

Język Rozumienie Komunikacja

Redakcja naukowa

Mikołaj Domaradzki
Emanuel Kulczycki
Michał Wendland

Język Rozumienie Komunikacja

Uniwersytet
im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM
Poznań 2011

KOLEGIUM WYDAWNICZE

*Tadeusz Buksiński (przewodniczący), Bolesław Andrzejewski,
Barbara Kotowa, Anna Pałubicka, Krzysztof Przybyszewski (sekretarz), Jan Such*

Recenzent

prof. dr hab. Czesław Głombik

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 2011

Projekt okładki

Krzysztof Domaradzki

Redakcja

Izabela Baran

ISBN 978-83-7092-7092-115-6

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c,
tel. 61 829 22 78, fax 61 829 21 47, e-mail: wnifuam@amu.edu.pl
www.staff.amu.edu.pl/~filozof, filozof.amu.edu.pl

DRUK: Zakład Graficzny UAM
ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań

Spis treści

Przedmowa	9
Intelektualna droga Profesora Bolesława Andrzejewskiego	13
Curriculum vitae	19
Spis publikacji	23

Część pierwsza

JĘZYK I KOMUNIKACJA

Gerhart Schmidt, <i>Vom Ursprung der Sprache</i>	37
Leon Miodoński, <i>Herder kontra Süßmilch – początki sporu o pochodzenie języka</i>	47
Andrzej L. Zachariasz, <i>Filozofia a język. Uniwersalność filozofii a partykularność kultur narodowych</i>	59
Tadeusz Buksiński, <i>Mass media i Internet w sferach publicznych</i>	67
Sławomir Leciejewski, <i>Komunikacja multimedialna w edukacji filozoficznej XXI wieku</i>	83
Krzysztof Przybyszewski, <i>Problem wolności słowa w społeczeństwie informacyjnym</i>	97
Czesław Karolak, <i>Widerstand gegen Zensur im Dritten Reich und seine Reflexion nach 1945</i>	109
Zbigniew Tworak, <i>O pojęciu wiedzy wspólnej</i>	117
Maciej Błaszak, <i>Systemowy model komunikacji społecznej</i>	135
Magdalena Skorczyk, <i>Status racjonalności konsensualno-komunikacyjnej w etyce dyskursu Karla-Otto Apla</i>	149
Honorata Korpikiewicz, <i>Język ciała zwierząt</i>	159
Tomasz Sahaj, <i>Aktywność stadionowa kibicowskich grup ultras jako przejaw komunikacji społecznej</i>	175

Część druga

KULTURA I FILOZOFIA

Anna Pałubicka, <i>O modernistycznym rodowodzie klasycznego pojęcia symbolu, jego pożytkach i ograniczeniach poznawczych</i>	185
Anna Ziółkowska, <i>Implikacje Ricoeurowskiego ujęcia symbolu dla sensu podmiotowości</i>	199
Marek Kwiek, <i>Komisja Europejska a uniwersytety: różnicowanie i izomorfizacja systemów edukacyjnych w Europie</i>	211
Anna Leśniewska, <i>Dydaktyka etyki. Wokół pojęcia uzasadnienia</i>	225
Roman Kubicki, <i>Żyć tylko po to, aby żyć?</i>	239
Mirosław Piechowiak, <i>Wola i zmysły. Miłość w refleksji filozoficznej – Artur Schopenhauer i Ludwig Feuerbach – w kontekście emocji ponowoczesnej</i>	255
Jan Wasiewicz, <i>Cnota niekonsekwencji, czyli o możliwości dialogu między wierzącymi a niewierzącymi. Kilka uwag na marginesie lektury Leszka Kołakowskiego</i>	269
Krzysztof Brzechczyn, <i>Czy historiozofia zakłada teleologiczną wizję przeszłości?</i>	279
Hermann Schmitz, <i>Wozu noch Philosophie?</i>	287
Henryk Anzulewicz, <i>Die aristotelisch-platonische Synthese Alberts des Großen</i>	291
Norbert Leśniewski, <i>Uwagi o przedmiocie i obiekcie u Kanta</i>	303
Przemysław Parszutowicz, <i>Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera</i>	313
Tomasz Albiński, <i>Recepcja sylogistyki klasycznej w pismach logicznych Kanta</i>	325
Włodzimierz Wilowski, <i>Mądrość antyczna, orientalna a staro- i nowotestamentowa. Kilka uwag o istocie mądrości w komparatystyce filozoficznej i religijnej</i>	341
Bogusław Polak, <i>Geneza i wybuchu powstania w Poznaniu 27 grudnia 1918 roku w opinii niemieckiego świadka</i>	363
Andrzej Wawrzynowicz, <i>Metafilozoficzne znaczenie Heglowskiej wykładni pojęcia czasu</i>	369
Anna Mroźewska, <i>„Dantons Tod” von Georg Büchner und die Maskierung der Gewalt</i>	383

