto Busa urodził się 28 listopada w roku 1913, w Vicenza. Jego rodzice pochodzili z Lusiany (płaskowyż Asiago), z dzielnicy Busa – stąd nazwisko. Był drugim z pięciorga dzieci zawiadowcy, więc Busowie często zmieniali miejsce zamieszkania (Genua, Bolzano, Werona). Gdy osiedli w roku 1928 w Belluno, Roberto wstąpił do seminarium, gdzie uczył się z Albino Luvianim, przyszłym papieżem Janem Pawłem I i Dantem Cassoli. W dormitoriach bez ogrzewania budzili się o 5:30, by przy łóżku obmyć się w miednicy, do której nalewali zimnej wody ze stojącego obok dzbana. Wspominając te pięć minut dreszczy, Roberto żartował, że był to moment wahania się w powołaniu i chęci powrotu do domu, gdzie jego mama zwykła była mu dawać ogrzaną wodę do mycia. Chłopcy mieli trzydzieści minut na higienę, ubranie i posłanie łóżka.

Mając dwadzieścia lat, Roberto wstąpił do Towarzystwa Jezusowego (1933) i pragnął zostać misjonarzem w Indiach. W zakonie odkryto jego talenty i chciano skierować go na studia. Przełożony zakonny spytał go wprost, czy nie chciałby być profesorem, czemu on się jednak sprzeciwił. W odpowiedzi prowincjała marzący o misjach Roberto usłyszał, że to świetnie, skoro tak się rzeczy mają, to... zostanie profesorem. Dzięki temu posłuszeństwu talenty Roberto mogły się rozwijać i zaowocować w innego rodzaju misjach zakon-

---

<sup>4</sup> Zob. np. <<http://xoomer.virgilio.it/fperciva/Busa/biblio.htm>>.

nych: w pierwszym etapie – studiach filozoficznych dzieł św. Tomasza z Akwinu. Podążając niespodziewaną przez siebie drogą, Busa otrzymał licencjat z filozofii w *Aloisianum* (1937), a w roku 1940 (30 maja) został wyświęcony na kapłana. Studia teologiczne zwieńczył licencjatem (Chieri, 1941). W roku 1946 otrzymał doktorat z filozofii na Gregorianie (*Terminologia Tomistica dell'interiorità*, publ. 1949).

Z biegiem czasu Roberto stał się ekspertem w łacinie, grece, hebrajskim, mówił biegle po angielsku, francusku, niemiecku i hiszpańsku, a potem – w celu analizy tekstów (m.in. z Qumrân czy *Koranu*) – opanował też inne języki (arabski, armeński, nabatejski, fiński, czeski, albański, gruziński i cyrylicę). Co ciekawe, studia i czas uczyniły go bardzo powściągliwym w słowach – miał w zwyczaju kłaść ręce na usta i na każde pytanie odpowiadać po dłuższej chwili medytacyjnego milczenia ze wzrokiem utkwionym w nieskończoności. Wielu nie rozumiało też jego stylu, gdy „punktował” swe odpowiedzi – jak św. Ignacy czy św. Tomasz – szeregując wypowiedź według numerów: „po pierwsze”, „po drugie”, „po trzecie”, licząc przy tym na palcach po amerykańsku: od małego palca do kciuka. Jego styl mówienia był przy tym niespotykanie przejrzysty – nie używał słów zbytecznych.

### **Początki informatyki humanistycznej**

Ks. Busa rozpoczął swoje badania lingwistyczne w roku 1941 w Rzymie na Uniwersytecie Gregoriańskim, gdzie później sam nauczał. Zaciekało go – z punktu widzenia filozoficznego – różnorodne użycie słowa „in” przez św. Tomasza z Akwinu. W tej prostej wydałoby się analizie sieci powiązań jednego słowa Busa dostrzegł zarys ogromnego dzieła, które miałyby badać lingwistyczną wiązkę znaczeń wszystkich słów użytych przez św. Tomasza. Tak rodziły się podstawowe idee będące fundamentem humanistycznej informatyki. Nie było to jednak (i nadal nie jest) wcale łatwe.

W czasie gdy komputery osobiste jeszcze nie istniały, a informatyka stawiała pierwsze praktyczne kroki jedynie w dziedzinie nume-

rycznych obliczeń, Busa – dla swych klasycznych badań – utworzył prostą, typową dla humanistów „bazę danych” składającą się z ok. 10 tysięcy odręcznie sporządzonych kart. Niestety, jego tradycyjny sposób szukania i łączenia poszczególnych myśli św. Tomasza i porównywania ich dodatkowo z innymi źródłami nie przyniósł spodziewanych rezultatów. Potrzeba było zupełnie nowego podejścia.

Busa po kilku latach żmudnej pracy lingwistycznej miał już obmyślany zarys nie tyle pojedynczego programu, ile jakby systemu informatycznego, który w roku 1949 przedstawił do realizacji firmie IBM w Nowym Jorku, gdzie znalazł się dość przypadkowo. Spotkał się tam wtedy z legendarnym Thomasem Watsonem, który z IBM uczynił znaną w świecie potęgę. Klimat, jaki panował wtedy w informatyce, wyraża dobrze przypisywane Watsonowi powiedzenie, jakoby do zaspokojenia potrzeb obliczeniowych miało wystarczyć zaledwie kilka komputerów.

W odpowiedzi na projekt, przedstawiony przez Busę, IBM miał stwierdzić, iż nie można zlecać maszynom tego, o co ks. Roberto prosi; Watson dodał żartobliwie, że Włoch, myśląc w ten sposób, uważa się bardziej za Amerykanina niż oni tu na miejscu. Busa jednak nie ustępował i Watson dał się w końcu przekonać przytoczonym przez ks. Roberto mottem używanym przez IBM: „Rzeczy trudne czynimy natychmiast, niemożliwe zajmują nam trochę czasu”. W ten sposób amerykański gigant zgodził się na wsparcie, bądź co bądź, ryzykownego wówczas projektu. Watson, traktując pomysł jezuitę jednak ciągle z niedowierzaniem, dodał z lekką ironią, aby Busa obiecał, że nie zmieni znaczenia IBM (*International Business Machines*) na *International Busa Machines*. Jest znamienne, że Watson, mimo apragmatycznego motto firmy, umiał spojrzeć na projekt realistycznie, oddzielając go od różnych fantazji, którym miałyby sprostać komputery.

W ten sposób, od momentu poparcia przez IBM idei młodego zakonnik, rozpoczęła się praktycznie informatyka humanistyczna, mająca swe źródło w projekcie całościowej komputeryzacji myśli św. Tomasza z Akwinu. Dzieło to zawiera 1,5 mln wierszy, na które składa się 9 mln słów (dla porównania *Boska Komedia* ma niecałe 100 tys.).

## Dzieje hipertekstu

Kluczem do rozwiązania projektu Busy było utworzenie struktury informatycznej, którą dziś nazywa się hipertekstem. Struktura ta jest do dziś w ciągłym rozwoju. Złożoność występująca w pismach Akwinaty wymaga ponadto sporej mocy obliczeniowej, koniecznej do tego, aby w rozsądnym czasie powiązać składowe informacji między sobą. Busa dostrzegł w rozwijającej się informatyce obie te cechy, które dziś wydają się oczywiste. Jednak w jego czasach komputery były używane jedynie do obliczeń numerycznych i nie wyobrażano sobie praktycznie ich aplikacji do innych dziedzin wiedzy niż nauki ścisłe. Busa, dzięki wsparciu IBM, wraz ze swoim ciągle rozbudowywanym, prototypowym projektem nazwanym *Index Thomisticus*<sup>5</sup> stał się *de facto* ojcem nowej dziedziny: cyfrowej humanistyki (*Digital Humanities*) – informatyki lingwistycznej.

Chociaż *explicite* termin „hypertekst” jako pierwszy użył prawdopodobnie Ted Nelson (1965) – w celu wyrażenia możliwości zapamiętywania przez program „ścieżek tekstu”, którymi podąża czytelnik – to jednak autor *Literary Machines* sam przyznał, że idea ta była znana jeszcze przed wynalezieniem komputerów. Antonio Zoppetti – ekspert w lingwistyce i informatyce – wykazał niezbitcie, że co najmniej 15 lat przed Nelsonem ks. Busa pracował już na swoich „hypertekstach”. Po wynalezieniu w CERN-ie systemu WWW (*World Wide Web*) przez Timothy J. Berners-Lee (1990) termin „hypertekst” upowszechnił się i znany jest popularnie jako narzędzie do łączenia ze sobą tekstu, jak również nietekstowych mediów. Ten cenny cernowski wynalazek, z punktu widzenia lingwistyki, stanowi wciąż dość prymitywny sposób łączenia informacji między sobą. Busa z uśmiechem patrzył na to „płaskie”, w sensie humanistycznym, osiągnięcie.

To podejście humanisty można łatwo zrozumieć. Podstawowy element informatycznego hipertekstu, który daje bezpośredni dostęp

---

<sup>5</sup> Zob. <<http://www.corpusthomicum.org>>.



do innego tekstu czy innych mediów, stanowi odsyłacz (*hyperlink*), którego prosta postać (w sensie *HyperText Markup Language*)<sup>6</sup> wygląda np. następująco:

<A HREF="http://www.w3.org/">World Wide Web Organization</A>, gdzie odsyłacz „HREF=...” wskazuje hipertekstowe źródło, zaś etykietę określa tekst zawarty między <A ...>etykieta</A>. Widać więc, że „wyskok” z tekstu do innego źródła dokonuje się przez etykietę, a więc najprostsze, bezkontekstowe (liniowe) odesłanie.

W bardziej rozbudowanych hipertekstach stosuje się Busowską lemmatyzację. Posiada ją np. poważne narzędzie badania wiedzy *Web of Knowledge*<sup>7</sup>, jednak włącza się ją opcjonalnie, gdyż nie jest to zawsze pożądane i nie wszyscy potrafią z tego korzystać. Lemmatyzacja pozwala znaleźć alternatywne formy poszukiwanych członów, np. *tooth – teeth*. Ma ona znaczenie na poziomie powiązanych ze sobą opcji pasujących do danego członu, nie ma ona jednak sama z siebie całościowej autoreferencji, o którą chodziło Busie (zob. niżej).

### *Index Thomisticus* i następcy

Projekt Busy przy wsparciu IBM rozrastał się w wielkie przedsięwzięcie. Ks. Roberto współpracował z wieloma uczonymi, którzy w swoich grupach badawczych – rozciągających się od Galarate (*Aloisianum*) przez Mediolan, Pizę, Wenecję, Boulder (Colorado) – tworzyli nową dziedzinę badań humanistycznych. Tak powstawała baza 11 milionów słów łacińskich oraz podobna do niej – w innych językach i 8 alfabetach. Ta ogromna praca zaowocowała komputeryzacją i publikacją *Indeksu*. Trzeba dodać, że Busa rozpoczynał pracę na nośnikach danych niezmiernie prymitywnych: kartach perforowanych i taśmach magnetycznych. Mimo to pierwszy tom dzieła ukazał się już w roku 1951. Całość zawiera 39 tomów konkordancji,

<sup>6</sup> Zob. <<http://www.w3.org/>>.

<sup>7</sup> Zob. <<http://webofknowledge.com/>>.

10 tomów indeksów oraz tablice klasyfikacji leksykalnych. W sumie – 56 tomów. Wydruk papierowy zajmuje ok. 70 tys. stron.

Wraz z rozwojem komputerów osobistych i dygitalizacją multi-mediów zaczęły się pojawiać rozwiązania dostępne dla pojedynczego użytkownika „maszyn cyfrowych”. Komputer przestał być też kojarzony z szybkim liczydłem. Ks. Busie udało się udostępnić dorobek św. Tomasza z Akwinu na cyfrowej platformie na powszechnie już dostępnym nośniku CD-ROM. System składa się z 1.6 GB informacji i zawiera wielowymiarową analizę każdego wyrażenia z dzieł św. Tomasza w formie graficznej, morfologicznej, syntaktycznej i leksykalnej. To wymierne *par excellence* osiągnięcie ukazuje humanistyczną głębie Busowskiego hipertekstu. Dziś *Indeks* dostępny jest powszechnie w Internecie.

Na bazie lingwistycznych analiz tekstowych i wyrażen językowych Busa konstruował właściwe hiperteksty – złożone struktury łączące różne jednostki leksykalne. To znacznie więcej niż zwykły odsyłacz WWW, który może być dość przypadkowy. Dzięki nasyceniu coraz to bardziej pojemnych struktur informatycznych humanistyczną wiedzą (jakże często ignorowaną przez techników czy logików) Busa formował nową perspektywę ujmowania informatyki od całkiem niespodziewanej dotąd i mało docenianej, humanistycznej strony. Dla wielu „zwykłych” użytkowników Internetu czy nawet twórców multimedialnych encyklopedii ta lingwistyczna głębia jest wciąż jeszcze powszechnie nieosiągalna.

Dzięki doświadczeniom informatycznym zdobyтым w pracy nad *Indeksem* Busa tworzył nowe projekty. W roku 1973 zaczął rozwijać LTB (*Lessico Tomistico Biculturale*) – *Bicultural Thomistic Lexicon*, wspierany przez Towarzystwo CAEL<sup>8</sup> (*Associazione per la Computerizzazione delle Analisi Ermeneutiche e Lessicologiche*), konsorcjum siedmiu uniwersytetów (Sapienza, Gregoriana, Salezjański, Dominikański, Opus Dei, Servi di Maria, Laterański). Patronami zostali: Antonio Fazio (dawniej związany z Banca d'Italia),

---

<sup>8</sup> Zob. <<http://xoomer.virgilio.it/fperciva/Busa/CAEL.htm>>.

Hans Tietmeyer i Michel Camdessus (dawniej związani z Deutsche Bundesbank i międzynarodowym funduszem walutowym). Właściwym celem była komputeryzacja analiz hermeneutycznych i leksykologicznych. W skrócie Busie chodziło o to, aby – jak w przypadku św. Tomasza – przybliżyć współczesnym językom dawne języki. Metoda ta sprawdziła się w przypadku *Indeksu*, gdzie każde słowo jest połączone 130 kodami wewnętrznego hipertekstu, który określa jego morfologię itd.; tutaj dołączono jeszcze hiperteksty definiujące syntaktykę.

Ten bardzo złożony projekt wchodzi w szerszą dziedzinę, jaką jest automatyczne tłumaczenie tekstów – narzędzie wciąż niedoskonałe, choć wielce pożądane w nauce, biznesie czy polityce. Gargantini zwraca uwagę na jego doniosłość w kontekście globalizacji i Internetu, który Busa – jak wyznał w wywiadzie – niezbyt cenił i którego osobiście nawet nie używał.

Busa wyraźnie dostrzegał ograniczenia komputera. Pisał, że jego atuty ustępują tam, gdzie jest miejsce właściwe na „siłę filologiczną”: „interpretację całości z całości”. Chodzi o to, że np. zdanie ma swą niepowtarzalną formę, wyraz, wartość i znaczenie właśnie jako całość, z której wtórnie precyzuje się szczegóły w nią wchodzące. Jest to jakby synteza poprzedzająca analizę. Stwarza to, z jednej strony, niezwykle pole rozwoju dla informatyki, ale tym samym nie mniejsze dla lingwistyki, prowadząc w końcu do matematycznego określenia wyrażeń ludzkich, w czym ludzkość stawia dopiero pierwsze kroki. Nasz język jedynie „sygnalizuje” obszary, które dopiero mają być eksplorowane naukowo<sup>9</sup>. W ten sposób tworzy się nieliniowość dotycząca całości, coś, czego brak poszczególnym składowym elementom – pojawia się naddatek – całościowa perspektywa filozoficzna, który ujmuje jedynie człowiek.

---

<sup>9</sup> Zob. R. Busa SJ, *Informatica e nuova filologia*, [w:] *Lessicografia, filologia e critica*, Atti del Convegno Internazionale di Studi. Catania-Siracusa, 26-28 aprile 1985, red. G. Savoca, s. 19n. *Condurrà infatti finalmente a delineare un modello matematico dell'espressione umana* (s. 20).

## Refleksja filozoficzna R. Busy

Bez lingwistyki w analizie tekstów można dokonywać wielkich uproszczeń, czego nie zawsze są świadomi odkrywcy nowych technologii, niemający doświadczenia w dziedzinach, na które się porywają, czasem jak z motyką na słońce. Busa był specjalistą dobrze osadzonym w lingwistyce i wiedział, że krytykę dowolnej myśli można przeprowadzać jedynie od strony jej wewnętrznej zawartości. Jak mówi o tym w wywiadzie<sup>10</sup>, nie można tak po prostu odrzucać tekstu, ale należy sprawdzać, czy to, co tekst mówi, jest spójne z logiką, której się używa do wysłowienia [rzeczywistości]. Busowska metoda analizy pozwalała mu oceniać teksty Jacques'a Monoda, Stephena Hawkinga, a nawet Lenina (po to go zapraszano do Moskwy).

Busa uważał, że taka logika istnieje i pozwala dotrzeć do zrozumienia przyczyny każdej rzeczy. Co więcej, taka logika jest – według niego – pierwotnym światłem dla umysłu. Tymczasem ludzka codzienność jest inna – co skromnie podkreślał, powołując się na jakąś rozmowę z prostym rzemieślnikiem – „większość ludzi nie wie, dokąd idzie, ale zmierza tam, biegnąc”.

Obok podstawowych i wymiernych dla humanistycznej informatyki dzieł, autor *Index Thomisticus* kształtował swoją coraz to bardziej wyrazistą filozofię nowej dziedziny, ale nie tylko jej. Gargantini dostrzegł, że ks. Busa wciąż intensywniej zadziwiał się człowiekiem – jedynym stworzeniem zdolnym do wyrażenia w języku dramatu swej egzystencji i niepowstrzymanej potrzeby szczęścia. Uważał, że to właśnie w języku przejawia się w człowieku fundamentalny „aksjomat” – prawdziwość i pewność stojąca u podłoża wszystkich ludzkich wyrażań, ludzkich przeżyć odzwierciedlanych w kulturze i jest ona pierwotna wobec każdego zewnętrznego słowa czy gestu. Dzięki wzbudzeniu tych wewnętrznych sił ducha ludzkiego wobec rzeczywistości możliwy jest faktyczny postęp i każda ludzka wiedza. Busa nazwał to „wzbudzenie” *Generative Ontology*, co można przełożyć na język polski jako „rodząca, generatywna, twórcza ontologia”. Ta-

---

<sup>10</sup> Zob. przyp. pierwszy.

kie wzbudzenia ożywiają każdą ludzką aktywność przejawiającą się także w pisaniu programów, konstruowaniu robotów, sterowaniu rozległymi sieciami czy telekomunikacją.

Ks. Busa pozostawił po sobie jeszcze jedno, bardziej wymagające zadanie. W roku 2002 (Kongres Lingwistyczny Unii Europejskiej w Strasbourgu) zaproponował tzw. LD (*Lingue Discipline*) – *Disciplined Languages*, nową dziedzinę analiz opierających się na tzw. mikroanalizie lingwistycznej, użytej już w *Indeksie* i *LTB*. Busa zapostulował, aby szukać jakby w korzeniu każdego języka jednego systemu leksykologicznego, wspólnego dla języków, które można na siebie tłumaczyć. Byłby to więc kierunek, jak to ujmował, stojący w opozycji do biblijnego Babelu.

Jak podaje Gargantini, Busa żywił przekonanie, że lingwistyczny Babel jest w znakach wyrażen, nie zaś w myślach czy koncepcjach, które są zakorzenione w fundamentalnej logice będącej światłem dla każdego człowieka<sup>11</sup>. Synchroniczna inicjatywa, traktująca różne LD jako właściwe „podręczniki” o rzeczach, daje możliwość stworzenia dla każdej koncepcji jakby „fizycznego kodu” wyrażonego w systemie binarnym, dzięki czemu każdy LD byłby komputeryzowany ideograficznie: każda koncepcja miałaby swój jednoznaczny „znak”, a dzięki temu wyrażenia byłyby – jak się tego dziś wymaga – ontologiczne. Gdyby rzeczywiście tak było, wtedy każda informacja wyrażona numerycznie w jednym języku, byłaby odczytana w dowolnym języku odbiorcy [dysponującym LD]. Odzwierciedlałoby to obiektywność właściwą poziomowi dzisiejszej technologii.

Utalentowany jezuita, który stał się odkrywcą nowych lądów w filozofii, lingwistyce, informatyce, poszukiwał nowych podstaw komunikacji, kładąc przy tym fundamenty pod nowe dziedziny ludzkiej kultury i twórczości. Budował je na fundamencie dzieł św. Tomasza, które uważał za streszczenie cywilizacji chrześcijańskiej. Jego filozofia była afirmacją Mądrości, która jest „tajemnicza i ukryta”, ale to

---

<sup>11</sup> „(...) linguistic Babel is found in the signs of expression, not in the thoughts and concepts [...rooted in...] basic logic, the light of every human being” (za: Gargantini, *op. cit.*).

właśnie dzięki niej wciąż rozwijają się różne formy ludzkiej komunikacji, gdyż Mądrość ta czeka na oczy i uszy gotowe ją rozpoznawać.

Co do pochodzenia informatyki, jak relacjonuje Lorenzetto, Busa miał bardzo klarowne podejście: uważał, że umysł umiejący pisać programy jest z pewnością inteligentny, ale Umysł, który umie pisać takie programy, które potrafią pisać inne programy, jest Umysłem o wyższej inteligencji. Kosmos uważał za ogromny komputer, którego Programista jest i jego Autorem i Stwórcą. Bóg jest dla nas Tajemnicą, gdyż zamknięci w „obwodach” codziennych zajęć nie umiemy Go spotkać, jednakże Ewangelie upewniają nas, że dwa tys. lat temu zstąpił z Nieba<sup>12</sup>. Ten wertykalny kierunek myśli Busy jest więc złączony z jasną myślą teologiczną. Choć jest to kierunek raczej zagubiony dzisiaj, jest on jakby gotowy do odnalezienia, gdyż droga do Nieba polega, zdaniem Busy, na wznoszeniu się ku górze, a nie pozostawianiu spraw swojemu biegowi. Przed śmiercią ks. Roberto dzielił się swoją wizją rajy, który miałby być ogromny jak Serce Boga.

### **Refleksja nad filozofią ks. Busy**

Przedstawiony wyżej dorobek mało znanego i popularyzowanego pioniera informatyki lingwistycznej, oparty głównie na Gargantinim i Lorenzettim, domaga się jakiegoś oryginalnego ustosunkowania. Można to zrobić, choć obecnie jedynie w części, gdyż ks. Busa wart jest bardziej źródłowych badań. Niemniej już teraz, w kontekście tego, co wyżej powiedziane, powstają pytania: czy idee Busy nie są może trywialne (jak  $2+2=4$ ), czy jego osiągnięcia – choć pionierskie – nie są może tak fundamentalne, gdyż i tak doszedłby do nich kiedyś świat informatyki, w końcu – czy jego wizja informatyki i lingwistyki

---

<sup>12</sup> „Una mente che sappia scrivere programmi è certamente intelligente. Ma una mente che sappia scrivere programmi i quali ne scrivano altri si situa a un livello superiore di intelligenza. Il cosmo non è che un gigantesco computer. Il Programmatore ne è anche l'autore e il produttore. Noi Dio lo chiamiamo Mistero perché nei circuiti dell'affaccendarsi quotidiano non riusciamo a incontrarlo. Ma i Vangeli ci assicurano che duemila anni fa scese dal cielo” (za: Lorenzetto, *op. cit.*).

nie jest w gruncie rzeczy naiwna, utopijna? Przed próbą odpowiedzi na te pytania, warto rozstrzygnąć prostsze zagadnienie filozoficzne dotyczące ks. Roberto Busy.

Po pierwsze – hipertekst. W dzisiejszej informatyce aż roi się od hipertekstów, ale są to struktury tak prościuteńkie, w porównaniu z tym, co badają prawdziwi humaniści<sup>13</sup>, jak funkcja liniowa w porównaniu do jakiejś skomplikowanej funkcji nieliniowej. Można to wyjaśnić na prostym przykładzie: „wyraz” składa się (liniowo) z napisanych po sobie liter: „w”, „y”, „r”, „a”, „z”; do każdej z liter można podłączyć „informatyczny” hyperlink omawiający jakieś szczególne cechy danej litery. Nie można jednak z tego liniowego układu poszczególnych liter dojść do hyperlinku (nieliniowej) całości: „wyraz”, gdyż jej nie ma w członach składowych; całość wymaga dysponowania bardziej fundamentalnym typem poznania. Podobnie nie można dojść z tego liniowego składania polskich liter np. do włoskiego „parola” czy angielskiego „word”. Poza tym, termin „wyraz” może być rozumiany jako prosty napis, rzeczownik jak każdy inny, ale może też być rozumiany metajęzykowo, jako termin metajęzyka opisujący, jak zbudowane są wyrazy w danej gramatyce itd. Nakładająca się mnogość znaczeń znów tworzy kolejne bariery, których nie można zlinearyzować bez uciekania się do intelektualnie głębszej interpretacji, dlatego Busowskie pojęcie hipertekstu nie jest „prostym wiązaniem” (jak „join” w bazach danych SQL, które jako takie już wykazuje swoiste braki, gdyż w praktyce bywa i tak, iż nie bardzo wiadomo, jakie takie „joiny” mają znaczenie), ale przede wszystkim hipertekst jest tu także „strukturalną interpretacją” wymagającą głębszej racjonalności niż linearne składanie terminów i odsyłaczy. Każdy humanista dobrze wie, że powiązania „liniowe” są ważne (tego

---

<sup>13</sup> Użyte tu określenie „prawdziwi humaniści” dotyczy tych uczonych niemających kompleksu swojej dziedziny wiedzy wobec „nowoczesnych metod”, które tak często próbuje się narzucać humanistom, deprecjonując w gruncie rzeczy ich dyscyplinę. Można mieć nadzieję, że dzięki „prawdziwym humanistom” ich dziedzina przetrwa ten ciemny okres, podobnie jak ongiś kultura – w przepisywanych przez zakonników dziełach.

uczy się w szkole), ale to właśnie na granicy ich „nieliniowości” – obszarów w całości nowych, które trzeba zinterpretować racjonalnie, wychodzi właściwa znajomość dziedziny wiedzy, gdzie ukryty jest, bardzo często niedostępny innym „badaczom”, sens. Przykładem tego jest Arystotelesowska fizyka, która mówiąc o świecie bez właściwej matematyki, nie była w stanie ująć całości świata fizycznego, gdyż matematyki w fizyce Galileuszowskiej nie tworzy się z zestawiania bytów świata, ale wchodzi ona do nauki jako nowa metoda; dopiero racjonalność matematyczna interpretuje fizyczny świat. Podobnie jest z liniowym hipertekstem domagającym się głębszej analizy lingwistycznej, która interpretując składowe, wznosi się do ujęcia całości, gdzie obecny jest swoisty naddatek nieliniowy: wkład głębszej inteligencji podmiotu ujmującego całość. Proponuję zatem traktować hipertekst jako odniesienie wirtualne, w sensie obiektowej analizy w dziedzinie lingwistycznej, między niesprowadzalnymi do siebie poziomami obiektowej ontologii: prostych hyperlinków i głębszego ujęcia całościowego. Być może o taką właśnie obiektową ontologię chodziło Busie? Zagadnienie to wymaga jednak dalszych badań i tez, na które tu nie jest teraz najwłaściwsze miejsce.

Po drugie, po przestrofach dla informatyków rodzi się przestroga dla różnego typu humanistycznych egzegetów. Busa nie osiągnął spodziewanego sukcesu na drodze „zwykłej” humanistyki, i to w odniesieniu do skromnej swojej części badań – pojedynczego, prawdziwego humanisty. Potrzeba było związać te studia humanistyczne z informatyką, właściwym jej typem racjonalności. Tymczasem choć informatycy, za pionierskich czasów ks. Busy, byli w ogóle nieprzygotowani do idei humanistycznych, sprowadzając komputeryzację jedynie do technologii „materialnej”, to w gruncie rzeczy informatyka ma podstawy logiczne i matematyczne, może więc służyć humanistyce w logicznym czy nawet matematycznym – jak tego chciał ks. Busa – modelowaniu lingwistycznym. Oba podejścia: humanistyczne i ścisłe, są dzisiaj sobie raczej wrogie na skutek naleciałości raczej pozanaukowych i niełatwo było je łączyć ks. Busie. Nie jest to łatwe także dzisiaj.



Po trzecie, zagadnienie „trywialności” samo nie jest trywialne. Dodawanie  $2+1=3$  może być trywialne, jeśli chodzi o dodawanie jabłek jak liter alfabetu, ale przestaje takie być, gdy chodzi o dokładne rozwiązania ruchu ciał w polu grawitacyjnym: jedno (a nawet dwa) oddziałujące ciała można uznać za „trywialne”, trzy – już nie. Zagadnienia lingwistyczne, ze względu na swoją całościowość wspomnianą wyżej, można by porównać do chemii. Podobnie jak molekuly chemiczne są tworzone z „trywialnych” atomów, tak teksty – z... chciałoby się powiedzieć liter, ale Busa proponuje tu głębsze podejście: mikroanalizę lingwistyczną. Wydawałoby się zatem, że jest on świadom owych złożoności, z którymi komputer jako taki sobie raczej nie poradzi i potrzeba zaaplikować lingwistyczną wiedzę.

W końcu u Busy pojawia się dziwne, na pierwszy rzut oka, zagadnienie „rozmontowania” wieży Babel – struktury całościowej o najszerszych lingwistycznych rozmiarach, nieliniowo uwikłanej w etykę. Babel dla wielu humanistów jest raczej uboczną, niecałościową przestrogą opisującą tragiczną kondycję etyczną ludzkości<sup>14</sup>. Busa zaś zdaje się ufać, że jest możliwe – w oparciu o pierwotną logikę rzeczy – ominąć, a może nawet „rozmontować” Babel, może właśnie w oparciu o Busowskie LD. Należałoby więc rozumieć, że na straży poprawności tego typu „języków” LD czuwałby komputer, bo... ludziom się to nie udało. Ale czy nie jest to jedynie przerzucanie problemu na inną stronę? Czy tak pojęta „logika” może być władna uporządkować ten etyczny bałagan, jaki rozgrywa się po Babelu? Czy sama informatyka, w produkcji np. wirusów komputerowych – programów walczących z innymi, pożytecznymi programami – nie dowodzi, że Babel zagnieździł się na dobre w samej informatyce? Niektórzy ufają, że

---

<sup>14</sup> Por. np. Henri de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, [przeł.] A. Ziernicki, Kraków: Wyd. WAM, 2004, s. 341n. Kard. de Lubac nawiązuje do Dostojewskiego, który w tym symbolu widział „przygodę socjalistyczną”, nie jako kwestię tzw. czwartego stanu, ale zagadnienie współczesnego ateizmu: wznoszenie bez Boga ogromnej budowli „nie gwoli osiągnięcia nieba na ziemi, lecz dla ściągnięcia nieba ku ziemi” (*Bracia Karamazow*). Zadanie to przekracza jednak moc człowieka, więc – skoro brak Boga – będzie to dzieło demonów, „prawdziwych *biesów*” – na tym polega dramat socjalizmu ateistycznego (por. Lubac, *Dramat*).

od Babelu wolna jest matematyka, ale czy też jej badań nie używano przeciw człowiekowi, stosując modele matematyczne do wojennych celów? Czy gdyby powstał, jak tego chciałby Busa, pełny mikrokod lingwistyczny, i to dla wszystkich języków świata, ile agencji informatycznych ubiegałoby się o jego „opatentowania”, ekskluzywnego użycia – podobnie jak czynią to biolodzy? Ile projektów „poprawiania natury” mogłoby „konkurować” z taką bazą, podobnie jak dziś ma to miejsce z „poprawianiem” życia przez *in vitro* czy żywność GMO? Babel wciąż kusi pozorną racjonalnością i to, zdawałoby się, „najlepszą” tkankę społeczną, powodując w końcu jej rozpad.

Można jednak przyznać rację Busie, że „pierwotna logika rzeczy” istnieje i jej szukanie jest owocne, co eksplorują oczywiście wszystkie prawdziwe nauki, ale jej dostrzeganie i zachowanie przez człowieka niewątpliwie jest obciążone ogromem ciężaru wieży Babel, którego ludzkość sama z siebie już nie podniesie. Na tym polega – jak ukazuje de Lubac – dramat człowieka, który odrzuca Absolut, absolutyzując siebie czy swe przemijające dzieła. Niemniej koncepcja generatywnej ontologii wzbudza nadzieję, że istnieje jakieś ujęcie lingwistyczno-informatyczne zgodne z rzeczywistością, wolne – przynajmniej w podstawowej mierze – od „wirusów oprogramowania”. Człowiek może omijać złowieszczy Babel.

### Summary

Fr. Roberto Busa was an Italian Jesuit. In this article his biography will briefly be presented, and some issues raised by his philosophy analyzed. Busa was known as a pioneer of computerized research in the humanities. With the support of IBM he constructed the Index Thomisticus, containing all the works of St. Thomas Aquinas. He believed that expressions of the human can be mathematically modeled. He was the originator of a specific conception of hypertext, in which logically structured programs are able to challenge the general linguistic mode of thinking, in order to make better communication and understanding possible. However, Busa was also conscious of the general ethical problems involved (Babel), and he hoped that the basic logic of objects could progress towards the truth of being.

**Dariusz SZKUTNIK**

## **METODA FENOMENOLOGICZNA W PODSTAWACH NEOWITALIZMU HANSA DRIESCHA**

Myśl główna stanowiska Hansa Driescha jest prosta i klarowna: świat organiczny, istniejący i funkcjonujący wprawdzie na gruncie świata nieorganicznego, ma jednak swe własne odrębne zasady niezależne, różne od tych, jakie leżą u podstaw samych tylko zjawisk fizycznych i chemicznych, gdy nie występują one w obrębie organizmów żywych. Zgodnie z tym, wiedza o świecie organicznym ma swe własne zasady badawcze i metodologię odmienną od standardowych nauk przyrodniczych takich jak fizyka i chemia. Ponieważ jednak świat organiczny jest osadzony na gruncie świata nieorganicznego, to zasady świata nieorganicznego i badających je nauk stają w nowym świetle na gruncie badań dotyczących świata organicznego.

Kwestią najbardziej interesującą w analizie stanowiska Driescha będzie pełne uwyrażnienie nie tylko zasad jego własnego stanowiska neowitalistycznego, lecz także sposobu widzenia i rozumienia roli zasad fizykałnych w warunkowaniu natury życia.

Wyjść należy jednak najpierw od rekonstrukcji zarysu metodologii badań i dociekań Hansa Driescha.

## I. Założenia wyjściowe strategii badawczej Hansa Driescha

1. Wyjściowe założenia podstawowe swej strategii badawczej Hans Driesch zarysował w pierwszym ujęciu w Przedmowach do obu tomów wydania angielskiego swego dzieła, noszącego potem głównie tylko tytuł niemiecki: *Philosophie des Organischen*. Kreśląc tutaj zarys zasad naczelnych metodologii dociekań Driescha, skoncentruję zatem, na początek, swą uwagę głównie na tym właśnie dziele.

Przedmiotem właściwym zainteresowań badawczych Hansa Driescha była „filozofia przyrody” „świata organicznego”. Nie była tym przedmiotem natomiast sama biologia, a ściślej: „biologia teoretyczna”. Driesch wykorzystywał natomiast pewne ściśle określone wyniki współczesnych mu badań biologicznych w charakterze materiału dla swych rozważań filozoficznych<sup>1</sup>.

Driesch uznawał za zagadnienia najważniejsze swej filozofii świata organicznego przede wszystkim pewne kwestie z zakresu relacji między entelechią a przyczynowością. Chodziło głównie o odniesienie entelechii do praw dynamiki i termodynamiki, do różnych czynników przyrodniczych, do mechaniki, a wreszcie o określenie związków ogólnych między biologią i psychologią, jak też związków witalizmu z logiką<sup>2</sup>.

Driesch podkreślał zatem, że – jakkolwiek zajmuje się rozważaniami filozoficznymi, to jednak – nie chodzi mu bynajmniej o filo-

---

<sup>1</sup> Por. Hans Driesch, *Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908*, Zweite, verbesserte und teilweise umgearbeitete Auflage, Leipzig. 1921, *Aus den Vorreden der beiden Bände der englischen Ausgabe*, s. III.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. IV. W tekście drugiego wydania *Philosophie des Organischen* chodziło o rozważania zawarte w: *Abteilung: Philosophie des Organischen*, Teil I. *Die direkte Rechtfertigung der Entelechielehre*, B. *Entelechie und Kausalität*, 3. *Die Beziehung der Entelechielehre zur Verteilung gegebener Elemente* (s. 444-457), 4. *Vorläufige Bemerkungen über Entelechie in ihrer Beziehung zu den verschiedenen Klassen von Naturagentien* (s. 457-463), 5. *Entelechie und Mechanik* (s. 463-481) oraz w całości Teil II. *Die direkte Rechtfertigung der Entelechielehre* (s. 520-557), obejmująca: A. *Biologie und Psychologie* (s. 520-535) oraz B. *Der Vitalismus und die Logik* (s. 535-557).

zofię ogólną, a o filozofię świata organicznego<sup>3</sup>. Otwarcie też przyznawał, iż rozwija swe stanowisko filozoficzne z pozycji „idealizmu subiektywnego” czy „fenomenalizmu”, ale traktowanego jedynie jako „metoda” badawcza, a nie jako stanowisko metafizyczne<sup>4</sup>. Jak to dalej zobaczymy, chodziło będzie raczej o pewną postać fenomenologii świata organicznego. Nie chodzi tu o metodę fenomenologiczną w rozumieniu Edmunda Husserla czy innych fenomenologów. Użyta w tym kontekście nazwa „metoda fenomenologiczna” byłaby bliższa znaczeniowo „empirycznej fenomenologii przyrody”, o jakiej pisał Kazimierz Kłósak. Chodzi o postawę badawczą podobną, do pewnego stopnia, do postawy filozofów fenomenologów, dającą się wyrazić w hasło: „z powrotem do rzeczy takich, jakimi swoicie są, czyli jakimi przejawiają się w pojęciowo nieuprzedzonym oglądzie i doświadczeniu”.

Faktycznie, Driesch stosuje w swej filozofii metodę fenomenologiczną, nie czyni tego jednak świadomie.

Interpretując myśl Driescha, można dopatrzeć się w niej określonych elementów, które pozwalają na porównanie ich z tymi czy innymi składnikami metody fenomenologicznej. Taka postawa badawcza Driescha, którą ja nazywam tu metodą fenomenologiczną, przyjęta przezeń w stosunku do świata organicznego, zaowocowała dostrzeżeniem swoistości tych zjawisk, której charakterystyka została skondensowana w pojęciu „entelechii”, a odnosiła się do, „widocznej” nawet gołym okiem, „dynamicznej całościowości o charakterze teleologicznym”.

2. Wyjściowe założenia podstawowe swej strategii badawczej Hans Driesch rozwijał następnie w Przedmowie do pierwszego niemieckiego wydania swego dzieła, noszącego już właściwy tytuł niemiecki: *Philosophie des Organischen*.

Driesch oparł swe rozważania filozoficzne głównie na gruncie ustaleń „zoologii eksperymentalnej” w takiej postaci tej dziedzi-

---

<sup>3</sup> Por. tamże, s. V.

<sup>4</sup> Por. tamże.

ny biologii, jaka ukształtowała się w Niemczech (chodzi o przełom wieku XIX i XX), a która bynajmniej nie wszędzie znalazła uznanie i, godne jej osiągnięć, zainteresowanie<sup>5</sup>.

Zdaniem Driescha, ważne jest też to, iż „filozofia niemiecka” występowała przez długi okres, aż do początków XX wieku, głównie w postaci „teorii poznania i psychologii”. Dopiero na przełomie wieku XIX i XX zaczęto odczuwać – zdaniem Driescha – głęboką potrzebę „krytycznego ugruntowania filozofii przyrody”, ale nie pojmowanej bynajmniej jako metafizyka. Takie zadanie miały w szczególności rozwiązać prace Hansa Driescha, na czele z *Philosophie des Organischen*<sup>6</sup>.

3. A wreszcie, wyjściowe założenia podstawowe swej strategii badawczej Hans Driesch dopowiedział w Przedmowie do drugiego niemieckiego wydania swego dzieła *Philosophie des Organischen*.

Otóż, zaraz na początku owej Przedmowy do wydania drugiego swej *Philosophie des Organischen* Driesch wyznał szczerze, iż między wydaniem pierwszym tej pracy (z roku 1909) a obecnym drugim (z roku 1921) „stał się kimś innym niż był”. A mianowicie, „w międzyczasie »stał« się »czystym« filozofem”. Ale też w ten sposób pierwsze wydanie jego pracy spadło do roli... jedynie „pracy młodzieńczej”<sup>7</sup>.

Wydanie drugiej książki *Philosophie des Organischen* zawiera zatem, nieuchronnie, „zmiany, wykreślenia i dodatki”<sup>8</sup> w stosunku do jej wydania pierwszego. Toteż Driesch zaznaczył, iż w Dziale A *Philosophie des Organischen*, dotyczącym „najważniejszych osiągnięć biologii teoretycznej, „wszystko, co dotyczyło zagadnień biologiczno-rzeczowych, zostało dopasowane do współczesnego stanu badań” i zostało „ujęte w sposób bardziej ścisły pod względem pojęciowym”<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. Hans Driesch, dz. cyt., *Aus der Vorrede zur ersten deutschen Ausgabe*, s. VI.

<sup>6</sup> Por. tamże.

<sup>7</sup> Por. Hans Driesch, dz. cyt., *Vorrede zur zweiten Auflage*, s. VII.

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> Por. tamże.

Natomiast Dział B książki *Philosophie des Organischen* zachował swój charakter „»czysto« filozoficzny”, na nowo zostało natomiast opracowane zagadnienie ujęcia logicznego problematyki filozoficznej, w odróżnieniu od jej ujęcia metafizycznego<sup>10</sup>.

## II. Podstawy metodologii rozważań Hansa Driescha

### 1. Założenia epistemologiczne przyjęte przez Hansa Driescha u podstaw rozważań filozoficznych w biologii

We Wprowadzeniu do *Philosophie des Organischen* Hans Driesch określił na początek „metodę filozoficzną” swych rozważań<sup>11</sup>.

Pod pojęciem „przyrody („Natur”)” Driesch pojmował wszystko to, co „istnieje i zachodzi w przestrzeni”<sup>12</sup>.

Ponieważ jednak Driesch przyjął deklaratywnie na gruncie swego stanowiska filozoficznego „idealistyczny” punkt widzenia, i to w sensie „subiektywistycznym”, to uznał, iż jego rozważania powinny wychodzić od ściśle określonych założeń epistemologicznych. W moim przekonaniu, mają one charakter swoiście fenomenologiczny.

Założenia te Driesch wyłożył w sposób następujący:

„To, co empirycznie-rzeczywiste, a wewnątrz niego przyroda, jest m o i m zjawiskiem (Phänomen), jest przeze mnie znane, uświadamiane, »świadomie posiadane«, czy jak tam jeszcze można to określić. Jest ono tym czymś, co wiem. Na początek nie wiem nic więcej, ani w sensie pozytywnym ani negatywnym: innymi słowy: n i e wiem, że świat jest t y l k o moim zjawiskiem, ale też, z drugiej strony, nie wiem bez wątpienia także nic określonego o jego istnieniu »absolutnym«. Mam zatem w pełni prawo uważać, że: »wszechświat jest, równie prawdziwie, jak i ja jestem« – jakkolwiek w nieco innym znaczeniu słowa »być« – i: »ja jestem, równie prawdziwie, jak i wszechświat jest«; ale na początek nie mam jeszcze prawa do jakie-

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. Hans Driesch, dz. cyt., *Einleitung*, s. 1-4.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 1.

gokolwiek sądu, który wykraczałby poza oba odpowiadające sobie zdania. Nasz »idealistyczny« punkt widzenia, który lepiej można by określić jako metodyczno-solipsystyczny, mógłby wielu nie zadowalać, jako nazbyt nieokreślony. Nam jednak wystarcza, i co więcej: nie wnosi do rozważań nic, co potem mogłoby się okazać fałszywe. Ponieważ to, że świat jest moim zjawiskiem, że *k a ż d o r a z o w o* jest moim zjawiskiem – a ponadto niczego nie sądzimy – to przecież nie ulega wątpliwości. Stawiamy zatem świadomie ogromną większość naszych badań na gruncie *l o g i k i* lub »*n a u k i o p o r z ą d k u*«, ale nie na gruncie metafizycznym, przez co jednak nie należy rozumieć, że w podsumowaniu chcielibyśmy unikać wszelkich aspektów metafizycznych.

Moje zjawisko, w szczególności świat i przyroda, jest zbudowane ze składników różnego rodzaju. Jedne z nich mają charakter naczynny, inne zaś nie. Pierwsze z nich nazywa się ogólnie »treściami doznaniowymi«, można by je lepiej określić mianem elementów lub przedstawień; drugie zaś są formami lub porządkiem. Właśnie owe formy porządku pozwalają na ustanowienie zasad podstawowych, którym nie można zaprzeczyć, które, co więcej, muszą zostać uznane, jeśli się w ogóle zrozumiało ich znaczenie. Nietrudno się domyślić, że mówię tu o tym, co zwykło się nazywać »kategoriami« lub »sądami syntetycznymi a priori«. Nasza metoda będzie faktycznie pokrewna tej, którą obrał *K a n t*, oczywiście z pewnymi wyjątkami; będzie ona »idealistyczna« w sposób mocniejszy od Kantowej, i z góry nie będzie miała nic do czynienia z rzeczami samymi w sobie; i będzie polegała na ujęciu nauki o kategoriach, a w szczególności o tak zwanych sędach syntetycznych a priori, w sposób zasadniczo inny, a mianowicie w sposób całkowicie przedmiotowy (»obiektywny«). Wspomniane wielokrotnie pojęcie »a priori« możemy zdefiniować jako »niezależny od przebiegu doświadczenia«: innymi słowy, wszystkie kategorie i zasady kategorialne są przeze mnie uświadamiane w przebiegu tego podstawowego zdarzenia, które nazywamy doświadczeniem, nie są one dlatego niezależne od doświadczenia, ale nie są one żadnymi wnioskami indukcyjnymi z doświadczenia, jak dawne tak zwane prawa empiryczne. Możemy także powiedzieć w sposób obrazowy, że doświadczenie jedynie *p r z y p o m i n a* nam te zasady, i faktycznie nie powiedzielibyśmy niczego błędnego, gdybyśmy powiedzieli, że dawna nauka sokratejska, iż wszelka wiedza



jest przypomnieniem, jest słuszna w odniesieniu do kategorii i zasad kategorialnych; to jednak byłaby już metafizyka<sup>13</sup>.

Driesch uważał, że, na ustalonym w taki sposób gruncie epistemologicznym, można określić „cel ostateczny filozofii przyrody” w sposób następujący: „wszystko to, co jest dane w przyrodzie, trzeba podporządkowywać pojęciom i zasadom o charakterze kategorialnym”. Filozofia przyrody powinna stać się „systemem, którego typ ogólny jest wyznaczony przez ogląd porządku, cechującego jaźń (Ich)”<sup>14</sup>.

Zgodnie z tym poglądem, Driesch oparł swe idealistyczne stanowisko w filozofii na zdecydowanym odrzuceniu klasycznej koncepcji prawdy (głoszącej zgodność myśli z rzeczywistością jako sedno prawdy), formułując to w postaci iście dramatycznego pytania zasadniczego:

„No bo i cóż mogłoby znaczyć określenie »prawdziwy« dla filozofa idealistycznego, dla którego stara formuła realistyczna zgodności poznania i przedmiotu tak całkowicie nie ma najmniejszego sensu?”<sup>15</sup>.

Driesch opowiedział się natomiast zdecydowanie za logicznie ugruntowaną koncepcją koherencyjną prawdy. Tak to ujął, kontynuując przytoczone ujęcie pytajne:

„Niezależnie od swych zastosowań do prostych faktów lub prostych sądów, gdzie właściwie słowo »prawda« znaczy tylko brak złudy lub fałszywego zdania, słowo to może być brane pod uwagę tylko w tym sensie w teorii filozoficznej, o ile jest ona logiką, iż nie istnieją ż a d n e s p r z e c z n o ś c i między częściami teorii lub systemu, i że wszystko powinno zostać doprowadzone c a ł k o w i c i e »do porządku«”<sup>16</sup>.

Jest to jednak koncepcja koherencyjna prawdy o wyraźnym charakterze subiektywno-idealistycznym:

---

<sup>13</sup> Tamże, *Philosophie des Organischen*, s. 1-2. Por. K. Szewczyk, *Biologia i sens. Studium witalizmu Jacoba von Üexkülla*, Łódź 1993, s. 47-87.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 2.

<sup>15</sup> Tamże, s. 3.

<sup>16</sup> Tamże.

„Tak więc, dla naszego filozoficznego punktu widzenia, o ile jest on metodą, prawda jest tym samym, co zupełność i nie-sprzeczność ze względu na »mnie«, jako podmiot”<sup>17</sup>.

Driesch motywował przyjęcie takiego jawnie subiektywistyczno-idealistycznego punktu widzenia w podstawach epistemologicznych swych badań filozoficzno-biologicznych swym zasadniczym sprzeciwem względem programu nowożytnego mechanicyzmu, postulującego redukcję życia do zjawisk nieorganicznych i odpowiednią redukcję biologii do fizyki i chemii:

„Biologia, jak słyszę, jest tylko i wyłącznie nauką empiryczną; w pewnym sensie nie jest ona niczym innym niż stosowana fizyka i chemia, być może jest tylko mechaniką stosowaną. Nie ma żadnych zasad podstawowych w biologii, które pozwoliłyby doprowadzić ją do ścisłego związku z filozofią. Nawet jedyna zasada, która by mogłaby być zasadą swoistą naszego doświadczenia w badaniu życia, tj. zasada rozwoju ewolucyjnego, jest tylko kombinacją czynników prostszych typu fizykalnego i chemicznego!”<sup>18</sup>.

W przeciwieństwie do programu mechanistycznego, Driesch stanął zdecydowanie na gruncie zasady autonomii życia w stosunku do świata nieorganicznego oraz biologii w stosunku do fizyki oraz chemii, uznając biologię za naukę równie elementarną, jak i fizyka:

„Będzie to przedmiotem szczególnych moich wysiłków, aby Państwa przekonać w toku tych wykładów, że takie [*scil.* redukcjonistyczne – DS] ujęcie biologii naukowej jest fałszywe; że biologia jest elementarną nauką przyrodniczą w prawdziwym sensie tego słowa”<sup>19</sup>.

Ugruntowanie takiego poglądu wymaga jednak odrzucenia stanowiska naiwnego realizmu:

„Jeśli jednak biologia jest nauką elementarną, to wtedy, i tylko wtedy, pozostaje ona w ścisłym związku z epistemologią i ontologią, tj. w ta-

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 3-4.

<sup>19</sup> Tamże, s. 4.

kim samym związku, w jakim pozostaje każda nauka przyrodnicza do tych teorii, która ma za swój przedmiot prawdziwe e l e m e n t y przyrody i która jest skłonna do porzucenia pola naiwnego realizmu i wniesienia czegoś do rozwoju całości ludzkiego poznania<sup>20</sup>.

Sama biologia musi początkowo poruszać się na gruncie „empiryzmu realistycznego”, ale właśnie na tym miałyby polegać przełom dokonywany w badaniach Driescha, że jego „studium rozpoczyna tworzenie biologii jako części prawdziwej filozofii”<sup>21</sup>.

## 2. Cechy swoiste biologii naukowej

W przekonaniu Driescha, biologia, jako nauka o życiu organicznym, powinna być przede wszystkim badaniem swoistości owego życia. Badanie to, jako naukowe (w nowożytnym i współczesnym sensie tego słowa), powinno być oparte na „studiowaniu w sposób analityczny tych zjawisk, które są przejawiane przez organizmy żywe, za pomocą eksperymentów”, co powinno prowadzić do „odkrywania praw owych zjawisk, aż do momentu przekroczenia w sposób analityczny granic właściwych naukom przyrodniczym” – tzn. aż do pełnego przejścia na płaszczyznę filozoficzną, a ściślej: na płaszczyznę „filozofii świata organicznego”<sup>22</sup>.

Zgodnie ze wskazanymi zadaniami poznawczymi, biologia, jako nauka o życiu organicznym, ma – w przekonaniu Driescha – pewne szczególne cechy metodologiczne.

Po pierwsze, biologia jest „najwyższą ze wszystkich nauk przyrodniczych, ponieważ obejmuje, w charakterze swego ostatecznego przedmiotu, zachowania ludzi, przynajmniej o tyle, o ile owe zachowania są zjawiskami, dającymi się zaobserwować na gruncie ciał ludzkich”<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 4-5.

<sup>23</sup> Tamże, s. 5.

Po drugie, biologia jest też „najtrudniejszą z nauk przyrodniczych”, i to nie tylko z racji złożoności badanych obiektów i zjawisk życiowych. Trudności główne w eksperymentalnej metodologii biologii płyną z charakteru całościowego badanych swoistych zjawisk organicznych, a więc z ich zasadniczej niepodzielności. Oznacza to, iż największe trudności badawcze biologii płyną z zasadniczej niemożliwości podziału i rozłożenia materiału organicznego, jak też z niemożliwości zestawienia na nowo tego materiału czy w ogóle jego wytworzenia, wedle potrzeb poznawczych i zamierzeń badacza. Zestawianie materiału badawczego w zupełnie nowych i odmiennych od naturalnych układach eksperymentalnych jest więc niemożliwe. Takie postępowanie analityczno-eksperymentalne jest zaś w pełni możliwe w ramach nauk przyrodniczych, badających obiekty i zjawiska nieorganiczne, a więc w fizyce i chemii. Biologowie nie mogą jednak naśladować w tym względzie fizyków i chemików. Wszelkie eksperymentowanie analityczne na organizmach żywych lub ich zawiązkach embrionalnych prowadzi bowiem nieuchronnie do ich uśmiercenia<sup>24</sup>.

Po trzecie wreszcie, ponieważ biologia jako nauka przyrodnicza jest zależna na każdym kolejnym kroku swych badań od „odrębnych swoistości swego materiału”, to poznanie w jej dziedzinie powinno polegać w pierwszym rzędzie, i przede wszystkim, na „prostym opisie”, a nawet wręcz na „opisie czystym, w najprostszy sensie tego słowa”<sup>25</sup>. Nauką czysto opisową jest na pewno morfologia jako dział biologii. Driesch sądził jednak, że nauką biologiczną w nie mniejszym stopniu opisową jest także „fizjologia w samym początku jej badań”. Wszelkie bowiem funkcje organów ustroju żywego – np. wątroby, mózgu itd. – „muszą zostać opisane w sposób prosty”<sup>26</sup>.

Do zadań podstawowych wprowadzenia metodologicznego do biologii teoretycznej jako jednej z nauk przyrodniczych Driesch zaliczał zatem rozważanie „dokładne logiki eksperymentu biologicznego oraz różnic zachodzących między poznaniem opisowym [cechują-

---

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 5-6.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 6-7.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 7.

cym głównie biologię – DS] a prawdziwym poznaniem rozumowym [cechującym wg Driescha fizykę i chemię – DS]]<sup>27</sup>.

### **3. Trzy typy wiedzy o tym, co dane jest w naukowym poznaniu przyrodniczym**

Punktem wyjścia dla nauk przyrodniczych jest przebadanie bezpośrednio danych zjawisk przyrodniczych – przynajmniej powierzchownie i tymczasowo – z punktu widzenia potrzeb praktycznych człowieka. Typy potrzeb ludzkich są podstawą wyodrębniania działów nauk przyrodniczych. Po spełnieniu tego wymogu wyjściowego w kształtowaniu podstaw nauk przyrodniczych, pojawiają się problemy podstawowe badań przyrodniczych, warunkowane dwojako: przez organizację logiczną ducha ludzkiego oraz przez naturę tego, co jest dane w poznaniu<sup>28</sup>.

Na wskazanym gruncie wyjściowym kształtują się mianowicie trzy płaszczyzny głównego przebiegu badań naukowych:

1. wymiar *n o m o t e t y c z n y* nauk przyrodniczych, w ramach którego obiera się za cel idealny ustanawianie praw przyrody. W każdej bowiem dziedzinie przyrodoznawstwa – sądzi Driesch – występują „o g ó l n e t y p o w e n a s t ę p s t w a z j a w i s k , p o r z ą d e k o g ó l n y z d a r z e Ń”. Ogólność ta odsłania się tylko krok po kroku, ale gdy tylko się ujawni, badacz skupia się na niej. Poświęca się w szczególności lub nawet wyłącznie o g ó l n o ś c i o m , które ujawniają się w następstwie zmian. Jest przekonany, iż muszą istnieć związki najbardziej ogólne i uniwersalne między wszystkimi zdarzeniami. Owe związki najbardziej ogólne trzeba odkrywać; taki przynajmniej jest i d e a ł , towarzyszący zawsze duchowi badawczemu w trakcie badań<sup>29</sup>. Jednakże:

---

<sup>27</sup> Por. tamże.

<sup>28</sup> Por. tamże.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 7-8.

„Prawo przyrody jest ideałem (...), które oznacza nie co innego, jak jeden z postulatów możliwości nauki w ogóle”<sup>30</sup>.

2. wymiar opisowy nauk przyrodniczych, w ramach którego biera się za cel wychwytywanie odmienności, specyfiki przedmiotu zainteresowań w stosunku do innych przedmiotów. Badania zmierzają do ugruntowania typów owych odmienności i specyfiki. Ta płaszczyzna nauk przyrodniczych to domena wszelkiej „systematyzacji”<sup>31</sup>.

3. wymiar historyczny nauki jako całości uzupełnia obie opisane płaszczyzny badań przyrodniczych, w ramach którego biera się za cel badań aspekt jednostkowy badanego przedmiotu. Chodzi o wychwytywanie poszczególnych zdarzeń jako występujących w określonym miejscu i czasie, na co – w przekonaniu Driescha – nie zwraca się uwagi nie tylko w wymiarze nomotetycznym, ale także w wymiarze opisowo-systematyzującym<sup>32</sup>.

#### **4. Plan ogólny badań Hansa Driescha, ujętych tylko jako rozważania filozoficzne, dotyczące świata organicznego**

##### *4.1 O podłożu naukowo-biologicznym filozoficzno-organicznym rozważań Driescha*

W przekonaniu Driescha, biologia, jako nauka przyrodnicza, ma wprawdzie – tak jak i inne nauki przyrodnicze – także własny wymiar nomotetyczny, opisowo-systematyzujący i jednostkowy. Można by więc najpierw badać prawa biologiczne, następnie system biologiczny, a wreszcie historię biologiczną<sup>33</sup>.

Jednak po takiej konstatacji Driesch podkreślał z całą mocą:

<sup>30</sup> Tamże, s. 8.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 8-9.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 9.

„Jednakże nie odpowiadałoby to właściwie celowi naszych wykładów filozoficznych. Przedmiotem głównym naszych badań nie jest bowiem biologia jako nauka właściwa, jaką się uprawia w podręcznikach i w zwykłych wykładach uniwersyteckich. Przedmiotem właściwym naszych rozważań jest *f i l o z o f i a* świata organicznego, oparta na gruncie oraz wywiedziona z biologii naukowej. Trzeba zatem założyć u podstaw tych wykładów znajomość ogólną biologii, ale materiał biologiczny powinien tam zostać uporządkowany wedle swego znaczenia dla dalszej analizy, już wyłącznie filozoficznej<sup>34</sup>.

Nie chodziło zatem o jakiegokolwiek gruntowne zaznajamianie się z biologią jako taką, tj. jako odrębną i samodzielną nauką przyrodniczą, ale tylko o tyle i pod takim względem, o ile mogłoby to służyć owocnie za podstawę rozważań filozoficznych<sup>35</sup>:

„Nasza biologia [tj. prezentowana w toku rozważań Driescha – DS] nie będzie celem samym w sobie, lecz pozostanie wyłącznie na usługach filozofii<sup>36</sup>.

A zatem, Driescha nie interesowała biologia sama jako taka, czyli jako odrębna nauka przyrodnicza, lecz interesowała go jedynie odpowiednia reinterpretacja biologii, tj. reinterpretacja pewnych jej wyników, przeprowadzana dla potrzeb samej tylko filozofii. Należy jednak pamiętać, że nie chodziło o filozofię w ogóle, a o filozofię świata organicznego:

„Gdy rozpatrujemy całokształt materiału biologicznego z punktu widzenia naszych celów, to wówczas okazuje się w pełni, że właściwie materiał naukowy, który będzie służył za podstawę naszych rozważań, nie daje się uporządkować w taki sposób, w jaki mogłoby to być przeprowadzone w ramach biologii traktowanej jako nauka niezależna od innych dziedzin, lecz należy raczej wychodzić przy tym uporządkowaniu od trzech odmiennych rodzajów podstawowych kręgów zjawisk, jakie ciała żywe prezentują w toku badań<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 9-10.

<sup>36</sup> Tamże, s. 10.

<sup>37</sup> Tamże.

W ujęciu Driescha, podstawy właściwej interpretacji filozoficznej materiału biologicznego wynikają z faktu, iż „życie znamy jedynie w powiązaniu z ciałami”, które nazywamy „organizmami”. Z tego elementarnego punktu widzenia, „celem ostatecznym całej biologii” jest wyjaśnienie, „co to właściwie znaczy, gdy mówimy, że jakieś ciało jest żywe, i w jakim związku wzajemnym pozostają ciało i życie”<sup>38</sup>.

Takie ujęcie badawcze, na początek o charakterze potocznym, Driesch nazwał bezzałożeniowym. Na tym gruncie, odwołując się do obserwacji podbudowanych pamięciowo, Driesch określił – w gruncie rzeczy – swoście fenomenologiczny punkt wyjścia już dla samych badań biologicznych, tj. z punktu widzenia sposobu przejawiania się zjawiska życia dla naszej świadomości: „jakie są cechy istotne wszelkich ciał, nazywanych przez nas »żywymi«”<sup>39</sup>.

Na tak postawione pytanie zasadnicze Driesch odpowiedział też wyraźnie w duchu fenomenologicznym:

„Są trzy właściwości, których nigdy nie brakuje, kiedykolwiek spostrzegamy w ciałach życie. Wszystkie ciała żywe są swoiste pod względem swej formy, wręcz »m a j a« formę, jak to zazwyczaj mówimy. Dalej, wszelkie ciała żywe przejawiają zjawisko przemiany materii, to znaczy pozostają w wymianie materii z otaczającym środowiskiem, wchłaniają i wydalają materię, natomiast ich forma może pozostawać niezmienna w trakcie tej wymiany. Na koniec możemy powiedzieć, że wszelkie ciała żywe poruszają się; jakkolwiek ta właściwość w swym najbardziej wyraźnym rozwinięciu jest znana tylko w królestwie zwierząt, to jednak już elementarna nauka poucza, iż właściwość ta przysługuje także roślinom”<sup>40</sup>.

W tak ogólnie określonej perspektywie fenomenologicznej Driesch ujmował wymiar nomotetyczny biologii – badanie praw przyrody może tu dotyczyć zarówno formy organicznej, jak też organicznej przemiany materii oraz poruszania się istot żywych:

---

<sup>38</sup> Por. tamże.

<sup>39</sup> Por. tamże.

<sup>40</sup> Tamże.



„I tak faktycznie zamierzamy uporządkować zgodnie z tym schematem cały materiał zawarty w części biologicznej (...). Okazuje się jednak, że, przynajmniej współcześnie, zagadnienia dotyczące formy organicznej i ruchu organicznego są znacznie bliżej powiązane z analizą filozoficzną niż większość wyników uzyskanych w zakresie fizjologii przemiany materii”<sup>41</sup>.

Ustaleniem najistotniejszym w rozważanym tu aspekcie fenomenologicznym badań Driescha jest jednak przyjęte przezeń założenie, które głosi, iż:

„forma organiczna (...) znajduje się we właściwym centrum zainteresowań biologicznych. Jest ona wręcz punktem wyjścia wszelkiej biologii. Dlatego też rozpoczniemy nasze badania naukowe od gruntownej analizy formy biologicznej”<sup>42</sup>.

Co więcej:

„Nauka o formie żywej stwarza w dalszej kolejności okazję do badania właściwej przemiany materii w sposób możliwie najbardziej odpowiedni z punktu widzenia założeń naszej filozofii, tak iż fizjologia tak zwanych funkcji wegetatywnych także stanie się dodatkiem do naszego rozdziału dotyczącego formy organicznej”<sup>43</sup>.

Nadweręza to w sposób istotny program mechanicyzmu, dostrzegający głównie w przemianie materii organicznej, składającej się na fizjologię organizmów, dogodną płaszczyznę redukcowania cech podstawowych życia organicznego do zależności fizyko-chemicznych, występujących między składnikami organizmów żywych.

Tym bardziej że kolejny dodatek do rozdziału dotyczącego formy organicznej, tj. systematyka biologiczna:

„jest już prawie wyłącznie oparta na nauce o formie organicznej, tj. na morfologii (...), a przy tym systematyka ze swej strony doprowadzi nas do krótkiego szkicu historycznej strony biologii, tj. do teorii ewolucji w jej różnorodnych postaciach”<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 11.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże.

#### 4.2 O założeniach dotyczących właściwych, tj. filozoficzno-organicznym rozważań Driescha

W drugim wydaniu niemieckim pracy *Philosophie des Organischen* Driesch zmienił w sposób zasadniczy – pod pewnymi istotnymi względami – założenia metody swych rozważań filozoficznych odnośnie do świata organicznego. Zdecydowanie odrzucił podejście aprioryczno-dedukcyjne, polegające na tym, iż:

„można by było rozpoczynać od przyjęcia jakiejś logicznej zasady ogólnej w odniesieniu do świata organicznego, a następnie próbować wywiedzenia z tej zasady wszystkich poszczególnych zjawisk życiowych”<sup>45</sup>.

Driesch przyznawał, iż wcześniej popełniał taki właśnie błąd metodologiczny:

„W drugiej części wydania angielskiego (1914) mojej książki *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre* postępowalem w myśl wspomnianej metody »dedukcyjnej«”<sup>46</sup>.

Driesch ostatecznie uznał, iż metoda taka ma jednak zasadnicze wady w zastosowaniu do rozważań filozoficznych, dotyczących świata organicznego i trzeba ją zastąpić w tym względzie metodą, którą można określić mianem metody fenomenologiczno-opisowej (jakkolwiek sam Driesch nie stosuje tego ostatniego określenia):

„Jednakże, w jakikolwiek sposób byłaby ona [tj. metoda aprioryczno-dedukcyjna – DS] logiczna, to jednak jest ona jednak zupełnie n i e p s y c h o l o g i c z n a, a przez to nienaturalna. Tak więc nasza najogólniejsza zasada świata organicznego powinna ujawnić się z całą jasnością dopiero na końcu rozważań, jakkolwiek nie jest ona bynajmniej wynikiem czystej indukcji, uzyskanej z obserwacji tego, co się wcześniej faktycznie zdarzyło. Nasza najogólniejsza zasada będzie oznaczała punkt najwyższy całości rozważań”<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 12.

<sup>46</sup> Tamże, przypis 1.

<sup>47</sup> Tamże, s. 12-13.

## 5. Właściwości ogólne formy organicznej

Na gruncie podanych założeń Driesch uznał, iż na początek trzeba wyjść – w podstawach rozważań naukowo-biologicznych, przygotowujących właściwe dociekania filozoficzne w odniesieniu do świata organicznego – od ujęć dotyczących formy organicznej. Jest ona bowiem cechą najbardziej swoistą i charakterystyczną organizmów żywych i wszelkich związanych z nimi zjawisk życiowych.

Forma organiczna obiektów żywych i zjawisk życiowych nie ma jednak prostego charakteru analityczno-addytywnego, właściwego dla złożonych zjawisk nieorganicznych, fizycznych i chemicznych. Nie ma więc np. prostego charakteru jednolito-geometrycznego, jak to ma miejsce chociażby w przypadku kryształów.

Sposób ogólnego charakteryzowania formy organicznej przez Driescha nosi wyraźne znamiona ujęcia całościowo-fenomenologicznego:

„Ciała żywe są formami t y p o w o u ł o ż o n y m i, tzn. powstają one z części prostszych, noszących różny charakter, które są ułożone w sposób szczególny we wzajemnych odniesieniach. Części owe mają same z kolei własne formy typowe, i ze swej strony mogą być kombinacjami części prostszych. Co więcej jednak, ciała żywe mają n i e z a w s z e t e s a m e typowo ułożone formy przez całe swe życie; stają się one tym bardziej skomplikowane, im stają się starsze; wszystkie one biorą swój początek w punkcie wyjścia, który jedynie w małym stopniu jest uformowany: tj. od jaja. Możemy zatem nazwać formę żywą mianem formy genetycznej lub też formą, która stanowi proces, i dlatego też określeniem najodpowiedniejszym dla takiej nauki, zajmującej się w ogóle prawami form organicznych, jest miano m o r f o g e n e z y<sup>748</sup>.”

W przekonaniu Driescha, w odniesieniu do zjawisk fizjologicznych chodzić zatem będzie o fizjologię morfogenezy lub fizjologię formy organicznej. Ich działami bardziej szczegółowymi są m.in. fizjologia rozwojowa, fizjologia regeneracji czy fizjologia dziedziczności.

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 13.

Driesch nie wątpił, iż cała wiedza biologiczna powinna wychodzić od zasad teorii ewolucji organicznej, ale to, co wysuwa się w obiektach, zjawiskach żywych na plan pierwszy, to „morfogeneza indywiduum”, zaprzeczająca programowi fizyko-chemicznego mechanicyzmu:

„Już po kilku wykładach zrozumiemy, że jesteśmy w stanie rozstrzygnąć pytanie istotne odnośnie do życia jedynie na podstawie analizy morfogenezy indywiduum (...), że jesteśmy także w stanie rozstrzygnąć pytanie, czy życie jest tylko kombinacją zdarzeń chemicznych i fizycznych, czy też ma ono swe własne prawa elementarne”<sup>49</sup>.

Wyrażona w ten sposób, zdecydowanie antymechanistyczna postawa Driescha ma zaś charakter wyraźnie całościowo-fenomenologiczny, czysto opisowy:

„Abyśmy mogli rozszerzyć drogę w kierunku osiągnięcia wskazanych wyników, musimy (...) rozpocząć od czystego opisu indywidualnego rozwoju jeźowca”<sup>50</sup>.

### III. Podstawowe pojęcia rozważań Hansa Driescha w zakresie filozofii świata organicznego

#### 1. Pokantowskie pojęcie filozofii przyrody

W rozumieniu Driescha, filozofia przyrody (Naturphilosophie) to, w ujęciu epistemologicznym:

„nauka o pojęciu samej przyrody, o schemacie ogólnym przyrody i o wypełnieniu tego schematu”<sup>51</sup>.

U podstaw postulowanej przez siebie filozofii przyrody Driesch założył, w pierwszym rzędzie, „analityczną pracę Kanta i jego

<sup>49</sup> Tamże, s. 15.

<sup>50</sup> Tamże. Podkreślenie moje – DS.

<sup>51</sup> Hans Driesch, dz. cyt., *Abteilung B. Philosophie des Organischen, Einleitende Bemerkungen*, s. 391.

następców”. Traktował to ujęcie jako punkt wyjścia do właściwego, jego zdaniem, tj. „nowoczesnego” rozwinięcia założeń interesującej go przede wszystkim filozofii świata organicznego. Przy tym Driesch widział wartościowe elementy koncepcji Kanta głównie w wymiarze ogólnologicznym:

„[S]am Kant wskazał tylko, za pomocą swych kategorii i koncepcji wiedzy a priori, w jaki sposób należy zbudować schemat logiczny przyrody”<sup>52</sup>.

Driesch zdecydowanie odrzucił natomiast koncepcje filozofii przyrody zaproponowane niegdyś przez Schellinga, Hegla i Schopenhauera, uznając je za konstrukcje zgoła fantastyczne<sup>53</sup>.

Pomimo że w okresie jego działalności filozoficznej nie było jeszcze filozofii przyrody w postaci – w jego przekonaniu – zadowalającej, to jednak Driesch żywił głęboką wiarę w możliwość jej wypracowania:

„Jest m o ż l i w e, aby istniała filozofia przyrody, wypracowana na gruncie krytycyzmu, i m o ż e ona rozwinąć prawdziwy s y s t e m przyrody, bez potrzeby posługiwania się wtętami fantastycznymi. I pewnego dnia p o w s t a n i e taki system, i b ę d z i e to prawdziwy s y s t e m, zasługujący na miano »filozofii przyrody« we właściwym tego słowa znaczeniu”<sup>54</sup>.

Driesch w pełni był przy tym świadom zasadniczej odmienności epistemologicznej i metodologicznej, cechującej niemiecką „Naturphilosophie” i anglosaską „Natural Philosophy” z początków wieku XX. To ostatnie ujęcie było traktowane – w duchu redukcjonistycznym – jako równoznaczne z pojęciem fizyki matematycznej. W najgłębszym przekonaniu Driescha było to zatem ujęcie rażąco zawężone. Nie obejmowało bowiem w ogóle swym zasięgiem zjawisk świata organicznego<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 391-392.

<sup>54</sup> Tamże, s. 392.

<sup>55</sup> Por. tamże.

Podjęte przez Driescha badania w zakresie filozofii świata organicznego miało zatem stanowić punkt wyjścia do pełnego rozwinięcia filozofii przyrody, pojmowanej w duchu od-Kantowskiej „Naturphilosophie”.

## 2. Metodologiczne pojęcie teleologii

Początkiem analizy filozoficznej Driescha było zestawienie wyników ogólnych, uzyskanych w trakcie gromadzenia naukowego materiału biologicznego w pierwszej części jego rozważań (Dział A) w nowej postaci i za pomocą nowej terminologii. Chodziło głównie o zastosowanie pojęcia „t e l e o l o g i i”, albo „c e l o w o ś c i”, uważanego przez niektórych badaczy wręcz za kategorię konstytutywną dla wiedzy biologicznej, a przez innych badaczy – jedynie za pojęcie regulatywne o charakterze heurystycznym<sup>56</sup>.

Driesch wyszedł od rozważań ogólnych nad pojęciami potocznymi teleologii i celowości. Otóż pojęcia te są stosowane do różnorodnych zjawisk świata żywego, takich jak dopasowanie organów do funkcjonowania w środowisku i do pełnienia określonej roli życiowej, do zjawisk regeneracyjnych, do różnych zjawisk regulacyjnych, a wreszcie do świadomego ludzkiego działania, w tym także do wytworów mechanicznych ludzkiej działalności<sup>57</sup>.

Na tym gruncie potocznym Driesch rozróżnił dwie odmiany podstawowe zjawisk określanych mianem celowych:

1. uporządkowanie mechaniczne, charakterystyczne dla budowy maszyn i ich efektywnego funkcjonowania – takie zjawiska nazwał „praktycznymi”. Mogą one służyć realizacji pewnych celów, stawianych – w sposób wobec nich zewnętrzny – przez człowieka, ale same celowymi nie są<sup>58</sup>;

2. pojęcie „celowości” w sensie właściwym Driesch powiązał natomiast ściśle z zachowaniem ludzkim, traktując ten kontekst wszel-

---

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 393.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 394.

<sup>58</sup> Por. tamże.

kich zjawisk, określanych mianem celowych, za pierwotny. Uznał przy tym za w pełni uzasadnione przenoszenie analogii celowościowych z naszego własnego, jednostkowego, czynnego życia świadomego na innych ludzi, a także na zwierzęta wyższe. Natomiast postawił pod znakiem zapytania prawomocność stosowania analogii celowościowych w odniesieniu do zwierząt niższych, gdzie uznać trzeba zasadniczą „nieświadomość” takich zjawisk, jak np. zjawiska regeneracyjne. Dla takich zjawisk Driesch postulował opracowanie innego kryterium celowości niż tradycyjne, tj. świadomościowe<sup>59</sup>.

Ze względu na wagę pojęć teleologii i celowości w Drieschowej filozofii świata organicznego, trzeba bardzo dokładnie odtworzyć cały kontekst poszukiwania przezeń i ostatecznego ustalania owego, niejako „obiektywnego” – ale w znaczeniu ściśle metodologicznym, a nie metafizycznym – kryterium tej celowości zjawisk organicznych, którą uznał on za naukowo prawomocną i cenną:

„Uzyskujemy głębszy wgląd w naturę indywidualnego organizmu, gdy pamiętamy, że organizm jest typem specyficznej konstelacji, zbudowanej z prostych elementów, a urzeczywistnianej w n i e z l i c z o n y c h e g z e m p l a r z a c h. A owe egzemplarze są dla siebie wzajemnie – by użyć wyrażenia K a n t a – »przyczynami i skutkami«<sup>(1)</sup> [1] U K a n t a wyrażenie to nie jest pojmowane t y l k o w sensie genetycznym (np. »Drzewo rozwija się wedle swego gatunku«), lecz oznacza ono także to, co nazywamy »harmonią funkcjonalną«]. Właśnie dlatego K a n t nazwał organizmy »celami przyrody« (»Naturzwecke«). Nie będziemy wprawdzie stosować terminologii K a n t a, uznajemy jednak jego ujęcie za ważne. Każdy proces organiczny, czy będzie on miał charakter formotwórczy, czy też funkcjonalny, należy nazywać faktycznie z tego powodu »celowym«, ponieważ pomaga on w budowaniu i zachowaniu specyficznej konstelacji, która występuje w nieograniczonej liczbie egzemplarzy, a której swoistość nie ma żadnej innej podstawy jak uprzednie istnienie swoistości podobnego typu; i z tego właśnie tylko powodu proces organiczny jest »teleologiczny«. Ponieważ tylko na tej podstawie można tu uzyskać

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 394-395.

a n a l o g i ę z takimi procesami, do których s t o s o w a n y j e s t powyżej orzecznik teleologiczny, a mianowicie z takimi procesami, które prowadzą do nieograniczenie wielu egzemplarzy specyficznych konstelacji, określanych mianem »maszyn«, lub też do przedmiotów sztuki bądź przemysłu, co przez to oznacza analogię z procesami ludzkiego »z a c h o w a n i a«. – Organizmy jawią się zatem, przynajmniej pod pewnym analogicznym względem, jako »cele«, podobnie jak wyniki zachowania ludzkiego, które d l a t e g o też są celowe dla procesów do nich prowadzących. Przez to, że pewne ciała w przyrodzie spostrzegamy jako cele, zwracamy się zwrotnie ku analogii z naszym własnym zachowaniem; mówimy, że możemy sobie przedstawić, iż chcielibyśmy istnienia tych ciał, a mianowicie ich istnienia »normalnego«<sup>60</sup>.

W przekonaniu Driescha, tym, co definitywnie ma odróżniać rzeczywisty charakter teleologiczny – w omówionym właśnie znaczeniu – zjawisk organicznych, od podobnych pod pewnymi względami cech złożonych procesów fizycznych czy chemicznych, jest genetyczna ciągłość tych pierwszych i brak takiej ciągłości w przypadku tych drugich:

„Nieograniczenie często powtarzalne ciała muszą posiadać specyficzny, wzajemnie powiązany charakter i muszą pochodzić od ciał im podobnych [przy tym: w ich najbardziej swoistej typowości – DS], jeśli tworzące je lub zachowujące procesy mają być nazywane »teleologicznymi«<sup>61</sup>.

Driesch zaliczał do zjawisk teleologicznych w świecie organicznym zarówno „swoiste procesy regulacyjne, które zjawiska odbiegające od normy [zakłócone – DS] czynią na powrót normalnymi”, jak też „swoiste procesy embriologiczne, które rozwijają w sposób najbardziej podstawowy, na gruncie ich różnych odmian gatunkowych, harmonię istnienia ciał organicznych”<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 396.

<sup>61</sup> Tamże, s. 397.

<sup>62</sup> Por. tamże.



Zgodnie z tym, Driesch rozwijał charakterystykę określenia „teleologiczny”, na płaszczyźnie analogicznej, w sposób następujący:

„Wszelkie procesy, prowadzące do zbudowania jakiegokolwiek rodzaju maszyny, są celowe, ponieważ tworzą one zachowanie ludzkie, same zaś maszyny nazwaliśmy »praktycznymi«: wszelkie zatem owe procesy, które zachodzą w maszynach, tj. w trakcie ich funkcjonowania, są także »celowe«. Zrozumienie tego typu celowości nie jest takie trudne, jak by to mogło się początkowo wydawać. Celowość występuje tu wprawdzie rzadziej na gruncie ciał n i e o r g a n i c z n y c h, ale nawet w takich przypadkach chodzi o takie ciała, które należą do grupy artefaktów. A tam jest ona częścią d e f i n i c j i maszyny, wskazującej na to, iż maszyna służy ludzkim »celom«. Tak więc celowość procesów zachodzących w maszynach jest ostatecznie prostym następstwem celowości zachowań ludzkich. Ma to jednak znaczenie, iż w ten sposób pojęcie »teleologiczny« przenoszone jest na zjawiska n i e o r g a n i c z n e<sup>63</sup>.

Pogłębiając dalej prezentowane w ten sposób rozważania wstępne na temat celowości i teleologii, Driesch przeszedł od ujęć czysto terminologicznych do zagadnień ontologicznych. W tym zakresie różnił on dwie klasy zjawisk teleologicznych.

Pierwszą odmianę zjawisk teleologicznych Driesch nazwał mianem „statycznych”:

„Gdy rozważamy procesy teleologiczne, zachodzące w maszynach zbudowanych przez ludzi, wówczas rozumiemy w sposób jak najbardziej jasny i oczywisty, jak to się dzieje, że proces przyrodniczy może mieć charakter teleologiczny i celowy, a z a r a z e m może mieć charakter czysto mechaniczny czy wręcz fizyko-chemiczny. (...) Wiemy, iż tutaj każdy poszczególny proces, zachodzący w obrębie całości kształtu działań maszyny, przebiega w całej s w e j j e d n o s t k o w e j s w o i s t o ś c i, i że jego celowość lub teleologia jest zawdzięczana t y l k o miejscu i ułokowaniu tego procesu w ramach całości maszyny. Jest on t y l k o dlatego celowy, że pozostaje on w danym określonym z w i ą z k u z innymi poszczególnymi procesami, i z żadnego innego powodu. Chcemy w takim przypadku mówić

---

<sup>63</sup> Tamże, s. 397-398.

o teleologii statycznej lubo teleologii konstelacji, lub też o celowości gotowej”<sup>64</sup>.

Drugą odmianę zjawisk teleologicznych Driesch nazwał mianem „dynamicznych”:

„Naturalnie, wszelkie odmiany procesów przyrodniczych, które są celowe, ale nie są prostymi następstwami budowy maszyny, można by nazwać »dynamiczno-teleologicznymi«<sup>65</sup>.

Do procesów tego ostatniego typu Driesch zaliczył w szczególności takie zjawiska występujące w organizmach żywych, które dają się ujawnić drogą analizy, dotyczącej: różnicowania się „systemów harmonijno-ekwipotencjalnych”, genezy systemów „złożeniowo-ekwipotencjalnych” oraz przez dokładne studium zachowania wraz z jego kryteriami, „historycznej podstawy reakcji” oraz „indywidualnego przyporządkowania” między przyczynami i skutkami<sup>66</sup>.

Driesch podkreślał przy tym z naciskiem, iż w swoim ujęciu problematyki celowości i teleologii w świecie żywym stanowczo unikał wszelkiego psychologizmu. Wprost przeciwnie, pisał wręcz:

„eliminujemy całkowicie pojęcia psychologiczne z naszych czysto przyrodniczych rozważań. Wyłącznie za pomocą środków naukowo-przyrodniczych musimy przeprowadzać wszelkie dowody, iż wyjaśnienia statyczno-teleologiczne tutaj [tj. w przypadku organizmów żywych i zachodzących w nich swoistych procesów organicznych – DS] są niemożliwe, a mam nadzieję, że daje się to osiągnąć”<sup>67</sup>.

Przedstawione powyżej wyjaśnienia terminologiczne posłużyły następnie Drieschowi do rozważenia najważniejszego dlań – pod względem metodologicznym i teoretycznym – zagadnienia:

„co oznacza niemożliwość statyczno-teleologicznego rozłożenia organizmu. W tym celu zaczniemy od opisowego wyliczenia najważniejszych cech charakterystycznych naszej entelechii”<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Tamże, s. 398-399.