Część trzecia

W DARZE

Richard Wisser, <i>Gedichte, die zu denken geben</i>	393
Łucja Danielewska, <i>Prośba o ciszę – Filozofia</i>	412



B. Andrejard.

Przedmowa



Oddajemy w ręce Czytelników tom prac poświęcony Profesorowi zwyczajnemu doktorowi habilitowanemu Bolesławowi Andrzejewskiemu z okazji 65. urodzin i ponad 40-letniej pracy naukowo-dydaktycznej. Autorzy tekstów należą do grona przyjaciół, współpracowników i uczniów Szanownego Jubilata. Zakres oraz różnorodność treści materiałów przedkładanych Czytelnikowi koresponduje z bogactwem zainteresowań badawczych Profesora.

Niniejsze artykuły są jednocześnie wyrazem uznania dla dokonań naukowych Profesora Andrzejewskiego, a także wyrażają podziękowania za nieustanną inspirację, jaką obdarza On coraz to nowe pokolenia wykształconych w Jego szkole uczniów i kontynuatorów.

Naturalnym wprowadzeniem do niniejszej książki jest szkicowe przedstawienie drogi życiowej oraz bogatego dorobku naukowego Naszego Jubilata. Pierwszym zaprezentowanym artykułem jest tekst Gerharta Schmidta, koncentrujący się na filozoficznych i językoznawczych aspektach źródeł języka. Autor odwołuje się między innymi do prac Ludwiga Wittgensteina czy Arnolda Gehlena, najwięcej uwagi poświęcając jednak zapatrywaniom Johanna Gottfrieda Herdera. Poglądy tego wybitnego niemieckiego myśliciela stanowią również temat artykułu Leona Miodońskiego. Analizując problem pochodzenia języka, autor konfrontuje poglądy Herdera ze stanowiskiem Johanna Petera Süßmilcha, umieszczając spór między nimi w perspektywie oświeceniowych dyskusji filozoficznych i językoznawczych.

W kolejnym tekście Andrzej L. Zachariasz poddaje analizie zagadnienie relacji między filozofią a językiem w odniesieniu do fenomenu filozofii narodowych. Autor formułuje ważne myśli na temat zasadności uprawiania filozofii jedynie w jakimś uniwersalnym języku (na przykład angielskim), wskazując zarazem na potencjalnie negatywne konsekwencje tego zjawiska dla samego myślenia filozoficznego.

Artykuł Tadeusza Buksińskiego dotyczy obecności i roli środków komunikacji masowej, zwłaszcza Internetu, w obszarze sfery publicznej. Punktem odniesienia są tu poglądy wybitnego twórcy teorii działania komunikacyjnego – Jürgena Habermasa, w tym jego (dla niektórych komentatorów kontrowersyjne) ujęcie roli Internetu w przestrzeni publicznej. Sławomir Leciejewski w kolejnym artykule pokazuje, w jaki sposób można wykorzystać tzw. nowe media do przeprowadzania

efektywniejszego procesu dydaktycznego w edukacji filozoficznej. Multimedia wzbogacają warsztat dydaktyczny wykładowcy, ucznia i studenta, a kształcenie multimedialne jest nauczaniem-uczeniem się uruchamiającym wiele torów przepływu informacji.

Artykuł Krzysztofa Przybyszewskiego *Problem wolności słowa w społeczeństwie informacyjnym* stanowi poniekąd nawiązanie do artykułu Tadeusza Buksińskiego. Autor pyta o wpływ mediów masowych na wolność słowa w społeczeństwie informacyjnym, czy raczej w społeczeństwie wiedzy. Ograniczanie wolności wypowiedzi stanowi również temat artykułu Czesława Karolaka, poświęconego cenzurze w hitlerowskich Niemczech, zwłaszcza walce z tym zjawiskiem i jego konsekwencjami po 1945 roku.

Z kolei Zbigniew Tworak podejmuje zagadnienie wiedzy wspólnej i jej roli w komunikacji społecznej oraz analizie działań grupowych. Rozważania skoncentrowane są wokół analizy *Łamigłówki brudnych dzieci*. Natomiast Maciej Błaszak prezentuje propozycję dynamicznego ujęcia fenomenu komunikacji ludzkiej. Przedstawia on mianowicie systemowy model komunikacji społecznej, w którym sytuacja komunikacyjna jest traktowana jako pewna całość, której elementy – wywierając na siebie dynamiczny wpływ – tworzą układ rządzący się określonymi prawami.

Artykuł Magdaleny Skorczyk porusza zagadnienie racjonalności w ramach transcendentno-pragmatycznego projektu jednego z najwybitniejszych filozofów komunikacji – Karla-Otto Apla. Autorka koncentruje się na Aplowskiej etyce dyskursu, odwołując się również do teorii działania komunikacyjnego Habermasa.

Honorata Korpikiewicz w tekście *Język ciała zwierząt* podejmuje zagadnienie komunikowania się zwierząt oraz ludzkiej interpretacji tych zachowań. Autorka stara się pokazać, w jaki sposób psy, konie czy koty „komunikują się” za pomocą własnych ciał. Pierwszą część tomu zamyka tekst Tomasza Sahaja, który podejmuje rozważania na temat roli sportu we współczesnej kulturze, prezentując zarazem analizę grup *ultras* zorientowaną na rozumienie reżyserowanych zachowań jako przejawów komunikacji społecznej.

Część drugą, zatytułowaną *Kultura i filozofia*, otwiera tekst Anny Pałubickiej, która porusza problem oświeceniowego rodowodu pojęcia symbolu obecnego w naukach humanistycznych. Autorka wskazuje różnice pomiędzy nowożytnym (oświeceniowym) a współczesnym rozumieniem związku symbolizowania, a jednocześnie wpływ (w tym i ograniczenia), jaki ma on na określanie statusu związków przyczynowo-skutkowych, tym samym więc i na status wiedzy.

Z kolei Anna Ziółkowska zarysowuje rozległą panoramę genezy symbolu oraz sposobu wykorzystania tego terminu w myśli Paula Ricoeura. W przedkładanym tekście pokazuje ona, jakie implikacje niesie różnorakie odczytywanie tego pojęcia. W tekście *Komisja Europejska a uniwersytety: różnicowanie i izomorfizacja systemów edukacyjnych w Europie* Marek Kwiek porusza zagadnienia związane z przeobrażaniem się uniwersytetów, które wiąże się z przyjmowaniem idei społeczeństwa i gospodarki opartych na wiedzy.

Artykuł autorstwa Anny Leśniewskiej podejmuje problematykę dydaktyki etyki, odnosząc ją przede wszystkim do idei uzasadnienia (w etyce deskryptywnej

i preskryptywnej) mającej znaczenie metodyczne w kontekście nauczania etyki jako dziedziny filozofii. Natomiast rozważania zawarte w tekście Romana Kubickiego *Żyć tylko po to, aby żyć?* koncentrują się na podstawowych pytaniach związanych z tym, w jaki sposób mówić o wartościach życia i człowieka. Autor pokazuje, w jaki sposób możemy rozmawiać o sensie życia i przyjmowanych wartościach.

W tekście *Wola i zmysły* Mirosława Piechowiaka poruszona została tematyka miłości jako przedmiotu refleksji filozoficznej, na przykładzie stanowisk klasycznych filozofów niemieckich: Schopenhauera i Feuerbacha. Problem miłości, a także cielesności i pożądania jest w artykule odniesiony również do myśli ponowoczesnej, głównie Zygmunta Baumana.

Jan Wasiewicz podejmuje się wskazania warunków wypracowywania modelu dialogu pomiędzy jednostkami wierzącymi i niewierzącymi. Opierając się na rozważaniach między innymi Leszka Kołakowskiego i Michela Onfraya pokazuje on podstawowe problemy stojące u podstaw wzajemnego „tolerowania się”. Następny tekst *Czy historiozofia zakłada teleologiczną wizję przeszłości?* autorstwa Krzysztofa Brzechczyńska przedstawia rolę nie-Marksowskiego materializmu historycznego w sposobie rozumienia roli historiozofii.