<sup>65</sup> Tamże, s. 399.

<sup>66</sup> Por. tamże.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Tamże.

W ten sposób dochodzimy do sedna metodologii Drieschowych dociekań z zakresu filozofii świata organicznego.

### 3. Materialno-kategorialne pojęcie entelehii

Dokładna rekonstrukcja sposobu pojmowania przez Driescha entelehii, do której należy wreszcie przejść, ma znaczenie decydujące dla całokształtu prowadzonych w mojej pracy rozważań. Przyjęte przez Driescha ustalenia stanowią bowiem powinny ogólne wytyczne heurystyczno-badawcze dla zrozumienia i wyjaśnienia poszczególnych elementów Drieschowej „filozofii świata organicznego”.

Driesch określił cechy charakterystyczne entelehii w kilku nakładających się kolejno na siebie płaszczyznach. Każda kolejna faza tej charakterystyki przebiegała ściśle wedle tej samej, dwoistej zasady ogólnej: wyraźne odróżnienie pojęciowe i zarazem zestawienie obok siebie 1) przejawów spostrzegalno-zmysłowej celowości zjawisk organicznych, a z drugiej strony, 2) przyjęcie domyślno-logicznej interpretacji *quasi*-psychologicznej owej spostrzegalnej celowości zjawisk organicznych, przy nadaniu tej interpretacji charakteru kategorialno-metodologicznego, a nie metafizycznego.

#### 3.1 Pojęcie „wielorakości ekstensywnej” i „wielorakości intensywnej” – czyli entelehia a przejawy jej działań

Aby umożliwić przyjęcie hipotezy o istnieniu entelehii, jednakże nie w trywialnym sensie metafizycznym, a w bardziej subtelnym sensie logiczno-kategorialnym, Driesch rozróżnił pojęciowo dwie odmiany różnorodności tego, co istnieje w sferze życia i co tkwi w naturze świata organicznego: zmysłowo spostrzegalną różnorodność ekstensywną oraz tylko logicznie domyślną różnorodność intensywną. Pierwsza z nich miałaby cechować spostrzegalne przejawy działania entelehii, a druga miałaby cechować skrytą przed zmysłami, ale za to dostępną rozumieniu intelektualnemu naturę entelehii.

W tym celu Driesch wyszedł od dwoistej charakterystyki entelechii:

„Entelechia jest, z jednej strony, podstawą powstania ciała organicznego, które jest zbudowane w sposób charakterystyczny z charakterystycznych elementów (...). Entelechia daje zatem w rezultacie zawsze wielorakość charakterystycznego typu, której poszczególne elementy zestawione są przestrzennie obok siebie lub czasowo jedne po drugich, lub też w obu ujęciach, ale zawsze w charakterystycznym uporządkowaniu. Będziemy nazwać taką wielorakość, o ile jest ona przejawem entelechii, mianem wielorakości e k s t e n s y w n e j, pamiętając zarazem o tym, iż wszelkie rodzaje maszyn także są wielorakościami ekstensywnymi w podanym tego słowa znaczeniu”<sup>69</sup>.

Jak się jednak okazuje, wskazany aspekt entelechialny zjawisk i obiektów przyrodniczych, wcale nie swoisty dla świata organicznego, nie wyczerpuje jednak bynajmniej wszystkich aspektów entelechialnych, właściwych przyrodzie w ogóle. Jest tak, ponieważ entelechia w scharakteryzowanym dotąd wymiarze ekstensywnym jej działania sama ma charakter zupełnie inny:

„Teraz z kolei zamierzamy dowieść, iż entelechia, tj. podstawa powstania wspomnianych wyżej wielorakości ekstensywnych, niezależnie od tego, czy są nimi organizmy żywe, czy też maszyny, sama nie może jednak być wielorakością ekstensywną takiego typu, który jest właściwy dla jakiegokolwiek maszyny. Innymi słowy: organizm rzeczywisty, jako przedmiot obserwacji, z pewnością jest kombinacją elementów, z których każdy, tak jak w maszynie, może zostać opisany za pomocą wyrażen fizycznych i chemicznych; podobnie jest w przypadku wszelkich zmian owych elementów, dających rezultaty, opisywalne w taki sam sposób; ale podstawa ostateczna p o w s t a n i a owej kombinacji i wszelkich jej zmian sama n i e jest już takim czynnikiem lub kombinacją czynników, o jakich poucza nas fizyka i chemia, lecz oparta jest na entelechii i tak samo jest podstawą ostateczną powstania maszyny jakiegokolwiek rodzaju, która jest wynikiem działania, ale ona sama już nie jest maszyną. Nazwiemy wszelkie rodzaje entelechii lub psychoidów w i e l o r a k o ś c i a

---

<sup>69</sup> Tamże, s. 400.

m i n t e n s y w n y m i; bo wprawdzie zawierają one coś »wielorakiego«, ale elementy tych wielorakości ani nie występują przestrzennie obok siebie, ani też nie występują czasowo jedno po drugim. Można powiedzieć, iż entelechia jest wieloraka w ujęciu myślowym, ale jako czynnik przyrody jest prosta<sup>70</sup>.

Przeprowadzona analiza pojęciowa skłoniła Driescha do przyjęcia drugiego określenia entelechii:

„Entelechia (...) jest, z drugiej strony, podstawą działania, tj. podstawą typowej kombinacji typowych ruchów<sup>71</sup>.”

Ujęcie takie daje podstawę do połączenia pojęcia entelechii z omówionym wyżej pojęciem teleologii:

„Entelechia, jako wielorakość intensywna, należy ogólnie do dziedziny teleologii d y n a m i c z n e j: w jej dokonaniach jest zawarte coś, co nosi charakter teleologiczny; jest tak niezależnie od tego, czy te dokonania nakierowane są na stan normalny poszczególnego organizmu w odniesieniu do jego formy lub funkcji – pod co podpada istnienie przestrzenne w ogóle, związane z pojęciem czegoś »normalnego« – czy też jest ono nakierowane na przekraczanie zwykłej normalności, jak to ma miejsce w przypadku działania właściwego. Działanie, dokonania »artysty« w szerokim tego słowa znaczeniu, nie jest niczym przestrzennym, lecz w y t w a r z a coś, co ma charakter przestrzenny, a entelechia tworzy poprzez artystę<sup>72</sup>.”

Z poczynionymi właśnie ustaleniami Driesch powiązał rozróżnienie dwu zasadniczo odmiennych skutków działania entelechii, tj. organizmu żywego i maszyny:

„Tutaj ponownie napotykamy różnicę między takim wytworem entelechii, który jest miejscem przejawiania się samej entelechii, tj. żywym organizmem, a takim z kolei wytworem entelechii, który jest maszyną, niezdolną już do dokonywania dalszych czynności entelechialnych<sup>73</sup>.”

---

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Tamże, s. 400-401.

<sup>73</sup> Tamże, s. 401.

W tym miejscu Driesch pokreślił z całą mocą nie-psychologiczność, a więc nie-subiektywność pojęcia entelechii, traktowanej przezeń jako najbardziej charakterystyczny czynnik podstawowy, występujący w świecie organicznym, szczególnie u jego podstaw:

„Powiedzmy to jeszcze raz, że, przynajmniej na początek, ani entelechia ani psychoidy nie są »natury psychicznej«: w sferze psychicznej dla logika istnieje tylko »moje« Ja. »Ja« mam doznania i odczucia, i sądy, i pragnienia, przyroda jednak, jako przedmiot mojego spostrzegania i sądenia, i pragnień, ma do dyspozycji tylko agensy lub czynniki, które odnoszą się do jej budowy i do właściwego jej typu zmian; do czynników tych należą entelechie i psychoidy<sup>74</sup>.”

Nie przekreśla to jednak, zdaniem Driescha, znaczenia metodologicznego psychologii w badaniach swoistości zjawisk organicznych:

„Naturalnie, przy różnych okazjach zapożyczaliśmy z psychologii wyrażenia analityczne w celu analogicznego opisanja tych agensów, i będziemy to nadal czynić. Naszym zamiarem było przy tym, i nadal będzie, umożliwienie analizy rodzaju i stopnia wielorakości zawartej w entelechii; ponieważ ten rodzaj i ten stopień wielorakości przypomina w znacznej części wielorakość całego zjawiska psychicznego. W ten sposób psychologia stanie się dla nas również metodą<sup>75</sup>.”

To ostatnie rozstrzygnięcie stawia jednak natychmiast kolejne określone zagadnienie przygotowawcze do rozważenia, podjęte przez Driescha w kolejnym punkcie jego pojęciowych analiz przygotowawczych do właściwych dociekań z zakresu filozofii świata organicznego:

„Dla celów pogłębionego badania natury wielorakości, zawartej w entelechii, potrzebne jest rozróżnienie różnych typów entelechii w odniesieniu do zagadnienia, czy tzw. »doświadczenie« odgrywa w ich przypadku jakąś rolę, czy też nie: entelechiom właściwym dla morfogenezy i instynktów<sup>2)</sup> [2) Zakładając, że w przypadku instynk-

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Tamże.

tów w grę wchodzi »entelechia« (...) ] brak jest kryterium historycznej »podstawy reakcji«, psychoidy je posiadają<sup>76</sup>.

### 3.2 „Wiedza i wola wtórna i pierwotna” – czyli zasady kategoryjalnie pojmowanej teleologii materialnej

Podtekst stanowiska Driescha w omawianej teraz kwestii można wyrazić następująco: jeśli entelechia ma być czynnikiem przyrody zasadniczo odrębnym, bo odmiennym od wszelkich czynników przyrodniczych typu fizycznego, a przy tym jedyną dobrze znaną nam i wyraźnie widoczną dziedziną tego typu czynników jest sfera zjawisk psychicznych, to entelechii trzeba nadać wyraźną interpretację psychologiczną. Z drugiej jednak strony, Driesch zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że „psychiczność” entelechii nie może mieć charakteru przedmiotowo-metafizycznego, wobec tego jedyne rozwiązanie dostrzegł on w nadaniu entelechii jedynie charakteru logiczno-kategoryjalnego. Temu celowi miało służyć rozróżnienie zjawisk wiedzy i woli w znaczeniu „pierwotnym” i „wtórnym”.

Zgodnie z tym nastawieniem metodologicznym, w przekonaniu Driescha, wielorakość intensywna, występująca w psychoidzie, poddaje się w pełni analizie psychologicznej, wyrażonej w takich terminach jak „spozstrzegać”, „sądzić” czy „chcieć”. Terminy owe można w tym przypadku doń zastosować w znaczeniu przenośnym. Z pewnością można w ten sposób zbudować psychologiczny obraz poznawczy psychoida, ale tylko w znaczeniu czysto opisowym, a więc – w mojej terminologii – fenomenologicznym. Driesch sądził, iż można też w takim przypadku mówić o w t ó r n e j w i e d z y i w o l i. Jego zdaniem, rozciąga się to też na pewne właściwości tych wielorakości, które mają charakter entelechialny<sup>77</sup>.

Co więcej jednak, Driesch sądził także, iż to oznacza zarazem, że w owych wielorakościach entelechialnych czy psychoidalnych

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 402.

występują także „pierwotne” właściwości psychologiczne, a nawet – że muszą one tam występować, jakkolwiek takie właściwości psychologiczne entelechii o charakterze pierwotnym trudno poddają się badaniom i w ogóle zrozumieniu. Taki pierwotny charakter psychologiczny miałyby jednak mieć – zdaniem Driescha – w szczególności „wszelkie rodzaje odnawiania (Restitutionen) i wszelkie rodzaje instynktów”<sup>78</sup>.

Wyjaśnienie tego Driesch widział w podjęciu stosownie ujętego, Kantowskiego zagadnienia kategoryjnego, a chodziło mu o:

„problem podstawowy teorii poznania w jej postaci b i o l o g i c z n e j. Teoriopoznawcze pytanie K a n t a brzmiało: »Jak jest możliwe doświadczenie?« – pytanie biologiczne brzmi: »Jak są możliwe zdolności wtórne psychoidea?« Także tutaj nie wykraczamy poza analogie. Możemy powiedzieć, że, aby móc sądzić o czymś lub wiedzieć coś pod względem treściowym, musi być już dany typ ogólny sądzenia i wiedzy. I podobnie jest w odniesieniu do analogii dotyczącej woli: To, co jest przedmiotem woli, polega na doświadczeniu, ale sama wola jest czymś pierwotnym. Co więcej, jakkolwiek wynik, który był »świadomie« przedmiotem woli w postaci »wtórnej«, na gruncie doświadczenia, które jest zawsze pewnym stanem świata zewnętrznego, to jednak stan ten nie może w żadnym wypadku zostać osiągnięty bezpośrednio; zostanie on osiągnięty poprzez ruchy mięśni, które ze swej strony zależą od swego unctiona”<sup>79</sup>.

W zakresie czysto opisowo-analitycznym Driesch nie dostrzegł tu jeszcze żadnych poważnych trudności. Jego zdaniem, sytuacja ulega zmianie przy przejściu na poziom teoretyczny, dotyczący wyjaśniania obserwacji, a więc gdy trzeba się odwołać do czynników przedmiotowych, warunkujących określone zjawiska organiczne. To jest, w tym przypadku, gdy:

„badamy przynajmniej znaczenie zdolności pierwotnych tych entelechii, u których podstawa historyczna nie odgrywa ż a d n e j roli. W toku analizy właściwości podstawowych, przysługujących entele-

<sup>78</sup> Por. tamże.

<sup>79</sup> Tamże, s. 403.



chiom morfogenetycznym, adaptacyjnym i instynktowym, znajdujemy się faktycznie w przykrym położeniu: ponieważ musi tu istnieć coś, co nie tylko wykazuje w ogóle podobieństwo do wiedzy i woli, jak to przecież musimy przyjąć dla zdolności pierwotnych psychoidów, *l e c z d o w o l i b y t ó w s p e c y f i c z n y c h, c h o ć n i e d o ś w i a d c z a n y c h*, jak też do wiedzy dotyczącej środków swoistych, służących do ich pojawiania się. W najmniejszym stopniu nie jesteśmy jednak w ogóle w stanie zrozumieć takiej *s p e c y f i c z n e j* pierwotnej wiedzy i woli<sup>80</sup>.

Driesch doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że chodzi tu o zagadnienie kluczowe dla całego nurtu witalizmu jako takiego:

„Tutaj witalizm napotyka bez wątpienia właściwą dlań trudność największą; właśnie tutaj mamy do czynienia z tym, na co tak wielu wskazuje, dlaczego nie jest w stanie przyjąć teorii witalistycznych. Bardzo chętnie przyjęliby teorię autonomii życia, o ile odgrywa w niej rolę historyczna podstawa reakcji, tj. wtórna wiedza i wola. Sądzą jednak, iż nie byłiby w stanie przyjąć autonomicznych teleologicznych agensów, które nie posiadałyby owych zdolności wtórnych. (...) *K a n t* myślał całkiem podobnie, ponieważ pozostawił zupełnie otwartym problem właściwego witalizmu i bronił dla morfogenezy oraz przemiany materii teleologii tylko formalnej”<sup>81</sup>.

W tej krytycznej sytuacji Driesch podjął decyzję rozstrzygającą, przypisując entelechii wiedzę i wolę „pierwotną” – przechodząc przez to na płaszczyznę kategoriałnie rozumianej teleologii materialnej – przyjęciu pewnych warunków:

„W moim najgłębszym przekonaniu, jesteśmy *z m u s z e n i* dopuścić witalistyczne autonomiczne agensy, które nie mają żadnego doświadczenia, tzn. nie mają żadnych zdolności »wtórnych«, a jednak są obdarowane *s p e c y f i c z n ą* wiedzą i wolą. O ile chodzi o morfogenezę, przystosowanie fizjologiczne i ruchy instynktowe, to w rzeczywistości *m u s i* coś istnieć, co, w sensie przenośnym, jest porównywalne ze swoistą wiedzą i wolą *b e z* doświadczenia; mor-

---

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Tamże, s. 404-405. Podkreślenie moje – DS.

fogenezę należy zatem porównywać nie z działaniem, lecz z i n s t y n k t e m. (...) Naturalnie, musimy być bardzo ostrożni przy ustalaniu tego, co tu powinno być »znanym« i »osądzanym« i »chcianym«. W odniesieniu do regeneracji morfologicznej na to pytanie można względnie łatwo odpowiedzieć; tutaj celem, który ma być osiągnięty, jest organizacja normalna; że »środek« do tego celu zostanie z n a l e z i o n y świadomie, mogłoby się to wydawać czymś bardzo rzadkim, jest to jednak f a k t; i jest także faktem, że w przypadku naszych regulacji »równocelowych« znane są i stosowane różne środki, prowadzące do tego samego celu ostatecznego.

Jak najbardziej na miejscu jest też wielka ostrożność teoretyczna odnośnie do zdolności pierwotnych, przyjmowanych w przypadku p r z y s t o s o w a n i a. Jak to już zostało powiedziane, nie powinniśmy ponownie przedstawiać sobie w sposób analogiczny, że organizm »w i e«, iż jakaś substancja spowoduje jego zatrucie, gdy wchłania ją przez jelita lub skórę. Można by sobie jednak wyobrazić, że organizm wie, jak powinien się zachowywać, gdy stan jego życia znajduje się dokładnie w takim punkcie, że może doznać zakłócenia, i że czyni on wówczas coś, aby tego zakłócenia uniknąć. Wiemy przecież, że »antyciała« budowane są zawsze p o t y m, gdy trucizny przenikają do organizmu, i że zmiana przepuszczalności powierzchni ma miejsce dopiero p o t y m, gdy anormalna wymiana specyficzna materiałów między środowiskiem i płynami cielesnymi z a s z ł a już jakiś czas temu. Nie widzę jednak żadnych zasadniczych trudności w tym, aby mówić tu o p i e r w o t n e j w i e d z y i w o l i e n t e l e c h i i w sposób analogiczny; i z pewnością to, co tu występuje, nie daje się w jakikolwiek sposób opisać za pomocą żadnych innych słów<sup>82</sup>.

Podjąwszy taką ostateczną decyzję teoretyczną w kwestii natury entelechii, Driesch rozwinął następnie, w zarysie, opis pewnych cech istotnych entelechii, traktowanej jako czynnik pierwotny przyrody, na równi z czynnikami fizycznymi.

---

<sup>82</sup> Tamże, s. 405-406.

### 3.3 „Entelechia i »indywiduum«” – czyli źródło pierwotne swoistości kategorialnej zjawisk organicznych

Przed wszystkim, Driesch przypisał entelechii charakter *par excellence* indywidualizujący w dziedzinie zjawisk świata organicznego.

Otóż wedle najstarszej tradycji, już sam organizm żywy był nazywany mianem indywiduum – co Driesch powiązał bezpośrednio z entelechią:

„Od wieków organizm nazywa się mianem i n d y w i d u u m, tzn. czymś, co nie może zostać podzielone bez ustania tego, czym był. »Indywiduami« w innym sensie są atomy świata nieorganicznego; słowa »indywiduum« i »ατομον – *atomon*« znaczą przecież to samo. Z tego punktu widzenia możemy powiedzieć, że entelechia stanowi indywiduum, że jest ona czymś »indywidualizującym«<sup>83</sup>.

Owa indywidualność organizmu nie jest jednak – zdaniem Driescha – wyrazem jego budowy materialnej, fizycznej, lecz przejawem istnienia i działania samej tylko entelechii:

„Jednakże nowoczesna nauka może tu stosować pojęcie indywiduum tylko z pewnymi ograniczeniami: wiemy z naszych badań, że zarówno organizm embrionalny, jak i dorosły daje się podzielić, b e z utraty jego całości, ponieważ tworzy on ze swych części nową całość. Pojęcie indywiduum jest przez to używane niepoprawnie, przynajmniej w wielu przypadkach swych zastosowań, w odniesieniu do form cielesnych. Części pierwotnego indywiduum mogą, przynajmniej potencjalnie, same być indywiduami. Być może byłoby lepiej używać pojęcia indywiduum tylko w odniesieniu do entelechii, ale nie do form cielesnych<sup>84</sup>.

Postawienie sprawy w ten sposób przez Driescha zrodziło natychmiast kolejne zasadnicze pytanie:

„W jakich typach ciał przyrodniczych występują przejawy entelechii i w jakim związku pozostają te ciała z innymi ciałami przyrody<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Tamże, s. 406.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> Tamże.

### *3.4 „Klasy ciał”, czyli przepaść kategorialna między obiektami fizykalnymi a organicznymi*

Odpowiadając na postawione wyżej pytanie, Driesch dokonał klasyfikacji ciał jako obiektów przyrodniczych, z punktu widzenia swej koncepcji witalistycznej. W tym celu oparł się na klasyfikacji powstającej z dwu krzyżujących się podziałów logicznych:

„Wszelkie ciała (...) można sklasyfikować z dwóch ogólnych punktów widzenia: są one albo jednolite albo złożone oraz ich forma ma bądź charakter przypadkowy bądź istotny. Ciała jednolite i przypadkowe nazywa się amorfnyymi; dla naszych rozważań nie przedstawiają one żadnego przedmiotu zainteresowania. Ciała złożone i przypadkowe odgrywają wielką rolę w geologii; należą tu wyspy i góry; ich forma została na nich wyciśnięta przez procesy zewnętrzne, które są częściami kumulacji, jak to widzieliśmy w jednym z wcześniejszych rozdziałów. Ciałami jednolitymi i istotnymi są kryształy, wszelkie typowe nieuporządkowanie kryształów, jak tzw. dendryty, i wszystkie inne różnorodności formy, jakie może przybrać materia homogeniczna, jak np. pomarszczone kształty żelatyny, białka z jaja i innych substancji (...). Ciałami złożonymi i istotnymi są wyłącznie organizmy i wytwory sztuki”<sup>86</sup>.

W świetle przyjętej klasyfikacji ciał jako obiektów przyrody konieczne było zarysowanie – z punktu widzenia potrzeb koncepcji witalistycznej, opartej na kategorialnie rozwijanej koncepcji teleologii materialnej – wyraźnej i zasadniczej różnicy między kryształami a organizmami żywymi. Rzecz w tym, iż kryształy są obiektami czysto fizykalnymi, ale przejawiają wiele właściwości ludząco nieraz przypominających organizmy żywe. Wyraźne odgraniczenie kryształów od organizmów żywych uzasadniłoby pogląd o roli entelechii jako jednego z podstawowych czynników przyrody, występujących, jako równorzędne i niezależne, obok podstawowych czynników fizykalnych.

---

<sup>86</sup> Tamże, s. 407.

Odgraniczenie czysto fizykalnych właściwości kryształów od swoistej entelechialnych właściwości organizmów Driesch przeprowadził, w zarysie początkowym, w sposób następujący:

„Jedną z największych różnic między kryształami i organizmami polega zaś na tym, że tylko te pierwsze, ale nie te drugie, są w całości tej samej natury substancjalnej; wiemy przecież: organizmy są wielorakościami w y s k o u s t o p n i o w a n y m i, a kryształy nie (...). Druga różnica podstawowa między wspomnianymi klasami ciał dotyczy sposobu ich powstania. Organizmy pochodzą od wyników, które posiadają mniej widoczną wielorakość, niż posiada ją koniec, a mianowicie od jaj; kryształy są zawsze samymi sobą i posiadają t y l k o zdolność wzrostu. Trzecią różnicę można by odnaleźć w fakcie, że kryształy w trakcie swego wzrostu wykorzystują swoistość środowiska w swojej swoistości, podczas gdy dla organizmów środowisko jest tylko środkiem wzrostu, a ich swoistość opiera się na nich samych; na ten punkt kładę jednak najmniejszy nacisk w naszej aktualnej analizie”<sup>87</sup>.

Jak się okazywało, kwestią newralgiczną w toku odróżniania kryształów od organizmów żywych była kwestia zdolności kryształów do swoistej „regeneracji”, łudząco podobnej pod pewnymi względami formalnymi do rzeczywistej regeneracji, cechującej w sposób istotny organizmy żywe, którą Driesch chciał interpretować jako jeden z głównych przejawów istnienia i działania entelechii – odrębnego i swoistego czynnika przyrody – w organizmach żywych. Ową różnicę zasadniczą przedstawił w sposób następujący:

„W odniesieniu do drugiego rozróżnienia można by postawić zarzut, że badania ostatnich lat, (...) dowiodły istnienia znacznej zdolności rekonstrukcyjnej w kryształach. Rozbite kryształy mogą w rzeczywistości nie tylko zastąpić brakujące części, ale mogą one w pewnych przypadkach, przez zmiany wszystkich ich proporcji, przekształcić się w nową małą całość – proces, który przypomina różnicowanie się systemu harmonijno-ekwipotencjalnego. Jak zatem mógłbym powiedzieć, w świetle tych faktów, że kryształy zawsze są tylko sobą

---

<sup>87</sup> Tamże.

i tylko rosną? Mógłbym to jednak uczynić, ponieważ kryształy, pomimo ich tak zwanego odnowienia, dokonują przecież całości swych procesów morfogenetycznych tylko za pomocą tych samych sił, które określają także ich wzrost, i za pomocą żadnych innych sił (...). Siły te działają w różnych kierunkach przestrzennych z różną intensywnością i posiadają charakterystyczne uporządkowanie względnych maksimów; taki właśnie charakter sił morfoformujących właściwych kryształom, wraz z pewnymi zależnościami napięciowymi między materiałem trwałym kryształów i otaczającym roztworem, wystarcza do tego, aby wyjaśnić zarówno normalny wzrost, jak i tak zwane odtwarzanie: okazuje się, że jest to zawsze tym samym. Dlatego też właśnie krystalizacja jest prostym procesem addytywnym, pomimo tak zwanego odtwarzania: materiał wzrostowy pochodzi zawsze z roztworu pod względem jego swoistości, a typowa forma jest całkowicie określana przez siły kierunkowe wszystkich najmniejszych cząstek kryształu. Gdy znane są siły cząstki i istniejące warunki fizyczne, to znany jest także rodzaj wzrostu, który musi zajść. W ostateczności, wszystko daje się sprowadzić do pewnego rodzaju uporządkowania molekularnego: charakter szczególnie uporządkowania zawiera swoistości rozkładu sił o różnych intensywnościach. Dlatego też możemy powiedzieć, że kryształ jest »cały« w każdej swej części nie tylko potencjalnie, lecz w rzeczywistości; wszystkie jego procesy »odtworzeniowe« dotyczą tylko przemian w uporządkowaniu takich »całości«; ich wynik, brany sam w sobie, nie jest »całością właściwą« (...).

Zatrzymałem się nieco dokładniej nad problemem krystalizacji, niż mogłoby się to wydawać konieczne, ponieważ ostatnio ujmuję się, mocno przesadnie, analogie między krystalizacją i morfogenezą organiczną (...). W moim przekonaniu, z pewnością istnieją tu także całkiem niewątpliwe analogie, a nawet tożsamości; jednakże tylko o tyle, o ile krystalizacja jest jednym z takich środków w nieorganicznych, które entelechia wykorzystuje dla swych celów. Jest bowiem całkiem zrozumiałe, że: morfogeneza wykorzystuje tylko pewne ciągi krystalizacji, a to nie ma nic wspólnego, w sobie i dla siebie, z jakimkolwiek zjawiskiem organizacyjnym.

Ciała złożone w sposób istotny, które nazywamy organizmami, powstają wprawdzie, tak jak i kryształy, za pomocą materiałów – a mianowicie tlenu i pożywienia – dostarczanych z zewnątrz; załączek

organizmu wykorzystuje jednak te substancje niebezpośrednio; najpierw buduje on z nich coś, co może dalej zużytkować, a sposób ich wykorzystywania jest wszystkim innym, tylko nie zwykłym dołączeniem ich elementów: jest to mianowicie ciąg charakterystycznych, i swoiście uporządkowanych, zróżnicowań, dokonywanych w toku podwyższania stopni wielorakości organizmu<sup>88</sup>.

Ostatecznie rzecz biorąc, Driesch spointował charakterystykę entelechii, szczególnie jej roli w kształtowaniu organizmu żywego, w sposób dwojaki. Odwołał się mianowicie, z jednej strony, do bardzo starych analogii Platońskich, a z drugiej strony, do zupełnie nowych odmian zjawiska równowagi w przyrodzie:

„Budowa organizmu jako ciała złożonego w sposób charakterystyczny jest zadaniem entelechii. Entelechia oznacza zdolność budowania »formae essentialis«; byt i stawanie się są tu zespolone w sposób wysoce szczególny; c z a s w k r a c z a w b e z c z a s o w e, t z n. w i d e ę w s e n s i e P l a t o n a.

Już fizjologia elementarna uczy nas, że kształt organiczny także w innym sensie stanowi »formam essentialem«: kształt organizmu jest nie tylko zbudowany w sposób charakterystyczny, lecz także zostaje zachowany w stanie normalnym, pomimo następującej nieustannie wymiany materiału w toku przemiany materii. Niektórzy autorzy mówią tu o »równowadze dynamicznej«. Wyrażenie jest nieszkodliwe, gdy nie oznacza ono nic innego niż trwanie kształtu pomimo wymiany materiału; ale słowo takie niczego nie »wyjaśnia«, a tym bardziej nie prowadzi z powrotem do świata nieorganicznego, jak to czasami sądzili bezkrytyczni fizjologowie. Pytaniem jest, j a k, tzn. przez jakie czynniki, »równowaga« jest zachowywana lub przywracana ponownie po zakłóceniach<sup>89</sup>.

Pojęcie stanu „równowagi dynamicznej”, jako stanu swoistego organizmów żywych na tle zjawisk przyrodniczych w ogóle, został potem podjęty przez pewne kierunki organicystyczne czy organizmalne, w biologii teoretycznej, nastawione na uwydatnianie swoistości życia

---

<sup>88</sup> Tamże, s. 407-409.

<sup>89</sup> Tamże, s. 409-410.

w całej przyrodzie i związanej z tym autonomii biologii (co jest zasadniczo bliskie postawie witalistycznej w ogóle) – tymi kwestiami nie będziemy się tu już jednak zajmować.

### *3.5 „Porządek entelechii. Entelechia i maszyna” – czyli nowy układ kategoryalny wiedzy o przyrodzie*

Entelechialna wielorakość zjawisk organicznych nie jest oparta na jakiejś jednej tylko zasadzie – Driesch sądził, że odmian entelechii jest wiele i pełnią one różne role organiczne, a na dodatek, i od tego trzeba zacząć, nie wszystko w świecie organicznym zależy wprost od działania entelechii. Driesch nakreślił przy tym w sposób zwięzły i przykładowy, jak entelechie układają się w pewien system porządkowy:

„Wiemy już, że nie każde zdarzenie, zachodzące w toku morfogenezy i przemiany materii, jest wynikiem bezpośrednim czynności entelechialnej, i wartym jest zachodu powiedzenie tu jeszcze czegoś dodatkowo. Najpierw chcemy powtórzyć, że w organizmie rolę swą odgrywają r ó ż n e rodzaje entelechii (...): jest tam entelechia morphogenetica a potem entelechia psychoidea, a tą ostatnią można podzielić zależnie od tego, czy kieruje ona instynktami lub też działaniami. Dalej, można także powiedzieć, że różne części mózgu, jak np. u kręgowców półkule i mózdzek, posiadają swe różne rodzaje entelechii. A także podczas morfogenezy i przy odtworzeniach każdy wchodzący w grę system harmonijno-ekwipotencjalny ma oczywiście swą pod-entelechię, przy czym w przebiegu ontogenezy zawarta implicite potencja (...) wchodzących w grę entelechii jak wiadomo staje się coraz uboższa. »Pod-entelechie« pracują niekiedy nawet zbyt na własną rękę i bez względu na całość; a czynią to zarówno w toku właściwego samoróżnicowania, gdzie w przypadkach eksperymentalnych pracują nawet wręcz »bezsukutecznie«, jak też w przypadkach superregeneracji, gdzie wykonują one prace niepotrzebne, zbędne. Możemy zatem w rzeczywistości mówić o p o r z ą d k u entelechii wedle r a n g i lub w a r t o ś c i, o porządku, który jest porównywalny z porządkiem rang lub wartości w armii lub w administracji. Wszelkie entelechie biorą jednak swój początek z jednej entelechii



wyjściowej, i mogą w tym względzie wszystkie ponownie oznaczać jedną. Dopiero później stanie się zupełnie jasne, co to oznacza.

Entelechia początkowa jaja wytwarza nie tylko entelechie pochodne, lecz tworzy także wszelkie możliwe odmiany uporządkowania czysto mechanicznego: oko np. funkcjonuje w znacznej mierze jako prosta camera obscura, a szkielet podlega prawom statyki nieorganicznej. Każda część tych systemów organicznych jest doprowadzana na swoje miejsce przez entelechię, aby przez to służyć całości; sama część działa jednak w sposób maszynowy.

Dochodzimy zatem na koniec do poglądu, że różne postaci h a r m o n i i przy powstawaniu i funkcji części, które bezpośrednio od siebie wzajemnie nie zależą (...), są ostatecznie następstwem czynności entelechialnych. Entelechia, która je wytworzyła, b y ł a w swej wielorakości intensywniej harmonijna: i właśnie d l a t e g o wytworzone przez nią struktury ekstensywne są także harmonijne. Innymi słowy: w organizmie istnieje naturalnie wiele procesów typu statyczno-teleologicznego, tj. procesów, które przebiegają w sposób teleologiczny lub celowy na gruncie podłoża maszynowego; ale to entelechia wytworzyła owo podłoże: i w ten sposób teleologia statyczna ma swe korzenie w teleologii dynamicznej<sup>90</sup>.

Dynamiczny porządek działań entelechialnych posłużył Drieschowi do wyjaśnienia tak ważnych, a wprowadzonych na początku podawanej przezeń charakterystyki entelechii, rozróżnień pojęciowych, dotyczących wielorakości „ekstensywnych” i „intensywnych”:

„Dopiero teraz rozumiemy w pełni, co to znaczy, że entelechia jest »wielorakością intensywną«, która urzeczywistnia się »ekstensywnie«; innymi słowy, wiemy teraz, co to znaczy nazywać jakieś ciało przyrodnicze żywym organizmem; znaczy to: odnosić daną jego wielorakość ekstensywną do wielorakości intensywniej, jako do jej podstawy<sup>91</sup>.

I wreszcie, z przedstawionych objaśnień Driesch wyprowadził pewne ogólne wnioski i postulaty – a więc wytyczne naczelne – dla swych dociekań właściwych w zakresie filozofii świata organicznego.

<sup>90</sup> Tamże, s. 410-411.

<sup>91</sup> Tamże, s. 411.

### 3.6 „Podsumowanie i nowe problemy” – czyli właściwy punkt wyjścia dla filozofii świata organicznego

Zagadnieniem naczelnym powinna być elementarność przyrodnicza entelechii:

„Jak jednak »wielorakość intensywna« może być elementarnym czynnikiem przyrodniczym? Odpowiedź na to pytanie zależy naturalnie od tego, co rozumie się przez wyrażenie »elementarny czynnik przyrodniczy«. Wnikliwa analiza tego pojęcia pokaże nam zatem, kiedy w sposób uzasadniony powinniśmy nazywać elementarnym jakiś czynnik przyrodniczy, a kiedy nie”<sup>92</sup>.

W celu wyjaśnienia postawionego zagadnienia należy się przeciwstawić przede wszystkim naczelnej postawie filozoficzno-metafizycznej, leżącej u podłoża redukcjonistycznego mechanicyzmu:

„Dogmatyzmowi materialistycznemu zostanie tu udzielona odpowiedź, że pojęcia mechaniki lub energetyki są jedynie uzasadnionymi elementarnymi pojęciami wszelkiej nauki – ale dogmatyzm n i e odpowiada n a m w żadnej postaci”<sup>93</sup>.

Należy się także przeciwstawić zdecydowanie ściśle związanej z owym dogmatyzmem – tak sądził Driesch – nazbyt minimalistycznej postawie epistemologicznej:

„Teoria tak zwanej ekonomiki myślenia, która współcześnie odgrywa tak ważną rolę, powie ze swej strony, że wprowadzanie jakiegokolwiek elementarnego czynnika przyrody jest uzasadnione, gdy jest on konieczny. Gdy analiza ciągle nam pokazuje, że istnieje coś dotąd nieznanego, co nie daje się przedstawić za pomocą znanych już nauce czynników przyrodniczych, wtedy, i wtedy, już poza wszystkim, teoria ekonomii myślenia pozwoli nam wytworzyć nowy czynnik elementarny d o w o l n e g o r o d z a j u i żądać od nas będzie podjęcia się analizy, czy jakikolwiek nowy czynnik należy uznać za »stały«, za »siłę« lub za »energię« a l b o z a c o ś p o z a t y m. Dla teoriopoznawczego »ekonomisty«, dla którego summum ius jest

<sup>92</sup> Tamże, s. 411-412.

<sup>93</sup> Tamże, s. 412.

»to, co praktyczne«, nauka jest czystym doświadczeniem; a nawet dlań nie istnieje żadna »filozofia«, która stałaby się czymś więcej niż nauka empiryczna. Wszelkie nowe czynniki, wytworzone wedle jego metody, naturalnie niczego nie »wyjaśniają«, lecz mogą tylko »opisywać« w postaci skróconej: ale ekonomiści mówią nam także, że nie jest możliwe nic innego poza takim opisem.

Nie podzielały zatem zupełnie nowoczesnego, empirystycznego i »ekonomicznego« punktu widzenia, a przez to też pytanie o p r a w o m o c n o ś ć naszego nowo utworzonego elementarnego czynnika przyrody jest problemem ważnym<sup>94</sup>.

Na przedstawionym gruncie ogólnym Driesch sformułował wreszcie swoisty postulat naczelny swej metodologii:

„Chcemy zatem rozpocząć od poszukania takiego uzasadnienia; okaże się, że nasza entelechia wymaga, po pierwsze, ogólnego uzasadnienia przyrodniczo-teoretycznego, a po drugie, uzasadniania kategorialnego albo, jeśli kto woli, uzasadnienia logicznego. T o , ż e i j a k j e j p o j ě c i e j e s t z g o d n e z i n n y m i p o j ě c i a m i p r z y r o d n i c z y m i , d o b r z e u t r w a l o n y m i o r a z t o , ż e i j a k j e s t o n a m o ż l i w a s a m a w s o b i e , m u s i s i ę s t a ć j a s n y m<sup>95</sup>.”

Drieschowa filozofia świata organicznego jest, wedle jego zamierzenia, pełnym rozwinięciem i konkretyzacją owego dwoistego naczelnego wymogu metodologicznego.

Pierwszy wątek tego wymogu dotyczy zagadnień związanych z uzasadnieniem pośrednim teorii entelechii, a przede wszystkim – dotyczy kwestii zasadniczej zgodności pojęcia entelechii z pojęciami naczelnymi przyrodoznawstwa nieorganicznego. Chodzi o tak fundamentalne pojęcia fizyki i innych nauk, dotyczących przyrody nieożywionej, jak przyczynowość, zasada zachowania energii itd. Tym zagadnieniom jest np. poświęcona część I działu B w *Philosophie des Organischen*.

---

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> Tamże.

Wątek drugi wspomnianego wymogu metodologicznego dotyczy natomiast zagadnień związanych z uzasadnieniem bezpośrednim teorii entelechii, a przede wszystkim – dotyczy kwestii związku biologii z psychologią oraz czysto logiczno-kategorialnego, a nie metafizycznego, charakteru witalizmu. Tym zagadnieniom jest np. poświęcona część II działu B w *Philosophie des Organischen*.

Płaszczyzna główna badań prezentowanych w niniejszej pracy obejmuje przede wszystkim elementy podstawowe wątku pierwszego metodologii Hansa Driescha. Elementy wątku drugiego zostaną uwzględnione, ewentualnie, w miarę potrzeb analityczno-badawczych i wyjaśniających kwestie należące do wątku pierwszego.

### Summary

This essay sets out to describe the system comprising the main methodological principles of Driesch's scientific research in biology, particularly in the domain of morphogenesis. In this regard, Driesch claimed that his general philosophical point of view – which was of a neovitalistic sort – would in essence be idealistic, but only in a critical sense of this term. I present Driesch's conception of the relationship between the organic and the inorganic worlds. In this context, I show what role Driesch assigns to entelechy as a specific factor within organic processes.

### Literatura

1. Driesch H., *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1921.
2. Driesch H., *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig 1905.
3. Driesch H., *Lebenserinnerungen*, München/Basel 1951.
4. Driesch H., *Die mathematisch-mechanische Betrachtung morphologischer Probleme der Biologie. Eine kritische Studie*, Jena 1891.
5. Driesch H., *Die organischen Regulationen. Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens*, Leipzig 1900.
6. Driesch H., *Ordnungslehre*. Jena 1923.

7. Freyhofer H.H., *The vitalism of Hans Driesch*, Frankfurt am Main/Bern 1982.
8. Mocek R., *Wilhelm Roux – Hans Driesch. Zur Geschichte der Entwicklungsphysiologie der Tiere*, Jena 1974.
9. Mocek R., *Die werdende Form. Eine Geschichte der Kausalen Morphologie*, Marburg an der Lahn 1998.
10. Shelley I., *Hans Driesch and Vitalism. A reinterpretation*, University of British Columbia 1973.
11. Szewczyk K., *Biologia i sens. Studium witalizmu Jacoba von Üexkülla*, Łódź 1993.
12. Weber M., *Hans Drieschs Argumente für den Vitalismus*, „Philosophia Naturalis” 36, 1999.
13. Wenzl A., *Hans Driesch. Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von Heute*, München/Basel 1951.
14. Woodger J.H., *Biological Principles*, London 1929.
15. Szkutnik D., *Hans Driesch o teleologii Immanuela Kanta*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, 15, 2010.
16. Needham J., *Chemical embryology*, Cambridge 1931.



**Halina ŠIMO**

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## TYPY SPRAWIEDLIWOŚCI<sup>1</sup>

### 1. Wyjaśnienia wstępne

Przedmiotem niniejszych rozważań są typy (odmiany) sprawiedliwości. Nazywam w ten sposób uszczegółowienia ogólnego pojęcia sprawiedliwości, jego dookreślenia stosowane w odmiennych warunkach i sytuacjach<sup>2</sup>.

Jaka jest treść ogólnego pojęcia sprawiedliwości? Rdzeniem treściowym pojęć sprawiedliwości i jednocześnie zasadą definiującą ogólne jej pojęcie jest zasada *suum cuique*, zgodnie z którą należy

---

<sup>1</sup> Tekst jest oparty na opublikowanym doktoracie napisanym pod kierunkiem prof. dra hab. A. Jonkisz (H. Šimo: *O sprawiedliwości. Koncepcja inspirowana wynikami polskiej filozofii analitycznej*. Katowice 2009).

<sup>2</sup> Wymieniane tu uszczegółowienia wprowadzają często np. filozofowie katolicy rozwijający myśl Arystotelesa (Księga V *Etyki nikomachejskiej*. Warszawa 1956). Nawiązują oni do treści zawartych w jego rozróżnieniach, różnie je modyfikując (np. S. Kowalczyk: *Idea sprawiedliwości społecznej i myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 115-123; T. Ślipko: *Zarys etyki szczegółowej*. Kraków 1982, t. II, s. 136-143). Natomiast wielu innych autorów koncepcji sprawiedliwości nie wymienia wprost analizowanych uszczegółowień, choć niektóre z nich są w ich koncepcjach zakładane. Same sformułowania zasad ujawniają na przykład, że chodzi o sprawiedliwość dystrybutywną, osadzenie pewnych zagadnień w realiach społecznych podpowiada, że jest omawiana sprawiedliwość społeczna.

świadczyć to, co się komuś od kogoś z jakiegoś względu należy<sup>3</sup>. Definicji sprawiedliwości bowiem jest wiele i są różnorodne, lecz każdą z nich można uznać za propozycję podstaw orzekania należności. Formułą trafnie wyrażającą część wspólną większości odpowiedzi na pytanie – co się należy? – jest sformułowana przez Ch. Perelmana tzw. zasada sprawiedliwości formalnej. Zgodnie z nią należy traktować równo wszystkich członków określonej kategorii (tzw. kategorii istotnej), przy czym włączenie do kategorii następuje na podstawie posiadania w określonym nasileniu jakiejś cechy (np. posiadanie zasługi, potrzeby, wykonanie dzieła) uznanej w danej sytuacji za cechę istotną<sup>4</sup>.

Rozważane tu uszczegółowienia ogólnego pojęcia sprawiedliwości są przedmiotem typologii i klasyfikacji zakresu sprawiedliwości, licznie występujących w literaturze przedmiotu. Ponieważ podziały są różne, skutkuje to wyraźnym zamieszczeniem terminologicznym, gdy chodzi o wyróżnione typy sprawiedliwości. Dla jednej odmiany sprawiedliwości są niekiedy proponowane różne nazwy, czasem mylące<sup>5</sup>. Ponadto typy sprawiedliwości są określane wieloznacznie, a przy tym jest widoczna na ogół ta sama wieloznaczność, co w przypadku ogólnego pojęcia sprawiedliwości, czyli – systematyczna<sup>6</sup>. Na przykład sprawiedliwość materialna jest czasami prezentowana jako przeciwstawienie sprawiedliwości formalnej, a innym razem – proceduralnej; „sprawiedliwość legalną” niekiedy odróżnia się

---

<sup>3</sup> K. Ajdukiewicz: *O sprawiedliwości*, w: tenże: *Język i poznanie*. Warszawa 1985, t. I, s. 367.

<sup>4</sup> Ch. Perelman: *O sprawiedliwości*. Warszawa 1959, s. 36-37.

<sup>5</sup> Już Tomasz z Akwinu, który „miał jakoby wiernie zinterpretować Arystotelesa, niespostrzeżenie zmienił znaczenie Arystotelesowskiej drugiej klasy sprawiedliwości «w znaczeniu ciaśniejszym» i stworzył nowy termin na jej określenie: «sprawiedliwość komutatywna»”. J. Finnis: *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*. Warszawa 2001, s. 200.

<sup>6</sup> Wieloznaczność systematyczna cechuje termin „sprawiedliwość”, gdyż mimo różnych dziedzin jego stosowania, jest używany w odmiennych, lecz pokrewnych znaczeniach (zob. S. Blackburn: *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Warszawa 1997, s. 430-431).



od „sprawiedliwości społecznej”, czasem z nią utożsamia. Niemalże nieprzydatne jest pojęcie sprawiedliwości ogólnej – rozumianej jako człon tradycyjnego, arystotelesowskiego podziału – tak różne bowiem znaczenia są z tym pojęciem łączone. Sprawiedliwość ogólna bywa definiowana jako: sprawiedliwość legalna; cnota nadrzędna wobec innych cnót, ponieważ ich funkcjonowanie podporządkowuje dobru wspólnemu społeczności; „najwyższa kategoria etyczno-społeczna, której zadaniem jest podporządkować ogół relacji i aktów pod kątem dobra powszechnego, przy czym dobro powszechne państwa jest tylko częścią ogólnoetycznego dobra powszechnego, wykraczającego poza dobro wspólne w ramach państwa”<sup>7</sup>. Ponadto są ogłaszane wyniki bardziej szczegółowych typologii: np. „sprawiedliwość podatkowa”<sup>8</sup>, sprawiedliwość domowa (rodzaj rozdzielczej, „dotyczy sprawiedliwości męża wobec żony”)<sup>9</sup>, międzypokoleniowa (w zakresie etyki ekologicznej)<sup>10</sup>.

Niniejsze rozważania nie są propozycją nowego podziału rodzajów (typów) sprawiedliwości, stanowią tylko próbę uporządkowania dyskusji wokół tych spośród wcześniej wyróżnionych typów sprawiedliwości, które uznają za najistotniejsze ze względu na stosowanie ogólnego pojęcia sprawiedliwości. Chodzi o pojęcia sprawiedliwości rozdzielczej, wyrównawczej, prawnej, moralnej, proceduralnej, społecznej i międzynarodowej. Niektóre spośród tych pojęć wymagają uściślenia, niektórych trzeba nawet bronić przed zarzutami bezsensu.

Treściowy rdzeń pojęcia sprawiedliwości, zasada *suum cuique*, jest rzeczywiście zawarta w aprobowanych w niniejszych rozważaniach uszczegółowieniach pojęcia sprawiedliwości. Wykluczane są więc takie „uszczegółowienia”, które pozwalałyby stwierdzać, że nie ma sprawiedliwości rozumianej ogólnie, a jest np. sprawiedliwość spo-

<sup>7</sup> Zob. S. Kowalczyk: *Idea...*, s. 115-123.

<sup>8</sup> A. Krzyżanowski: *Moralność współczesna*. Kraków 1935, s. 42.

<sup>9</sup> T. Banaszczyk: *Studia z Arystotelesowskiej teorii społeczno-politycznej*. Katowice 1985, s. 44.

<sup>10</sup> [http://www.forumakad.pl/archiwum/2000/01/artykuły/16-badania\\_naukowe.htm](http://www.forumakad.pl/archiwum/2000/01/artykuły/16-badania_naukowe.htm).

łeczna lub dystrybutywna. A czasami uszczegółowienia sprawiedliwości są rozumiane właśnie w ten sposób i stąd głównie biorą się zarzuty absurdalności. To, że różne typy sprawiedliwości dają czasami różne wskazówki postępowania, nie neguje twierdzenia, że w każdej sytuacji jest realizowana ta sama wartość. Jest również możliwe, że konkretny przypadek działania sprawiedliwego może być zakwalifikowany jednocześnie do kilku odmian sprawiedliwości, jako że mogą go dotyczyć kryteria sprawiedliwości stosowalne w różnych sytuacjach.

## 2. Sprawiedliwość rozdzielcza

W każdej typologii dotyczącej sprawiedliwości jest uwzględniona tzw. sprawiedliwość rozdzielcza (dystrybutywna, rozdzielająca)<sup>11</sup>. Pojęcie sprawiedliwości rozdzielczej ma długą tradycję, sięgającą Arystotelesa. Sprawiedliwość jest określana jako dystrybutywna wtedy, gdy jej zasady regulują podział (dystrybucję) dóbr, włącznie z obciążeniami<sup>12</sup>. Można wprawdzie spotkać odrębne traktowanie obciążeń i próby formułowania odrębnych formuł sprawiedliwego ich rozkładu, jest to jednak uzasadnione tylko w przypadku wchodzenia w szczegóły praktyczne<sup>13</sup>. Z teoretycznego punktu widzenia nie ma istotnych różnic w ujmowaniu tych dwóch sytuacji.

1. Rozmaicie jest wytyczany zakres stosowania pojęcia sprawiedliwości rozdzielczej. W ujęciach zawężających, sprawiedliwość rozdzielcza jest ograniczana np. wyłącznie do realiów państwowych, do rozdzielania ogółu dobra wspólnego między jednostki, do relacji „społeczność – jej członkowie”. Według S. Kowalczyka i J. Piepera sprawiedliwość rozdzielcza określa relację państwa do indywi-

<sup>11</sup> Przegląd typologii sprawiedliwości znaleźć można np. w następujących pozycjach: S. Kowalczyk: *Idea...*, s. 115-123; S. Kalka: *Sprawiedliwość i sprawności społeczne*. Bydgoszcz 1994, s. 58-62.

<sup>12</sup> Por. S. Blackburn: *Oksfordzki...*, s. 376.

<sup>13</sup> Jest tak np. u Z. Ziemińskiego: *O pojmowaniu sprawiedliwości*. Lublin 1992, s. 95-101.

dualnych obywateli (związki między grupami społeczności w ramach społeczności państwowej reguluje natomiast sprawiedliwość społeczna)<sup>14</sup>. Za rys wyróżniający bywa uznawane i to, że ta odmiana sprawiedliwości wymaga zwrócenia szczególnej uwagi na osoby, w przeciwieństwie do sprawiedliwości wyrównawczej, dotyczącej zwłaszcza rzeczy<sup>15</sup>. Warto jednak dostrzec, że zorientowana na rzeczy jest również np. sprawiedliwość rozdzielcza kierowana osiąganymi rezultatami, osiągniętym dziełem.

Zdaniem niektórych teoretyków sprawiedliwość rozdzielcza i wyrównawcza odzwierciedlają dwie różne koncepcje współzależności działań stron: w przypadku sprawiedliwości wyrównawczej współzależność jest bezpośrednia, stworzona przez to, że jedna strona wyrządza dobro lub szkodę drugiej, a przy sprawiedliwości rozdzielczej jest to współzależność pośrednia, zachodząca za pośrednictwem procesu rozdzielczego.

Nie ma również zgody co do relacji między sprawiedliwością dystrybucyjną a innymi odmianami sprawiedliwości. Często sprawiedliwość dystrybucyjna jest przeciwstawiana innym typom sprawiedliwości, zwłaszcza sprawiedliwości wyrównawczej. Jest też jednak pojmowana jako taki rodzaj sprawiedliwości, do którego można sprowadzić sprawiedliwość wyrównawczą, a także inne rodzaje sprawiedliwości. Tym rozbieżnościom sprzyja fakt, że kluczowe słowa definicji sprawiedliwości dystrybucyjnej, tzn. „podział” („dystrybucja”) i „dobro”, można pojmować szeroko lub wąsko, co skutkuje pojęciami sprawiedliwości dystrybucyjnej o różnych zakresach. Na przykład w niektórych koncepcjach jest ona utożsamiana ze sprawiedliwością opartą na oddawaniu należnego, w innych jest tylko jedną z form tak pojmowanej sprawiedliwości<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> S. Kowalczyk: *Idea...*, s. 139-140; J. Pieper: *O sprawiedliwości*. Londyn 1967, s. 47.

<sup>15</sup> S. Kowalczyk: *Idea...*, s. 139-140.

<sup>16</sup> Gdy Z. Ziemiński mówi o koncepcji Ch. Perelmana jako o koncepcji sprawiedliwości dystrybucyjnej, rozumie sprawiedliwość dystrybucyjną szeroko. Przykłady pojmowania wąskiego zob. np. u S. Kowalczyka: *Idea...*, s. 139-146.

2. Sytuację charakterystyczną dla sprawiedliwości dystrybucyjnej – pakiet dóbr do podziału i określoną liczbę podmiotów – można potraktować jako wzorcową dla sprawiedliwości, pozwalającą przez analogię wnioskować o innych sytuacjach sprawiedliwościowych. Nie jest odosobniony pogląd A. Grzegorzcyka, że sytuacja dystrybucji stanowi uniwersalny typ sytuacji społecznej, do której większość zjawisk życia społecznego może być sprowadzona i zasada sprawiedliwego rozdziału stanowi podstawę właściwych etycznych decyzji w niemalże wszystkich kwestiach etyki społecznej<sup>17</sup>. Jeśli tak, to formuły dotyczące sprawiedliwego podziału mają w zasadzie uniwersalne zastosowanie.

Gdy stosuje się pojęcie sprawiedliwości dystrybucyjnej w zakresie możliwie najszerszym, trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że często chodzi o użycia w zasadzie metaforyczne. Zakładają one, iż wszystkie dobra należą do jednego ogólnego zasobu dóbr, który jest rozdzielony między różne podmioty. Gdy nie uznaje się takiej metafory, wtedy rozszerzanie pojęcia sprawiedliwości dystrybucyjnej jest nie do przyjęcia. W kontekście społeczeństwa może budzić zastrzeżenia na przykład twierdzenie, że ktoś zgodnie z zasadami sprawiedliwości dystrybucyjnej powinien wnieść jakąś wyższą opłatę z tego względu, że więcej posiada. Trudno bowiem narzucić komuś wyobrażenie, że istnieje jakiś wspólny kołacz dóbr, który jest do podziału – jest to sprzeczne np. z teorią uprawnień (F.A. Hayek pisze w związku z tym, że nie można mówić o sprawiedliwości rozdzielczej tam, gdzie „nikt niczego nie rozdziela”<sup>18</sup>). Nie każdy zatem akceptuje przenośne rozumienie dystrybucji, do którego miałyby nawiązywać określenie „dystrybucyjna” w terminie „sprawiedliwość dystrybucyjna”<sup>19</sup>.

Chyba zawsze będą istniały rozbieżności w poglądach co do tego, czy jest dopuszczalne szerokie pojmowanie sprawiedliwości dystry-

<sup>17</sup> A. Grzegorzcyk: *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*. Warszawa 1989, s. 231.

<sup>18</sup> F.A. Hayek: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London 1978, s. 58.

<sup>19</sup> J. Hołówka: *E Pluribus Unum*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1 (33), 2000, s. 156-157.

butywnej. Stąd, moim zdaniem, najlepiej pojmować ją po prostu jako sprawiedliwość związaną z podziałem (bez dalszych dookreśleń), a zależnie od tego, co rozumie się przez dobra (do podziału), będzie to pojęcie stosowane do większej lub mniejszej ilości przypadków.

### 3. Sprawiedliwość wyrównawcza

Sprawiedliwość wyrównawcza (komutatywna, retrybutywna, zamienna) należy, tak jak pojęcie sprawiedliwości dystrybutywnej, do pojęć wywodzących się z koncepcji Arystotelesa<sup>20</sup>. Chodzi o odmianę sprawiedliwości, która kieruje się zasadą równej zapłaty i odpłaty. Jej treść jest następująca: jeżeli ktoś wyświadczył komuś jakieś szeroko pojęte dobro, należy mu się od niego dobro o tej samej wartości<sup>21</sup>. Sprawiedliwość wyrównująca domaga się przywrócenia równowagi interesów stron<sup>22</sup>.

#### A. Sprawiedliwość wyrównawcza a inne odmiany sprawiedliwości

Wielu filozofów twierdzi, że sprawiedliwość wyrównawcza nie różni się wyraźnie od dystrybutywnej, że można ją do sprawiedliwości dystrybutywnej sprowadzić<sup>23</sup>. Z. Ziemiński podejrzewa nawet, że w zamyśle Arystotelesa nie było tak radykalnego rozróżnienia<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Arystoteles: *Etyka...*, s. 168. Arystoteles wyróżnia sprawiedliwość ogólną jako cnotę uniwersalną, pokrywającą się zakresowo z pojęciem moralności. Obok niej wskazuje rozumienie sprawiedliwości ciaśniejsze. W jego ramach rozróżnia kolejne dwa rodzaje. Jeden z nich odnosi się do rozdzielania rzeczy, które mogą być przedmiotem rozdziału pomiędzy uczestników wspólnoty państwowej, drugi dotyczy zobowiązań rodzących się w stosunkach między ludźmi. Określa je kolejno jako sprawiedliwość dystrybutywną i retrybutywną.

<sup>21</sup> K. Ajdukiewicz: *O sprawiedliwości...*, s. 370.

<sup>22</sup> A. Peczenik: *Dogmatyka prawa, sprawiedliwość i system*, w: J. Stelmach (red.): *Studia z filozofii prawa*. Kraków 2001, s. 137.

<sup>23</sup> Por. wyżej (rozważania poświęcone sprawiedliwości dystrybutywnej).

<sup>24</sup> Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, s. 139-140.

Jest w zasadzie pewne, że dystynkcja Arystotelesa nie jest obecnie uważana za tak zasadniczą, by można było mówić o odrębnych kategoriach sprawiedliwości<sup>25</sup>. Zwykle przyjmuje się też, że używanie pojęć sprawiedliwości wyrównawczej zakłada kryteria sprawiedliwości rozdzielczej. Sprawiedliwość wyznaczoną przez zasadę równej zapłaty i odpłaty można sprowadzić zwłaszcza do formy sprawiedliwości dystrybucyjnej kierującej się szeroko pojętymi zasługami<sup>26</sup>.

Zauważmy jednak, że da się sprowadzać wszystkie odmiany sprawiedliwości do sprawiedliwości wyrównawczej. Nawet te sytuacje, w których, w ramach modelu dystrybucyjnego, dokonujemy podziału według potrzeb, można ująć w kategoriach zamiany: co do tych, których potrzeby są zaspokojone, można przyjąć, że coś otrzymali i w zamian za to powinni zrezygnować z czegoś na rzecz tych, którzy nie mają. Model wyrównawczy lepiej od modelu dystrybucyjnego ujmuje wyobrażenia o sprawiedliwości tych, którzy większy nacisk kładą na prawo własności<sup>27</sup>.

Sprowadzanie różnych form sprawiedliwości do jednej jest korzystne z tego powodu, że ujednoczone (uniwersalne) zasady sprawiedliwości ułatwiają rozumienie sprawiedliwości, pozwalając dostrzec, że chodzi cały czas o tę samą wartość. Jednak ze względu

---

<sup>25</sup> Np. tamże.

<sup>26</sup> Por. Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, s. 139-140.

<sup>27</sup> W. Sadurski (*Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*. Warszawa 1988, s. 71) uważa, że zasady sprawiedliwości wyrównawczej są pojęciowo podporządkowane zasadom sprawiedliwości rozdzielczej, że nie da się sformułować miar sprawiedliwości wyrównawczej bez uprzedniego przyjęcia kryteriów sprawiedliwości rozdzielczej. Jednak to, co określa on mianem kryteriów dystrybucyjnych, to po prostu kryteria rachunku dóbr, które nie są *a priori* związane z żadnym spośród rodzajów sprawiedliwości.

Zgodnie z nauką Szkoły z Salamanki, moralisci zaczęli traktować proces podziału w oderwaniu od procesu produkcji; zajmowali się zarobkami, dzierżawą, zyskami jako kwestiami sprawiedliwości rozdzielczej, pomijając fakt, że w wolnym społeczeństwie wyrastają one z jednostkowej wymiany dóbr lub usług. Przy tym „dyskusja na temat czy „poziom” jest sprawiedliwy, winna przebiegać według wzorców sprawiedliwości wymiany” (A.A. Chafuen: *Chrześcijaństwo za wolnością. Ekonomia późnoscholastyczna*. Kraków 2002, s. 208).

na osobliwości sytuacji opisywanych w kategoriach zapłaty i odpłaty warto zachować rozróżnienie pomiędzy sprawiedliwością rozdzielczą a wyrównawczą i to nawet gdyby miało to być traktowane tylko jako „badawcze udogodnienie”, pozwalające usystematyzować pewne problemy związane ze sprawiedliwością<sup>28</sup>.

## **B. Przedmiot sprawiedliwości wyrównawczej: zapłata i odpłata**

1. Przypadki zapłaty oraz odpłaty, wskazane w treści zasady sprawiedliwości wyrównawczej, można ujmować łącznie, o ile rozumie się „dobro” szeroko. Odpłata (kara) jest wówczas traktowana jako zapłata (nagroda) ujemna. Jednakże głębsze analizy ujawniają, że nastrończają one odmienne problemy, choć wiele jest wspólnych<sup>29</sup>.

I sytuacji zapłaty, i odpłaty dotyczy na przykład fakt, że można oprzeć wymiar sprawiedliwości albo o faktyczną wartość świadczonego dobra, albo o intencje<sup>30</sup>. O sprawiedliwość zapłaty pytamy głównie w odniesieniu do sytuacji związanych z handlem, czyli tradycyjnie – do sytuacji kupna – sprzedaży, ale także do wiążących się współcześnie z handlem nowszych kwestii dotyczących np. informacji, doradztwa, organizacji sprzedaży, reklamy. W kwestie te uwikłane są zasady sprawiedliwej odpłaty<sup>31</sup>. W związku ze skomplikowaniem się problematyki handlu wiele jest dziś sposobów naruszania etyki handlowej: nie tylko klasycznie pojęte kradzież lub oszustwo, lecz także np. sztuczne windowanie cen, zwalczanie konkurencji w nieuczciwy sposób, nachalna reklama, fałszowanie wyrobów, różne formy działania na granicy prawa itp<sup>32</sup>.

2. Osobliwe kłopoty związane z zagadnieniem sprawiedliwej odpłaty dotyczą zwłaszcza sprawiedliwości karania, dyskutowanej

<sup>28</sup> Por. J. Finnis: *Prawo...*, s. 200.

<sup>29</sup> Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, s. 141.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 143; S. Kowalczyk: *Idea...*, s. 136.

<sup>32</sup> Tamże, s. 138. Na pewno należy do zagadnień sprawiedliwości wyrównawczej kwestia wyzysku poruszana np. przez J. Tischnera (*Etyka solidarności*. Kraków 1982, s. 21-23).

szczególnie żywo w kontekście pytania o karę śmierci<sup>33</sup>. Sprawiedliwość karania (zasada „oko za oko, ząb za ząb”) jest negatywną stroną sprawiedliwości wyrównawczej. Widać ją np. w postulacie: „[...] należy naprawić krzywdę, czyli odtworzyć sytuację pierwotną, odbudować równowagę, którą zniszczyła niesprawiedliwość”<sup>34</sup>.

Podczas gdy odpłacanie dobrem i wdzięcznością za dobro uchodzi za oczywiste, to obowiązek odpłacania złem za zło jest kontrowersyjny: u jednych budzi opory, inni natomiast widzą zagrożenie dla porządku świata, gdy wina pozostaje bez kary<sup>35</sup>. Jako trafną reprezentację prób ogólnego ujęcia tych kwestii warto przytoczyć wyróżnione przez A. Grzegorzycy „paradygmaty myślenia w kategoriach sprawiedliwości wyrównawczej”: 1) spowodowane przez winowajcę zło można usunąć przez wyrządzenie zła winowajcy; 2) wyrządzenie zła winowajcy przywraca równowagę, a więc naruszony porządek; 3) karząc złoczyńcę, zapobiega się złu na przyszłość; 4) porządek świata należy naprawić, dając prędko jakąś nową satysfakcję poszkodowanemu; 5) porządku nie można naprawić w wymiarze fizycznym, a tylko w wymiarze duchowym, ze strony poszkodowanego naprawienie duchowe porządku może zostać zainicjowane przez przebaczenie sprawcy jego czynu<sup>36</sup>.

Są też w związku ze sprawiedliwością karania podejmowane zagadnienia odwołujące się do innych wartości, np.: czy odpłacanie złem za zło jest opłacalne<sup>37</sup>? Jak podkreśla Z. Ziemiński, sprawiedliwość odpłaty ma dwa aspekty wzajemnie w złożony sposób sprzężone: etyczny i socjotechniczny<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> Por. J. Hołówka: *Relatywizm etyczny*. Warszawa 1981, s. 213-236. Próba sformułowania ogólnej definicji kary na podłożu różnych teorii kary – u Z. Szawarskiego: *Rozmowy o etyce*. Warszawa 1987, s. 67-68.

<sup>34</sup> S. Blackburn: *Oksfordzki...*, s. 376.

<sup>35</sup> Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, 151.

<sup>36</sup> A. Grzegorzycy: *Etyka...*, s. 288-289.

<sup>37</sup> Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, 151.

<sup>38</sup> Tamże, s. 153.



## 4. Sprawiedliwość prawna

Rozważania wskazane tytułem tego podrozdziału dotyczą przede wszystkim samego rozumienia sprawiedliwości prawnej (jurydycznej, legalistycznej, legalnej)<sup>39</sup>, a następnie związków między tak pojmowaną sprawiedliwością, a wartościami i normami etycznymi.

### A. Pojęcia sprawiedliwości prawnej

Terminu „sprawiedliwość prawna” używa się dziś prawie powszechnie w znaczeniu, zgodnie z którym omawiana odmiana sprawiedliwości polega na zgodności z prawem pozytywnym<sup>40</sup>. Sama definicja wskazuje więc na to, że chodzi o uszczegółowienie, z którym wiążą się odrębne i zasadne zagadnienia, np. kwestia związków sprawiedliwości prawnej z moralnością, pytanie o źródła obowiązujących czy oceny prawa, rozróżnienie „aksjologicznej akceptacji prawa” i „motywów przestrzegania prawa”<sup>41</sup> itp.

Przytoczone pojęcie sprawiedliwości prawnej wydaje się najbardziej trafne, choć nie jest jedyne. Wielość sposobów rozumienia sprawiedliwości prawnej wiąże się z tym, że myśliciele wprowadzający termin „sprawiedliwość legalna”, jak np. św. Tomasz, nie przedstawiali jego treści jednoznacznie<sup>42</sup>. Ta odmiana sprawiedliwości jest też przedstawiana jako rodzaj sprawiedliwości stojący na straży dobra wspólnego i to zwłaszcza państwa<sup>43</sup>. Takie zapatrywanie na spra-

---

<sup>39</sup> Terminy „sprawiedliwość prawna”, „jurydyczna”, „legalistyczna” będą tu używane zamiennie, natomiast „sprawiedliwość legalna” wyłącznie w omówieniach poglądów (np. K. Ajdukiewicz), w których nazwa ta jest używana, a dziś – na co zwrócił moją uwagę prof. J. Woleński – warto ją zastąpić terminami trafniejszymi.

<sup>40</sup> Por. np.: K. Ajdukiewicz: *O sprawiedliwości...*, s. 368; S. Kowalczyk: *Idea...*, s. 126.

<sup>41</sup> J. Woleński: *Trochę optymizmu*, w: tenże: *Okolice filozofii prawa*. Kraków 1999, s. 90.

<sup>42</sup> S. Kowalczyk: *Idea...*, s. 124-125. Autor przedstawia różne interpretacje myśli Tomasza w tej kwestii.

<sup>43</sup> Tamże, s. 127; T. Ślipko: *Zarys...*, s. 121-122.

wiedliwość jurydyczną odwołuje się chyba do faktu, że w źródłowych koncepcjach państwa porządek prawny ma na celu tylko dobro społeczeństwa, a szczęście osobiste miało być zupełnie podporządkowane temu celowi. Dopiero stopniowo, wskutek nieraz gwałtownych zmian prawo zaczęło coraz bardziej chronić swobodę i szczęście jednostki<sup>44</sup>.

Co najmniej dwa względy przemawiają przeciwko temu pojęciu sprawiedliwości prawnej. Po pierwsze, w dziejach filozofii prawa i państwa, doktryn polityczno-prawnych ścierają się dwa poglądy: że prawo jest wynikiem zмовy silnych w celu ujarznienia słabych oraz, odwrotnie – że jest narzędziem obrony słabych przed możliwymi tego świata<sup>45</sup>. Nie ma więc podstaw do uogólnienia, że chodzi o dobro wspólne. Po drugie, określenie to jest za mocne odnośnie do abstrakcyjnego pojęcia sprawiedliwości prawnej, tzn. pojęcia, któremu nie towarzyszy informacja co do tego, jakie prawo obowiązuje. Prawna formuła sprawiedliwości bowiem dopuszcza w praktyce tyle konkretyzacji, ile jest możliwych praw, a więc to, co jest sprawiedliwe według jednego prawodawstwa, nie musi być sprawiedliwe według innego. Z. Ziemiński mówi w związku z tym o blankietowym charakterze formuły prawnej, który znika dopiero w momencie, gdy ustalą się, o jakie prawo chodzi, czyli dostarczy się jej treści merytorycznej<sup>46</sup>.

To, że ktoś jest sprawiedliwy w sensie legalistycznym, znaczy tyle, że stosuje normy określonego systemu prawnego. Kto te normy łamie, zasługuje na miano niesprawiedliwego w tym sensie<sup>47</sup>. Może się w związku z tym wydawać, że mamy tu do czynienia z biernym przestrzeganiem przyjętych reguł. Sprawa nie jest jednak taka prosta. Szczególnie gdy chodzi nie o „zwykłego” obywatela podlegającego prawu, ale np. o sędziego. W jakim stopniu sędzia może stosować swoją prywatną koncepcję sprawiedliwości i w jakim stopniu jego koncepcje moralne wpływają na wymierzanie sprawiedliwości?

<sup>44</sup> W. Biegański: *Etyka ogólna*. Lwów i Warszawa 1922, s. 345.

<sup>45</sup> J. Woleński: *Prawo i interesy grupowe*, w: tenże: *Okolice...*, s. 101.

<sup>46</sup> Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, s. 126.

<sup>47</sup> Por. Ch. Perelman: *O sprawiedliwości...*, s. 50.

Z jednej strony, jak pisze Ziemiński, stosując formułę sprawiedliwości prawnej sędzia może zrzucać odpowiedzialność na prawodawcę (choć takie „samouspakajanie” ma pewne granice). Z drugiej strony jednakże na rozumienie ustawy wpływa oprócz samej jej treści także kultura prawna, przyjmowane w danym środowisku sposoby wartościowania itd.<sup>48</sup>.

Nawet sędzia, który nie pragnie być nowatorem, nie jest całkiem bierny<sup>49</sup>. Przepisy prawne często zawierają wyrażenia pozostawiające celowo lub przypadkowo swobodę formułowania ocen, reguły interpretacji nie zawsze ściśle wyznaczają wykładnię itp.<sup>50</sup>. Zatrudnieni w wymiarze sprawiedliwości mają do rozstrzygnięcia, w jakim stosunku dane fakty pozostają do określonego systemu prawnego i jak należy je zakwalifikować<sup>51</sup>. Pracują zatem z pewną wizją rzeczywistości, która jest do pewnego stopnia subiektywna, tak więc nawet mimo woli dochodzi do łączenia prawa z subiektywnym poczuciem sprawiedliwości<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, s. 126-128. O składnikach „dojrzałej” kultury prawnej – W. Gromski: *Kultura i kształtowanie autonomii prawa*, w: J. Helios: *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Autonomia prawa ze stanowiska teorii i filozofii prawa*. Wrocław 2003, s. 71.

O okolicznościach uzasadniających wątpliwości co do bezpośredniego rozumienia normy pisze J. Woleński: *Logiczne problemy wykładni prawa*. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” CCCI, „Prace Prawnicze”, z. 56, s. 74.

<sup>49</sup> Ch. Perelman: *O sprawiedliwości...*, s. 52. Tylko w ideach skrajnej postaci pozytywizmu prawniczego nie ma żadnej potrzeby opracowywania prawa, danego w gotowej, skończonej postaci. Praktyka tego nie potwierdza (J. Leszczyński: *Dogmatyki prawnicze w dobie globalizacji*, w: J. Stelmach: *Filozofia prawa wobec globalizmu*. Kraków 2002, s. 118).

<sup>50</sup> Por. Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, s. 127.

Wykładnię prawa jedni odnoszą do rozumienia i do czynności usuwania wątpliwości interpretacyjnych, niektórzy wyłącznie do tego drugiego. Por. M. Borucka-Arctowa, J. Woleński: *Wstęp do prawoznawstwa*. Kraków 1997, s. 91.

<sup>51</sup> Zob. F. Przybylski-Lewandowski: *Nadmiar informacji w sądowym rozstrzygnięciu sporów jako wewnętrzny argument za zmianą sposobu stosowania prawa*, w: J. Stelmach (red.): *Filozofia...*, s. 175.

<sup>52</sup> Ch. Perelman: *O sprawiedliwości...*, s. 52-53.

Warto zauważyć za K. Ajdukiewiczem, że zgodność z prawem może być zgodnością z literą prawa bądź z jego duchem. Stąd Ajdukiewicz mówi o dwóch formach sprawiedliwości legalnej: literalnej i polegającej na zgodności z duchem prawa. Przestrzeganie sprawiedliwości prawnej nie zawsze musi więc iść w parze z literalnym odczytywaniem prawa.

Odrębną kwestią jest stanowienie prawa. O tych, którzy tworzą prawo, można powiedzieć, że robią to sprawiedliwie, gdy ustalają prawo zgodne z zasadami sprawiedliwości. Twórcy norm prawnych mają zadbać o to, by prawo było równe dla wszystkich, a więc o równość treści prawa (równość w prawie). Sprawiedliwość tego ich postępowania nie jest jednak sprawiedliwością jurydyczną.

To, że zgodnie z koncepcją sprawiedliwości jurydycznej można powiedzieć, że sędzia jest sprawiedliwy, gdy w tych samych sytuacjach stosuje te same prawa (Ch. Perelman), można wyrazić prościej: sędzia jest sprawiedliwy, o ile stosuje obowiązujące prawo. To, że prawo dotyczy wszystkich, że obowiązuje dla każdego jednakowo, jest w samym pojęciu prawa zawarte (równość prawa). Stąd opinia, wyrażona przez J. Woleńskiego, że sprawiedliwość jako coś związanego z prawem jest często uważana za jakiś wzorzec. Powszechnie uważa się, że stosowanie prawa jest miarą sprawiedliwości w tym sensie, że, mówiąc nieco górnolotnie, młyny prawne miały wszystkich równą miarą, bez uprzedzeń, beznamiętnie, bezinteresownie, wedle tego, komu się co należy i na co zasługuje<sup>53</sup>. „Nie ma więc różnicy, czy porządny skądinąd człowiek oszukał złego człowieka, czy zły porządnego, albo czy porządny lub zły człowiek dopuścił się niewierności w małżeństwie”<sup>54</sup>. Słowo równość w wyrażeniu „równość stosowania prawa” jest wyłącznie ozdobnikiem (pleonastycznym)<sup>55</sup>. Nie ma jednak nic wspólnego na przykład z brakiem klasyfikacji prawnych, dyskryminacji pozytywnych czy negatywnych w samej treści prawa.

<sup>53</sup> J. Woleński: *Prawo i sprawiedliwość...*, s. 131.

<sup>54</sup> A. Peczenik: *Dogmatyka...*, s. 137.

<sup>55</sup> W. Sadurski: *Teoria...*, s. 93-94.

## B. Sprawiedliwość prawna a wartościowanie etyczne

1. Jak zaznaczono wyżej, nie można *a priori* oceniać wartości moralnej postępowania zgodnego z postulatem sprawiedliwości jurydycznej<sup>56</sup>. To, czy dane prawo jest oceniane jako zadowalające z punktu widzenia moralności, zależy od tego, z jakim systemem wartości jest konfrontowane, choć można sobie wyobrazić prawo o treści całkowicie sprzecznej z elementarnym, powszechnie żywionym poczuciem słuszności i stwierdzić o nim, że jest amoralne, nie powołując się na żaden konkretny system moralny. Podobnie jest z oceną prawa w kategoriach sprawiedliwości – jest zrelatywizowana do tego, z jaką formułą (systemem) sprawiedliwości jest dane prawo zestawiane. Dlatego według Perelmana chce sądzić prawo w imię sprawiedliwości, to mieszać różne pojęcia: sąd taki opiera się nie na sprawiedliwości jako takiej, tylko na określonym uszczegółowieniu ogólnej zasady sprawiedliwości, czyli jakiejś konkretnej wizji. Potępia się wtedy jeden światopogląd za pomocą innego, nie należy więc twierdzić, że się potępia prawo w imię sprawiedliwości, gdyż prowadzi to tylko do zamętu, „na którym dobrze wychodzą sofisci”<sup>57</sup>. Są również prawa o takiej treści, która jest sprzeczna z prawie każdą koncepcją sprawiedliwości, mimo to trudno powiedzieć, unikając antynomii, że postępowanie zgodne z tym prawem jest niesprawiedliwe. Sam fakt bowiem, że chodzi o zgodność z jakimś prawem, wskazuje na to, że ma się do czynienia co najmniej ze sprawiedliwością prawną. Sprawiedliwości prawnej odmówią takiemu prawu tylko ci, którzy przyjmują, że prawo o treści zasługującej na negatywną ocenę jest „tylko pseudoprawem i nie może nikogo obowiązywać”<sup>58</sup>. Ponieważ nie każde prawo wywołuje aprobatę moralną, nasuwa się pytanie o źródła obowiązywania prawa – z jednej strony pytanie o to, skąd prawo czerpie swą treść, z drugiej strony, skąd czerpie swą moc

<sup>56</sup> Por. Ch. Perelman: *O sprawiedliwości...*, s. 53.

<sup>57</sup> Tamże, s. 53-54.

<sup>58</sup> M.A. Krapiec: *Dziela XVIII. Ludzka wolność i jej granice*. Lublin 2000, s. 177.

obowiązującą<sup>59</sup>. Odpowiedzi na te pytania pozwalają rozjaśnić także kwestie uznawania prawa.

2. (i) Można te zagadnienia rozpatrywać z pozycji tzw. pozytywizmu prawnego. Zgodnie z tym stanowiskiem obowiązywanie prawa nie zależy od jego zgodności z innymi zasadami, np. moralnymi. Prawo i moralność należy traktować jako dwa odrębne porządki normatywne. Jeśli nawet są one wzajemnie przyczynowo powiązane, to jedynym źródłem obowiązywania prawa jest „suwerenna wola legalnego prawodawcy”, nie ma żadnych źródeł pozaprawnych<sup>60</sup>. Zgodnie z pozytywizmem prawnym prawo ma charakter tetyczny, co oznacza, że obowiązuje ono dlatego, że pochodzi od uprawnionych organów państwa i zostało ustanowione zgodnie z procedurami legislacyjnymi. W związku z tym należy wykluczyć rozważania między innymi na temat tego, czy prawo jest dobre czy złe, sprawiedliwe czy niesprawiedliwe<sup>61</sup>. Legalistyczny stosunek do prawa jest wartościowy sam w sobie, zapewnia bowiem stabilność i porządek<sup>62</sup>. Zatem zgodnie z tym stanowiskiem prawo obowiązuje niezależnie od jego aksjologicznej akceptacji. Słabą stroną pozytywizmu prawnego jest przede wszystkim tolerancja dla prawa niemoralnego, a nawet zbrodniczego<sup>63</sup>.

(ii) Stanowiskiem przeciwnym w stosunku do pozytywizmu prawnego jest doktryna prawa natury. Zgodnie z nią, oceniając prawo stanowione, porównuje się je z tzw. prawem naturalnym, które uchodzi za ponadpozytywne<sup>64</sup>. Prawo natury nadaje sens normom prawa pozytywnego. Doktryna prawa natury uznaje istnienie ogólnych, powszechnych i bezwzględnych norm, z którymi prawo pozy-

<sup>59</sup> M. Borucka-Arctowa, J. Woleński: *Wstęp...*, s. 12.

<sup>60</sup> J. Woleński: *Dekrety rozumu czy duszy*, w: tenże: *Okolice...*, s. 75.

<sup>61</sup> W. Łączkowski: *Są wartości wyższe niż prawo*, w: M. Libicki (red.): *Cywilizacja u progu trzeciego tysiąclecia. Konstatacje i przestrogi*. Poznań 2003, s. 9-10.

<sup>62</sup> J. Woleński: *Trochę...*, s. 90; tenże: *Dekrety...*, s. 75.

<sup>63</sup> Tenże: *Dekrety...*, s. 75. Klasyczny pozytywizm prawniczy z XIX i początków XX wieku uznawał, że prawodawca może ustanowić prawo nawet totalnie niemoralne (tamże).

<sup>64</sup> Por. Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, s. 128.

tywne powinno być zgodne<sup>65</sup>. Są one źródłem obowiązywania prawa (zarówno w zakresie treści, jak i mocy), a również jego akceptacji<sup>66</sup>. Zwolennicy stanowiska prawno-naturalnego uważają, że jeśli prawo stanowione nie jest zgodne z prawem natury, to jest złym prawem lub nie należy go nazywać prawem<sup>67</sup>. Gdy chodzi o niedogodności związane z postawą prawno-naturalną, należy wymienić przede wszystkim to, że wiele jest koncepcji prawa natury<sup>68</sup>. Jak określa to J. Woleński, prawo naturalne jest woluntarystyczne, koniunkturalne i niestabilne<sup>69</sup>. Trudno przekonująco odeprzeć te zarzuty, choć są takie próby<sup>70</sup>. Stąd pomysł, by przypisać prawom naturalnym funkcję

---

<sup>65</sup> Koncepcjom prawa natury opartym na absolutnych kryteriach można zarzucić błąd naturalistyczny, tj. błąd polegający na traktowaniu pojęcia etycznego jako opisowego albo pojmowanie natury na sposób wartościujący, co też można uważać za błędne (P. Dutkiewicz: *Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii i teorii prawa*. Kraków 1996, s. 66-67). Por. J. Wróbelwski: *Teoria racjonalnego tworzenia prawa*. Wrocław 1985, s. 225; tenże: *Analityczne podejście do aksjologii prawa*. „Studia Filozoficzne” 2 – 3, 1985, s. 59.

<sup>66</sup> Zob. P. Tuleja: *Prawo naturalne i prawo pozytywne jako podstawa konstytucyjnych praw człowieka*. „Ethos” 45 – 46/99, s. 200; A. Szostek: *Prawo naturalne a prawo stanowione. Uwagi etyka*. „Ethos” 45 – 46/99, s. 163.

<sup>67</sup> Por. np.: Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, s. 129.