Z kolei Hermann Schmitz stawia fundamentalne pytanie: „Po co jeszcze filozofia?”. Nawiązując do diagnozy, jaką Martin Heidegger postawił filozofii najnowszej, Schmitz wskazuje na „nową fenomenologię” jako jedną z możliwych odpowiedzi na pytanie o rolę filozofii dzisiaj.

Artykuł Henryka Anzulewicz przypomina postać i poglądy filozoficzne wybitnego myśliciela średniowiecznego Alberta Wielkiego, koncentrując się na jego syntetycznym ujęciu stanowisk Platona i Arystotelesa, które miało wielkie znaczenie dla ich średniowiecznej interpretacji. Natomiast Norbert Leśniewski analizuje problematykę rozumienia pojęć „przedmiot” i „obiekt” z pierwszego i drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* oraz konsekwencji wynikających z ich niekonsekwentnego używania przez Kanta.

Przemysław Parszutowicz, odnosząc się do rozważań Profesora Andrzejewskiego nad myślą Ernsta Cassirera, analizuje rolę metafizyki w pismach Marburczyka. Analizując najnowsze opracowania, autor pokazuje, że metafizyka może być potraktowana jako jeden z etapów ewolucji myśli neokantysty.

Artykuł Tomasza Albińskiego *Recepcja sylogistyki klasycznej w pismach logicznych Kanta* stanowi interesującą próbę przypomnienia wkładu, jaki w dzieje logiki miał autor *Krytyki czystego rozumu*. Analizując sytuację historyczną logiki w Niemczech, a zwłaszcza na królewieckim uniwersytecie w dobie oświecenia, autor podkreśla znaczenie dyskusji Kanta z klasyczną logiką sylogistyczną.

Włodzimierz Wilowski podejmuje tematykę pojęcia mądrości w tekstach klasycznych, omawiając i porównując ze sobą filozoficzne i religijne wyobrażenia mądrości na gruncie biblijnym (*Stary Testament*), a także antycznym (greckim) oraz orientalnym (hinduistycznym).

Zawarte w tekście rozważania Bogusława Polaka dotyczą analizy genezy wybuchu powstania w Poznaniu w roku 1918. Przyczynkiem do analizy jest mijająca niedawno 90. rocznica tego wielkopolskiego zrywu. Autor patrzy na to wydarzenie

przez pryzmat relacji niemieckiego świadka Dietricha Vogta – żołnierza 20. pułku artylerii lekkiej, stacjonującego wówczas w Poznaniu.

Andrzej Wawrzynowicz analizuje w swoim tekście metafizyczne znaczenie pojęcia czasu w myśli Hegłowskiej, podkreślając zarazem znaczenie historycznego ujęcia czasu na tle innych jego koncepcji filozoficznych, zwłaszcza Kanta.

Do bliskiej profesorowi Andrzejewskiemu tematyki burzliwych czasów przełomu oświecenia i romantyzmu nawiązuje artykuł Anny Mrożewskiej dotyczący interpretacji dramatu niemieckiego myśliciela i rewolucjonisty Georga Büchnera *Śmierć Dantona*.

Zwieńczeniem książki są utwory poetyckie dedykowane Szanownemu Jubilatowi Profesorowi Andrzejewskiemu, których autorami są Richard Wisser i Łucja Danielewska.

Mikołaj Domaradzki
Emanuel Kulczycki
Michał Wendland

Od polskiego humanizmu
przez *homo symbolicus*
do *homo universus*
Intelektualna droga
Profesora Bolesława Andrzejewskiego



*Sapiens autem a nullo contemnitur.
Magnitudinem suam novit.*

Profesor zwyczajny doktor habilitowany Bolesław Andrzejewski jest filologiem, filozofem oraz teoretykiem komunikacji. Niepodobna w sposób rzetelny i zarazem wyczerpujący dokonać przeglądu rozległego dorobku naukowego Profesora. Choć więc przedstawione tutaj refleksje nie mogą w pełni zdać sprawy z bogactwa myśli Profesora Andrzejewskiego, to jednak warto na wstępie zaznaczyć, iż nawet tylko pobieżne spojrzenie na drogę intelektualną Profesora pozwala zaobserwować, że wieloletnie badania nad polskim humanizmem, kantyzmem i neokantyzmem oraz romantyzmem i neoromantyzmem zaowocowały imponującą syntezą, która obecnie stanowi podstawę teoretyczną oraz stały punkt odniesienia dla wielu Jego uczniów.

Swoją drogę naukową rozpoczął Profesor Andrzejewski od głębokiego namysłu nad filozofią polską. W roku 1974 obronił dysertację doktorską zatytułowaną *Inspiracje pragmatystyczne w poglądach filozoficznych Władysława Mieczysława Kozłowskiego*. Ta ważna rozprawa ukazała się drukiem w roku 1979 pod nieco zmienionym tytułem *Poglądy filozoficzne Władysława Mieczysława Kozłowskiego*. Stanowi ona pionierskie opracowanie, które po dzień dzisiejszy pozostaje wzorem dla badań nad refleksją Kozłowskiego, a szerzej także nad filozofią polską. Rzeczony myśliciel (1858-1935) należał do grona niezwykle aktywnych przedstawicieli myśli polskiej okresu późnorozbiorowego. W swoich poglądach twórczo nawiązywał on do polskiej tradycji filozoficznej z połowy wieku XIX (zwłaszcza do takich jej luminarzy, jak K. Libelt, A. Cieszkowski czy B. Trentowski). Badanie poglądów Kozłowskiego wymusiło na młodym wówczas Badaczu

podjęcie gruntownych studiów na temat tamtego okresu polskiej historii intelektualnej. Studia przeprowadzone nad źródłowym kontekstem myśli Kozłowskiego, a w dalszej perspektywie myśli polskiej w ogóle, doprowadziły Profesora Andrzejewskiego do wniosku, iż istotę filozofii polskiej stanowi jej praktyczny wymiar, który objawia się zdecydowaną koncentracją na problematyce politycznej, społecznej, etycznej i religijnej, połączoną z niechęcią do podejmowania zagadnień czysto teoretycznych (zwłaszcza dotyczących logiki, metodologii nauk, teorii poznania czy ontologii). W konsekwencji Profesor zgadza się z Kozłowskim i badaczami okresu międzywojennego, ażeby całościowo charakteryzować polską myśl filozoficzną jako „pragmatystyczną”, w celu podkreślenia jej intelektualnego powinowactwa za poglądami W. Jamesa i F.C.S. Schillera.

Dalsze badania i wnikliwe analizy doprowadziły Profesora Andrzejewskiego do wniosku, że stopniowo (zwłaszcza z początkiem XIX wieku) budzi się w polskim narodzie swoista „świadomość teoretyczna”, wiodąca w konsekwencji do próby przedstawienia pewnej syntezy praktyki i teorii. Potrzeba powyższej syntezy zaowocowała programem filozoficznym Kozłowskiego, który łączył filozofię Kanta z amerykańskim pragmatyzmem. Stanowisko to opiera się na rozróżnieniu trzech fundamentalnych prawd (rozumu, uczucia i woli), oddziela prawdę wiedzy (inspiracje Kantowskie) od „prawd mniej racjonalnych” (inspiracje pragmatystyczne). Dokonuje wszakże syntezy tych prawd w „prawdzie filozoficznej”, które to zjawisko filozoficzne nazwane zostało przez Profesora **„humanizmem polskim”**. Zwieńczeniem badań Profesora Andrzejewskiego nad źródłami polskiej tożsamości duchowej był cykl wykładów wygłoszonych w kraju i za granicą, między innymi w Buenos Aires, gdzie w roku 1987 Profesor przebywał w charakterze *visiting professor*. Owocem tychże wykładów była ostatecznie książka zatytułowana *Esbozos sobre la filosofia polaca* (1998).

W latach siedemdziesiątych XX wieku dokonało się istotne poszerzenie spektrum badawczego Profesora Andrzejewskiego. Miał wówczas miejsce powrót do Jego „germanistycznych” korzeni, który wiązał się z długoterminowym pobytem badawczym w Niemczech (począwszy od roku 1978) w ramach Fundacji im. Aleksandra von Humboldta. Profesor współpracował wówczas z takimi koryfeuszami niemieckiej humanistyki, jak Hans-Georg Gadamer, Reiner Wiehl, Gerhard Funke, Karl-Otto Apel, Gerhart Schmidt, Hermann Schmitz, Josef Simon, Richard Wisser, których poglądy w istotny sposób wpłynęły na kształtowanie się Jego sylwetki intelektualnej.