<sup>68</sup> Różnorodność wyobrażeń o zasadach prawa natury (inne były w starożytności, inne w średniowieczu itp., „na prawo natury powoływali się i architekci rewolucji francuskiej, i ówczesni rojaliści”) doprowadziła do odrzucenia kategorii prawa natury jako zbędnej dla prawoznawstwa. Uczynili to prawnicy z obozu tzw. pozytywizmu prawniczego – angielskiego (J. Bentham, J. Austin), jak i kontynentalnego (K. Bergbohm, H. Kelsen) (J. Woleński: *Dekrety...*, s. 74).

<sup>69</sup> J. Woleński: *Trochę...*, s. 90.

<sup>70</sup> S. Kowalczyk (*U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*. Lublin 2001, s. 145) odpowiada na zastrzeżenie, że prawo naturalne jest zbyt ogólne i abstrakcyjne, a decyzje polityków muszą brać pod uwagę zmieniającą się rzeczywistość społeczno-polityczną: Trzeba rozróżniać normy pierwszorzędne (powszechne, niezmiennie, chroniące integralność i godność osoby ludzkiej, sprowadzające się w zasadzie do dekalogu) i drugorzędne (konkluzje pierwszorzędnych, uwzględniające sytuacje historyczne, społeczne itp.). Na przykład nakaz przestrzegania przepisów ruchu drogowego to konkluzja pierwszorzędnej zasady „nie zabijaj”.

Por. L. Hostyński: *Wartości użyteczne*. Lublin 1998, s. 8: W tomistycznej koncepcji prawo naturalne jest pojmowane jako „stworzony w człowieku normatywny

„konsultacyjno-refleksyjną” zamiast normatywnej<sup>71</sup>. (iii) Obok ujęć skrajnych – pozytywistycznego i prawno-naturalnego – są wysuwane koncepcje kompromisowe. Nie uzależniają całkowicie obowiązywania prawa od jego aksjologicznej akceptacji, lecz jednocześnie uznają potrzebę aksjologicznego uzasadnienia treści prawa<sup>72</sup>. Takim kompromisem, stosunkowo szeroko akceptowanym, jest doktryna „minimum treści prawa natury”. Zgodnie z nią właściwe jest nie każde prawo, lecz takie tylko, które spełnia warunki legalności proceduralnej i respektuje pewien minimalny zestaw wartości. Przyjmuje się, że do tego zestawu należą na pewno prawa człowieka powszechnie akceptowane: ochrona życia, zdrowia, elementarne prawa socjalne, prawa i wolności obywatelskie. Woleński sądzi, że nazwa „minimum” nie jest może całkiem trafna, gdyż chodzi o pokazną listę, ma ona jednak sugerować, że nie należy przesadzać, uzupełniając ją o nowe wymagania, zwłaszcza o „nieposiadające pieczęci bezspornej akceptacji, odwołujące się do jakiejś jednej religii czy ideologii”<sup>73</sup>.

3. Wybór określonej koncepcji prawa wpływa na rozwiązania innych problemów, np. kwestii związanych z nieposłuszeństwem obywatelskim. Według skrajnego pozytywizmu jest ono niedopuszczalne, radykalna koncepcja prawno-naturalna usprawiedliwia nieposłuszeństwo w zakresie prawa ocenionego jako niesłuszne, a według ujęć kompromisowych każde prawo pozytywne jest dalej prawem, jednak prawa niesłuszne nie nakładają powinności moralnej. „Takiego niesłusznego słuchać się godzi tylko wtedy, jeśli w wyniku jego nieprzestrzegania miało powstać większe zło”. Każdy argument na rzecz nieposłuszeństwa musi się jednak okazać silniejszy od kontrargumentu ujawniającego niekorzystne konsekwencje, które temu nieposłuszeństwu będą towarzyszyć<sup>74</sup>.

---

obraz odwiecznego prawa boskiego”, które wyraża najwyższa zasada moralna: „dobro należy czynić, a zła unikać” i wynikające z niej zasady.

<sup>71</sup> Por. S. Kowalczyk: *U podstaw...*, s. 145.

<sup>72</sup> P. Dutkiewicz: *Problem...*, s. 37. Por. Z. Ziemiński: *Wstęp do aksjologii dla prawników*. Warszawa 1990, s. 145.

<sup>73</sup> J. Woleński: *Dekrety...*, s. 76.

<sup>74</sup> Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, s. 128-129.



4. Na zasięg sprawiedliwości jurydycznej wpływa nie tylko treść poszczególnych praw, lecz także „objętość” prawa, ilość reguł. W pewnych przypadkach może mieć miejsce tzw. hipertrofia prawa<sup>75</sup>. Hipertrofia przejawia się nadmiarem szczegółowych przepisów dotyczących spraw publicznych. Jeśli nawet wynika ona z dobrej intencji, by nie tylko dostarczyć pewnych wolności prawnych, lecz także stworzyć warunki ich urzeczywistnienia, zazwyczaj powoduje obniżenie sprawności systemu prawnego<sup>76</sup>. Może też wiązać się z nadmiernym wchodzeniem w kwestie prywatne, rozbudowaną etatyzacją itd. Granica między sprawami publicznymi a prywatnymi nie jest ostra, są jednak rzeczy typowo publiczne, jak na przykład związane z wyborami, obronnością, podatkami, oraz sprawy typowo prywatne, do których zaliczyć należy decyzje w sprawie zapisania komuś spadku czy wyznawania określonej wiary. Nadmierny obszar sfery publicznej może być uciążliwy nie tylko pod względem ograniczania wolności, lecz ponadto pociąga za sobą znaczne i niepotrzebne koszty społeczne, przede wszystkim finansowe<sup>77</sup>.

## 5. Sprawiedliwość moralna

1. Pojęcie sprawiedliwości moralnej pojawia się w literaturze nie tak często jak inne, uwzględnione w moich rozważaniach uszczegółowienia. Najczęściej rozumie się sprawiedliwość moralną – za K. Ajdukiewiczem – jako przyznawanie tego, co się należy ze względu na moralną słuszność<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> V. Klaus: *Náš právní stát a hypertrofie legislativy*, w: tenże: *Občan a obrana jeho státu*. Praha 2002, s. 250-252.

<sup>76</sup> Zob. Z. Ziemiński: *Kilka uwag metodologicznych o koncepcjach źródeł prawa*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2, 1967, s. 90.

<sup>77</sup> Por. J. Woleński: *Publiczne – prywatne*, w: tenże: *Okolice...*, s. 98-99.

<sup>78</sup> Por. W. Wilowski: *Sprawiedliwość w czwartym wymiarze*, w: W. Heller, R. Li-berkowski (red.): *Wola sprawiedliwości*. „Pisma filozoficzne” t. LXX, Poznań 2000, s. 19. Podobne pojęcie sprawiedliwości moralnej zarysowuje się w rozważaniach

Ajdukiewicz ma rację, zaliczając pojęcie moralnej słuszności do pojęć uzualnych – takich, które są w zasadzie nie do zdefiniowania, mimo że sprawnie ich używamy. Wskaźnikiem moralnej słuszności jest swoiste i trudne do opisu słownego poczucie aprobaty moralnej<sup>79</sup>. Rozumie on zatem przez sprawiedliwość moralną to samo, co T. Czeżowski (błędnie, jak się wydaje) kojarzy ze sprawiedliwością w sensie cnoty moralnej – wyróżniając sprawiedliwość jurydyczną (sprawiedliwość legalna), a wszelkie inne odmiany sprawiedliwości oznaczając terminem „cnota sprawiedliwości”<sup>80</sup>.

Ajdukiewicz podkreśla, że poczucie aprobaty moralnej ma być traktowane tylko jako kryterium orzekania, natomiast nie jako treść pojęcia słuszności. Nie chcemy wszak powiedzieć, że moralnie słuszne to znaczy budzące naszą aprobatę – tak jak rozpoznając, że jakiś przedmiot jest czerwony, nie mamy na myśli definicji, że czerwony to wywołujący wrażenie czerwoności. Autor przestrzega przed myleniem kryterium i treści, uważając ten błąd za źródło relatywizmu w dziedzinie poznawczej i etycznej. Zakłada, że jest jakaś obiektywna treść pojęcia moralnej słuszności, są jednak trudności z jej wyrażeniem. Przyjmuje ponadto istnienie czegoś w rodzaju intersubiektywnego poczucia sprawiedliwości moralnej (słuszności moralnej). Uważa, że są uznawane powszechnie zasady, które, choć nie definiują pojęcia sprawiedliwości moralnej, to w pewnym sensie są przez treść tego pojęcia podyktowane. Chodzi o zasady równej zapłaty i odpłaty, równej miary oraz równouprawnienia<sup>81</sup>.

W kontekście rozważań nad sprawiedliwością moralną Ajdukiewicz odnosi się również do egocentryzmu i egoizmu. Mimo iż egocentryzm jest nieusuwalny, to należy – w imię sprawiedliwości moralnej – przewyciężyć egoizm. Fakt, że świat zawsze wokół jednostki się roztacza, nie uzasadnia przyznawania sobie w związku

---

Ch. Perelmana (*O sprawiedliwości...*, np. s. 51, 97-98; tenże: *Imperium retoryki*. Warszawa 2002, s. 3-11).

<sup>79</sup> K. Ajdukiewicz: *O sprawiedliwości...*, s. 369.

<sup>80</sup> T. Czeżowski: *Paradoks wolności (1)*..., s. 188.

<sup>81</sup> K. Ajdukiewicz: *O sprawiedliwości...*, s. 370-375.

z tym wyjątkowych uprawnień. Zasada równej miary nie jest jednak równoznaczna z postulatem miłości bliźniego, gdyż przykazanie to wymaga, by podmiot zabiegał o swą korzyść na równi z korzyścią innych, natomiast postulat stosowania równej miary pozwala dbać o swój interes bardziej niż o interes innych, z tym, że to samo prawo przyznaje się także innym<sup>82</sup>.

Warto pamiętać, że nie zawsze postępowanie, o którym orzekamy moralną słuszność (sprawiedliwość), jest moralnie wartościowe. Refleksja nad własnym postępowaniem bowiem ujawnia, że poczucie aprobaty bywa zawodne. Aprobatę może wszak wywoływać coś, co na nią nie zasługuje<sup>83</sup>. Ponadto, działanie może być godne aprobaty ze względu na intencje działającego, a nie z uwagi na rezultaty działania, albo odwrotnie, czyn przypadkowy czy wykonany z przymusu (tzn. nie wykonany z woli działającego) nie jest więc dobry moralnie, ale jego wyniki mogą być wartościowe nie tylko ze względów społecznych, ekonomicznych, użytecznościowych, przyjemnościowych itp.<sup>84</sup>, lecz także moralnie sprawiedliwe, gdy na przykład pomagają dostarczyć potrzebującemu dóbr, które mu się należą.

W sprawiedliwości moralnej chodzi o zgodność z tym, co można by nazwać prawem moralnym. Widać tu więc podobieństwo do sprawiedliwości legalnej z tym, że w przypadku sprawiedliwości moralnej nie ma ani dokładnie ustalonej treści praw, ani procedury de-

---

<sup>82</sup> Tamże, s. 373. Por. J.M. Bocheński: (*Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Paryż 1987, s. 32) pisze, że od czasów Comte'a jest rozpowszechniony zabobon głoszący, że człowiek nie ma prawa dbać w pierwszym rzędzie o samego siebie, że należy zawsze i wszędzie dawać pierwszeństwo innym. Kto tego nie czyni, jest uważany za godnego pogardy egoistę. Zdrowy rozsądek podpowiada jednak, że prawda jest odwrotna. Należy dbać o innych, w pewnych sytuacjach należy się poświęcać dla bliźnich, jednak obowiązki człowieka wobec innych opierają się ostatecznie na jego obowiązkach wobec samego siebie. Spełnienie obowiązków wobec samego siebie nie tylko nie jest niczym złym, lecz przeciwnie, jest podstawowym obowiązkiem moralnym.

<sup>83</sup> K. Ajdukiewicz: *O sprawiedliwości...*, s. 369-370.

<sup>84</sup> Por. R. Ingarden: *Wykłady z etyki*. Warszawa 1989, s. 277.

czyjnej<sup>85</sup>. Dlatego potoczne użycie „moralnej słuszności” obejmuje również przypadki, w których prawo pozytywne wprawdzie nie przyznaje określonego dobra, ale należy się ono z powodów moralnych.

2. Sprawiedliwość moralna (tak jak jest w niniejszych rozważaniach pojmowana) nie jest tożsama ze sprawiedliwością w sensie cnoty moralnej. Cnota, ze względu na szczególne warunki, które są jej stawiane, może być stwierdzana zapewne o wiele rzadziej. Orzekając sprawiedliwość moralną, nie trzeba wchodzić w trudne kwestie przejawiające się wtedy, gdy orzeka się sprawiedliwość jako cnotę moralną – na przykład nie trzeba badać pobudek czyjegoś postępowania<sup>86</sup>.

## 6. Sprawiedliwość proceduralna

1. Sprawiedliwość proceduralna to ten aspekt sprawiedliwości, który dotyczy raczej stosowania zasad niż treści samych zasad. Użytku się to uszczegółowienie w wyniku rozróżnienia sprawiedliwości stosowania reguł i sprawiedliwości reguł<sup>87</sup>. Jak wiadomo, stosowanie niesprawiedliwego prawa może być sprawiedliwe w sensie proceduralnym pomimo niesprawiedliwego rezultatu. Analogicznie, chaotyczna procedura może być proceduralnie niesprawiedliwa, lecz przynosić sprawiedliwe wyniki<sup>88</sup>. Wyróżnianie sprawiedliwości proceduralnej ma więc wspólną podstawę z rozróżnieniem sprawiedli-

---

<sup>85</sup> R.M. Hare: *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*. Warszawa 2001, s. 189.

<sup>86</sup> Tylko do cnoty odnoszą się słowa: „Wartość moralna jest z natury wartością wtórną. Powstaje wówczas, gdy osiągamy, a przynajmniej chcemy osiągnąć jakieś dobro. Chcieć zdobyć zasługę i myśleć o zasłudze wcale nie jest właściwą drogą, by zdobyć zasługę. Bo myślenie o zasłudze i pragnienie zasługi nie jest zasługą. Natomiast ma zasługę niejeden, kto o niej nie myślał, natomiast myślał zaś o narodzie czy rodzinie, nauce czy sztuce” (W. Tatarkiewicz: *Dobra, których nie trzeba wybierać*, w: tenże: *Dobro i oczywistość*. Lublin 1989, s. 131).

<sup>87</sup> W. Sadurski: *Teoria...*, s. 60.

<sup>88</sup> S. Blackburn: *Oksfordzki...*, s. 376.

wości stosowania prawa i samego prawa, nie odnosi się jednak tylko do dziedziny prawnej, lecz również pozaprawnej (moralnej).

Sprawiedliwość proceduralna wiąże się w jednym ze swych aspektów ze stosowaniem równej miary (bezstronnym postępowaniem według przyjętego kryterium), czyli tym samym Perelmana zasady sprawiedliwości formalnej. Przy tym zasada ta nazywana jest czasami tak, że są wskazywane kwestie procedury. Na przykład L. Chwistek nazywa ją zasadą konsekwencji<sup>89</sup> – gdy pytamy, jak sprawiedliwie stosować szczegółowe zasady sprawiedliwości (np. postulat uwzględniania zasług), odpowiedź brzmi – równo (zasada równej miary), tj. konsekwentnie (zasada konsekwencji). Z kolei M. Ossowska nazywa tę zasadę wprost „zasadą dotyczącą stosowania zasad”<sup>90</sup>. Mówi się czasami, że zasada ta, o charakterze formalnym, zapewniając sprawiedliwość proceduralną, reguluje wprowadzanie w życie tzw. sprawiedliwości materialnej (merytorycznych zasad)<sup>91</sup>. Zatem Ch. Perelmana sprawiedliwość formalna jest składnikiem sprawiedliwości proceduralnej.

Warto jednakże wyodrębnić sprawiedliwość proceduralną, zwłaszcza ze względu na zagadnienia takie, jak np. czytelność, przejrzystość, jawność, sprawność procedur czy wiarygodność stosującego procedurę itd. Cechy te powinny towarzyszyć wprowadzaniu równości miar, można je zaliczyć do „standardów proceduralnych”, które stoją na straży zachowania równej miary<sup>92</sup>. Jednocześnie trzeba zauważyć, że również same te standardy mają być udostępniane według równej miary czyli bezstronnie. Np. gdy rodzic przyznaje dzieciom to samo, ale jednemu daje od razu, przy drugim zwleka, postępuje niesprawiedliwie, gdyż zachowując równość miar w podziale dóbr, narusza tę samą zasadę, gdy chodzi o jej wprowadzanie. Często taka niesprawiedliwość skutkuje zresztą tym, że wartość dobra odroczonego jest

<sup>89</sup> L. Chwistek: *Rola zasady konsekwencji w zagadnieniu sprawiedliwości społecznej*, w: tenże: *Pisma filozoficzne i logiczne*. Warszawa 1961, s. 145.

<sup>90</sup> M. Ossowska: *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 1985, s. 144.

<sup>91</sup> Por. W. Sadurski: *Teoria...*, s. 57.

<sup>92</sup> Por. H.L.A. Hart: *Pojęcie prawa*. Warszawa 1998, s. 218.

mniejsza, a więc prowadzi do naruszenia równości miar (Perelmana sprawiedliwości formalnej) także na poziomie dóbr.

2. Wobec tego można stwierdzić, że również sprawiedliwość proceduralna polega na oddawaniu należnego i może być, podobnie jak pozostałe uszczegółowienia, ujmowana w kategoriach sprawiedliwości dystrybutywnej. Tym, co głównie odróżnia sprawiedliwość proceduralną od innych odmian sprawiedliwości, jest rodzaj rozdzielanych dóbr. Twierdzenie, że niektórych reguł sprawiedliwości proceduralnej nie można wywieść z zasad sprawiedliwości dystrybutywnej<sup>93</sup>, da się obronić jedynie pod warunkiem, że „dobra” pojmuje się wąsko i nie zalicza się do nich solidnej procedury.

Wbrew pozorom nie jest tak, by jedyną dobrą formułą stosowaną w podziale dobrej procedury była formuła prostego egalitaryzmu („każdemu to samo”). Gdyby bowiem chodziło o prosty egalitaryzm, znaczyłoby to, że jeśli kogoś prowadzi się do przesłuchania, stosując kajdany, to trzeba je zastosować również wobec każdego innego, nawet jeśli jest to całkowicie nieuzasadnione.

3. Orzekanie sprawiedliwości proceduralnej może być niezależne od oceny rezultatu, do którego przestrzeganie danej procedury prowadzi. Taka sprawiedliwość proceduralna, tzw. czysta, ma zastosowanie na przykład podczas gry prowadzonej według reguł uprzednio określonych, znanych uczestnikom i akceptowanych przez nich. W takiej sytuacji uczestnicy nie mają uprawnienia do skarg na niesprawiedliwość gry w przypadku niekorzystnego dla nich rezultatu. Czasem jednak sprawiedliwość proceduralna jest pochodną sprawiedliwości rezultatu – w przypadkach, gdy prowadzi niezawodnie do osiągnięcia sprawiedliwego wyniku bądź w dużej mierze podwyższa prawdopodobieństwo pożądanego rezultatu, choć go nie gwarantuje<sup>94</sup>. Zastosowanie prawidłowej procedury nie jest ani warunkiem koniecznym,

---

<sup>93</sup> Z. Zaborowski: *Psychospołeczne problemy sprawiedliwości i równości*. Warszawa 1986, s. 79, 85-86; Z. Tobor, R. Pietrzykowski: *Roszczenie do bezstronności*, w: J. Stelmach: *Filozofia...*, s. 61.

<sup>94</sup> W. Sadurski: *Teoria...*, s. 79-82.

ani wystarczającym sprawiedliwego wyniku, lecz środkiem dającym wysoki stopień prawdopodobieństwa osiągnięcia takiego rezultatu<sup>95</sup>. W zinstytucjonalizowanych formach sprawiedliwości ma to znaczenie dla poczucia pewności i bezpieczeństwa, przewidywalności prawnych skutków poszczególnych działań, ugruntowania przekonania, że decyzje prawne oparte są na obiektywnie istniejących normach, a nie na arbitralnej woli jednostek dysponujących możliwością uciekania się do przymusu prawnego<sup>96</sup>.

## 7. Sprawiedliwość społeczna

Termin „sprawiedliwość społeczna” odnosi się do sprawiedliwości w pewien sposób zinstytucjonalizowanej, dotyczącej zwłaszcza spraw o większej doniosłości ogólnej. Nie dotyczy na przykład sprawiedliwej oceny w jakimś konkursie artystycznym czy na meczu bokserskim<sup>97</sup>. Sprawiedliwość społeczna, w której nacisk jest położony na podmioty zbiorowe<sup>98</sup>, jest przeciwieństwem sprawiedliwości, którą można określić mianem sprawiedliwości indywidualnej. Za pojęcie zbliżone można uznać pojęcie sprawiedliwości politycznej<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> Tamże, s. 83-84.

<sup>96</sup> Tamże, s. 94.

<sup>97</sup> Z. Ziemiński: *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*. Warszawa 1996, s. 56. Nie chodzi zatem o sam fakt, że sprawiedliwość w jakiś sposób rządzi stosunkami człowieka do innych ludzi, przyczynia się do względnie harmonijnego współżycia. W takim sensie bowiem określenie „społeczny” nie byłoby uszczegółowieniem, odnosiłoby się praktycznie do prawie każdej wartości. Por. Cz. Strzeszewski: *Katolicka nauka społeczna*. Lublin 1994, s. 395.

<sup>98</sup> Por. J. Lipiec: *Prolegomena do etyki globalnej*, w: J. Sekuła (red.): *Idea etyczności globalnej*. Siedlce 1999, s. 208.

<sup>99</sup> Np. koncepcja J. Rawlsa jest uznawana i za propozycję kryteriów sprawiedliwości społecznej (np. Z. Ziemiński: *Rawlsa ogólna teoria sprawiedliwości*. Recenzja z: *John Rawls, A Theory of Justice*. Clarendon Press, Oxford 1972, s. 607. „Etyka” 13, 1974, s. 237-238; S. Jedynek: *Z teorii i historii etyki*. Warszawa 1983), i za teorię sprawiedliwości politycznej (np. M. Dobrosielski: *Polityczna sprawiedliwość*. „Dziś” 3, 2001, s. 68).

Zajmowanie się pojęciem sprawiedliwości społecznej jest pośrednio uzasadnione tym, że jest to prawdopodobnie najczęściej przywoływane uszczegółowienie sprawiedliwości<sup>100</sup>. Zasady sprawiedliwości społecznej są bardzo często przedmiotem dyskusji (niekoniecznie rzeczowych), gdyż głównie takiej sprawiedliwości domagają się masy, jej też dotyczą przede wszystkim deklaracje polityków. Ponieważ angażuje ona wielu ludzi o często niejednorodnych poglądach i interesach, przypisuje się jej doniosłą rolę<sup>101</sup>. Z terminem „sprawiedliwość społeczna” jest więc wiązany olbrzymi ładunek emocjonalny, a jednocześnie zamieszanie pojęciowe jest tu wyjątkowo duże. Dlatego to uszczegółowienie sprawiedliwości jest najbardziej kontrowersyjne, najczęściej oceniane jako bezsensowne, nienadające się do ogólnego rozważania<sup>102</sup>. Warto zatem uporządkować dyskusje wokół tego pojęcia.

### A. Pojęcie sprawiedliwości społecznej

Analiza różnych koncepcji sprawiedliwości prowadzi do wniosku, że w przypadku sprawiedliwości społecznej, jak w każdym innym uszczegółowieniu sprawiedliwości, chodzi o zasadę *suum cuique* stosowaną w sytuacjach określonego typu, mianowicie w kontekście spraw publicznych, na skalę społeczeństwa<sup>103</sup>. Sprawiedliwość społeczna jest wyposażana w najróżniejsze kryteria, zaczerpnięte z różnorodnych doktryn prawnych, politycznych, ekonomicznych i filozoficznych<sup>104</sup>. Dlatego zakres koncepcji jest szeroki: od poglądów indy-

---

<sup>100</sup> O. Höffe (*Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*. Kraków 1999, s. 48) mówi o sprawiedliwości politycznej (sprawiedliwość prawa i państwa), która należy do sprawiedliwości instytucjonalnej (przeciwieństwo osobowej). Por. W. Lang, J. Wróblewski: *Sprawiedliwość społeczna i nieposłuszeństwo obywatelskie w doktrynie politycznej USA*. Warszawa 1984, s. 11.

<sup>101</sup> Por. np.: J. Lipiec: *Prolegomena...*, s. 208.

<sup>102</sup> Por. tamże, s. 208.

<sup>103</sup> Por. Z. Ziemiński: *Sprawiedliwość...*, s. 56; S.Ch. Kolm: *Modern Theories of Justice*. Cambridge, Massachusetts, London 1998, s. 3-4.

<sup>104</sup> Przeglądu tych koncepcji dokonują np.: W. Lang, J. Wróblewski (*Sprawiedliwość...*, np. 11-12): Teoriom sprawiedliwości społecznej przypisują oni rolę w uza-



widualistycznych, przyznających priorytet indywidualnym prawom i swobodom, do kolektywistycznych, wedle których najważniejsze jest życie we wspólnocie i dobro zbiorowości. „Na jednym krańcu znajdziemy ludzi takich jak Robert Nozick, Milton Friedman oraz inni libertarianie, na drugim zaś albańskiego dyktatora Enwera Hodżę i czerwonoogwardzistów z czasów chińskiej rewolucji kulturalnej”<sup>105</sup>. Z grubsza da się te stanowiska podzielić na te, zgodnie z którymi „państwo powinno być neutralne w stosunku do różnorodnych koncepcji dobra wyznawanych przez jednostki”, oraz na zakładające potrzebę „jakiejs wspólnej uznawanej definicji dobrego życia”<sup>106</sup>.

Należy zatem podkreślić, że za konkretyzację zasady *suum cuique* stosowaną do spraw społeczeństwa, czyli za koncepcję sprawiedliwości społecznej, może być uznany również pogląd, że wzorcowe są stosunki kapitalistyczne, że w społeczeństwie jest potrzebna spr-

---

sadnianiu wyboru zasad sprawiedliwości, generowaniu nowych zasad, uzasadnianiu oceny określonego ideału społeczeństwa sprawiedliwego – uzasadnieniu jakiejś koncepcji społeczeństwa lub jej krytyki, usprawiedliwianiu, krytyce lub uzasadnianiu postulatów zmian istniejącego w danym społeczeństwie systemu dystrybucji podstawowych dóbr; tworzeniu kryteriów oceny moralnej realizowanych w praktyce zasad sprawiedliwości społecznej, uzasadnianiu, ocenie lub krytyce określonej struktury ekonomicznej determinującej pewien system dystrybucji dóbr lub określonej polityki społecznej w zakresie dystrybucji dóbr. Tak pojęta rola koncepcji sprawiedliwości społecznej jest zgodna z twierdzeniem, że chodzi o różne konkretyzacje jednego ogólnego pojęcia. Odpowiadają temu również wyróżnione przez Langa i Wróblewskiego sposoby artykulacji współczesnych koncepcji sprawiedliwości społecznej: 1) doktrynalne teorie sprawiedliwości społecznej formułowane na gruncie etyki, ekonomii politycznej, doktryny politycznej i nauk prawnych 2) idee sprawiedliwości społecznej funkcjonujące w świadomości społecznej, wyrażone w programach politycznych lub realizowane w praktyce polityczno-ustrojowej 3) teorie naukowe z zakresu socjologii, psychologii, biologii i genetyki, w których formułuje się incydentalnie pewne postulaty lub twierdzenia dotyczące sprawiedliwości społecznej, teorie te służą również do uzasadniania lub podważania określonych normatywnych teorii sprawiedliwości.

Zob. także: J. Wilkin: *Efektywność a sprawiedliwość*. Warszawa 1997, s. 162. Jest tam zestawiona bibliografia polskiego sporu o sprawiedliwość społeczną.

<sup>105</sup> Ch. Taylor: *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, w: P. Śpiewak (red.): *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa 2004, s. 38.

<sup>106</sup> Por. tamże.

wiedliwość proceduralna, nie socjalna<sup>107</sup>. Z drugiej strony mieszczą się tu koncepcje negujące potrzebę rządu i państwa, liczące w pełni na mechanizmy rynkowe, gdyż i one zakładają istnienie społeczeństwa<sup>108</sup>. Do doktryn sprawiedliwości społecznej należą więc również koncepcje prezentujące się jako teorie sprawiedliwości zawierające uniwersalne zasady<sup>109</sup>. Nie można liczyć na to, że koncepcje sprawiedliwości kładące nacisk na procedury „tracą znamiona wszelkiej ideologiczności” i nie mogą być „przedmiotem perswazji”<sup>110</sup>. Również one są bowiem wyrazem aprobaty „pewnego całościowo traktowanego ładu społecznego”<sup>111</sup>. Wcale nie musi przy tym chodzić o formowanie krytykowanego przez F.A. Hayeka rozszerzonego ładu na wzór przyjacielskiej wspólnoty (*intimate fellowship*)<sup>112</sup>.

Definicja sprawiedliwości społecznej, za którą się opowiadam, obejmuje wszystkie przypadki zastosowania *suum cuique* w kontekście rozważań o ładzie społecznym. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że w literaturze znajdujemy wiele innych pojęć sprawiedliwości społecznej. Zawierają one dodatkowe treści, które są na ogół niezbyt jasne lub nieuzasadnione<sup>113</sup>. Niektóre wskazują na przykład, że dotyczy ona tylko stosunków między określonymi kategoriami społecznymi, że ma określać ułożenie spraw socjalnych, że odnosi się do spraw sprawiedliwości dystrybucyjnej, a nie wyrównawczej, lub że ma zapewniać równy start<sup>114</sup>. Przy tym niektóre pojęcia sprawiedliwości społecznej są wyraźnie zaangażowane ideologicznie.

<sup>107</sup> Por. R. Dworkin: *Biorąc prawa poważnie*. Warszawa 1998, s. 8.

<sup>108</sup> Zob. L. i M. Tannehill: *Rynek i wolność*. Warszawa 1993. F.A. Hayek: *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*. Kraków 2004, s. 170-171.

<sup>109</sup> T. Buksiński: *Dylematy demokracji delibetatywnej Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa*, w: R. Marszałek, E. Nowak-Juchacz (red.): *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*. Warszawa 2002, s. 356-358.

<sup>110</sup> Tak liberalizm J. Rawlsa ocenia M. Nalepa (*J. Rawlsa liberalizm bez ideologii*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (24), 1997, s. 99). Przeciwny pogląd można znaleźć np. u Z. Ziemińskiego: *Rawlsa...*, s. 237-238).

<sup>111</sup> Z. Ziemiński: *Sprawiedliwość...*, s. 56.

<sup>112</sup> F.A. Hayek: *Zgubna...*, s. 176.

<sup>113</sup> Z. Ziemiński: *Sprawiedliwość...*, s. 56.

<sup>114</sup> Tamże, s. 56. Inne, podobne, przedstawia S. Kowalczyk: *Idea...*, s. 150-152.

## B. Przebarwienie ideologiczne „sprawiedliwości społecznej”

Najbardziej chwytliwe i najczęstsze wyobrażenia o sprawiedliwości społecznej są związane z takimi jej kryteriami, które zapewniają redystrybucję dochodów, świadczenia socjalne itp. Stąd chyba takie właśnie kryteria zaczęto traktować jako integralną część pojęcia sprawiedliwości społecznej, a jest to głównym źródłem kontrowersji związanych z tym pojęciem.

Do takiego pojęcia nawiązuje F.A. Hayek i inni krytycy terminu „sprawiedliwość społeczna”. Hayek twierdzi, że wyraz „społeczny” to „słowo-pasożyt”, które „uzyskało moc pozbawiania znaczenia rzeczowników, które określa” oraz „najbardziej bałamutne określenie w całym naszym języku moralności i polityki”. Pochodzi od wyrazu „społeczeństwo”, które wprawdzie posiada sens opisowy, lecz jest bardzo często używany w sensie jakby normatywnym, mającym podstawę w założeniu wspólnych celów, które można osiągnąć tylko przy świadomej współpracy. Co ważne, współpraca ta jest uwarunkowana przez okoliczności, w których zasięg dążeń nie będzie kontrolowany przez wspólne cele, lecz stopniowo przez abstrakcyjne reguły postępowania, których przestrzeganie prowadzi do tego, że ktoś jest zmuszany zaspokajać potrzeby ludzi nieznanymi lub jego potrzeby są zaspokajane przez obcych. Orzecznik „społeczny” dziedziczy wieloznaczność słowa „społeczeństwo” – odnosi się z jednej strony do zjawisk powstałych w związku z różnymi formami kooperacji między ludźmi, ale z drugiej strony do działań, które, angażując w coś w rodzaju napomnienia i zachęty, wspierają określone łady. Przy tym normatywne i faktyczne znaczenia słowa „społeczny” są stosowane zamiennie, „to, co na pierwszy rzut oka wydaje się opisem, niedostrzegalnie zmienia się w zalecenie”<sup>115</sup>. Hayek pisze, że spotkał się wprost z sugestią, iż „społeczny” odnosi się do wszystkiego, co zmniejsza lub likwiduje różnice w dochodach<sup>116</sup>.

<sup>115</sup> F.A. Hayek: *Zgubna...*, s. 171-173.

<sup>116</sup> Tamże, s. 179. Por. A. Dylus: *Granice „państwa społecznego”. Potrzeby, rozszerzenia, możliwości*, w: W. Świątkiewicz, J. Wycisło (red.): *Pojednanie i sprawiedli-*

Powyższe uwagi wyjaśniają, dlaczego termin „sprawiedliwość społeczna” jest często i chętnie używany przede wszystkim przez socjalistów czy demokratów chrześcijańskich, a odzęgnują się od niego liberalowie, zarzucając mu przebarwienie ideologiczne<sup>117</sup> (Hayek określa to pojęcie jako miraż ideologiczny<sup>118</sup>). Widać jednak, że wiele sporów dotyczących pojęcia sprawiedliwości społecznej wynika z pomieszania dyskusji o proponowanych kryteriach z dyskusją o znaczeniu i stosowalności pojęcia sprawiedliwości społecznej.

### C. Kryteria sprawiedliwości społecznej

Źródłem dodatkowym kłopotów ze sprawiedliwością społeczną są trudności (niemożliwość?) wskazania skutecznego jej kryterium. Głównym źródłem trudności jest fakt, że sprawiedliwość społeczna wiąże się z kłopotliwymi kategoriami, zwłaszcza z kategorią wspólnego dobra. Kategorie takie pojawiają się zawsze, gdy rozważa się, jak mają wyglądać układy w społeczeństwie, nie można ich uniknąć, można co najwyżej pominąć problematyczne sformułowania i zastąpić je innymi.

Celowo jest tu używany termin „wspólne dobro” a nie „dobro wspólne”. Dobro wspólne bowiem jest przez niektórych traktowane jako wyrażenie idiomatyczne, kojarzące się z pozytywnymi określeniami wspólnego celu jakiejś społeczności, dobra, obowiązków, pomysłowości itp.<sup>119</sup>. To z kolei jest kojarzone z paternalizmem, ze zmuszaniem ludzi do tego, co jest dla nich dobre, może tylko rzekomo.

---

*wość społeczna*. Katowice 1996, s. 71-73: Pojęcie państwa społecznego jest zbliżone do pojęć państwa dobrobytu czy państwa opiekuńczego.

<sup>117</sup> Por. S. Kowalczyk: *Idea...*, s. 147.

<sup>118</sup> F.A. Hayek zajmuje się sprawiedliwością społeczną m.in. w książce: *Law, Legislation and Liberty. A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. Chicago, London 1976, vol. 2: *The Mirage of Social Justice*.

<sup>119</sup> Por. A. Piechowiak: *Filozoficzne podstawy dobra wspólnego*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2, 2003, s. 34. Problematyka „dobra wspólnego” jest opracowana np. w: M. Novak: *Wolne osoby i dobro wspólne*. Kraków 1998; J. Krucina: *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*. Wrocław 1972.

Toteż nie lubią się na nie powoływać liberałowie, uważając, że tylko „wyjątkowi, cnotliwi i święci wiedzą, czym ono jest”<sup>120</sup>. Natomiast można szukać określenia wspólnego dobra: są wspólnym dobrem możliwie najlepsze warunki dla podejmowania własnych decyzji i realizowania własnych zamierzeń (urzeczywistniania własnych wartości i celów, jeśli nie zagrozi to podobnej wolności innych)<sup>121</sup>.

Wspólne dobro określa się w oparciu o preferencje grupowe, czyli preferencje podmiotów zbiorowych. Są one często skrótowym sposobem opisu preferencji poszczególnych członków jakiejś grupy, nie da się jednak wszystkich stosunków społecznych przełożyć na wzajemne relacje między indywidualami<sup>122</sup>. Kwestii kryteriów sprawiedliwości społecznej dotyczy szczególnie jeden z zarzutów formułowanych przez krytyków pojęcia preferencji zbiorowych: zakres osób, których preferencje dotyczą, jest nadmiernie szeroki lub nadmiernie wąski. Na przykład, gdy przyjmie się, że należy realizować postulat równości szans, istnieje realne zagrożenie, że pewne osoby zostaną niesłusznie objęte podjętymi działaniami albo też że inne zostaną niesłusznie pominięte. W dużych grupach bowiem raczej nie ma szans ocenić sytuacji każdego członka indywidualnie i obiektywnie.

Są zatem praktyczne kłopoty ze sprawiedliwością społeczną, nawet wtedy, gdy do podmiotów zbiorowych stosuje się tylko zasady minimalne, liberalne czy wręcz libertariańskie (oparte na teorii uprawnień), tj. zasadę sprawiedliwego nabywania własności i sprawiedliwego jej przekazywania, wraz z uzupełniającą zasadą naprawiania wyrządzonych krzywd. Zgodnie z koncepcją libertariańską,

---

<sup>120</sup> P. Śpiewak: *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa 1998, s. 35.

<sup>121</sup> Por. *O marksizmie, sprawiedliwości i moralnych niepokojach z profesorem Henrykiem Jankowskim rozmawia Magdalena Środa*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, r. VIII, nr I (29), s. 19. U H. Jankowskiego nie ma dystynkcji „wspólne dobro – dobro wspólne”. Wyraża on przekonanie, że liberalizm, reprezentując zasadę wolności liberalnej, przedstawia określoną koncepcję dobra wspólnego. M. Novak: *Wolne...*, s. 163: Według liberałów można osiągnąć dobro wspólne w wyniku działań podmiotów, które w swych decyzjach nie kierują się zamiarem jego osiągnięcia.

<sup>122</sup> Na ten temat pisze L. Kołakowski: *O odpowiedzialności zbiorowej*, w: tenże: *Mini-wykłady o maxi-sprawach*. Kraków 2003, s. 56-58.

gdy państwo ma większe kompetencje, dochodzi do zawłaszczania jednostek i ich pracy przez innych ludzi. Nie można postępować tak, jak gdyby rzeczy pochodziły z nicości, a więc nie mogą być dowolnie rozdzielane przez państwo<sup>123</sup>. Żadne świadczenia socjalne tak naprawdę nikomu się nie należą, gdy ktoś zatem ma mniej niż ktoś inny, nie chodzi o niesprawiedliwość. Niesprawiedliwość dzieje się wyłącznie wówczas, gdy ludzie mają w swym posiadaniu rzeczy bez prawnego tytułu, tj. gdy rzeczy, które posiadają, nabyli w drodze kradzieży, szantażu, gwałtu, nieuczciwej konkurencji<sup>124</sup>.

Często jest jednak tak, że kto nie ma szczęścia, ma pretensje do losu i natury, wypominając im niesprawiedliwość<sup>125</sup>. Oprócz tego wielu uważa, że o sprawiedliwości można mówić tylko wtedy, gdy można stwierdzić słuszny rezultat, a nie tylko bezstronność procedury<sup>126</sup>; toteż opowiadają się za koncepcjami sprawiedliwości przedstawiającymi pożądaną stan rzeczy. Takie koncepcje (socjalne) wyłaniają szczególnie wiele problemów. Różne są formuły tak rozumianej sprawiedliwości społecznej. Ich rdzeń jest wynikiem kompromisu między wszystkimi kryteriami, na który składają się różne zasady o zwykle nieokreślonej albo słabo określonej wadze poszczególnych kryteriów składowych. Skutkuje to tym, że żadne kryterium wzięte z osobna nie jest spełnione, trudno też wskazać odpowiedzialnego za realizację zestawu takich zasad. Łatwiej o oceny sprawiedliwości, gdy dochodzi do rekompensowania świadczeń podobnego rodzaju między jed-

---

<sup>123</sup> J. Miklaszewska: *Libertariańska koncepcja własności a pojęcie samo-posiadania*. „Kwartalnik Filozoficzny” 3, 1992, s. 102-103.

<sup>124</sup> Dlatego libertarianie utożsamiają inne koncepcje sprawiedliwości społecznej ze sprawiedliwością dystrybucyjną – czasami „sprawiedliwość dystrybucyjną” i „sprawiedliwość społeczną” są stosowane zamiennie (por. np.: D. Miller: *Principles of Social Justice*. Cambridge, Massachusetts, London 2001, s. 2). Uważają, że chodzi o dzielenie czegoś, czego dzielić nie można, bo nie ma żadnej całości do podziału, są tylko rzeczy, które z natury należą do różnych jednostek. Por. J. Miklaszewska: *Libertariańska...*, s. 97-98.

<sup>125</sup> W. Tatarkiewicz: *O szczęściu*. Warszawa 1979, s. 561.

<sup>126</sup> P. Selznick: *Osobowość a zobowiązania moralne*, w: P. Śpiewak (red.): *Komunitarianie...*, s. 268.

nostkami czy wyraźnie określonymi grupami. Jeśli natomiast mówi się, że jest sprawiedliwe, by społeczeństwo zrekompensowało coś, co ktoś dla niego uczynił, to często nie bardzo wiadomo, kto i jak ma rekompensować<sup>127</sup>. Dodatkowe trudności powoduje próba wprowadzenia w ramach sprawiedliwości społecznej tzw. sprawiedliwości rozliczeniowej (B. Ackerman). Oceny tej sprawiedliwości są skierowane ku przeszłości i główny nacisk jest położony na potrzebę ukarania winnych za doznane krzywdy lub zrekompensovania poniesionych strat<sup>128</sup>. Natychmiast pojawiają się wątpliwości np. co do tego, jak daleko wstecz trzeba się cofnąć, by zetrzeć do czysta historyczną kartę niesprawiedliwości<sup>129</sup>.

Trudno się dziwić, że próby wprowadzania tak pojętej sprawiedliwości społecznej spotykają się z zarzutami, że sprawiedliwość społeczna jest przywoływana wtedy, gdy nie ma zwykłej, że bywa narzędziem, które usprawiedliwia każdą niegodziwość<sup>130</sup>, że nieraz używana jest do celów wątpliwych, często sprowadza się do „dajcie mi pieniądze” i służy jako „narzędzie agresywnego żebractwa”<sup>131</sup>. Usprawiedliwianie się sprawiedliwością społeczną widać np. w takiej sytuacji: „[gdy żebrak] prosi nas o ćwierć dolara, odruchowo mówimy, że państwo już skonfiskowało nasze ćwierć dolara dla jego dobra, powinien więc zwrócić się o pomoc do państwa”. Skoro państwo czy gmina stają się opiekunem, ludzie czują się zwolnieni z obowiązku niesienia pomocy innym<sup>132</sup>.

<sup>127</sup> Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, s. 144.

<sup>128</sup> B. Ackerman: *Przyszłość rewolucji liberalnej*. Warszawa 1996, s. 74.

<sup>129</sup> R. Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, s. 152.

<sup>130</sup> J. Woleński: *Prawo i sprawiedliwość...*, s. 132.

<sup>131</sup> L. Kołakowski: *Po co nam...*, s. 8.

<sup>132</sup> A.J. Nock: *Państwo – nasz wróg*. <http://www.kapitalizm.republika.pl/index.html>.

## 8. Sprawiedliwość międzynarodowa

Sprawiedliwość międzynarodowa to pojęcie często interpretowane jako odmiana sprawiedliwości społecznej w wymiarze międzynarodowym<sup>133</sup>. Postulaty sprawiedliwości międzynarodowej i społecznej mają, jak się wydaje, wspólną genezę – wiąże się ona z dostrzeżeniem swoistej świadomości podmiotów zbiorowych. Można je uznać za mutacje sprawiedliwości rozumianej tradycyjnie, tj. jako wartości regulującej stosunki między jednostkami. Pojęcie sprawiedliwości międzynarodowej jest oczywiście młodsze, gdyż stosunkowo późno ukształtowało się coś, co można by określić mianem społeczności globalnej<sup>134</sup>. Na początku jedność rodzaju ludzkiego była zwykłą jednością gatunku, dopiero stopniowo – zwłaszcza w procesie, który S. Kowalczyk określa mianem procesu ekonomiczno-techniczno-informacyjnej globalizacji świata – powstawały rzeczywiste związki między grupami ludzi na całym świecie, zwłaszcza związki gospodarcze<sup>135</sup>. Warto omówić odrębnie sprawiedliwość międzynarodową, gdyż zagadnienia społeczne w skali globalnej nabierają osobliwego charakteru, a ponadto wiążą się z nią niektóre zasadniczo odmienne zagadnienia, np. kwestia pokojowego współzycia narodów, globalnej ekologii itp.<sup>136</sup>.

Z punktu widzenia sprawiedliwości międzynarodowej można rozpatrywać również sytuację jednostki czy mniejszych społeczności, jednak ten typ sprawiedliwości dotyczy szczególnie związków między większymi podmiotami zbiorowymi (społecznościami, państwami). Czasami zresztą może się komplikować ocena postępowania

---

<sup>133</sup> S. Kowalczyk (*Idea...*, s. 121) rozróżnia wymiar wewnątrzpaństwowy i międzynarodowy sprawiedliwości społecznej, zaś T. Ślipko (*Zarys...*, s. 126), wyróżniając podstawowe odmiany sprawiedliwości, wymienia sprawiedliwość międzynarodową obok sprawiedliwości wewnątrzspołecznej (odpowiednik omawianej tu sprawiedliwości społecznej).

<sup>134</sup> Por. A. Piechowiak: *Filozoficzne...*, s. 34-35.

<sup>135</sup> Por. J. Lipiec: *Prolegomena...*, s. 208-209.

<sup>136</sup> Por. S. Kowalczyk: *Naród, Państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*. Radom 2003, s. 209; B. Szymańska: *Pojęcie „narodu” w świetle teorii wartości*. „Kwartalnik Filozoficzny” 3, 1992, s. 7.



w związku z różnymi podmiotami sprawiedliwości międzynarodowej: np. gdy w ramach któregoś z państw widać z zewnątrz niesprawiedliwość, to nieingerowanie uchodzi za niesprawiedliwe wobec poszczególnych jednostek, natomiast ingerowanie może być uznane za naruszanie prawa do samostanowienia. Inne są bowiem wartościowania w odniesieniu do działań indywidualnych, a inne w odniesieniu do działań w imię i dla dobra narodu<sup>137</sup>.

Ze sprawiedliwością międzynarodową jest ten kłopot, że w miarę globalizacji świata dochodzi z jednej strony do zrzeszania się, z drugiej strony jednak ludzkość jest zbiorowością mniejszych całości, takich jak naród<sup>138</sup>. Nie do końca chyba dostrzegają to ci, którzy rozwiązanie globalnych problemów widzą w wyrównywaniu się kultur i etyk. Przekonują oni, że z pewnymi intuicjami etycznymi jest tak, jak z np. ze zdolnością doznawania barw, dźwięków, radości czy smutków i że w miarę rozwoju wszechświatowej uniwersalnej etyki będzie zanikać źródło konfliktów wynikających ze ścierania się etyk i dojdzie do wytworzenia świata zuniwersalizowanego<sup>139</sup>. Globalizacja może jednak oznaczać systemowość i współzależność świata, a niekoniecznie jego jednolitość<sup>140</sup>.

Popularne jest przedstawianie sprawiedliwości międzynarodowej za pomocą ogólnikowych haseł: należy kierować się zasadami, które chronią prawa zarówno poszczególnych społeczności, jak również ogółu ludzi, wspierają braterstwo wszystkich narodów; albo (tautologicznie) – wychowywać społeczeństwa w duchu sprawiedliwości międzynarodowej<sup>141</sup> itd. Są formułowane również inne, „oczywiste”

<sup>137</sup> Por. B. Szymańska: *Pojęcie „narodu” w świetle teorii wartości*. „Kwartalnik Filozoficzny” 3, 1992, s. 7.

<sup>138</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>139</sup> Zob. T. Czeżowski: *Paradoks wolności* (1)..., s. 189; J. Lipiec: *Prolegomena...*, s. 197-198.

<sup>140</sup> A. Bator, W. Gromski, S. Kaźmierczyk, A. Kozak: *Integracja i globalizacja z perspektywy*, s. 13-14; A. Bator: *Globalizacja jako postrzeganie prawa*, w: J. Helios (red.): *Z zagadnień...*, s. 20.

<sup>141</sup> Zob. F.F. Madero: *Koncepcja sprawiedliwości w nauczaniu Jana Pawła II*. „Ethos” 32/95, s. 186.

postulaty: żaden naród nie może eksploatować innych; ma być zachowany pokój między państwami; należy zapewnić rozwój kultury umysłowej, moralnej, artystycznej, ideowej i religijnej; stworzyć humanitarne prawodawstwo; zorganizować sądownictwo i współpracę w zwalczaniu przestępczości; rozstrzygać sporne problemy graniczne; czuwać nad migracją ludności, zagwarantować ochronę mniejszości etnicznych; przeciwdziałać bezrobociu, chronić środowisko naturalne, organizować pomoc w wypadku klęsk żywiołowych i katakliizmów przyrody; koordynować rozwój ekonomiczny<sup>142</sup>. Źródłem powinności podporządkowania się prawu międzynarodowemu nigdy nie może być przymus lub strach przed wojną, lecz poczucie światowej wspólnoty i skutecznie realizowana współpraca, nie konfrontacja. One są też najlepszym sposobem realizowania narodowych interesów. Ziemia jest czymś w rodzaju globalnej wioski, toteż środki niezbędne dla naszego indywidualnego i społecznego rozwoju, często nierównomiernie rozmieszczone, powinny być jednakowo dostępne dla wszystkich ludzi na całym świecie, np. ziemia uprawna, łądy, woda, lasy, zasoby mineralne, ropa naftowa<sup>143</sup>.

W rzeczywistości działania zmierzające do sprawiedliwości międzynarodowej sprowadzają się do prób ustanowienia prawa międzynarodowego. Dążenia te mają podstawę w przekonaniu, że międzynarodowy porządek prawny jest koniecznym (choć niewystarczającym) warunkiem zachowania pokoju na świecie. Często nazwą „międzynarodowe prawo” oznacza się międzynarodowo uznany system norm kierujących postępowaniem jednych państw wobec innych. One określają kryteria międzynarodowej sprawiedliwości<sup>144</sup>.

Podstawową przeszkodą na drodze do sprawiedliwości międzynarodowej są ograniczone zasoby dóbr, uniemożliwiające zaspokojenie potrzeb wszystkich. Nawet ograniczenie nadmiernej konsumpcji w krajach bogatych nie pozwoliłoby zaspokoić niedoboru u wszyst-

<sup>142</sup> S. Kowalczyk: *Idea...*, s. 193-194.

<sup>143</sup> M.H. Mitias: *Pojęcie uniwersalnej sprawiedliwości*, w: J. Sekuła (red.): *Idea...*, s. 287.

<sup>144</sup> Por. tamże, s. 289.

kich, nie wiadomo przy tym, jakie siły i idee mogłyby do tego stopnia poruszyć sumienia bogatych, by byli skłonni się podzielić. Rozwiązanie zadowalające, co najmniej gdy chodzi o dostatek materialny, nie może polegać na realizowaniu dzieł miłosierdzia, ale na przeobrażeniu ustrojowym krajów biednych. Pojawiają się przy tym ponownie wątpliwości dotyczące likwidowania odrębności kulturowych według wzorców kultury zachodniej<sup>145</sup>.

Oprócz trudności obiektywnych występują także inne, bardziej paradoksalne w kontekście sprawiedliwości. Według badających prawo międzynarodowe sytuacja wygląda następująco: prawo to, zamiast sankcjonować prawa słabszych, zgodnie z celem, w jakim powstało, jest w zasadzie stronnicze i gwarantuje uprzywilejowaną pozycję mocnych. Jest instrumentem rozwijanym i wykorzystywanym przez państwa silniejsze dla realizacji własnych narodowych interesów bez dostatecznego uwzględnienia interesów państw słabszych i biedniejszych. Międzynarodowa sprawiedliwość, której jest ono podstawą, to sprawiedliwość silniejszego. Ponadto obecnie prawo międzynarodowe, nawet gdyby było doskonalsze, może na razie tylko potępiać konflikty zbrojne, wyzysk itp. Nie ma środków, by zapobiec wojnie, ani zmusić bogate państwo do współpracy z innymi<sup>146</sup>. W reakcji na taki stan rzeczy pojawia się sugestia, by w zakresie sprawiedliwości międzynarodowej bardziej liczyć się z wnioskami nie elit politycznych, lecz intelektualnych, które są w stanie wyjść poza partykularne interesy i rzeczywiście skoncentrować się na celach takich, jak przetrwanie gatunku, dobro ogółu ludzkości itp.<sup>147</sup>.

<sup>145</sup> Por. Z. Ziemiński: *O pojmowaniu...*, s. 111-112.

<sup>146</sup> M.H. Mitias: *Pojęcie...*, s. 289-292.

<sup>147</sup> Por. J. Niżnik: *Klub Rzymski: filozofia problematyki globalnej*. „Ruch Filozoficzny” 4, 1997, s. 652. Zob. także: P. Fobel, D. Fobelová: *Posłanie a výzvy filozofie k výchove na prahu tretieho milénia (Reminiscencia na XX. Svetový filozofický kongres)*. „Organon F” 1, 1999.

## Summary

This article deals with types of justice. That means specifications of the general notion of justice, which is based on the principle of *suum cuique* – ‘to each his own’. According to this rule, we should distribute to each what is properly his. The types of justice mentioned here are specifications of that notion, as it is applied under different conditions and in different situations.

These specifications have been the subject of many typologies and classifications of justice, and as such we often encounter them in literature on this topic. There is, however, much terminological confusion, due to differences in the typologies of justice employed. This article does not propose any new ways of differentiating with respect to what the concept of justice is taken to denote. Instead, it just tries to bring some order to the discussions regarding the types of justice already mentioned in it – as regards which of them look to be the most important from the point of view of our use of the general notion of justice. It deals with our conceptions of the following types of justice: distributive, restorative, legal, moral, procedural, social and international.

**Piotr S. MAZUR**

Akademia Ignatianum w Krakowie

## **BŁĄD ANTROPOLOGICZNY W ŚWIETLE KLASYCZNEGO OBRAZU CZŁOWIEKA**

Zwrot *błąd antropologiczny* zdołał się już zadomowić w kulturze filozoficznej<sup>1</sup>. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* użył go do określenia zasadniczego fałszu, jaki tkwi w doktrynie marksistowskiej, polegającego na redukcji osoby ludzkiej do klasy społecznej, którą z kolei determinują warunki ekonomiczne. Za błąd antropologiczny można uznać zafałszowanie kondycji ludzkiej w całości lub w jakimś jej istotnym aspekcie, ale też to wszystko, co może prowadzić do uformowania niezgodnego z prawdą obrazu człowieka.

Dzieje filozofii są dowodem na to, że w rozumieniu człowieka błędów było i jest znacznie więcej. Wielość niekiedy sprzecznych ze sobą poglądów na kondycję człowieka, jakie pojawiają się chociażby w filozofii współczesnej, ukazuje bogactwo faktu ludzkiego i różne metody jego badania. Jest też świadectwem niemożności całościowego i wyczerpującego ujęcia tego, kim jest człowiek i jaka jest istota człowieczeństwa. Ale jednocześnie sugeruje, że różnorodność ta wyrasta także z błędzenia ludzkiego rozumu m.in. w poznawaniu prawdy o sobie samym. Przyjęcie tezy, że na terenie filozofii można mówić o błędzie antropologicznym lub raczej błędach antropologicznych, wymaga nie tylko historyczno-filozoficznego czy metodologicznego

---

<sup>1</sup> Zob. *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003.

porządkowania różnych teorii człowieka, lecz przede wszystkim podjęcia wysiłku weryfikowania ich roszczeń do swojej prawdziwości i wskazania, które z nich i w jakim miejscu mogą prowadzić do zafałszowania obrazu człowieka.

## 1. Filozofia wobec błędu antropologicznego

Warunkiem koniecznym innej niż logiczna weryfikacji jakiejś doktryny i uznawania jej za błędną jest prawdziwe poznanie określonego stanu rzeczy. Konieczne jest więc posiadanie własnego rozumienia bytu ludzkiego i jednocześnie *explicite* lub *implicite* uzasadnienie roszczenia tej koncepcji do prawdy. W przypadku stwierdzenia papieża źródło to tkwi w opartym na wierze autorytecie następcy św. Piotra, ale jednocześnie jest odzwierciedleniem dotyczących człowieka badań Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, której był profesorem.

Za uniwersalny fundament do weryfikacji antropologii można uznać ufundowaną na poznaniu metafizycznym koncepcję człowieka zwaną tu koncepcją klasyczną. Spełnia ona bowiem trzy zasadnicze kryteria prawdziwości, jakimi są: 1. zgodność z naturą rzeczywistości i doświadczeniem zewnętrznym człowieka; 2. zgodność z doświadczeniem wewnętrznym; oraz 3. zgodność z Objawieniem.

Doświadczenie zewnętrzne ukazuje nam, że człowiek żyje w świecie, w którym istnieje wielość bytów (substancji), posiadających różne właściwości i powiązanych ze sobą różnego rodzaju relacjami koniecznymi i niekoniecznymi. Człowiek stanowi część tak rozumianej istniejącej rzeczywistości i w swoim bytowaniu jest uwikłany w wiele z tych relacji, podlegając wynikającym z nich realnym uwarunkowaniom bytowym. Jest więc bytem materialnym, ożywionym w obrębie innych żyjących bytów materialnych. Organizm człowieka w odniesieniu do najbliższego mu bytowo świata zwierzęcego charakteryzuje się licznymi podobieństwami, ale i różnicami, które sprawiają, że w ich kontekście jawi się jako „zwierzę wybrakowane”, któremu naturalne uposażenie uniemożliwia egzystencję w środowisku natu-

ralnym<sup>2</sup>. W oglądzie zewnętrznym człowieka uwagę zwracają różnorodne twory kultury, przy pomocy których człowiek uzupełnia swoje braki biologiczne. Należą do nich różnorodne narzędzia, spośród których wyróżnia się język, będący wyrazem zdolności człowieka do umysłowego poznania i myślenia. Zdolności tej towarzyszą inne, jak zdolność niezdeterminowanego od zewnątrz działania, a także przetwarzania istniejącej rzeczywistości. Aktywność człowieka uzewnętrznia się w świecie poprzez wytwory w postaci nauki, zasad moralno-obyczajowych, sztuki i techniki czy religii. Kultura tworzona przez człowieka ukierunkowana jest więc na tworzenie i organizowanie środków niezbędnych dla jego trwania biologicznego, jak również dla rozwoju jego życia wewnętrznego (kontemplatywnego), które w perspektywie biologicznej nie ma racjonalnego uzasadnienia.

Zasadniczym momentem doświadczenia wewnętrznego jest z kolei ujmowanie siebie samego jako „ja”. Istnienie własnego „ja” dane jest nam w sposób bezpośredni. Owa „jaźń” jawi się jako podmiot, z którego wyłaniane są wszystkie, zróżnicowane co do swej natury, czynności „moje”. Doświadczana zależność między „jaźnią” a aktami „moimi” nie jest przypadkowa. Nie ma żadnej czynności „mojej”, która nie byłaby emanowana przez moje „ja”. Tak więc „jaźń” jako podmiot-centrum życia wewnętrznego jest obecna (immanentna) w każdej wyłanianej przezeń czynności. Akty „moje” zawsze wskazują na konkretne „ja”, bo jak podkreśla M.A. Krapiec, nie można aktów „moich” sprowadzić do aktywności innego podmiotu<sup>3</sup>.

Jaźń ludzka jest realnie immanentna w swoich czynnościach, lecz jednocześnie je transcenduje zarówno pojedyncze z nich, jak i wszystkie razem. To wewnętrzne, a zarazem dające się łatwo zweryfikować doświadczenie człowieka stanowi punkt wyjścia i miarę dla każdej koncepcji człowieka. Wizja bowiem bytu ludzkiego, o ile ma być prawdziwa, musi wyjaśniać rzeczywistość, także tę wewnętrzną

---

<sup>2</sup> Zob. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 146-148.

<sup>3</sup> Zob. M.A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 12.

ną, która ujawnia istnienie jaźni jako podmiotu oraz jej immanencję i transcendencję w relacji do wyłanianych przez nią aktów „moich”.

Trzecim kryterium weryfikacji antropologii jest jej zgodność z Objawieniem. Racje, dla których porządek Objawienia winien być brany pod uwagę w ramach filozofii, mogą być różne. Objawienie nie dostarcza antropologii ani przedmiotu poznania, ani jego metody, ale jak słusznie wskazuje B. Wald, filozofia nie jest obojętna na ten aspekt istniejącej rzeczywistości (bytu), który nie jest przedmiotem bezpośredniego poznania. „Jeśli filozofowanie oznacza rozważenie całości rzeczywistości pod każdym możliwym sensownie aspektem, to czymś niefilozoficznym byłoby formalne wykluczenie możliwego aspektu z mojego rozważania”<sup>4</sup>. Objawienie nie wskazuje na to, jaka ma być właściwa wizja człowieka, ale to nie oznacza, że jest pozbawione istotnych rozstrzygnięć dotyczących jego natury. Głosi m.in., że człowiek jest stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo i jako najdoskonalszy z bytów materialnych jest przedmiotem szczególnej troski (opatrności) z Jego strony. Złożony z duszy i ciała byt ludzki, pomimo swojej śmiertelności, trwa wiecznie. Spełnieniem (celem) zaś ludzkiego bytowania jest osobowe zjednoczenie z Bogiem.

Pozaracjonalność źródła tez o człowieku wywodzących się z Objawienia nie umniejsza znaczenia tego ostatniego jako kryterium weryfikacji filozoficznej koncepcji bytu ludzkiego. Dla filozofia uznającego Objawienie w zakresie antropologii rozstrzygnięcia te mogą spełniać rolę kryterium negatywnego, natomiast dla odrzucającego je – wywodzącą się z porządku wiary afirmację realizmu. Uznając bowiem przynależność człowieka do świata istniejących bytów przygodnych poprzez odwołanie się do obecnego w nim pierwiastka duchowego jako źródła jego transcendencji nad światem materialnym, akcentuje to wszystko, co obecne jest w doświadczeniu zewnętrznym

---

<sup>4</sup> B. Wald, *Filozofia w studium teologii*, tłum. J. Jakuszko, Lublin 2006, s. 66. Dalej zaś autor stwierdza: „Czymś niefilozoficznym byłoby, jeśli ktoś wierzy w prawdę Objawienia i to, w co wierzy, uważa za prawdziwe, ignorując jednocześnie prawdę Objawienia”, s. 66.



i wewnętrznym człowieka i co zarazem świadczy o osobowym statusie bytu ludzkiego.

## 2. Klasyczna koncepcja człowieka w ujęciu M.A. Krapca

Zrębem koncepcji człowieka proponowanej przez M.A. Krapca jest myśl św. Tomasza. Wyjaśnienie człowieka wiąże on z metafizyczną interpretacją faktu ludzkiego danego zwłaszcza w doświadczeniu wewnętrznym. Polega ono na wskazaniu koniecznych racji dla bezpośredniego doświadczenia siebie jako podmiotu wyłaniającego akty „moje” różnej natury: materialne, psychiczne czy duchowe. Doświadczana przez nas swoista jedność podmiotu („ja”) w wielości różnorodnych aktów zdaniem lubelskiego filozofa jest możliwa jedynie wówczas, gdy jest jeden czynnik stanowiący rację jego bytowości. Czynnik ten jest aktem, który konstytuuje (urzeczywistnia) to wszystko, co jako „część” czy „składnik” jest jego możliwością. Jako zasadnicza racja bytu, decydująca o jego tożsamości i jedności jest on źródłem heterogenicznych aktów. „Jest zatem w człowieku jeden czynnik, dzięki któremu podmiot, byt «ja», jest bytem i jest bytem jednym. Ten właśnie czynnik jest tym aktem realizującym, organizującym i determinującym to wszystko, co w «ja» jawi się jako «moje», mnogie, heterogeniczne. Akt bytowy konstytuujący człowieka w historii ludzkiej myśli nosi miano duszy ludzkiej”<sup>5</sup>. Jednakże uzasadnienie jej istnienia dokonuje się drogą pośrednią, poprzez wykazanie niemożności innego wyjaśnienia doświadczenia własnego „ja”, które nie jest bezpośrednim doświadczeniem duszy, lecz doświadczeniem osoby – bytu duchowo-cieleśnego.

Uniesprzeczenie doświadczenia wewnętrznego prowadzi do uznania duszy ludzkiej za zasadniczy, chociaż nie jedyny, czynnik konstytuujący człowieka, a zarazem do odkrycia jej natury. Nie każda bowiem koncepcja duszy może właściwie wyjaśnić doświadcze-

---

<sup>5</sup> M.A. Krapiec, dz. cyt., s. 15.

nie immanencji i transcendencji jaźni w aktach „moich”. Koncepcja platońska uznająca człowieka za odwiecznego ducha, czasowo uwięzionego w ciele, który poprzez poznanie idei ma się z niego wyzwolić, mogłaby tłumaczyć transcendencję duszy względem ciała jako jej narzędzia, ale nie wyjaśnia doświadczenia immanencji jaźni w swoich aktach cielesnych. Z kolei koncepcja Arystotelesa uznająca człowieka za najdoskonalszy z bytów świata podksiężycowego, duszę ludzką jako formę substancjalną wywodzi z dyspozycji materii, uaktualniających się pod wpływem działania proporcjonalnych przyczyn sprawczych, jakimi są człowiek i sfera nadksiężycowa (*homo generat hominem et sol*). Jako następstwo przemian materialnych tak rozumiana dusza nie może jednak transcendować materii, bowiem wówczas skutek byłby doskonalszy od swojej przyczyny.

Zdaniem Krąpca adekwatną do doświadczenia wewnętrznego koncepcję duszy zaproponował dopiero św. Tomasz z Akwinu. Akwinata uznał za Arystotelesem, że dusza jest formą substancjalną bytu ludzkiego, jednakże jako podmiot istniejący w sobie powstała w rezultacie aktu stwórczego Boga. „Akt stwórczy jest uznaniem niemożliwości powstania ludzkiej duszy wskutek przemian jedynie materialnych, albowiem dusza, transcendując w swym poznaniu i aktach woli materię, jest w sobie «prosta» – niezłożona, duchowa, i jako taka nie może być rezultatem materialnych, ekstensywnych przemian”<sup>6</sup>.

W koncepcji bytu św. Tomasza na plan pierwszy wysuwa się problem istnienia, jako akt bytowy, decydujący o realności rzeczy. Byt jest więc wewnętrznie ukonstytuowany przez złożenie z istnienia i istoty. W przypadku bytu ludzkiego, jak podkreśla Krąpiec istnienie to jest związane z duszą. Jeśli bowiem człowiek wyłącza akty czysto duchowe (transcendujące materię), to nie mogą one pochodzić od materii i dlatego dusza musi być uznana za ich samodzielny podmiot – substancję (niepełną), posiadającą własny akt istnienia, którym obejmuje również materię w momencie jej organizacji w ciało ludzkie. Jako samoistny względem ciała podmiot nie może jednak bez niego za-

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 18.

istnieć ani bez jego pośrednictwa działać w świecie i aktualizować swoich potencjalności. Mimo substancjalności duszy ciało nie jest przypadkowym do niej dodatkiem, lecz koniecznym czynnikiem człowieczeństwa. Ciało to jednak istnieje i jest ciałem ludzkim dzięki duszy. Z faktu posiadania przez człowieka duchowej duszy wynika jego osobowy status jako bytu rozumnego i wolnego, ale zarazem spotencjalizowanego, a przez to związanego z materią-ciałem, umożliwiającym mu działanie. Krapiec podkreśla przy tym, że specyfika wewnętrznego ukonstytuowania człowieka rozstrzyga problem śmierci. Dusza jako podmiot-substancja posiada własny akt istnienia niezależny od przemian materialnych. Stąd rozpad ciała następujący na ich skutek jakkolwiek dla ontycznego ukonstytuowania człowieka nie jest czymś naturalnym, nie powoduje unicestwienia duszy.

Zarysowana koncepcja duszy jako istniejącego w sobie podmiotu, organizującego materię w ludzkie ciało i przez to ciało działającego zdaniem Krapca jest zgodna z faktem ludzkim, widzianym od zewnątrz, jak i z doświadczeniem wewnętrznym<sup>7</sup>. Dodać do tego należy, że w swoich węzłowych punktach jest zgodna także z Objawieniem, co czyni ją koncepcją integralną.

### 3. Zasadnicze przejawy błędu antropologicznego

Istnienie błędnych koncepcji antropologicznych we współczesnej filozofii jest faktem. Sięgając do doświadczenia faktu ludzkiego oglądanego od wewnątrz i od zewnątrz oraz dysponując adekwatnym do niego wyjaśnieniem, można wskazać przynajmniej niektóre źródła lub przejawy tzw. błędu antropologicznego. Sposobem ich uporządkowania może być propozycja V. Possentiego, który stwierdza: „Posługując się ontologicznym aparatem pojęciowym, powiemy, że tragedia człowieka w kulturze dokonała się równoległe ze stopniowym odbieraniem człowiekowi dwóch fundamentalnych cech, które go

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 22.

stanowią jako takiego: bycia *w sobie* i *dla siebie*. Pierwsze określenie mówi, że podmiot ludzki jest rzeczywistością substancjalną, drugie – że ma on wartość celu, czyli wartość aksjologiczną (gdym określenie «dla siebie» występuje w kontekście teocentrycznym, wtedy znaczy, że osoba ludzka jest *propter se quaesita in universo*). Otóż podmiot ludzki rozpada się całkowicie, kiedy odmawia mu się tego bycia w sobie i dla siebie, czyli substancjalności i wartości celu<sup>8</sup>. Zdaniem Possentiego afirmacja zasadniczych cech człowieka widoczna jest w tych doktrynach filozoficznych, które łączą filozofię człowieka z ontologią. Programowa antymetafizyczność współczesnej filozofii może jego zdaniem wyjaśniać, dlaczego wiele szkół „usiłuje na nowo uznać” fakt bycia człowieka *dla siebie*, poprzez przyjęcie „aksjologicznej wartości osoby”, a jednocześnie nie godzi się z tym, że osoba jest także *bytem w sobie*.

Charakteryzując człowieka jako byt *w sobie* i *dla siebie*, Possenti nawiązuje do Boecjańskiej definicji osoby jako *rationalis naturae individua substantia*. Definicja ta, jakkolwiek ułomna, ujmuje dwie istotne cechy bytu osobowego. Pierwszą jest fakt substancjalnego bytowania jako indywiduum. Tylko byt jednostkowy, w przeciwieństwie do relacji społecznych, ale również w przeciwieństwie do konstytuujących go substruktur może być bytem osobowym. Indywidualność danej osoby jako indywiduum dana jest przez jej jednostkowe (niepodzielne w sobie i odrębne od bytów drugich), pełne (będące całością), samodzielne (różniące się od swoich cech – przypadłości, których jest nośnikiem), a zarazem nieudzielne (nieprzekazywalne) istnienie jako podmiotu *w sobie*.

Drugą cechą bytu osobowego wynikającą z definicji Boecjusza jest wszystko to, co ukrywa się pod sformułowaniem *natura razumna*. Rozumienie natury bywa różne. W obrębie myśli klasycznej uznaje się, że jest to sama istota bytu, będąca jego pierwszym, wewnętrznym źródłem działania, tym, dzięki czemu ten byt działa. Natura więc wskazuje, czym dany byt jest (istota) i jak działa i w tym sensie jest

---

<sup>8</sup> V. Possenti, *Religia i życie publiczne*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 248.

pochodną całego jego bytowego ukonstytuowania, a nie tylko jego biologizmu.

Każdy byt, posiadając jakąś treść-istotę (będąc czymś), posiada też jakąś naturę. W bytach ożywionych przejawia się ona w wyłanianiu zdeterminowanego działania, które naznaczone jest powszechną inteligibilnością z racji inteligibilności samej rzeczywistości. Czymś innym jest zatem racjonalność działań istniejących bytów wynikająca z ich natur, a czymś innym natura rozumna. Byt, którego natura jest rozumna, jest zdolny do umysłowego poznania rzeczywistości i w następstwie tego do działania pokierowanego własnym rozumem i wolnością. Nie podlega więc biologicznej determinacji, lecz staje się autonomicznym, zewnętrznie niezdeterminowanym podmiotem swojego działania. Działanie człowieka przejawia się w możliwości wybierania celów i środków swojego działania. Fakt, rozumności ludzkiej natury, zdolnej do poznawczego odczytania siebie jako podmiotu – „ja”, będącego źródłem autonomicznego działania, nie przekreśla usytuowania tego „ja” w rzeczywistości, którą rządzą określone prawa wynikające z istnienia takich, a nie innych bytów i określonych relacji między nimi. Wolność człowieka wynikająca z jego natury nie konstytuuje rzeczywistości, lecz jest w nią wpisana. Do rzeczywistości tej należy również istnienie innych osób, których autonomia płynąca z rozumności ich natury musi zostać w działaniu „mojego ja” zaafirmowana.

Transcendencja człowieka względem otaczającego go świata materialnych bytów znalazła odzwierciedlenie w klasycznej hierarchii dobra, jako przedmiotu ludzkiego działania. Obok bowiem *dobra użytecznego* i *przyjemnego* wskazano na istnienie *dobra godziwego* (*bonum honestum*), za jakie uznaje się osobę, które jest celem *samym w sobie*. Dobro to nie może zostać w ludzkim działaniu zredukowane do przyjemności czy użyteczności bez naruszenia przedmiotowego porządku rzeczywistości oraz podmiotowego porządku moralnego. Rozumność natury ludzkiej wskazuje na transcendencję człowieka względem materialnej rzeczywistości, ale zarazem wymaga działania zgodnego ze swoją naturą, a więc rozumnego.

Idąc za ujęciem Possentiego, można więc wskazać dwa zasadnicze źródła błędów antropologicznych. Pierwszym jest fałszywe odczytanie lub negacja substancjalności człowieka, w wyniku której ludzka kondycja nie ma osadzenia w strukturach ontycznych, jest jedynie korelatem świadomości jednostek czy zbiorowości, a więc ostatecznie wytworem samego człowieka. Drugim natomiast jest uderzenie w transcendencję człowieka względem świata przyrodniczego, co prowadzi do negacji jego osobowego statusu.

#### 4. Negacja substancjalności człowieka

W filozofii współczesnej w uzasadnieniu osobowego statusu człowieka sięga się do koncepcji substancjalnej, a- lub antysubstancjalnej oraz relacjonistycznej. Pierwsza, zgodnie z nazwą, opowiada się za uznaniem osoby za szczególny typ substancji materialnej, różnej od substancji nieosobowych. Uznanie substancjalności osoby ugruntowane jest nie tyle na jakiejś aparaturze pojęciowej, ile na metafizycznym poznaniu rzeczywistości, z którego wynika, że istniejące byty w ogólności nie są jedynie zespołami mniej lub więcej zmieniających się cech i własności (przypadłości), lecz są trwałymi podmiotami, w których przypadłości te bytują. Każda z tak rozumianych substancji istnieje samodzielnie, a jej naturę odkrywa się dzięki poznaniu przypadłości, które są następstwem posiadania określonych możliwości wyłaniających takie a nie inne akty. Możliwości wskazują zaś na swój podmiot-substancję.

W tradycji filozoficznej Zachodu można mówić o czterech znaczeniach podmiotowości: logicznej, ontologicznej, epistemologicznej i antropologicznej<sup>9</sup>. Fakt rozróżnienia nie oznacza, że realny byt ludzki jest czterema heterogenicznymi podmiotami. O danym bycie można orzekać określone zdania i przypisywać mu określone predy-

---

<sup>9</sup> Zob. Ł. Zaorski-Sikora, *Podmiot w świecie ponowoczesnym*, w: E. Pietrzak, A. Warchał, Ł. Zaorski-Sikora, *Podmiot. Osoba. Tożsamość*, Łódź 2007, s. 10.

katy, następnie ustanawiać jeden byt podmiotem, a drugi przedmiotem poznania czy wreszcie dostrzegać wyjątkowość ludzkiej bytowości wśród innych bytów jedynie wówczas, gdy uprzednio afirmuje się jego istnienie jako wewnętrznie niepodzielnej i odrębnej od innej podmiotowości (substancji). W rzeczywistości podmiotowość logiczna, epistemologiczna oraz antropologiczna są pochodnymi, a raczej aspektami podmiotowości ontycznej (metafizycznej). Można budować filozofię człowieka wyłącznie na podmiotowości antropologicznej, jednakże pomijając lub podważając realność jego podmiotowości ontycznej, trzeba liczyć się z możliwością błędu co do jego natury oraz ze skutkami redukcji faktu ludzkiego do zakresu świadomości.

Źródeł współczesnej a- lub antysubstancjalnej koncepcji człowieka można się dopatrzeć w myśli późnego średniowiecza. Negując wartość metafizycznego poznania, zakwestionowano możliwość istnienia w rzeczach jednostkowych treści ogólnych. Wraz z tym znikło miejsce na trwałe podmiot bytowania, który został zredukowany do zakresu języka (nominalizm). Oddzielenie *bytu w sobie* i *bytu dla siebie* dokonało się w zasadzie już w myśli Kartezjusza. Co prawda dusza i ciało są u niego dwoma substancjami, ale o ile człowieczeństwo człowieka (*byt dla siebie*) wyraźnie wiąże się z *res cogitans*, o tyle *res extensa* jako *byt w sobie* jest „wspólna” dla człowieka i innych bytów materialnych<sup>10</sup>.

W rezultacie już w myśli J. Locke’a doszło do oddzielenia człowieka jako przedstawiciela gatunku oraz człowieka jako osoby. Tożsamość człowieka jako bytu żyjącego wynika z celowego uorganizowania jego ciała, którego materialne części partycypują w tym samym życiu. Natomiast tożsamość osoby wynika wyłącznie z samoświadomości i nie musi być związana z tym oto konkretnym ciałem<sup>11</sup>. Nawet tożsamość substancji duchowej, której istnienia Locke

<sup>10</sup> W opinii Ch. Taylora, nazywającego nowożytną koncepcję podmiotu „punktową”, istotną zmianą było oderwanie podmiotu od naturalnego sposobu doświadczania świata i samego siebie. Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2001, s. 302.

<sup>11</sup> Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, 2.27.10, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1955, T. 1, s. 472; por. Ch. Taylor, dz. cyt., s. 322, B. Wald, *Błąd*

nie neguje, nie stanowi więc dostatecznej racji dla tożsamości osobowej, która wymaga łączenia w jedność *odległych od siebie w czasie istnień*. Może to sprawić jedynie świadomość. Osoba, jako określenie podmiotu jest terminem prawniczym: „Nazwa ta przysługuje (...) jedynie istotom rozumnym, zdolnym działać i podlegać prawu oraz doznawać szczęścia i nieszczęścia”<sup>12</sup>. D. Hume w swoich badaniach posunął się jeszcze dalej i negując realność substancji duchowej jako podmiotu świadomości, nazwał ludzką jaźń *wiązką wrażeń*, a współcześnie w obrębie postmodernizmu uznaje się człowieka za *sięć* czy *pozbawiony centrum układ*.

Wraz ze zmianą sposobu definiowania człowieka ewolucję przeszedł sam termin *indywiduum*, tracąc swoje pierwotne znaczenie. O ile w koncepcji klasycznej *indywiduum* oznaczało przede wszystkim wewnętrzną niepodzielność odnoszącą się do *bytu w sobie*, w tym także do człowieka, o tyle filozofia nowożytna używa go do opisanego *bytu dla siebie*, podkreślając wyjątkowość i niepowtarzalność, a więc autonomię osoby ludzkiej względem innych bytów.

Proces dekonstrukcji substancjalności ludzkiego podmiotu, który dokonał się w myśli współczesnej, dobrze scharakteryzował R. Rorty: „Antropologowie i historycy nauki rozmyli różnicę między wrodzoną racjonalnością a tym, co jest efektem kulturowego przystosowania. Filozofowie tacy jak Heidegger i Gadamer pozwalali nam postrzegać ludzi jako istoty na wskroś historyczne. Inni, tacy jak Quine i David-

---

*antropologiczny i jego konsekwencje we współczesnej filozofii*, w: *Błąd antropologiczny*, dz. cyt., s. 126-130.

<sup>12</sup> Rozważania, 2.27.26, s. 490. B. Wald podkreśla, że choć Locke definiuje osobę w podobnych kategoriach, co Boecjusz, to ugruntowanych nie na substancji, lecz na świadomości. W rezultacie zakres pojęcia osoby Locke’a jest inny niż zakres pojęcia osoby u Boecjusza. Węższy jest w tym znaczeniu, że bycie człowiekiem nie implikuje bycia osobą, gdyż tylko akty samowiedzy implikują bycie osobą, a szerszy w tym – że wszystko to, co posiada lub może posiadać samoświadomość, może być osobą. Zob. B. Wald, art. cyt., s. 129-130. Za podtrzymaniem identyczności obydwu zakresów opowiada się m.in. R. Spaemann: „Może istnieć tylko jedno kryterium bycia osobą: biologiczna przynależność do rodzaju ludzkiego”, R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 305.



son, rozmyli różnicę między niezmiennymi prawami rozumu a przemijającymi prawdami dotyczącymi faktów. Psychoanaliza rozmyła różnicę między sumieniem a uczuciami miłości, nienawiści i strachu – i tym samym w rezultacie rozmywa się obraz «ja» wspólny greckiej metafizyce, chrześcijańskiej teologii i oświeceniowemu racjonalizmowi: obraz ahistorycznego naturalnego centrum, miejsca ludzkiej godności, otoczonego przez przygodne i nieistotne peryferie<sup>13</sup>.

W rezultacie odrzucenia substancjalnego sposobu bytowania osoby, jej podmiotowość staje się albo pustym pojęciem, albo wypadkową ludzkiej świadomości i społecznych oddziaływań. Problem istnienia lub nieistnienia bytu osobowego sprowadza się do sporu o określony sposób narracji o człowieku.

W nurcie relacjonistycznym (dialogicznym) osobowy status człowieka ugruntowuje się z kolei na ukierunkowaniu (relacji) człowieka przede wszystkim ku innym ludziom. Człowiek w obliczu doświadczenia (spotkania, dialogu) drugiego człowieka, odmiennego od doświadczenia rzeczy, konstytuuje się lub odkrywa swoje człowieczeństwo. Źródłem świadomości i tożsamości „ja” jest odniesienie do „ty”, którym może być też Ty Absolutu. Do nurtu tego można zaliczyć m.in. myśl J. Tischnera, u którego widoczna jest próba budowania antropologii bez tradycyjnej ontologii. „Źródłem «iluzji substancjalistycznej» jest – jak się wydaje – założony wcześniej sposób myślenia o człowieku, wyznaczony nie tyle przez naturę człowieka, ile przez teoretyczne potrzeby ontologii. Polega ona na próbie «wyjaśnienia» bytu ludzkiego przez czynniki, które leżą jakby «poniżej» lub «poza» człowiekiem; przez przyczyny, racje dostateczne, czynniki składowe bytu w ogóle. Nie uwzględnia się tutaj tego, co jest szczególnie wyraźne w całej nowożytnej myśli o człowieku; potrzebę rozumienia człowieka przez to, w czym ów człowiek wyraża siebie<sup>14</sup>. Zdaniem

<sup>13</sup> R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 263.

<sup>14</sup> J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991, s. 28. Rzetelne omówienie wszystkich zarzutów autora wobec substancjalnej koncepcji osoby i odpowiedź na nie wymaga oddzielnego opracowania. W kontekście omawianego problemu

J. Tischnera odczytanie kondycji ludzkiej i ukonstytuowanie człowieka dokonuje się w odniesieniu *ja aksjologicznego*<sup>15</sup> do świata wartości<sup>16</sup>, które ma miejsce w sytuacji spotkania.