Gruntowne studia nad filozofią niemiecką rozpoczął Profesor Andrzejewski od symbolicznej teorii kultury Ernsta Cassirera. Kulminacją owych studiów była rozprawa habilitacyjna zatytułowana *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, wydana w roku 1980. Oprócz Cassirera kolejnymi ważnymi mistrzami w intelektualnym rozwoju Profesora byli Kant i Humboldt. Propagowany przez owych myślicieli sceptycyzm co do możliwości poznania świata „samego w sobie” uprzytomnił Profesorowi konieczność – *sit venia verbo* – zadowolenia się „zjawiskami”, powstającymi na podstawie wrażeń płynących ze strony owego świata „samego w sobie”. Ustalenia Profesora Andrzejewskiego były zaś następujące.

Dla Humboldta Kantowski „przewrót kopernikański” dotyczy już nie tyle poznania o charakterze przyrodniczym (czy nawet scjentyistycznym), ile raczej

definicji języka oraz rozumienia w procesie komunikacji. Język przestał być zatem narzędziem danym raz na zawsze (*ergon*), lecz stał się *energeia*, czyli nieustanną pracą ducha, w rezultacie której to słowa i językowe struktury otrzymują swoje sensory, odmienne w każdorazowym akcie mowy. Stanowisko to uległo pogłębieniu w filozofii Ernsta Cassirera, który jako neokantysta zradycalizował stanowisko Kanta, negując metodologiczną przydatność teoretycznego konstruktu „rzeczy samej w sobie” (odmawiając jej *de facto* wszelkiego substancjalnego statusu). Miał tego postulował on kategorię „funkcjonowania” tworców kulturowych. Pisał o tym w swej obszernej pracy zatytułowanej *Pojęcie substancji i pojęcie funkcji* (1910). Konsekwencją metodologicznego radykalizmu Cassirera była przeto oryginalna modyfikacja Kantowskiego krytycyzmu, który ekstrapolowany został na wszelkie dziedziny kultury (tzw. „formy symboliczne”). W swej trytomowej *Filozofii form symbolicznych* (1923-1929) Cassirer zdiagnozował, iż byt matematyczno-przyrodniczy nie wyczerpuje całej aktywności człowieka, w związku z czym „krytyka rozumu musiała stać się krytyką kultury”. Powstające w obrębie kultury symbole zostały pozbawione substancjalnych odniesień: stały się one tworamii autonomicznymi, powstałymi w wyniku podmiotowej aktywności, opartej na apriorycznych siłach. Człowiek, w odróżnieniu od innych żywych istot, potrafi bowiem przezwyciężać ograniczenia przestrzeni i czasu, konstruując symbole i stając się tym samym *homo symbolicus* (w terminologii Cassirera *animal symbolicum*).

W swych inspirowanych powyższymi ustaleniami refleksjach nad tak szeroko rozumianym „człowiekiem” doszedł Profesor Andrzejewski do niezwykle interesującej konstatacji. Otóż stwierdził On, iż wszystkie dotychczasowe ujęcia antropologiczne, mimo swego niezaprzeczalnego wkładu w zgłębianie istoty człowieczeństwa, posiadają pewien wspólny niedostatek. Profesor ustalił mianowicie, iż mankamentem owym jest pewna jednostronność ujęć antropologicznych, wskazujących zawsze i nieodmiennie na jedną tylko cechę człowieka: jego bycie „wyprostowanym”, „zabawowym”, „zręcznym”, „pracującym”, „myślącym”, „abstrakcyjnym” czy (jak u Cassirera) „symbolicznym”. Szczególny niepokój Profesora wywołał fakt, iż przytłaczająca większość dotychczasowych kwalifikacji „homo” *unisono* wyrwa go niejako z jego środowiska, przeciwstawiając zarazem światu. Kulminacją krytyki Profesora był zarzut, iż z racji swej statyczności, rzeczzone kwalifikacje antagonizują człowieka i przyrodę.