J. Tischner wskazuje na trzy nurty antropologii. Pierwszy jego zdaniem wyjaśnia człowieka poprzez to, co „ponad” nim (Augustyn), drugi, nazwany *hermeneutyką podejrzeń* – poprzez to, co „poniżej” niego (K. Marks, F. Nietzsche, Z. Freud). Trzeci nurt, który jest mu najbliższy *idei człowieczeństwa człowieka* dopatruje się w myśli i doświadczeniu, bez sięgania do tego, co „ponad” nim lub „poniżej” niego. Nie wyklucza to jednak porównań z tymi odmiennymi koncepcjami „(...) pod jednym wszakże warunkiem: że to, co znajduje się «ponad» i «poniżej» człowieka, jest treścią jego świadomości, w wyniku czego sam człowiek dokonuje stosownych porównań”<sup>17</sup>. Wydaje się, że podobnie jak w nurcie antysubstancjalnym w szeroko rozumianej filozofii dialogu to właśnie świadomość stoi u podstaw konstytuowania się człowieczeństwa człowieka<sup>18</sup>. Nie ma bowiem spotkania, dialogu, dramatu i zwrotnej relacji „ja” do świata warto-

---

warto natomiast zwrócić uwagę na to, że „potrzeba rozumienia człowieka przez to, w czym ów człowiek wyraża siebie”, wcale nie musi, a nawet nie może dokonywać się w opozycji do tego, jaki jest status ontyczny człowieka – kim jest pośród innych bytów (substancji) i jaka jest jego natura jako pochodna jego struktury ontycznej.

<sup>15</sup> „Co jest – jeśli tak można powiedzieć – «sobością wszelkiej sobości»? Rdzeniem jest Ja aksjologiczne. Ja jest wartością. Jest to wartość indywidualna; ja jest «moim Ja». Indywidualne Ja jest mną. Ja aksjologiczne, będąc wartością, nie jest rzeczą, przedmiotem ani jakością przedmiotową”. J. Tischner, dz. cyt. s. 22.

<sup>16</sup> „Człowiek, służąc wartościom, realizuje je, buduje także siebie samego jako szczególną wartość. W ten sposób wartości «służą» człowiekowi, bo go ocalają”. P. Dutkiewicz, *Tischner*, w: *Leksykon filozofów współczesnych*, red. J. Szmyd, Kraków 2004, s. 490.

<sup>17</sup> J. Tischner, dz. cyt., s. 7-10, *Wprowadzenie*.

<sup>18</sup> „W ramach szeroko pojmowanego stanowiska asubstancjalistycznego uznaje się, że osoba posiada samoświadomość (świadomość introspekcyjną) – czyli przynajmniej aktualną całościową wizję siebie. Osoba zatem musi posiadać określone dyspozycje i możliwości mentalne, takie jak zdolność rozwiązywania złożonych problemów, poczucie przeszłości i przyszłości, możliwość wyrażania w sposób kontrolowany swoich pragnień czy też zdolność komunikowania się za pośrednictwem języka”. Ł. Zaorski-Sikora, *Spór o osobę*, w: dz. cyt., s. 68.

ści bez udziału świadomości. Problem polega na tym, że nie w każdym przypadku i nie w każdym momencie życia jesteśmy aktualnie świadomi. Pozwala to na zniesienie zakresowej równości pomiędzy zbiorem osobników przynależących do gatunku ludzkiego a zbiorem osób, otwierając drogę tym z myślicieli współczesnych, którzy jak P. Singer czy D. Parfit dążą do redefinicji człowieczeństwa poprzez rozbięcie klasycznego pojęcia osoby, gdyż jego zakres z jednej strony rozszerzają na świat pozaludzki (zwierzęcy), a z drugiej zawężają tylko do niektórych ludzi<sup>19</sup>. Negacja substancjalności bytów w ogóle i negacja substancji osobowej jako *bytu w sobie* z konieczności musi prowadzić do zakotwiczenia całego człowieczeństwa człowieka w tym, co decyduje, że jest *bytem dla siebie* – świadomości, co znacznie osłabia jego ontyczny status. Świadomość nie jest substancją, lecz jako jej akt – przypadłością, którą można nabyć lub utracić, a wraz z tym można jeszcze nie być lub już nie być osobą.

### 5. Negacja transcendencji człowieka

Życie umysłowe człowieka wyrażające się m.in. w aktach poznawczych i świadomości siebie w nurcie substancjalnym stanowi istotny atrybut osobowego sposobu bytowania, ukazujący jego transcendencję względem innych bytów materialnych, a zarazem umożliwiający mu zrealizowanie potencjalności tkwiących w jego naturze. Świadomość i samoświadomość jakkolwiek są istotnymi przejawami człowieczeństwa nie są racją, dla której człowiek jest osobą. W nurcie dialogicznym świadomość jako podstawa interpersonalnych relacji ja – ty pełni rolę czynnika konstytuującego człowieczeństwo. Jednakże w nurcie antysubstancjalnym, podobnie jak inne przejawy życia umysłowego (niezdeterminowana miłość czy wolność), ani nie musi świadczyć o transcendencji człowieka nad materią i jego osobowym

---

<sup>19</sup> Często przywoływane w literaturze koncepcje P. Singera i D. Parfita zostaną tu pominięte.

statusie, ani też nie musi decydować, o jego człowieczeństwie, czyniąc go *bytem dla siebie*. Taki przynajmniej obraz człowieka wynika z kierunku badań i rozstrzygnięć dominujących we współczesnym przyrodoznawstwie i spokrewnionymi z nim nurtami filozoficznymi.

J.R. Searle przekonuje, że w obrębie kognitywistyki u większości badaczy dominuje materializm, którego przejawami są m.in. dążenie do eliminacji z opisu naukowego stanów mentalnych, tego, co świadome i subiektywne. Wiedza na ich temat nie jest czerpana wprost z doświadczenia wewnętrznego, lecz z obserwacji zachowania, a istniejące rzeczy ostatecznie uznaje się za przedmioty fizyczne w opozycji do tego, co mentalne<sup>20</sup>. Źródłem tej ucieczki od świadomości w kognitywistyce upatruje w lęku przed kartezjańskim dualizmem i wynikającą z niego aparaturą pojęciową<sup>21</sup>. Podejmując polemikę z tak pojmowanym materializmem, stwierdza więc m.in., że świadomość jest istotnym czynnikiem zjawisk umysłowych, wbrew przekonaniom materialistów niecała rzeczywistość ma charakter obiektywny, lecz istnieje również rzeczywistość subiektywna, której nie da się opisać obiektywnie („z punktu widzenia osoby trzeciej”), a więc bez uwzględnienia świadomości.

Pojmowanie człowieka w obrębie jednej z najdynamiczniej rozwijających się dziś gałęzi filozofii naznaczone jest eliminacjonizmem w odniesieniu do jego świadomości, polegającym na próbie wyjaśnienia zjawisk umysłowych, a więc i samego człowieka w ogóle bez odniesienia do jego doświadczenia wewnętrznego. A nawet wówczas, gdy jak sam Searle opowiada się za koniecznością uwzględnienia życia wewnętrznego człowieka i jego świadomości w procesach umysłowych uznaje, je wyłącznie za przejaw jego biologizmu. „Świadomość jest biologiczną własnością mózgu człowieka i mózgow niektórych zwierząt. Przyczyną powstawania świadomości są procesy neurobiologiczne i jest ona częścią naturalnego, biologicznego porządku w równej mierze, jak wszystkie inne własności biologiczne, takie jak

---

<sup>20</sup> J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999, s. 26-29.

<sup>21</sup> Tamże, s. 30.

fotosynteza, trawienie czy mitozą”<sup>22</sup>. W związku z tym trzeba przyjąć, że albo nie ma świadomości lub jest ona na tyle subiektywna, że nie może być przedmiotem obiektywnego dyskursu, albo jest ona faktem uwarunkowanym neuronową budową ludzkiego mózgu. Faktem jest, że materialno-biologiczne uwarunkowania świadomości wcale nie muszą przeszkadzać w budowaniu opartej na niej koncepcji bytu osobowego. Rodzi się jednak problem sprzeczności w pogodzeniu immanencji świadomej jaźni w aktach „moich” jako całkowicie pochodnej od materii z daną także w doświadczeniu wewnętrznym jej transcendencją. Fakt pochodzenia świadomości od materii przeczy więc transcendencji nad materią i autotranscendencji człowieka. Skutek bowiem nie może być doskonalszy od swojej przyczyny.

Odrzucając substancjalność bytu ludzkiego, neguje się istnienie trwałej, niezależnej od struktur społecznych i kulturowych, natury ludzkiej. Okazuje się jednak, że można uznawać istnienie natury ludzkiej i godność człowieka nie tylko bez tradycyjnie pojmowanej koncepcji substancji, lecz także bez dostatecznej afirmacji transcendencji człowieka nad światem materialnym. Wbrew krytycznej tradycji F. Fukuyama jest przekonany, że we współczesnym dyskursie o człowieku i jego prawach konieczne jest nawiązanie do natury ludzkiej. Opowiada się więc, co nie jest częste, przeciw utylityzmowi upraszczającemu jego zdaniem obraz natury ludzkiej, tzw. błędowi naturalistycznemu oraz deontologizmowi etycznemu Kanta. Odpierając obiekcje wobec koncepcji natury ludzkiej stwierdza, że natura jako coś uniwersalnego nie musi być identyczna u wszystkich ludzi, gdyż istnieje w jej obrębie pewne zróżnicowanie. Nie jest też czymś, co całkowicie determinuje człowieka, wykluczając tym samym wpływ środowiska na jego kształtowanie. Natura wreszcie nie przeczy zróżnicowaniu kultury, gdyż ta ostatnia jest dziełem rozumu, który w swojej wolności może również konstytuować sposób życia społecznego. Samą naturę definiuje jednak Fukuyama na sposób asubstancjalny, widząc w niej „(...) sumę zachowań oraz cech typowych

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 129.

dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych<sup>23</sup>. Tak pojmowana natura, jako zespół charakterystycznych cech pochodnych od struktury biologicznej człowieka (geny), jest zależna od materii. Nie jest też bezwzględnie trwała, gdyż poprzez ingerencję w strukturę materii (inżynieria genetyczna) można modyfikować samo człowieczeństwo człowieka. Człowieczeństwo człowieka w przyszłości z racji dynamizmu materii i działań ludzkich może być więc zupełnie inne od tego, które znamy.

Z racji braku odwołania do substancjalności człowieka i trwałości jego natury F. Fukuyama natrafia na podobne trudności w wyjaśnieniu kwestii ludzkiej godności, której chce bronić jako racji człowieczeństwa. Amerykański filozof uznaje ją za pochodną „czynnika X”, właściwego dla wszystkich ludzi, którego chrześcijaństwo dopatruje się w pochodzeniu każdego człowieka od Boga, a Kant wyprowadza ze zdolności człowieka do dokonywania wyborów moralnych, co czyni człowieka celem, a nie środkiem działania. Wobec naporu nauk przyrodniczych sam Fukuyama znaczenie godności widzi w nawiązkę odziedziczonym po religii, a także w demaskacji uwarunkowań kulturowych, które w określonych kulturach, określonym osobom odmawiały godności. Istnienie porządku moralnego po zarzuceniu tradycyjnych zasad religijnych wskazuje, że pochodzi on „(...) z samej natury ludzkiej, nie musi zaś być jej narzucony przez kulturę”<sup>24</sup>. Powszechność uznania dla godności człowieka wiąże Fukuyama z faktem „loterii genetycznej”, która nie pozwala na zmniejszanie się różnic genetycznych między jednostkami, a zarazem nie pozwala grupować określonych cech genetycznych w wyizolowanych grupach społecznych. Wszystko to może ulec zmianie pod wpływem inżynierii genetycznej.

Koncepcja Fukuyamy naznaczona jest negacją redukcjonizmu w podejściu do człowieka, jaki proponują nauki przyrodnicze. Odwołuje się przy tym do klasycznych pojęć odnoszących się do czło-

<sup>23</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 174.

<sup>24</sup> Tamże, s. 206.

wieka, jakie ukształtowały się w zachodnim kręgu cywilizacyjnym, a wyjaśniając je w sposób pragmatyczny, gubi ontyczne podstawy człowieczeństwa i nie może znaleźć dostatecznej racji uzasadniającej transcendencję człowieka nad bytami materialnymi.

Przeciw transcendencji człowieka względem materii tradycyjnie opowiadał się marksizm, uznając go ostatecznie za epifenomen materii. W myśli współczesnej wciąż żywe jest także drugie z marksistowskich przekonań, że człowiek jest determinowany przez uwarunkowania społeczno-kulturowe, czego przykładem jest postmodernistyczna myśl Z. Baumana. Jego oparte na socjologii poglądy niosą ze sobą istotne reperkusje antropologiczne. Egzystencję ludzką jako przypadkową, nieposiadającą ontycznych podstaw i nieposiadającą jakiegось immanentnego celu, uznaje on za bezsensowną<sup>25</sup>. Sama indywidualność człowieka nie jest trwałą kategorią ludzkiego bytowania, lecz uwarunkowaną historycznie wypadkową jego relacji do społeczności<sup>26</sup>. Jako autonomiczny „samostwarzający się” podmiot naznaczona jest *nierozstrzygalną sprzecznością*, potrzebuje bowiem społeczeństwa jako przestrzeni swojej samorealizacji i ostatecznego

---

<sup>25</sup> Tezę taką można wywieść pośrednio z relacji, jaka w przekonaniu Baumana istnieje między społeczeństwem a religią. Społeczeństwo jest dla człowieka gwarantem wszelkich sensów i źródłem celów, ale samo pozbawione jest sensu i celu, podobnie jak religia, z którą stanowi jedność. Człowiek tworzy jedno i drugie dla uniknięcia spotkania z chaosem istnienia. Zob. *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 48-49; por. Z. Sareło, *Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. tegoż, Warszawa 1996, s. 65-68.

<sup>26</sup> „Gdy słyszymy dziś słowo «jednostka», rzadko, jeśli w ogóle, kojarzy nam się ono z «niepodzielnością». Przeciwnie «jednostka» (podobnie jak atom w chemii fizycznej) oznacza skomplikowaną, heterogeniczną strukturę złożoną z elementów nadzwyczaj niespójnych, utrzymywanych w niepewnej i dość kruchej jedności dzięki połączonemu oddziaływaniu sił dośrodkowych i odśrodkowych, przyciągania i odpychania, które zapewniają dynamiczną, zmienną i zawsze zagrożoną równowagę. Główny nacisk kładzie się na autarkię tego skomplikowanego agregatu (...). «Indywidualność» oznacza dzisiaj przede wszystkim autonomię osoby ludzkiej, autonomię będącą jednocześnie prawem i obowiązkiem jednostki”. Z. Bauman, *Płynne życie*, tłum. T. Konz, Kraków 2007, s. 33-34.

przeznaczenia. Społeczeństwo jako całość, w warunkach zachodzących na różnych poziomach przemian globalnych, utraciło swoją dawną stabilność przejawiającą się w istnieniu trwałych i uporządkowanych relacji między różnymi swoimi częściami. Od człowieka wymaga ono zdobycia indywidualności, która będzie wiązała się z odpowiedzialnością za jego interakcje z innymi zachodzące w  *płynnym życiu*  ponowoczesnej społeczności. „Jako zadanie jednostka jest końcowym produktem transformacji społecznej dokonywanej w przebraniu indywidualnego odkrycia”<sup>27</sup>. Sposobem spełniania swojej indywidualności przez człowieka jest konsumpcjonizm oferowany przez kulturę masową. W dynamicznym społeczeństwie konsumpcyjnym zasadnicze kategorie ludzkiego bytowania, relacje międzyludzkie, wreszcie on sam zostają sprowadzone do kategorii towaru rynkowego, który ma szybko zaspokajać potrzeby i może być szybko zastąpiony innym<sup>28</sup>. Kształtująca się w ten sposób tożsamość człowieka jest zmienna i pozbawiona trwałych podstaw, nakierowana jedynie na teraźniejszość i towarzyszące jej obecnie interakcje, bez odniesienia do przeszłości i planowania przyszłości. Przemianom zachodzącym w *hybrydycznej kulturze* towarzyszy napięcie pomiędzy poczuciem braku bezpieczeństwa jednych w sytuacji nieograniczonej wolności a dążeniem do nieograniczonej wolności drugich dla zapewnienia sobie bezpieczeństwa.

Podstawowe kategorie człowieczeństwa człowieka, takie jak zdolność do poznania prawdy<sup>29</sup> i świadomość, wolność<sup>30</sup> czy moralność<sup>31</sup> stanowiące o tym, że człowiek jest *bytem dla siebie*, w przekonaniu Baumana bardziej niż faktami ontycznymi są ideami zrodzonymi i zdeterminowanymi przez uwarunkowania społeczno-kulturowe. Nawet więc, jeśli w realny sposób kształtują indywidualność i tożsa-

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 34.

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 126-182.

<sup>29</sup> Zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 262.

<sup>30</sup> Zob. tegoż, *Wolność*, tłum. J. Tokarska-Bakir, Kraków 1995, s. 12.

<sup>31</sup> Zob. tegoż, *Dwa szkice*, dz. cyt., s. 52.



mość człowieka, nie są przejawem ani jego transcendencji (tu zwłaszcza względem społeczności), ani jego autotranscendencji. Odrzucenie transcendencji względem świata przyrodniczego i społecznego oraz autotranscendencji kłóci się z fundamentalnym doświadczeniem wewnętrznym, odczytywanym w relacji „ja-moje” i prowadzi do zakwestionowania osobowego statusu człowieka, skoro bowiem nie ma oznak tego, że człowiek jest *bytem dla siebie*, to *bytem dla siebie* (osobą) nie jest. Natomiast jeśli w ludzkim bytowaniu takie oznaki osobowego statusu człowieka odnajdujemy, ale są one tworem społeczno-kulturowym, to i koncepcja *bytu dla siebie* jest wytworem kulturowym.

### Zakończenie

Do zagadnienia *błędu antropologicznego* można podchodzić w różny sposób, i w różny sposób można interpretować poglądy przywoływanych tu autorów. Przeprowadzone tu analizy nie pretendują do pełnego omówienia ani poruszanego zagadnienia, ani poglądów poszczególnych filozofów. Z konieczności więc zarysowany obraz jest fragmentaryczny – a co za tym idzie – uproszczony. Niemniej analiza wybranych koncepcji człowieka ukazuje trudności rodzące się z powodu pominięcia lub negacji istotnych aspektów istnienia, a zarazem opisu osoby ludzkiej, jakimi są *byt w sobie* (substancjalność) i *byt dla siebie* (transcendencja). Odrzucenie tych kategorii lub oderwanie wyjaśniania człowieka od integralnego ich pojmowania niesie ze sobą realne zagrożenie błędu poznawczego w odniesieniu do natury ludzkiej w ogóle, co oczywiście nie musi i nie przekreśla znaczenia poszczególnych opisów, analiz czy eksplikacji, jakie odnajdujemy w danym systemie. Ma to o tyle znaczenie, że przywoływani filozofowie w większości nie reprezentują stanowisk skrajnych, jak się to dzieje w materializmie ugruntowanym we współczesnych naukach przyrodniczych, negującym substancjalność wraz ze wszelkimi jej przejawami (np. istotą czy naturą) oraz transcendencję człowieka.

A jednak wszędzie tam, gdzie następuje ucieczka od substancjalnego a zarazem duchowego sposobu bytowania człowieka, trzeba liczyć się z błędami w odczytywaniu jego natury.

### Summary

The multitude of philosophical opinions regarding the human condition, some of which are mutually contradictory, testifies both to the variety of the facts pertaining to human life and to the quest of the human mind as it seeks the truth about itself. The realistic conception of human beings of M.A. Krapiec may furnish a basis for verifying the different kinds of anthropology that claim to be true. In seeking to learn about what it is to be a human being, Krapiec reaches after inner experience. Its content involves seeing the "I" both as a source and as the objective of various activities that I think of as "mine", and with regard to which the "I" experiences immanence and transcendence. Experiencing the unity of a being within the multitude of its heterogeneous acts is only not contradictory when there is one factor or act which organizes them all. Traditionally, we call such factor or act "the soul". The fact that a human being has a spiritual soul results in its status as a being in itself (substance) and for itself (with transcendence and self-transcendence making the human being the centre of action). Therefore, amongst the ways in which anthropology may fall into error will be the rejection of human substantiality, leading to an identification of humanity with identity and its processes, as in anti-substantialistic movements (Locke, postmodernism) and dialogic movements (J. Tischner), as a result of which the equality holding between the group of persons and the group of people is annulled. Another kind of error results from the rejection of man's transcendence and self-transcendence (J.R. Searle, F. Fukuyama, Z. Bauman) through the acceptance of biological or cultural determination, which is detrimental to the personal status of a human being.

**Piotr LENARTOWICZ SJ**

Akademia Ignatianum w Krakowie

## **REKONSTRUKCJA BIOLOGII I PSYCHOLOGII HOMINIDÓW<sup>1</sup>**

Do niedawna termin „hominidy” („człowiekowate”) odnosił się do całej, polimorficznej populacji współczesnych ludzi oraz do wszystkich prehistorycznych istot, których szczątki kostne wskazywały na anatomiczne i psychologiczne podobieństwo do człowieka żyjącego w holocenie. Biorąc pod uwagę – możliwy do rozpoznania w materiale kopalnym – typ uzębienia, system lokomocyjny (wskazujący na dwunożność) oraz wyraźne ślady produkowania narzędzi kamiennych, za najwcześniejsze hominidy uznawane były – w końcu ubiegłego wieku – australopiteki (por. np. Strzałko, 1996/125). W okresie ostatnich piętnastu lat opisano jeszcze wcześniejsze szczątki (np. *Ardipithecus* – ok. 4,4 mln lat temu<sup>2</sup>), które posiadały małpie kończyny, ale wyprostowaną postawę ciała i ludzkie cechy systemu mastykacji. Ewentualna przynależność tych istot do hominidów jest nadal przedmiotem dyskusji i kontrowersji.

Rozwój biologii molekularnej spowodował poważne zmiany w klasyfikacji hominidów. Porównawcze analizy DNA dowodzą – zdaniem niektórych autorów – że istnieje bliższe niż dotychczas

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał na podstawie referatu wygłoszonego podczas sesji naukowej Dwugłos Nauki pt. *Człowiek – istota nieznaną?*, zorganizowanej przez Oddział PAN w Poznaniu oraz Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu, 25 XI 2011.

<sup>2</sup> Por. m.in. Lovejoy *et al.*, 2009a; 2009b; 2009c.

sądzono pokrewieństwo pomiędzy człowiekiem a obecnie żyjącymi gatunkami wielkich małp człekokształtnych (szympansem, gorylem i orangutanem), które dotychczas były zaliczane do rodziny Pongidae – orangowatych. Autorzy ci włączają Pongidae do wspólnej z człowiekiem współczesnym i jego wymarłymi formami rodziny człowiekowatych – Hominidae (por. np. Gyenis, 2002). Pominę jednak wyniki tych analiz DNA, gdyż nie stanowią one niekontrowersyjnych, a przez to rozstrzygających przesłanek rekonstrukcji naszej genealogii (por. Lenartowicz, 2010/374-382). Będę raczej starał się ukazać, jak z czasem, w miarę odkrywania kolejnych szczątków kostnych i śladów działalności hominidów, coraz dalej wstecz przesuwana się granica typowo ludzkich cech anatomicznych i psychologicznych.

W tym opracowaniu skoncentruję się jedynie na kilku wybranych kwestiach, związanych z rekonstrukcją anatomii i psychologii wczesnych człowiekowatych.

1. Pierwsza kwestia będzie dotyczyła **rekonstrukcji systemu lokomocyjnego australopiteków**, który – jak się okazuje – niczym w swej istocie nie różnił się od systemu lokomocyjnego ludzi holocenu.
2. Druga kwestia będzie dotyczyła **rekonstrukcji działań narzędziowych** wczesnych hominidów. Analiza śladów produkowania i używania narzędzi paleolitycznych wskazuje, że inteligencja wczesnych hominidów bardzo przypomina inteligencję nowoczesnych plemion łowiecko-zbierackich, a istotnie różni się od inteligencji małp człekokształtnych.
3. Trzecia kwestia będzie dotyczyła **relacji pomiędzy rozmiarami mózgu a potencjałem psychologicznym i intelektualnym** człowiekowatych.

### **Jedność gatunkowa człowieka żyjącego w holocenie vs wielość gatunków pliocencko-plejstocenckich hominidów**

Materiał kopalny, jakim dysponują obecnie paleoantropolodzy, składa się głównie z zębów, fragmentów szczęk i fragmentów mózgo-

czaszki (por. Tobias, 1978). Szkielet systemu lokomocyjnego jest z reguły niekompletny. W okresie miliona lat zdarza się znaleźć tylko jeden lub dwa takie szkielety, zniszczone w ok. 50 lub więcej procentach.

Pliocieńskie i plejstocieńskie szczątki naszych przodków bywają zaliczane przez poszczególnych autorów do ponad *piętnastu różnych rodzajów* i ponad *pięćdziesięciu różnych gatunków* istot żywych.

Są to m.in: *Ardipithecus ramidus*, *Australopithecus anamensis*, *Australopithecus afarensis*, *Australopithecus africanus*, *Australopithecus garhi*, *Australopithecus aethiopicus*, *Paranthropus robustus*, *Paranthropus boisei*, *Sahelanthropus tchadensis*, *Orrorin tugenensis*, *Kenyanthropus platyops*, *Homo habilis*, *Homo georgicus*, *Homo erectus*, *Homo ergaster*, *Homo antecessor*, *Homo heidelbergensis*, *Homo neanderthalensis* (por. m.in. Gyenis, 2002; Henneberg, 1997, Henneberg & Miguel 2004).

Natomiast plemiona człowieka holocieńskiego (Innuici, Khoisan, Aborygeni australijscy... itd.) – mimo że nie są jednorodne ani pod względem kulturowym, ani morfologicznym – zaliczane są do *jednego rodzaju*, z *jednym tylko gatunkiem* Człowieka mądrego, czyli *Homo sapiens*.

Rodzi się więc pytanie, czy przedholocieńskie formy hominidów rzeczywiście były odrębnymi, „przedludzkiemi”, „przedrozumnymi” gatunkami istot żywych, czy może raczej były ekotypami (naturalnymi, ekologicznymi rasami) w ramach jednego, istniejącego od milionów lat gatunku *Homo sapiens*? (por. Henneberg & Thackeray, 1995). Czy mnogość rodzajów i gatunków przedholocieńskich hominidów wynika z samej wymowy materiału kopalnego, czy też z używania innej „miarki” dla ludzkości historycznej, a innej „miarki” dla opisu hominidów prehistorycznych?

### **Bestializacja plio- i plejstocieńskich hominidów**

W podręcznikach i encyklopediach, nie mówiąc już o wydawnictwach popularyzujących osiągnięcia paleoantropologii, pojawiały się

i nadal pojawiają się ilustracje i opisy przedstawiające naszych przodków jako istoty pokraczne i „przedrozumne”.

Nasi przodkowie – jak wynika z tych publikacji – byli anatomicznie i psychologicznie jakoby bliżsi zwierząt niż my. Konkretnie, byli jakoby bardziej podobni do dzisiejszych małp człekokształtnych niż my – ludzie holocenu.

„(...) wielu badaczy postrzega ewolucję człowieka jako długi korytarz. Szimpans wchodzi jednym końcem, a współczesny człowiek kultury łowiecko-zbierackiej wychodzi na drugim końcu. (...) Australopiteki są traktowane jako na wpół szimpansy, a na wpół współcześni łowcy i zbieracze (...). *Homo erectus* i następne formy człowiekowatych są często przedstawiane jako niezdarne i prymitywne wersje plemion Khoisan, Hadza lub Mbuti” (Tooby & DeVore, 1987/203).



Ryc. 1. Popularne wyobrażenia ewolucji człowiekowatych.

Czy szczątki kostne plio- i plejstocenijskich hominidów oraz ślady ich kultury materialnej rzeczywiście potwierdzają taki karykaturalny – moim zdaniem – obraz naszej ludzkiej przeszłości?

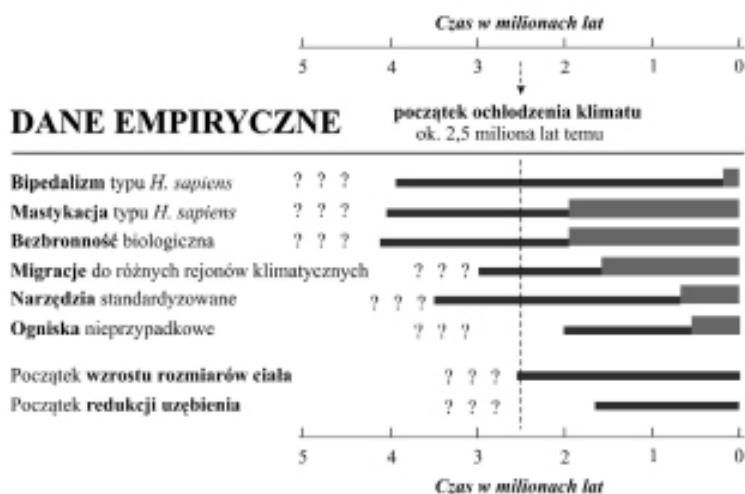
### **Nieoczekiwana Starożytność Człowieczeństwa**

Zanim odpowiem na to pytanie, chciałbym zwrócić uwagę na coś, co nazywałem Nieoczekiwaną Starożytnością Człowieczeństwa.

W Tabeli I, węższe, czarne pasma oznaczają, jak daleko wstecz sięgają dziś ślady nieodróżnialne lub bardzo podobne do śladów

*Homo sapiens*. Grubsze, szare pasma po prawej stronie ukazują, że 60 lat temu „najstarsze” znane ślady człowieka były „młodsze” – nie wykraczały poza granicę dwóch milionów lat. Zetknięcie się ze sobą genealogii małp z genealogią człowieka wydawało się wtedy bardzo bliskie. Wraz z postępem badań ukazała się jednak *Głębia Starożytności* śladów ludzkiej lokomocji, ludzkiej techniki narzędziotwórczej, ludzkiego typu uzębienia (mastykacji) itd. Jest to *głębia Nieoczekiwana*. Znaki zapytania mają przypominać, że ta głębia może się okazać jeszcze głębsza.

Tabela I. Nieoczekiwana Starożytność Śladów Człowieczeństwa.



### Fragmentaryczność szczątków kostnych a rekonstrukcja biologii hominidów

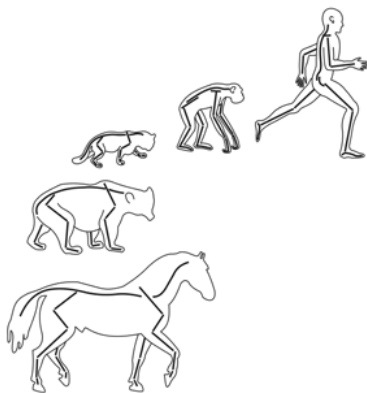
Bezpośrednimi przedmiotami obserwacji paleoantropologów są martwe, mniej lub bardziej fragmentaryczne szczątki żyjących niedługo osobników.

Wysiłek badawczy paleoantropologów związany jest z rekonstrukcją nie tylko *struktury*, lecz przede wszystkim *dynamiki* konkretnej formy żywej. W tym wysiłku paleoantropolodzy nieustannie odwołują się (a przynajmniej powinni się odwoływać) do wiedzy biologicznej, będącej rezultatem badań istot żyjących „tu i teraz”. Bez tego rodzaju wiedzy, fragmentaryczny, zmineralizowany „przedmiot badań” nie mógłby być rozpoznany jako szczątek pochodzący od jakiejś określonej formy żywej.

Gdy paleoantropolog jest w stanie – w danym szczątku – rozpoznać *funkcjonalną* strukturę biologiczną, wówczas wzrasta szansa na wiarygodną rekonstrukcję dynamiki tej formy żywej, do której ten fragment należał.

### Porównanie systemu lokomocyjnego człowieka i małp

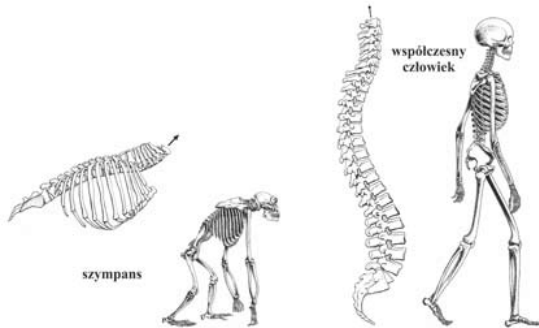
System lokomocji małp człekokształtnych jest anatomicznie i funkcjonalnie zdecydowanie bardziej podobny do systemu lokomocyjnego czworonogów (kotów, koni, niedźwiedzi itp.) niż ludzi (por. ryc. 2).



Ryc. 2. Schemat kości szkieletu uczestniczącego w dynamice lokomocji u człowieka i czworonogów (przerysowane z Lessertisseur & Saban, 1967/fig. 794).

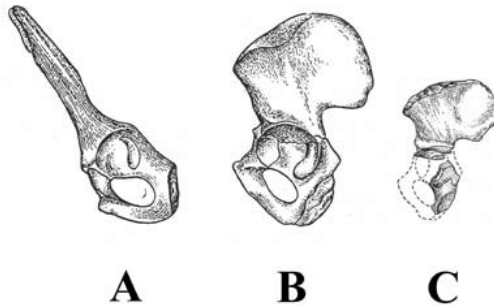


Rycina 3 ukazuje zdecydowaną różnicę w budowie i orientacji przestrzennej kręgosłupa oraz kości miednicy człowieka i szympansa.



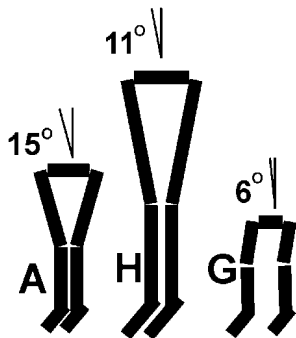
Ryc. 3. Orientacja i położenie kręgosłupa w ciele szympansa i człowieka (zmodyfikowane wg Lessertisseur & Saban, 1967/665, 667; Roginskij & Lewin, 1978/158).

Z badań paleoantropologicznych wynika, że kość biodrowa australopiteka (ryc. 4C) ma kształt oraz orientację typową dla człowieka holocenińskiego (ryc. 4B) i całkowicie odmienną od szympansa (ryc. 4A).



Ryc. 4. Trzy zespoły kości obręczy biodrowej. **A** – kości miednicy szympansa; **B** – miednica człowieka holocenińskiego; **C** – zrekonstruowana z fragmentów (okaz Sts 14) miednica australopiteka ze Sterkfontein (RPA), datowana na ok. 3,5 mln lat (zmodyfikowane wg Roginskij & Lewin, 1978/202).

Ustawienie kości udowych u człowieka i australopiteka przypomina literę V (por. ryc. 5A i 5H). Podczas lokomocji cały ciężar ciała niesiony jest na przemian przez jedną, a potem drugą nogę. Przeniesienie ciała z nogi na nogę odbywa się u człowieka płynnie, bez kołobania się z boku na bok.

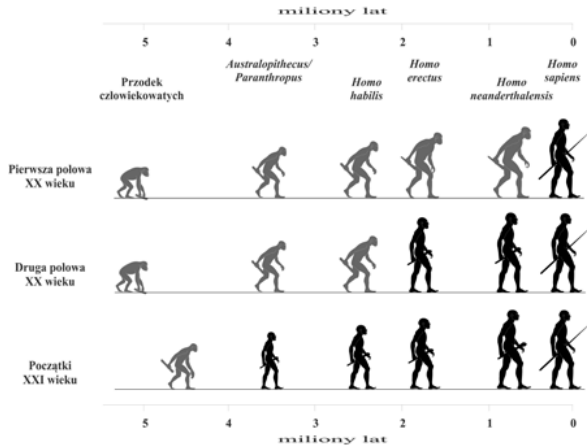


Ryc. 5. Kości kończyn dolnych u australopiteka (A) i człowieka holocenińskiego (H) oraz kończyn tylnych u goryla (G).

U szympansa (oraz innych małp człekokształtnych) trzony kości udowych biegną prawie równolegle (ryc. 5G). Stąd szympan, krocząc na tylnych kończynach, kolebie się na boki. Jednak – co należy wyraźnie podkreślić – fizjologiczną postawą lokomocyjną szympansa jest czworonożność, a ściślej mówiąc – czwororęczność. W trakcie poruszania się na czterech kończynach ciężar ciała jest niesiony zawsze na dwóch kończynach. Ustawianie szkieletu szympansa w pozycji wyprostowanej (co w paleoantropologii jest zjawiskiem nagminnym) ma tyle sensu, co ustawianie szkieletu człowieka na czworakach lub szkieletu psa na dwóch łapkach.

W świetle tych danych widzimy, że pod względem systemu lokomocji hominidy plioceńskie nie różniły się w sposób istotny od człowieka holocenińskiego. Możemy zatem powiedzieć, że kolejne rekonstrukcje dynamiki poruszania się australopiteków – wynikające z coraz to bogatszego materiału empirycznego oraz nowoczesnych technik rekonstrukcji układu lokomocyjnego (por. Crompton *et al.*,

2011; Sellers *et al.*, 2005; Wang *et al.*, 2004) – ujawniają Nieoczekiwaną Starożytność Człowieczeństwa (por. ryc. 6).



Ryc. 6. „Prostowanie się” postawy ciała człowiekowatych nie oznacza zjawiska biologicznego, a jedynie stopniowe zmiany w naszych *pojęciach* o systemie lokomocji prehistorycznych hominidów, w miarę jak wzbogaca się materiał empiryczny oraz pojawiają się nowe metody rekonstrukcji.

### Ślady wytwarzania i używania narzędzi kamiennych przez wczesne hominidy

Sto lat temu najstarsze narzędzia kamienne datowane były na nie więcej niż 1 milion lat. W roku 1969 J. Chavaillon i M. Chavaillon odnajdują w dorzeczu rzeki Awash (Etiopia) tysiące kamiennych artefaktów, datowanych na ok. 2,5 miliona lat. Obecnie, najstarsze niekontrowersyjne ślady używania narzędzi datowane są na prawie 3,5 miliona lat (por. Braun, 2010; Lovett, 2010; McPherron *et al.*, 2010). To jest inny przykład owej Nieoczekiwanej Starożytności Człowieczeństwa.

W monografii wydanej w 1999 roku Clarke i Kuman opisują materiał kopalny dotyczący australopiteków ze stanowiska Sterkfon-

tein, datowany na ponad 3 miliony lat (por. też Clarke, 2008; Kuman, 1998/150-186; Partridge *et al.*, 1999, 2003; Walker *et al.*, 2006). Samych artefaktów znaleziono tam ok. 9 tysięcy. Część tych narzędzi uznano za typowe dla kultury aszelskiej, a część dla kultury oldowayskiej.

Proces produkowania i wykorzystywania narzędzi kamiennych jest dynamiką bardzo złożoną i równocześnie całościową. To całościowe działanie nie ma żadnego odpowiednika w zachowaniu małp. Nie da się tego procesu traktować jako *etapu* osiągania sapientyzacji, albowiem on sam jest już przejawem mądrości człowiekowatych (por. Moreno *et al.*, 2003).

Hominidy plioceniczne potrafiły wyszukać surowiec nadający się na narzędzie, potrafiły ten surowiec odpowiednio przekształcić. Potrafiły posługiwać się wytworzonym przez siebie narzędziem równie precyzyjnie, jak niektóre plemiona ludzi z epoki holocenu.

Oto najważniejsze cechy działań narzędziowych australopiteków, odróżniające je od działań narzędziowych szympanсів – nawet wytresowanych (por. Semaw, 2000 oraz Toth & Schick, 2009):

1. Narzędzia oldowayskie były produkowane za pomocą umiejętnych i bardzo silnych uderzeń kamiennym młotkiem (bez kowadła lub na kowadle) z wyraźną tendencją, aby uzyskać ostrą krawędź nadającą się do przecinania, krajania lub skrobienia. Uderzenia wyuczonych (wytresowanych) małp trafiały często w uzyskaną już ostrą krawędź, powodując jej zniszczenie. Te uderzenia były też zaskakująco słabe, jeśli weźmiemy pod uwagę silnie rozwiniętą muskulaturę przednich kończyn szympansa (por. też Gowlett, 1984; Osvath & Gärdenfors, 2005). Ta silnie rozwinięta muskulatura jest związana raczej z lokomocyjną niż manipulacyjną funkcją przednich kończyn małpy.

2. Narzędzia oldowayskie były wykonywane z wyselekcjonowanego (pod względem wielkości, twardości i struktury wewnętrznej) materiału, transportowanego nierzadko z odległości 10 lub więcej kilometrów. W behawiorze szympanсів nie zawiera się umiejętność przenoszenia wyselekcjonowanego materiału z miejsca na miejsce.

3. Gotowe narzędzia były pieczołowicie przechowywane i noszone z jednego miejsca pobytu na inne miejsce. Takich zachowań nie obserwowano u szympanśów.

4. Narzędzia oldowayskie i ślady ich użycia są wyraźnie powiązane ze szczątkami zwierzyny, która stanowiła pokarm australopiteków. Na kościach tych zwierząt zachowały się ślady nacięć świadczące o umiejętnościach rzeźniczych oraz wyraźne ślady wydobywania szpiku kostnego. Roślinna, w zasadzie, dieta szympanśów sprawia, że nie pozostawiają one tego typu śladów.

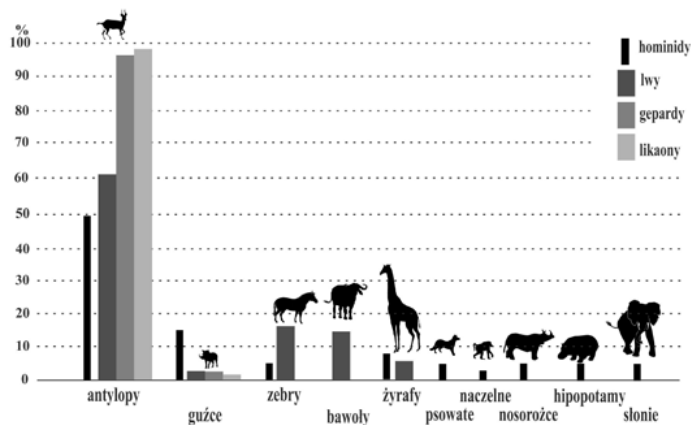
### **Myślistwo czy padlinożerność?**

Czy wczesne człowiekowate były myśliwymi, czy jedynie padlinożercami, pożerającymi resztki ciał zwierząt upolowanych przez duże drapieżniki? W tle tego sporu pojawia się przekonanie (założenie) o niskim poziomie inteligencji australopiteków. Ten hipotetyczny niski poziom miałby im uniemożliwiać organizowanie zbiorowych polowań na szybkie, niebezpieczne i duże zwierzęta. Innym elementem tego sporu jest przekonanie, że z powodu niewielkiego wzrostu wczesne hominidy nie byłyby sobie w stanie poradzić z większymi od siebie zwierzętami.

Nie da się oczywiście wykluczyć, że hominidy korzystały z padliny. Istnieją jednak wyraźne ślady, które pozwalają na rozważenie hipotezy o myślistwie wczesnych hominidów. Jeśli bowiem na kościach widać *wyłącznie* ślady narzędzi kamiennych, to hipoteza padlinożerności jest znacznie osłabiona. Oczywiście można (a nawet należy) brać pod uwagę możliwość, że zwierzę padło ze starości, wycieńczenia lub choroby. Jednak faktem pozostaje uderzające podobieństwo działań narzędziowych plioceńskich hominidów i tzw. pierwotnych plemion holocenijskich. Jeśli plemiona holocenijskie były i są w stanie polować nawet na grubą zwierzynę, to trudno kategorycznie wykluczać posiadanie takich umiejętności przez plioceńskie hominidy.

## Dieta wczesnych hominidów

Wykres na ryc. 7 przedstawia procentowy udział poszczególnych grup zwierząt, na które polują różnej wielkości drapieżniki, oraz procentowy udział grup zwierząt, których kości znaleziono w obozowiskach wczesnych hominidów (por. Owen-Smith & Mills, 2008; Potts, 1984).



Ryc. 7. Dieta hominidów w porównaniu z dietą afrykańskich drapieżników (na podstawie Owen-Smith & Mills, 2008 oraz Potts, 1984).

Co, na podstawie tych danych, można powiedzieć o diecie wczesnych hominidów?

Waga ciała australopiteków była, jak się wydaje, bardziej zbliżona do wagi likaonów (17-36 kg) niż do wagi gepardów (40-65 kg), nie mówiąc już o lwach ważących 150-250 kg. Mogłoby się więc wydawać, że i zwierzyna wchodząca w skład pożywienia wczesnych hominidów będzie podobna do „menu” likaonów. Tymczasem skład diety australopiteków – mimo ich *anatomicznej bezbronności* – najbardziej przypomina dietę lwów. Australopiteki bowiem zjadały nie tylko antylopy, lecz naprawdę „grubą” zwierzynę – zebry, żyrafy, nosorożce, hipopotamy i słonie.

Z przedstawionych danych wynika również, że w przypadku wczesnych hominidów, selekcja konsumowanej zwierzyny była bardzo podobna do selekcji tych gatunków zwierząt, na jakie z upodobaniem polują lub jeszcze do niedawna polowali, na przykład, mężczyźni z plemienia San – którzy uważają się za „Prawdziwych Ludzi”. Pomimo małych rozmiarów ciała (por. ryc. 12), plemiona te „regularnie polowały na słonie i nosorożce, których niegdyś było pełno na terenach Wielkiego Rowu Afrykańskiego” (Silberbauer, 1981/455).

Wracając do kontrowersji „padlinożerność vs myślistwo” wczesnych hominidów, można powiedzieć tak: Nie ma bezpośrednich („obserwacyjnych”) dowodów ani na padlinożerność, ani na myślistwo wczesnych hominidów. W obozowiskach praprzodków człowieka pozostały jedynie szczątki konsumowanej zwierzyny oraz ślady narzędzi kamiennych na ich kościach. Tak, jak w przypadku rekonstrukcji anatomiczno-funkcjonalnych lub wyglądu („fizjonomii”) wczesnych człowiekowatych, można oprzeć się albo na modelu małp człekokształtnych (głównie szympansów), albo na modelu człowieka holocenijskiego. Jeśli wybierzemy model człowieka, to wówczas nie możemy odrzucić hipotezy o umiejętnościach łowieckich wczesnych człowiekowatych. Jeśli wybierzemy małpi model, wówczas otrzymamy obraz hipotetycznego padlinożercy, korespondujący z obrazem hipotetycznego „przedrozumnego” małpoluda.

### **Inteligencja oraz intelektualność**

W opracowaniach podręcznikowych przeznaczonych dla uczniów i studentów oraz w przeważającej części tekstów popularyzujących osiągnięcia paleontologii, wielkość mózgu ma jakoby decydować o takiej lub innej formie możliwości poznawczych, czyli o tym, co nazywamy inteligencją.

Odnosi się też wrażenie, jakoby w biologii obowiązywała zasada:  
duży mózg = wysoki stopień inteligencji,  
mały mózg = niski stopień inteligencji.

Ten rodzaj *science fiction* wynika z dwóch – co najmniej – powodów:

- braku rozróżnienia pomiędzy *inteligencją zmysłową* (pszczoły, bobra, jaskółki) a *inteligencją intelektualną* człowieka, wyposażonego zarówno w inteligencję zmysłową, jak i we władzę intelektualne,
- lekceważenia faktów, świadczących o braku istotnej korelacji pomiędzy inteligencją a rozmiarami mózgu.

„Racjonalność” i „inteligencja” to terminy oznaczające działania: różnorodne, selektywne, skorelowane, celowe. Przez długi czas twierdzono, że tego rodzaju działania są wyróżnikiem człowieczeństwa. Ostatnio jednak coraz większa liczba biologów, zwłaszcza ekologów i biologów molekularnych, uświadamia sobie, że nie tylko człowiek i nie tylko zwierzęta, lecz wszystkie formy żywe działają celowo (teleologicznie).

Inteligencja form żywych ujawnia się w budowaniu, naprawianiu i adaptowaniu struktur ciała (poziom A w tabeli II). Dotyczy to wszystkich form biologicznych. Ten poziom inteligencji nie ujawnia cech uczenia się, nabywania wprawy, doświadczenia, choć jego rezultaty są absolutnie perfekcyjne. Obserwując perfekcyjność procesów rozwojowo-adaptacyjnych, trudno sobie wyobrazić, że nie są one sterowane jakąś swoistą formą orientacji i manipulacji.

Posługiwanie się ukształtowanymi organami ciała (poziom B w tabeli II) to następny, istotny poziom racjonalności, spotykany w całym świecie żywym. Na poziomie B udział orientacji i manipulacji wydaje się bardziej oczywisty niż na poziomie A. Posługiwanie się organami ciała (nawet gdy jest ono w znacznym stopniu instynktowne) wymaga treningu, uczenia się, nabywania doświadczenia. Jednak inteligencja na poziomie A jest nie tylko bardziej fundamentalna, lecz także nieporównywalnie bardziej doskonała niż na poziomie B.



Tabela II. Behavior człowieka i behavior innych form żywych.

<b>CZŁOWIEK</b>	<b>INNE FORMY ŻYWE</b>
<b>Poziom A. Inteligencja (racjonalność) budowania i adaptowania organów</b>	
<b>Dynamika budowania</b> , regenerowania, adaptowania organów.	<b>Dynamika budowania</b> , regenerowania, adaptowania organów.
<b>Poziom B. Inteligencja (racjonalność) posługiwania się organami</b>	
<b>Behavior racjonalny</b> – np. budowanie szalaśców, opieka nad potomstwem, dynamika obronna.	<b>Behavior racjonalny</b> – np. budowanie gniazd, opieka nad potomstwem, dynamika obronna.
<b>Poziom C. Intelektualność (rozumność)</b>	
<b>Behavior intelektualny</b> – np. poznawanie praw Kosmosu lub fundamentalnych zasad decydujących o wartości ludzkiego życia.	<b>Brak</b>

U człowieka obok inteligencji typu A i B występuje jeszcze intelektualność (rozumność; poziom C w tabeli II), która tak w swoim poznaniu, jak i w swoim działaniu wykorzystuje racjonalność budowania i posługiwania się organami.

Człowiek nie góruje nad gepardem w sprintach ani nad sową w noktowizji. Nie ma wrodzonych, instynktownych umiejętności architektonicznych, które posiadają np. termyty, bobry, ptaki wikłacze czy nasze rodzime remizy. Jednak człowiek buduje narzędzia, które pozwalają mu przegonić geparda i widzieć lepiej niż sowa. To jest korzyść z posiadania intelektu (rozumności).

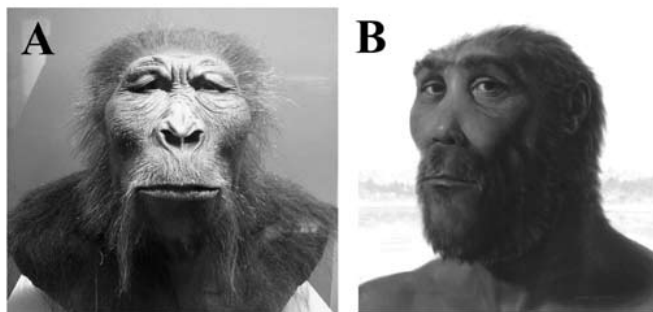
Pomiędzy szympansem a człowiekiem istnieją zatem dwie przepaści, a nie tylko jedna. Inteligencja małp (na poziomie A i B) jest odmienna od inteligencji delfina, termita lub nietoperza. Inteligencja mrówki (na poziomie A i B) nie mogłaby funkcjonować w organizmie pszczoły.

Człowiek posiada swoistą inteligencję biologiczną (na poziomie A i B), która pasuje tylko do człowieka. Natomiast swoista inteligencja szympansa (na poziomie A i B) pasuje tylko do szympansa. Ponadto człowiek posiada intelekt, którego nie posiada ani szympan, ani termit, ani żadna inna forma biologiczna.

Tendencja do ukazywania „małpowatego” wizerunku plio- i plejstocieńskich hominidów dotyczy głównie podręczników szkolnych, publikacji popularyzatorskich oraz produkcji medialnych (np. filmów

*Odyseja kosmiczna* Stanleya Kubricka lub *Walka o ogień* Jeana-Jacques'a Annauda).

W ten sposób, niezależnie od wiedzy przyrodniczej, lansowany jest jednostronny, anachroniczny – małopodobny – obraz przeszłości człowieczeństwa. Widać to na rekonstrukcji parantropa z Muzeum Archeologicznego w Westfalii (ryc. 8A). Rekonstrukcja parantropa wykonana pod kierunkiem L.B. Leakeya stanowi przykład rekonstrukcji człowiekopodobnej (ryc. 8B).



Ryc. 8. **A** – rekonstrukcja zinjantropa (parantropa), znajdująca się w Muzeum Archeologicznym Westfalii (Westfälischen Museum für Archäologie). Zmodyfikowane wg [http://graphics2.jsonline.com/graphics/owlive/img/feb05/man\\_021605\\_big.jpg](http://graphics2.jsonline.com/graphics/owlive/img/feb05/man_021605_big.jpg).

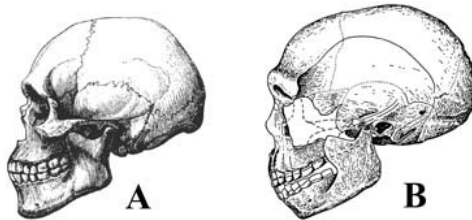
**B** – rekonstrukcja zinjantropa (parantropa) wykonana pod kierunkiem L.B. Leakeya. Zmodyfikowane wg [http://graphics2.jsonline.com/graphics/owlive/img/feb05/man\\_021605\\_big.jpg](http://graphics2.jsonline.com/graphics/owlive/img/feb05/man_021605_big.jpg).

Na okładce *Scientific American* (styczeń 2000) ukazano dwie postacie hominidów (ryc. 9). Obie ubrane w skóry zwierzęce, obie trzymające w dłoniach oszcepki z kamiennym grotem, obie ozdobione naszyjnikami z kłków. Pod tym rysunkiem znajdował się podpis niedwuznacznie sugerujący, że mamy do czynienia z dwoma różnymi gatunkami – gatunkiem *Homo neandertalensis* i gatunkiem *Homo sapiens*.



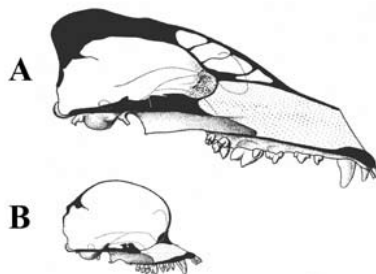
Ryc. 9. Rekonstrukcja Neandertalczyka (*Homo neandertalensis*) i Kromaniończyka (*Homo sapiens*) (przerysowane z *Scientific American*, styczeń 2000).

Czym się różni *Homo neandertalensis* od *Homo sapiens* – na przykład od Aborygena australijskiego? Między innymi budową czaszki (por. ryc. 10). Jej przeciętna objętość była u Neandertalczyka większa niż w populacji współczesnego *Homo sapiens*. Uzębienie było masywniejsze, a mięśnie poruszające szczęką silniej rozwinięte.



Ryc. 10. **A** – czaszka Aborygena australijskiego, czyli *Homo sapiens* (wg Owen 1866/558). **B** – czaszka Neandertalczyka (wg Roginskij & Lewin, 1978/ryc. 150).

Jednak – jak łatwo dostrzec – czaszka Neandertalczyka i Aborygena mniej się od siebie różni niż – na przykład – czaszka owczarka alzackiego i pekińczyka (ryc. 11).



Ryc. 11. **A** – przekrój w płaszczyźnie strzałkowej (przednio-tylnej) przez kości czaszki owczarka alzackiego. **B** – przekrój w płaszczyźnie strzałkowej (przednio-tylnej) przez kości czaszki pekińczyka (wg Starck, 1967/530).

### **Przypisywanie nadmiernej roli rozmiarom mózgu hominidów**

Wiadomo, że u tego samego człowieka w różnych etapach jego życia, zależnie od wykonywanej pracy, mózg może ulegać zmianom ilościowym i zmianom kształtu (por. Maguire *et al.*, 2006). Tak, jak zależnie od treningu zmieniają się masa i kształt mięśni, podobnie i tkanka nerwowa ulega modyfikacjom ilościowym i jakościowym, zależnie od zadań, jakie stawia przed nią sam człowiek. Skrzypek ma inaczej rozwinięte mięśnie niż kowal, ale to nie mięśnie decydują o tym, kto będzie kowalem, a kto skrzypkiem. Innymi słowy, to nie struktury mózgu decydują o naszym myśleniu i naszych dążeniach, ale to myśli i dążenia decydują – w pewnych granicach – o anatomii konkretnego człowieka.

Podawana często w podręcznikach objętość mózgu ludzkiego rzędu 1.250-1.350 cm<sup>3</sup> nie wyraża pełnego zakresu jego wielkości, a jedynie średnią objętość tego organu, obliczoną dla ograniczonej – najczęściej europejskiej – populacji człowieka nowoczesnego. U po-

szczególnych zdrowych ludzi objętość mózgu może znacznie odbiegać od tej średniej. Jeśli porównuje się ze sobą różne ludzkie rasy, wtedy okazuje się, że mają one wyraźnie inną średnią objętość mózgu. Np. Beals *et al.* (1984) podaje, że masywnie zbudowani i umięśnieni Innuici mają mózg przeciętnie o 300 cm<sup>3</sup> większy niż mali i delikatnie zbudowani Pigmeje z tropikalnych lasów Afryki. Można oczekiwać, że w skrajnych wypadkach różnica objętości mózgu pomiędzy Innuiem a Pigmejem będzie wynosiła więcej niż 600 cm<sup>3</sup>.

Znane i opisywane są intelektualnie pełnosprawne osoby ludzkie o objętości mózgu poniżej 700 cm<sup>3</sup> (Holloway, 1974; Tobias, 1970). To oznacza, że poszczególni, intelektualnie w pełni rozwinięci ludzie mogą się znacznie różnić od siebie wielkością mózgu, a ta różnica sięga w konkretnych przypadkach 1000 cm<sup>3</sup>.

Waga mózgu Anatola France'a (laureata literackiej Nagrody Nobla w 1921 r.) została oszacowana na 1.017 g (por. Keith, 1927). Bismark miał mózg o ciężarze 1.807 g (por. Cobb, 1960), a Turgieniew – 2.021 g (por. Dorsey 1925/11).

Przykładem braku istotnej korelacji pomiędzy rozmiarami mózgu a intelektualnością człowieka mogą być ludzie bardzo niskiego wzrostu, ale o zasadniczo prawidłowych proporcjach ciała.

Józef Boruwlaski (1739-1837) miał 99 cm wzrostu.

„Odnaczał się inteligencją. Wielkim powodzeniem i uznaniem cieszyły się jego dowcipne powiedzonka. (...) Był wykształcony. Władzał francuskim i niemieckim. Znał się na muzyce. Umiał grać na gitarze; ładnie tańczył; miał talent literacki” (por. Janusz Ryba, *Józef Boruwlaski „Joujou”, Karzeł Wybitny*, <http://gu.us.edu.pl/node/203681>).

Istnieją dziś na Ziemi plemiona ludzkie, u których małe rozmiary ciała są normą, a nie wyjątkiem. Można tu wspomnieć m.in. o Andamańczykach (znanych też jako Pygmy Negritos), Pigmejach Zairu lub Khoisan z pustyni Kalahari (por. ryc. 12).



Ryc. 12. Wysoki Europejczyk i „karzełkowaci” Khoisan. Niewielki mężczyzna w środku ma 50 lat. Jego wzrost wynosi – jak można przypuszczać – ok. 120 cm (wg van der Post, 1961/94-96).

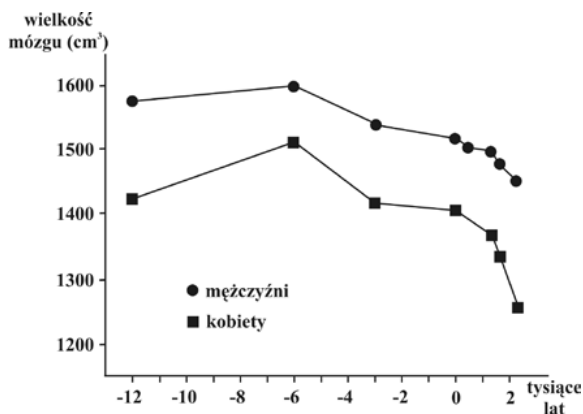
Czy rozmiary mózgu są, czy nie są skorelowane z rozmiarami ludzkiego ciała? Czy rozmiary mózgu są, czy nie są skorelowane z rozumnością człowieka? Oto, co pisze prof. Maciej Henneberg (1987):

„(...) ani nasza bezwzględna waga mózgu, ani prosty stosunek rozmiarów mózgu do wagi ciała nie wynosi nas na szczyt zwierzęcej skali [tych parametrów – PL]. (...)”

przebadanie danych kopalnych przy pomocy regresji allometrycznej ukazuje, że wielkość mózgu stopniowo wzrasta w procesie ewolucji hominidów, i to wprost proporcjonalnie do wzrostu wielkości ciała.

Tak więc można wysunąć roboczą hipotezę sugerującą, że w ewolucji hominidów wzrastała wielkość ciała (zjawisko dosyć pospolite w licznych rodzinach ssaków), a za nią następował wzrost rozmiarów mózgu.

Ten obraz komplikuje się ze względu na strukturalne redukcje ciała hominidów, wynikające z coraz to częstszego korzystania z adaptacji pozasomatycznych. (...) obfite dane liczbowe oparte na materiale kopalnym oraz na czaszkach człowieka nowoczesnego (...) ukazują, że od okresu górnego paleolitu, miał miejsce stopniowy i znaczący spadek pojemności czaszki (ponad 10% wartości wyjściowej).



Ryc. 13. Zmiany wielkości mózgu u hominidów w okresie holocenu (wg Henneberg, 1998/Fig.5).

**Spadek wystąpił w tym okresie, w którym miały miejsce najbardziej owocne zdobycze ludzkiego umysłu (początki rolnictwa, matematyki formalnej, języka pisanego itp.). W końcu, nie znaleziono żadnej istotnej korelacji pomiędzy zdolnościami mentalnymi, objętością czaszki i kształtu głowy u blisko 500 osobników o znanej płci, wieku, przynależności etnicznej oraz doświadczeniu społecznym i edukacyjnym.**

**Nie istnieją żadne pozytywne empiryczne dane wskazujące na istotny związek pomiędzy wielkością mózgu a rozwojem intelektualnych zdolności człowieka” (Henneberg, 1987 – pogrubienie PL; por. też Henneberg, 1998).**

Można zatem powiedzieć, że biologia człowieka (jego anatomia, fizjologia, procesy biochemiczne) jest konieczna dla dynamiki poznawania intelektualnego (odkrywania istoty rzeczy, początku i ostatecznego sensu egzystencji itp.) oraz dla różnorodnych, nieutylitarnych form dynamiki poznawczej, technicznej, językowej, artystycznej, religijnej. Trudno jednak zgodzić się z przekonaniem, że to mózg jest źródłem potencjału intelektualnego człowieka<sup>3</sup>.

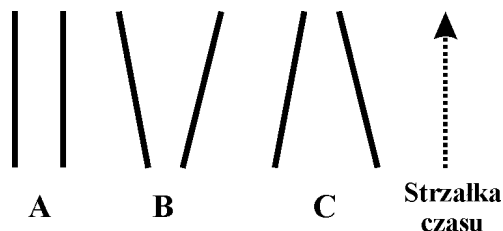
<sup>3</sup> Medycyna zna przypadki znacznego (50-75%) deficytu tkanki mózgowej u ludzi w pełni sprawnych intelektualnie (por. np. Feuillet *et al.*, 2007).

Mózg jest jednym z wielu organów ciała człowieka, a jego rozwój i jego działanie są podporządkowane ludzkim tendencjom biologicznym i intelektualnym. Zmiany wielkości mózgu u różnych plemion ludzkich, żyjących obecnie lub wymarłych, nie wykluczają hipotezy gatunkowej jedności wszystkich tych plemion.

### Podsumowanie

W kwestiach dotyczących życia – również i życia ludzkiego, decydujące znaczenie ma dzisiaj neodarwinowska teoria ewolucji. Teoria ta głosi, że człowiek powstał – w wyniku przypadkowych mutacji i bezkierunkowej selekcji naturalnej – z jakiejś małopodobnej formy zwierzęcej. Zatem, według oczekiwań neodarwinizmu, pomiędzy człowiekiem nowoczesnym a jego małpim przodkiem powinna znajdować się cała seria postaci coraz mniej podobnych do małpy, a coraz bardziej do człowieka – czyli seria małpoludów.

Poniższy schemat (ryc. 14) przedstawia trzy logicznie możliwe relacje pomiędzy dwoma liniami pokoleń. We wszystkich trzech sytuacjach (A, B, C) dolna część to wczesny, czyli starszy odcinek dwu rodowodów, a górna część to odcinek najmłodszy.



Ryc. 14. Schemat trzech scenariuszy rodowodu hominidów i pongidów. W każdej parze jedno pasmo oznacza rodowód małpy, a drugie rodowód człowieka.

W sytuacji A, pomimo upływu czasu, linie pokoleń są stale, w jednakowym stopniu od siebie różne.



W sytuacji **B**, dwie, początkowo bliskie linie rodowodowe, z upływem czasu, oddalają się od siebie.

W sytuacji **C** dwie linie pokoleń „zbliżają się do siebie” w miarę upływu czasu.

Zdaniem darwinistów „małpoludy” plioceńskie stopniowo oddalały się od wspólnego pnia rodowodu małp i człowieka (scenariusz **B**).

Jednak – jak dotąd – nie udało się dostrzec w odnalezionych, kopalnych szczątkach żadnego przekonującego dowodu, że linia pokoleń (przodków i potomków), na szczycie której znajduje się człowiek nowoczesny, łączyła się kiedykolwiek lub choćby zbliżała do linii pokoleń (przodków i potomków), na szczycie której znajdują się nowoczesne formy małp.

Omówione zostały trzy – najlepiej udokumentowane empirycznie – zagadnienia, dotyczące genealogii *Homo sapiens*. W żadnym z tych zagadnień nie widać, aby wcześniejsze postacie i zachowania człowieka zbliżały się w jakiś sposób do anatomii i behawioru małp. Dwunożność hominidów jawi się w sposób oczywisty, mimo, że cofamy się coraz bardziej wstecz „strzałki czasu”. Jest ona dobrą ilustracją modelu **A**.

Analogicznie ma się rzecz z działalnością narzędziową. Najwcześniejsze hominidy nie były pod tym względem bardziej podobne do małp niż żyjące do dziś tzw. pierwotne plemiona nowoczesnego człowieka. Postęp techniczny nie jest przecież udziałem wszystkich ludzi.

Trzecim zagadnieniem było pytanie o intelektualność hominidów. Gdyby pozostały po nich teleskopy lub lunety, wtedy odpowiedź byłaby prosta. Gdyby wynalazły pismo, to również nikt by nie wątpił o ich rozumności. Pewne ślady mogą jednak sugerować wyższe ideały i aspiracje hominidów. Czy wieloletnia opieka nad niepełnosprawnymi nie wskazuje na intelektualność człowieka?

Gdy znaleziono (pochodzący sprzed około 70 tysięcy lat) szkielet człowieka bezzębnego, chorego na artretyzm i w dodatku ułożonego w płytkim rowie wykopanym wewnątrz jaskini, można było sądzić, że ostatnie lata swego życia zawdzięczał opiece współplemieńców, któ-

rzy potem pieczolowicie złożyli jego doczesne szczątki do grobu (por. Bouysssonnie *et al.*, 1908; Trinkaus & Shipman, 1993/186 i nast.).

Najwcześniejszym, jak dotąd, śladem pomocy niepełnosprawnemu człowiekowi jest czaszka datowana na ok. 1,77 mln lat, znaleziona w Dmanisi (Gruzja). Ten osobnik stracił wszystkie, oprócz jednego, zęby i przeżył w tym stanie około kilkunastu lat (por. Lordkipanidze *et al.*, 2005). Wydaje się, że bez pomocy współplemieńców nie byłby w stanie przeżyć tak wielu lat.

Aktualne dane paleoantropologiczne potwierdzają zatem fakt *mikroewolucji* gatunku *Homo sapiens*. Równocześnie ukazują one trwałość i niezmienność cech uważanych za istotne dla wszystkich plemion ludzkich. Nie mogą też stanowić empirycznego uzasadnienia dla hipotezy pokrewieństwa między małpami człekokształtnymi a szeroko rozumianym człowiekiem w jego różnorodnych, ekotypowych („rasowych”) postaciach.

### Summary

There is a widespread opinion to the effect that our early (Pliocene) ape-like ancestors slowly evolved through a series of intermediate forms that culminated in the appearance of modern *Homo sapiens*. However, the most complete and reliable fossil material indicates that our Pliocene ancestors were different from apes – indeed, just as different from apes as modern ethnic groups are.

### Bibliografia

- Beals K.L., Smith C.L., Dodd S.M. (1984) *Brain size, cranial morphology, climate, and time machines*. *Current Anthropology*, 25: 301-330.
- Bouysssonnie A., Bouysssonnie J., Bardon L. (1908) *Decouverte d'un squelette humain mousterian à la bouffia de la Chapelle-aux-Saints (Corèze)*. *L'Anthropologie*, 19: 513-519.
- Braun D.R. (2010) *Australopithecine butchers*. *Nature*, 466: 828.

- Chavaillon J., Chavaillon M. (1969) *Les habitats oldovayens de Melka Koutoure (Étiopie): premiers résultats*. C.R. Acad. Sci. D, 268(18): 2244-2247.
- Clarke R.J. (2008) *Latest information on Sterkfontein's Australopithecus skeleton and a new look at Australopithecus*. South African Journal of Science, 104: 443-449.
- Clarke R.J., Kuman K. (1999) *The Sterkfontein Caves paleoanthropological and archeological site*. University of the Witwatersrand.
- Cobb S. (1960) *Brain and personality*. Amer. Jour. Psychiatry, 116(10): 938-939.
- Crompton R.H., Pataky T.C., Savage R., D'Août K., Bennett M.R., Day M.H., Bates K., Morse S., Sellers W.I. (2011) *Human-like external function of the foot, and fully upright gait, confirmed in the 3.66 million year old Laetoli hominin footprints by topographic statistics, experimental footprint-formation and computer simulation*. Journal of the Royal Society Interface 2011 (Online edition), doi:10.1098/rsif.2011.0258.
- Dorsey G. (1925) *Why behave like human beings*. Blue Ribbon Books, New York.
- Feuillet L., Dufour H., Pelletier J. (2007) *Brain of a white-collar worker*. The Lancet, 370(9583): 262.
- Gowlett J.A.J. (1984) *Mental abilities of early man: a look at some hard evidence*. [W:] Foley R.A. (red.) *Hominid Evolution and Community Ecology*. Academic Press, New York; s. 167-192.
- Gyenis G. (2002) *New findings – new problems in classification of hominids*. Acta Biol. Szeged., 46(1-2): 57-60.
- Henneberg M. (1987) *Brain size, body size and intelligence: convictions and facts*. South African Journal of Science, 83: 380.
- Henneberg M. (1997) *The problem of species in hominid evolution*. Perspectives in Human Evolution, 3: 21-3.
- Henneberg M. (1998) *Evolution of the human brain: Is bigger better?* Clinical and Experimental Pharmacology and Physiology, 25: 745-749.
- Henneberg M., de Miguel Carmen (2004) *Hominins are a single lineage: brain and body size variability does not reflect postulated taxonomic diversity of hominins*. HOMO – Journal of Comparative Human Biology, 55: 21-37.
- Henneberg M., Thackeray J.F. (1995) *A single lineage hypothesis of hominid evolution*. Evol. Theory, 11: 31-38.

- Holloway R.L. (1974) *The casts of fossil hominid brains*. *American Scientist*, 231(1): 106-115.
- Keith A. (1927) *The brain of Anatole France*. *Br. Med. J.*, 2: 1048-1049.
- Kuman K. (1998) *The earliest South African industries*. [W:] Petraglia M.D., Korisettar R. (red.) *Early human behaviour in global context: The rise and diversity of the Lower Palaeolithic Record*. Routledge. London; s. 150-186.
- Lenartowicz P. SJ (2010) *Ludy czy małpoludy. Problem genealogii człowieka*. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków.
- Lessertisseur J., Saban R. (1967) *Squelette axial*. [W:] Grassé P.-P. (red.) *Traité de zoologie. Anatomie, systématique, biologie*. vol XVI, fasc. I. Masson et Cie, Paris; s. 584-708.
- Lordkipanidze D., Vekua A., Ferring R., Rightmire G.P., Agusti J., Kiladze G., Mouskhelishvili A., Nioradze M., Ponce de León M.S., Tappen M., Zollikofer C.P.E. (2005) *The earliest toothless hominin skull*. *Nature*, 434: 717-718.
- Lovett R. (2010) *Butchering dinner 3.4 million years ago*. *Nature*, 466: 828.
- Lovejoy C.O., Latimer B., Suwa G., Asfaw B., White T.D. (2009a) *Combining prehension and propulsion: The foot of *Ardipithecus ramidus**. *Science*, 326(5949): 72e1-72e8.
- Lovejoy C.O., Suwa G., Simpson S.W., Matternes J.H., White T.D. (2009b) *The great divides: *Ardipithecus ramidus* reveals the postcrania of our Last Common Ancestors with African apes*. *Science*, 326(5949): 100-106.
- Lovejoy C.O., Suwa G., Spurlock L., Asfaw B., White T.D. (2009c) *The pelvis and femur of *Ardipithecus ramidus*: The emergence of upright walking*. *Science*, 326(5949): 71e1-71e6.
- Maguire Eleanor A., Woollett K., Spiers H.J. (2006) *London Taxi Drivers and Bus Drivers: A Structural MRI and Neuropsychological Analysis*. *HIPPOCAMPUS*, 16: 1091-1101.
- McPherron S.P., Alemseged Z., Marean C.W., Wynn J.G., Reed D., Geraads D., Bobe R., Béarat H.A. (2010) *Evidence for stone-tool-assisted consumption of animal tissues before 3.39 million years ago at Dikika, Ethiopia*. *Nature*, 466: 857-860.
- Moreno J.M., Mora R., de la Torre Sainz T.I. (2003) *Oldowan, rather more than smashing stones: An introduction to „The technology of first humans” workshop*. [W:] Moreno J.M., Mora R., de la Torre Sainz T.I. (red.) *Oldowan: Rather more than smashing stones*. First Hominid Tech-

- nology Workshop. Bellaterra, December 2001. *Treballs D'Arqueologia*, 9, Bellaterra; s. 11-35.
- Osvath M., Gärdenfors P. (2005) *Oldowan culture and the evolution of anticipatory cognition*. *Lund University Cognitive Science*, 122: 1-16.
- Owen R. (1866) *On the anatomy of vertebrates*. vol. II – *Birds and mammals*. Longmans & Green, London.
- Owen-Smith N., Mills M.G.L. (2008) *Predator-prey size relationships in an African large-mammal food web*. *Journal of Animal Ecology*, 77: 173-183.
- Partridge T.C., Granger D.E., Caffee M.W., Clarke R.J. (2003) *Lower Pliocene Hominid Remains from Sterkfontein*. *Science*, 300: 607-612.
- Partridge T.C., Shaw J., Heslop D., Clarke R.J. (1999) *The new hominid skeleton from Sterkfontein, South Africa: age and preliminary assessment*. *Journal of Quaternary Science*, 14: 293-298.
- Post van der L. (1961) *The heart of the hunter*. W. Morrow & Comp., New York.
- Potts R. (1984) *Home bases and early hominids*. *Am. Scientist*, 72: 338-347.
- Roginskij J.J., Lewin M.G. (1978) *Antropologia*, Izdat. „Wyszsza szkoła”, Moskwa.
- Sellers W.I., Cain G.M., Wang W., Crompton R.H. (2005) *Stride lengths, speed and energy costs in walking of Australopithecus afarensis: using evolutionary robotics to predict locomotion of early human ancestors*. *Journal of The Royal Society Interface* 2005 (Online edition), doi:10.1098/rsif.2005.0060.
- Semaw S. (2000) *The world's oldest stone artefacts from Gona, Ethiopia: Their implications for understanding stone technology and patterns of human evolution between 2.6-1.5 million years ago*. *Journal of Archaeological Science*, 27: 1197-1214.
- Silberbauer G. (1981) *Hunter/gatherers of the central Kalahari*. [W:] Harding R.S.O., Teleki G. (red.) *Omnivorous Primates. Gathering and Hunting in Human Evolution*. Columbia University Press, New York; s. 455-498.
- Starck D. (1967) *Le crâne des mammifères*. [W:] Grassé P.-P. (red.) *Traité de zoologie. Anatomie, systématique, biologie*. vol XVI, fasc. I. Masson et Cie, Paris; s. 405-549.
- Strzałko J. red. (1996) *Hominidy*. [W:] *Suplement do Wielkiej Ilustrowanej Encyklopedii Powszechnej Wydawnictwa Gutenberga*. T. 3. *Życie*. Wyd. Kurpisz s.c., Poznań; s. 125.

- Tobias P.V. (1970) *Brain-size, gray matter and race – fact or fiction*. *Am. J. Phys. Anthropol.*, 32: 3-26.
- Tobias P.V. (1978) *The place of Australopithecus africanus in hominid evolution*. [W:] Chivers D.J., Joysey K.A. (red.) *Recent Advances in Primatology*. Vol. 3: *Evolution*. Acad. Press, London; s. 373-394.
- Tooby J., DeVore I. (1987) *The reconstruction of hominid behavioral evolution through strategic modeling*. [W:] Kinzey W.G. (red.) *The evolution of human behavior: primate models*. (Ed.), SUNY Press, Albany, NY.
- Toth N., Schick K. (2009) *The Oldowan: The tool making of early hominins and chimpanzees compared*. *Annual Review of Anthropology*, 38: 289-305.
- Trinkaus E., Shipman P. (1993) *The Neandertals. Changing the image of mankind*. A.A. Knopf Inc., New York.
- Walker J., Cliff R.A., Latham A.G. (2006) *U-Pb Isotopic Age of the StW 573 Hominid from Sterkfontein, South Africa*. *Science*, 31: 1592-1594.
- Wang W., Crompton R.H., Carey T.S., Günther M.M., Li Y., Savage R., Sellers W.I. (2004) *Comparison of inverse-dynamics musculo-skeletal models of AL 288-1 Australopithecus afarensis and KNM-WT 15000 Homo ergaster to modern humans, with implications for the evolution of bipedalism*. *Journal of Human Evolution*, 47: 453-478.

**Marek REMBIERZ**

Uniwersytet Śląski w Katowicach

**OKREŚLANIE GRANIC NAUKI:  
KOLEKTYWY I STYLE MYŚLOWE.  
W KRĘGU REFLEKSJI METANAUKOWEJ  
LUDWIKA FLECKA**

„Wierzyć w nieograniczony rozwój racjonalizmu byłby to taki sam idealizm, jak stawiać mu słupy graniczne (...), badana przez dra Flecka zależność nauki od środowiska jest ważnym krokiem w kierunku przewyżczenia irracjonalizmu. (...) Z chwilą kiedy raz nauczymy się zestawiać i analizować różne typy schematów, to tym samym siła hamująca naszych własnych schematów osłabnie, a wydobędzie się na pierwszy plan to co jest w nich istotnie zapładniające. Idąc śladem dra Flecka, nauczymy się oceniać właściwą rolę twórczych pomysłów...”.

Leon Chwistek, *Ciekawa książka*, „Pion”, nr 33 (150), 15.8.1936, s. 7.

„Twierdzenia Flecka, że to, co głoszą teorie naukowe, nie pozostaje w żadnej analizowalnej relacji do rzeczywistości istniejącej niezależnie od kolektywnych aktów poznawczych, prowokuje pytanie, jaki był, jego zdaniem, status samej teorii stylów myślowych? Czy teoria ta jest również uwarunkowanym społecznie poglądem nijak się mającym do faktycznej praktyki naukowej? Czy kreślone przez nią obrazy należy ustawić na jednym poziomie z dziełami sztuki czy mitami kreującymi własną rzeczywistość”.

Wojciech Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Warszawa 2000, s. 89.

W roku 2012 mija pięćdziesiąt lat od opublikowania przez Thomasa S. Kuhna książki „The Structure of Scientific Revolutions”, w której we wstępie została wspomniana koncepcja Ludwika Flecka<sup>1</sup>. Kuhn deklarował tam, że monografia Flecka „Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv”, opublikowana w wydawnictwie w Bazylei w 1935 roku, antycypowała wiele jego własnych idei („an essay that anticipated many of my own ideas”), a we wstępie do jej angielskiego przekładu<sup>2</sup> stwierdzał, że postulując tłumaczenie, chciał pozyskać czytelników dla idei Flecka, bo były one nieznane nawet wśród socjologów wiedzy. Ukazanie się w 1962 roku „The Structure of Scientific Revolutions”, to – jak się dość powszechnie przyjmuje – początek odkrywania na nowo idei przedstawionych przez Flecka.

Pięćdziesiąt lat mijające od przywołania w – wpływowej i szeroko dyskutowanej – książce Kuhna niedostatecznie wówczas znanych poglądów naukoznawczych Flecka to też stosowna okazja, aby na polskim gruncie ponownie zwrócić uwagę na te poglądy, gdyż – jak twierdzą ich znawcy i propagatorzy<sup>3</sup> – wciąż nie są one w tym stop-

---

<sup>1</sup> W tekście tym nawiązuję do treści hasła *Fleck Ludwik* (mego autorstwa), które opublikowane zostało w *Encyklopedii filozofii polskiej*, red. Andrzej Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 382-387.

<sup>2</sup> *Genesis and Development of a Scientific Fact*, transl. by Fred Bradley and Thaddeus J. Trenn, Thaddeus J. Trenn and Robert K. Merton (eds.), „Foreword” by Thomas S. Kuhn, Chicago, Chicago University Press 1979.

<sup>3</sup> Ważnym środowiskiem współczesnej recepcji i interpretacji idei Flecka jest Fleckowski Kolektyw Myślowy, którego pracami kierują Wojciech Sady, Katarzyna Gurczyńska-Sady i Paweł Jarnicki. W. Sady jest autorem m.in. monografii: *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Warszawa 2000, która inspirowała do dalszych analiz dotyczących koncepcji Flecka. W związku z pracami Fleckowskiego Kolektynu ukazał się w 2010 r. w „Przeglądzie Filozoficznym – Nowa Seria” (nr 2) blok artykułów zatytułowany „Filozofia Ludwika Flecka”, dotyczących aktualności dziełnictwa intelektualnego Flecka, oraz numer „Studia Philosophica Wratislaviensia” vol. VI fasc., 2011 (red. P. Jarnicki), dotyczący idei naukoznawczych Flecka i ich recepcji (zwierający też teksty źródłowe i ich tłumaczenie). Wcześniej blok artykułów dotyczący myśli Flecka opublikowały „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001 nr 1 (147) oraz „Studia Filozoficzne” 1982 nr 5-6. Myślą Flecka zajmowali się zwłaszcza Zdzisław Cackowski (m.in.: *Epistemologia Ludwika Flecka*. „Studia Filozoficzne”



niu obecne w polskiej debacie metodologicznej, w jakim mogą – czy wręcz powinny – być obecne ze względu na ich potencjał intelektualny. Należy wszakże podkreślić wciąż wzrastające zainteresowanie koncepcją Flecka w zagranicznych i o międzynarodowej randze ośrodkach badawczych: w marcu 2012 roku rozbudowane hasło „Ludwik Fleck” autorstwa Wojciecha Sadego zamieściła „Stanford Encyclopedia of Philosophy”<sup>4</sup>, a działające w Szwajcarii „Ludwik Fleck Zentrum” przy Collegium Helveticum podejmuje kolejne inicjatywy na rzecz dokumentacji (wydawnictwa) i upowszechniania (konferencje) myśli Flecka<sup>5</sup>.