W konsekwencji Profesor zaproponował alternatywną koncepcję człowieka. Przyczyniły się do tego kolejne lektury i dalsze zaawansowane badania. Wyróżnić tutaj trzeba przede wszystkim obszerną monografię Profesora zatytułowaną *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech* (1989). Szczególnie istotnym źródłem inspiracji dla Profesora Andrzejewskiego było słynne stanowisko F.W.J. Schellinga przedstawione przezeń w 1795 roku w *Neue Deduktion des Naturrechts*. Stanowisko to zostało przez Profesora zinterpretowane w sposób następujący: jeśli chce się poznać zewnętrzny byt, to należy przestać traktować go jako przedmiot; miast tego należy uczynić zeń **byt identyczny z sobą samym**. Stanowisko to zostało przez Profesora uznane nie tylko za faktyczną artykulację europejskiego romantyzmu, ale także za inaugurację nowego i radykalnie odmiennego od dotychczasowych rozumienia człowieka. W ujęciu Profesora Andrzejewskiego

człowiek przestał być teraz przeciwstawiany przyrodzie (jak miało to miejsce jeszcze w oświeceniu u Kanta, a nawet u Fichtego). Człowiek zaczął być raczej ujmowany w sensie jakościowym jako integralna część przyrody, zjednoczona z nią więzami emocjonalnymi. Dalsze rozważania Profesora oscylowały wokół podobnych (choć wciąż jeszcze nienazwanych należycie) ujęć: od antyku, przez średniowieczną mistykę, aż po nowożytną filozofię (G.W. Leibniz, E. Swedenborg). Zwieńczeniem tychże była fundamentalna rozprawa zatytułowana *Emanuel Swedenborg. Między empirią a mistycyzmem* (1992).

W tym okresie nieobce było również Profesorowi zainteresowanie myślą romantyczną i neoromantyczną (w tym przede wszystkim M. Heideggera, M. Schelera, H.-G. Gadamera). Dogłębne badania rzeczonych koncepcji doprowadziły Boleśława Andrzejewskiego do stworzenia nowatorskiej syntezy, określonej przez Niego mianem *homo universus* w celu zaznaczenia, iż kategoria ta oznacza człowieka z jednej strony wkomponowanego w Schellingiańskie uniwersum, a z drugiej tożsamiemu z tymże. Wbrew stanowisku większości swoich inspiratorów, Profesor dopowiedział jednakże, iż człowiek jest tożsamy z uniwersum nie tyle pod względem ilości, ile raczej pod względem jakości, ponieważ ilościowo poszczególne części uniwersum nie mogą być rzecz jasna obdarzone stopniem duchowego uaktywnienia równym człowiekowi. Tak to w ujęciu Profesora człowiek znalazł się na szczycie owej przyrodniczej hierarchii, właśnie z racji swego uposażenia świadomościowego.

Profesor Andrzejewski postawił jednak w tym miejscu dalsze pytanie: Jak człowiek może stać się owym *homo universus*, a więc człowiekiem z jednej strony mocno osadzonym w swym tle środowiskowym, a z drugiej dysponującym pewnym „głęboko ekologicznym” wyczuciem? Kryterium i narzędziem służącym temu celowi uczynił Profesor komunikacyjną gotowość, a także świadomość nieodzowności podejmowania prób dialogu oraz zrozumienia otaczającego nas świata. W tym miejscu wprowadził Profesor kolejną fundamentalną kategorię, jaką był *homo communicativus*. Jakkolwiek kategoria to pozostawała podrzędną wobec koncepcji „homo universus”, to jednak została ona pomyślana jako swoistego rodzaju środek zaradczy wobec problemów i wyzwań współczesnej komunikacji. Szczególnie istotne było tutaj to, iż miała ona przywrócić człowieka jego otoczeniu, z którego został on wyrwany na skutek egzystencjalnej technokratyzacji, komercjalizacji i wybujałej racjonalizacji. Profesor Andrzejewski argumentował, iż przyjęcie koncepcji *homo universus* oraz integralnie związanej z nią koncepcji *homo communicativus* daje uzasadnioną nadzieję na zahamowanie zasygnalizowanych wyżej niekorzystnych procesów społecznych. Ponadto koncepcja ta miała także umożliwić właściwą deszyfrację licznych sygnałów kulturowych i przyrodniczych, zanim te, jak ostrzegają romantycy, staną się naszymi „dzwonami pogrzebowymi”.

Szkicowo tutaj przedstawione humanistyczne, antropologiczno-filozoficzne i filozoficzno-komunikacyjne refleksje, pojawiając się już w licznych wcześniejszych publikacjach, znalazły swój bodajże najpełniejszy wyraz w najnowszej książce Profesora *Homo universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie* (Würzburg 2011).