Koncepcja paradygmatów Kuhna i dyskusje nad nią oraz rozwój socjologii wiedzy rozbudziły zainteresowanie ideami Flecka, okazały się dogodnym kontekstem dla ich interpretacji, uwidaczniając ich płodność i oryginalność. Koncepcję stylów myślenia ujmuje się jako ważne ogniwo w rozwoju socjologicznych badań nad mechanizmami powstawania, upowszechniania i akceptowania wiedzy naukowej. Zwraca się przy tym uwagę na walory epistemologii porównawczej

---

1982 nr 5-6, s. 65-77; *Główne idee epistemologii Ludwika Flecka*, „Nauka” 1998, nr 3, 147-160; *Ludwik Fleck. Problem socjologicznej koncepcji poznania*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001 nr 1 (147), s. 115-125; *Ludwik Fleck*, „Edukacja Filozoficzna” 2002 vol. 34, s. 180-198) i Stefan Symotiuk (m.in.: *Dlaczego Ludwik Fleck przestał uprawiać socjologię wiedzy?* „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001 nr 1 (147), s. 127-133) oraz Bożena Płonka-Syroka (*Ludwik Fleck (1896–1961), mikrobiolog, prekursor nowoczesnej metodologii historii medycyny*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad Historią Medycyny” t. 1, z. 1, 1994, s. 47-81; *Poglądy metodologiczne Ludwika Flecka (1896–1961) i ich recepcja w literaturze światowej w latach 1935–1993*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 1994, t. 57, z. 4, s. 495-512; *Ludwik Fleck*, w: *Słownik biograficzny polskich nauk medycznych XX wieku*, (red.) Z. Podgórska-Klawe, t. 1, z. 2, Warszawa 1994, s. 37-40) i Jarosław Sak (*Style myślenia według Ludwika Flecka*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001 nr 1, s. 147-157 i w innych licznych publikacjach), a także Elżbieta Kałuszyńska, *Czy warto dziś czytać Flecka?* „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1999 nr 3-4, s. 309-322. Zob. też: S. Symotiuk, *Posłowie. Czwierć wieku lubelskich badań nad twórczością naukoznawczą Ludwika Flecka*, w: L. Fleck, *Psychologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, red. Z. Cackowski, S. Symotiuk, Lublin 2006, s. 331-336.

<sup>4</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/fleck/>

<sup>5</sup> <http://www.ludwikfleck.ethz.ch/>

dla badań historii nauki. Na odczytanie idei Flecka częstokroć nakłada się perspektywę koncepcji Kuhna. Choć Sady zdecydowanie broni tezy, „że *jeśli* Kuhna zainspirowała książka Flecka, to nie zrozumiał on jednego z najważniejszych jej przesłań lub je zignorował. Dziś wielu uważa autora *Powstania i rozwoju faktu naukowego* za niedocenionego przez czterdzieści lat poprzednika koncepcji wyłożonych na kartach *Struktury rewolucji naukowych*. Ja sądzę, że aby należycie wykorzystać Fleckowskie idee, należy uwolnić się od pokusy ich odczytania przez pryzmat Kuhnowskiej filozofii nauki”<sup>6</sup>. Ta opinia stanowi też jeden z argumentów za – podjętą w przedkładanym tekście – próbą analizy i rekonstrukcji elementów koncepcji Flecka prowadzonych niezależnie od – w dużej mierze uwarunkowanej poglądami Kuhna<sup>7</sup> – jej recepcji. Zamierzam zwrócić także uwagę na zawarte w tej koncepcji spostrzeżenia i idee dotyczące przebiegu edukacji i form komunikacji w nauce oraz problemu ideologizacji i demoralizacji w sferze nauki, która może – zwłaszcza w zakresie medycyny – posuwać się do czynów haniebnych i zbrodniczych. Rozpatrując koncepcję stylów myślowych, będę chciał wobec niej postawić również pytania, na które ona sama ukierunkowuje: Czy także ona nie jest wytworem jakichś stylów? Jaki kolektyw ją ukształtował? W oparciu

---

<sup>6</sup> W. Sady, *Kuhn kontra Fleck a Maxwellowska rewolucja w fizyce*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2010, nr 2, s. 103. Sady przytacza też wypowiedź Kuhna z końcowej fazy jego twórczości o nikłym oddziaływaniu na niego idei z książki Flecka: „Nie sądzę, bym się wiele dowiedział z tej książki; może dowiedziałbym się więcej, gdyby niemiecki tego Polaka nie był tak trudny. Ale niewątpliwie umocniła mnie ona w moich poglądach. Fleck pod wieloma względami myślał o interesujących mnie kwestiach podobnie do mnie. Nigdy nie przyjąłem jego koncepcji «kolektywu myślowego». Jasne było, że chodzi mu o grupę, ale jego modelem był indywidualny umysł” (Rozmowa z T.S. Kuhnem, tłum. S. Amsterdamski, w: T.S. Kuhn, *Droga po Strukturze*, Warszawa 2003, s. 258).

<sup>7</sup> W. Sady, rozpatrując treści *Powstania i rozwoju faktu naukowego*, stwierdza, że „chaotyczny charakter pracy, także brak odniesień do ówczesnych sporów filozoficznych o naukę, skazały książkę Flecka na niedoceniecie. Dopiero gdy czytamy jego książkę z perspektywy dokonań Kuhna, potrafimy wydobyć z tekstu rozproszone uwagi świadczące o filozoficznym nowatorstwie – a zarazem warsztatowym dyletancie – mikrobiologa ze Lwowa” (*Fleck. O społecznej naturze poznania...*, s. 46).

o jaką tradycję i edukację ona powstała? Jakie założenia niesie użyty w niej język? Ze względu na akceptację jakich przekonań się ją przyjmuje bądź odrzuca?

### Elementy biografii intelektualnej

Ludwik Fleck (ur. 11 VII 1896 we Lwowie, zm. 5 VI 1961 w Ness-Ziona w Izraelu) był mikrobiologiem, prowadził badania w zakresie serologii, hematologii, immunologii i bakteriologii, a także twórcą oryginalnej koncepcji w filozofii i socjologii nauki<sup>8</sup>.

Wychował się w polsko-żydowskiej rodzinie i intelektualnie ukształtował się we Lwowie<sup>9</sup>. Uczęszczał tam do Państwowego Gimnazjum Klasycznego (matura 1914). Podjął studia medyczne i po ich ukończeniu uzyskał (1922) tytuł doktora wszechnauk lekarskich na Uniwersytecie Jana Kazimierza (promotorem był prof. Włodzimierz Sieradzki [1870-1941], specjalista w zakresie medycyny i tok-

---

<sup>8</sup> Elementy biografii Flecka prezentuje m.in. W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania...*, s. 11-17; Z. Cackowski, *Wstęp do wydania polskiego*, w: L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuskiewicz, Lublin 1986, s. 16-17; C. Zittel, F. Schmaltz, *Wstęp*, tłum. S. Werner, w: L. Fleck, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz (red.). Warszawa 2007, s. 29-34.

<sup>9</sup> Por. Ludwik Fleck, *Życiorys* (datowany 27.11.1950), w: tenże, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz (red.). Warszawa 2007, s. 315-316. „Zważywszy, iż Ludwik Fleck był polsko-żydowskiego pochodzenia, ta osobliwość stosunków panujących we Lwowie mogła mieć szczególne znaczenie dla formowania jego osobowości. W każdym razie trudno sobie wyobrazić, aby mógł on, od najmłodszych lat poczynawszy, nie odczuwać na sobie oddziaływania tej specyficznej sytuacji, która, czy ktoś tego chciał, czy nie chciał, zmuszała do wyborów, do opowiadania się za czymś i w imię czegoś. Umysły trzeźwe i krytyczne tego rodzaju sytuacja skłania zazwyczaj do zajęcia pozycji neutralnej, niezależnej lub kompromisowej, pełnej wyrozumiałości i tolerancji. Takie właśnie nastawienie zdaje się cechować filozoficzno-socjologiczne poglądy Flecka, a także wielu współczesnych mu lwowskich intelektualistów” (W. Markiewicz, *Lwów jako kulturalno-intelektualne podłoże powstania idei Ludwika Flecka*, „Studia Filozoficzne”, 1982, nr 5-6, s. 196).

sykologii sądowej, który w UJK utworzył w 1927 r. pracownię badań chemiczno-toksykologicznych). Pozostawał w kontakcie intelektualnym z psychiatrą Jakubem Frostigiem, specjalizującym się w analizie myślenia schizofrenicznego, którego ustalenia mogły też inspirować Flecka w refleksji nad myśleniem naukowym<sup>10</sup>. Prowadził badania nad tyfusem, syfilisem i gruźlicą. Pełnił funkcję asystenta prof. Rudolfa Weigla w Przemysłu w pracowni badań nad tyfusem plamistym (1920-1921) i w Katedrze Biologii Ogólnej UJK (1921-1923). Był zatrudniony w pracowniach bakteriologicznych w szpitalach lwowskich i założył (1923) własną taką pracownię. Prowadząc badania nad dystrybucją leukocytów w krwi, współpracował z Hugonem Steinhausem. Dorobek Flecka w zakresie filozofii i socjologii nauki obejmuje: 1 książkę (wydaną po niemiecku) i 12 artykułów (9 po polsku, 2 po niemiecku i 1 po angielsku, wydrukowany dopiero pośmiertnie „Crisis in Science. Towards a Free and More Human Science”). Systematycznie publikował artykuły, w których rozwijał nowatorską koncepcję kolektywów i stylów myślowych, m.in.: w 1927 „O niektórych swoistych cechach myślenia lekarskiego” (*Archiwum Historii i Filozofii Medycyny oraz Historii Nauk Przyrodniczych* 6: 55-64; w 1926 taki tytuł nosił odczyt Flecka na posiedzeniu Towarzystwa Miłośników Historii Medycyny we Lwowie), w 1929 „Zur Krise der «Wirklichkeit»” (*Die Naturwissenschaften* 17: 425-430), w 1934 „Jak powstał odczyn Bordet-Wassermanna i jak w ogóle powstaje odkrycie naukowe” (*Polska Gazeta Lekarska* 3: 181-182, 202-205), w 1935 „O obserwacji naukowej i postrzeganiu w ogóle” (*Przegląd Filozo-*

---

<sup>10</sup> „Przyjaźnił się z wybitnym psychiatrą, Jakubem Frostigiem, autorem ogłoszonej w 1929 roku książki o myśleniu schizofrenicznym (*Das schizophrene Denken. Phänomenologische Studie zum Problem der widersinnigen Sätze*, Lipsk 1929), w której rozproszony są liczne uwagi o charakterze filozoficznym i łatwo wskazać na podobieństwa między nimi a późniejszymi poglądami Flecka. (Frostig podkreślał m.in., że obowiązujące jednostkę kryteria prawdziwości, poprawności czy błędu wyznaczone są przez grupę społeczną, do której dana osoba należy – a należeć może do różnych grup jednocześnie; wraz ze zmianą nagromadzonej przez grupę wiedzy kryteria te ulegają zmianie. Grupowa wiedza określa to, co nazywamy »rzeczywistością«)” (W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania...*, s. 20-21).

ficzny 38: 57-76). Prowadził korespondencję naukową m.in. z Moritzem Schlickiem (lata 1933-1934)<sup>11</sup>. W tej korespondencji omawiał swe główne dzieło z filozofii nauki, którego tytuł miał brzmieć: „Die Analyse einer wissenschaftlichen Tatsache. Versuch einer vergleichenden Erkenntnistheorie” („Analiza faktu naukowego. Próba porównawczej teorii poznania”). W 1935 opublikował w Bazylei książkę „Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv” („Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym”; polski przekład w 1986). Książkę (w 1938) przywołał w przypisie Hans Reichenbach w „Experience and Prediction”, co później naprowadziło na koncepcję Flecka Thomasa Kuhna. Do „Entstehung und Entwicklung...” pozytywnie odniósł się Leon Chwistek w recenzji zatytułowanej „Ciekawa książka” (*Pion*, 15.8.1936), natomiast na tekst Flecka „Zagadnienie teorii poznawania” (*Przegląd Filozoficzny* 39: 3-37), prezentujący idee z jego książki, polemicznie zareagowała Izydora Dąmbska („Czy intersubiektywne podobieństwo wrażeń zmysłowych jest niezbędnym założeniem nauk przyrodniczych?”, *Przegląd Filozoficzny* 40: 288-294), z którą w 1937 Fleck podjął dyskusję, broniąc swej koncepcji („W sprawie artykułu p. Izydory Dąmbskiej w *Przeglądzie Filozoficznym*”, *Przegląd Filozoficzny* 41: 192-195)<sup>12</sup>. W 1939 ukazał się artykuł Fleck „Nauka a środowisko” (*Przegląd Współczesny* nr 8-9: 149-156) i krytycznie do jego idei odniósł się Tadeusz Bilikiewicz („Uwagi nad artykułem Ludwika Flecka *Nauka a środowisko*”, *Przegląd Współczesny* nr 8-9: 157-167), na co zareagował Fleck, i dalej Bilikiewicz napisał: „Odpowiedź na replikę Ludwika Flecka” (*Przegląd Współczesny* nr 8-9: 175-176)<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> L. Fleck, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz (red.). Warszawa 2007, s. 321-324.

<sup>12</sup> Zob. też K. Szlachcic, *Konwencje, style myślenia i relatywizm. Kilka uwag o sporze I. Dąmbska – L. Fleck*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 2006 nr 1, 27-45.

<sup>13</sup> Zob. też S. Symotiuik, *Dwie socjologie wiedzy. Polemika Flecka z Bilikiewiczem*. „*Studia Filozoficzne*” 1983 nr 10, s. 129-143; J. Sak, «*Style myślowe*» ja-

Wybuch II wojny światowej przerwał twórczość filozoficzną Flecka i jej recepcję. Pod okupacją radziecką powołany został na etat docenta w Ukraińskim Instytucie Medycznym i był doradcą w Wojskowym Laboratorium Bakteriologicznym. Hitlerowcy (jesień 1941) zamknęli go wraz z rodziną we lwowskim getcie; w Szpitalu Żydowskim kierował pracownią bakteriologiczną i – w sytuacji epidemii tyfusu plamistego – opracował szczepionkę przeciw tyfusowi z moczu chorych. W grudniu 1942 przeniesiono go do fabryki farmaceutycznej, następnie uwięziono (luty 1943) wraz z rodziną w obozie koncentracyjnym Auschwitz i nakazano zajęcie się diagnostyką chorób (blok nr 10); w styczniu 1944 przekazano go do obozu w Buchenwaldzie i przydzielono do pracy w laboratorium nad szczepionką przeciw tyfusowi (blok nr 50)<sup>14</sup>.

Po wyzwoleniu i kuracji wraca (lipiec 1945) z żoną i synem do Polski. Habilituje się w 1946 (Uniwersytet Wrocławski) i zostaje kierownikiem Zakładu Mikrobiologii Medycznej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej (od 1947 profesor nadzwyczajny), później w Akademii Medycznej w Lublinie (od 1950 profesor zwyczajny). Powołany (1948) na eksperta w procesie norymberskim przeciwko koncernowi IG Farben, oskarżonemu o zbrodnicze eksperymenty medyczne<sup>15</sup>. „Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Filozoficznego i Psychologicznego w Lublinie w latach 1945-1947 oraz uzupełnienie za r. 1948” informuje o referacie Flecka (1947) dotyczącym języka fizykalnego i obserwacji naukowej oraz dyskusji nad tym referatem, w której aktywnie uczestniczyli m.in. Tadeusz Tomaszewski i Narcyz Łubnicki<sup>16</sup>. W tym czasie też Fleck pisze artykuł o konieczności uregu-

---

*ko kategoria socjologii wiedzy. Rozważania w kontekście polemiki Ludwika Flecka z Tadeuszem Bilikiewiczem, w: (red.) P. Bytniewski i M. Chałubiński, Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy, t. 1, Lublin 2006, s. 169-181.*

<sup>14</sup> L. Fleck, *Style myślowe i fakty...*, s. 373-376; zob. Document 0-3/650 Yad Vashem, Jerusaleń; [http://www.ludwik-fleck-kreis.org/uploadfiles/documents/0703\\_171830\\_Fleck\\_Yad\\_Vahem\\_testemony.pdf](http://www.ludwik-fleck-kreis.org/uploadfiles/documents/0703_171830_Fleck_Yad_Vahem_testemony.pdf)

<sup>15</sup> Tamże, s. 358-365.

<sup>16</sup> Tamże, s. 295-297.

lowania deontologii medycznej w zakresie doświadczeń na ludziach; dyskutuje z nim T. Kielanowski („W sprawie artykułu profesora dra L. Flecka o doświadczeniach na ludziach”, *Polski Tygodnik Lekarski* 1948, t. 3, nr 43: 1292-1293). Odwołując się do własnych doświadczeń i obserwacji z czasu pobytu w nazistowskich obozach, Fleck – w dyskusji nad referatem T. Tomaszewskiego „Badania psychologiczne byłych więźniów obozów koncentracyjnych” – postuluje badania nad sytuacją i psychiką więźniów obozów koncentracyjnych oraz wysuwa zalecenia pedagogiczne w tej materii<sup>17</sup>. Od 1952 pracuje w Instytucie Matki i Dziecka w Warszawie jako kierownik Zakładu Mikrobiologii. Został członkiem korespondentem i członkiem rzeczywistym Polskiej Akademii Nauk. W 1957 wyjeżdża do Izraela, pracuje w Instytucie Bakteriologicznym w Ness-Ziona (m.in. nad zjawiskiem leukergii), w 1959 zostaje profesorem Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. W 1958 składa zeznania w Instytucie Yad Vashem w sprawie doświadczeń w laboratoriach obozów koncentracyjnych.

Fleck, śledząc recepcję „Entstehung und Entwicklung...”, dostrzegając, że zmieniający się w światowej (zwłaszcza amerykańskiej) filozofii i socjologii nauki klimat intelektualny może sprzyjać wyeksponowaniu zaproponowanych przez niego idei i – jak deklarował – zamierzał napisać drugi tom swego dzieła; m.in. otrzymuje list od znajomego i cytującego jego książkę fizyka H.K. Schilinga (USA); wysłała książkę do M. Polanyiego (autora „Personal Knowledge”, gdzie odnajduje tezy bliskie swej koncepcji). Od 1949 prowadzi korespondencję z wydawnictwem w Bazylei w sprawie promocji zachowanych egzemplarzy edycji z 1935 i dąży do wznowienia uaktualnionej wersji książki, jednak w ostatnim liście (11 października 1966; nadanym po śmierci Flecka) wydawca informuje autora, że – ze względu na brak zbytu – jest zmuszony przeznaczyć pozostałe 258 egzemplarzy na makulaturę, aby uzyskać miejsce w magazynie<sup>18</sup>. Zapowiada na przez wydawcę w 1966 r. „utyliczacja” egzemplarzy „Entstehung

<sup>17</sup> Tamże, s. 289-295.

<sup>18</sup> Zob. *Korespondencja Ludwika Flecka z Wydawnictwem Benno Schwabe (wybór)*, w: tamże, s. 340-345.

und Entwicklung...” miała nastąpić cztery lata po publikacji książki „The Structure of Scientific Revolutions”. Ta sytuacja dodatkowo potwierdza i wzmacnia wydźwięk konstatacji Sadego, który stwierdza: „A jednak w trakcie wielkich dyskusji, jakie w latach sześćdziesiątych wywołała książka Kuhna, o mikrobiologu i filozofie nauki ze Lwowa praktycznie nie wspomiano! Ignorowali jego prace również filozofowie polscy. Dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych o filozofii nauki Ludwika Flecka zaczęło być głośno, zwłaszcza po opublikowaniu angielskiego przekładu jego książki w 1979 roku”<sup>19</sup>.

### Koncepcja stylów i kolektywów myślowych

Punktem wyjścia dla Flecka porównawczej teorii poznawania jest doświadczenie naukowe lekarza i biologa, który diagnozuje chorych i prowadzi badania laboratoryjne w kolektywie, zestawia, porównuje i dyskutuje uzyskane wyniki. Natomiast punktem wyjścia filozoficznych koncepcji poznania naukowego, z którymi polemizuje Fleck, bywa – w ocenie Flecka – indywidualistycznie uprawiana filozofia, jako ekspresja osobistych preferencji myśliciela, który samodzielnie i samotniczo dąży do uniwersalnej prawdy. Humanistom Fleck zarzuca niezrozumienie faktów przyrodniczych i „religijny szacunek” dla nich. Rozważając swoiste cechy i przebieg poznania lekarskiego, Fleck podkreśla, że lekarz często trafnie rozpoznaje chorobę, choć nie potrafi sposobu (następujących po sobie momentów) tego rozpoznania zrekonstruować wedle prawideł metodologii. Oparte na praktyce medycznej ujęcie procesów i aktów poznania Fleck rozciąga na całość nauk przyrodniczych. Chce on przejść – jak deklaruje – od epistemologicznych „marzeń o nauce” do opisu „rzeczywistej postaci nauk”, będących „zawiłym zjawiskiem kulturowym”. Treści nauki są – może nawet w całości – warunkowane przez te czynniki, które bada historia myśli, psychologia i socjologia myślenia. Dlatego wy-

<sup>19</sup> W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania...*, s. 16.



niki ich badań musi uwzględniać porównawcza teoria poznawania, jeśli dąży do wyjaśnienia powstawania i zmian wiedzy naukowej oraz wytwarzania i funkcjonowania faktów naukowych. Fleck preferuje socjologiczny punkt widzenia i przytacza niektóre tezy A. Comte'a, W. Jerusalema, L. Lévy-Bruhla, E. Durkheima i L. Gumplowicza<sup>20</sup>. Idąc za poglądami Gumplowicza przyjmuje, że tym, „co w człowieku myśli”, jest przede wszystkim społeczna wspólnota, do której on należy; a nie jest tak, że to „on sam” myśli<sup>21</sup>. Struktura przekonań manifestowana przez jednostkę – również w nauce – jest „społecznie uprawomocniona” i stanowi „społeczną kondensację” (*Verdichtung*; to termin zaczerpnięty od Jerusalema)<sup>22</sup>.

Fleck akcentuje procesualne i kolektywne aspekty poznania. Nie jest ono pojedynczym aktem naukowca, ale stanowi złożony proces, w którym dochodzi – dzięki kolektywnej wiedzy – do ukazania się faktu naukowego<sup>23</sup>. Poznanie to funkcja trójczłonowa, relacja między trzema warunkującymi jego przebieg i wynik elementami: jednostką (tzw. podmiotem), przedmiotem i kolektywem myślowy (*Denkkollektiv*), w którym funkcjonuje dany styl myśli (*Denkstil*), determinujący akt i wytwór poznawania (*Denkstilbedingt*)<sup>24</sup>. Wypowiadając

---

<sup>20</sup> L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuskiewicz, Z. Cackowski, *Wstęp do wydania polskiego*, Lublin 1986, s. 74-79.

<sup>21</sup> Zreferowany tu cytat z Gumplowicza opatrzonej jest wartym przytoczenia przypisem, który wyraźnie ukazuje podstawowe źródła intelektualnych inspiracji Flecka: „Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie*, 1905, s. 269, cyt. za: Jeruzalem, *Die soziale Bedingtheit des Denkens und der Denkformen*, w: *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, wydane przez Maksa Schelera, 1924” (tamże, s. 76, przypis 29); zob. też na ten temat: W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania...*, s. 22.

<sup>22</sup> Tamże, s. 66; s. 76.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 67-69; zob. też: J. Woleński, *O Ludwiku Flecku i jego filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 2011, nr 3, s. 571-574 („Fleck wypracował oryginalną koncepcję nauki. Może najlepiej charakteryzuje ją tytuł artykułu *Zagadnienie teorii poznawania*, w samej rzecz Fleck przeciwstawiał teorię poznawania – teorii poznania”, tamże, s. 573).

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 68; zob. też: W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania...*, s. 47-51.

się o akcie poznawania, należy zawsze dookreślić, iż dokonuje się on w danym stylu i kolektywie (podobnie jak orzekając, że „coś jest większe”, trzeba dopowiedzieć względem czego jest większe, aby wypowiedź była zrozumiała); bez uściśleń opis poznania jest niepełny i wręcz fałszywy. Za „właściciela myśli” należy uznać nie tyle wypracowującą je jednostkę, ile kolektyw, dzięki dokonaniom którego jednostka potrafi widzieć i opisać (skojarzyć) rzeczy w sposób wartościowy poznawczo<sup>25</sup>. Kolektyw jest nosicielem treści wiedzy i sprawności intelektualnych, które przekraczają wiedzę i zdolności jednostki. To treści kultywowane przez kolektyw decydują o tym, co myślimy i widzimy. Akty poznania są możliwe dzięki zastanym treściom i kolektywnej interakcji, której podlegają.

Fleck formułuje mocne tezy o społecznej naturze poznania, jako o „najsilniej uwarunkowanej społecznie działalności człowieka”, także ze względu na użycie języka, którego struktura zawiera „zniewalającą wspólnotę filozofii, już w pojedynczym słowie dane są zawile teorie”<sup>26</sup>. Nie da się ustalić indywidualnego autorstwa tych filozofii i teorii. Język nie jest neutralnym medium, ale nośnikiem wspólnych nam przeświadczeń, narzucanych nam w określonych słowami aktach poznania i komunikacji.

Podstawą stylu myślowego jest fundament wcześniejszej wiedzy, wielokrotnie powtarzane ćwiczenia w postrzeganiu, wychowanie intelektualne w oparciu o podręcznikowo sformułowaną (ustabilizowaną) wiedzę oraz zestaw odpowiednio dobranych pojęć. Uprzednia wiedza kolektywna antycypuje to, co jest poznawane i jak jest poznawane; to, co dane i widziane w poznaniu. Zasoby tej wiedzy i przechowujące je kolektywy są „czynnikami bazowym” nowych wyników poznawczych. Zespół przeświadczeń żywionych przez członków kolektywu stanowi o jego stylu myślowym, w którym dominuje „ukierunkowane postrzeganie” przedmiotu badań i swoista metodyka („obróbka myślowa”). Styl decyduje o tym, co warte zainteresowań

---

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 71.

<sup>26</sup> Tamże.

badawczych, umożliwia i ogranicza widzenie, wytwarza przymus sposobu postrzegania, wedle którego postępują członkowie kolektywu. Ten przymus narzuca jakby „całościową intelektualną gotowość” do określonego widzenia rzeczy<sup>27</sup>. Można stwierdzić, że jaki styl, taki fakt. To, co nie jest zgodne ze stylem myślenia i widzenia kolektywu, nie zostaje w nim zauważane lub uznane za godne zauważenia. Odmienne widzenie i uznanie odmiennych faktów uniemożliwia – wytwarzana w ramach stylu – „harmonia złudzeń”<sup>28</sup>. Działalności badawczej towarzyszy brak wyraźnej świadomości, iż pozostaje ona trwale zależna od stylu myślenia; styl to jakby jej milczące tło. Jeśli badacz wykazuje istotne różnice między czymś i czymś innym, to tym samym dokonuje on wartościowania w oparciu o przyjęte wcześniej założenia, na podstawie których można dokonać rozróżnień i uznać ich doniosłość poznawczą. Jeśli ktoś staje się kompetentnym fachowcem w danej dziedzinie badań i osiąga wartościowe wyniki, to dzieje się tak dzięki jego „zanurzeniu” w kolektyw. Poznawcze funkcjonowanie kolektywu nie sprowadza się jedynie do wspólnego funkcjonowania sumy jednostek; kolektyw bowiem jest jakby osobą kolektywną i stanowi podmiot poznawania.

Proponując robocze określenie faktu naukowego, Fleck uznaje go za strukturę pojęciową (*Begriffsrelation*), która odpowiada stylowi myślowemu. Natknięcie się w procesie poznania na opór ze strony tego, co nie podlega naszej woli i arbitralności naszego myślenia, nazywa się „faktem”. W polu znaczeniowym i źródłosłowie łacińskim „faktu” zawiera się wskazanie na to, że coś się stało, coś się dokonało. Rozpatrując sens faktu naukowego można zaakcentować, że chodzi tu o coś, co się wytworzyło dzięki procesowi poznania. Fakty są rezultatem pracy w ramach kolektywu. Odkrywa się je w sposób zależny od stylu myślowego, a styl przekształca się zależnie od odkrywanych faktów. Poznanie to akt tworzenia, którego dokonują zespoleni w kolektywie ludzie i zarazem ten akt ich kreuje, nadając im

<sup>27</sup> Por. L. Fleck, *Style myślowe i fakty...*, s. 120-121.

<sup>28</sup> Por. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, s. 67.

określone cechy i właściwości poznawcze. W dziejach nauki zachodzi sprzężona z sobą zmienność faktów i myślenia: jeśli zmienia się myślenie, to zmieniają się fakty. Zmiany stylu można obserwować w zmianach opisu faktów, a to, co uchodzi za nowy fakt, może być odkryte wyłącznie wówczas, gdy występuje nowe myślenie.

Wśród uczestników kolektywu wydziela się węższy krąg ezoteryczny, badawczy (*esoterischer Kreis*) i szerszy krąg egzoteryczny, dydaktyczny (*exoterischer Kreis*), w którym funkcjonuje wiedza popularna<sup>29</sup>. Oba kręgi przenikają się. Teoriopoznawcze znaczenie wiedzy popularnej polega m.in. na tym, że takie walory nauki, jak pewność, prostota i obrazowość są przede wszystkim właściwościami wiedzy popularnej i przekonanie o ich szczególnym znaczeniu metodologicznym naukowiec (fachowiec) przejmuje z tej właśnie wiedzy<sup>30</sup>. Światopogląd powstaje dzięki, kierującej się głównie emocjami, selekcji elementów wiedzy naukowej na jej poziomie popularnym<sup>31</sup>.

Teza Flecka, że niedobór fachowej edukacji w uprawianiu nauk opartych na metodzie empirycznej uwidacznia się w dążeniu do uzyskania „bezgranicznej ścisłości w logicznym wnioskowaniu”, wymaga dopowiedzenia, iż chodzi tu o pozory ścisłości, bo nie może być ona bezgraniczna. Jako błąd postulujących „bezgraniczną ścisłość” Fleck wykazuje przyjmowanie tego, co ma status wysoce hipotetyczny za aksjomaty, z których chce się wyprowadzić rozwiązania spekulatywne, niezależnie od doświadczenia i obserwacji<sup>32</sup>.

Fleck podkreśla nierozłączność czynnej i biernej części wiedzy oraz ich przyrost wraz z przyrostem faktów. „Poznać znaczy więc przede wszystkim – według danych założeń ustalić narzucające się (...) rezultaty. Założenia odpowiadają czynnym powiązaniom i stanowią kolektywną część poznania. Wymuszone rezultaty odpowiadają powiązaniom biernym i tworzą to, co jest odczuwane jako obiek-

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 147-150 i s. 158-159.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 148.

<sup>32</sup> Por. L. Fleck, *Style myślowe i fakty...*, s. 162.

tywna rzeczywistość. Udziałem jednostki jest akt twierdzenia<sup>33</sup>. Fleck przytacza historię odczynu Wassermanna, aby ukazać, że im bardziej wnika się w daną dziedzinę wiedzy, tym silniejsze są związki ze stylem myślowym i liczniejsze czynne elementy wiedzy<sup>34</sup>. Zarazem dokonuje się „inne przesunięcie: rośnie liczba relacji biernych narzucających się, ponieważ każdemu czynnemu elementowi wiedzy odpowiada element bierny, przymusowo wynikający z tamtego”; przykładem: „użycie alkoholu do przygotowania wyciągu jest częścią czynną nauki, natomiast użyteczność tego wyciągu jest elementem biernym<sup>35</sup>. Elementy bierne mogą stać się elementami czynnymi, zależnie od sposobu ich użycia.

W teorii stylu myślowego Fleck poddaje krytyce niektóre z idei dotyczących natury i funkcjonowania nauki: (1) nie akceptuje idei uprawiania „czystej obserwacji bez uprzedzeń” (bez wpływu środowiska i tradycji) i określa ją jako nierealistyczną<sup>36</sup>; (2) polemizuje z wizją „umysłu pustego”, nieobciążonego stylem: taki umysł nie może ani postrzegać, nie myśleć; (3) odrzuca – jako bezzasadny – epistemologiczny postulat, aby przewyciężyć społeczne uwarunkowania poznania. Jego zdaniem poznanie nie jest możliwe bez myśli kolektywnej i samo słowo „poznanie” traci sens, gdy lokuje się je poza kontekstem myśli kolektywnej; (4) nie próbuje redukcyjnego opisu procesu poznawania, który sprowadza go do relacji podmiot – przedmiot, pomijając inne, decydujące czynniki; (5) neguje model wiedzy spoczywającej na fundamencie, dzięki któremu można logicznie zbudować poznanie, a przyjmuje, że „mechanizm idei i prawd utrzymuje się tylko przez ciągły ruch i wzajemne działanie<sup>37</sup>; (6) wbrew tradycyjnym przekonaniom stwierdza, że nauka nie ukazuje obiektywnego obrazu świata (jako „jednoznacznego semantycznego odwzorowania

<sup>33</sup> L. Fleck, *Powstanie...*, s. 69.

<sup>34</sup> Zob. m.in. W. Sady, *Jak zidentyfikować zasady Poincarego i elementy czynne Flecka?*, „Ruch Filozoficzny” nr 1, 2010, s. 17-33.

<sup>35</sup> L. Fleck, *Powstanie...*, s. 113.

<sup>36</sup> Zob. zwłaszcza: L. Fleck, *Style myślowe i fakty...*, s. 113-131.

<sup>37</sup> Tamże, s. 81.

go”) i nie zawiera żadnej jego części; (7) polemizuje z poglądem, że wystarczą obserwacja i doświadczenie, aby dojść „prosto i pewnie do pojęcia jednostki chorobowej «syfilis»”<sup>38</sup>.

Zasady określające przebieg badań naukowych, u podstaw których znajduje się „zespół gotowości umysłowych”, można ująć w dewizę: w pierw jest w umyśle to, co później ukazuje się zmysłom. Trzeba najpierw mieć określoną wiedzę o czymś, aby to coś widzieć. Warunkiem widzenia jest poprzedzająca je wiedza i zarazem umiejętność zapomnienia niektórych treści tej wiedzy. Taką właśnie drogą nabywa się niezbędną w nauce „skierowaną gotowość widzenia”. Rozpatrując gotowość do postrzegania w ramach stylu myślowego, Fleck przywołuje i porównuje różne opisy anatomiczne i ryciny, które są dla niego argumentem, iż „każde widzenie jest zgodnym z określonym stylem ideo-widzeniem (*Sinn-Sehen*), a każda rycina ideogramem (*Sinn-Bild*)”<sup>39</sup>. Wiedza ukierunkowuje widzenie czegoś, co jawi się wyszkolonemu obserwatorowi jako określone coś dzięki tej wiedzy. W konkluzji rozprawy „O obserwacji naukowej i postrzeganiu w ogóle” Fleck stwierdza, iż przez słowo „widzenie” – użyte do opisu aktywności poznawczej – należy rozumieć: „odtworzać w odpowiednim momencie obraz, wytworzony przez społeczność myślową, do której się należy”<sup>40</sup>.

Fleck szeroko pojmuje doświadczenie, ma ono różne warstwy, zawiera doświadczenia eksperymentalne i nieeksperymentalne, to, co jest „jasno ujętym, jak i niejasnym «instynktownym» zasobem wiedzy danego badacza”<sup>41</sup>. Zespolone jest z nim wtajemniczenie, wprowadzenie w obszar nauki przez doświadczonych nauczycieli. Ten, kto nie ma udziału w szeroko pojętym doświadczeniu, które również osobiście wypracował, może się wciąż tylko uczyć, ale nie może poznawać. Praca badawcza to nie jedynie recepcja stylu, ale też jego przewyciężanie. Wraz z przyrostem wiedzy następuje przy-

<sup>38</sup> L. Fleck, *Powstanie...*, s. 49.

<sup>39</sup> Tamże, s. 160.

<sup>40</sup> L. Fleck, *Style myślowe i fakty...*, s. 132.

<sup>41</sup> L. Fleck, *Powstanie...*, s. 129.

rost pytań. Gdy dokonuje się nowe poznanie, to zarazem „ukazuje się przynajmniej jeden dalszy, nowy problem: badanie tego, co właśnie zostało poznane”. Dzięki temu zasób problemów wzrasta i „ich ilość staje się nieskończona”<sup>42</sup>. Cenny jest „niepokój intelektualny”, gdyż zmienia ukierunkowanie w aprobowanym przez kolektyw widzeniu świata. Wskazując, że w kolektywie istotną rolę odgrywa „ogólnie obowiązująca nauka podręcznikowa”, Fleck czyni uwagę o relacji, w jakiej pozostaje ona do nowatorskiego stylu myślenia: „ezoteryczny ruch myśli zachodzi już częściowo w obrębie osoby samego badacza: sam ze sobą prowadzi dialog, rozważa, porównuje, rozstrzyga. Im mniej to rozstrzygnięcie polega na dopasowaniu do nauki podręcznikowej, im bardziej oryginalny i odważny jest więc osobisty styl myślenia, tym dłużej trwa, zanim dokona się proces kolektywizacji jego wyników”<sup>43</sup>. Jeśli w kolektywie ujawniają się i coraz wyraźniej narzucają jakieś wątpliwości, co do spójności wiedzy i widzenia, to wpiersz się je neutralizuje, a dopiero gdy przybiorą na sile, to mogą zmienić sposób widzenia i doprowadzić do zobaczenia nowych faktów.

Dla rozwoju badań naukowych inspirujący bywa nacisk przekonań dominujących w społeczeństwie, choć zarazem dzięki dostrzeżeniu faktów naukowych można się wyzwolić od wielu nieuzasadnionych przekonań.

### **Obrazy funkcjonowania nauki**

Rozpatrując przydatność różnych obrazów, Fleck przybliża swe pojmowanie nauki:

(1) Porównuje przebieg badań naukowych do gry zespołowej i zaznacza, że podobnie jak nie ocenia się tej gry „tylko z punktu widzenia pojedynczych kopnięć” (bo gubi się jej sens), tak nie można budować teorii poznania bez uwzględnienia dokonań kolektywu myślowego.

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 81.

<sup>43</sup> Tamże, s. 155.

(2) Porównuje nauki przyrodnicze do płynącej rzeki, która kształtuje własne dno i koryto; podobnie nauki przyrodnicze są „sztuką kształtowania demokratycznej rzeczywistości i podporządkowania się jej”<sup>44</sup>.

(3) Odrzuca obraz nauki jako budynku, który stoi na fundamencie i na szczycie ma ozdobną facjatkę, natomiast proponuje on postrzegać ją jako „okrągły owoc o soczystym mięszu i grubej niestrawnej skorupie. Możesz go dowolnie obracać, podstawa jest szczytem i szczyt jest podstawą (...), lecz zawsze są jednakowo twarde i niestrawne”. Obraz ten jest interpretowany następująco: „Tylko środek nauki jest pożyteczny, fundamenty matematyki, fizyki, chemii, biologii są równie twarde, wątpliwe, chyba bezużyteczne. I szczyt jest taki sam. By cudowny ten owoc rósł, trzeba go we dwa ognie wziąć: gorący, lecz ciemny ogień romantyzmu i zimny, lecz jasny ogień sceptycyzmu. Równie konieczne jest romantyczne marzycielstwo twórcy, jak i zazdrosny sceptycyzm konkurentów. (...) właśnie ta zazdrość stwarza społeczną wartość poznawania, bo deprywatyzuje wyniki”<sup>45</sup>.

### Przykład badań nad syfilisem

Już w tytule głównego dzieła „Powstanie i rozwój faktu naukowego” Fleck wskazuje się na dynamiczne ujęcie faktu naukowego, a przykładem jest powstanie nowej treści pojęcia kiły. Badania nad syfilisem i rozumieniem wenerycznego charakteru tej choroby obrazują funkcjonowanie stylu myślowego<sup>46</sup>. Fleck przyjmuje przy tym, że historyk nauki, badając dawny styl, musi podjąć rozpatrywane wówczas problemy, a nie jedynie dzisiejsze ich streszczenie. Aby zrozumieć aktualnie używane w nauce pojęcie syfilisu, niezbędne są badania historyczne nad tym, jak się ono kształtowało. Rozpatrując

<sup>44</sup> L. Fleck, *Style myślowe i fakty...*, s. 63; zob. W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania...*, s. 44-45.

<sup>45</sup> L. Fleck, *Powstanie...*, s. 208-209.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 50.



drogi dochodzenia do tego pojęcia, Fleck śledzi jego rozwój i sposoby postrzegania kiły jako jednostki chorobowej mistyczno-etycznej, empiryczno-terapeutycznej, patogenetycznej i etiologicznej. Dawne idee „zepsutej syfilitycznej krwi” przyczyniły się do rozwoju wiedzy i mają one wartość heurystyczną, a nie – prawdziwościową<sup>47</sup>. Przyjmując, że pojęcia naukowe są wynikiem historycznego rozwoju myśli, a praidee liniami kierunkowymi rozwoju poznania<sup>48</sup>, Fleck wyprowadza z historii pojęcia kiły epistemologiczne wnioski i wykazuje, jak trwałość systemów przekonań zespala się z harmonią złudzeń<sup>49</sup>. Usprawiedliwia tym tezę o roli stylu i kolektywu w społecznych uwarunkowaniach każdego aktu i wytworu poznania.

### **Edukacja – obserwacja – wiedza**

Istotną kategorią w koncepcji Flecka jest „kompleksowy stan wychowania”<sup>50</sup>, określający zakres dotychczasowego wartościowego poznania i ukierunkowujący na to, co powinno się poznawać. Wiedzę naukową stanowi o wiele bardziej styl myślowy z jego tradycją i edukacją oraz to, co wyuczone dzięki nim, niż to, co poznane. Trzeba być nauczonym określonego sposobu patrzenia, aby móc dostrzec to, czego bez odpowiedniego wyszkolenia dostrzec się nie da. Edukacja, kształtując sposób prowadzenia i rozumienia doświadczeń, tworzy „skierowane pogotowie myślowe”, które umożliwia prowadzenie badań<sup>51</sup>. Za źródło poznania naukowego nie można uznawać jedynie i przede wszystkim doświadczenia empirycznego, gdyż „źródłem prawie całej wiedzy każdego człowieka jest (...) w Europie po prostu książka i szkoła. Książki te i szkoły te pochodzą także z książek

<sup>47</sup> Zob. tamże, s. 38, s. 44.

<sup>48</sup> Zob. tamże, s. 51-55.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 67.

<sup>50</sup> Zob. tamże, s. 37.

<sup>51</sup> Zob. tamże, s. 130-131; zob. też: Z. Cackowski, *Epistemologia Ludwika Flecka*, „Studia Filozoficzne” 1982 nr 5-6, s. 72-73.

i szkół itd.”<sup>52</sup>. Podręcznik – operujący przymusem myślowym – stanowi jeden z podstawowych elementów nauczania utrwalonej formy wiedzy<sup>53</sup>. Treści nabyte w procesie kształcenia sterują umiejętnością widzenia i opisanego tego, co obserwowane. Jeśli ktoś nauczy się patrzeć w dany sposób, to będzie mógł widzieć to, co ten sposób pozwala zobaczyć; tak jest w nauce, gdzie treści szkolenia i metody uczenia są treningiem w obserwacji. Obowiązuje reguła „coś za coś”: zyskując umiejętność widzenia czegoś, zarazem traci się zdolność obserwowania czegoś innego. Dzięki uformowanemu w edukacji „pogotowiu obserwacyjnemu” i „nastawieniu patrzącego”, coś można zobaczyć, ale czegoś innego się nie dojrzy<sup>54</sup>. Dlatego odmienne style kształtują różne wyniki obserwacji.

### Nauka a kultura i wartości

Stanowisko Flecka w sprawie ustalenia granic między nauką a innymi obszarami kultury (wartościami, światopoglądem, mitem i magią) określić można jako antydemarkcjonizm. W sprawie relacji kultura – natura w przyrodoznawstwie Fleck rozstrzyga, że „nie ma żadnej innej wierności naturze niż wierność kulturze”<sup>55</sup>. To, co jest poznawane, stanowi wytwór danej kultury. Poznanie naukowe jest społecznie uwarunkowane, tak jak i inne wytwory kultury; podmiot epistemiczny pozostaje uwikłany w determinujące go środowisko i prądy kulturowe.

W wiedzy naukowej, jako wytworze kultury, obecne są też cechy, które posiada mīt, bo o jej treści bardziej stanowi to, czego się uczymy, niż to, do czego dochodzimy poznając. Niektóre z wyrażen używanych w nauce funkcjonowały już w magii, a dokonania uczonego i maga ocenia się podobnie, biorąc pod uwagę skuteczność ich

<sup>52</sup> L. Fleck, *Style myślowe...*, s. 215.

<sup>53</sup> L. Fleck, *Powstanie...*, s. 147, s. 155-157.

<sup>54</sup> Zob. tamże, s. 115, s. 123-127.

<sup>55</sup> Tamże, s. 64.

przepowiedni o tym, co się wydarzy. Użycie lunety w nauce można zestawić z użyciem przyrządów wróżbitów w ramach ich stylu myślowego. Status praw nauki jest bliższy statusowi innych wytworów kultury, niż wiecznych i niezmiennych idei. Nauka jest zespolona ze sferą wartości i poznawania, wiąże się z wartościowaniem. Za jedno z zadań wypracowanej przez siebie koncepcji Fleck uznaje też wykazywanie społecznej wartości nauki.

### Język i komunikacja w nauce

Akcentując trudności porozumienia lub wzajemne niezrozumienie między obcymi kolektywami, Fleck głosi radykalną tezę, że nie może dojść do porozumienia między uczestnikami różnych stylów, gdyż widzą oni świat w odmienny sposób i nie ma części wspólnej<sup>56</sup>. Między odbiorcą i nadawcą myśli nigdy nie ma pełnego zrozumienia. Im dłuższy ciąg przekazu, tym bardziej rozrastają się różnice sensu w przekazywanych treściach. Im bardziej istotne są odmienności między stylami, tym mniej możliwa jest między nimi efektywna komunikacja. „Zasady obcego kolektywu odczuwa się – jeśli się je w ogóle spostrzeża – jako arbitralne, ewentualne uzasadnienie, jako *petitio principii*”<sup>57</sup>, jego styl traktuje się jako mistyczny, jego wyjaśnienia jako nietrafne, a jego problemy uchodzą za niegodne zainteresowania lub za nieporozumienie. Dwie różne obserwacje naukowe, jeśli zachodzą w odmiennych językach i stylach, są obserwacjami innego przedmiotu, a opis tychże obserwacji tym bardziej je od siebie

<sup>56</sup> Zob. tamże, s. 65; Fleck, przywołując i zestawiając z sobą zmieniające się poglądy z zakresu anatomii i ilustrując to stosownie dobranymi rycinami, stwierdza: „Każda z tych epok używa w swoim stylu zupełnie jasnych pojęć, ponieważ jasność polega na możliwości wprowadzenia do innych, zgodnych ze stylem pojęć. Mimo tej jasności, bezpośrednie porozumienie zwolenników różnych stylów myślenia jest niemożliwe. Kto mógłby np. przetłumaczyć stare anatomiczne określenie «lono» na określenie współczesne? Gdzie ten mistyczny narząd można zlokalizować?» (tamże).

<sup>57</sup> Tamże, s. 142.

oddala, bo używają odmiennego słownika. Przykładem może być nawet rozumienie prostego zdania: „Normalna ludzka ręka ma pięć palców”. Nie zawsze rozumie się je tak samo i są języki, w których się go nie wypowie. Fleck proponuje eksperyment myślowy: jeśli myślicielom średniowiecznym przedstawimy symbole dzisiejszej nauki, to najprawdopodobniej oni uznają je za fantastyczne i arbitralne, tak jak my dziś oceniamy ich symbolikę.

Fleck rozważa, w jakim zakresie jest możliwa koegzystencja w jednej jednostce różnych stylów myślowych; przyjmuje, że im bardziej style te są różne (nie mają bliskich sobie, acz istotnie odmiennych treści), tym bardziej mogą zachować swą odrębność w przyjmującym je indywidualium, a jeśli są one pokrewne (posiadają niby wspólne tematy, acz różnie ujęte), to tym wyraźniejsza staje się ich niezgodność<sup>58</sup>.

W interakcjach danego kolektywu terminy, które były częścią wyrażen podlegających dyscyplinie logicznej, stają się w dużej mierze sloganami i hasłami służącymi walce o tożsamość własnego stylu. Podstawowe terminy techniczne w wypowiedziach naukowych członków kolektywu podlegają nie tyle analizie, ile spotykają się z aprobatą lub negacją, gdyż wstępnie dokonuje się rozeznania, czy ustosunkowuje się do nich wróg albo przyjaciel kolektywu.

Przystępując do badań naukowych, prowadząc je i prezentując ich wyniki, zakłada się jakiś system pojęciowy, uprzednio skonstruowany i wypromowany na rynku idei przez kolektyw, do którego – nawet całkiem bezkrytycznie – się należy. Terminy techniczne i abstrakcyjne oraz przyrządy naukowe, konstruowane wedle wskazań stylu, pełnią funkcje ram utrzymujących myślenie wewnątrz danego stylu.

Nie jest możliwy „kompletny aksjomatyczny budynek wiedzy”, z tej też racji, że wyrażenia językowe (słowa, zdania) nie są wystarczające, aby oddać całą treść wiedzy. Dlatego Fleck akcentuje funkcje pełnioną przez „zasadniczy czynnik alogiczny” w poznawaniu naukowym. To przede wszystkim on, a nie czynniki logiczno-metodologiczne, decyduje o pojawieniu się, akceptacji, efektywnym funk-

---

<sup>58</sup> Zob. tamże, s. 142-144.

cjonowaniu, transformacji bądź odrzuceniu systemu pojęciowego w kolektywie<sup>59</sup>. Fachowiec w danej dziedzinie nauki ma dostęp do tego, co poza słowami i jawnymi regułami badań, ma także własne doświadczenie w tej dziedzinie i dlatego umie się w niej sprawnie poruszać, mimo iż niekoniecznie potrafi wyartykułować metodologiczne zasady kierujące jego badaniami. Natomiast laik, pozbawiony doświadczenia, jest nieobyty w meandrach danej dziedziny i może ją referować jedynie powierzchownie, pozostaje wyłącznie na poziomie słów i gubi się w wyjątkach od zastanych reguł.

Każdy opis obserwacji, który dąży do tego, aby być jak najbardziej komunikatywny, nadaje wiedzy egzoteryczny charakter, gdyż operuje uproszczeniem, w swym wywodzie zawiera zwroty apodyktyczne i obrazowe, dzięki czemu wiedza staje się bardziej popularna<sup>60</sup>. Jeśli przekazywana wiedza miałaby zachowywać ściśle fachowy sposób jej wyrażania, to do każdego użytego słowa należałoby dołączyć wyjaśniającą go piramidę słów, w której również dokonuje się dalszych rozróżnień i precyzacji. Innych wyrażen używa się w opisie wyniku badań sformułowanym dla potrzeb naukowych, a innych – uproszczonych i apodyktycznych – dla potrzeb praktycznych, w których chodzi o zastosowanie wyników<sup>61</sup>.

### **Kulturowe i edukacyjne zadania koncepcji stylów myślenia**

Za obowiązek filozofów i socjologów nauki uważa Fleck podjęcie proponowanych przez niego badań: „Jeśli więc wyłania się możliwość porównawczej epistemologii, to staje się ona obowiązkiem. Dawne stanowisko, które nie wychodziło poza ramy normatywnych ustaleń o «złym» lub «dobrym» myśleniu, jest przestarzałe”<sup>62</sup>. Upra-

---

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 37, s. 66; zob. też: W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania...*, s. 54; Z. Cackowski, *Epistemologia Ludwika Flecka*, „Studia Filozoficzne” 1982 nr 5-6, s. 74-77 (dyskutowana jest tu kwestia niekompetencji i nadwerbalności).

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 150.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 150-160.

<sup>62</sup> Tamże, s. 81.

wianie porównawczej teorii poznawania i badanie historycznego rozwoju myślenia ma także prowadzić:

(1) do demistyfikacji wizji nieuwarunkowanego (absolutnego) poznania i przeciwdziałania fanatycznemu wyznawaniu danego stylu, jako jedyne dopuszczalnego stanowiska;

(2) do kształtowania postawy tolerancji intelektualnej wobec odmiennych stylów myślenia;

(3) do wypracowania sytuacji, w której „obrońcy różnych stylów będą się wzajemnie cenili, a nawet – nie rozumiejąc się – do pewnego stopnia razem współpracowali, wiedząc, że powodem różnic jest inny sposób myślenia, a nie zła wola”<sup>63</sup>;

(4) do zrozumienia, że to człowiek stoi ponad wytworzonymi przez siebie ideami i powinien nad nimi panować;

(5) do postawy skromności u naukowców, gdyż akceptacja sytuacji poznawczej, w której decydującą rolę ma kolektyw, wskazuje na ograniczoną rolę jednostki;

(6) do zbliżenia różniących się ludzi, gdyż zamiast jedynie wyznawać światopoglądy, poznają oni procesy ich formowania i dostrzegają ich względność;

(7) do ukształtowania i upowszechnienia racjonalnej nauki o poznaniu, nowej dziedziny wiedzy o nauce, dzięki której „wyzwolimy się z więzów kolektywów myślowych i epoki, podobnie jak wiedza naukowa wyzwala nas z chaosu jednorazowości przeżyć indywidualnych”<sup>64</sup> i mimo przynależności do różnych stylów, będziemy „mogli w jej zakresie myśleć jednakowo”<sup>65</sup>.

Polemizując z Dąmbską, Fleck deklaruje: „Porozumienie możliwe jest tylko na gruncie wyników metody porównawczej. Tylko tak stworzy się wspólny kolektyw myślowy, wolny przez krytycyzm, ogólny przez tolerancję”<sup>66</sup>. Wskazane są tu walory społeczne i zadania wychowawcze badań porównawczych.

<sup>63</sup> L. Fleck, *Style myślowe...*, s. 189.

<sup>64</sup> L. Fleck, *Powstanie...*, s. 20.

<sup>65</sup> L. Fleck, *Style myślowe...*, s. 297.

<sup>66</sup> Tamże, s. 262; zob. K. Szlachcic, *Konwencje, style myślenia i relatywizm...*, s. 27-45.

## Epistemologiczny relatywizm i status prawdy

Dąbska odrzucała, jako błędną, tezę relatywizmu, że „żaden styl nie może być przez teorię poznania wyróżniony jako ten, który raczej od innych do prawdy wie”<sup>67</sup>, którą uznała za naczelną u Flecka (choć sama godziła się na konstruktywistyczny charakter funkcji poznawczych podmiotu). Ustosunkowując się do zarzutu relatywizmu poznawczego, Fleck deklaruje, że jego koncepcja stylów myślowych nie ma prowadzić i nie prowadzi do relatywizmu: „«prawda» jako aktualny etap przemian stylu myślowego jest zawsze tylko jedna: jest ona stylowo bez reszty zdeterminowana”<sup>68</sup>. Jeśli nie ma możliwości uznania prawdziwości albo fałszywości danej wypowiedzi poza stylem myślowym, to dla uczestnika danego stylu dana wypowiedź jest prawdziwa albo fałszywa, ale dla uczestnika innego stylu jest to już inna wypowiedź, rozumiana inaczej lub niezrozumiała. Zauważalna różnorodność obrazów rzeczywistości jest efektem wielości przedmiotów i zróżnicowania podmiotów poznania.

Charakteryzując współczesny sobie styl naukowego myślenia, Fleck zwraca uwagę na jego „specyficzny, intelektualny nastrój”, względem którego się dystansuje; mówi o panującym „wspólnym uwielbieniu” wobec ideału prawdy obiektywnej, jasności i dokładności, liczby i formy i zamkniętego systemu<sup>69</sup>. „Żąda się maksimum możliwości, maksimum wzajemnych relacji poszczególnych elementów, w imię wiary, że im bardziej przybliżamy się do ideału prawdy obiektywnej, tym więcej relacji jest nam znanych”<sup>70</sup>. Tej wiary, panującej we współczesnej mu nauce, Fleck nie podziela, natomiast aprobejuje on wizję nauki, w której prawda „z czegoś sztywnego” przekształca się w prawdę ludzką, „dynamiczną, rozwijającą się, kreatywną”<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Tamże, s. 256.

<sup>68</sup> Tamże, s. 199; zob. W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania...*, s. 82-83 („Nie należy więc, wzywa Fleck, stosować kategorii prawdy i fałszu do idei spoza naszego stylu myślowego”, tamże, s. 83).

<sup>69</sup> Por. L. Fleck, *Powstanie...*, s. 180.

<sup>70</sup> Tamże, s. 181.

<sup>71</sup> L. Fleck, *Style myślowe...*, s. 190.

Fleck zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakie niesie relatywizm i uznanie nauki jedynie za wytwór danej kultury. Przestrzegał przed komunistycznymi i nazistowskimi patologiami życia społecznego i naukowego, w których wykorzystuje się relatywizm dla politycznych celów; ironicznie ukazywał patologię: „Ponieważ każda wiedza jest zależna od środowiska, więc trzeba proces odwrócić: do zmienionych sztucznie środowisk dorobić odpowiednią wiedzę. Przecież i tak nie ma obiektywnej nauki! Więc co prędzej trzeba «zrobić» lewicową lub prawicową, proletariacką lub narodową fizykę, chemię itd. Do politycznie potrzebnych (...) wyników dorobimy dowody. Zaprowadzimy planową gospodarkę myślową, biurokratyczne środki zastąpią wolną twórczość, propaganda zastąpi autonomiczne przenikanie społeczeństwa”<sup>72</sup>. Rozwój nauki wymaga więc respektowania praw wolnej twórczości i autonomii działań wiedzotwórczych. Akcentując etos nauki, Fleck nie chce dopuścić, aby jego socjologia nauki była argumentem na rzecz ideologicznej deprawacji i politycznej instrumentalizacji nauki.

### **Zadania psychologii i pedagogiki wobec „psychozy obozowej”**

Osobiste przeżycia i obserwacje z obozów koncentracyjnych skłaniały Flecka do postulatu odpowiedniego przygotowania ludzi do konfrontacji z sytuacją mającą miejsce w takim obozie: „Wielu więźniów odczuwało nie tyle strach przed prześladowcą, ile pewnego rodzaju specyficzną, niewolniczą «cześć»”. Ważnym zadaniem praktycznym „psychologii i pedagogii (jest) badać i kształcić mechanizmy obrony psychicznej, chroniącej przed powstaniem «psychozy obozowej», rozwijającej się u więźniów”. Za właściwy sposób zapobieżenia obozowym patologiom zależności w relacjach międzyludzkich Fleck uznaje „wychowanie ludzi w poczuciu prawdziwie demokratycznej równości”<sup>73</sup>. Koncepcja stylów myślenia ma także przyczyniać się

<sup>72</sup> L. Fleck, *Powstanie...*, s. 184.

<sup>73</sup> L. Fleck, *Style myślowe...*, s. 294.



do takiego wychowania, które zapobiega niepożądanym postawom u osób, z których nieludzki system uczynił poddanych sobie więźniów czy wręcz bezwolnych niewolników.

### **Deontologia doświadczeń lekarskich na ludziach**

Wspominając badania nad tyfusem w laboratorium obozu koncentracyjnego w Buchenwaldzie, Fleck stwierdza, że „istniała (tam) tragiczna odpowiedzialność za wyniki” (*Problemy naukoznawstwa, Życie Nauki* 1946, nr 5, 327)<sup>74</sup>. Ta sytuacja uwrażliwiła go na etyczny problem eksperymentów lekarskich na osobie ludzkiej. Wypowiadając się w tej sprawie (*Polski Tygodnik Lekarski* 3 (1948), 35, s. 1052-1054), Fleck ostrzega, że zapotrzebowanie na systematyczne i zorganizowane doświadczenia medyczne na ludziach wzrasta i będzie wzrastać, konieczna jest więc refleksja nad granicami ich dopuszczalności, aby „jasno i otwarcie określić ustawą i przepisem deontologii, co i jak wolno i trzeba dla dobra nauki i chorych robić”. Za „karygodne i ze wszech miar wstrętne” uważa Fleck eksperymenty na osobach umysłowo chorych, które nie służą ich leczeniu. Regulacje deontologii mają przyczynić się do urzeczywistnienia sytuacji, w której lekarz-eksperymentator zachowa zaufanie społeczne dla jego badań, a „osoba, służąca do doświadczenia, będzie zamiast niegodnej człowieka roli «królika doświadczalnego» odgrywała do pewnego stopnia rolę świadomego współpracownika badacza”. Zarysowując aksjologiczne tło dla przepisów, Fleck ukazuje sytuację optymalną, w której lekarz będzie „odczuwał szacunek i wdzięczność dla człowieka, który z narażeniem własnym pozwala mu zdobyć ważną prawdę”, a osoba poddana doświadczeniom będzie odczuwała z tego powodu słuszną dumę<sup>75</sup>. W stanowisku reprezentowanym i propagowanym przez Flecka zespala się wymiar dążeń poznawczych i war-

<sup>74</sup> Tamże, s. 153.

<sup>75</sup> Zob. tamże, s. 298-303.

tości epistemicznych z porządkiem moralnym, występują tu – jako niezbywalne – kategorie etyczne szacunku i wdzięczności oraz za dopuszczalną i słuszną przyjmuje się kategorię „ważnej prawdy”, której wartość pozwala podjąć i usprawiedliwić ryzyko. Nie jest to wszakże stanowisko wolne od wyraźnie rysującego się tu konfliktu wartości, gdyż sytuacja doświadczenia na ludziach nie może być wolna od przyjmującego różne rozmiary (natężenie) konfliktu wartości. Konflikt wartości może zniknąć z pola widzenia lekarza-eksperymentatora jedynie wówczas, gdy przyjmie on za własny znieprawiony moralnie styl myślenia i wprawi się w antyhumanitarne widzenie poddanego jego władzy „królika doświadczalnego”, służącego wyłącznie jego – uwolnionym od etycznych więzów – eksperymentom.

### Recepcja i oddziaływanie koncepcji

Dorobek filozoficzny Flecka można zaliczyć do takich dokonań umysłowych, których walor poznawczy uwyrażnia się wraz z ich recepcją. Jeśli przyjąć, że o ocenie walorów myśli filozofa rozstrzyga w dużej mierze intensywność i płodność dyskusji przez nią rozbudzonych, to wartość idei Flecka w filozofii i socjologii nauki lokuje się wysoko, gdyż wciąż inspirują debatę, przynoszącą nowe wyniki i dalsze deliberacje. Mówiąc językiem Flecka: wytworzył się kolektyw, w którym elementy stylu wypracowanego przez Flecka przyjęły się, gdyż w kontekście aktualnej debaty nad nauką ten styl pozwala rozpatrywać te aspekty poznania i faktu naukowego, które dziś uznawane są za ważne, a pomijane były w innych ujęciach nauki.

Zestawia się i porównuje koncepcje Flecka: (1) z elementami teorii poznania Kanta; (2) z radykalnym konwencjonalizmem K. Ajdukiewicza, pod *styl myślowy* podkładając *aparaturę pojęciową* (m.in. B. Wolniewicz)<sup>76</sup>; (3) z poglądami Neuratha o zespołowym charak-

---

<sup>76</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Ludwik Fleck i filozofia polska*, „Studia Filozoficzne” 1982 nr 5-6, 79-82.

terze badań naukowych (A. Koterski); (4) z Chwistka koncepcją wielości rzeczywistości (m.in. W. Sady); (5) z konwencjonalistyczną filozofią nauki; (6) z tezami L. Wittgensteina (m.in. K. Gurczyńska-Sady)<sup>77</sup>; (7) z socjologią wiedzy; (8) ze stanowiskiem Kuhna, który deklarował, iż świadomie nie używa terminu „prawda” – w ocenie W. Sadego – ujawnia wpływ koncepcji Flecka; (9) ze stanowiskiem realizmu wewnętrznego H. Putnama (A. Grobler)<sup>78</sup>. Dokonuje się też innych zestawień i wykazuje istotne zbieżności<sup>79</sup>.

Nie tylko do przedstawionego przez Flecka modelu uprawiania nauki, ale do samej jego koncepcji nauki, która stała się przedmiotem dociekań i dyskusji, trafnie odnoszą się słowa Leona Chwistka: „Idąc śladem dra Flecka, nauczymy się oceniać właściwą rolę twórczych pomysłów...”<sup>80</sup>. Wciąż wielu podąża tym śladem i wielu badaczy dorobku Flecka uznaje, iż dzięki krytycznemu rozpatrywaniu zaproponowanej przez niego koncepcji można uczyć się trafnego wartościowania treści i funkcji twórczych pomysłów. To kolejny edukacyjny walor tej koncepcji, który może przyczyniać się do uzyskiwania efektywniejszej komunikacji w świecie nauki i lepszych wyników w procesie poznania.

---

<sup>77</sup> Zob. K. Gurczyńska-Sady, *Kant, Fleck i Wittgenstein o antycypacji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2010, nr 2, s. 45-61.

<sup>78</sup> A. Grobler, *Relatywizm w filozofii nauki*, w: W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania...*, s. 114-115.

<sup>79</sup> „Szczególną rolę w popularyzacji idei Flecka odegrał tom *Cognition and Fact. Materials on Ludwik Fleck*, pod red. L. Schäfera i Th. Schnelle (bodaj najbardziej zasłużonego badacza Flecka), Reidel, Dordrecht 1986. W tomie tym znajduje się m.in. bardzo interesujący artykuł J. Giedymina wskazujący, że Fleck wcale nie był outsiderem na gruncie polskim, a ogólne tło dla jego poglądów można odnaleźć u K. Ajdukiewicza, L. Chwistka, E. Poznańskiego i R. Wundheilera” (J. Woleński, *O Ludwiku Flecku i jego filozofii...*, s. 574).

<sup>80</sup> L. Chwistek, *Ciekawa książka*, „Pion”, nr 33 (150), 15.8.1936, s. 7.

## Summary

Ludwik Fleck (born 11 July 1896 in Lvov, died 5 June 1961 in Ness-Ziona, Israel) was a microbiologist and the instigator of an original conception of science. Fleck formulated powerful arguments about the social nature of scientific knowledge and favored adopting a sociological perspective on science. He recognized that scientific knowledge is socially conditioned, just as other cultural artifacts are. If we assume that our assessment of a philosopher's ideas should reflect the intensity and fertility of the discussion they arouse, then the importance of Fleck's thoughts for philosophy cannot be doubted, as they still inspire discussion.

**Piotr DUCHLIŃSKI**

Akademia Ignatianum w Krakowie

**STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO  
EPISTEMOLOGICZNO-METODOLOGICZNA  
CHARAKTERYSTYKA ETYKI KLASYCZNEJ**

**Uwagi wstępne**

1. Celem artykułu jest przedstawienie propozycji etyki klasycznej, jaką sformułował w swoich pracach z zakresu metaetyki ks. prof. Stanisław Kamiński, polski logik i teoretyk nauki, współtwórca lubelskiej szkoły filozofii klasycznej i jej czołowy metodolog<sup>1</sup>. Umiejętnie i z dużym wyważeniem, krytycyzmem i kulturą logiczną łączył tradycję ze współczesnością. Zajmował się logiką formalną, semiotyką, teorią nauki oraz opracowaniem logiczno-epistemologicznych podstaw klasycznej koncepcji filozofii<sup>2</sup>. W swoich badaniach metodologicznych nawiązywał do dorobku logiczno-metodologicznego szkoły lwowsko-warszawskiej z którą sympatyzował w pierwszym okresie swojej działalności filozoficznej<sup>3</sup>. Osiągnięcia tej szkoły wy-

---

<sup>1</sup> Dziękuję za uwagi do niniejszego artykułu Panu Prof. dr hab. Adamowi Jonkiszowi z Instytutu Filozofii Akademii Ignatianum i Panu Dr. Kazimierzowi Krajewskiemu z Instytutu Filozofii Teoretycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

<sup>2</sup> A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 39-40 (1991-1992) z. 1, s. 368-391.

<sup>3</sup> Całość bibliografii prac Kamińskiego zebrali A. Buczek i T. Szubka.

korzystał w twórczym opracowywaniu poszczególnych działów klasycznej koncepcji filozofii, z uwzględnieniem jej specyfiki poznawczej. Dzięki jego badaniom tomizm egzystencjalny w Polsce w tzw. szkole lubelskiej filozofii klasycznej uzyskał wyprecyzowaną pod względem metodologicznym i epistemologicznym atrakcyjną postać wobec innych (zwłaszcza różnych kierunków neotomizmu) współczesnych kierunków filozoficznych<sup>4</sup>.

2. W związku z zakrojonymi na szeroką skalę badaniami nad metodami filozofowania, które filozof prowadził w latach 60. i 70. ubiegłego wieku, oraz nad strukturą poszczególnych dyscyplin metafizyki ogólnej ks. prof. Kamiński podejmował także wiele analiz z zakresu metaetyki<sup>5</sup>. Miał świadomość konieczności zbudowania etyki, która mieściłaby się w ramach paragrafu filozofii klasycznej<sup>6</sup>. Poczynione w tej materii próby miały raczej charakter precyzująco-systematyzujący, i choć nie zaowocowały rozbudowaną koncepcją, to jednak na gruncie filozofii klasycznej były w pewnym sensie nowością. Albowiem przed Kamińskim w szeroko rozumianym tomizmie (szczególnie tomizmie tradycyjnym za granicą i w Polsce) nie istniała na takim poziomie epistemologiczno-semiotyczno-metodologiczna refleksja nad podstawami etyki. Podejmując zagadnienia z zakresu metaetyki, polski filozof dążył do zarysowania klasycznej koncepcji etyki, która byłaby zgodna z ustaleniami metodologicznymi klasycznej koncepcji filozofii<sup>7</sup>.

3. Kolejność analiz jest następująca: zanim przedstawimy propozycję etyki klasycznej, przywołamy szerszy kontekst metaetycznych

---

<sup>4</sup> Zob. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994; M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *The Lublin Philosophical School*, Lublin 2010, jest to najnowsza prezentacja poglądów tej szkoły.

<sup>5</sup> Zasadnicze prace ks. prof. Stanisława Kamińskiego z zakresu metaetyki znajdują się w tomie *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989.

<sup>6</sup> Zagadnienia te częściowo poruszył w swoim artykule T. Biesaga, *Stanisława Kamińskiego badania struktury metodologicznej etyki tomistycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993), nr 1, s. 149-156.

<sup>7</sup> Zob. S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, „*Roczniki Filozoficzne KUL*” 34 (1986) z. 1, s. 5-19.

analiz Kamińskiego. Skoncentrujemy się na takich kwestiach, jak typologia etyk, problem przedmiotu i metody etyki. Ujawnienie tego kontekstu pozwoli na ukazanie jego własnych preferencji metaetycznych ujawniających się szczególnie w krytycznej dyskusji z innymi sposobami uprawiania etyki, szczególnie etyki współczesnej. Choć koncepcja etyki, którą tutaj chcemy zaprezentować, krystalizowała się w 70. latach ubiegłego wieku, chcemy dziś przywołać ją nie tylko jako relikw historyczny, lecz jako pewną alternatywę dla współczesnych koncepcji etycznych, które swoimi założeniami i programem radykalnie odbiegają od tego, co proponuje etyka klasyczna. Jest ona poznawczo interesująca jeszcze i z tego względu, że proponuje strategię ostatecznych odpowiedzi na dręczące człowieka pytania etyczne, czym jest dobro i zło i co o nich ostatecznie decyduje. Warto zatem przemyśleć tę propozycję i zastanowić się nad jej walorami poznawczymi i praktycznymi. W poniższych analizach ograniczamy się tylko do tych pierwszych, jako na obecnym etapie priorytetowych<sup>8</sup>.

## 1. Typologia etyk

1. Wielość etyk, różnych stylów jej uprawiania, z jakimi spotykamy się na przestrzeni dziejów ludzkiej myśli, zawsze rodzi pytanie o ich klasyfikację, typologię. Ustalenie takiej klasyfikacji ma charakter poznawczy i porządkujący, pomaga nam zorientować się w całej palecie różnych stylów etycznych, dostrzec ich podobieństwa i różnice, stwarza możliwość rzeczowej dyskusji i twórczej kontynuacji wątków najbardziej wartościowych. Zacznijmy zatem nasze analizy od proponowanych przez Kamińskiego kryteriów typologii teorii etycznych<sup>9</sup>. Przystępując do jej sformułowania, podkreśla, że nie ma neutralnych typologii systemów etycznych. Każda dokonywana jest

---

<sup>8</sup> Kwestiom praktycznym w etyce klasycznej trzeba by poświęcić osobny artykuł.

<sup>9</sup> S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, w: *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 307-319.

z jakiegoś punktu widzenia, u którego podstaw znajdują się określone rozstrzygnięcia filozoficzne, przeważnie te zapadające w dziedzinie epistemologii lub teorii nauki. Typologia ma dotyczyć etyki, nie zaś moralistyki, z którą nierzadko etyka, przy niskiej samoświadomości metodologicznej, jest mylona. Moralistyka bowiem nie uzasadnia racjonalnie swoich norm i ocen postępowania, a jeśli już tego dokonuje, to przeważnie za pomocą różnych pozaracjonalnych strategii (perswazja) uzasadnia, dlaczego człowiek powinien przestrzegać takich a nie innych norm moralnych, dlaczego tak a nie inaczej powinien wartościować. Kamiński bierze pod uwagę tylko etykę filozoficzną (etykę ogólną), teologiczną oraz etyki oparte na naukach szczegółowych. Z epistemologiczno-metodologicznego punktu widzenia przyjmuje on trzy kryteria rozstrzygające o typologii teorii etycznych:

- i) przedmiot etyki,
- ii) cel przedmiotowy,
- iii) metodę uprawiania etyki.

Najbardziej praktykowana i z metodologicznego punktu widzenia posiadająca największe walory epistemologiczne jest metoda uprawiania filozofii moralności.

2. Przedmiot etyki<sup>10</sup>. Wedle Kamińskiego przedmiotem etyki jest **moralność**. Stwierdzenie takie niczego nam jednak bliżej nie mówi. Rodzi od razu pytanie, co to jest moralność. Gdzie spotykamy się z moralnością? Jak wyróżnić to, co moralne, od tego, co niemoralne? Samo słowo moralność nie jest bowiem ani jednoznaczne, tak aby miało tylko jeden desygnat, ani też nie jest wieloznaczne, aby w różny sposób odnosiło się do różnych desygnatów. Pojęcie to ma przede wszystkim charakter analogiczny (między jedno- a wieloznacznością) i w różny sposób odnosi się do swoich desygnatów, zachowując jednak coś wspólnego im wszystkim. Kamiński odwołuje się do potocznych intuicji związanych z orzekaniem pojęcia moralności. Przytacza różne konteksty, w których używamy tego pojęcia. I tak w pierwszej kolejności pojęcie moralności odnosimy przede wszystkim do pod-

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 309-310.



miotu – osoby, sprawcy działania, do tzw. jego decyzji, które zapadają w świadomości, tradycyjnie zwanych czynami wewnętrznymi, o których bardzo często mówimy, że są moralne lub niemoralne. Chodzi tu w pierwszej kolejności o czyny wolne oraz świadome, czyli dobrowolne, pozbawione jakiegokolwiek presji zewnętrznej czy wewnętrznej. Czyn (działanie) pozbawiony świadomości i wymuszony nie podpada pod kwalifikację moralną. Pouczające są także w tym wypadku instrukcje języka potocznego. Wyróżnia się w nim takie konteksty, gdzie stwierdzamy, że decyzja  $x$  była moralna lub decyzja  $y$  była niemoralna, trafnie też (intuicyjnie) rozpoznajemy dobrowolność lub niedobrowolność decyzji i działań. Moralność względnie niemoralność decyzji orzekamy po stwierdzeniu, czy dana powinność działania została przez podmiot urzeczywistniona czy też nie. Moralnością określamy także samo zdarzenie, czyli czyn zewnętrzny, który jest jakby przedłużeniem czynu wewnętrznego, jakim jest decyzja. Powiada się, że działanie  $X$  było moralne lub niemoralne, że np. realizowało jakieś dobro lub też zło. O moralności mówi się także jako o zdarzeniu społecznym, o czymś, co występuje między ludźmi, co ma interpersonalny charakter. Powiada się także o moralności grup społecznych lub całych społeczeństw. Pojęciem moralności desygnujemy różnego rodzaju postawy, sprawności czy też zdolności do podejmowania pewnych działań. Wreszcie moralnymi nazywamy różnego rodzaju zdania normatywne, oceniające, wartościujące i ostro przeciwstawiamy je czasem (nie zawsze też słusznie) zdaniom teoretycznym, które wyrażają stany rzeczy. Moralność orzekamy o poglądach, przekonaniach i kodeksach, mówimy także o moralności albo niemoralności pewnych obyczajów, tradycji, zachowań kulturowych. Pojęcie moralności odnosimy do pewnych sytuacji, szczególnie tych konfliktowych, gdzie ludzie spierają się z sobą samym, jak również z innymi, o to, jakim powinnościom (czy też wartościom) dać pierwszeństwo w realizacji. Jesteśmy skłonni określić te sytuacje mianem moralnie obowiązujących wtedy, kiedy opowiadamy się za wartościami takimi jak sprawiedliwość czy wierność (powszechnie uznanymi za moralne) przeciwko takim jak doraźna korzyść czy przyjemność

hedonistycznie pojmowana. Wtedy też nadajemy im rangę uniwersalnych i powszechnie obowiązujących każdego, ktokolwiek w nich się znalazł. Na podstawie potocznych intuicji, które szczególnie dla klasycznego filozofa zawsze mają charakter instruktywny, możemy powiedzieć, że desygnatami pojęcia moralności jest świat ludzki (międzyosobowy) i to wszystko, co wiąże się ze specyficznym ludzkim życiem, działaniem. Pojęcie moralności okazuje się nie mieć zastosowania do świata pozaludzkiego, np. do świata zwierząt. Gdyby chciał je tam odnieść, jego funkcja miałaby co najwyżej znaczenie tylko metaforyczne. I choć język potoczny ujawnia, że w niektórych kontekstach stosujemy pojęcie moralności do świata pozaludzkiego (do zwierząt czy innych artefaktów, mówimy przecież, że pies jest wierny), to w tym wypadku mamy jedynie do czynienia ze wspomnianym metaforycznym przenoszeniem tego pojęcia.

**3.** Moralnością interesuje się wiele różnych **typów etyki**<sup>11</sup>. Nie ma jednej wiedzy o moralności, jednej etyki. Pluralizm stylów w tej materii jest faktem tak historycznie, jak i przedmiotowo uzasadnionym. Kamiński stale podkreślał pluralizm wiedzy o moralności. Pluralizm ten wyrasta z określonych rozstrzygnięć w zakresie koncepcji filozofii, epistemologii, metodologii czy teorii nauki. Trzeba mieć na uwadze także kwestie światopoglądowe, gdyż one również decydują o wyodrębnieniu i kształcie tego pluralizmu. Związany jest po pierwsze z samym wyborem przedmiotu, a także z perspektywą poznawczą (chodzi tu o aspekt, w jakim bada się dany przedmiot – moralność) oraz z kwestią tzw. dopuszczalnych źródeł wiedzy (chodzi tu o źródła naturalne oraz nadprzyrodzone). Z tymi zagadnieniami integralnie związana jest także kwestia tzw. autonomiczności albo też nieautonomiczności wiedzy o moralności.

**4.** Moralność jest przedmiotem badania **etyki teologicznej**<sup>12</sup>. Etyka ta dopuszcza oprócz naturalnych także nadprzyrodzone źródła wiedzy. Zasadniczo utożsamia się ona z teologią moralną, ta zaś

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 311.

<sup>12</sup> Tamże.

w uprawomocnieniu swoich twierdzeń korzysta tak z danych objawienia religijnego, jak i z określonych kierunków filozoficznych. Możliwa jest także asymilacja przez teologię (szczególnie ma to miejsce w różnych kierunkach teologii współczesnej) określonych wyników szczegółowych nauk o moralności (zwłaszcza psychologii po II Soborze Watykańskim). Ograniczając się do etyki teologicznej w ujęciu katolickim, należy stwierdzić, że etyka ta interesuje się ludzkim działaniem w aspekcie realizacji Idei Królestwa Bożego, która została nam wyłożona w Piśmie Świętym. Za wzór do naśladowania dla człowieka przyjmuje ona życie Jezusa Chrystusa. Wedle etyki teologicznej, ludzkie działania powinny być zgodne z zaleceniami nauki moralnej Jezusa jako ostatecznego autorytetu moralnego i kryterium wszelkiego dobra i zła. Sprowadzają się więc do realizacji ustalonych przykazań, zwłaszcza przykazania miłości Boga i bliźniego. Na gruncie etyki teologicznej wiele uwagi poświęca się także zagadnieniom sumienia. Traktuje się je jako głos Osobowego Boga, który człowiek ma rozeznąć i kierować się nim w życiu. Wiele analiz poświęca się także zagadnieniu tzw. cnót, czyli sprawności moralnych. Interpretacje tych zagadnień dokonują się przy wykorzystywaniu różnych metod i systemów filozoficznych. Filozofia tomistyczna nie jest tutaj uprzywilejowanym kierunkiem (za przykład może posłużyć współczesna teologia transcendentálna rozwijana w Niemczech, która zasymilowała różne współczesne nurty filozoficzne). W etyce teologicznej wykorzystuje się także dorobek szczegółowych nauk o moralności. Często bywa tak – zwraca uwagę Kamiński – że przedmiot moralnej teologii zbliża się do przedmiotu antropologii filozoficznej uprawianej na bazie psychologii czy innej nauki humanistycznej. Posiłkując się przy analizie tej kwestii rozróżnieniami klasycznej metodologii nauk, można powiedzieć tak: przedmiotem etyki teologicznej (czy też teologii moralnej) jest ludzkie działanie, to jest jej **przedmiot materialny**, natomiast **przedmiotem formalnym** jest zgodność tego działania z wezwaniem moralnym Jezusa Chrystusa i ocena tego, jak jest ono realizowane przez człowieka w określonych dziedzinach życia.

5. Moralnością interesują się tzw. **etyki humanistyczne**<sup>13</sup>. Etyki te w metodologii etyki nazywa się powszechnie **etologią** lub też **opisowymi naukami o moralności**<sup>14</sup>. W swoich analizach pomijają one kluczowy dla etyki problem normatywnego wymiaru moralności. Należą do nich następujące klasyczne dyscypliny humanistyczne: psychologia moralności, socjologia moralności oraz historia moralności. Interesują się one moralnością jako czymś empirycznie danym i możliwym do opracowania za pomocą metod empirycznych i statystycznych. Psychologia moralności, którą przeważnie uprawia się w ramach psychologii społecznej, interesuje się moralnością jako faktem psychologicznym. Bada poszczególne etapy rozwoju moralnego, jego uwarunkowania psychiczne, społeczne i kulturowe. Za pomocą metod właściwych psychologii, chodzi tu szczególnie o metody jakościowe, stara się pokazać, jakie wartości, normy, reguły postępowania człowiek uznaje na danym etapie swojego życia i co decyduje o ich akceptacji. Psycholog badający moralność powinien wypowiadać o niej tylko takie sądy, które dopuszcza stosowana przez niego metoda badania. Zasadniczo nie powinien on wygłaszać kategoriicznych tez dotyczących normatywnego statusu moralności. Kiedy tak czyni, próbując np. uzasadniać lub kwestionować określony typ moralności, przekracza kompetencje (epistemologiczne granice) swojej metody. Żaden bowiem zapis badań statystycznych nie może nam uzasadnić, że jeśli kłamstwo jest czymś powszechnym i słusznym, nawet jeśli przynosi jednostkom korzyść, bo tak wykazały badania określonej grupy społecznej, nie znaczy to, że jest ono moralnie usankcjonowane, że jest moralnie słusznym kłamać dla osiągnięcia korzyści. Socjologia moralności interesuje się moralnością jako fenomenem (czy też faktem) społecznym. Poszukuje czynników, które ją kształtują, ustala aktualne preferencje aksjologiczne danych grup społecznych. Bada, jak moralność wpływa na społeczeństwo, i to, jak określone zmiany społeczne wpływają na moralność (świadomość

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 311.

<sup>14</sup> W Polsce pionierem tych badań była Maria Ossowska.

społeczną moralności) oraz jej percepcję. Podobnie jak psychologia jest ona opisową nauką o moralności, abstrahującą od wymiaru normatywnego. Na podstawie socjologii moralności nie można jednak uprawomocnić powszechnie obowiązujących norm moralnych i reguł postępowania ani też dokonywać ich zakwestionowania, jak ma to czasem miejsce. Kolejna z nauk etologicznych, historia moralności, analizuje moralność w powiązaniu z uwarunkowaniami kulturowymi, regionalnymi (geograficznymi). Bada, jak moralność kształtowała się w poszczególnych epokach historycznych. Jej celem jest opis i ustalenie ogólnych praw dotyczących zmian i funkcjonowania moralności. Na gruncie historii moralności podejmuje się także analizy dotyczące fenomenu kultury moralnej, roli wpływu kultury na moralność i moralności na kulturę.

6. Moralność jest także przedmiotem powstałej w XX wieku na Wyspach Brytyjskich **metaetyki**<sup>15</sup>. Z tym, że metaetyka, która szczególnie rozwinęła się w kręgu filozofii analitycznej, nie zajmuje się wprost moralnością, ale tym, w jaki sposób wypowiadamy się o moralności. Interesują ją język etyki, jego struktura logiczna i problemy związane z uzasadnieniem twierdzeń etycznych. Język dyskursu etycznego, zdaniem Kamińskiego, jest głównym przedmiotem metaetyki<sup>16</sup>. Metaetyka interesuje się przede wszystkim znaczeniem pojęć wchodzących w skład języka etycznego. Interesuje się różnymi aspektami języka o moralności. W różnych teoriach metaetycznych podkreśla się albo poznawczą, albo też pozapoznawczą (przeważnie emotywną)<sup>17</sup> funkcję języka o moralności. Ponadto bada się sposoby, za pomocą których uzasadnia się sądy moralne oraz rozpatruje je pod kątem wartości prawdy lub fałszu. W stosunku do etyki spełnia ona albo funkcję służebną, albo redukującą. Kamiński był przeciwnikiem

<sup>15</sup> Tamże, s. 312. Na temat metaetyki najwięcej na gruncie filozofii klasycznej pisał T. Styczeń, zob. Tenże, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972, *W drodze do etyki*, Lublin 1984.

<sup>16</sup> Zob. T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, Kraków 1996.

<sup>17</sup> Szczególnie w koncepcji C.L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1944.

ograniczania (redukowania) etyki do metaetyki i czynienia z tej ostatniej jedynej płaszczyzny badania moralności<sup>18</sup>.

## 2. Przedmiotowy cel etyki

1. Cel nauki to jeden z metodologicznych czynników determinujących jej naturę. Również w przypadku etyki możemy mówić o różnych celach przedmiotowych<sup>19</sup>. I tak przy uwzględnieniu podziału na etyki opisowe i etyki normatywne, czy raczej normatywno-oceniające, uprawianie etyki zmierza zasadniczo do:

i) porządkującego opracowania danych przyjętych w punkcie wyjścia etyki, może to być opracowanie jako opis porządkujący lub jako generalizacja, która w zamierzeniu prowadzi do uporządkowania faktów;

ii) do teoretycznego wyjaśnienia danych faktów w punkcie wyjścia poprzez uprawomocnienie wartości lub powinności;

iii) skonstruowania i uzasadnienia zasad realizacji norm moralnych lub powinności. Osobnym celem, podkreśla Kamiński, może być analiza różnych systemów etycznych. Dokonuje się ona na gruncie wspomnianej poprzednio metaetyki. Metaetyka nie jest jednak wiedzą przedmiotową i nie realizuje badań przedmiotowych. Uprawianie jest w ramach podejścia metaprzmiotowego<sup>20</sup> ze szczególnym

---

<sup>18</sup> O dwóch rodzajach etyki pisze T. Styczeń, *Metaetyka (Nowa „rzecz” czy nowe „słowo”?)*, „Zeszyty Naukowe KUL” (1969) nr 2, s. 35-42.

<sup>19</sup> S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, dz. cyt., s. 132.

<sup>20</sup> W podejściu metaprzmiotowym wychodzi się nie od doświadczenia świata realnego, lecz od analizy zawartości świadomości, co typowe jest np. dla wszelkiego rodzaju metod transcendentálnych czy fenomenologiczno-egzistencjalnych. Do podejścia metaprzmiotowego Stanisław Kamiński zalicza także różne metody hermeneutyczne mające na celu interpretację znaków i symboli, poszukujące ukrytych sensów i znaczeń, jak i metody, stosowane przede wszystkim przez filozofów analitycznych, dotyczące eksplikacji lub logicznej rekonstrukcji wyrażeń celem ujawnienia ich funkcji poznawczych i pozapoznawczych. Filozofia klasyczna, która obiera metaprzmiotowy punkt wyjścia oparty na analizie danych świadomości lub na poszukiwaniu apriorycznych warunków konstruujących poznania, gubi prawdziwy wy-

naciskiem na analizę semiotyczną wyrażen<sup>21</sup>. Dyskurs metaetyczny sterowany jest pytaniami dotyczącymi językowych znaczeń, jakich używa się w danym dyskursie etycznym. Znaczenie języka etycznego jest na gruncie metaetyki przedmiotem wieloletnich już sporów. W tej materii panuje dość duża rozbieżność, ustalenia są zrelatywizowane do określonych teorii metaetycznych, te zaś do epistemologii i ontologii. Kognytywści (zalicza się do nich i naturalistów, i intuicjonistów) przyjmują, że wyrażenia wchodzące w skład języka o moralności mają swoje znaczenie. Wyrażają pewne stany rzeczy, które w kognitywizmie są różnie pojmowane (albo jako fakty naturalne, albo jako fakty nienaturalne, jak u intuicjonistów). Drugi nurt badań nad językiem moralności to emotywiści. Odmawiają oni kognitywnego znaczenia wyrażeniom języka etycznego, twierdząc, że jedyną funkcją tego języka jest wyrażanie emocjonalnych postaw<sup>22</sup> i wpływanie na ich zmianę u odbiorców. Za pomocą języka moralnego można wpływać na postawy i działania innych ludzi, dlatego podstawową funkcją tego języka jest funkcja pragmatyczno-perswazyjna.

**2.** Na gruncie pierwszego z celów, jakim jest **uporządkowany opis** faktów moralności, możemy mieć, zdaniem Kamińskiego, do czynienia z historią moralności lub też z pewną typologią faktów o moralności. Natomiast w przypadku etyki, która zmierza do uporządkowania faktów moralnych poprzez generalizację, mamy do czynienia z pewną formą wyjaśnienia (eksplanacji) odnośnych faktów moralnych. Wy-

---

miar klasycyzmu, który polega na tym, że filozofia ma być związana z poznaniem i wyjaśnieniem tego, co jest realne, nie zaś tego, co dane jest jako immanentna treść świadomości. Kamiński zauważa tendencję filozofów nowożytnych i współczesnych do koncentrowania się właśnie na metaprzmiotowym punkcie wyjścia. Uważa on, że w pewnym sensie filozofie te odchodzą od ideału filozofii klasycznej opartej na podejściu przedmiotowo-obiektywnym.

<sup>21</sup> Na temat semiotycznych metod uprawiania filozofii zob. S. Kamiński, *Próba typologii metod filozofowania*, w: *Jak filozofować*, dz. cyt., s. 63-70. Zob. J. Herbut, *Elementy metodologii filozofii*, Lublin 2004.

<sup>22</sup> W samym emotywizmie też zachodzą różnice co do pojmowania natury zdań etycznych. Np. preskryptywizm jest, można powiedzieć, złagodzoną formą emotywizmu.

jaśnienie to przeważnie ma charakter subsumcji danych doświadczenia moralnego ogólnym prawidłowościom. Przy zastosowaniu takiej metody możemy otrzymać kilka różnych typów etyk:

i) etykę niesystemową, która ogranicza się tylko do uniwersalizacji danych doświadczenia, taki typ etyki możemy spotkać przede wszystkim u przedstawicieli aksjologii fenomenologicznej,

ii) etykę, która strukturą zbliżona jest do systemu dedukcyjnego, zawierającego generalizację ocen i norm.

Ten ostatni typ etyki może, wedle Kamińskiego, przybrać formę **indukcyjnego** porządkowania danych doświadczenia lub też może przybrać formę etyki **dedukcyjnej**, która przyjmując naczelne normy i zasady jako aksjomaty, wyprowadza z nich coraz bardziej szczegółowe normy moralne. W tego typu etyce możemy wyróżnić jeszcze dwa modele: hipotetyczno-dedukcyjny (ten występuje raczej rzadko) i kategoryczno-dedukcyjny, który jest realizowany w ramach np. tradycyjnej klasycznej filozofii moralności, występuje także w etykach o proveniencji neokantowskiej. Kamiński podkreśla, że zasadniczo w każdym typie etyki dąży się do jakiegoś uprawomocnienia norm, ocen i zasad ludzkiego postępowania. Dokonując tych eksplanacji, teorie etyczne powołują się na różne fakty, które mają wyjaśnić określone prawidłowości życia moralnego i same zasady te prawidłowości determinujące. Na gruncie etologii wyjaśnia się te fakty poprzez przyporządkowanie ich odpowiednim czynnikom społecznym, psychologicznym, kulturowym. Mamy wtedy do czynienia z wyjaśnieniem humanistycznym lub scjentystycznym, kiedy powołujemy się na prawa biologii czy fizyki. To też jest pewien rodzaj wyjaśnienia, z tym że ma on charakter opisowo-porządkujący. Wiedza dostarczona przez teorie etyczne może być także podstawą dla tworzenia, jak powiada Kamiński, tzw. etyk technologicznych. Ich zadaniem jest formułowanie praktycznych zasad realizacji różnych typów wartości. Zasady te mają postać reguł prakseologicznych określających strategię efektywnego działania<sup>23</sup>. W tym celu etyki technologiczne posłu-

<sup>23</sup> Etyka klasyczna o proveniencji eudajmonistycznej też posiadała takie regu-



gują się wiedzą z różnych etyk i systemów antropologicznych. Aby wiedzieć, jak skutecznie działać, trzeba najpierw poznać człowieka jako podmiot działania w wielu wymiarach<sup>24</sup>. Do etyk technologicznych można także zaliczyć różnego rodzaju etyki wychowawcze, których cel jest pedagogiczny. Chodzi w nich o etyczne formowanie charakteru człowieka. Stąd też dużo uwagi dawniej, jak i dziś poświęca się w etyce teologicznej kwestii sprawności moralnych, czyli cnót, tak w aspekcie przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. W celu kształtowania moralnego charakteru człowieka, w etyce wychowawczej wykorzystuje się pewne tezy z zakresu psychologii i pedagogiki. Do etyk technologicznych można także włączyć różnego typu etyki terapeutyczne, które powstają dla potrzeb medycyny i jej różnych działów. W tej grupie, jak wskazuje Stanisław Kamiński, mieści się także robiąca ostatnio dużą karierę etyka polityczna. Specyficzny **cel przedmiotowy**, który nie wpisuje się w powyżej przedstawione, realizuje etyka teologiczna. Kamiński stwierdza, że dawniejsza etyka teologiczna w swoim celu przedmiotowym była bardziej zbliżona do etyk generalizująco-porządkujących. Obecnie funkcjonuje ona jako teoria bardziej opisowa co do podstawowego wzorca moralności. W etyce teologicznej, szczególnie dawniejszej, sporo miejsca zajmowała kazuistyka i etyka wychowawcza. Zresztą ten wychowawczy aspekt etyki teologicznej był w niej obecny zawsze. Można także powiedzieć, że etyka teologiczna formułuje różnego rodzaju reguły technologiczne, za pomocą których pokazuje, jak rozwiązywać konflikty wartości, aby być zgodnym z naczelnym wzorcem moralności przyjmowanym w etyce teologicznej, jakim jest nauka Jezusa. Na gruncie etyki teologicznej możemy także spotkać wyjaśnienie etolo-

---

ly prakseologiczne, pokazujące, co człowiek powinien czynić, aby zrealizować cel ostateczny swojego działania.

<sup>24</sup> Roman Ingarden też uważał, że w etyce praktycznej, zachodzi konieczność sformułowania reguł prakseologicznych skutecznego działania z uwzględnieniem wiedzy o człowieku niesionej przez nauki szczegółowe. Im więcej wiemy o człowieku, tym bardziej potrafimy określać jego cele działania. Zob. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989.

giczne, które odwołuje się do tzw. nauk opisowych o moralności, lub też wyjaśnienie ontologiczne. Zasadniczo etyka teologiczna zmierza do ostatecznego wyjaśnienia faktów moralnych, wskazując na ich transcendentną podstawę, jaką jest Bóg pojęty Osobowo.

### 3. Metoda etyki

1. O typologii etyk może decydować przyjęta metoda badania. Wybór metody nie jest nigdy neutralny<sup>25</sup>. Jest on pochodną przedmiotu badania, celu przedmiotowego oraz dopuszczalnych źródeł poznania bazowego.

2. Ze względu na dopuszczalne źródła wiedzy, można przyjąć rozróżnienie na etyki teologiczne i nieologiczne. Etyki teologiczne różnią się od tzw. etyk nieologicznych właśnie tym, że oprócz naturalnego przyjmują one jako epistemologiczne wiarygodne nadprzyrodzone źródła wiedzy o moralności. Posługują się metodą uprawomocnienia zasad i norm postępowania, która nakazuje odwołanie się do ostatecznego i absolutnie nieodwołalnego kryterium. W etyce teologicznej rolę tego kryterium spełnia Bóg (wola Boga) jako ostateczna instancja moralności, jako obiektywne kryterium dobra i zła moralnego naszych czynów. Etyka teologiczna ze względu na punkt wyjścia może bazować na źródłowej interpretacji tekstów biblijnych (coś w rodzaju hermeneutyki) albo może być dopełniona przez jakieś szczegółowe nauki o moralności (etologia). Etyka teologiczna może być także nadbudowana na określonej filozofii (metafizyce) lub też na naukach szczegółowych o moralności. W każdym z tych przypadków, podkreśla Kamiński, treść objawiona pełni funkcję kryterium uznawania zdań, które wzięte są z tych nauk. Spełnia zatem wobec wiedzy filozoficznej i etologicznej rolę kryterium negatywnego czy też normy negatywnej. Adekwatne i prawdziwe są tylko te twierdzenia, które tej normie nie przeczą. Etyki pozateologiczne, do których

---

<sup>25</sup> S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, art. cyt., s. 316.

zalicza się metaetykę, etologię i etykę filozoficzną w znaczeniu ścisłym, nie korzystają tak w punkcie wyjścia, jak i w uprawomocnieniu twierdzeń z danych objawienia religijnego. Nawet jeśli, jak ma to miejsce w przypadku etyki filozoficznej, powołujemy się na istnienie ostatecznych racji moralności, to nie są one wywiedzione z danych objawienia. Ujawniają się one jako konsekwencje określonych typów rozumowań.

**3.** Sporo uwagi Kamiński poświęca metodom, które stosowane są przez **etyki filozoficzne**<sup>26</sup>. Za pomocą tych metod dokonuje się w tych etykach uprawomocnienia ocen i norm postępowania. Metody etyk filozoficznych determinowane są przez różne czynniki, należą do nich dopuszczalne źródła wiedzy, przedmiot, rodzaj przyjętej eksplanacji tego przedmiotu. Może to być wyjaśnienie: i) wyjaśnienie poprzez subsumcję (generalizacja) albo ii) wyjaśnienie teoretyczne. W pierwszym typie chodzi o wyjaśnienie norm i ocen działania poprzez podporządkowanie ich ogólniejszym normom i zasadom, które na różne sposoby bywają uzasadniane. W drugim przypadku dla danych w doświadczeniu faktów moralnych poszukuje się określonych racji, które je uprawomocniają. Generalizacja, wedle Kamińskiego, ze względu na sam rodzaj zakładanych w punkcie wyjścia przesłanek, może przybrać określone postaci etyki:

i) etyki, która wchodzi od szczegółowych ocen i norm ludzkiego działania, celem jej jest ich uniwersalizacja lub też uogólnienie;

ii) etyki, która wychodzi od ogólniejszych zasad i norm moralnych i następnie wyprowadza z nich określone szczegółowe normy i oceny.

Te dwa typy metody uprawiania etyki pojawiały się w dawniejszych systemach moralnych, są także i dziś powszechnie obecne. Kamiński analizując wyróżnione metody, patrzy na to, czy za ich pomocą można dojść do ostatecznego wyjaśnienia fenomenu moralności. W tym ujawniają się już własne metaetyczne preferencje Kamiń-

<sup>26</sup> S. Kamiński, *O strukturze etyki*, w: *Logos i Ethos, Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, s. 267-279.

skiego, o których powiemy na koniec naszych analiz, przedstawiając jego własną propozycję etyki klasycznej, która stoi, jak zobaczymy, w pewnej opozycji do wszystkich wyróżnionych typów etyki i etologii. Preferencje te będą ujawniać się szczególnie przy uwagach krytycznych, jakie Kamiński formułuje pod adresem każdej z etyk.

**4. Etyki generalizujące o charakterze indukcyjnym i ejdetycznym.** Model etyki indukcyjnej wyrósł z potrzeby jej unaukowania. Chodziło o to, aby etyka posługiwała się jakimś typem metody naukowej, a rolę tę dobrze zdawała się spełniać indukcja. Etyka indukcyjna ma charakter empiryczny<sup>27</sup>. Nie chodzi tu jednak o taką empirię, jaką w punkcie wyjścia przyjmują nauki przyrodnicze. Podkreśla się, że chodzi tu o „empirię aksjologiczną” jako treść jednostkowego doświadczenia moralnego<sup>28</sup>. Punktem wyjścia etyki indukcyjnej są jednostkowe oceny moralne wydawane o rozmaitych rodzajach ludzkich działań, np. ten oto czyn *x* jest kłamstwem, ten oto czyn *y* jest kradzieżą. Wydawanie jednostkowych ocen moralnych, jak powiadają niektórzy filozofowie, jest konsekwencją przyjęcia tzw. postawy wartościującej<sup>29</sup>. Niektórzy przyjmują stanowisko, że zdania te mają podobny status epistemologiczny, co zdania bazowe znajdujące się w naukach przyrodniczych. Kwestia ta związana jest z zagadnieniem intersubiektywnego charakteru jednostkowych ocen etycznych. Konstrukcja tego typu etyki polega na uogólnieniu jednostkowych ocen etycznych, co w konsekwencji pozwala uzyskać ogólne kryterium dobra i zła moralnego. Jeśli np. poszczególne wypadki kłamstwa uzna się za moralnie złe, niedopuszczalne, to uniwersalizacja tej oceny w postaci: kłamstwo jest złe, stanowi pewien sprawdzian pozwalający odróżnić określony typ postępowania jako dobry lub zły moralnie. Za pomocą uzyskanych w indukcyjnej uniwersalizacji kryteriów formułuje się normy moralne. Między normami zachodzi zależność ze względu na ogólność. Normy mniej ogólne podpadają pod

<sup>27</sup> S. Kamiński, *O strukturze etyki*, art. cyt., s. 272-273.

<sup>28</sup> W Polsce istnienie tego typu empirii i poszerzonego doświadczenia aksjologicznego przyjmował Tadeusz Czeżowski.

<sup>29</sup> Porusza tę kwestię np. Ingarden.

bardziej ogólne. Lubelski filozof twierdził, że z metodologicznego punktu widzenia (szczególnie z formalno-logicznego) ten typ etyki nie budzi zastrzeżeń. Jednakże można wobec niego postawić zasadne pytanie, czy zaspokaja on wszystkie pytania rodzące się w zetknięciu z fenomenem moralności. W tym właśnie miejscu ujawniają się już osobiste preferencje metaetyczne Kamińskiego, który na zadane pytanie odpowiada przecząco; etyka indukcyjna nie dostarcza satysfakcjonujących odpowiedzi na pytanie: dlaczego w ogóle powinienem postąpić tak a nie inaczej? Proponowana przez ten typ etyki odpowiedź redukuje się właściwie do stwierdzenia, że racją określonego postępowania jest uniwersalny sposób oceniania lub postępowania. Kamiński twierdzi, że taka odpowiedź jest nie tylko nie na temat, lecz wręcz rozmija się z podstawowym problemem, o jaki chodzi w etyce. Odpowiedź, której dostarcza tego typu etyka, pomija fakt doświadczenia powinności spełnienia lub zaniechania pewnego działania właśnie w konkretnej okoliczności. W etyce indukcyjnej brakuje rzetelnej analizy doświadczenia moralnego. Tylko taka analiza tak naprawdę jest w stanie ujawnić, co nas obowiązuje, a co nie obowiązuje. Kwestia tego, co powinienem, a czego nie powinienem, nie jest bowiem kwestią uznania czegoś przez ogół za powinno lub niepowinno. To bowiem co powinno lub nie – powinno wiąże się, zdaniem Kamińskiego, przede wszystkim z przeżyciem wartości, z ludzką naturą i zawartymi w niej tendencjami, celami, do których zmierza. Etyka indukcyjna, ograniczając się do konstatacji jednostkowych ocen, nie sięga jakby głębiej do samego doświadczenia, które te oceny generuje i zarazem też uprawomocnia. Poza tym etyka indukcyjna ma charakter minimalistyczny. Nie jest ona w stanie dostarczyć odpowiedzi na pytanie o ostateczne racje naszych moralnych powinności. Na jej gruncie nie ma bowiem możliwości dla sformułowania zadowalającej odpowiedzi na pytanie, które trapi przecież każdego człowieka: „dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem”.

5. W nie mniejszy kłopoty wzięła się etyka **generalizująco-ejdetyczna**<sup>30</sup>. W sposób szczególny uprawiana była przez przedstawicieli

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 274.

aksjologii fenomenologicznej. Etyka fenomenologiczna uprawiana jest nie metodą przedmiotową, tylko metapredmiotową. Punktem wyjścia nie są fakty moralne, ale zawartość naszej świadomości, zwłaszcza naszych świadomych przeżyć moralnych, intencjonalnie odnoszących się do wartości. Dane świadomości poddaje się następnie opisowi fenomenologicznemu, którego zadaniem jest dokonanie wstępnych rozróżnień przeżyć aksjologicznych. Zdania bazowe etyki fenomenologicznej to raporty z aksjologicznego przeżycia (doświadczenia) wartości. Tezy pozabazowe, na co zwraca uwagę Kamiński, właściwie nie istnieją w tego typu etyce. Zadaniem tej etyki jest ujaśnienie i ejdetyczne uogólnienie powinności moralnej, która jest ujęta apriorycznie w aktach emocjonalnego czucia wartości. Etyka ta poprzestaje w swoich operacjach etykotwórczych na samym opisie ujaśniającym i na ejdetycznym uogólnieniu danych doświadczenia aksjologicznego. Naczelne tezy etyki fenomenologicznej nie mają charakteru apodyktycznie pewnego. Wyrażają wprawdzie konieczność, ale ograniczoną do pewnych irrealnych stanów ontycznych. Dla fenomenologów konieczność nie istnieje w świecie empirycznym, tylko idealnym. Fenomenologowie najczęściej przypisywali wartościom idealny sposób bytu, co poprowadziło do wielu mankamentów praktycznych i teoretycznych. Do szczególnych trudności można zaliczyć kwestię powiązania porządku teoretycznego z porządkiem praktycznym. Stanisław Kamiński, krytycznie odnosząc się do tego typu etyki, stwierdza, że choć postulowała ona słuszny powrót do bezpośredniego kontaktu z przedmiotem, to w tej kwestii pozostała tylko na poziomie słownych deklaracji. Tak naprawdę, przedmiotem etyki fenomenologicznej nie jest konkretna żywa i realna moralność, ale idealny świat wartości i powinności, który dopiero jakimś sposobem może zostać odniesiony do świata ludzkich realnych decyzji i czynów. Problem przejścia od idealnego bytu wartości do ich realnych konkretyzacji w działaniu nie został, zdaniem Kamińskiego, rozwiązany prawidłowo przez fenomenologów. Fenomenologowie krytykując Kanta, zresztą słusznie, za nadmierny formalizm w etyce, nie ustrzegli się tych samych problemów, które spotykamy w filozofii

moralnej myśliciela z Królewca, a mianowicie, chodzi tu o stosunek między apriorycznym porządkiem moralności a realnym światem moralnego postępowania podmiotu, o wypełnienie tego, co aprioryczne, treścią empiryczną. Kamiński wykorzystuje w swojej argumentacji klasyczną zasadę, która mówi, że nie ma przejścia od bytu idealnego do bytu realnego. „Ponadto – jak stwierdza autor – omawiana struktura filozofii moralności nie posiada formy ani systemu dedukcyjnego, ani dyskursywnego wyjaśnienia. W osobliwym (ejdetycznym) doświadczeniu następuje od razu uniwersalizacja obowiązku moralnego uwikłanego w hierarchię wartości, daną w tym samym doświadczeniu. Ta, swego rodzaju bezpośrednia wizja zasady powinności moralnej w osobnym świecie wartości usprawiedliwia ją *a priori* w sposób niepodważalny. Brak tu również zarówno doświadczenia moralności jako bezpośredniego kontaktu poznawczego z czymś konkretnie istniejącym, jak również wyjaśnienia danych aksjologicznego doświadczenia, względnie powiązania uzasadniającego zdań rejestrujących rezultaty empirii z tezami o rzeczywistości ludzkiej. Jedynie zachodzi poniekąd utożsamienie norm moralności z uhierarchizowanym światem wartości, które nie zostały w żaden sposób przyporządkowane bytom”<sup>31</sup>. Etyka fenomenologiczna nie rozwiązuje jednakże naczelnego problemu, jaki generuje moralność. Na jej gruncie nie możemy zasadnie uzyskać ostatecznego wyjaśnienia fenomenu moralności. Dlatego etyka ta ma charakter minimalistyczny, ogranicza się tylko do opisu i ejdetycznej uniwersalizacji, pomija natomiast ostateczną eksplanację moralności. Zresztą przy fenomenologicznych założeniach to pytanie o ostateczną eksplanację, przy separacji porządku bytu i wartości, jest w ogóle niemożliwe do postawienia. Stąd też etyka fenomenologiczna nie może zaspokoić ludzkich aspiracji do ostatecznego zrozumienia, dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem. Na to pytanie, jak twierdzi Kamiński, na gruncie tej etyki nie znajdziemy odpowiedzi. Musimy zatem poszukiwać jej na gruncie innych etyk, uprawianych inną metodą niż fenomenologiczna.

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 275.

**6. Etyki dedukcyjne.** Kamiński wskazuje na dwa typy tej etyki, na typ hipotetyczny i kategoriyczny<sup>32</sup>. Hipotetyczny typ etyki rozwinął się, zdaniem Kamińskiego, na gruncie tradycji neokantowskiej. W tego typu etyce „bazę stanowią naczelnne postulaty życia moralnego (najogólniejsze zasady) przyjęte apriorycznie, lecz w pewnym stopniu warunkowo. Z nich dedukuje się, korzystając również z twierdzeń filozoficznych, wszystkie oceny i normy moralne, które co prawda weryfikuje się empirycznie, ale nie ma to charakteru rozstrzygającego dla akceptacji zasad. Etyka jest tedy teorią aksjomatyczną abstrakcyjnego modelu postępowania, niedostatecznie ugruntowaną w świecie rzeczywistym<sup>33</sup>”. Typ kategoriyczny, wywodzi się zdaniem Kamińskiego z tradycji arystotelesowskiej. W historii przyjmował on wiele rozmaitych sformułowań. Jednakże we wszystkich typach etyki kategoriyczno-dedukcyjnej wspólne jest to, że w punkcie wyjścia przyjmuje się „na mocy oczywistości intelektualnej, naczelnne zasady dotyczące najwyższego dobra moralnego i odpowiednie tezy metafizyczne, a następnie dedukuje się (za pomocą tzw. sylogizmów praktycznych) reguły, jak ten cel należy osiągnąć<sup>34</sup>”. Z formalnego punktu widzenia ten typ etyki jest zasadny. Jednakże sama poprawność formalna, zdaniem Kamińskiego, nie jest jedynym kryterium oceny teorii etycznej. Ważna jest wartość merytoryczna i to, czy dany system etyczny odpowiada na najbardziej fundamentalne pytania generowane przez fakty moralne. Niestety typ etyki dedukcyjnej tak w ujęciu hipotetycznym, jak i kategoriycznym nie może sprostać temu zadaniu. Punktem wyjścia tej etyki nie są dane doświadczenia moralnego. Etyka zamiast być teorią ostatecznej eksplanacji moralności staje się spekulatywnym zbiorem tez dotyczącym natury ludzkiej, celu ostatecznego oraz reguł prakseologicznych, które mówią, jak ten cel ostateczny można osiągnąć. Wedle Kamińskiego „prezentowany typ struktury etyki pozwala uzyskać jakąś odpowiedź na pytanie, *dla czego tak oto powinienem postąpić*. Ale niestety, odpowiedź ta jest

<sup>32</sup> Tamże, s. 273-274.

<sup>33</sup> S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, art. cyt., s. 317.

<sup>34</sup> Tamże, s. 318.



aprioryczna. Jej treść nie wiąże się dostatecznie i w sposób właściwy z empirycznie daną rzeczywistością moralną, dla której ma podać wyjaśnienie, oraz nie jest wystarczająco w tej rzeczywistości ugruntowana. Zdania praktyczne etyki muszą być przyporządkowane jedno – wieloznacznie odpowiednim twierdzeniom teoretycznym. Między teorią etyczną a światem postępowania ludzkiego nie zachodzi – wbrew sugestiom – relacja jak między teorią fizykalną a dziedziną faktów, które wyjaśnia. Teoria fizykalna wyjaśni fakty obserwowane przy pomocy ich struktury lub funkcjonowania. Teoria etyczna (zdania teoretyczne i praktyczne) zaś wyjaśnia fakty (zdania praktyczne) odpowiednim związkiem z naturą podmiotów działających<sup>35</sup>. Dlatego można powiedzieć, że etyka dedukcyjna jest minimalistyczna, jeśli chodzi o cel przedmiotowy. Nie jest nim konieczna rzeczowo, apodyktycznie i nieobalalnie pewna odpowiedź na pytanie, dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem.

7. W **etykach typu scjentyistycznego**, a dokładniej rzecz biorąc w **scjentyistycznej filozofii moralności**, fakty moralne wyjaśnia się za pomocą danych zaczerpniętych z nauk szczegółowych, takich jak biologia, psychologia, socjologia, ostatnio także i fizyka. Uznaje się tu, że etyka nie jest wiedzą autonomiczną, ale jest zależna od innych nauk, z którymi musi się liczyć, kiedy przystępuje do badania fenomenów moralnych. W punkcie wyjścia tego typu etyk przyjmuje się wiele tez (zdań) o faktach moralnych, przeważnie już naturalistycznie zinterpretowanych, ponadto tezy dotyczące człowieka i jego zachowaniu w otaczającym go środowisku. Twierdzenia pozabazowe pełnią rolę łączników zdań praktycznych ze zdaniem teoretycznymi. Następnie poszukuje się korelacji tez etycznych z prawami odkrywanymi w naukach szczegółowych o człowieku (chodzi o antropologię biologiczną i kulturę psychologię). Zdaniem Kamińskiego ten model etyki pojawiał się głównie na kanwie kłopotliwego rozwiązania, jakim było przejście od etologii do etyki normatywnej lub metaetyki. Szczególnie doszedł do głosu na gruncie współczesnej meta-

---

<sup>35</sup> S. Kamiński, *O strukturze etyki*, art. cyt., s. 274.

etyki, która stopniowo odchodziła od czysto semiotycznych analiz wyrażeń moralnych, a chciała stać się bardziej przedmiotową wiedzą o moralności i człowieku jako jej sprawcy. Przejście z poziomu meta-przedmiotowego do przedmiotowego miały właśnie zagwarantować nauki szczegółowe. Zwolennicy scjentyistycznej filozofii moralności przy usprawiedliwianiu norm i zasad moralnego działania powołują się wprawdzie na naturę ludzką, taką jak przedstawiana jest w naukach szczegółowych. Przywołanie określonych racji teoretycznych z innych nauk ma służyć pokazaniu kompatybilności faktów moralnych z ustalonymi przez te nauki prawami. Etyki scjentyistyczne nie potrafią jednak odkryć normatywnego wymiaru ludzkiej moralności. Nie mówią nawet o walidacji zdań praktycznych, a raczej o ich teoretycznej obronie czy usprawiedliwieniu. Kamiński krytycznie odnosił się do tego stylu filozofii moralności. Dostrzegał w nim wiele mankamentów epistemologicznych i metodologicznych. Choć etyka ta realizuje cel badania przedmiotowego, to jednak niedostatecznie rozeznaje, o co tak naprawdę chodzi w badaniu faktów moralnych, a tym samym zapoznaje właściwą naturę etyki jako wiedzy epistemologicznie autonomicznej względem danych nauk szczegółowych. Krytycznie odnosząc się do tego stylu etyki, Kamiński stwierdza: „Poza nie dość przekonującym uznaniem związku realnego między wartością i powinnością a odpowiadającą im rzeczywistością, charakteryzowany model nie gwarantuje adekwatnej do problemu etycznego odpowiedzi. Najczęściej redukuje ją bowiem do tego, że na pytanie o to, jak być powinno, stwierdza tylko, jak faktycznie bywa (etologizm). Tymczasem zagadnienie, jakie narzuca się w związku z doświadczeniem moralności, domaga się apodyktycznego i ontycznie ugruntowanego rozwiązania ostatecznego. Dla zrealizowania tego postulatu musi się analitycznie ustalić konieczne przyporządkowanie poszczególnych typów oceny lub powinności określonym naturalnym strukturom międzybytowym. Wtedy dopiero zdoła się do końca wyjaśnić, dlaczego coś jest cenne lub powinno”<sup>36</sup>. Etyka scjentyistyczna

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 277.

nie odpowiada na pytanie, „dlaczego cokolwiek powinienem”, zrealizuje zatem minimalistyczny cel przedmiotowy. Tymczasem rodzi się pytanie, czy odpowiedzi, które możemy uzyskać na gruncie tego typu etyki, zadawalają w sposób ostateczny ludzkie aspiracje w dziedzinie moralności. Na to pytanie Kamiński odpowiada negatywnie.

#### 4. Propozycja etyki klasycznej<sup>37</sup>

Żadna z etyk uwzględnionych w dokonanej przez S. Kamińskiego typologii nie odpowiada na podstawowe pytania („dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem”) generowane przez doświadczalnie dany fenomen moralności ani też nie dokonuje jego ostatecznej eksplanacji. Ani bowiem etyka fenomenologiczna (ejdetyzująca), ani indukcyjna (generalizująca), ani różne rodzaje etyki dedukcyjnej (typ kategoryczny i hipotetyczny), a tym bardziej różne typy etologii (socjologia, psychologia, historia moralności) nie mogą wskazać na ostateczne i nieobalalne racje tłumaczące fenomen moralności. A przecież w etyce zdaniem Kamińskiego chodzi nie o sam opis, nie o generalizację, lecz o teoretyczne wyjaśnienie moralności. Chcąc zaradzić tym problemem, lubelski metodolog zaproponował pewną wersję etyki, która mieści się w ramach klasycznej koncepcji filozofii. Nie możemy tutaj szczegółowo przedstawić tej koncepcji, skoncentrujemy się tylko na ogólnej jej charakterystyce, tak aby przynajmniej zarysować pewne ogólne ramy, z których wyrasta koncepcja prezentowanego autora.

**1. Filozofia klasyczna** to typ filozofii, „który merytorycznie nawiązuje do tradycji, lecz pod względem metodologicznym stara się bardziej nowoczesnie przedstawić swoją koncepcję. Filozofia klasyczna wyrosła bowiem na gruncie tradycji arystotelesowskiej, ubogaconej i modyfikowanej osiągnięciami średniowiecznych myślicieli, zarówno arabskich, jak i łacińskich, a głównie Tomasza z Akwinu”<sup>38</sup>. Filo-

<sup>37</sup> S. Kamiński, *O metodologicznej autonomii etyki*, w: *Jak filozofować*, dz. cyt., s. 321-330.

<sup>38</sup> S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, art. cyt., s. 6.

zofia ta jest autonomiczna pod względem metodologicznym i epistemologicznym w stosunku do nauk przyrodniczych, humanistycznych oraz wobec danych objawienia religijnego. Zachowuje ona zasadnicze zręby koncepcji bytu wypracowane przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, jednakże to nie autorytet ich jest rozstrzygającym kryterium wyboru tej filozofii jako adekwatnie wyjaśniającej naturę realnej rzeczywistości<sup>39</sup>. Obecnie filozofia klasyczna jest rozwijana w ramach współczesnego nurtu filozoficznego, jakim jest (neo) tomizm egzystencjalny<sup>40</sup>. Rozwijana jest i precyzowana za pomocą osiągnięć wypracowanych we współczesnej epistemologii i metodologii nauk. Wykorzystuje się szczególnie zdobycze logicznej teorii nauki dla opracowania struktury filozofii klasycznej. Szczególnie korzysta się z tych ustaleń przy omawianiu zagadnień związanych z punktem wyjścia i z uzasadnieniem tez filozoficznych<sup>41</sup>. W filozofii klasycznej przyjmuje **przedmiotowy punkt wyjścia**. W podejściu przedmiotowym punktem wyjścia jest doświadczenie przedmiotowej (realnie istniejącej) rzeczywistości znajdującej się poza umysłem poznającego podmiotu. „W punkcie wyjścia bowiem wysoko ceni doświadczenie zdroworozsądkowe wyrażone w języku potocznym, zdając sobie jednak sprawę, iż nie jest ono czyste”<sup>42</sup>. „Filozofia klasyczna przyjmuje maksymalizm gnozeologiczny, dążąc do najgłębszego wyjaśnienia (w zasadzie nieobalalnego wskazania racji ostatecznych w porządku

<sup>39</sup> M.A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1994.

<sup>40</sup> Na temat tomizmu egzystencjalnego zob.: M.A. Krapiec, *O Filozofii*, Lublin, Polskie Tow. Tomasza z Akwinu 2008; tenże, *Filozofia co wyjaśnia? Rozumieć rzeczywistość świata i człowieka*, Warszawa 1997; *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1994; A.B. Stepień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964; A. Maryniarczyk, *System metafizyki. Analiza przedmiotowo-zbornego poznania*, Lublin 1991; *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2005; *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2011; *Metafizyka jako specyficzny rodzaj poznania w kulturze zachodniej*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, (red.) P. Jaroszyński, ks. P. Tarasiewicz i in., Lublin 2003, s. 91-109; *Aktualność tomizmu*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003 (wyd. II poszerzone, dodruk), s. 705-733.

<sup>41</sup> W tej materii mają zasługi przede wszystkim uczniowie S. Kamińskiego, A.B. Stepień, Z. Hajduk, J. Herbut, A. Bronk, E. Morawiec, S. Majdański.

<sup>42</sup> S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, art. cyt., s. 11.

bytowania) całej rzeczywistości (...). Filozofia dostarcza bowiem racjonalnie uzasadnionych podstaw do zbudowania poglądu na świat, ułatwia doskonalenie osobowości oraz pełni zazwyczaj funkcję generowania, integrowania i regulatywną w naukach; nie da się wykluczyć jej, uświadomionej albo nie ingerencji w ustalenia metanaukowe<sup>743</sup>. Maksymalizm epistemologiczny klasycznej filozofii wyrasta także z intelektualnych potrzeb człowieka. Jest próbą odpowiedzi na najgłębsze pytania, które człowiek stawia pod adresem realnie istniejącego bytu, zwłaszcza w tzw. przełomowych momentach swojego życia. Dlatego też klasyczni filozofowie odrzucają wszelkiego rodzaju minimalistyczne podejścia w badaniach filozoficznych, które dostarczają co najwyżej partykularnych i kontekstowych wyjaśnień. Tymczasem takie wyjaśnienia nie zaspokajają aspiracji poznawczych bytu ludzkiego. W tym statecznościowym, uniesprzeczniającym wyjaśnieniu bytu realnie istniejącego klasyczna filozofia posługuje się także właściwą do tego zadania metodą. Chodzi tu o metodę intuicyjno-redukcyjnego ukazywania jedynych racji ontycznych, które uniesprzeczniają dany stan bytowy. „Mówiąc najkrócej, jest to intuicyjno-redukcyjna procedura dochodzenia do teoretycznych tez filozofii. Intuicja intelektualna odgrywa główną rolę w ujęciu stanów rzeczy, zwłaszcza w aspekcie ogólnieegzystencjalnym. Redukcyjność zaś znamionuje myślenie teoriiotwórcze, które polega na tym właśnie, że na podstawie ontycznych następstw (stanów skutkowych) znajdujemy i przyjmujemy ich ostateczne – i w miarę możliwości jedyne – racje ontyczne (...), procedura intuicyjno-redukcyjna jest przedmiotowym poznaniem (ujęciem stanów rzeczy i znalezieniem ontycznych racji obiektywnych), podczas gdy myślenie intuicyjno-refleksyjne jest metaprzeczniające (dotyczy zawartości świadomości oraz stanowi dojście do subiektywnych uwarunkowań tworzenia się poznania)”<sup>744</sup>. Precyzując strukturę wyjaśnienia redukcyjnego, Stanisław Kamiński stwierdza, że „(...) proponowane tutaj rozumowanie redukcyjne

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 9.

<sup>44</sup> S. Kamiński, *O redukcyjnym wyjaśnianiu w filozofii, Summarium* 9 (1980), s. 55.

opiera się na rzeczowym związku przyczynowym i może być niezawodne, lecz tylko wówczas gdy dla określonego jednoznacznie stanu skutkowego wskaże się jedyną przyczynę jego zachodzenia<sup>45</sup>. Przy czym ten związek między skutkiem a racją nie posiada charakter formalnego (nie jest oparty na implikacji formalnej), lecz treściowo-egzystencjalny. Poznanie metafizyczne jest poznaniem ogólnym, niejako „szczypcowym” dotknięciem rzeczywistości. Pojęcie bytu zawiera tylko te warunki, które decydują, że coś może być w ogóle nazwane bytem, chodzi tu przede wszystkim o istotę i istnienie. Sama rzeczywistość jest jednak treściowo (kategorialnie) o wiele bogatsza niż ujmuje to metafizyka ogólna. Stąd też metafizyka jako dyscyplina ogólna i filozoficznie najbardziej podstawowa jest otwarta na dalsze poznawanie różnych kategorialnych aspektów bytu jako bytu<sup>46</sup>. Poznanie to może realizować się w ramach tzw. metafizyk szczegółowych. „(...) obiektem danym do wyjaśnienia będzie w metafizyce ogólnej jakikolwiek byt dostępny doświadczeniu zewnętrznemu lub wewnętrznemu, a w innych dyscyplinach teorii bytu – poszczególne typy bytu<sup>47</sup>. Uznanie pewnej wielości dyscyplin metafizyk szczegółowych nie przekreśla metodologicznej i epistemologicznej jedności metafizyki ogólnej<sup>48</sup>. „Dyscypliny metafizyki szczegółowej aczkol-

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 51.

<sup>46</sup> „Metafizyka ogólna i filozofia przyrody (kosmologia filozoficzna) są jakby nieodzownym wstępem do filozofii człowieka (antropologii filozoficznej), której konieczne dopełnienie stanowią: filozofia postępowania, czyli etyka, filozofia społeczna (jej rozwinięciem są: filozofia polityczna, filozofia państwa i prawa, filozofia gospodarcza), filozofia kultury (religii, sztuki, nauki, języka, techniki) i filozofia dziejów. Jedność poznania filozoficznego zagwarantowana jest tym, że wszystkie wytwory i działania ludzkie tłumaczą się ostatecznie ontyczną strukturą człowieka i jego egzystencjalną pozycją w uniwersum bytowym”. S. Kamiński, *O naturze filozofii*, art. cyt., s. 49.

<sup>47</sup> S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: *Jak filozofować*, dz. cyt., s. 81.

<sup>48</sup> „Czynnikiem unifikującym jest sposób wyjaśniania (*objectum formale quo*), które w ostatnim etapie dokonuje się przez wskazanie pryncypiów bytu jako bytu ([...] *sine principiis metaphysicae completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit* – In Men, Proemium). Natomiast zasadą róż-

wiek są samodzielne w punkcie wyjścia, zależą jednak strukturalnie od metafizyki ogólnej, bo odwołują się w swoim wyjaśnieniu ostatecznym również do jej tez<sup>49</sup>. Metafizyki szczegółowe wychodzą od kategoriaalnych doświadczeń różnych typów bytów. Dane te opracowywane są w oparciu o nomenklaturę pojęciową teorii bytu oraz wyjaśniane za pomocą metafizycznego typu wyjaśnienia, jakim jest schemat intuicyjno-redukcyjny<sup>50</sup>.

2. W tak rozumianej klasycznej koncepcji filozofii jest miejsce na etykę<sup>51</sup>. Z przedstawionych powyżej ustaleń metodologicznych wynika, że jest ona rozumiana jako metafizyka szczegółowa, której przedmiotem ma być pewien kategoriaalny rodzaj bytu, jakim jest moralność. Zbudowana na gruncie filozofii klasycznej etyka nie może być, wedle ustaleń Kamińskiego, opisową wiedzą o moralności, gdyby tak było, etyka stałaby się etologią badającą i klasyfikującą tylko określone fakty moralne<sup>52</sup>. W etyce nie chodzi jednak tylko o samo poklasyfikowanie i pogrupowanie faktów moralnych, jak ma to miejsce na gruncie socjologii czy psychologii moralności. Etyka nie jest też metaetyką<sup>53</sup>. Ta bowiem zajmuje się przede wszystkim epistemologicznymi, metodologicznymi oraz logicznymi aspektami etycznego dyskursu. Uprawiana jest za pomocą metody metaprzeciwowej<sup>54</sup>. Etyka nie może być także w punkcie wyjścia metodologicznie zależna od danych szczegółowych nauk o moralności. Nie może także po-

---

nicującą dyscypliny filozoficzne jest osobny typ danych do wyjaśnienia w punkcie wyjścia (*secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur* – C.G. II, 4)<sup>55</sup>. S. Kamiński, *O naturze filozofii*, dz. cyt., s. 50.

<sup>49</sup> S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: *Jak filozofować*, dz. cyt., s. 77.

<sup>50</sup> Szerzej na ten temat zob. S. Kamiński, *Dziedziny teorii bytu*, w: *Jak filozofować*, dz. cyt., s. 177-195.

<sup>51</sup> Na temat metaetycznych rozważań w klasycznej filozofii zob. S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, w: *Jak filozofować*, dz. cyt., s. 307-321, *O metodologicznej autonomii etyki*, tamże, s. 321-331, *Punkt wyjścia etyki*, tamże, s. 331-341.

<sup>52</sup> S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, art. cyt., s. 310-311.

<sup>53</sup> Tamże, s. 312.

<sup>54</sup> S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki*, art. cyt., s. 334-334.

sługiwać się w badaniu moralności metodami nauk szczegółowych. Ma jej przysługiwać epistemologiczna i metodologiczna autonomia w punkcie wyjścia, tak względem nauk szczegółowych o moralności (chodzi tu o socjologię i psychologię moralności), jak względem danych objawienia religijnego<sup>55</sup>. Etyka nie może być też czymś w rodzaju płytkiej moralistyki, pozbawionej rzeczowego uzasadnienia swoich tez, jak również nie może pretendować do roli ideologii tłumaczącej sytuację społeczną i ekonomiczną danej grupy społecznej. Ideologizowanie etyki stanowi dla niej poważne niebezpieczeństwo. Przekreśla bowiem jej autonomię i racjonalność, tak bardzo wymagane dla samej naukowości etyki<sup>56</sup>. Etyka klasyczna ma posługiwać się przedmiotowym typem poznania. „Właściwy przeto przedmiotowy punkt wyjścia uprawiania etyki stanowi zasadniczo fakt moralny – czyli obiektywne postępowanie międzyludzkie (*agibile*) jako moralnie dobre lub złe (powinno albo niepowinno), które chce się wyjaśnić lub uzasadnić, dlaczego takie właśnie jest. Nie zaś przedmiotowym punktem wyjścia zawarte w świadomości przeżycia wartości lub powinności (mniej lub bardziej aprioryczna świadomość moralna), nad którymi (zwłaszcza ich strukturą) dokonywałoby się transcendentalnej refleksji, szukając ich podmiotowych koniecznych uwarunkowań. A wreszcie nie zaczyna się właściwych dociekań etycznych od analizy języka moralnego lub sposobów posługiwania się nim (powinna ona być wstępem do etyki, czyli metaetyką w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie zaś samą etyką), choćby podejmowano ją dla zdobycia wiedzy o moralności”<sup>57</sup>. Zatem, etyka klasyczna nie może być w żadnym wypadku uprawiana za pomocą metody metapredmiotowej, która właściwa jest etykom fenomenologicznym i analitycznym, szczególnie zaś preferowana jest na gruncie anglosaskiej metaetyki<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Szerzej o tych zagadnieniach pisze S. Kamiński, *O metodologicznej autonomii etyki*, art. cyt., s. 326-328.

<sup>56</sup> Szerzej na ten temat pisze S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, art. cyt., s. 308.

<sup>57</sup> S. Kamiński, *O metodologicznej autonomii etyki*, art. cyt., s. 322.

<sup>58</sup> Typologię etyk Kamiński przeprowadza w artykule *O strukturze etyki*, art. cyt., s. 267-279.



Nie oznacza to, że na gruncie metaetyki, która w klasycznej koncepcji filozofii ma charakter służebny, nie docenia się wartości stosowanych w metodach metaprzmiotowych procedur analityczno-dowodzeniowych. Nie czyni się ich tylko „archimedesowym punktem wyjścia”<sup>59</sup>. W punkcie wyjścia etyka klasyczna powinna korzystać z naturalnych źródeł poznania, zachowując epistemologiczny dystans wobec danych religijnego objawienia. Musi realizować postulat **empiryczności i doświadczalności**. Chodzi tu przede wszystkim o doświadczenie i to doświadczenie rozumiejące<sup>60</sup>, w którym ma miejsce kontakt z „empirią moralną”. „Poznawczym źródłem realistycznej wiedzy o moralności musi być jakieś doświadczenie. Oczywiście nie chodzi tu o empirię dotyczącą poglądów na moralność lub język moralności, ale o bezpośrednie ujęcie poznawcze wartości albo powinności moralnej ludzkiego postępowania”<sup>61</sup>. Na podstawie doświadczenia

<sup>59</sup> Zob. T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Lublin 1984.

<sup>60</sup> O doświadczeniu rozumiejącym pisze, swoim studium etyczno-antropologicznym K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994. W teorii doświadczenia Karola Wojtyły na szczególną uwagę właśnie zasługuje teza głosząca, że każde doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem. Stwierdzenie to należy rozumieć tak, iż w doświadczeniu rozum i zmysły tworzą organiczną jedność. Dlatego jest doświadczeniem rozumiejącym, w którym zmysły oraz intelekt współdziałają nieredukowalnie w oglądzie swojego przedmiotu. O ile czymś innym jest doświadczenie, a czymś innym rozumienie, to razem tworzą one nierozzerwalną jedność w doświadczeniu człowieka. Doświadczenie jest warunkiem zrozumienia. Jest pierwotne względem intelektu. Jest początkiem i pierwszym koniecznym warunkiem wszelkiego procesu zrozumienia. Doświadczenie bowiem dostarcza danych dla procesów rozumienia. Rozumienie jest obecne w doświadczeniu, jest względem niego immanentne, gdyż tego domaga się zmysłowo-rozumowa natura człowieka. Chodzi o to, by doświadczenie doprowadzić do czystego wyrazu jego własnego sensu. Chodzi o uchwycenie przedmiotu doświadczenia w jego istocie. Jest to odkrycie tego, co w doświadczeniu wydaje się zakryte. Wojtyłowska antropologia adekwatna implikuje w miejsce fenomenologicznego oglądu doświadczenia teorię bytu (metafizykę). Doświadczenie odsłania nam rzeczywistość wraz z jej zagadkami, prowokując tym samym do zadawania pytań pod jej adresem, pod adresem tego, czego doświadczamy. Pytania te zaś rodzą zapotrzebowanie teoretyczne na wyjaśnienie danych doświadczenia. Na temat doświadczenia rozumiejącego pisze także A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999.

<sup>61</sup> S. Kamiński, *O metodologicznej autonomii etyki*, art. cyt., s. 323.

moralnego przyjmuje się wiele stwierdzeń bazowych, stanowiących empiryczną bazę etyki klasycznej. „Oparte wprost na doświadczeniu stwierdzenia, które występują w punkcie wyjścia etyki, dotyczą w jakiś sposób moralności. Przede wszystkim chodzi o wewnętrzną właściwość czynu, który jest świadomym i dobrowolnym działaniem ludzkim. Kwalifikację moralności posiada czyn zawsze i tylko, gdy jest on dobry albo zły (powinny albo niepowinny) ze względu na osobę, a właściwie – na afirmowanie godności osoby”<sup>62</sup>.

Pod adresem danych w doświadczeniu faktów moralnych formuluje się określone pytania wyrażające poznawcze zapotrzebowanie na teorię wyjaśniającą owe dane. „Nie tylko stwierdzenia oparte wprost na doświadczeniu stanowią punkt wyjścia etyki. Doświadczenie jakiegoś aspektu sytuacji moralnej nie osłania bowiem swego przedmiotu właściwego bez reszty. Dla usunięcia tej niedoskonałości wiedzy empirycznej stawia się pytania pod adresem obiektu poznania”<sup>63</sup>. Chodzi tu o takie pytania, jak: „co to jest moralność?”, „co i dla kogo jest moralnie powinno?”, „jaka jest ogólna zasada (kryterium) pozwalające odróżnić czyny dobre od złych?”, „dlaczego w ogóle Ja cokolwiek powinienem?”, „skąd płynie ostateczne uprawnienie (uzasadnienie) moralnej powinności lub niepowinności naszego działania?”, „jakie są ostateczne racje tego, że człowiek w ogóle cokolwiek powinien?”. Na pytania te szuka się odpowiedzi na dwóch etapach badania, na pierwszym, opisowo-porządkująco-universalizującym, gdzie ustala się istotę moralności oraz naczelne kryterium (kryteria) dobra i zła; oraz na drugim etapie wyjaśniającym, gdzie wskazuje się na ostateczne racje, które uniesprzeczniają ontyczny fakt moralnej powinności lub niepowinności naszego działania.

**3.** Proponowana przez polskiego filozofa etyka klasyczna różni się punktem wyjścia i stawianymi pod adresem danych (chodzi o fakty moralne) doświadczenia pytaniami od tradycyjnej (klasycznej) etyki perypatetyckiej. Tam bowiem punktem wyjścia nie było

<sup>62</sup> S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki*, art. cyt., s. 333.

<sup>63</sup> Tamże, s. 335.

doświadczenie wartości czy jakichś powinności, ale układ też wyrażających prawdy o naturze ludzkiej i o celu ostatecznym człowieka. Na podstawie tych aksjomatów dedukowano w następstwie określone konsekwencje szczegółowe. Kamiński krytycznie ustosunkowuje się do tradycyjnego stylu uprawiania filozofii moralnej. Stwierdza, że „dokładniejsza analiza metodologiczna klasycznego modelu filozofii moralności pozwala zauważyć, że dane doświadczenia nie stanowią w nim punktu wyjścia. Zagubiono, jego zdaniem, zasadniczy problem etyki i odpowiedni do tego tok postępowania. Od filozofii moralności nie oczekujemy bowiem najpierw spekulacji na temat celu i natury ludzkiej, aby dowiedzieć się o obowiązkach moralnych, ale nasamprzód mamy empirycznie dany fakt moralności, który trzeba ostatecznie wyjaśnić. Nadto uprawomocnienie doświadczalnej powinności moralnej nie może ograniczać się wyłącznie do uniwersalizacji, nawet gdyby ona nie była ani indukcyjna, ani tylko hipotetyczna, ani ejdetyczna, lecz intelektualistyczna”<sup>64</sup>. Etyka eksplanatwna, a taką jest etyka klasyczna, ma wychodzić z realistycznie pojmowanego doświadczenia, ono bowiem generuje problemy domagające się wyjaśnienia. Kamiński pisze w tej kwestii w następujący sposób: „Tymczasem struktura teorii eksplanatywnej wymaga, aby najpierw kontakt z rzeczywistością zrodził dane, które się potem wyjaśnia”<sup>65</sup>.

4. Etyka klasyczna nie jest w żadnym wypadku teologią moralną ani też etyką teologiczną. O rozróżnieniu tym trzeba pamiętać, nie rzadko bowiem można spotkać pod adresem etyki klasycznej zarzuty, że jest ona ukrytą teologią moralną, a przez to jej filozoficzność jest wątpliwa. Etyka nie wyrasta z wiary czy z uprzednio przyjętych dogmatów, tylko właśnie z doświadczenia. Wszelkie etyki teologiczne korzystają w punkcie wyjścia z danych Objawienia religijnego i do niego też odwołują się w uzasadnianiu norm moralnych i reguł postępowania. Natomiast etyka klasyczna ani nie wychodzi od danych religijnego Objawienia, ani też nie uprawomocnia w nim swoich tez.

<sup>64</sup> S. Kamiński, *O strukturze etyki*, art. cyt., s. 276.

<sup>65</sup> S. Kamiński, *O metodologicznej autonomii etyki*, art. cyt., s. 325.

Etyka klasyczna ma być etyką wyjaśniającą oraz normatywno-oceniającą<sup>66</sup>. Tak rozumiana etyka w punkcie wyjścia zaczyna, jak już powyżej zaznaczono, od bezpośredniego doświadczenia określonych faktów moralnych. Nie zaczyna zatem, jak etyka indukcyjna, od jednostkowych ocen moralnych, następnie nie uogólnia ich, dochodząc do zdeterminowania ogólnego kryterium dobra i zła moralnego. Nie rozpoczyna także swoich dociekań nad moralnością, jak czynią to różne postaci etyki dedukcyjnej (występujące także na gruncie etyki chrześcijańskiej, szczególnie w jej tradycyjnych formach), które wychodzą od ogólnych moralnych aksjomatów, następie wyprowadzają z nich drogą logicznych inferencji szczegółowe normy i reguły postępowania<sup>67</sup>. Choć etyki te są formalnie poprawne, to jednak nie wyjaśniają w sposób ostateczny fenomenu moralności, rozmijają się jakby z właściwą problematyką etyki. Nie odpowiadają, jak powiada Kamiński, na pytanie „dlaczego”, postawione wobec ujawniających danych doświadczenia<sup>68</sup>.

5. Etyka klasyczna, która wyjaśnia dane w doświadczeniu moralnym fenomeny, jest etyką eksplanacyjną. „Tymczasem zagadnienie, jakie narzuca się w związku z doświadczeniem moralności, domaga się apodyktycznego i ontycznie ugruntowanego rozwiązania ostatecznego”<sup>69</sup>. Stąd też „etyka ma być teorią wyjaśniającą (tak jak w metafizyce, teoretycznie) dane w doświadczeniu i uogólnione oceny lub normy moralne za pomocą okazania ich adekwatności z ontyczną relacją, jaka zachodzi między bytem w potencji a poprzez jego naturę zdeterminowana aktualizacją”<sup>70</sup>. Zakłada, w przeciwieństwie do wielu współczesnych minimalistycznych etyk, maksymalizm epistemologiczny, co do wyjaśnienia przedmiotu swoich badań<sup>71</sup>. Po

<sup>66</sup> S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, art. cyt., s. 312-313.

<sup>67</sup> Szerzej tamże, s. 314-315.

<sup>68</sup> Zob. S. Kamiński, *O metodologicznej autonomii etyki*, art. cyt., s. 328-329.

<sup>69</sup> S. Kamiński, *O strukturze etyki*, art. cyt., s. 277.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Szerzej na temat rozumienia metod minimalistycznych i maksymalistycznych pisze Kamiński w: tenże, *Współczesne metody metafizyki*, w: tenże, *Filozofia i me-*

przeprowadzonym opisie (można powiedzieć opisie analitycznym) i intuicyjnym uogólnieniu danych (dat moralnych) doświadczenia następuje ich wyjaśnienie<sup>72</sup>. „Aby więc etyka miała merytorycznie trafny punkt wyjścia – twierdzi Kamiński – musi umieścić w owej bazie stwierdzenia oparte na doświadczeniu samej powinności oraz pytaniu typu: dlaczego w ogóle bezwzględnie powinienem tak a nie inaczej postąpić lub oceniać moralnie”<sup>73</sup>.

6. Tak rozumiana etyka jest strukturalnie zależna w procedurach eksplanacji od tez antropologii filozoficznej oraz metafizyki ogólnej. Od tej ostatniej przejmując właściwy dla niej schemat eksplanacyjny. Chodzi tu o intuicyjno-redukcyjną metodą poszukiwania jedynych uniesprzeczeń dla dostrzeżonych niekoniecznych stanów ontycznych danych w doświadczeniu<sup>74</sup>. To powiązanie tez etyki z tezami antropologii i metafizyki nie opera się na dedukcyjnym wynikaniu tez etyki z założeń antropologiczno-metafizycznych, lecz na powiązaniu redukcyjno-treściowym. Tezy antropologii i metafizyki tłumaczą to, co zachodzi w „matni” doświadczenia, a co samo jest jakoś ostatecznie problematyczne i w jego obrębie nie może znaleźć rozwiązania. „Chodzi o przesłanki, które zawierałby ważne dla etycznego wyjaśnienia informacje, a więc przyczyniające się do odpowiedzi na

---

*toda*, dz. cyt., s. 130-131. Koncepcja poznania maksymalistycznego w filozofii (metafizyce) została przedstawiona przez M.A Krapca w jego *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1994.

<sup>72</sup> Zob. S. Kamiński, *O strukturze etyki*, art. cyt., s. 276.

<sup>73</sup> S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki*, art. cyt., s. 340.

<sup>74</sup> Strukturalną zależność metafizyki szczegółowej od ogólnej charakteryzuje Kamiński w następujący sposób: „Zależność strukturalna między naukami może być trojaka: gdy jedna stanowi przedmiot drugiej (w takiej zależności pozostają teoria i metateoria), gdy jedna jest nadbudowana na drugiej (chodzi o rozbudowanie pewnej teorii w inną, która wystąpi jako jej gałąź, partykularyzacja, analogiczna transformacja czy nawet interpretacja) oraz gdy jedna nauka jest implikowana przez drugą (stanowi jej bazę zewnętrzną). Zależność pochodząca z nadbudowania jednej nauki na drugiej opiera się na porządkowaniu hierarchicznym tych nauk ze względu na ich przedmiot lub cel przedmiotowy”. S. Kamiński, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 23(1975), z 1, 15. Rozróżnienia te stosował także w swoich pracach Stępień, nie będziemy ich tu jednak przywoływać.

owo pytanie «dlaczego»<sup>75</sup>. Szczególnie ważny dla etyki klasycznej jest sam sposób powiązania zdań praktycznych ze zdaniem teoretycznymi antropologii i metafizyki ogólnej. Jak już powyżej zostało to zaznaczone, nie chodzi tu o wynikanie formalno-logiczne tez etycznych z antropologicznych i metafizycznych. „Zadaniem etyka jest określenie związku uprawomocnienia zdań praktycznych na podstawie odpowiadających im zdań teoretycznych. Nie chodzi tu o związek formalnego wynikania (możliwość tego zakwestionował przekonująco Hume), lecz o oparcie uzasadniające narzucających się poznawczo powinności i wartości moralnych w tezach o naturze ludzkiej»<sup>76</sup>. Proces tego powiązania tez, wedle ustaleń Kamińskiego, przebiega ogólnie w sposób następujący: „Wychodzi się z niepowątpiewalnych danych doświadczenia i uogólnia je apodyktycznie, posługując się intuicją intelektualną. Nie jest to sumująca generalizacja, lecz intelektualna generalizacja. Następnie okazuje, że jedyną racją uniesprzeczniającą te uniwersalne dla określonych typów postępowania powinności jest struktura bytowa człowieka (godność jego osoby i innych osób) oraz naturalna dynamika bytu ludzkiego (jego ontyczny *appetitus naturalis*). Jest to wyjaśnienie ostateczne (w porządku ontycznym) i niepodważalne (epistemologicznie). Omija przy tym trudność logicznego przejścia od zdania teoretycznego do odpowiadającego mu zdania praktycznego, gdyż relacja powinności moralnej okazuje się relacją ontyczną, istotnie przyporządkowaną osobie w aspekcie dynamicznym»<sup>77</sup>.

7. Etyka klasyczna wyjaśnia ujęte w doświadczeniu dane (fakty moralne) w aspekcie egzystencjalno-dynamicznym, w powiązaniu z naturą ludzką oraz w relacji do innych bytów, szczególnie do Absolutu, który ostatecznie uzasadnia fakty moralne. Dzięki temu osiąga się poznanie adekwatne oraz epistemologicznie (apodyktycznie konieczne, rzeczowe) nieobalalne. Absolut jako racja istnienia przygodnego osoby jawi się jako źródło (ostateczne) powinności naszego

<sup>75</sup> S. Kamiński, *O metodologicznej autonomii etyki*, art. cyt., s. 328.

<sup>76</sup> S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, art. cyt., s. 318.

<sup>77</sup> Tamże, s. 319.

działania, a także jako źródło jej metafizycznej legitymizacji. Kamiński właśnie na ten aspekt zwracał szczególną uwagę. Jeśli etyka chce do końca wytłumaczyć fenomen moralności, „musi być budowana w ramach metafizyki człowieka i relacji tego ostatniego do należnych mu aktualności. Inaczej nie wyjaśni apodyktycznie i ostatecznie, dlaczego absolutnie powinien człowiek postępować tak, jak mu o tym mówi doświadczenie”<sup>78</sup>. Tak rozumiana etyka klasyczna zaspokaja intelektualne potrzeby człowieka, który w dziedzinie życia moralnego nie zadowala się partykularnymi ustaleniami, ale chce wiedzieć, jak naprawdę w sprawach dobra i zła się rzeczy mają<sup>79</sup>.

### Uwagi końcowe

Na podstawie przedstawionych metaetycznych analiz Stanisława Kamińskiego otrzymujemy ogólny szkielet etyki klasycznej. Sam jednak nie zdążył już w szczegółach go opracować<sup>80</sup>. Próbę uzasadnienia takiego modelu etyki (treściowego rozwinięcia), jak podkreśla omawiany autor, w ramach metodologicznych ustaleń klasycznej koncepcji filozofii podjął ks. Tadeusz Styczeń w swojej pracy habilitacyjnej *Problem możliwości etyki*<sup>81</sup>. Proponowany przez Kamiń-

<sup>78</sup> S. Kamiński, *O strukturze etyki*, art. cyt., s. 278.

<sup>79</sup> Tamże, s. 277-278.

<sup>80</sup> Także tzw. etyka decyzji M.A. Krapca mieści się w ramach klasycznej koncepcji filozofii, z tym że stawia na inne akcenty niż personalizm.

<sup>81</sup> T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972. Stanisław Kamiński w recenzji habilitacji Tadeusza Stycznia napisał: „(...) nietrudno zauważyć, że Autor podjął zagadnienie szczególnie aktualne dla tzw. etyki normatywnej, a właściwie (...) – klasycznej metafizyki moralności. Uzasadnienie koncepcji etyki autonomicznej, czyniącej zadość zarówno ujęciom filozofii klasycznej, jak też współczesnej metodologii nauk, jest ogromnie pilną potrzebą. Ale jej zaspokojenie stanowi przedsięwzięcie niesłychanie ciężkie. Trzeba wykonać frontalny atak na niemal wszystkie główne pozycje przeciwników, a zarazem zaproponować prawie z gruntu nowe ujęcie, które byłoby adekwatne do ram filozofii klasycznej. Bez przesady chodzi tu o być albo nie być racjonalnej etyki wyjaśniającej ostatecznie i nieobalalnie dane empirycznie fakty moralne. Znakomicie przygotowany Autor, wypróbowałszy swoich sił w kilku ar-

skiego model etyki ma charakter metafizyczny, maksymalistyczny, uniwersalistyczny i fundamentalistyczny (czy jak powiadają analitycy fundacjonistyczny)<sup>82</sup> w znaczeniu metafizycznym i teoriopoznawczym<sup>83</sup>. Wedle polskiego filozofa, wiedza o moralności, którą ma dostarczyć etyka, domaga się oparcia na niepodważalnych epistemologicznie fundamentach (doświadczenie moralności) aksjologicznych,

---

tykułach na ten sam temat, wziął się do wykonania trudnego zadania z całą świadomością rzeczy i poczuciem odpowiedzialności”. S. Kamiński [recenzja] T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, *Summarium* 35 (55) 2006, s. 50-55.

<sup>82</sup> Można także powiedzieć, że etyka klasyczna reprezentuje pewien typ fundamentalizmu epistemologicznego i metafizycznego. Andrzej Bronk charakteryzuje te stanowiska w sposób następujący: „Przy specyficznym znaczeniu, tym, o które głównie chodzi w dyskusjach nad epistemologicznym fundamentalizmem, jest on poglądem (lub raczej grupą poglądów) postulującym ściśle hierarchiczną strukturę wiedzy, uporządkowaną ze względu na wyróżnione zdania bazowe, to jest takie, które nie uzasadnia się za pomocą żadnych innych zdań, gdyż są one uzasadnione same z siebie, i na których proces uzasadniania się kończy, oraz zdania niebazowe, przyjmowane na podstawie zdań bazowych. Przyjmuje więc istnienie dwu rozłącznych klas zdań: bazowych, które są naturalnym, ostatecznym kresem w porządku racji, i pochodnych, przyjmowanych (nadbudowanych) na podstawie pierwszych. Fundamentalisci odrzucają przy uzasadnianiu zarówno ciąg w nieskończoność (*regressus in infinitum*), jak i rozumowania o charakterze kołowym (*circulus in argumentatione*). Przyjęcie zdań bazowych wydaje się fundamentalistom jedynym sposobem uniknięcia sceptycyzmu, zagrażającego stale filozofii i ludzkiemu myśleniu”. A. Bronk, *Typy fundamentalizmu*, w: *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 152-153. Natomiast fundamentalizm metafizyczny (filozoficzny) można scharakteryzować następująco: „Zgodnie z klasycznym ideałem wiedzy filozofia jest nauką poszukującą pierwszych zasad i przyczyn, niekiedy, jak metafizyka Arystotelesa lub epistemologia Kartezjusza, chce mieć o nich również wiedzę pewną (konieczną), szukając na przykład nieobalalnego punktu wyjścia poznania w postaci ostatecznego fundamentu: świata, poznania, wartości itd. Filozofia pierwszych zasad (filozofia pryncypialna) jest fundamentalistyczna w podwójnym znaczeniu: nie tylko przyjmuje istnienie pierwszych zasad, stanowiących nieobalalny punkt wyjścia filozofowania, lecz odkrywa je u podstaw innych dziedzin poznania i kultury. Przypisując sobie misję wręcz religijną, nie zadowala się samym poszukiwaniem teoretycznej prawdy o świecie i człowieku, lecz stawia sobie (nieklasycznie!) instrumentalnie za cel ratowanie człowieka, humanizmu, moralności, kultury, religii, nauki”. Tamże, s. 149.

<sup>83</sup> Szerzej na temat fundamentalizmu metafizycznego i epistemologicznego pisze A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, dz. cyt.



antropologicznych (koncepcja człowieka) i metafizycznych<sup>84</sup> (struktura bytu)<sup>85</sup>. Wysunięta propozycja etyki klasycznej idzie obecnie pod prąd współczesnym tendencjom jej uprawiania<sup>86</sup>. Z pełną odpowiedzialnością można powiedzieć, że nie jest to dziś kierunek popularny czy też „modny”, jeśli już użyć tego niepasującego do filozofii słowa. Współcześnie etycy świadomie rezygnują z wygórowanych aspiracji maksymalistycznych na rzecz mniej restrykcyjnych założeń bazowych. Dla wielu tak mocny w założeniach program badawczy etyki jest niemożliwy do teoretycznego i praktycznego urzeczywistnienia. Widoczny jest dystans do tak radykalnego przedmiotowego łączenia etyki z metafizyką czy nawet z antropologią filozoficzną. Powszechne są dziś wśród etyków poglądy na ontologicznie niezaangażowane etyki czy przyjmującej tylko tzw. minimum antropologiczne, przeważnie konwencjonalnie ustalone dla rozwiązywania określonych potrzeb praktycznych. Kwestionuje się ponadto zasadność systemowego uprawiania etyki, widząc w tym szkodę dla wymiaru praktycznego. Można powiedzieć o pewnej niepopularności klasycznego stylu refleksji etycznej w czasach nam obecnych<sup>87</sup>, właśnie ze

<sup>84</sup> Zob. uwagi na temat stylu w etyce: A.B. Stępień, *Style rozważań etycznych*, w: *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999, s. 66-71.

<sup>85</sup> „Naturalnym” poniekąd fundamentalistą aksjologicznym jest ten – pisze Andrzej Bronk – kto uważa pewne rzeczy za szczególnie cenne, gotów jest mocno bronić głoszonych wartości, kiedy znajdują się one w konflikcie z innymi wartościami lub doraźną pragmatyczną korzyścią. Fundamentalizm etyczny może przybrać postać rozważań metateoretycznych na podstawie etyki (filozofii moralności) lub przedmiotowych rozważań nad filozoficznymi podstawami (uzasadnienie) dobra moralnego, traktowanego jako wartość absolutna oraz w postaci sądów o absolutnej powinności pewnego działania. W tym sensie fundamentalistyczna jest każda etyka normatywna (Arystoteles, I. Kant, M. Scheller, T. Styczeń) jako teoria powinności moralnej, przyjmująca absolutny charakter podstawowych kategorii etycznych, między innymi nakazu „czyn dobro, unikaj zła”. A. Bronk, *Typy fundamentalizmu*, dz. cyt., s. 160.

<sup>86</sup> Interesujące uwagi na temat etyki klasycznej i jej wymiaru hermeneutycznego zob. E. Podrez, *Etyka klasyczna dzisiaj. Cele i zadania*, w: *Co daje współczesnemu człowiekowi studium etyki klasycznej*, (red.) P. Mazanka i M. Mylik, Warszawa 1997, s. 136-152.

<sup>87</sup> Zresztą dzieli on tę niepopularność razem z filozofią klasyczną.

względu na silne założenia bazowe i cele przedmiotowe, które stawia się przed taką koncepcją etyki. Rodzi się także pytanie, na ile zasadna jest krytyka (choćby ta przedstawiona przez Kamińskiego) innych etyk, dokonywana przecież z perspektywy założeń etyki klasycznej. Etyka ta odrzuca bowiem wszelkie inne style etyczne z tego powodu, że nie dostarczają ostatecznego wyjaśnienia fenomenowi moralności, a poprzestają tylko na wyjaśnieniach partykularnych, kontekstowych. Kwestią do dyskusji pozostaje, czy istnieje coś takiego jak ostateczne wyjaśnienie (jak chcą etycy klasycy uniesprzecznienie) czegokolwiek, np. moralności, i pytanie, na ile odwołanie się do Boga jako racji ostatecznej moralności takim wyjaśnieniem jest, czy nie prowokuje przypadkiem jeszcze jakichś pytań, na których odpowiedzi nie znajdziemy? Czy nie trzeba tu czegoś więcej niż tylko samej filozofii? Nie siląc się na szerszą diagnozę, dlaczego tak się dzieje, podkreślmy tylko pewną opozycyjność tej etyki wobec innych współczesnych nurtów etycznych. Etycy współcześni (szczególnie w kręgu analitycznym i postmodernistycznym) z dystansem podchodzą do osadzania etyki na mocnych fundamentach metafizycznych, to bowiem rodzi wspomniany fundamentalizm, od którego etyka współczesna stale ucieka, postrzegając go jako pewne niebezpieczeństwo, co natomiast etyka klasyczna (przyznanie się do metafizycznego fundamentalizmu) poczytuje sobie za nobilitację<sup>88</sup>. Ponadto, współcześni etycy przeciwstawiają się radykalnie maksymalizmowi epistemologicznemu w stawianiu zagadnień etycznych i nie przyjmują tak restrykcyjnych założeń w punkcie wyjścia etyki, jak czynią to filozofowie klasycy. Wielu też nie podziela poznawczego optymizmu filozofów klasycznych, co do możliwości poznania przez człowieka jakiegoś rodzaju ogólnych i uniwersalnie obowiązujących zasad moralnych. Fundamentalizm postrzegają jako postawę nierzadko teoretycznie napuszoną, roszczącą sobie prawo do ostatecznego pouczenia wszystkich w sferze teorii, jak i praxis. W dobie notorycznego ak-

---

<sup>88</sup> We współczesnej etyce dominują zasadniczo dwa rodzaje uzasadnienia fundacjonalistyczne lub koherencjonistyczne. Etyka klasyczna opiera się na tym pierwszym typie uzasadnienia.

centowania pluralizmu aksjologicznego wszelkie postawy maksymalistyczne i fundamentalistyczne postrzegane są raczej jako zagrożenie dla stabilizacji kultury i życia społecznego, które to życie jest z natury spluralizowane i różnorodne ze względu na obecne w nim przekonania różnych nacji. Dlatego postuluje się idee tolerancji (Z. Baumann) i solidarności (R. Rorty)<sup>89</sup>. Dlatego współcześni etycy, uczuleni bar-

<sup>89</sup> Tego typu fundamentalistyczne propozycje epistemologiczne kwestionowane są przez filozofów z różnych nurtów i stylów filozoficznych. Uważa się, iż fundacjonalizm aksjologiczny mocno wspiera się na fundacjonalizmie w epistemologii. W argumentach przeciwko wszelkim odmianom fundacjonalizmu zbiegają się poglądy przedstawicieli różnych nurtów filozoficznych, tj. hermeneutyki filozoficznej, jak i różnych stylów filozofii analitycznej różnej proveniencji. Wszystkim im wspólne jest przekonanie, że wiedza pewna i prawdziwa oraz dobrze uzasadniona jest trudna do uzyskania. Współcześnie fundacjonalizm jako epistemologiczna koncepcja wiedzy jest kwestionowany przez Rorty'ego, Poppera, Quine'a, Putnama, Feyerabenda, Hansona, van Fraassena oraz wielu innych. W zamian tego proponuje się antyfundacjonalistyczne epistemologie, gdzie odrzuca się ideę niewzruszalnego fundamentu, ponieważ poznanie oraz refleksja nad nim są usytuowane w zmieniającym się historycznym kontekście i nie istnieją same przez się, ale mocą naszych działań, w szczególności naszego dialogu z tradycją. W krytycznych komentarzach zwraca się uwagę, że współcześnie nie można utrzymywać epistemologii opartej na fundacjonalistycznych założeniach. Ta bowiem oparta jest na stosunkowo prostej ontologii, która przyjmuje istnienie jakichś pierwotnych i bazowych elementów umeblowania świata, które mogą być przez podmiot poznane i na ich bazie może być dokonana rekonstrukcja racjonalna całej naszej wiedzy. W tego typu racjonalnej rekonstrukcji pomija się historyczne i dziejowe uwarunkowania ludzkiej wiedzy, za to koncentruje się na logice ich rekonstrukcji, która ma ujawniać esencjalne i ponadhistoryczne jej charakterystyki. Uznaje, że dziś wiedza ludzka nie posiada struktury hierarchicznej i absolutnej podstawy. Ma wprawdzie każdorazowo przed-struktury: przed-rozumienia, przed-sądy, pre-pojęcia. Ale one także się zmieniają, albowiem przekształcają się w rozumienie, sądy i pojęcia, pojmuje nasze doświadczanie świata i nas samych jako wzajemnie zależne. Ludzkie poznanie to pewien proces hermeneutyczny. Jako podmioty poznające zamknięci jesteśmy w kole wpływu interpretacji zmieniających się w zależności od epoki i kultury. Nie możemy mieć nieludzkiej teorii świata i nas samych. Naturalistyczny opis czynności poznawczych nie jest w stanie zrozumieć poznania dokładnie dlatego, że abstrahuje od faktu, że przecież doświadczamy siebie jako istot kulturowych i samorozumiejących się, wszechstronnie uwarunkowanych przez różne czynniki zewnętrzne i wewnętrzne. Dominującym poglądem jest dziś holizm, który zakłada, że wiedza ludzka przypomina pajęczą sieć, gdzie znajdujące się w niej przekonania są powiązane z sobą rozlicznymi związkami, w tego typu sieci

dzo mocno na te kwestie, raczej zadowolają się rozstrzygnięciami minimalistycznymi, ale za to bardziej precyzyjnymi, wyważonymi i zdystansowanymi wobec uniwersalistycznych roszczeń, nierzadko jakże agresywnych i zideologizowanych, przypisujących sobie parareligijne funkcje. Wiele nurtów etyki współczesnej (szczególnie nurt analityczny i postmoderniści) nie domaga się ostatecznego wyjaśnienia faktów moralnych. Postulowanie czegoś takiego jest dla wielu zadaniem niewykonalnym z metodologicznego i epistemologicznego punktu widzenia. Wiąże się z mitem, jakim jest wiara w ostateczne uzasadnienia i niepodważalne dane, do których to rzekomo może dojść człowiek na mocy swoich naturalnych zdolności epistemicznych. Etyka klasyczna nie bierze jednak pod uwagę (czasem ze szkoda dla niej) tych wszystkich współczesnych tendencji (czy też mód, jak powiadają niektórzy) w uprawianiu wiedzy o moralności<sup>90</sup>. Jej zwolennicy uzasadniają to tym, że w dziedzinie moralności człowieka nie zadowolają tymczasowe i prowizoryczne odpowiedzi. Tu nie ma bowiem miejsca na kompromisy i konwencjonalne wyznaczanie granic tego, co moralne, a tego, co niemoralne, słuszne czy niesłuszne. Kawiarniana moralność czasów współczesnych, rozbity wewnętrznie, jak powiadają etycy klasycy, styl współczesnej etyki nie dają człowiekowi solidnego fundamentu dla dokonywania jakichkolwiek sensownych wyborów moralnych. Dzisiejsza moralność to wiele dróg bez drogowskazów. Moralność dla etyków klasycznych nie jest kwestią umowy, społecznej konwencji czy modnego dziś w wielu kręgach kontraktu. Człowiek bowiem z natury poszukuje raczej odpowiedzi pewnych, ostatecznych i nieobalalnych, za pomocą których będzie mógł określić rozwój własnego człowieczeństwa. I tylko na

---

trudno jest wskazać, które z przekonań są pierwsze i bazowe, a które względem nich są epistemologicznie wtórnie. Zmierzch fundamentalizmu oznacza definitywne rozstanie z „filozofią pierwszych zasad”, z krytyką nierealistycznych oczekiwań wobec ludzkiego rozumu, który jest przygodny i kulturowo uwarunkowany przez różnego rodzaju stereotypy i uprzedzenia.

<sup>90</sup> Na temat mody w filozofii i stosunku do mody filozofii klasycznej ciekawe uwagi ma A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999.

gruncie etyki klasycznej, jako metafizycznej wiedzy o moralności, może współczesny człowiek takie ostateczne odpowiedzi otrzymać<sup>91</sup>. Proponowana przez Stanisława Kamińskiego koncepcja etyki klasycznej ma wyraźnie kształt personalistyczno-deontologiczny. W jej centrum widoczna jest osoba wraz z jej przyrodzoną godnością i powinnością, która w tej godności znajduje swój ontyczny fundament. Rola osoby w strukturze moralności, szczególnie doświadczenia, jest bardzo ważna i rozstrzygająca o całym profilu epistemologicznym etyki. Istotnym jej znamieniem jest przede wszystkim teizm chrześcijański, wyrażający się w przekonaniu, że Bóg Osobowy jest ostatecznym źródłem i gwarantem uprawomocnienia powinności wszelkiego moralnego działania. Co, raz jeszcze podkreślam, nie oznacza, że jest to teologia moralna! Ściąga to na etykę klasyczną zarzut konfesyjności i ekskluzywizmu. Widoczne są w niej także inspiracje antropologiczno-etycznymi analizami Karola Wojtyły, które później, jak już zostało to zaznaczone, zostały rozwinięte przez jego ucznia ks. Tadeusza Stycznia, który Karola Wojtyłę i Stanisława Kamińskiego uważał za swoich etycznych mistrzów<sup>92</sup>.

### Summary

The model of ethics proposed by S. Kaminski is metaphysical and maximalist – universalistic and fundamentalist, in both a metaphysical and an

<sup>91</sup> „Ograniczając wartość minimalistycznych metod, nie pomniejsza się ich ważnej roli w kulturze. Chodzi tylko o podkreślenie, że nie są one w stanie adekwatnie zaspokoić silnej i wyraźnej tendencji człowieka do metafizyki maksymalistycznej”. S. Kamiński, *Współczesne metody metafizyki*, art. cyt., s. 130. Moglibyśmy, parafrazując przywołane słowa Kamińskiego, powiedzieć, że owe minimalistyczne metody nie są w stanie zaspokoić w człowieku potrzeby uprawiania etyki maksymalistycznej, która odpowiadałaby na wszystkie dręczące go pytania z dziedziny życia moralnego.

<sup>92</sup> Interesujące uwagi o charakterze semiotyczno-metodologicznym znajdujemy u ucznia S. Kamińskiego, S. Majdański, *Ethicae loci naturales. Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne*, Summarum 34 (54) 2005, s. 17-47.

epistemological sense. His classical conception of ethics is personalist – and deontological. At the center of the theory is a person, with his or her innate dignity and duty, in which that dignity finds its ontic foundation. The role of the person in the structure of morality is very important – indeed decisive – for the overall significance of epistemological ethics. It is, importantly, also a sign of Christian theism: the belief that God is the ultimate source of all of the moral duties that legitimize action. It can be seen as having an anthropological inspiration: the ethical analysis of Karol Wojtyła, later developed by his disciple, Father Tadeusz Styczeń, who considered Wojtyła and Kaminski masters in respect of their ethics.

**SYLWETKI  
FILOZOFÓW**





**Roman DAROWSKI**  
**Jolanta KOSZTEYN**

**PROFESOR PIOTR LENARTOWICZ SJ (1934-2012).  
BIOGRAFIA – BIBLIOGRAFIA – FILOZOFIA**

**Biografia**

Piotr Lenartowicz, syn Wiesława i Krystyny z domu Schneider, urodził się 25 VIII 1934 r. w Warszawie. W r. 1951 zdał egzamin maturalny w III Gimnazjum im. Jana Sobieskiego w Krakowie. Rok później rozpoczął studia na Wydziale Lekarskim Akademii Medycznej w Warszawie, gdzie w 1958 r. uzyskał dyplom lekarza medycyny. Od 1956 r. pracował jako asystent w Zakładzie Fizjologii Człowieka AM w Warszawie, a od 1958 r. również w Zakładzie Fizjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Rozprawę doktorską na temat *Wpływ soli amonowych na elektrokortikogram i korowe potencjały bezpośrednio wywołane*, wykonaną pod kierunkiem prof. dr. med. Franciszka Czubalskiego, obronił w 1961 r. na Wydziale Lekarskim Akademii Medycznej w Warszawie, już będąc w nowicjacie w Kaliszu.

Do zakonu jezuitów wstąpił 1 XI 1960 r. i w Kaliszu odbył dwuletni nowicjat. W latach 1962-1965 studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, gdzie uzyskał kanoniczny stopień licencjata filozofii, równoważny magisterium. Następnie studiował na Wydziale Teologicznym Bobolanum w Warszawie (1965-1969), gdzie również uzyskał licencjat. Święcenia prezbiteratu – po trzecim roku studiów teologicznych – przyjął 17 VI 1968 r. w Warszawie.

W 1971 r. rozpoczął studia doktoranckie na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, pracując w okresie 1972-1973 jako kapelan w Westminster Cathedral w Londynie i uczestnicząc w seminarium, jakie w Oxford University prowadził prof. Rom Harré. Doktorat z filozofii uzyskał w 1975 r. na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie na podstawie rozprawy pt. *Phenotype-Genotype Dichotomy: an essay in theoretical biology* (Rome 1975), przygotowanej pod kierunkiem prof. Jerzego Szaszkiewicza SJ.

Po powrocie do Polski był przez rok duszpasterzem akademickim na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1978 do 1998 r. był kapelanem siostr ze Zgromadzenia Córek Bożej Miłości w Krakowie, ul. Pędzichów 16.

Od 1976 r. na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie (obecnie Akademia Ignatianum) wykładał wprowadzenie do filozofii oraz filozofię przyrody ożywionej, a od 1990 r. – także filozofię poznania.

W 1985 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) na podstawie książki *Elementy filozofii zjawiska biologicznego* (Kraków 1986)<sup>1</sup>. W 1991 r. Wielki Kanclerz Wydziału, Przełożony Generalny Peter-Hans Kolvenbach SJ – po uzyskaniu *Nihil obstat* Watykańskiej Kongregacji *pro Institutione Catholica* – mianował go profesorem nadzwyczajnym na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, a w 1999 r. – profesorem zwyczajnym.

W latach 2002-2004 Piotr Lenartowicz był prorektorem Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie. Przez pierwszy semestr roku akademickiego 1986/87 wykładał historię filozofii i filozofię przyrody na Wydziale Filozoficznym Colorado State University w Fort Collins (USA). Od 1991 r. wykładał także

---

<sup>1</sup> Książka wzbudziła przychylne zainteresowanie wśród biologów i filozofów, o czym świadczą m.in. następujące recenzje: Szczepan Ślaga, *Wokół filozofii zjawiska biologicznego*. *Studia Philosophiae Christianae*, ATK, 24: 1988, nr 1, s. 201-210; Władysław J.H. Kunicki-Goldfinger, *Nowe spojrzenie na biologię*. *Przegląd Powszechny*. 1. 1988, s. 125-129; Anna Dyduch-Falniowska, *Początek drogi*. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*. X/1988, s. 57-62.

w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Kapucynów w Krakowie. W latach 1993-2003 był zatrudniony na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 1995 do 2001 r. był przewodniczącym Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie. Od 1995 do 2010 r. był w Ignatianum kierownikiem Katedry Filozofii Przyrody Ożywionej.

W latach 1982-1990 uczestniczył w seminariach *Nauka – Religia – Dzieje*, które z udziałem Jana Pawła II odbywały się w Castel Gandolfo. Wraz z prof. J.A. Janikiem był redaktorem 4 tomów materiałów z tych właśnie seminariów.

Brał też udział w europejskich zjazdach jezuitów zajmujących się profesjonalnie działalnością w dziedzinie nauk przyrodniczych (Aix-en-Provence 1989, Barcelona 1991, Gdynia 1993, którego był współorganizatorem) oraz w podobnych spotkaniach jezuitów wykładających filozofię (Zagrzeb 1995, Kraków 1998). Uczestniczył też w kilku kongresach o tematyce filozoficznej i był zapraszany z wykładami przez instytucje naukowe w kraju i za granicą (Austria, Słowacja, USA).

W r. 1995 nawiązał współpracę z dr Jolantą Koszteyn, biologiem i ekologiem, adiunktem w Zakładzie Ekologii Morza Instytutu Oceanologii PAN w Sopocie. W 1997 r. doszło do oficjalnego porozumienia o współpracy między Wydziałem Filozoficznym TJ i Zakładem Ekologii Morza IO PAN.

Wieloletnia działalność dydaktyczna i naukowo-pisarska Piotra Lenartowicza dowodzi ciągłej ambicji, by studentom i czytelnikom przekazywać najnowszy, uaktualniony stan wiedzy w dziedzinie biologii i by na tym uzupełnianym systematycznie obrazie ukazywać znaczenie pojęć przyrodniczych, istotnych dla filozoficznej wizji rzeczywistości. Nawiązując do tradycji arystotelesowsko-tomistycznych, był zwolennikiem obiektywizmu i pluralizmu ontycznego. W tym właśnie duchu interpretował odkrycia współczesnej empirii nauk biologicznych.

Ojciec Piotr Lenartowicz pracował niemal do końca swego życia. Mimo dolegliwości – które jak się potem okazało były skutkiem

choroby nowotworowej – prowadził dalej zajęcia dydaktyczne na Ignatianum. W lipcu 2012 r. uczestniczył – jako promotor – w obronie pracy swego doktoranta. Nawet we wrześniu, gdy osłabiony i wyczerpany chorobą siedział przy biurku lub leżał w łóżku, prosił o czytanie i nanoszenie modyfikacji do poszczególnych rozdziałów nowego wydania swego podręcznika z teorii poznania.

Prof. zw. dr hab. Piotr Lenartowicz zmarł 10 października 2012 r. w swym pokoju w Krakowskim Kolegium Jezuitów, mając 78 lat. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 15 października. Mszę św. koncelebrowało 115 księży. Przewodniczył o. Tomasz Kot, Prowincjał Warszawski, a kazanie wygłosił o. Henryk Pietras, Rektor Akademii Ignatianum. Obrzędem na cmentarzu Rakowickim przewodniczył ks. kard. Franciszek Macharski. Został pochowany w grobowcu jezuitów przy alei głównej.

### Bibliografia

[Przy pracach zespołowych kolejność autorów  
podano w nawiasie kwadratowym]

– (1957) *Examination of the Effect on the Heart Activity of a Brain Extract Obtained by the Florey Method*. Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences, Classe VI, 5, s. 271-276. [Romanowski W., Lenartowicz P., Janzarski I.].

– (1960a) *Blood Free Ammonia Level and Conditioned Motor Reflexes in Rabbits after Cardiazol Shock*. Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences, Classe VI, 8, s. 529-533.

– (1960b) *Przyczynek do zagadnienia genezy potencjałów korowych bezpośrednio wywołanych*. Prace VIII Zjazdu Polskiego Towarzystwa Fizjologicznego, 7-10 XII 1960. Acta Physiologica Polonica, 5/6, s. 802.

– (1960c) *The Effect of the Ammonium Salts on Electrocuticogram and Cortical Diversity Evoked Potentials: preliminary report*. Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences, Classe VI, 8, s. 353-357.

– (1961) *Wpływ soli amonowych na elektrokortigram i korowe potencjały bezpośrednio wywołane*. Acta Physiologica Polonica, 7, s. 365-380.

- (1972) *O wczesnych stadiach ewolucji człowiekowatych*. s. 160-213; W: Darowski R. SJ (red.) *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, Kraków.
- (1975) *Phenotype-Genotype Dichotomy*. Pontificia Universitas Gregoriana. Roma, s. 233.
- (1978/79) *Aspekt porządku w zjawiskach życiowych*. Zagadnienia Filozoficzne w Nauce. s. 54-65. [Lenartowicz P., Ziemiański S.].
- (1979) *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. Wydział Filozoficzny TJ, Kraków, s. 130.
- (1980a) *Analiza pojęcia wycelowania zewnętrznego*. *Studia Philosophiae Christianae*, 16, nr 2, s. 39-54.
- (1980b) *Pojęcie całości i przyczyny w dziejach embriologii*. s. 207-244; W: Darowski R. SJ (red.) *Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. Profesora Pawła Siwka SJ*, Kraków.
- (1980c) *Życie – porządkujący ruch materii*. *Znak*, 32, s. 203-215. [Lenartowicz P., Ziemiański S.].
- (1983) *Mitologia programu genetycznego DNA*. *Znak*, r. 35, nr 34, s. 881-898.
- (1984) *Całościowość procesu życiowego na poziomie molekularnym*. s. 48-70; W: Janik J.A. i Lenartowicz P. SJ (red.) *Nauka – Religia – Dzieje*. II Sympozjum Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 września 1982. pod red. J.A. Janika i P. Lenartowicza. Wydział Filozoficzny TJ, Kraków.
- (1986a) *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*. WAM, Kraków, s. 478.
- (1986b) *Wiarygodność twierdzeń przyrodniczych*. s. 73-100; W: Janik J.A. i Lenartowicz P. SJ (red.) *Nauka – Religia – Dzieje*, III Interdyscyplinarne Seminarium w Castel Gandolfo, 1984, Wyd. Filoz. TJ, Kraków.
- (1986c) *History and philosophy of biological sciences*, Colorado State Univ., Kinko's Copies, Fort Collins, CO, A4, s. 81 [materiały uzupełniające do prowadzonych tam wykładów].
- (1988) *Wokół problemów filozofii przyrody – Tezy i wątpliwości*. *Przeгляд Powszechny*, nr 1/797, s. 129-133.
- (1990a) *Reconstruction of the genealogy of Homo sapiens: a case study in the theory of evolution (summary)*. *Jesuits in Science*, nr 6, s. 14-16.
- (1990b) *The Reconstruction of the genealogy of Homo sapiens: a case study in the theory of evolution*. *Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie – Annuaire Facultatis Philosophicae SJ*, 1990, Kraków 1991, s. 37-52.

– (1990c) *Problem rekonstrukcji wczesnych człowiekowatych*. s. 107-130; W: Janik J.A. i Lenartowicz P. SJ (red.) *Nauka – Religia – Dzieje*. V Interdyscyplinarne Seminarium w Castel Gandolfo, 8-11 sierpnia 1988, Wydż. Filoz. TJ, Kraków.

– (1991a) *Aborcja – sprawiedliwość czy dyskryminacja?* „Pismo Okólne”. Biuletyn Informacyjny Biura Prasowego Episkopatu Polski, 18-24 lutego 1991, nr 8, s. 16-20.

– (1991b) *Aborcja – sprawiedliwość czy dyskryminacja?* Horyzonty Wiary, zesz. 6, s. 5-24.

– (1991c) *O Biblii, ewolucji i wiarygodności*. Znak, r. 43, nr 1, s. 93-99.

– (1991d) *Reconstruction of the genealogy of Homo sapiens: a case study in the theory of evolution* (full text). Lectures and communications of the Meeting of European Scientist Jesuits, La Baume, Aix-en-Provence, France, 26th-30th Sept. 1989,

– (1991e) *Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo*. Horyzonty Wiary, nr 9, s. 77-79.

– (1992a) *Ewolucja dylematu*. (rec. książki M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1990), Logos i Ethos, nr 1, s. 118-121.

– (1992b) *Molecular codes and signals*. Lectures and communications of the Meeting of European Scientist Jesuits. Sant Cugat del Valle's, Barcelona, Spain, 1991, Jesuits in Science, nr 8, s. 13-21.

– (1992c) *Sens i zakres pojęcia informacji genetycznej*. s. 307-319; W: Such J., Pakszys E., Czerwonogóra I. (red.) *Rozprawy i szkice z filozofii i metodologii nauk*, WN PWN, Warszawa.

– (1992d) *Totipotencjalność – kluczowe pojęcie biologii rozwoju*. s. 87-118; W: Janik J.A. (red.) *Nauka – Religia – Dzieje*. VI Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, Uniwersytet Jagielloński. Kraków.

– (1993a) *Molecular codes and signals*. Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie – Annuarium Facultatis Philosophicae SJ, 1991-1992, Kraków 1993, s. 219-227.

– (1993b) „*Stawanie się człowiekiem*” – *Polemika z artykułem Jerzego Strojnowskiego*. Znak, r. 45, nr 452, z. 1, s. 55-64.

– (1993c) *Przyroda poznawana osobiście*. Czas Kultury, t. IX, nr 1(43), s. 78-80.

– (1993d) *Rozwój i postęp w świetle empirii biologicznej*. s. 173-187; W: Kyć S. (red.) *Humanizm ekologiczny*, T. 2, Materiały Sympozjum Kryzys

*idei postępu – wymiar ekologiczny*, Lublin, 7-8 grudnia 1992, Politechnika Lubelska, Lublin.

– (1993e) *Teoria poznania [program wykładów]*. Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie – Annuarium Facultatis Philosophicae SJ, 1991-1992, Kraków 1993, s. 59-60.

– (1993f) *Fundamental patterns of biochemical integration*. Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie – Annuarium Facultatis Philosophicae SJ, 1991-1992, Kraków 1993, s. 203-217.

– (1994a) *III Europejski Zjazd Jezuitów Przyrodników, Gdynia, 8-12 września 1993 (wrażenia i refleksje)*. Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie – Annuarium Facultatis Philosophicae SJ, 1993-1994, Kraków 1994, s. 247-250.

– (1994b) *O „cudach” probabilistycznych, czyli fakt selekcji i odmowa poznania tego faktu*. Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie – Annuarium Facultatis Philosophicae SJ, 1993-1994, Kraków 1994, s. 99-147.

– (1994c) *Odkrycie pradziadka-małpoluda?* Horyzonty Wiary, t. 5, z. 4, s. 57-62.

– (1994d) *Racjonalność ducha, czy racjonalność życia?* (wykład inauguracyjny na PAT w Krakowie, 20 X 1994). Magazyn – Słowo. Dziennik Katolicki, nr 45(56) 4-6 listopada, s. 10-11; Kwartalnik Filozoficzny (UJ), t. 23, z. 2, 1995, s. 87-98.

– (1995a) *Elementy teorii poznania – szkice wykładów*. Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie, ss. 184.

– (1995b) *O zgubnym wpływie filozofii na nauki biologiczne*. Znak, r. 47, nr 6, s. 44-56.

– (1996a) *Na czym się oprzeć: Zdrowy rozsądek? Nauka? Wiara religijna?* – *Rozdarcie światopoglądowe*. Horyzonty Wiary, nr 1, s. 45-66.

– (1996b) *The body-mind dichotomy: a problem or artifact?* Forum Philosophicum [Fac. Philos. SJ, Cracovia – Kraków], t. 1, s. 9-42.

– (1996c). *Zjawisko biologiczne a pojęcie racjonalności (spór o genezę pojęć teleologicznych)*. Ruch Filozoficzny, t. 53, z. 2-3, s. 197-207.

– (1997a) *Are we fully shaped and determined by our genes?* s. 67-80; W: *Genethik. Internationale Mediziner Arbeitsgemeinschaft*, 41. Internationales Karwochenseminar, 9.-14. April 1997, St. Virgil, Salzburg.

– (1997b) *Biological adaptation: dependence or independence from environment?* Forum Philosophicum, t. 2, s. 71-102. [Koszteln J., Lenartowicz P.].

– (1997c) *Słowniczek niektórych terminów politycznych*. s. 145-149; W: Lenartowicz P. SJ (red.) *Kształtowanie postawy obywatelskiej. Zbiór tekstów*, Wydział Filozoficzny TJ, Kraków.

- (1997d) *Indywidualne i społeczne zło aborcji*. Horyzonty Wiary, r. 8, nr 1(31), s. 51-64.
- (1998a) *Elementy teorii poznania – szkice wykładów*. Wydział Filozoficzny TJ, Kraków, ss. 184.
- (1998b) *Substancja i poznanie a filozofia nauki*. Edukacja Filozoficzna (UW), 24, s. 83-87. [Lenartowicz P., Koszteyn J.].
- (1998c) *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. Wyd. II. Wydział Filozoficzny TJ, WAM, Kraków, ss. 151 [we współpracy z J. Bremerem i J. Koszteyn].
- (1999a) *Ku harmonii poznania racjonalnego i zaufania Bogu*. s. 97-109; W: Mądel K. SJ (red.) *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół Encykliki Jana Pawła II Fides et Ratio*. Wyd. WAM, Kraków. [Lenartowicz P., Koszteyn J.].
- (1999b) *O terminach opisujących przekaz informacji pomiędzy organizmami*. Studia Philosophiae Christinae, ATK, 35, nr 1, s. 19-41. [Koszteyn J., Lenartowicz P.].
- (1999c) *On the descriptive terminology of the information transfer between organisms*. Forum Philosophicum, t. 4, s. 165-205. [Koszteyn J., Lenartowicz P.].
- (1999d) *Rola zjawisk zintegrowanych w argumentacji za istnieniem Stwórcy*. s. 120-144; W: Latawiec A. (red.) *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, Wyd. Uniwersytetu Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa. [Lenartowicz P., Koszteyn J., Janik P.].
- (1999e) *Substance and cognition of biological phenomena*. Forum Philosophicum, t. 4, s. 55-71.
- (2000a) *Fossil hominids – an empirical premise of the descriptive definition of Homo sapiens*. Forum Philosophicum, t. 5, s. 141-176. [Lenartowicz P., Koszteyn J.].
- (2000b) *On some problems concerning observation of biological systems*. Analecta Husserliana, LXVI, s. 107-119. [Lenartowicz P., Koszteyn J.].
- (2000c) *Scjentyzm – pozytyw i negatyw*. Zeszyty Naukoznawcze, 2-3 (144-145), s. 275-283. [Koszteyn J., Lenartowicz P.].
- (2000d) *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. Wyd. III. Wydział Filozoficzny TJ, WAM, Kraków, ss. 201 [we współpracy z J. Bremerem]. [Lenartowicz P., Koszteyn J.].
- (2001) *Integracja dynamiki biologicznej a drzewa rodowe istot żywych*. Filozofia Nauki, 2(34), s. 59-72. [Koszteyn J., Lenartowicz P.].



– (2002a) *Descriptive foundations of the metaphysics of life*. s. 513-518; W: *Proceedings of the Metaphysics for the Third Millennium Conference, September 5-8, 2000*. Vol. I, Roma. [Lenartowicz P., Koszteyn J.].

– (2002b) *On Paley, epagogé, technical mind and a fortiori argumentation*. *Forum Philosophicum. Fac. Philos. SJ, Cracovia*, T. 7, s. 49-83. [Lenartowicz P., Koszteyn J.].

– (2005a) *Wyjściowe przesłanki teorii życia biologicznego*. s. 25-40; W: Bugajak G., Latawiec A. (red.) *W poszukiwaniu istoty życia*. Wyd. UKSW, Warszawa. [Lenartowicz P., Koszteyn J.].

– (2005b) *Trzy koncepcje dynamiki biologicznej: arystotelesowska, neodarwinowska, inteligentnego projektu*. s. 367-388; W: Ziemiański S. (red.) *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wyd. WAM, Kraków.

– (2005c) *O starożytności „człowieczeństwa”*. *Kwartalnik Filozoficzny*, 33 (4), s. 35-59.

– (2005d) Recenzja książki: *Dominique Lambert, René Rezsöhazy, Comment les pattes viennent au serpent? Essai sur l'étonnante plasticité du vivant, Paris 2004*, *Forum Philosophicum. Fac. Philos. SJ, Cracovia*, T. 10, s. 278-280.

– (2006a) *O starożytności „człowieczeństwa”*, s. 15-46; W: Żurek A. (red.) *Człowiek i jego religijność. Questiones ad disputandum 7*, Wyd. Byblos, Tarnów (przedruk z: *Kwartalnik Filozoficzny*, 2005).

– (2006b) *O empirycznych przesłankach pluralizmu bytowego*. *Forum Philosophicum*. T. 11, s. 37-53.

– (2006c) *Czy istnieją „dusze” roślin i zwierząt, a jeśli tak, to skąd się one biorą?* s. 467-488; W: Darowski R. SJ (red.) *Philosophiae & Musicae. Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu 75-lecia urodzin Prof. Stanisława Ziemiańskiego SJ*. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wyd. WAM, Kraków.

– (2006d) *Wiedza przyrodnicza – nauka – religia a spór pomiędzy monizmem i pluralizmem bytowym*. *Filozofia Nauki*, Rok XIV, Nr 1(53), s. 69-84.

– (2008a) *Struktura ontyczna bytu żywego w arystotelizmie*. s. 303-358; W: Jaroszyński P., Tarasiewicz P., Chłodna I., Smoleń-Wawrzusiszyn M. (red.) *Ewolucjonizm czy kreacjonizm?* Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin. [Koszteyn J., Lenartowicz P.].

– (2008b) *Allometria – zasada i narzędzie rekonstrukcji paleontologicznych*. s. 25-40; W: Bugajak G., Tomczyk J. (red.) *W poszukiwaniu swoistości człowieka*. Wyd. UKSW, Warszawa.

– (2008c) *Celowość dynamiki biologicznej a bezkierunkowość w ewolucjonizmie darwinowskim*. s. 317-344; W: Maryniarczyk A., Stępień K., Gonddek P. (red.) *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*. Zadania Współczesnej Metafizyki, T. 10, Lublin.

– (2008d) *Pokusa „Inteligentnego Projektu”*. s. 15-22; W: Janik J.A. (red.) *Prace Komisji filozofii nauk przyrodniczych PAU*, T. II, PAU, Kraków.

– (2008e) *Scenariusze darwinizmu a rekonstrukcje szczątków praczołwieka*. Przegląd Filozoficzny – Nowa seria, r. 17, nr 3(67), s. 181-196.

– (2010a) *Czy empiria biologiczna ma jakieś znaczenie dla filozofii człowieka?* W: Janeczek S. (red.) *Antropologia. Dydaktyka Filozofii*. T. I, Wyd. KUL, Lublin, s. 37-272.

– (2010b) *Ludy czy małpoludy? Problem genealogii człowieka*. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Kraków, ss. 418.

– (2011) *The locomotion of the hominids*. W: Mond-Kozłowska W. (red.) *Estetyka Porównawcza*, tom 2: *Kroki i rytmy Afryki*, Wydawnictwo Ignatianum, Kraków; s. 41-54. [Mond-Kozłowska W. (ed.) *Studies on Comparative Aesthetics*, volume 2: *Rhythms and Steps of Africa*, Wydawnictwo Ignatianum, Cracow, s. 41-54].

– (2012) *Rekonstrukcja biologii i psychologii hominidów*. Rocznik Filozoficzny Ignatianum, t. XVIII: 2012, s. 211-238.

– *Cel*. W: Roskal Z.E. (red.) *Encyklopedia Filozofii Przyrody*. [Lenartowicz P., Koszteyn J.] [przekazane do druku].

– *Dusza*. W: Roskal Z.E. (red.) *Encyklopedia Filozofii Przyrody*. [Lenartowicz P., Koszteyn J.] [przekazane do druku].

### **Teksty popularyzatorskie, wywiady**

– (1986) *Dlaczego Kościół popiera naturalną regulację poczęć?* Posłaniec Serca Jezusa, Chicago, 1/86.

– (1989) *Kiedy powstał Całun Turyński?* Posłaniec Serca Jezusowego, WAM Kraków, 3/89.

– (1997) *Czy współczesna nauka mówi o Bogu?* s. 89-114; W: Kijas Z. OFMConv (red.) *Mówić o Bogu*, Stow. Civitas Christiana i „Bratni Zew”. [Koszteyn J., Lenartowicz P.].

- (2001a) Kalski R. SJ, *O duszy, współczesnej biologii i klonowaniu*. [Wywiad z P. Lenartowiczem SJ] Gazeta Niedzielną (Londyn) 14 października 2001, s. 4.
- (2001b) Mazurek R. *Mnie rozwój nauki nie martwi*. [Wywiad z P. Lenartowiczem]. Nowe Państwo, nr 21 (287) 25 maja 2001, s. 9-13.
- (2001c) Osuchowa A. *Czy hodowanie ludzkich tkanek to zbrodnia?* [Wywiad z P. Lenartowiczem] Gość Niedzielną, nr 34, 26 VIII, 2001, s. 5.
- (2001d) *Baśnie homeopatów*. Jezus żyje. Nr 18, s. 28.
- (2005) *Homoseksualizm – „stan nienormalny”*. Wzrastanie, nr 191, s. 25. [Lenartowicz P., Kosztejn J].
- (2006a) Słaby J. *Diabeł tkwi w szczegółach*. [Wywiad z P. Lenartowiczem] Cel. Nr 4/7, s. 27.
- (2006b) Willma A. *Czy teoria ewolucji to „klamstwo”?* [Wywiad z P. Lenartowiczem] Gazeta Pomorska, 2 listopada 2006, s. 7. <<http://www.stworzenie.org/pliki/96.pdf>>
- (2007) Świder J. *Kreacjoniści są wśród nas*. [wywiad z G. Moczydłowskim i P. Lenartowiczem]. Dziennik Polski, 29 czerwca 2007, s. 25.
- (2008) *Przyroda uwielbia swego Stwórcę*, s. 148-163. W: Królikowski W. (red.) *Przyjąć miłość i we wszystkim miłować*, Wyd. WAM, Kraków.
- (2009) Goławski P. *Wolność widzenia*. [Wywiad z P. Lenartowiczem] Polskie Radio, 22 lutego 2009. <<http://www.polskieradio.pl/nauka/artukul.aspx?page=21&id=88845>>

### Tematyka religijna

- (1982-1989) pod pseudonimem Ojciec Operariusz – seria krótkich refleksji pod zbiorowym tytułem *Tylko dla grzeszników*:  
I część w Posłańcu Serca Jezusowego, WAM, Kraków:  
*Nie mam silnej woli* (1/82); *Zło przelotne i zło trwałe* (2-3/82); *Dlaczego grzesznik nie może pójść do nieba* (4-5/82); *Umartwienie a zniszczenie* (6/82); *O drzewie bez liści* (7/82); *O nawracaniu się* (8/82); *O muchach i pszczołach* (9/82); *O gotowaniu powideł* (10/82); *Czy grzesznik może się modlić?* (11/82); *Gdzie tkwią korzenie?* (12/82); *Góra lodowa grzechu* (1/83); *Lekarstwo na złą wolę* (2/83); *Głupi i leniwego serca* (3/83); *Niepokój* (4/83); *Gorycz i tęsknota* (5/83); *Wezwanie i zbawienie* (6/83); *O świnkach morskich* (7-8/83); *O krzyżu i o piekle* (9/83); *Ratunek* (10/83); *Skąd się wzięły śmierć i piekło* (11/83); *Miłość aż do śmierci* (12/83); *O marionetkach* (1/84); *O Bożym zwycięstwie* (2/84); *Zdrada czy zwycięstwo* (3/84).

II część w Posłańcu Serca Jezusa, Chicago:

*Grzech i kara* (7-8/85); *Niestety, ja mam złą wolę* (10/85); *Nie ma metody na zbawienie* (11/85); *Leczenie demoralizacji* (12/85); *Igły czy widły* (9/86); *Dobra nowina dla wiewiórek* (2/87); *Ostrze brzytwy* (1/89).

– (1989a) *Filipiny – wyzwolenie przez ofiarę*. Posłaniec Serca Jezusowego, 6/89.

– (1989b) *Tajemnica Całunu Turyńskiego*. Posłaniec Serca Jezusowego, 7/89.

– (1995) *7 dowodów wyższości kobiety nad mężczyzną*. List, 12/95, s. 19.

– (1996) *Ofiara człowieka i ofiara Boga. Rozmowy o Panu Bogu*. Życie Duchowe 6 (3), s. 79-90.

– (1998a) *O Panu Bogu, o Hiobie i o Szatanie*. Instruktor [ZHR] V (VIII). Nr. 37 (68).

– (1998b) Prokop M. *Osiólek, karp, mak i ciemniaki*. [Wywiad z P. Lenartowiczem]. Jezus żyje. Nr 8, s. 4-5.

– (1998c) Prokop M. *Niedołęga?* [Wywiad z P. Lenartowiczem]. Jezus żyje. Nr 8, s. 8.

– (2003) Manecka-Sztok E. *Życiem Panu dziękować*. [P. Lenartowicz, odpowiedź na ankietę]. Salwator, XXVII, 3, s. 6.

### Redakcja prac zbiorowych

– (1986) *Nauka – Religia – Dzieje*, III Interdyscyplinarne Seminarium w Castel Gandolfo, 1984. Pod red. J.A. Janika i P. Lenartowicza, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków, ss. 221.

– (1988) *Nauka – Religia – Dzieje*. IV Interdyscyplinarne Seminarium w Castel Gandolfo, 1986. Pod red. J.A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Wydział Filozoficzny TJ, Kraków, ss. 253.

– (1990) *Nauka – Religia – Dzieje*. V Interdyscyplinarne Seminarium w Castel Gandolfo, 1988. Pod red. J.A. Janika i P. Lenartowicza SJ, Wydział Filozoficzny TJ, Kraków, ss. 229.

– (1997) *Kształtowanie postawy obywatelskiej*. Zbiór tekstów, Wydział Filozoficzny TJ, Kraków, ss. 151.

Nadto opracował i wydał pamiętniki swego ojca Wiesława *Wspomnienia szwoleżera: Wojna roku 1920, niewola 1939-1945*. Kraków 2005, Wydawnictwo WAM, ss. 128.

## Działalność naukowo-pisarska – Poglądy filozoficzne

### Zagadnienia paleoantropologiczne

Pierwsze naukowe publikacje Piotra Lenartowicza – z lat 1956-1960, przed wstąpieniem do zakonu jezuitów – miały charakter specjalistyczny, empiryczny, eksperymentalny, a dotyczyły neurofizjologii zwierząt (1957, 1960a, 1960b, 1960c, 1961).

W najwcześniejszej swej pracy o charakterze bardziej filozoficznym Lenartowicz analizował metody i wyniki rekonstrukcji wczesnych hominidów, rekonstrukcji opartych na kopalnych szczątkach związanych z filogenezą człowieka (1972). W swych badaniach starał się nawiązywać do stylu i metody Paula Overhage SJ<sup>2</sup>.

Lenartowicz usiłował rozpoznać te elementy naszych pojęć o wczesnych hominidach, które są dobrze udokumentowane, i oddzielić je od cech przypisywanych tym istotom na podstawie wyjściowego założenia, które nie zawsze było *explicite* formułowane, a czasem przyjmowane *a priori*, bez odpowiedniej dokumentacji empirycznej. Na podstawie dokładnej analizy wielu przyczynkowych badań Lenartowicz wysuwa hipotezę, że wszystkie, nawet najstarsze formy „człowiekowate”, datowane na parę milionów lat temu, mogą się okazać szczątkami starożytnych, wymarłych ras *Homo sapiens*.

Zakładanie odrębności gatunkowej i „przedrozumności” różnorodnych form hominidów, żyjących w okresie przedneandertalskim, stanowi rodzaj wybiórczej i absolutnie niekoniecznej, z punktu widzenia prawidłowości biologicznych, formy wyjaśnienia. W przekonaniu

---

<sup>2</sup> Paul Overhage (1906-1979), niemiecki teoretyk biologii, zajmował się krytycznymi analizami danych i interpretacji zjawisk biologicznych, zwłaszcza w zakresie paleontologii i antropologii. Główne jego dzieło to *Die Evolution des Lebendigen* (Freiburg 1963, Herder). Stosował on w paleontologii swoistą krytykę wewnętrzną. Porównywał bezpośrednią, oczywistą wymowę szczegółowych i fragmentarycznych danych empirii biologicznej i paleobiologicznej z treścią i konsekwencjami bardziej ogólnych tez, proponowanych jako wyjaśnienie pytań i zagadek napotykanym w tej dziedzinie nauki.

Lenartowicza ani obserwowane w materiale paleoantropologicznym różnice w rozwoju uzębienia, ani różnice w budowie czaszki, ani różnice w objętości mózgu nie wymagają wprowadzania różnic gatunkowych (kazus *Homo erectus*, *Homo neandertalensis* i *Homo sapiens*) ani – tym bardziej – różnic rodzajowych (kazus *Australopithecus*, *Paranthropus* i *Homo*).

Biorąc pod uwagę plastyczność organów mastykacyjnych u żyjących obecnie ras ssaków (a nawet u różnorodnych ras ludzkich), owe odmienności można traktować jako naturalną – w obrębie konkretnego gatunku – i proporcjonalną adaptację do surowego, nierozcieranego sztucznie pokarmu. Charakteryzująca nowożytną ludzkość zredukowana forma uzębienia byłaby więc – zdaniem Lenartowicza – wyrazem zmian typu zanikowego. Natomiast dzisiaj powszechnie jest przyjmowana hipoteza gatunkowego i rodzajowego zróżnicowania populacji hominidów. To stwarza osobliwą, niewytłumaczalną jednorodność fenotypową, wyodrębnionych – czysto teoretycznie – gatunków i rodzajów tych istot, w kontraście do ogromnych różnic w rozwoju uzębienia osobniczego w jednym tylko gatunku szympansov lub w jednym tylko gatunku goryli. Niski poziom procesu technologicznego produkowania narzędzi kamiennych sprzed 2,5 miliona lat też nie może stanowić silnego argumentu o gatunkowej, a tym bardziej rodzajowej odmienności hominidów, których szczątki pochodzą z tak odległego w czasie okresu. Również w czasach historycznych obserwowano istnienie plemion ludzkich, żyjących na bardzo niskim – technologicznie – poziomie kultury, która bez dostrzegalnych, istotnych zmian trwa od późnego pliocenu. Lenartowicz uważa, że najbezpieczniejszą hipotezą byłoby zaliczenie wszystkich odnalezionych dotąd szczątków dwunożnych form hominidów do gatunku biologicznego *Homo sapiens*. Trudności teoretyczne takiej hipotezy są – jak twierdzi Autor – znacznie mniejsze niż sprzeczności lub „niezwykle zbiegi okoliczności”, jakie występują, gdy przyjmie się np. „przedrozumność” *Homo erectus*, który skolonizował nie tylko całą Afrykę, lecz z Afryki dotarł prawie dwa miliony lat temu aż na Jawę (1988a, 1990a, b, 1991d, 1993b, 1994c, 2000a, 2005c, 2008b). Wy-

kopaliska w Dmanisi (Gruzja) oraz na indonezyjskiej wyspie Flores mogą stanowić świadectwo ludzkiego behawioru (produkcja narzędzi, opieka nad osobnikami niepełnosprawnymi) form, których ciało, choć anatomicznie i fizjologicznie typowo ludzkie, miało jednak inne, mniejsze rozmiary (2005c, 2008b, 2010b, 2012).

### Filozofia zjawisk biologicznych

Lenartowicz przyjmuje swoistą koncepcję filozofowania. Filozofia to dostrzeganie, opisywanie i wyjaśnianie całości jako całości. Tak rozumiana filozofia nie zakłada z góry jedności bytów, ale dopuszcza ich nieredukowalny pluralizm. Nie należy bowiem mylić pojęcia „całości” z pojęciem „wszystkości”. „Wszystkość” bowiem może się okazać zbiorem bytów, a nie ich jednością. Nie istnieje bardziej oczywisty przykład całości niż konkretny byt biologiczny, tzw. osobnik. Stąd, jego zdaniem, biologia jest nauką filozoficzną *par excellence*. Bytami biologicznymi są osobnicze cykle życiowe powiązane w linie pokoleń. Fundamentalną cechą cyklu życiowego jest integrująca dynamika rozwoju (biosynteza, morfogeneza i embriogeneza). Dlatego analiza pojęć genetyki rozwoju, a w szczególności pojęć fenotypu i genomu, stała się przedmiotem jego pracy doktorskiej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Gregoriańskiego (1975). Lenartowicz dokonał w niej przeglądu i drobiazgowej analizy tej bazy empirycznej, z której w początkach XX wieku zrodziła się koncepcja genów i koncepcja genotypu. Doszedł on do wniosku, że genetyka Mendłowska jest tylko częścią – i to drugoplanową – genetyki Weismannowskiej, czyli genetyki rozwoju osobniczego (embriogenezy).

Rozwój osobniczy powinien być – zdaniem Autora – opisywany w obrębie czterech nieredukowalnych kategorii pojęciowych: cech podstawowych (istotnych dla danej formy życia), cech adaptacyjnych (występujących tylko w szczególnych okolicznościach zewnętrznych), cech identyfikujących (decydujących o biologicznej niepowtarzalności konkretnego osobnika lub rasy/odmiany) oraz cech traumatycznych (okaleczeń anatomicznych, cytologicznych lub

biochemicznych). Tylko cechy identyfikujące – twierdzi Lenartowicz – są przedmiotem praw wykrytych przez Mendla. Ekstrapolowanie tych prawidłowości na cały, zintegrowany proces rozwoju organizmu Lenartowicz uznał za podstawową wadę nowoczesnych rekonstrukcji filogenetycznych z jednej strony, a teorii tłumaczących koordynację rozwoju z drugiej. Uświadomił sobie też, że podstawowe dla genetyki rozróżnienie pomiędzy fenotypem a genotypem jest (w pewnym zawężonym sensie) tym samym rozróżnieniem, jakiego Arystoteles dokonał pomiędzy żywym ciałem a jego „duszą wegetatywną”. Fenotyp byłby więc „dziełem” genotypu (genomu) kształtującego materiał. Lenartowicz przeprowadził swoistą reinterpretację empirycznej bazy genetyki molekularnej. Starał się wykazać, że monistyczne, redukcjonistyczne i chemiczne pojęcie programu genetycznego (genomu) jest absolutnie niewystarczające dla wyjaśnienia dynamiki rozwoju (biosyntezy, morfogenezy, embriogenezy) i regeneracji.

Kolejną książką była jego rozprawa habilitacyjna, podręcznik filozofii zjawiska biologicznego (1986a). Pogłębił on w nim te analizy, jakie wcześniej przeprowadził w pracy doktorskiej i rozbudował zarówno pojęcie bytu biologicznego, jak i rekonstrukcję procesu poznawania tego bytu. W epistemologicznym wątku swojego podręcznika Autor wychodzi od szczegółowej analizy sposobu ustalenia właściwych granic przedmiotu obserwacji, przechodząc następnie do procesu kształtowania pojęć odpowiadających najbardziej oczywistym cechom tego przedmiotu. Następnie zastanawia się nad pytaniami wynikającymi z opisu owych cech, co z kolei prowadzi go do refleksji nad warunkami, jakie musi spełnić poprawna i zadowolająca odpowiedź. Jednym z istotnych warunków jest wymóg, aby odpowiedź nie odwoływała się do koncepcji rodzących te same pytania, co zjawisko wyjściowe. Wyliczone na tym etapie warunki zacieśniają pole poszukiwań i stanowią zarówno podstawę dla odrzucania odpowiedzi błędnych lub poznawczo jałowych, jak też wskazówkę dla dalszych projektów badawczych.

Analiza dynamiki organizmu żywego, przeprowadzona na podstawie wspomnianych właśnie założeń metodologicznych, doprowadza Lenartowicza do podkreślenia kilku ogólniejszych stwierdzeń.



1. Funkcja organu jest zjawiskiem pochodnym wobec zjawiska rozwoju tego organu. W dynamice dojrzałego organizmu daje się wyraźnie dostrzec struktury funkcjonalne, cechujące się skrajnie oszczędnym i wysoko wydajnym przepływem lub transformacją energii. Te precyzyjne struktury nie są jednak fundamentem dynamiki biologicznej, lecz jej kresem. Fundamentalne znaczenie Lenartowicz przypisuje dynamice epigenezy integrującej, procesom rozwoju, w których organy budowane są z chaotycznych porcji energii i cząsteczek materii mineralnej otoczenia. Procesy rozwoju cechuje – w sposób logicznie konieczny – złożoność, selektywność i koordynacja zdecydowanie większa od złożoności, selektywności i koordynacji efektu końcowego (struktur funkcjonalnych). Innymi słowy, jakakolwiek próba zredukowania dynamiki rozwoju do dynamiki funkcjonowania jest nieporozumieniem i poważnym błędem w kształtowaniu koncepcji życia (1978/79, 1980c, 1986c, 1993d, 1996c, 1997c, 2005a, b, 2008a).

2. Układy funkcjonalne organów lub organelli komórkowych są dynamicznie niepodzielne. Oznacza to, że ich wysoko wydajna dynamika jest uwarunkowana aktualnym istnieniem niepodzielnego zespołu korelacji. Korelacje obejmują różnorodne formy materiału, różnorodne formy kształtu, różnorodne proporcje liczbowe, różnorodne relacje przestrzenne i czasowe. Każda zmiana jakiegokolwiek z tych czysto fizycznych warunków musi, na zasadzie prawidłowości fizyczno-chemicznych, prowadzić do dramatycznego załamania dynamiki funkcjonalnej. W biologii ta teza jest znana pod nazwą prawa *all or none* (1984, 1993f, 2000b, 2002b).

3. Układy rozwojowe są procesami powstawania wspomnianych wyżej złożonych korelacji funkcjonalnych. Te procesy nie są zatem wynikiem preformowanych struktur fizycznych, lecz źródłem owych struktur.

4. Dynamiki układów rozwojowych charakteryzują się niezależnością od skali przestrzennej (zmiana skali może się wyrażać zmniejszeniem lub powiększeniem narządów dziesiątki razy, a nawet – jak np. u ryb – setki razy), względną niezależnością od aktualnego stanu struktur (regeneracje), a ich dynamika nie zatrzymuje się po osiągnię-

ciu poziomu pełnej funkcjonalności, lecz trwa dalej, prowadząc do płynnej wymiany (odnowa) wszystkich części układu.

5. Układy rozwojowe danego gatunku stanowią zatem całości czysto dynamiczne, mimo że możliwości integracji materiału są w nich wyraźnie ograniczone dostępnością materiału, odpowiednich form energii oraz innymi fizyczno-chemicznymi parametrami otoczenia.

Integracja, precyzja, doskonałość dynamiki funkcjonalnej jest najbardziej oczywista w dojrzałej fazie cyklu życiowego, chociaż jej pełne pojęcie wymaga skumulowania obserwacji, które były z konieczności analityczne, fragmentaryczne i wykluczały równoczesny ogląd na poziomie biochemicznym i anatomicznym. Rozwojowa faza cyklu życiowego musi przebiegać z podobną precyzją i doskonałością, inaczej albo rezultat końcowy nie byłby tak doskonały, albo pogwałcone byłyby pewne czasowe, materiałowe i energetyczne ograniczenia wynikające z praw przyrody mineralnej. Nowoczesna biologia w wieloraki sposób potwierdza ten czysto logiczny wniosek. Trzeba dodać, że potwierdzenie tego wniosku dokonuje się też poprzez obserwacje prowadzone na różnych poziomach przestrzennej i czasowej skali cyklu życiowego.

Zatem w przekonaniu Lenartowicza zagadka genezy tej precyzji nie tylko nie znika, lecz w świetle badań XX wieku znacznie się potęguje.

Jeżeli powyższe stwierdzenia są prawdziwe, błędna musi być koncepcja „abiogenezy”, szukająca źródeł dynamiki rozwojowej w niefunkcjonalnych, losowych, chaotycznych dynamizmach materii mineralnej. Wyjaśnienia należy szukać gdzie indziej. W tym kontekście Autor wskazuje, że z racji pozaempirycznych, czysto spekulatywnych („szósty postulat genomu”), doszło do zdecydowanego zawężenia pojęć „dopuszczalnych naukowo”. Aby sięgnąć po rozwiązania bardziej adekwatne do pytań wynikających z procesów regeneracji, totipotencjalności (klonowanie) i przemiany metabolicznej (nieustanny proces odnowy struktur organizmu), należałoby, sugeruje Autor, krytycznie zrewidować nowożytny – materialistyczny – paradygmat nauk przyrodniczych. Jest to paradygmat jednego tylko typu substan-

cji – biernego materiału i fundamentalnie chaotycznej, niezintegrowanej dynamiki energetycznej.

Wątek biologii rozwoju zaznacza się wyraźnie w obszernym referacie Lenartowicza, wygłoszonym w Castel Gandolfo podczas VI Seminarium Interdyscyplinarnego *Nauka – Religia – Dzieje* w dniach 6-9 sierpnia 1990 r. (1992d, por. też 1980b). W tym referacie omówił on niektóre doniosłe, lecz mało znane odkrycia, leżące u podłoża stosowanej obecnie metody klonowania organizmów. Poddał też analizie dynamikę faktycznej i zdumiewającej niepodzielności procesów rozwoju (regeneracji, totipotencjalności), zjawiska znanego Arystotelesowi, a od przeszło stu lat dokładnie badanego przez biologię rozwoju.

W pracy z Jolantą Koszteyn Lenartowicz analizował zjawisko adaptacji. Wiąże się ono z oczywistą perfekcją dynamiki życia w konkretnym środowisku. Adaptacja jest konieczna ze względu na niezwykle wrażliwość procesów rozwojowych. Jest ona dynamiką immanentną, orientującą się w parametrach otoczenia i aktywnie przeciwstawiającą się jego szkodliwym wpływom. Takie rozumienie adaptacji pozostaje w kontraście z rozpowszechnionym mniemaniem, jakoby środowisko „współpracowało” z organizmem w genezie jego struktur i dynamizmów (1997b).

Kolejnym zagadnieniem kluczowym dla właściwej koncepcji życia jest problem przekazu informacji. Ta tematyka była zdominowana przez modele i pojęcia wywodzące się z techniki i języka ludzkiego. Dynamika transportu wewnątrzkomórkowego, interpretacji sygnałów sterujących procesami rozwoju, przekazywania rezultatów orientacji w otoczeniu i komunikacji w behawiorze godowym stanowią bogate źródło faktograficzne do bardziej filozoficznych analiz i interpretacji. Lenartowicz (we współpracy z Jolantą Koszteyn) podjął więc próbę opisu zjawiska przekazu informacji i zdefiniowania pojęcia „wpływu”, „bodźca”, „znaku” itp. na podstawie empirii biologicznej. Organizmy żywe wykorzystują wyprodukowane przez siebie arbitralne „znaczkę” do komunikowania treści w sposób zaszyfrowany, zrozumiały tylko dla „wtajemniczonego”. W biologii owadów zda-

rzają się wypadki „złamania” szyfru i wykorzystywania przekazu na niekorzyść nadawcy. W biologii roślin opisywane są przypadki decepcji, produkowania fałszywych sygnałów dezorientujących pasożyta, szkodnika. W wyniku przeprowadzonych analiz okazało się, że w tego typu procesach informacji lub dezinformacji kluczową rolę odgrywa orientacja, czyli pewna dynamika protopoznawcza (1999b i c; por. też 1996b). Nie da się jej opisać w kategoriach monizmu materialistycznego i redukcjonizmu neurofizjologicznego, ponieważ nie ma ona charakteru przyczynowo-skutkowego. Jest bowiem autonomiczną dynamiką podmiotu i nie prowadzi do modyfikacji przedmiotu. Faktyczny brak pojęcia orientacji w nowoczesnych ujęciach dynamiki biologicznej jest w wielu przypadkach kompensowany uciekaniem się do zaskakująco oczywistych form animizmu.

Innym, szczegółowym tematem badanym przez Lenartowicza, był problem szacunkowej oceny selektywności procesów rozwoju na poziomie biochemicznym. Z jednej strony, nawiązując do konkretnych odkryć z zakresu procesu syntezy enzymów w komórce żywej, Lenartowicz dokładnie i przejrzyście ukazał, jak prawidłowo zaszyfrowana kodem genetycznym cząsteczka DNA wstępnie determinuje zasadnicze ramy struktury konkretnego enzymu. Z drugiej strony ukazuje on (na podstawie tych samych, empirycznych źródeł wiedzy biologicznej), jak ta wstępna „informacja” musi być uzupełniona, aby doszło do prawidłowego ukształtowania ostatecznej formy enzymu (lub innej, funkcjonalnej makrocząsteczki). Ten ilościowy przyrost „informacji” – rozumianej jako wznoszenie na wyższe poziomy selektywności – nawet przy najbardziej prymitywnej formie oceny wynosi kilkadziesiąt rzędów wielkości. „Deficyt informacyjny” cząsteczki DNA jest od kilkunastu lat – zdaniem Lenartowicza – niepowątpiewalnym faktem, stale potwierdzanym przez nowe, różnorodne formy obserwacji i eksperymentu w biologii molekularnej (1983, 1992c, d; 1993a; 1997a).

Problem skrajnie precyzyjnej selektywności procesów zachodzących w najprostszych ze znanych form bakterii wiąże się oczywiście z rozważaniami typu probabilistycznego i generalnie statystyki zjawisk losowych. W osobnej pracy Lenartowicz szczegółowo opisu-

je liczne, podejmowane przez matematyków, fizyków i biofizyków próby zredukowania źródeł dynamiki życia do zjawisk typu chaotycznego, nieselektywnego (1994b). Nazywa on te próby „cudami probabilistycznymi”. W rzeczywistości są to „czyste eksperymenty myślowe”, niemożliwe do fizycznej realizacji (analogiczne do koncepcji *perpetuum mobile*). Lenartowicz przeprowadza dokładną analizę znaczenia używanych w ich opisie terminów. Wykazuje, że z punktu widzenia statystyki stosowanej w naukach przyrodniczych „cuda probabilistyczne” są przykładem lekceważenia bezpośrednich danych oglądu, zwłaszcza faktu selektywności. Sелеktywność dynamiki biologicznej jest widoczna „gołym okiem” i nie wymaga na ogół stosowania testów statystycznych, do których przyrodnik ucieka się tylko w sytuacjach bardzo trudnych. Gdyby zaś do „cudów probabilistycznych” zastosować standardowe testy statystyczne, to należałoby te cuda z miejsca zdyskwalifikować, jako przykład hipotez w sposób oczywisty wykraczających poza podstawowe reguły myślenia przyrodniczego (1995b).

Jak widać, badania Piotra Lenartowicza zawierają z jednej strony rozbudowany i szczegółowy opis zjawisk biologicznych, a z drugiej polegają na krytycznej refleksji nad bardziej abstrakcyjnym, spekulatywnym procesem kształtowania ogólnych pojęć o rzeczywistości przedmiotu.

### Teoria poznania

W późniejszych latach wątek epistemologiczny nabrał w działalności omawianego Autora szczególnego znaczenia. W roku 1995 wydał on dość obszerny i stosunkowo oryginalny podręcznik teorii poznania pt. *Elementy teorii poznania*. Oryginalność polega tu nie tylko na bardzo urozmaiconej szacie graficznej, lecz przede wszystkim na wprowadzeniu nowej tematyki, a w kilku przypadkach – na zupełnie nowym ujęciu tematów tradycyjnych. Omówimy ten tekst nieco dokładniej.

Całą krytyczną część teorii poznania Lenartowicz sprowadza do dwóch rodzajów błędu: do błędu afirmacji (bezkrytycyzmu), w któ-

rym rzekomo „widać” to, czego w rzeczywistości nie ma, oraz do błędu negacji (rezygnacji poznawczej), w którym rzekomo „nie widać” tego, co istnieje i jest oczywiste. Jako kryterium rozpoznawania błędu afirmacji Lenartowicz przyjmuje zasadę niesprzeczności, którą – w przeciwieństwie do tradycji tomistycznej – traktuje nie jako zasadę bytu, lecz jako maksymalnie oszczędną definicję absurdu. Jeśli ta najoszczędniejsza definicja zostałaaby odrzucona, nie istniałaby żadna racja uznania jakiegokolwiek sądu za absurd, za niemożliwość (por. rozdz. IV – *O akcie krytycznym*).

W przypadku błędu negacji, zdaniem Lenartowicza, nie można odwoływać się do kryterium zasady niesprzeczności. Tu kryterium pierwotnym, fundamentalnym, jest sam akt poznania, jego pozytywny rezultat, czyli doświadczenie oczywistości przedmiotu. Ten akt jest u człowieka aktem dobrowolnym, opierającym się jakiegokolwiek presji zewnętrznej. Nie istnieje zatem żadna zasada, która wymuszałaby na człowieku korektę błędu negacji. Proces uczenia, tłumaczenia, wyjaśniania stwarza tylko warunki ułatwiające taką korektę, ale akceptacja pomocy, tłumaczeń i wyjaśnień zależy od immanentnych decyzji podmiotu (por. rozdz. V – *O oczywistości, czyli o podstawowym i ostatecznym kryterium prawdy*).

Stosunkowo oryginalne stanowisko Lenartowicz przyjmuje w kwestii uniwersaliów. W jego przekonaniu władze poznawcze człowieka – kształtowane w procesie rozwoju komórki rozrodczej – są wyraźnie dostosowane do rzeczywistości, z którą spotkają się w życiu pozapłodowym. Zmysły dostosowane są do rejestrowania konkretnych, fizyczno-chemicznych form energii otoczenia, a umysł jest dostosowany do poznawania bytów złożonych z substancji i przypadłości – czyli takich, jakie występują w kosmosie materialnym. Analogicznie, system lokomocji jest dostosowany do tego poziomu siły grawitacji, jaki działa na powierzchni naszej planety. Ten fakt dostosowania mógl, zdaniem Lenartowicza, być u źródeł kantowskiej koncepcji form *a priori*. Autor, odchodząc zarówno od tradycyjnych dla tomizmu rozróżnień, jak i od klasyfikacji sądów, dokonanej przez Kanta, widzi w umyśle zasadniczo dwa rodzaje pojęć powstałych

przez poznawczy kontakt z rzeczywistością. Jedne zawierają treści typu „cechy” – są to pojęcia *par excellence* analityczne i abstrakcyjne. Stopień ich abstrakcji może być różny, ale odnoszą się one przede wszystkim do przypadłościowych podobieństw, oczywistych podczas porównywania bytów. Drugie pojęcia mają charakter „bazy danych” – gromadzą w jedno różnorodne cechy tej samej substancji. Gromadzenie i scalanie danych dokonuje się tu zupełnie bezwiednie, poniżej progu świadomości. Pojęcie typu „bazy danych” przewyżcza fragmentaryczność i aspektowość oglądów zmysłowych. Pozwala na orientację w ponadczasowej dynamice danej substancji. Same zmysły nie mogą ani dostrzec całości rozwoju zwierzęcia, obserwując go w jednym wycinku czasu, ani nie mogą zbadać naraz wszystkich poziomów jego hierarchicznej struktury (1998b, 2000d).

Powróćmy teraz do problemu uniwersaliów. Zupełnie inaczej należy traktować – w przekonaniu Lenartowicza – „powszechny” (powtarzalny i jak gdyby pozaczasowy i pozaprzestrzenny) charakter jakiejś konkretnej cechy (np. barwy, kształtu, masy lub konkretnej formy dynamiki), a inaczej „powszechny” charakter danej, konkretnej substancji (np. substancji atomu węgla, substancji kota, substancji konkretnego człowieka) – niektóre z nich są bytami o charakterystycznej dynamice, bardzo zróżnicowanej w czasie. W tym drugim przypadku na pierwszy plan wysuwa się wewnętrzna jedność, całościowość, niepodzielność. W pierwszym zaś przypadku na plan pierwszy wysuwała się jednorodność, abstrakcyjna „czystość” pojęcia oraz jego powtarzalność w rozmaitych bytach (substancjach). Całościowość i wewnętrzna jedność nie miały tu większego znaczenia.

Tradycyjne ujęcie uniwersaliów stawiało często na jednym poziomie „pojęcia konkretnej, gatunkowej substancji” (np. kota) oraz pojęcia wyabstrahowane z przypadłościowej sfery substancji materialnych (np. barwy). Lenartowicz zwraca uwagę na fakt, że substancja istnieje w sposób bardziej dosłowny, a jej cechy przypadłościowe tylko w sposób pochodny. Analogicznie i pojęcia substancji odnoszą się do istnienia *sensu stricto*, natomiast pojęcia cech odnoszą się do istnienia *sensu lato*.

Co więcej, Lenartowicz przyznaje, że substancje żywe posiadają też cechy praktycznie niepowtarzalne (np. linie papilarne, pigmentacja tęczyówki), choć z punktu widzenia indywidualnej, konkretnej substancji są to cechy trwałe (regenerujące się po okaleczeniu). Tego typu cechy pozwalają jednoznacznie zidentyfikować danego osobnika w różnych etapach jego biologicznej egzystencji. Mają one zatem charakter „nominalistyczny”. Lenartowicz przyznaje też, że niektóre pojęcia intelektualne (np. pojęcie klasyfikacji, pojęcie abstrakcji, ekstrapolacji) mają charakter kategorii czysto subiektywnej, jako narzędzia ułatwiającego porządkowanie nabytej wiedzy.

W kontrowersji na temat uniwersaliów Lenartowicz jest więc przekonany, że należy przyznać pewną rację nominalistom, kantystom, a nawet – w jakimś ograniczonym znaczeniu – idealistom typu platońskiego. W jego przekonaniu fundamentem tych wszystkich cząstkowych ujęć pozostaje konkretna substancja, a w porządku epistemologicznym – pojęcie „bazy danych” tej konkretnej substancji.

Niezmiernie skomplikowany problem metody nauk przyrodniczych Lenartowicz potraktował tylko fragmentarycznie, lecz w sposób dosyć niekonwencjonalny. W osobnym rozdziale swego podręcznika omówił bardzo szczegółowo kwestię „naukowości” i „nienaukowości” praktyki astrologów (por. rozdz. XIV – *O szarlatanerii i poszukiwaniu przyczyn zjawisk*). Na tym negatywnym przykładzie, opierając się na dokładnej analizie założeń astrologii oraz korzystając z badań psychologicznych i testów statystycznych, ukazał, w jaki sposób można ujawnić arbitralny charakter przeświadczeń astrologicznych. Swoją analizę Lenartowicz uzupełnia szczegółowym wykładem metody tzw. kanonów Milla dotyczących indukcji eliminacyjnej.

Lenartowicz rozważa też problem poznania „zasad moralnych” (por. rozdz. XV – *O poznawaniu prawa sumienia*). Zgodnie z zarysowanym wyżej jego przeświadczeniem o prymacie substancji twierdzi on, że „zasadą moralną/etyczną” jest w ostatecznym rozrachunku konkretna substancja żywa, czyli potencjał jej pełnego, integralnego rozwoju. „Złem” jest to, co potencjał substancji ogranicza, okalecza, obezwładnia lub zniekształca. „Dobrem” jest to, co ten potencjał



wyzwała i pobudza do maksymalnego rozwoju. Substancja jest zatem swoim własnym, immanentnym „prawem naturalnym”. Jej wybory, immanentne decyzje etyczne opierają się na poznaniu siebie, swoich możliwości w danym, konkretnym otoczeniu. Bez poznania otoczenia i bez samopoznania („słuchania głosu sumienia”) nie ma zatem mowy o poznaniu zasad etycznych ani o świadomych decyzjach etycznie złych lub dobrych. Czym jest zatem sumienie? Jest to szkieletowe, wstępne, syntetyczne poznanie własnej substancji w jej ostatecznych możliwościach.

Z drugiej strony, zasady etyczne (całościowe ujęcia własnego istnienia) są immanentne i działają tylko w obrębie konkretnej substancji. Skutki działań etycznych też są wyłącznie wewnętrzne – podobnie jak poznawanie i jego skutki – nie wychodzą one poza substancję. Skutkiem działań etycznych jest wewnętrzna cnota, której nie da się przekazać innej substancji. Skutkiem działań nieetycznych (czyli sankcją prawa moralnego) jest stopniowe, coraz głębsze wewnętrzne okaleczenie uczuć, naturalnych odruchów, stopniowe powstanie wewnętrznych dewiacji, co prowadzi do potworności – osobowości bez zasad, bez wrażliwości, bez litości i bez godności. Takie wewnętrzne spotwornienie działa na zasadzie jakby sprzężenia zwrotnego – potęgując ów proces wewnętrzного obumierania, które nigdy się nie skończy – bo substancja rozumna i wolna jest bytem nieskończonym. Jak z tego widać, tekst Lenartowicza to syntetyczny wykład tomistycznej teorii zasad moralnych. Jednakże sposób wyjaśnienia ich źródeł i sposobu poznawania jest – przynajmniej od strony dydaktycznej – dość niekonwencjonalny, a zarazem dość przejrzysty.

Warto też zwrócić uwagę na sposób, w jaki Lenartowicz traktuje problem racjonalności i poznania intelektualnego. Działanie racjonalne to dla niego działanie integrujące, a jego najbardziej wymownym i właściwym przykładem jest każda dynamika biologiczna (1994d, 1995c, 1996c, 1999e). Racjonalne jest działanie pająka budującego sieć, racjonalne jest działanie bobra budującego tamę i spiętrzającego wodę, by zatopić podwodny tunel prowadzący do wybudowanych wcześniej żeremi. Racjonalne są dynamizmy molekularne leżące

u podstaw przekazu informacji genetycznej DNA (1993a, 1996c, 2008a). Racjonalność przejawia się również w oczywistej ekonomii różnorodnych działań poznawczych wykorzystywanych przez zwierzęta podczas inspekcji terytorium lub podczas innych zachowań instynktownych. Ta racjonalność nie jest jednak ani refleksyjna, ani intelektualna. Ma ona swoją przyczynę w „formie substancjalnej żywej” (1999e, 2005b, 2006c). Tym, co umożliwia rozpoznanie tej (ukrytej głęboko) formy, nie jest poznanie racjonalne (brak refleksji, niekompletność indukcji sprawiają, że u zwierząt jest to niemożliwe), lecz poznanie intelektualne (*intus legere* – rodzaj intuicji dostrzegającej jedność i istotę substancji poprzez jej różnorodne cechy i różnorodne działania – por. 2002b).

Lenartowicz jest przekonany, że każdy człowiek bezwiednie poznaje w sposób intelektualny, również wtedy, gdy korzysta z koniecznej skądinąd pomocy zmysłów. Poznanie intelektualne pozwala mu dotrzeć do sfery substancji, odkrywać jej prawidłowości i możliwości, a następnie wykorzystywać tego typu orientację (1998b). Natomiast wyrażenie rezultatów tego poznania w języku jest osobnym problemem. U wielu ludzi do werbalizacji pojęć w ogóle nie dochodzi, co nie musi oznaczać, że nie zachodzi u nich (bezwiednie) poznanie intelektualne. Nierefleksyjne poznanie występujące u zwierząt, dokonywane również przy pomocy zmysłów, jest – podobnie jak inne dynamizmy biologiczne – racjonalne. Nie osiąga ono jednak poziomu samej substancji przedmiotu poznania. W przekonaniu Lenartowicza zamiast przeciwstawiać sobie poznanie zmysłowe i intelektualne należałoby raczej mówić o dwóch rodzajach poznania zmysłowego, zmysłowo-racjonalnym (u zwierząt) i zmysłowo-intelektualnym (u człowieka) (1996a, 2010a, b, 2012). Filozof może nie zdawać sobie sprawy z tego, że korzysta ze swego mózgu (1996b). To jednak nie zmienia faktu, że jest on fundamentalnie zależny w swoich spekulacjach od poprawnego działania struktur biologicznych, kształtowanych stopniowo w najwcześniejszym, embrionalnym etapie jego życia oraz we wczesnych etapach jego młodości.

Lenartowicz traktuje epistemologię jako pewien aspekt filozofii bytu, a filozofię bytu rozumie szeroko, obejmując nią pewne funda-

mentalne elementy wiedzy biologicznej i psychologicznej. Logika naturalna – w odróżnieniu od logiki formalnej – jest, jego zdaniem, wyrazem poznania praw danej, konkretnej substancji. Stąd wątek teoriopoznawczy przeplata się – bez zamazywania pojęć – z wątkiem metafizycznym, ten zaś jest często ilustrowany faktografią przyrodniczą lub psychologiczną. Lenartowicz stara się ukazywać, że w wizjach światopoglądowych w naturalny sposób spotkają się czysto przyrodnicze opisy Kosmosu z teologicznymi pojęciami opartymi na wiarygodnym – potwierdzanym cudami – kontakcie z „inteligencjami pozaziemskimi”. Różnice i kontrowersje dotyczą założeń lub przeświadczeń typu metafizycznego (monizm, dualizm, pluralizm bytowy) i poznawczych (sceptycyzm, agnostycyzm, relatywizm, obiektywizm, dogmatyzm). Teoria poznania okazuje się w tej perspektywie terenem intelektualnej wojny między ateizmem i teizmem (1995b, 1996a, 2000c).

Jednym z kluczowych problemów w tej kwestii jest status pojęcia „całości dynamicznej”, „procesu integracji funkcjonalnej”, a pośrednio problem „immanentnej i zorientowanej dynamiki” substancji żywej. Dostrzeżenie korelacji różnorodnych procesów rozwoju, z których wynika korelacja struktur, oraz dostrzeżenie korelacji różnorodnych form behavioru posługującego się tymi strukturami prowadzi nieuchronnie do pojęcia dynamicznej jedności bytu (substancji) w dynamicznej, zintegrowanej różnorodności przejawów życiowych (1997b, 2000b, 2005b, 2008a).

Na tle tego typu opisu i interpretacji zjawisk biologicznych pojawia się wyraźnie problem genezy substancji żywych. Zjawiska integracji funkcjonalnej, regeneracji, perfekcji dynamicznej i orientacji w otoczeniu wymuszają uznanie jedności substancji żywej. Ta substancja nie może być pojmowana jako struktura materialna ani zjawisko kwantytatywne. Geneza takiej substancji wymaga działania czynnika przyczynowego o mocy sprawczej proporcjonalnej do skutku. Analiza zjawisk biologicznych może więc stanowić przesłankę argumentu o zaistnieniu aktu stwórczego. Argument ten można by nazwać argumentem z integracji (1997c, 1999d, 2008a).

### O Piotrze Lenartowiczu

Wybrane artykuły Piotra Lenartowicza oraz tekst jego rozmowy z prof. Zbigniewem Wróblewskim z Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, ukazujące zainteresowania naukowe i poglądy filozoficzne o. Lenartowicza, znajdują się w książce *Vivere & Intelligere. Wybrane prace Piotra Lenartowicza SJ wydane z okazji 75-lecia Jego urodzin*. IGNATIANUM – WAM, Kraków 2009, s. 832.

Informacje o P. Lenartowiczu znajdują się również w następujących publikacjach:

– *In memoriam: Professor Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012)*, „Forum Philosophicum”, 2012, t. 17, N. 1: Spring, s. 107-116 (w języku angielskim).

– R. Darowski, *Profesor Piotr Lenartowicz SJ (1934-2012)*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XL: 2012, z. 4, s. 169-171.

– „Komunikaty”, Warszawa (wydaje Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego) oraz „Nasze Sprawy”, Kraków (wydaje Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego), październik 2012 (biografia i tekst kazania O. Henryka Pietrasa SJ na pogrzebie 15 X 2012 r.).

– *Philosophia rationis magistra vitae*, red. J. Bremer, R. Janusz, Kraków 2005, Wyd. Ignatianum – WAM, t. 1, s. 53-76.

– R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*. Kraków 2001, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, s. 197-211.

– G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 206-207.

– *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, 1988, Kraków 1989, s. 190-191; 1993-1994, s. 280-282; 1999, s. 199-192, s. 57-60 (program wykładów); 1993-1994, s. 280-282 (bibliografia); 1999, s. 173-174 (bibliografia).

– *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995*, Kraków 1996, s. 359.

– G. Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim?* Warszawa 1996, s. 203.

– *Informator filozofii polskiej*, Kraków 1995, s. 148.

**REFLEKSJE  
FILOZOFICZNE**



**Tadeusz ŚLIPKO SJ**

## **ISTOTA I PRZEJAWY WOLNOŚCI**

### **1. Motywy podjęcia tematu**

Motywów do podjęcia studium nad zagadnieniem istoty i fundamentalnych postaci funkcjonowania wolności dostarczyły dwa szeregi kontrastowo odmiennych spojrzeń na zjawisko wolności, występujące zarówno w mowie potocznej, jak i w literaturze, a nawet w oficjalnych dokumentach Kościoła. Po jednej stronie znajdują się takie określenia, jak: „wolność prawdziwa”, „twórcza”, po drugiej natomiast: „wolność fałszywa”, „niszczyielska”. Raz gloryfikuje się ją jako wzniosły, szlachetny, najcenniejszy atrybut człowieka, kiedy indziej piętnuje się ją jako „wolność przewrotną”, nawet „rozpasałą”. Rodzi się pytanie, jakie są źródła tego „paradoksu” wolności i czy możliwe jest jego rozwiązanie.

### **2. Punkt wyjścia i podstawowe założenia**

Oczywiście w tej tak delikatnej sprawie powodzenie postępowania badawczego zależy w wysokim stopniu od należyte obranego punktu wyjścia. Kierując się wskazaniem realizmu teoriopoznawczego, zaczerpnijemy z naszego doświadczenia wewnętrzne elementarne dane dotyczące wolności. Wśród tych danych prazródłem i twórczą mocą zjawiska wolności człowieka jest wolność woli, czyli ta

wolność, jakiej człowiek doświadcza, kiedy podejmuje własne akty decyzji.

Zajmując taki punkt wyjścia, dla oczywistych zgoła racji (szczupłe ramy wypowiedzi) stwierdzić wypada na zasadzie krótkiej tylko konstatacji, że za podstawę dalszych rozważań zostanie obrana opcja indeterministyczna. Nie przecząc zatem, że wola człowieka podlega różnym ograniczeniom w uaktywnianiu swych dynamicznych potencjalności, równocześnie przyjmuje się, że pozostaje pewne *residuum* aktów woli, w którym człowiek nie podlegając zewnętrznym determinacjom, choćby w postaci silniejszego motywu, zdolny jest mocą autodeterminacji własnej woli podejmować decyzje działania, czyli chcenia czegoś, co świadomie zamierza jako cel tego działania<sup>1</sup>.

### 3. Filozoficzny opis aktu decyzji

Zlokalizowane elementarne „datum” doświadczenia wewnętrznego domaga się filozoficznego opisu celem uchwycenia istotnych cech tego zjawiska. Podobnie jak w sporze determinizmu z indeterminizmem, tak również tym razem fundamentalna wizja wolności musiałaby się przebijać przez gąszcz filozoficznych ujęć. Jak poprzednio w punkcie 2 posłużymy się zwięzłym stwierdzeniem: W akcie decyzji nie doświadczamy „wolności jako takiej”, którą „posiadamy” lub „którą jesteśmy”; nie mają tu zastosowania także heglowskie kategorie „wolności od” i „wolności do” oraz tkwiąca w nich idea „niezależności”. Sedna rzeczy dotykamy dopiero wtedy, kiedy w tym

---

<sup>1</sup> W badaniach kognitywistycznych nad działaniem mózgu zauważono, że akt decyzji wyprzedza świadomość. Z tego faktu wyprowadza się wniosek, że wybór działania lub niedziałania nie pochodzi od świadomej oceny, lecz jest wynikiem procesów mózgowych. Na tę trudność można odpowiedzieć, że do decyzji nie musi prowadzić aktualna świadoma ocena sytuacji i odpowiadających jej zasad moralnych, lecz że decyzja jest przygotowywana przez uprzednie doświadczenia i znajomość zasad. Mózg sam przeprowadza sylogizm, interpretując sytuację w świetle ogólnych zasad.



elementarnym chceniu (decyzji) odkrywamy zdolność woli do działania lub nie działania, tj. pozostania w bezruchu (wolność wyboru między sprzecznościami), opowiedzenia się po stronie jednego z dwu lub więcej dóbr, zwrócenia się ku dobru nawet mniej wartościowemu, a odwrócenia się od dobra bardziej atrakcyjnego, a wreszcie przechodzenia od jednego dobra do drugiego, choćby chodziło o dobra skrajnie przeciwstawne, krótko mówiąc – do niezdeterminowanych z zewnątrz aktów „wyboru” (wolność wyboru między przeciwieństwami).

#### 4. Wolność psychologiczna

Ogół tych cech składa się na określenie istoty wolności w jej psychologicznej, doświadczalnie dostępnej nam bytowości. Wolność ujmowana w tym aspekcie jawi się jako autonomiczna siła człowieka, jako jego zdolność panowania nad samym sobą i otaczającym go światem. Jest zatem znamienitym atrybutem człowieka, jemu tylko właściwym. Funkcjonuje jednak – biorąc pod uwagę zagrażające jej niebezpieczeństwa – w nader kruchej egzystencjalnej oprawie.

Owszem, głębsza analiza filozoficzna ujawnia, że również w samym wnętrzu duchowej osnowy wolności jako aktów wyboru kryją się zarody głębokich egzystencjalnych zagrożeń. Niewątpliwie jednym z konstytuujących tę wolność składników jest akt poznania czegoś, czyli jakiegoś dobra. Czy jednak zawsze człowiek rozpoznaje bezbłędnie otaczający go świat dóbr? Czy doświadczenie nie mówi nam, że w poznawczych władzach człowieka często występują pomyłki i błędy, że w wielu przypadkach okazują się one niezdolne do adekwatnego rozeznania się w wielorakich, w tym też dla człowieka szkodliwych skutkach ich działania, przede wszystkim zaś, że wola pozostaje często pod przemożnym naciskiem irracjonalnych popędów i emocjonalnych doznań dla człowieka wręcz zgubnych, dana zaś człowiekowi wolność sprawia, że właśnie ku tym przeciwnym jego dobru i niszczyielskim celom zwrócić się mogą jej zamierzenia i wybory? W takim zaś razie z powodu niedoskonałości ludzkiego po-

znania i żywiołowego charakteru sfery popędowej i podatności woli człowieka na oddziaływania z ich strony wkładać się może i faktycznie się wkłada w krąg ludzkich wyborów pod fałszywymi pozorami dobra niszczące człowieka zło.

Poczynione uwagi zmuszają do refleksji. Czy można się zadowolić odpowiedzią filozoficznego liberalizmu, który sprowadza te skierowane przeciw człowiekowi potencjalności wolnej woli ludzkiej do rzędu ubocznych przypadłości jej funkcjonowania, którym skutecznie zaradzi jej własna uzdrowieńcza moc zawarta w dynamicznej dialektyce wolności? Temu rozwiązaniu przeciwstawia się oparty na bardziej realistycznych podstawach pogląd, że nie gdzieś na obrzeżach, w granicach statystycznej tolerancji błędu, ale w samym sednie psychologicznej struktury wolnego wyboru tkwi głęboka ambiwalencja dobra i zła, promocji człowieka, ale też jego degradacji, wzrostu, ale i samozniszczenia. Taką jawi się wolność rozpatrywana w najbardziej czułym jej organie, jakim jest akt wyboru! To jednak stwierdzenie nie zamyka toku rozważań nad naturą wolności woli. Natomiast stawia na porządku dziennym pytanie, czy i na jakiej zasadzie jest możliwe przewyciężenie przenikającej te wolność ambiwalencji.

## **5. Wolność moralna**

W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie trzeba wyjść poza wolność, ale nie poza człowieka. W człowieku zaś sięgnąć należy do tych pokładów jego rozumnej natury, na których opiera się osobowa godność człowieka. Godność ta zawdzięcza właściwy sobie kształt temu, że niejako całą rozpiętością duchowych uzdolnień skierowana jest do osiągnięcia pełni dostępnej dobie doskonałości i szczęścia. Skoro jednak w konkretnych aktach tego dążenia dokonywane przez człowieka wybory napiętnowane są antynomiczną wręcz ambiwalencją, wobec tego wybory te muszą być poddane odpowiadającej ludzkiej naturze porządkującej je zasadzie. Taką właśnie zasadą jest wpisany w rozumną naturę człowieka obiektywny ład moralny. Oparty na porząd-

ku wartości moralnych i moralnego prawa, kieruje całością wolnej aktywności człowieka ku jego ostatecznemu transcendentnemu celowi. Tym samym wolność zostaje wprzęgnięta na służbę moralności.

Czy ta zmiana sytuacji nie narusza jednak psychologicznego statusu wolności, mianowicie jej wolnych wyborów? Otóż rzecz w tym, że moralność stanowi również przedmiot wyboru, choćby ten wybór dokonywał się za pomocą wdrażania zasad moralności w umysłach poszczególnych osób w toku procesu wychowania. Dzięki temu psychologiczna wolność człowieka nie traci zdolności podejmowania niezdeteminowanych wyborów; nabiera natomiast nowej właściwości dokonywania wyboru po linii porządkującej ją zasady. Dzięki temu relacjonalnemu związkowi z moralnym ładem przeobraża się z ambiwalentnej struktury wolności psychologicznej w strukturę wewnętrzną uporządkowaną. Prawda i dobro przenikające obiektywny ład moralny stają się tym samym wartościami przenikającymi i nobilitującymi wolność.

Taka jest ta wolność w normatywnym aspekcie swej rzeczywistości. Z chwilą jednak, kiedy zaczyna ożywiać konkretne, moralnie wartościowe akty wyboru podejmowane przez poszczególne osoby, treść moralnego dobra zawarta w moralnej wartościowości aktu przelewa się niejako na osobowy kształt działających osób i staje się ich moralną „zaletą” „dzielnością”, „moralną cnotą”. Sprawcza zaś moc tej metamorfozy, czyli wola działającej osoby, sama ulega duchowej przemianie. Wyrabiając w sobie stałą gotowość do jednokierunkowego działania zgodnie z moralnymi ideałami i nakazami moralnego prawa, nabiera nowej jakości, którą dla tej racji nazwać możemy „wolnością moralną”.

## 6. Wolność społeczna

Mówi się jeszcze często o „wolności sumienia i religii”, o „wolności myśli i słowa”, o „wolności obywatelskiej” i innych podobnych formach wolności, które można wszystkie sprowadzić do jednej kate-

gorii „wolności społecznej”. Chodzi tu – ogólnie mówiąc – o różnego rodzaju uprawnienia osób fizycznych lub grup społecznych, a więc o specyficzne rodzaje wolności w obrębie sprawiedliwości. Ograniczymy się jednak do zaznaczenia tylko ich istnienia bez dokładniejszej analizy, gdyż do udzielenia odpowiedzi na zadane na wstępie pytanie wystarczy mieć przed oczyma dwie poprzednio omówione wolności: wolność psychologiczną i wolność moralną.

## **7. Podsumowanie rozważań**

Na tle tego rozróżnienia widać jasno, że owe antynomiczne określenia wolności, zwłaszcza negatywne (prawdziwa – fałszywa, szlachetna – przewrotna), nie mogą mieć zastosowania w odniesieniu do wolności psychologicznej. Jest ona po prostu integralnym składnikiem psychofizycznej natury człowieka. Jeśli więc określa się ją jako dobry, wielki atrybut człowieka, to dzieje się tak tylko w sensie dobra ontycznego, bez konotacji oceniających ją z punktu widzenia moralności. Natomiast przytoczony na wstępie zestaw przeciwstawnych określeń można z całą zasadnością odnieść do wolności moralnej w zależności od tego, czy realizuje ideały moralne, czy też je lekceważy lub depce. A zatem kluczem do należytej orientacji w świecie wolności okazuje się refleksja filozoficzna, która nie ogranicza się tylko do semantycznych rozróżnień i analiz, lecz sięga do obiektywnych duchowych struktur wolności w ich różnorodnym kształcie.

**SPRAWOZDANIA  
I REFERATY**



**Rafał KUPCZAK**

**AUTOREFERAT: „PRZEDROZUMNOŚĆ” I „ROZUMNOŚĆ”  
CZŁOWIEKA A NARZĘDZIA PALEOLITYCZNE**

Na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie 10 lipca 2012 roku odbyła się publiczna obrona rozprawy doktorskiej mgra Rafała Kupczaka pt. *„Przedrozumność” i „Rozumność” człowieka a narzędzia paleolityczne*. Promotorem pracy był ks. prof. zw. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ. Recenzentami rozprawy doktorskiej byli: prof. zw. dr hab. Paweł Valde-Nowak (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie) oraz ks. prof. zw. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ (Akademia Ignatianum w Krakowie). Radzie Wydziału przewodniczył Dziekan ks. prof. Ign. dr hab. Józef Bremer SJ. Po zakończeniu wszystkich procedur przewidzianych dla publicznej obrony rozprawy doktorskiej oraz wyczerpaniu się pytań ze strony zarówno zgromadzonych członków Rady Wydziału, jak i przybyłych Gości, Rada Wydziału Akademii Ignatianum w Krakowie jednogłośnie nadała mgrowi Rafałowi Kupczakowi tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii.

Poniżej zaprezentowane są najważniejsze zagadnienia zawarte w auto-referacie<sup>1</sup>.

**Uzasadnienie wyboru tematu**

Problematyka pochodzenia człowieka jest tematyką głęboko filozoficzną. W tym obszarze rozważań działania narzędziowe stanowiąc

---

<sup>1</sup> Doktorant w trakcie publicznej obrony rozprawy doktorskiej posługiwał się przygotowaną prezentacją multimedialną, która zawierała liczne zdjęcia i ryciny.

mają papierek lakmusowy rozróżnienia pomiędzy małpim behawio-rem a behawio-rem typowym dla człowieka.

W ostatnich kilku dekadach rozgorzała debata dotycząca charakterystyki najwcześniejszej kamiennej technologii i jej wkładu w interpretację dotyczącą pochodzenia ludzkiej kultury oraz ewolucyjnego związku behawioru narzędziowego człowiekowatych z behawio-rem narzędziowym małp naczelnych. Dyskusję zdominowały kwestie związane z naturą wczesnych przemysłów olduwajskich i ich związku z małpim używaniem narzędzi. Natura wczesnych olduwajskich stanowisk może pomóc określić poznawcze zdolności wczesnych wytwórców narzędzi kamiennych oraz związku z małpim sposobem używania narzędzi. Przemysł olduwajski, starszy niż 2 mln lat, został po raz pierwszy udokumentowany w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Pierwotnie stanowiska, jak te z Omo czy Gona, zostały uznane jako reprezentacje pierwszych rudymenarnych działań hominidów związanych z produkcją narzędzi kamiennych. Sugerowano, że po tych pierwszych próbach z produkcją narzędzi kamiennych w pliocenie technologiczne umiejętności hominidów ewoluowały w kierunku plejstocenijskiego, klasycznego przemysłu olduwajskiego. Pogląd ten, przyjmujący fazę prób i błędów w wytwarzaniu narzędzi kamiennych w okresie plio-plejstocenu, wskazywał na podobieństwa pomiędzy najwcześniejszymi archeologicznymi stanowiskami i litycznymi pozostałościami, które zostały utworzone przez szympan-sy. Dodatkowo behawior australopiteków i wczesnego *Homo* został sprowadzony do poziomu małpiej działalności narzędziowej.

Trudno nie dostrzec konsekwencji filozoficznych, sformułowanych na podstawie danych dotyczących behawioru narzędziowego hominidów. Błędna interpretacja danych empirycznych, pochodzących z okresu plio-plejstocenu, może prowadzić do odmawiania pełnego człowieczeństwa naszym antenatom. Dodatkowo, obserwowane w zapisie kopalnym ślady działalności narzędziowej człowiekowatych są częstokroć pod przemożnym wpływem wszelkiego rodzaju teoretycznych supozycji i nieuzasadnionych hipotez. Z jednej strony jest to miejsce, w którym darwinizm wypełnia swoimi założeniami



liczne „białe plamy”. Z drugiej strony, fakty próbuje się interpretować w świetle nieistniejących lub tylko przewidywanych informacji. W niniejszej pracy próbowano ukazać, że aktualne dane empiryczne mają własną wymowę i właściwie interpretowane, w wyraźny sposób stoją w opozycji do utartych i proponowanych scenariuszy darwinizmu, w tym do idei „przedrozumności”.

### Cel pracy

W niniejszej pracy podjęto próbę zbadania, czy idea „przedrozumności” człowiekowatych – jako propozycja rozwiązania problemu powstania sfery intelektualnej człowieka z dynamizmów zwierzęcych – ma swoje empiryczne uzasadnienie.

Za pole badań obrano działania narzędziowe zwierząt i naszych prehistorycznych antenatów. Rozstrzygnięć poszukiwano w tej sferze badań, ponieważ darwinowska idea „przedrozumności” człowiekowatych w tym obszarze ma mieć, jakoby, status oczywistości. Idea „przedrozumności” ma być zgodna z paradygmatem darwinizmu, głoszącym, że wszystkie złożone cechy behawioralne mogą ewoluować stopniowo. Typowo ludzka działalność narzędziowa nie może być wyjątkiem.

Propozycja „przedrozumności” człowiekowatych jest próbą rozwiązania problemu powstania sfery intelektualnej z dynamizmów zwierzęcych. W kwestii problematyki genealogii człowieka, za „linię demarkacyjną” pomiędzy zwierzęcym zachowaniem narzędziowym a ludzkim zachowaniem narzędziowym przyjmuje się pierwsze narzędzia kamienne i ślady ich używania (aktualnie jest to okres plio-plejstocenu – w tym okresie pojawiają się najwcześniejsze ślady wytwarzania i używania narzędzi przez naszych antenatów).

Można w tym obszarze badawczym wyróżnić dwa zupełnie odmienne i niesprowadzalne do siebie stanowiska:

1. Działania narzędziowe człowiekowatych (hominidów) z okresu plio-plejstocenu nie są istotnie różne od działań zwierząt, w szczegól-

ności szympanśów. Zakłada się, że do pewnego etapu historii ludzkiej ewolucji istniały istoty, które nie miały cech w pełni ludzkich. Nie jest więc przesądzone, że działania narzędziowe, których ślady są obecne w najwcześniejszym zapisie archeologicznym, noszą cechy typowo ludzkiej działalności, *ergo* istoty, które te ślady pozostawiły, charakteryzowały się behawiorem narzędziowym, który był bliższy małpom. Innymi słowy, badania archeologiczne wskazują na to, że wczesne formy człowiekowatych posiadały własność pośrednią pomiędzy małpami („przedrozumność”) a *Homo sapiens* („rozumność”). Ta własność jest dostrzegalna i empirycznie weryfikowalna.

2. Najwcześniejsze ślady działań narzędziowych, obecnych w zapisie kopalnym, dowodzą typowo ludzkiego behawioru narzędziowego, behawioru, który nie różni się istotnie od tego obserwowanego dużo wcześniej (np. przemysł aszelski), natomiast różni się od tego obserwowanego u małp. Nie ma więc tutaj miejsca na przyjmowanie „etapu pośredniego”, „przedrozumności” czy też „zwierzęcego wzorca działań narzędziowych”. Innymi słowy, zapis archeologiczny najwcześniejszych działań narzędziowych może służyć za przykład typowo ludzkiego behawioru narzędziowego.

Autor niniejszej pracy podjął się zadania zbadania zasadności obu powyższych stanowisk w oparciu o wybrane, aktualne badania z zakresu:

1. Archeologii paleolitycznej (przemysł olduwajski; aktualnie najstarsze znane stanowiska paleolityczne East Gona, Omo, Lokalalei).

2. Archeologii eksperymentalnej (wytwarzanie i zastosowanie narzędzi prehistorycznych wytworzonych przez współczesnych archeologów-rzemieślników).

3. Etologii, psychologii porównawczej (działania narzędziowe *versus* działania manipulacyjne zwierząt, działania narzędziowe szympanśów, działania narzędziowe wron brodatych).

4. Etnologii (współczesne „prymitywne” ludy praktykujące technologię kamienną).

## Struktura dysertacji

Rozprawa składa się z pięciu rozdziałów poprzedzonych obszernym wprowadzeniem. Jest zaopatrzona w zakończenie, bibliografię i krótkie podziękowania. Znajduje się w niej 45 czarno-białych rycin włączonych w tekst oraz 13 tabel.

### Rozdział 1

Teleologiczny charakter działań narzędziowych *non est dubium*. Jest on oczywisty zarówno w działaniach narzędziowych zwierząt, jak i ludzi. O ile w powyższej kwestii istnieje dość powszechna zgoda, to nie można się jej doszukać w sprawie definicji działań narzędziowych, czyli wytwarzania i używania narzędzi. Przedstawiane przez różnych autorów propozycje definicji uwidaczniają wyraźny brak konsensusu.

Poprawne porównanie i analiza działań narzędziowych wymaga dokonania rozróżnień terminologicznych. Jednym z ważnych elementów pracy było dokonanie przeglądu i analizy dotychczasowych, najbardziej reprezentatywnych prób zdefiniowania działań narzędziowych.

Można było zauważyć, że część autorów w swoich definicjach odnosi się albo tylko do używania narzędzi, albo tylko do wytwarzania narzędzi. Nieliczni definiowali zarówno wytwarzanie, jak i używanie narzędzi. Za niezmiernie rzadki należy uznać fakt zaliczania posługiwania się narzędziami biologicznymi do działalności narzędziowej. Ze względu na arbitralne wykluczenie używania narzędzi biologicznych z działalności narzędziowej, dochodzi do zniekształcenia opisu behawioru narzędziowego. Ignorowanie narzędzi biologicznych w opisie działań narzędziowych często prowadzi do jawnych absurdów.

Używanie niezmodyfikowanych przedmiotów jako narzędzi lub przedmiotów zmodyfikowanych za pomocą organów ciała należy zaklasyfikować do używania przyborów. W odróżnieniu od przyborów, prawdziwe sztuczne narzędzia są wytworzone i zmodyfikowane za pomocą innych narzędzi.

Wytworzenie narzędzi *sensu stricto* wymaga przekształcenia struktury materiału (czy to mineralnego, czy też biologicznego) i utworzenia uchwyty oraz końcówki roboczej.

Aby poprawnie opisać całe bogactwo behawioru narzędziowego, utworzono katalog zachowań, dzięki któremu można precyzyjnie rozgraniczyć terminy obserwowanych i opisywanych zachowań narzędziowych.

Przyjęte w pracy rozstrzygnięcia terminologiczne, pozwalają opisać zarówno działania z użyciem narzędzi biologicznych, jak i technicznych. Zawężanie kategorii działań narzędziowych tylko do wytwarzania i posługiwania się przedmiotami zewnętrznymi wobec zwierzęcia zostało potraktowane jako arbitralne i nieposiadające empirycznego uzasadnienia. Podnoszony przez niektórych autorów problem zaliczania lub też wykluczania konstrukcji zwierzęcych z kategorii narzędzi uznany został za wynik nieporozumień terminologicznych. Konstrukcje są wytwarzane za pomocą narzędzi biologicznych, ale same narzędziami nie są.

Gruntowna analiza danych empirycznych, dotyczących działań narzędziowych, wymaga dokonania przeglądu i poczynienia określonych rozstrzygnięć terminologicznych, definicyjnych i pojęciowych. Obecna w literaturze przedmiotu różnorodność definicji wytwarzania i używania narzędzi jasno wskazuje na brak konsensusu w kwestii stosowanej terminologii. Ustalono, iż obecne w literaturze przedmiotu definicje działań narzędziowych (wytwarzania i używania narzędzi) w sposób arbitralny i zupełnie nieuzasadniony pomijają wytwarzanie i używanie narzędzi biologicznych.

W niniejszej pracy zaproponowano rozwiązanie kwestii definicyjnych, przywołując przykłady zachowania różnych gatunków zwierząt: pajaków krzyżaków, strzelczyków, szympansov, wron brodatych. Przedstawione przykłady działań różnych zwierząt miały zobrazować fakt szerokiego spektrum inteligentnych działań narzędziowych i jednocześnie rozgraniczyć dynamikę używania narzędzi biologicznych od dynamiki wytwarzania i posługiwania się wytworzonymi narzędziami.

Należy powiedzieć, że nie ma posługiwania się narzędziami technicznymi bez posługiwania się – powstałymi w procesie embriogenezy – narzędziami biologicznymi. Pomijanie narzędzi biologicznych w opisie behawioru zwierząt prowadzi do jawnych absurdów. W niniejszej pracy podkreślono doniosłość faktu powstawania narzędzi biologicznych w procesie embriogenezy, jako warunku *sine qua non* behawioru narzędziowego.

Dotychczasowa, niekonsekwentna terminologia zaciera granicę pomiędzy używaniem narzędzia a używaniem niezmodyfikowanych przedmiotów jako narzędzi. Podjęte próby przeanalizowania terminologii i definicji związanych z działalnością zwierząt wykazały wyraźny brak spójności co do przyjętych przez różnych autorów definicji. Sprawy ustalenia jednoznacznej terminologii w żaden sposób nie ułatwia aprioryczność przyjmowanych rozstrzygnięć. W zależności od gatunków opisywanych zwierząt, bywają formułowane różne definicje. Zaproponowane w tej pracy definicje, najszerzej i najwierniej, jak się wydaje, oddają to, co możemy objąć pojęciem behawioru narzędziowego. Dzięki szerokiemu ujęciu zachowań narzędziowych, włączając w nie narzędzia biologiczne, uniknięto paradoksów i sprzeczności obecnych w sytuacji, gdy przyjmowane definicje nie uwzględniają narzędzi biologicznych. W opinii autora nie powinno się ulegać antropomorfizmom, które fałszują interpretację behawioru zwierząt. Używanie terminów „młotek”, „kowadło”, a nawet „narzędzie” w odniesieniu do dynamiki szympansov jest terminologicznym nadużyciem. Nie jest to wyraz postępu wiedzy, a raczej regres w sferze empirii i interpretacji przyrodniczych.

Wbrew temu, co próbuje się sugerować na polu prymatologii, wytwarzanie narzędzi za pomocą innych narzędzi pozostaje nadal wyjątkową cechą człowieka i jego antenatów. Co więcej, wytwarzanie narzędzi za pomocą innych narzędzi może stanowić istotne kryterium rozróżnienia działania narzędziowego zwierząt i ludzi.

Często niedostrzegany lub ignorowany jest fakt, że sama struktura narzędzi technicznych czy też biologicznych nie determinuje zachowania.

Należy zauważyć, że nie istnieje „proste”, bezpośrednie przełożenie „biologicznej bezbronności” na tendencję do wytwarzania i używania narzędzi technicznych. Nie można zgodzić się z opinią, że biologiczna bezbronność stanowi przyczynę działalności narzędziotwórczej.

Przypomnę zaproponowane w pracy rozróżnienia terminologiczne i pojęciowe:

1. Wytwarzanie w procesie embriogenezy narzędzi biologicznych (rąk, dzioba, pazurów itd.)

2. Używanie narzędzi biologicznych do działań innych niż narzędziotwórcze – działania konstrukcyjno-architektoniczne (budowanie gniazd, pajęczyny itd.)

3. Używanie za pomocą narzędzi biologicznych niezmodyfikowanych przedmiotów, substancji, energii

a. surowiec

b. surowiec wyselekcjonowany

4. Wytwarzanie narzędzi za pomocą narzędzi biologicznych – narzędzia pierwotne, przybory

a. surowiec

b. surowiec wyselekcjonowany

c. surowiec zmodyfikowany (materiał I)

d. kształtowanie materiału I

e. kształtowanie końcówki roboczej

f. kształtowanie uchwytu

5. Używanie narzędzi wytworzonych za pomocą narzędzi biologicznych

6. Wytwarzanie narzędzi za pomocą innych narzędzi – narzędzia wtórne

a. surowiec

b. surowiec wyselekcjonowany

c. surowiec zmodyfikowany (materiał I)

d. kształtowanie materiału I

e. kształtowanie końcówki roboczej

f. kształtowanie uchwytu

- g. selekcja materiału II do obróbki
  - h. kształtowanie materiału II
7. Używanie narzędzi wytworzonych za pomocą innych narzędzi.

## Rozdział 2

Prawidłowe przedstawienie i porównanie działań narzędziowych wymaga przykładów empirycznych. Przykłady działań narzędziowych muszą uwzględnić zarówno behavior z użyciem narzędzi biologicznych, jak i modyfikowanie oraz używanie surowców zewnętrznych. Opisane tutaj zostały zachowania pająka krzyżaka (*Araneus diadematus*), strzelczyka (*Toxotes jaculatrix*), wron brodatych (*Corvus moneduloides*) i szympansov (*Pan troglodytes*). W przedstawionych przykładach zachowań narzędziowych zwierząt uwidacznia się ich inteligencja, czyli racjonalność.

Dynamika budowy sieci pajęczej wyraźnie ukazuje orientację, korelację i integracje działań będących elementami behavioru manipulacyjnego pająka.

Działania konstrukcyjne, jak te opisane w przypadku pająka, nie mogłyby być realizowane bez odpowiednich struktur biologicznych i behavioru. Pająk posługując się narzędziami biologicznymi, wytwarza – zewnętrzną wobec niego – strukturę materialną. Pająk postępuje w sposób uporządkowany i ukierunkowany. Swoboda manipulacji jest ściśle połączona z orientacją w licznych fizycznych cechach i właściwościach otoczenia. Materiał do wykonania pajęczyny zostaje wytworzony w organizmie pająka, a następnie wykorzystany do produkcji sieci.

Strzelczyk wykorzystuje do połowu ofiar wodny spray, który wystrzeliwuje z pyszczka w kierunku ofiary. Dzięki swojemu doskonale przystosowanemu narządowi – pyszczkowi – potrafi tak ukształtować stróżkę wody, aby zestrzelić ofiarę, która porusza się – w innym niż ryba – środowisku. Zachowanie związane z namierzeniem ofiary, wykonanie celnego strzału oraz – co jest zwieńczeniem wszystkich wcześniejszych działań – schwytywanie zestrzelonej ofiary wymaga od

strzelczyka orientacji i licznych skorelowanych działań. Ryba ustawa się tak, by „lufa” utworzona przez język i bruzdę na podniebieniu była wycelowana w owada. Ryba musi „brać poprawkę” na załamanie światła na granicy dwóch ośrodków.

W działaniach narzędziowych strzelczyka widoczne jest działanie z użyciem narządu biologicznego (pyszcza), za pomocą którego formowana jest struga wody.

Analiza wytwarzania i używania przyborów przez małpy i wrony pokazała, że działania narzędziowe szympanśów nie mogą stanowić przykładu najbardziej wyrafinowanego behawioru narzędziowego. Opisana działalność narzędziowa wron i szympanśów ujawniła, iż rozpowszechniany często pogląd o wyjątkowości działań narzędziowych szympanśów nie wytrzymuje konfrontacji z danymi empirycznymi. Innymi słowy, można dostrzec wyraźną różnicę pomiędzy „narzędziową działalnością” małp z jednej strony a wron kaledońskich z drugiej. Działalność wron kaledońskich bardziej (niż działania małp) przypomina działania człowieka. W świetle tej empirii trudno uznać hipotezę o „małpich korzeniach” ludzkiej działalności narzędziowej.

### Rozdział 3

Dzięki coraz liczniejszym badaniom i nowym wykopaliskom zmienia się obraz hominidów żyjących na przełomie plio-plejstocenu. Szerokie spektrum podejmowanych badań w odmiennym świetle stawia zdolności narzędziowe wczesnych człowiekowatych.

Aktualnie istnieją trzy regiony, w których odkryto najstarsze narzędzia kamienne: dorzecze Auaszu (Etiopia), dolny bieg rzeki Omo i basen jeziora Turkana, tzw. region West Turkana (Kenia, częściowo Etiopia). Wraz z rosnącą liczbą prowadzonych badań powiększa się stan wiedzy na temat działań narzędziowych hominidów z okresu plio-plejstocenu. Niemniej pewne kwestie nadal pozostają mocno dyskusyjne (np. ślady używania ognia).

Obecnie, w zapisie archeologicznym, ślady używania narzędzi niemalże 3,5 mln lat temu (3,44 mln lat temu) poprzedzają ślady wy-



tworzenia narzędzi (2,6 mln lat temu). Dotychczas nie znaleziono narzędzi starszych niż 2,6 mln lat. Dużo starsze ślady ich używania jednoznacznie wskazują na fakt wytwarzania i używania narzędzi ponad 3 mln lat temu.

Początkowo narzędzia olduwajskie były określane jako najstarsze i jednocześnie najprostsze wytwory człowiekowatych. Wraz z rosnącą liczbą jeszcze starszych znalezisk, datowanych na 2,6 mln lat temu, suponowano, iż pogłębiać się będzie prowizoryczność oraz doraźność działalności narzędziotwórczej. Miałoby to być zgodne z darwinowską teorią stopniowego rozwoju ludzkiej intelektualności. Dotychczasowe wykopaliska wskazują, iż pozorna prostota pierwszych narzędzi kamiennych okazuje się z jednej strony efektem głębszej orientacji we właściwościach surowca skalnego oraz zrozumieniu mechaniki przelamu muszlowatego, a z drugiej strony, badania wskazują na wielofunkcyjność użycia narzędzi oraz ich dopasowanie do celu działania (uchwyt i końcówka robocza).

#### **Rozdział 4**

Badając prehistorię człowieka, należy mieć świadomość, iż duża część ludzkiej działalności intelektualnej nie może pozostawiać śladów materialnych (np. taniec, śpiew). Trzeba też zwrócić uwagę na to, że przez miliony lat, aż do XXI wieku po Chrystusie, niektóre plemiona ludzi („człowiekowatych”) używają stale takich samych narzędzi. Najwcześniejsze narzędzia kamienne okazują się efektem licznych, różnorodnych i skorelowanych działań narzędziotwórczych. Pełny cykl działań narzędziotwórczych hominidów, począwszy od selekcji surowca, a na wytwarzaniu narzędzi za pomocą innych narzędzi kończąc, ukazuje całościowość i celowość tego procesu. Różnorodność dostępnego surowca i wybór tylko tego właściwego uwidacznia głęboką orientację w materiale, który jest twardy, homogeniczny i bardzo trudny do obróbki narzędziami biologicznymi.

Rekonstrukcja działań narzędziowych najwcześniejszych hominidów uwidoczniała, że już pierwsze ślady wskazują na duży za-

kres działań narzędziowych. W świetle przeprowadzonych analiz, uwzględniając wyniki archeologii eksperymentalnej, można wykazać, że wszystkie diagnostyczne elementy techniki produkcji narzędzi kamiennych są już obecne w prehistorycznych śladach behawioru narzędziowego hominidów.

Przedstawione ogniwa łańcucha działań, związanych z behawio-rem narzędziowym hominidów, wskazują na złożoność procesów, których zakończeniem jest zręczne użycie wytworzonego narzędzia kamiennego. Bez zrozumienia zasady przełamu muszlowatego, trudno wykonać pełnowartościowe odłupki kamienne, a co dopiero narzędzia rdzeniowe. Nie można zapominać, że cały proces produkcji narzędzi kamiennych podporządkowany jest funkcji, jakie mają one pełnić, a te są konsekwencją behawioru konkretnego osobnika.

Przedstawione przykłady jednych z najwcześniejszych stanowisk archeologicznych ukazują, że działalność narzędziowa hominidów sprzed milionów lat nosiła cechy charakterystyczne dla typowo ludzkich działań narzędziowych.

Selekcja surowca skalnego, kształtowanie i obróbka materiału związana z wytwarzaniem narzędzi kamiennych oraz ich późniejsze używanie, wskazują na rozumną dynamikę hominidów. Różnorodność struktur skalnych oraz oczywista selekcja najlepszego surowca wyraźnie pokazują głęboką orientację hominidów w fizycznych właściwościach skał. Oprócz selekcji odpowiedniego materiału na narzędzia, konieczne jest wyselekcjonowanie odpowiedniego tłuczka. Kamienny tłuczek musi mieć inne właściwości niż obrabiany materiał. Badania wykazały, że klasyczny przykład selekcji surowca kamiennego na narzędzia, znany ze stanowisk olduwajskich, ma swoje odpowiedniki w dużo starszych stanowiskach.

Teza, że ślady działalności hominidów potwierdzają stopniowe uzyskiwanie rozumności, jest, jak dotąd, nieudowodniona. Często głosi się, że im dalej cofamy się w prehistorii rodu ludzkiego, tym bardziej ślady ludzkiej, rozumnej działalności przypominają te, jakie pozostawiają małpy. Taka teza zupełnie nie pasuje do przedstawionych faktów.

Gołosłowność pojęcia „przedrozumności” polega na tym, że jest ono czysto hipotetycznym konstruktem intelektu, a nie zawiera treści, które wynikają z obserwacji danych empirycznych.

## Rozdział 5

W rozdziale tym, wskazano na fakt, że darwinizm napotyka na poważne trudności związane z próbą określenia zdolności narzędziowych hipotetycznego wspólnego przodka *Homo* i *Pan*. Typowo ludzki charakter działań narzędziowych pierwszych hominidów przekracza wszystko to, co możemy zaobserwować u współczesnych nam małp. Przeprowadzone badania i eksperymenty w zakresie wytwarzania narzędzi kamiennych przez małpy miały dowieść podobieństw pomiędzy zdolnościami narzędziowymi współcześnie żyjących małp a hominidami. Ewentualne analogie miałyby dowodzić istnienia etapu pośredniego, łączącego działania narzędziowe małp i ludzi. Przeprowadzane eksperymenty, mające za zadanie wytrenowanie u małp zdolności wytwarzania narzędzi kamiennych, są źródłem licznych kontrowersji. W opinii wielu badaczy, szczególnie archeologów i paleoantropologów, wykonywane przez małpy – w ramach eksperymentu – kamienne wytwory nie mogą być uznane za prawdziwe artefakty. Stanowią raczej coś, co nie ma odpowiednika w zachowaniu narzędziotwórczym hominidów.

Porównanie działań narzędziowych hominidów i małp człekokształtnych pokazało, że pomimo różnych prób i eksperymentów, kamienne produkty wytwarzane przez małpy są w swej charakterystyce istotnie różne od najwcześniejszych narzędzi kamiennych. Próby wytrenowania u szympanów bonobo wytwarzania narzędzi kamiennych (ostrych odłupków) – w tym z najbardziej znanym i najdokładniej opisanym przypadkiem szympana Kanzięgo – odniosły niewielki sukces. Pomimo że Kanzi nauczył się wytwarzać *quasi*-odłupki, jego wytwory były nadal istotnie różne od tego, co znajdowano w najwcześniejszych stanowiskach archeologicznych. Jednym zdaniem, można zaobserwować, wyraźną różnicę pomiędzy działalnością narzędziową małp człekokształtnych a kulturą oulduwajską.

Porównania działań narzędziowych małp, związanych z łupaniem orzechów i wytwarzaniem oraz używaniem narzędzi przez hominidy, dobitnie wykazały tylko pozorne podobieństwo obu zachowań. Wytwarzane nieintencjonalnie podczas łupania orzechów kamienne fragmenty nie mogą być porównywane z celowo wytwarzanymi i później używanymi paleolitycznymi odłupkami kamiennymi. W konsekwencji trudno wywieść początki działania narzędziowego hominidów z działalności narzędziowej małp.

### **Wnioski**

Przeprowadzone w dysertacji analizy i studia doprowadziły do następujących wniosków:

1. Do tej pory kwestia działań narzędziowych zwierząt i hominidów nie była wystarczająco szeroko omawiana w polskiej literaturze naukowej. Formułowane wnioski filozoficzne często opierały się na przyjętych przedwcześnie uogólnieniach nauk przyrodniczych i historycznych, przy niedostatecznym uwzględnianiu nagromadzonej bazy empirycznej i w oparciu o pewne przedfilozoficzne supozycje. Ze względu na pochopne uogólnienia oraz ekstrapolacje obraz wczesnych przodków człowieka bywał zniekształcony.

2. Obserwuje się istotną, wyraźną różnicę pomiędzy „działalnością narzędziową” małp człekokształtnych a kulturą olduwajską.

3. Można dostrzec wyraźną różnicę pomiędzy „narzędziową działalnością” małp z jednej strony a wron brodatych z drugiej. Działalność wron brodatych bardziej (niż działania małp) przypomina działania człowieka.

4. W świetle aktualnej wiedzy nie wydaje się uzasadnione wprowadzanie w procesie rozwoju przemysłu kamiennego etapu „przedolduwajskiego”, który to etap mógłby stanowić pomost pomiędzy typowo ludzką działalnością narzędziotwórczą a działalnością narzędziową małp człekokształtnych.

5. Działania narzędziowe współcześnie żyjących małp człekokształtnych nie pozostawiają śladów, które przypominałyby ślady kultury olduwajskiej. Eksperymenty przeprowadzone na szympan-sach wykazały, że można wytrenować w nich umiejętność wytwarzania kamiennych *quasi*-odłupków. Jednakże one wyraźnie różnią się od narzędzi wytwarzanych przez najwcześniejsze hominidy.

6. Obserwacje wytwarzania i używania przyborów przez zwierzęta nie potwierdzają jakichś wyjątkowych zdolności narzędziowych małp człekokształtnych (por. np. *casus* wron brodatych). Te obserwacje nie mogą uwiarygodnić tezy o „małpich korzeniach” ludzkiej działalności narzędziowej.

7. Wbrew temu, co próbuje się sugerować na polu prymatologii, wytwarzanie narzędzi za pomocą innych narzędzi pozostaje nadal cechą wyjątkową człowieka i jego antenatów.

8. Ważne dla filozofii wnioski są bardzo często, w obszarze paleoantropologii, formułowane bez dostatecznej weryfikacji empirycznej oraz w oparciu o pewne aprioryczne przeświadczenia. Stąd obraz prehistorycznych przodków człowieka jest swojego rodzaju karykaturą. Hominidy rekonstruowane są jako „przedrozumne małpoludy”, nieporadne i pokraczne stworzenia, które w swych działaniach narzędziowych nie przekroczyły progu działań małp.

9. W świetle tego, co było do tej pory powiedziane, trudno przyjąć, że hipoteza „przedrozumności” człowiekowatych ma uzasadnienie w danych empirycznych pochodzących z obszaru badań, na których bywa najczęściej formułowana – a więc tam, gdzie działania narzędziowe człowiekowatych porównuje się do działań narzędziowych zwierząt, a małp w szczególności.

10. Dyskutowana w niniejszej pracy kwestia pojęciowych rozróżnień pomiędzy „rozumnością” – „intelektualnością” a „racjonalnością” – „inteligencją” doprowadziła do ukazania, że pojęcie „przedrozumności” jest pojęciowym artefaktem.

11. Należy zakwestionować uznawanie działalności narzędziowej szympanów jako optymalnego przykładu działalności „człowiekopodobnej”. Poszerza się wachlarz zwierząt, których behavior na-

rzędziowy dorównuje lub przewyższa ten obserwowany u szympan-  
sów. Należy zastanowić się nad słusznością tezy opartej na drabinie  
szczebli poznawczych zwierząt. W świetle tego, co było przedstawio-  
ne w niniejszej pracy, nie można – jak się wydaje – argumentować, iż  
dane empiryczne wskazują na zacieranie się granicy między działa-  
niem narzędziowym hominidów i małp. Z jednej strony mamy coraz  
większe bogactwo danych dotyczących różnorodności inteligentnych  
działań narzędziowych zwierząt, a z drugiej coraz większe bogactwo  
danych świadczących o starożytności rozumnych działań narzędzi-  
owych hominidów. Próby łączenia tych dwóch sfer poprzez wprowa-  
dzenie pojęcia „przedrozumności” nie wydają się przekonujące.

12. Hipoteza „przedrozumności” wczesnych człowiekowatych nie  
ma zatem – jak się zdaje – uzasadnienia w danych empirycznych.

**Piotr S. MAZUR**

**SPRAWOZDANIE Z II MIĘDZYNARODOWEJ  
KONFERENCJI NAUKOWEJ Z CYKLU  
*W KRĘGU PYTAŃ O CZŁOWIEKA:*  
SPÓR O GENEZĘ BYTU LUDZKIEGO**

W dniach 19-20.04.2012 r. w Akademii Ignatianum w Krakowie odbyła się II Międzynarodowa Konferencja z cyklu *W kręgu pytań o człowieka* zorganizowana przez Katedrę Filozofii Człowieka. Tematem przewodnim była wieloaspektowa problematyka genezy bytu ludzkiego. W konferencji zaprezentowane zostały referaty gości z różnych ośrodków naukowych z kraju (UJPII, UW, KUL, UKSW) i zagranicą – prof. Pavla Dancáka (Prešovská Univerzita, Preszów – Słowacja) i prof. Bertholda Walda (Theologische Fakultät, Paderborn – Niemcy). Zasadniczy trzon konferencji stanowiły referaty wygłoszone przez wykładowców Akademii Ignatianum.

Program konferencji został przygotowany tak, by ukazać bogactwo problematyki genezy bytu ludzkiego i wieloaspektowość jego ujęć, co znalazło wyraz w wystąpieniach prelegentów. Problemowi szeroko rozumianej filogenezy człowieka w kontekście ewolucjonizmu poświęcone zostały referaty prof. Anny Lemańskiej (UKSW), *Początki człowieka: ewolucja czy kreacja?*, oraz prof. Piotra Lenartowicza (AI), *Człowiek jako istota biologiczno-intelektualna*. Na kwestii ontogenezy człowieka i jej moralnych implikacjach skupili się prof. Tadeusz Biesaga (UPJPII), *Normana Forda ewolucja poglądów w kwestii początku człowieka w okresie prenatalnym* oraz dr hab. Grzegorz Hołub (UPJPII), *Naturalizm a początek życia osoby*, a do-

pełniły je wystąpienia prof. Pavla Dancáka, *Otwartość jako warunek ontogenezy człowieka* i mgr Anny Powideł, *Spotkanie osób: kontakt z dzieckiem w okresie prenatalnym*. Wciąż podnoszoną w filozofii kwestią tzw. opóźnianej animacji zajął się w swoim referacie *Spór o opóźnioną animację: Arystoteles, św. Tomasz* prof. Andrzej Maryniarczyk (KUL), natomiast o genezie duszy w różnych koncepcjach filozoficznych debatowali prof. Józef Bremer (AI), prof. Stanisław Ziemiański (AI) i prof. Piotr Mazur (AI). Dyskusję tę poprowadził prof. Roman Darowski (AI). W temat ten wpisały się też wystąpienia dra Stanisława Łucarza (AI), *Filogeneza i ontogeneza człowieka w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego* oraz dra Piotra Duchlińskiego (AI), *Epistemologiczno-metodologiczna problematyka duszy w ujęciu filozofii klasycznej*. Pozostałe wystąpienia podczas konferencji ogniskowały się na wskazaniu innych niż biologiczne uwarunkowań (kulturowych, cywilizacyjnych czy społeczno-środowiskowych) mających wpływ na „zaistnienie” człowieka w jego osobowo-indywidualnym wymiarze. I tak referat prof. Bertholda Walda podnosił problem „wynalezienia podmiotowości” na kanwie myśli Jana Dunsza Szkota, Kartezjusza i Johna Locke’a. Zagadnienie antropogenezy w ujęciu Andrzeja Wiercińskiego przedstawił dr hab. Krzysztof Pawłowski (AI), dr Carl Humphries (AI, UJ) skupił się na pochodzeniu człowieka i koncepcji przeszłości, dr Jacek Bielas (AI) przybliżył kwestię psychologicznych koncepcji genezy tożsamości płciowej człowieka, a dr Monika Kowalczyk (AI) zajęła się problemem człowieka jako dzieła sztuki w renesansowej wizji Leona Battisty Albertiego oraz współczesnych artystów sztuki ciała. Ponadto podczas konferencji odbyły się dwie debaty panelowe poświęcone zaistnieniu człowieka w kontekście czynników kulturowo-cywilizacyjnych. Pierwsza, z udziałem dra Dariusza Dańkowskiego (AI), dra Pawła Skrzydlewskiego (AI), dra Damiana Leszczyńskiego (UWr) poprowadzona została przez dra Jarosława Kucharskiego (AI), natomiast druga przez dr Monikę Kowalczyk, zaś panelistami byli: dr Krzysztof Walczyk (AI), mgr Krzysztof Duda (AI) oraz mgr Radosław Brzózka. Podczas konferencji odbyła się także promocja czasopisma *Imago*.



Konferencja pokazała, że zagadnienie genezy człowieka jest problemem interdyscyplinarnym, niemieszczącym się w obrębie jednej dziedziny naukowej. Przebiega ono na styku m.in. nauk przyrodniczych i społecznych – psychologii, socjologii czy pedagogiki oraz teologii. Przede wszystkim jest jednak problemem filozoficznym. Zdaniem znakomitej większości prelegentów kwestia genezy bytu ludzkiego nie daje się zredukować wyłącznie do aspektu biologicznego i opozycji między ewolucjonizmem a kreacjonizmem w zakresie filogenezy oraz do połączenia plemnika z komórką jajową dla wyjaśnienia ontogenezy. W wyjaśnianiu powstawania człowieka natrafia się na ważne problemy o charakterze ontycznym, etycznym, metodologicznym czy nawet historycznofilozoficznym. Obok problemów związanych z biologicznym zaistnieniem człowieka w grę wchodzi także czynniki społeczno-kulturowe mające istotny wpływ na jego urzeczywistnienie (zaktualizowanie się) jako osoby.

Konferencja cieszyła się sporym zainteresowaniem słuchaczy, wśród których przeważali studenci, doktoranci i słuchacze Uniwersytetu Trzeciego wieku Akademii Ignatianum. Nie zabrakło też gości z innych uczelni Krakowa, regionu czy Polski.

Zamierzeniem Katedry Filozofii Człowieka, która przygotowała konferencję, jest kontynuacja cyklu w kolejnych latach w celu rozwoju badań i dyskusji filozoficznej nad różnymi aspektami istnienia i działania człowieka, integracji zróżnicowanego środowiska filozoficznego Akademii Ignatianum oraz pogłębienia współpracy naukowej z różnymi ośrodkami uniwersyteckimi w kraju i za granicą.



**Jerzy SADOWSKI**

**SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEJ INTERDYSCY-  
PLINARNEJ KONFERENCJI METAFIZYCZNEJ PT.  
*MOŻLIWOŚĆ METAFIZYKI WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE,*  
Akademia Ignatianum, Kraków 8.12.2011**

Pobieżnie rzucając okiem wstecz, można zobaczyć wielkie systemy metafizyczne budowane przez filozofów. Platon, Arystoteles, Tomasz, u którego E. Gilson dostrzegł bardzo ważny aspekt istnienia, Kartezjusz ze swoim dualizmem: *res cogitans* i *res extensa*, Spinoza z monizmem i panteizmem, w którym materia i duch są jedynie aspektami jednej substancji, Leibniz ze swoimi monadami, Hegel ze swoim sławnym „Byt i nic są tym samym”, Bergson i jego intuicja bytu i wielu innych. Dla Stagiryty zadaniem metafizyki jest analiza bytu jako bytu i rozważanie zasad i przyczyn istnienia. Kwestie metafizyczne są współcześnie obecne w filozofii chrześcijańskiej, fenomenologii (duże tutaj zasługi ma R. Ingarden), egzystencjalizmie. W tym ostatnim niejako wychodzą one na wierzch na skutek uświadomienia sobie sytuacji granicznych.

Metafizyka może nam się jawić jako horyzont horyzontów. Ta metafora przywołana w referacie S. Budy pt. „Obecność metafizyki, czyli sztuka odnoszenia się do horyzontu horyzontów” wydaje się adekwatna, ponieważ z jednej strony jest horyzont nieuchwytny (cały czas się oddala), a z drugiej nie ma granicy. Granica to wyodrębniony układ współrzędnych Kartezjusza, coś określonego, zdefiniowanego. A horyzont wszystko sobą ogarnia, rodzi przestrzeń

nieograniczoną, lecz skończoną, jesteśmy w nim zanurzeni; za horyzontem nicość może się wylaniać. Nicość stała się brzemienna bytem – zawiera w sobie bycie (nie na odwrót) – jak podkreślił S. Buda. Nieskończoność wylania z siebie skończoność. Metafizyka była ruchem odnoszenia się do horyzontu. Wszelki sens odnosi się do niego. Innymi słowy – metafizyka to sztuka odnoszenia się do horyzontu; wszelka aktywność polega na doskonaleniu się w sztuce odnoszenia się do niego. Metafizyka polega na wzięciu odpowiedzialności za horyzont. Otwarcie skończoności na nieskończoność musi opierać się na zawierzeniu, bo skończoność nie może zawierać nieskończoności. W krańcowym przypadku znika rozróżnienie na przedmiot i podmiot. Kończąc swoje wystąpienie, S. Buda powiedział, iż aktywność artysty to nawiązanie dialogu z odbiorcą, a wielka sztuka jest z istoty metafizyczna. W wystąpieniu zatytułowanym „O imaginatywnych aspektach dyskursu metafizycznego” K. Korzyk stwierdził m.in., że mamy niepowątpiewalne doświadczenie istnienia; Dasein, czyli byt przytomny Heideggera, to bycie „przy tym oto”. Z perspektywy nauk przyrodniczych świat po prostu jest, a przez nasz mózg jest on przetwarzany – barwy to długości odpowiednich fal, dźwięki to częstotliwości fal. Świat to rekonstrukcja w naszej psychice raczej, a nie wierne odzwierciedlenie. Stąd świat fizyczny jest inny niż nasza jaźń; interpretacja to sposób istnienia. Ważne jest zastosowanie koła hermeneutycznego. Natura naszego poznania jest taka, iż poznajemy przedmioty, a przestrzeni nie, jest to nasze wyobrażenie związane z pracą mózgu. Z kolei w referacie A. Gielarowskiego pt. „Metafizyka bez metafizyki – myślenie religijne w kulturze współczesnej” zostały przedstawione poglądy filozofów dialogu: E. Levinasa i F. Rozensweiga. Obaj mówią o Bogu poza metafizyką; skoro klasyczna metafizyka zużyła się, więc powstaje pytanie, jak mówić o Bogu poza nią. I tu należy rozróżnić Boga filozofów i religii. Rozensweig twierdził, iż u Hegla następuje kulminacja w tym punkcie, gdzie myśl = rzeczywistość. Wyjście poza metafizykę to Objawienie, wówczas może zaistnieć myślenie religijne. Bóg religii wchodzi w relację ze światem, lecz go przekracza, objawia człowiekowi swoją miłość. Mimo że Bóg

wymyka się myśli ludzkiej, to doświadczamy Jego miłości. U E. Levinasa metafizyka traktowana jest jako etyka, Boga – ontoteologia – rozważamy poza byciem (bytem). Bóg, który przychodzi na myśl, jest Bogiem religii, a nie metafizyki. Filozofią pierwszą jest przeto nie metafizyka, lecz etyka. A. Kliszcz w wystąpieniu pt. „Metafizyka w Urzędzie Przesyłek Niedoreczalnych” przywołała recenzje filmowe związane z tzw. kinem metafizycznym. Wskazała na nieuprawnione używanie terminu „metafizyka” w wielu przypadkach; metafizyka w filmach staje się synonimem religijności, absolutu, psychiczności, arcydzieła, dobrej muzyki (bo dobrze się słucha) itd. Wiele niezrozumiałych zdań w recenzjach odnoszących się do metafizyki występuje, co związane jest ze złym rozumieniem metafizyki; „metafizyka” nadużywana jest często, by podnieść poziom.

W sesji „filmowej” przedstawione zostały referaty ilustrowane często fragmentami filmów. I tak L. Dorak-Wojakowska w wystąpieniu na temat poszukiwania „aktora transcendentalnego” u Krystiana Lupy wskazała, iż u reżysera występują wątki metafizyczne, postaci w jego teatrze tworzą mikrokosmos poszukujący transcendencji, pytają o Boga, dobro i zło. Akt teatralny jawi się jako poznanie samego siebie i transcendencji. J. Wojnicka w referacie zatytułowanym „Bóg i car. Prawosławne misteria w *Iwanie Groźnym* Siergieja Eisensteina” wskazała, że chodzi tu raczej o dyskurs sakralny, a nie metafizyczny, a ponadto istotny i znamieny jest element sakralizacji władzy w Rosji (Iwan Groźny). K. Wałczyk w nawiązaniu do filmu „Las” Piotra Dumay wskazał na niemoc w komunikowaniu rzeczy ważnych (syn nie potrafi zrozumieć, wczuć się w uczucia ojca); wędrówka przez las staje się parabolą zmagania się ludzi z losem. O metafizyce w sztuce mówimy poprzez symbol, który wskazuje poza siebie i odsyła do innej rzeczywistości, i w niej uczestniczy (znak tylko odsyła). W filmie cielesność odsyła do duchowości człowieka, pielęgnacja ciała i uczucia przeplatają się wzajemnie (widać to wyraźnie w scenie pielęgnacji ojca przez syna). K. Pawłowski, omawiając film „Ludzie Boga”, wskazywał na wartości, jakie wyznawali trapiści. „Filozofowanie jest ćwiczeniem się w śmierci” (sztuką umierania) – przypomniał. Przeor

wcielał w życie *miłość nieprzyjaciół*. Wyjazd mnichów byłby ucieczką przed samym sobą. Pozostali wierni Chrystusowi do końca. K. Loska stwierdził, iż celem jest nie tyle rozwiązanie sprzeczności, co przekroczenie jej w filmach. Dla niektórych twórców japońskich kino stało się autoopowieścią, przywołaniem obrazów z przeszłości, pragnieniem odbudowania utraconej więzi, tożsamości. Wiele filmów japońskich pozwala odkryć prawdę o sobie (reżyserów i widzów), a dla niektórych reżyserów japońskich kino jest środkiem autoanalizy.

W panelu dyskusyjnym udział wzięli: T. Gadacz, J. Janik, K. Loska i L. Majewski. Dyskusja miała się toczyć wokół filmu A. Tarkowskiego pt. „Stalker”. Ale, jak to zwykle bywa, wykroczyła poza film, obejmując różnorodne wątki. W przywołanym filmie tytułowy Stalker prowadzi istotne rozmowy z profesorem i pisarzem. Film rodzi filozoficzną refleksję nad sensem i celem życia; w jednej ze scen Stalker mówi: „Dzięki wszystkim tym technologiom człowiek mniej pracuje, a więcej žre...”, albo: „Wy, profesorzy, jesteście głupi...”. T. Gadacz stwierdził, iż człowiek cały czas jest w drodze, a na każdej drodze kładą się cienie dróg, którymi nie poszliśmy; jak rozpoznać drogę, którą idziemy? Stalker (jak Platon) wskazuje drogę, do czego? Dalej T. Gadacz zastanawiał się, na czym polega metafizyczność filmów Tarkowskiego. Otóż nie da się wypowiedzieć często ważkich kwestii, stąd z pomocą przychodzi sztuka, poezja, malarstwo. U Tarkowskiego (podobnie jak u Kierkegaarda) dotyka się poza słowem czegoś innego, ważnego. A jaka jest różnica między idolem a ikoną? Idol patrzy na coś, a ikona patrzy na nas. J. Janik z kolei mówił o dwóch dziwnych rzeczach w mechanice kwantowej: otrzymujemy w niej nie stany, lecz superpozycje stanów (więc możliwości). Po drugie – jak następuje redukcja do jednego stanu? Nawiązał do Tomaszowego *ens = esse + esentia* oraz Arystotelesowego bytu możliwego i aktualnego. Superpozycja stanów to np. rozterka przed decyzją, a podjęta decyzja to już jest stan. Matematycy dotykają nieskończoności, chociaż wprowadzili ciągi i funkcje. K. Loska stwierdził, że Tarkowski czyta teozofów i antropozofów, a więc porusza się po obrzeżach klasycznej filozofii. Wedle Tarkowskiego nauka i technika stają się przeszkodą

dla współczesnego człowieka do kontaktu z sacrum; widzi on ocalenie w miłości jako wyjście z niewiary. L. Majewski zadał pytanie: „Czy dominantą jest zło w naszym ludzkim działaniu? Czy my jesteśmy skażeni złem, czy też pierwiastek dobra w nas istnieje?”.

Tytuł konferencji można rozumieć rozmaicie, co najmniej na dwa sposoby: jako warunki możliwości uprawiania metafizyki przez zawodowych filozofów oraz jako możliwości występowania zagadnień metafizycznych w szerszej refleksji kulturalnej. Biorąc pod uwagę całokształt, w jaki wpleciona została konferencja, to drugie znaczenie jest chyba właściwsze. Chodzi bodaj o fundamentalne zagadnienia występujące w filmach i szeroko pojętej sztuce. Chociaż termin „współczesny świat” jest zbyt ogólny i mało precyzyjny. Żadne z wystąpień nie usiłowało nawet zmierzyć się z tytułowym zagadnieniem. Jak widać z tego krótkiego, powyższego przeglądu, wystąpienia dotyczyły raczej konkretnych zagadnień, niekoniecznie związanych z metafizyką, szczególnie tą ujmowaną *stricte*. Jeśli zdefiniujemy metafizykę jako teorię bytu jako bytu, to niewiele w referatach się o niej mówiło. Jednak możemy też rozumieć metafizykę w szerokim znaczeniu jako refleksję nad zagadnieniami życia, śmierci, cierpienia, absolutu, wiary (co może ją zbliżać do mistyki) itd. Wówczas możemy uznać, że przynajmniej część referatów podejmowała problemy metafizyczne (*sensu lato*). Współcześnie raczej zwykło się mówić o ontologii, a typową, klasyczną metafizykę się odrzuca. Wydaje się wszakże, iż nie tyle możliwość, ile konieczność metafizyki we współczesnym świecie występuje. Bez metafizyki oczywiście można żyć i przeżyć, ale by procesy te przebiegały głębiej, trzeba pytać o najistotniejsze sprawy. Charakterystyczne dla pozytywizmu logicznego było programowe unikanie zagadnień metafizycznych jako bezsensownych, bowiem problemów tych nie da się zweryfikować empirycznie. K. Popper twierdził, że nie da się uciec od metafizyki rozumianej raczej jako metanauka. Myślenie antymetafizyczne występuje u niektórych współczesnych filozofów analitycznych. Jednak czy da się uciec od zasadniczych zagadnień metafizyki? Wielu twierdzi, iż nie. Jesteśmy niejako skazani na nią – nieusuwalność metafizyki.

Wnioski wypływające z rozwoju innych kierunków filozoficznych (fenomenologia, analiza języka, filozofia nauki), jakie pojawiły się po załamaniu neopozytywizmu, różniły się w szczegółach, ale zmierzały w stronę stwierdzenia nieusuwalności metafizyki<sup>1</sup>. Nie ma praktycznie ucieczki od zagadnienia sensu i wartości etyczno-estetycznych, problematyki istnienia czy kwestii ostatecznych podstaw racjonalności<sup>2</sup>. Filozofia pierwsza wypchana drzwiami wchodzi (wręcz wypycha się) oknami. Widać to szczególnie wówczas, gdy podejmujemy badania mikro- czy makrokosmosu. Tam te zagadnienia same cisną się do głowy. Dlatego też, co symptomatyczne, zagadnieniami metafizycznymi żywo się interesują fizycy, chemicy i kosmolodzy, a często programowo, pomijają je zawodowi filozofowie. O ile w Kole Wiedeńskim z założenia odcinano się od tych problemów, o tyle w obrębie filozofii analitycznej wielu filozofów podejmuje zagadnienia filozofii pierwszej. Przykładem może być książka Ireneusza Ziemińskiego pt. „Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej”. Grupą, która była analityczna, a jednocześnie podejmowała sprawy metafizyczne, było Koło Krakowskie traktowane jako neotomistyczna gałąź szkoły lwowsko-warszawskiej. Metafizyka była dominującą, by nie powiedzieć jedyną (w jakimś stopniu też historia logiki) dziedziną filozofii, w której przedstawiciele Koła Krakowskiego realizowali swój program. J. Łukasiewicz uznawał odejście filozofii nowożytnej od metafizyki w kierunku zagadnień teoriopoznawczych za największy błąd myśli pokartezjańskiej, a Kartezjusza, Locke’a i Kanta za wyjątkowych szkodników filozoficznych<sup>3</sup>. Inni uczniowie Twardowskiego, uznani w świecie, podejmowali wiele razy kwestie metafizyki<sup>4</sup>. O rehabilitację metafizyki wystąpił H. Bergson. Przeprowadził on krytykę

<sup>1</sup> S. Wszolek, *Elementy metafizyki*, Tarnów 2008, s. 55.

<sup>2</sup> Tenże, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwikiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Kraków – Tarnów 1997, s. 392.

<sup>3</sup> J. Woleński, *Ontologia w Kole Krakowskim*, w: Z. Wolak (red.), *Logika i metafizologia*, Tarnów – Kraków 1995, s. 86.

<sup>4</sup> Zob. np. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kęty 2003; T. Czeczowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004.



pozytywizmu, scjentyzmu, determinizmu i materializmu i wysunął własny program badań metafizycznych opartych na intuicji rozumianej jako swoisty rodzaj współodczuwania, za pomocą którego można przeniknąć wewnątrz jakiegoś przedmiotu, by utożsamić się z tym, co ma w sobie jedyne, niewyraźnego. We „Wstępie do metafizyki” pisze, że w przeciwieństwie do nauk pozytywnych, które poznają rzeczywistość za pomocą analizy, metafizyka posługuje się poznaniem intuicyjnym. Metafizyka, mocą intuicji, styka nas z samą rzeczywistością i umożliwia dostęp do niej. O ile neopozytywiści odrzucili metafizykę, o tyle Heidegger dokonał destrukcji klasycznej metafizyki zajmującej się bytem. Przedmiotem metafizyki powinno być samo bycie (Sein), a nie byt. Ciągłe zajmowanie się bytem doprowadziło do zapomnienia bycia. Problemy metafizyczne w różnorodnej postaci pojawiają się więc, często wbrew woli, w filozofii. Programowe ich usuwanie prowadzi do redukcjonizmu i minimalizmu filozoficznego, nieraz do paradoksów. O ile zatem nie da się usunąć ścisłych problemów metafizycznych z filozofii, o tyle z życia codziennego możemy je wyeliminować. Natomiast w sensie szerszym nie unikniemy ich, a czym bardziej będziemy je spychać na margines życia, tym z większą mocą w swoim czasie wypłyną. Zadaniem wielkiej sztuki jest właśnie uświadomienie widzów o tym. Tutaj przeto widzę nie tyle możliwość, co konieczność metafizyki *sensu lato*.

Na zakończenie kilka uwag. Szczerze mówiąc, na konferencji nie zastanawiano się nad zagadnieniem tytułowym, które wydaje się fundamentalne, lecz krążono na marginesie ważkich problemów. Zagadnień typowo metafizycznych było niewiele, być może powodem było to, iż konferencję organizował Instytut Kulturoznawstwa, a nie typowi filozofowie. Tytuł raczej nie przystawał do treści wystąpień. Odniosłem wrażenie, iż temat troszkę przerósł organizatorów. Zamiast specjalistów od tytułowego zagadnienia, mieliśmy mniej i bardziej ciekawe referaty, ale krążące wokół zasadniczej problematyki. I poważną wadą był brak dyskusji po referatach. Dyskusję przewidziano jedynie w panelu dyskusyjnym (a i tu ograniczoną).



## **RECENZJE**



**Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ**

**Jacek Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Wykłady otwarte z teologii naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP, n. 3, Poznań 2012, ss. 368.**

Co jakiś czas ukazują się w Polsce książki poświęcone filozofii Boga, najczęściej w kręgach tomistycznych (Judycki, Wciórka, Kowalczyk). Obecnie w Wydawnictwie Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” ukazała się książka będąca owocem Wykładów otwartych z teologii naturalnej. Autor posłużył się w niej metodą analityczno-intuicyjną. „Polega ona – jak pisze Autor na s. 14 – na analitycznej kombinatoryce pojęć i możliwości ontologicznych, której towarzyszą wglądy czy intuicje”. Przypomina ona metodę zastosowaną przez Romana Ingardena w książce *Spór o istnienie świata*. Do tej książki nawiązał zresztą Autor w samym tytule swojej rozprawy: *Spór o istnienie Boga*. J. Wojtysiak, pracujący na KUL, orientuje się w metafizyce klasycznej, lecz nieobca jest mu też fenomenologia (pracę doktorską pisał pod kierunkiem A.B. Stępnia). Zna dobrze filozofię analityczną, czemu daje wyraz w podejmowanych w tej książce dyskusjach z filozofami tego kierunku (Alston, Flew, Geach, Hick, Plantinga, Swinburne). Świadczy też o tym metoda argumentacji, w której formuluje się precyzyjnie przesłanki i dba o poprawne wynikanie.

Treść książki ujęta została w czterech rozdziałach o tytułach: „Naturalna prototeologia”, „Naturalna teologia relacyjna”, „Naturalna teologia atrybucyjna”, „Naturalna teologia praktyczna”. Oprócz tego na s. 17-23 pod nazwą: „Struktura argumentacji” mamy sche-

matycznie przedstawiony pochodz myśli Autora, ponadto na ostatnich stronach 362-368 znajdujemy: „Szczegółowy spis treści”, w którym poszczególne podrozdziały opatrzone liczbami arabskimi o numeracji ciągłej. Do tych liczb odwołuje się Autor w tekście, z tym że tzw. Addenda zaznacza gwiazdką \*. Książka zawiera bogatą bibliografię (177 pozycji), w większości autorów obcych, oraz Indeks osób.

Po tych uwagach formalnych przejdźmy do oceny zawartości merytorycznej książki. Podstawowymi intuicjami, stanowiącymi punkt wyjścia jego argumentacji teodycealnej, są dla Autora dwie intuicje: Intuicja przygodności (IP) oraz intuicja racjonalności (IR). Termin „przygodność” rozumie J. Wojtysiak jako „nietrwałość” (s. 29). „Każde to, co światowe, jest nietrwałe”. To rozumienie przypomina pogląd św. Tomasza z Akwinu, który w „trzeciej drodze” stwierdza, że w rzeczach znajdujemy „takie, które mogą być i nie być, ponieważ powstają i niszczą”. Problem polega na tym, że Autor nie do końca wyjaśnił, co znaczy trwać i istnieć. Trwałość dotyczy struktury bytów materialnych złożonych hylesystemicznie z cząstek powiązanych siłami na kilku hierarchicznie uporządkowanych płaszczyznach. Siły te mają swoje granice wytrzymałości. Działanie na te układy energią przekraczającą próg wytrzymałości sił powoduje rozerwanie struktury. Wojtysiaka zasadę nietrwałości bytów należałoby więc sformułować: „Każde, co światowe, da się rozerwać”. Nietrwałość dotyczy tu treści bytów, a nie ich istnienia. Taki rozpad bytu można zaliczyć do zmian substancjalnych. „W zmianie substancjalnej – pisze A.B. Stępień we *Wprowadzeniu do metafizyki*, Kraków 1964, s. 94 – bierze udział wspólne podłoże (podmiot) przemian. Gdyby takiego podłoża nie było, wówczas nie byłoby przemiany jednej substancji w drugą, ale całkowite zniknięcie jednego przedmiotu i zaistnienie z niczego drugiego przedmiotu”. Ścisłej więc powstanie bytu lub jego zniknięcie należałoby związać ze stwarzaniem i unicestwianiem, do czego zdolny jest tylko Bóg. Inne byty mogą tylko przetwarzać, a nie stwarzać. Dostrzega się brak w książce określenia terminów „istnienie”, „zaistnienie”, które raz po raz stosuje (np. s. 248, 253). Nie wiadomo, czy Autorowi chodzi o stwierdzenie faktu, czy o element bytu, prze-

ciwstawiony jego treści i różny od niej rzeczowo, jak u św. Tomasza, lub myślnie z podstawą w rzeczy, jak u Suáreza. Mimo że Wojtysiak widzi różnicę swego ujęcia i ujęcia arystotelesowskiego w tym, że według niego Stagiryta kładł nacisk na zmienność, a on na istnienie (s. 116), dopóki jednak nie określi bliżej, jak to istnienie rozumie, nadal trzyma czytelnika w zawieszaniu. Wprawdzie przeciwstawia istniejące pomyślanemu, ale sama negacja nie wystarcza do definicji.

Nie wydaje się więc, by intuicja przygodności, jaką proponuje J. Wojtysiak, wystarczała do argumentacji. Natrafiałaby ona trudność, jaka wynika z konfrontacji zmienności z zasadą przyczynowości zamkniętej, według której wszelkie zmiany odbywają się wewnątrz świata, w materiale nieulegającym zanikowi, a *corruptio unius est generatio alterius*. W atomistyce zjawisko transformacji jednych części w inne nazywa się zjawiskiem zesnurowania (*bootstrap phenomenon*). Sam zresztą Autor, wyczuwając ten problem, podejmuje dyskusję wokół zasady zachowania energii lub ogólniejszej zasady zachowania rzeczywistości (s. 69-71). Ostrzega także przed nadużywaniem słów „kreacja” i „anihilacja” w fizyce (s. 63-64). Tym trudnościom można by zaradzić, definiując inaczej przygodność, np. jako połączenie elementów wzajemnie wobec siebie obojętnych, które jednak tworzą razem jedną całość. Innymi słowy, przygodność opierałaby się na relacji wieloczynnikowej między elementami na różnych poziomach złożenia bytowych<sup>1</sup>. Podobne sformułowanie przygodności znajdujemy u G.W. Leibniza: „Otóż tej racji istnienia wszechświata nie można znaleźć w serii bytów przygodnych (...), ponieważ materia jest sama z siebie obojętna wobec ruchu i spoczynku oraz wobec ruchu takiego czy innego”<sup>2</sup>.

Drugą intuicją występującą w argumentacji teodycealnej J. Wojtysiaka jest intuicja racjonalności (IR), którą formułuje on jako: „Każ-

<sup>1</sup> Zob. S. Ziemiański SJ, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka bytu*, Kraków 2008, s. 145.

<sup>2</sup> G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, n. 8, w: *Œuvres philosophiques de Leibniz avec une introduction et des notes par M. Paul Janet*, Paris 1866, t. II, s. 613.

de to, co istnieje, posiada (w sobie lub poza sobą) rację swego istnienia lub zaistnienia” (s. 29). Można tu wobec tej intuicji wysunąć dwa zastrzeżenia dotyczące zakresu tej zasady: 1) Autor rozciąga tę zasadę na wszelki byt, także na Boga. Nie jest to zgodne z postulatem wysuniętym przez Arystotelesa w *Metafizyce* Z 17, 1041<sup>a</sup>10-15: „W ten sposób zawsze pytamy o powód, że pytamy, dzięki czemu coś przysługuje czemuś innemu. (...) Pytać więc, dlaczego coś jest nim samym, to wcale się nie pytać”. Wobec tego nie powinno się odróżniać wyjaśniania „zewnątrznego (odwołującego się do czynników różnych od wyjaśnianego bytu) oraz wewnętrznego (odwołującego się do niego samego lub tego, co go istotnie tworzy)” (s. 36), a konsekwentnie szukać racji dla Boga w Nim samym, ponieważ relacja racji do tego, czego ona jest racją, jest niezwrotna. 2) Autor nie rozstrzyga problemu, co potrzebuje, a co nie potrzebuje wyjaśniania. Moim zdaniem trafnie o tej sprawie pisze R. Nozick<sup>3</sup>, że stan normalny nie potrzebuje wyjaśnienia, natomiast odstępstwo od stanu normalnego go potrzebuje. W podobnym sensie pisze R. Harré: „Trwanie nie wymaga wyjaśnienia. (...) Jedynie zmiana domaga się wyjaśnienia”<sup>4</sup>. Z tego punktu widzenia trzeba przyznać słuszość Autorowi, gdy jako przykład potrzeby poszukiwania racji podaje zjawisko zmian. „Zmienność – pisze na s. 32 – nie tylko jest znamieniem nietrwałości – zmienność także, odsyłając nas do przyczyn, stanowi ‘motor’ myślenia kauzalnego lub szerzej: racjonalnego”. Odwołanie się do zmian jednak nadal nie rozwiązuje wyżej wspomnianego problemu przyczynowości zamkniętej. Wyjściem jest być może oparcie argumentacji na jednorazowych wydarzeniach we wszechświecie, jakimi są Wielki Wybuch lub minimum entropii wczesnego wszechświata. Do tych wydarzeń J. Wojtyśiak odnosi się jednak z dystansem, np. kiedy pisze: „Pomijam tu problem dopuszczalności ontologicznych ekstrapolacji tych teorii” (s. 79).

Dość niebezpieczne wydaje się twierdzenie Autora, że intuicja racjonalności jest „nie tyle osadzona w doświadczeniu (...), ile intui-

<sup>3</sup> *Philosophical Explanations*, Oxford 1981, s. 142 nn.

<sup>4</sup> *The Principles of Scientific Thinking*, London – Chicago 1970, s. 248.



cją bardziej osadzoną w rozumie” (s. 37). Przypomina to stanowisko I. Kanta, który traktuje zasadę przyczynowości właśnie jako kategorię rozumu czystego, co łatwo prowadzi do idealizmu. Myślę, że lepiej by było zawierzyć realistycznej intuicji bytu jako bytu.

Raz po raz u J. Wojtysiaka pojawia się problem poruszony już przez Johna R.T. Lamonta<sup>5</sup>: Czy jeśli elementy mają jakąś własność, całość też ją posiada? (s. 29, przypis 2; 61-62; 71; 121). Rozwiązuje go on w ten sposób, że odróżnia własności ilościowe od jakościowych. Te pierwsze się nie dziedziczą, drugie tak. Ogólniejsze rozwiązanie uwzględniałoby odróżnienie własności istotnych od nieistotnych. Przymioty nieistotne, np. na prawo, na lewo nie dziedziczą się, przymioty istotne, poszczególnych bytów, jak w naszym przypadku przygodność, są dziedziczone przez wszechświat jako całość<sup>6</sup>. Pozostaje problem, czy kruchość bytu jest właściwym przejawem przygodności. Jeśli jest to cecha nieistotna, a zdaje się, że taka jest, bo nie każdy byt musi się rozpaść (jak dotąd nie zaobserwowano rozpadu protonu), to nie dotyczyłaby całego wszechświata, a przecież Autor chce znaleźć wyjaśnienie całej rzeczywistości, a nie jakiejś jej części. Inne ujęcie przygodności, choćby zaproponowane wyżej, byłoby tu wygodniejsze.

Część II pracy poświęcona omówieniu stosunku świata do Boga to bardzo interesujący wykład na temat kreacjonizmu i innych konkurencyjnych poglądów. Tu szczególnie uwidoczni się pożytek ze stosowania przez Wojtysiaka ingardenowskiej metody eliminowania hipotez nieprzekonujących. Należy docenić ostrożność Autora w stosunku do popularnych interpretacji niektórych teorii fizycznych, np. tzw. próżni w teorii kwantów (s. 63), teorii E.P. Tryona o zerowej sumie energii pozytywnej i negatywnej we wszechświecie (s. 75). J. Wojtysiak polemizuje z tezą, jakoby energia była pierwotną postacią trwałego elementu wszechświata (s. 86). Odmawia jej waloru sub-

---

<sup>5</sup> *An Argument for an Uncaused Cause*, „The Thomist”, 59 (1995) n. 2, ss. 261-277.

<sup>6</sup> Por. S. Ziemiański SJ, *Filozofia analityczna a argument z przygodności*, „Forum Philosophicum”, t. 5 (2000), s. 201-219.

stancjalności. Rzeczywiście, na pierwszy rzut oka energia wydaje się przypadłością: jest to ruch skorelowany z innym ruchem lub spoczynkiem. Jednak energię można uzyskać z ubytku masy, np. w przemianach atomowych ( $H + H = He + \text{foton}$ ), z energii zaś uzyskać masę w wyniku bombardowania tarczy wysoko energetycznymi cząstkami według zasady Einsteina:  $E = mc^2$ , co sugerowałoby substancjalność energii. Autor słusznie odmawia substancjalizacji czasoprzestrzeni, choć nie tłumaczy ostatecznie, jak tę czasoprzestrzeń rozumie. Wydaje się, że przestrzeń jest wynikiem równowagi sił z ruchem (energiami kinetyczną). Czas wchodzi w skład ruchu jako parametr prędkości  $v$ , prędkość zaś to  $s/t$ . To  $t$  wynika z ograniczenia prędkości. Granicą prędkości w świecie jest 300 000 km/s (prędkość światła). Z powodu tego ograniczenia wszelkie procesy odbywają się nie natychmiast, lecz trwają. Z pojęciem czasu należałoby być ostrożnym. Używanie np. w kontekście stwarzania wyrażenia: „w tym-a-tym czasie” (s. 181) jest niestosowne, ponieważ u Boga nie ma czasu. Czas bowiem, jak zauważyliśmy, jest związany nieodłącznie z ruchem materialnym, przestrzennym, którego w Bogu, jako niematerialnym, nie ma. Samo też trwanie czasowe nie jest jeszcze zmiennością<sup>7</sup>. Niezręczne jest też wyrażenie w przypisie 167 o nieodwracalności czasu. To nie czas jest nieodwracalny, ale procesy fizyczne z powodu chaotyzacji energii, wyrażonej matematycznie wzrostem entropii. Przy każdym zdarzeniu stan entropii jest nieuchronnie większy na końcu niż na początku. Wątpliwy jest pogląd Autora (przypis 168 na s. 247), że Bóg mógłby się podzielić stwórczą mocą ze stworzeniem. Moc ta musi być nieskończona. Gdyby Bóg się nią podzielił, musiałby podzielić się swoją substancją, co jest niemożliwe, a przy tym władza przerastałaby podmiot. Trudno też się zgodzić z poglądem Autora (przypis 169, s. 248), który dopuszcza molinistyczną koncepcję *supercomprehensio*. Dogłębna poznawalność ludzkich możliwości zakładałby całkowity determinizm ludzkiej woli, tymczasem wolność polega m.in. na nieprzewidywalności.

---

<sup>7</sup> Jak to Autor wyraża w przypisie 116 na s. 182.

Interesujące są rozważania Autora, w III części książki, na temat pojęcia doskonałości, przy okazji prezentowania własnej koncepcji perfekcjonizmu personalistycznego (s. 216-220). Nasuwają się przy tym dwa spostrzeżenia. 1) Wojtysiak pisze o pięknie jako doskonałości. Problem w tym, że piękno jest jednym z transcendentaliów, one zaś nie są doskonałościami dodanymi do bytu, tylko jego aspektami. Taka „doskonałość” nie „może”, ale musi przysługiwać bytowi, jest więc równozakresowa z bytem i innymi transcendentaliami. 2) Doskonałości czyste przypisuje się Absolutowi na zasadzie przyczynowości. Stosuje się tu adagium: Co w skutku, to w przyczynie. Chodzi o tzw. synonimię przyczynowo-skutkową. Problemem jednak przez Autora nie do końca rozwiązany jest zagadnienie, dlaczego skutek ma być podobny do przyczyny? Niektóre wpływy przyczynowe są synonimiczne, np. ruch powoduje inny ruch; u zwierząt potomstwo nosi cechy przodków, ponieważ jest od nich oderwane, przy czym przy klonowaniu otrzymuje pełny garnitur chromosomów od jednego przodka, przy rozrodzie płciowym od pary rodziców. U twórcy idea znajduje swoje podobieństwo dzięki temu, że kontroluje on swoje ruchy twórcze tak, by ostatecznie w materiale nastąpiła odpowiedniość struktury idei i dzieła. Czy te przykłady można ekstrapolować na każde przyczynowanie? 3) Ewolucjoniści kwestionują transcendencję osoby, sprowadzając ją do bardziej skomplikowanej postaci materii, a mózg do mięsnego komputera. Wojtysiak nie konfrontuje się z tymi podejściami.

Część IV książki poświęcona jest analizie religii, jako praktycznego zastosowania przekonania o istnieniu Boga, który się zbliża do człowieka, objawia mu się i wybawia od zła.

Ideał religii widzi Autor w chrześcijaństwie. Przeprowadza swego rodzaju jego apologię na rzecz chrystologii filozoficznej.

W dodatku zatytułowanym: *Bóg a Boeing 747, czyli czy Richard Dawkins dowiódł, że „niemal na pewno nie ma Boga”* Wojtysiak krok po kroku analizuje argumentację tego zdeklarowanego ateisty, dochodząc do wniosku, że „doprecyzowany i najzyczliwiej zinterpretowany jego wywód zawiera dwa założenia, o których „niemal na

pewno” wiadomo, że nie są z konieczności (czy „niemal na pewno”) prawdziwe” (s. 330). Chodzi o założenie, że Bóg nie może być prosty oraz że każdy byt złożony wymaga wyjaśnienia. Wojtysiak wykazuje, że oba założenia są fałszywe, argumentacja Dawkinsa nie podważa więc twierdzeń klasycznego teizmu.

Książka Jacka Wojtysiaka, choć porusza jedno z najtrudniejszych problemów metafizyki, jest napisana językiem przystępnym i, jak na analityka przystało, precyzyjnym. Jeśli znajdują się w niej pewne niedociągnięcia czy niejasności, to nikną one w bogactwie pozytywnej treści. Myślę, że moje uwagi przyczynią się do pogłębienia problematyki teodycealnej zawartej w tej oryginalnej i wartościowej pozycji.

**Wiesław SZUTA**

**Tomasz Trębacz, *Być człowiekiem pełniej w myśli Edyty Stein*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2010, ss. 119.**

Ks. dr Tomasz Trębacz jest autorem publikacji z dziedziny antropologii filozoficznej<sup>1</sup> i teologicznej<sup>2</sup>, w której przybliży filozofię i teologię człowieka zawarte w pismach Edyty Stein, późniejszej Świętej. W tle pojawia się również antropologia Karola Wojtyły – bł. Jana Pawła II, obraz człowieka w Katechizmie Kościoła Katolickiego oraz antropologiczne fragmenty Biblii. Autor ma przygotowanie teologiczne, dobrze sobie radzi też na terenie filozofii człowieka. Przybliży on byt ludzki, odwołując się do fenomenologicznej koncepcji osoby rozwijanej przez uczennicę Husserla, jednego z twórców fenomenologii. Antropologię, głównie teologiczną, św. Edyty Stein – Teresy Benedykty od Krzyża przedstawił w trzech rozdziałach recenzowanej pracy.

---

<sup>1</sup> *Antropologia filozoficzna* to część refleksji filozoficznej w odróżnieniu od antropologii przyrodniczej – badającej człowieka od strony czysto biologicznej i ewentualnie analizującej zoologiczną osobliwość gatunku *homo sapiens* – podejmuje dociekania dotyczące istoty lub natury człowieka, jego powołania, sensu jego istnienia i działania, stosunku do wytworów własnych działań. Zob. więcej w: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Warszawa 2001, s. 49-51, również: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, wyd. 2, red. naukowa J. Woleński. Tam czytamy na s. 24: „Antropologia filozoficzna. Inna nazwa filozofii człowieka. (...) Zadaniem antropologii filozoficznej jest analiza bytu ludzkiego i jego kondycji”.

<sup>2</sup> Antropologia teologiczna to nauka o stworzeniu człowieka oraz o jego istocie rozpatrywanej w świetle Objawienia, czyli korzystająca przede wszystkim ze źródeł poznania nadprzyrodzonego. Szersze omówienie antropologii podaje m.in. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Warszawa 2001, s. 49-51.

Pierwszy rozdział jest głównie adresowany do filozofów, drugi i trzeci mają charakter rozważań natury teologicznej i powinny zainteresować teologów. Tematem przewodnim książki jest człowiek rozpatrywany integralnie. Omawia się jego duchowość i cielesność, ale przede wszystkim kładzie się nacisk na jego wymiar nadprzyrodzony, szczególnie otwarcie się na łaskę Bożą. Uwzględniona została również realizacja człowieczeństwa na drodze powołania, w świetle łaski i celów do wypełnienia (teleologiczny wymiar egzystencji) oraz przyjęcia odpowiednich ról w społeczeństwie (wymiar dialogiczny i społeczny).

Analiza duszy ludzkiej dokonana przez Edytę Stein została przedstawiona szczególnie w pierwszym najobszerniejszym rozdziale omawianej pozycji. W tym rozdziale autor przedstawił m.in. następujące kwestie, (i) ciało ludzkie jako wyraz wnętrza, (ii) rozumienie duszy ludzkiej, (iii) oraz różnicę pomiędzy duchem a duszą ludzką w ujęciu Edyty Stein.

Wg Tomasza Trębacza: „Stein mówi, że istnienie ludzkie jest istnieniem cielesno-psychiczno-duchowym. Człowiek, będąc ze swej istoty duchem, dzięki swemu życiu duchowemu wychodzi z siebie i wkracza w otwierający się przed nim świat, choć siebie jednocześnie nie opuszcza”<sup>3</sup>.

Nieco dalej ks. Trębacza pisze, iż w swoich antropologicznych rozważaniach Edyta Stein podkreślała, że przedmiot materialny bez duszy jest tylko ciałem fizycznym, nie zaś ciałem żywym (ludzkim ciałem). Z kolei gdy istota duchowa nie ma duszy, nie jest duszą ludzką, jest czystym duchem, np. aniołem. Gdzie jest żywe ciało, tam też jest dusza. Autor książki *Być człowiekiem pełniej w myśli Edyty Stein* stwierdza, że według interesującej go mistyczki i filozofki dusza stanowi zasadę w człowieku, a znajduje swe zastosowanie tam, gdzie jest „wnętrze”. Jej życie duchowe związane jest z ciałem i nie wykracza poza życie cielesne, jako dająca się określić bytowość o samoistnym typie istnienia. Według Tomasza Trębacza uczennica Husserla

---

<sup>3</sup> *Być człowiekiem...*, s. 11.

pojmowała duszę w swojej koncepcji jako „przestrzeń” umieszczoną w środku całości złożonej z ciała, duszy i ducha<sup>4</sup>. W sposób jasny i zrozumiały opisała odniesienie duszy do ducha.

T. Trębacz komentuje i precyzuje to tak, że Edyta Stein: „Zaznacza jednak, że podział ten nie dotyczy samej duszy – bo dusza jest duchowa – ale procesu, który w niej zachodzi. Stein mówi, że dusza jako forma ciała zajmuje pośrednie stanowisko pomiędzy duchem i materią, właściwe dla formy rzeczy materialnych. Jako duch, dusza ma swój byt «w sobie» i w osobistej wolności jest zdolna wznieść się ponad siebie i przyjąć w sobie życie wyższe. Nie chcę przez to powiedzieć, jakoby w człowieku istniał duch obok duszy. To jednak dusza duchowa rozwija w wieloraki sposób swe istnienie. Podziału na ciało – duszę – ducha nie należy też brać w sensie podziału na ducha (*mens*) i zmysłowość, czyli na wyższą i na niższą «część» duszy, ani – biorąc pod uwagę samą wyższą «część» – na ducha w znaczeniu władzy poznawczej (rozum, łac. *intellectus*) i na wolę. Dusza jest duchem (łac. *spiritus*) według swej najbardziej wewnętrznej istoty, będącej podstawą wszystkich jej sił”<sup>5</sup>.

Powyższe dwa cytaty niech będą ilustracją stylu wypowiedzi, z jakimi spotka się czytelnik w tej publikacji. Ograniczyliśmy się do omówienia pierwszego rozdziału. Dwa pozostałe obejmują głównie aspekt teologiczny antropologii Edyty Stein, współpatronki Europy, św. Teresy Benedykty od Krzyża.

Książkę dopełnia duży aneks, na który składają się trzy teksty: (i) list *Motu Proprio*, ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronkami Europy, (ii) homilia Jana Pawła II, *W drodze na górę Karmel*, wygłoszona 11 października 1998 roku podczas uroczystości kanonizacji Edyty Stein, oraz (iii) *Życiorys Edyty Stein*. Całość kończy bibliografia, na którą składa się ponad trzydzieści pozycji podzielonych na dwie grupy: (i) literatura podstawowa oraz (ii) literatura pomocnicza.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 23 i nn.

<sup>5</sup> Tamże, s. 26.

Przy wznowieniach tej książki przydałby się indeks rzeczowy oraz indeks osób, krótkie streszczenie w języku obcym np. niemieckim, z tej racji, że Edyta Stein była filozofem niemieckojęzycznym.

Wzrok czytelnika przyciąga schludna miękka oprawa. Książka jest pożytecznym przyczynkiem do dyskusji wokół fenomenologicznej koncepcji osoby. Wartościowe są przede wszystkim analizy człowieka, a zwłaszcza głębi duszy ludzkiej. Z racji przejrzystego języka książka zainteresuje każdego, kto szuka prawdy o człowieku i jego wnętrzu, o powołaniu oraz jego realizacji z pomocą łaski Bożej.



**Robert JANUSZ**

***Pojęcia. Jak reprezentujemy i kategoryzujemy świat*, (red.) J. Bremer, A. Chuderski, Kraków: Universitas, 2011, ss. 509.**

Zagadnienie pojęć należy niewątpliwie do fundamentalnych problemów filozoficznych. Omawiana książka dotyczy właśnie tej tematyki, ale nie stanowi ona ujęcia czysto filozoficznego, gdyż pisana jest z perspektywy kognitywistycznej wiedzy interdyscyplinarnej. Czy może ona wnieść istotny przyczynek do samej filozofii? Zdecydowanie tak, o ile ta będzie umiała właściwie docenić współczesne badania i uzupełnić rozważania kognitywistów o sobie właściwą perspektywę ogólną.

Książka zawiera wprowadzenie pochodzące od Redaktorów, 17 rozdziałów pisanych przez specjalistów reprezentujących wiele dziedzin składających się na współczesną kognitywistykę, indeks nazwisk oraz noty biograficzne dotyczące autorów. Rozdziały monografii są w zasadzie odrębnymi wykładami wskazującymi na problematykę pojęć różnie ujmowaną przez różne dziedziny wiedzy. Powiązanie między nimi jest raczej swobodne. Redaktorzy, zapewne świadomi tego stanu rzeczy, przedstawiają więc obszernie wprowadzenie mające na celu ukazać całościowo problematykę pojęć z filozoficznej perspektywy. Publikacja książki była finansowana przez Unię Europejską z Europejskiego Funduszu Społecznego oraz przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Wstęp pisany przez Redaktorów, Adama Chuderskiego (dr. z Zakładu Kognitywistyki Instytutu Filozofii UJ) i Józefa Bremera (dr. hab., prof. Ignatianum oraz UJ) nosi tytuł: „Pojęcia jako przedmiot

badania interdyscyplinarnych” i dzieli się na trzy części, niezbyt widocznie wyodrębniane od siebie przez Wydawnictwo. Po krótkim „Wprowadzeniu do zagadnienia pojęć” następuje obszerna część: „Pojęcia – krótki przewodnik po teoriach i badaniach” oraz zakończenie: „Podsumowanie – niektóre pytania stojące przed interdyscyplinarnymi badaniami pojęć”. Część druga wstępu omawia pojęcia w filozofii, językoznawstwie, psychologii, sztucznej inteligencji i neuro-nauce, co stanowi wyraźne podprowadzenie do kolejnych rozdziałów książki. W Podsumowaniu Redaktorzy formułują pytania, które stoją przed współczesnymi dziedzinami kognitywistyki: „1. Jakimi obiektami są pojęcia (gdzie są zlokalizowane: w głowie czy w świecie)?”, „2. Czym jest treść pojęć?”, „3. Co jest medium (nośnikiem, reprezentacją) pojęć w umyśle?”, „4. Jaka jest struktura systemu pojęć?”, „5. Jaka relacja występuje pomiędzy pojęciami i językiem?”, „6. Jaka relacja występuje pomiędzy pojęciami i percepcją?”, „7. Jaka relacja występuje pomiędzy pojęciami i otoczeniem, społeczeństwem oraz kulturą?”, „8. Jak ludzkie umysły i maszyny nabywają pojęcia?”, „9. Jak mózg tworzy i reprezentuje pojęcia?”. To wstępne omówienie kończy się niespodziewanie „Literaturą cytowaną”, właściwą raczej dla wykładu.

Na książkę składają się następujące rozdziały: Pierwszy, pisany jest przez Roberta Piłata (prof. dr hab., Instytut Filozofii i Socjologii PAN) nosi tytuł „Realizm pojęć”. Kolejne to: Marek Hetmański (dr hab., Zakład Ontologii i Teorii Poznania Instytutu Filozofii UMCS), „Zawartość informacyjna pojęć umysłowych”, Arkadiusz Gut (dr hab., Katedra Teorii Poznania Wydziału Filozoficznego KUL), „O treści i nabywaniu pojęcia przekonania (od tekstów fałszywego przekonania do testów na intensjonalność)”, Maciej Witek (dr, Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego), „Koncepcja pojęć *ad hoc* jako wytworów interpretacji aktów komunikacyjnych. Analiza krytyczna”, Józef Bremer, „Rola reguł językowych w tworzeniu pojęć opisowych”, Elżbieta Tabakowska (prof. dr hab., Katedra UNESCO do Badań nad Przekładem i Komunikacją Międzykulturową UJ), „W co przechodzi ludzkie pojęcie?”, Aleksander Szwedek

(prof. dr hab., językoznawca), „Rola metafor w kształtowaniu ‘pojęć abstrakcyjnych’”, Piotr Francuz (dr hab., Katedra Psychologii Eksperymentalnej KUL), „Wyobrażeniowa natura pojęć”, Tomasz Smoleń (dr, Pracownia Psychologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie), „Bayesowska teoria oceny podobieństwa i kategoryzacji”, Maciej Haman (dr hab., psycholog), „Dlaczego pojęcia muszą być badane w ujęciu rozwojowym[?]”, Edward Nęcka (prof. dr hab., Zakład Psychologii Eksperymentalnej Instytutu Psychologii UJ), „Twórczość jako zmiana pojęciowa”, Marian Bukowski (dr, Instytut Psychologii UJ), „Reprezentacje pojęciowe z perspektywy psychologii poznania społecznego”, Mariusz Flasiński (prof. dr hab., Katedra Systemów Informatycznych UJ, AGH), „Zagadnienie reprezentacji pojęć w sztucznej inteligencji”, Grzegorz J. Nalepa (dr inż., AGH, UJ), „Pojęcia w inżynierii wiedzy”, Ryszard Tadeusiewicz (prof. zw. dr hab. inż., Krakowski Oddział PAN, Katedra Automatyki AGH), „Awangarda sztucznej inteligencji – maszyny[,] które potrafią same tworzyć nowe pojęcia”, Filip Gęsiarz, „Neurobiologia pojęć konkretnych i abstrakcyjnych”, Włodzimierz Duch (prof. dr hab., Katedra Informatyki Stosowanej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), „Jak reprezentowane są pojęcia w mózgu i co z tego wynika[?]”.

Jak widać z przeglądu treści, książka zawiera różnorodny i obszerny materiał, stanowiący bogate źródło kognitywnej wiedzy. Można wyrazić pragnienie, aby przyszłe tomy analiz kognitywistycznych wzbogacić bardziej przez analizę pojęć matematycznych.