Książka zawiera z jednej strony bogate przemyślenia Profesora z zakresu filozofii niemieckiej, filozofii polskiej oraz filozofii języka i komunikacji, ale też z drugiej

strony daje świadectwo Jego nieustannej, obecnej także w wielu innych publikacjach, troski o międzykulturowe porozumienie i o tworzenie międzynarodowych mostów.

Powyższe ustalenia stanowią oryginalny i twórczy wkład Profesora w polską myśl filozoficzną. Pozostają one silnym źródłem inspiracji dla filozoficznych poszukiwań komunikacyjnych Jego uczniów. Wspólnym wysiłkiem powstaje naukowe zjawisko, określane coraz częściej mianem **Poznańskiej Szkoły Komunikologicznej**, za której twórcę uznawany jest Profesor Andrzejewski.

Warto wreszcie podkreślić równie wielki wkład Profesora w rozwój nauczania filozofii i teorii komunikacji. W 2003 roku Profesor utworzył w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu **Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji**, obejmując dydaktyczną i formalną opiekę nad studiami na specjalności **komunikacja społeczna**. Stworzone przez Profesora studia były pierwszą tego typu specjalnością w Polsce, a liczni studenci mogli i wciąż mogą uczestniczyć w wykładach Profesora Andrzejewskiego, koncentrujących się wokół takich obszarów badawczych, jak filozofia niemiecka, filozofia odrodzenia i oświecenia czy, naturalnie, teoria i filozofia komunikacji i filozofia języka.

W tym roku przypada dwudziesta rocznica założenia i redagowania przez Profesora cieszącego się międzynarodową renomą czasopisma „Lingua ac Communitas”, w którym autorzy z różnych środowisk i krajów prezentują swoje rozważania i badania dotyczące języka, komunikacji, rozumienia czy poznania. W celu propagowania lepszego rozumienia problemów społecznych oraz fenomenu komunikacji społecznej Profesor redaguje również takie periodyki, jak „Homines Hominibus” (w Wyższej Szkole Pedagogiki i Administracji w Poznaniu) czy „Symbolae Europaeae” (w Politechnice Koszalińskiej). Ponadto Profesor jest członkiem rad naukowych wielu wydawnictw.

Rok 2011 to szczególnie data w życiu Profesora Andrzejewskiego. Przypada nań bowiem 65. rocznica Jego urodzin. Z tej okazji pragniemy życzyć Jubilatowi, będącemu dla wielu z nas – jak wdzięcznie ujmują to Niemcy: *Doktorvater* – dalszych równie twórczych i oryginalnych co dotychczas pomysłów badawczych, inicjatyw organizacyjnych i sukcesów naukowych, a także zdrowia, wszelkiej pomysłowości i wytrwałości w realizacji przedsięwziętych zamiarów. Nie ulega przy tym wątpliwości fakt, iż grono przyjaciół i kontynuatorów wybitnego dzieła komunikacyjnego Profesora może się tylko powiększać.

Marek Kazimierczak

Bolesław Andrzejewski



Curriculum vitae

Urodzony 28 lipca 1946 roku w Grójcu pow. Środa Wielkopolska.
Szkola Podstawowa oraz Liceum Ogólnokształcące ukończone w Środzie Wielkopolskiej.

1964-1969 studia na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza – filologia germańska.

Od 1 września 1969 asystent w Instytucie Filozofii UAM.

Od 1 marca 1975 adiunkt, tamże.

Od 1 lutego 1982 docent, tamże.

Od 1 listopada 1990 profesor nadzwyczajny UAM.

Od 1 czerwca 1993 profesor tytularny.

Od 1 grudnia 1998 profesor zwyczajny.

1974 – obrona pracy doktorskiej nt. *Inspiracje pragmatystyczne w poglądach filozoficznych Władysława Mieczysława Kozłowskiego*.

1981 – habilitacja na podstawie książki *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*.

Autor bądź redaktor 25 książek oraz ok. 140 artykułów naukowych w języku polskim, niemieckim, angielskim, hiszpańskim oraz chorwackim.

Założyciel oraz redaktor naczelny trzech międzynarodowych czasopism naukowych.

Członek Redakcji kilku Wydawnictw.

W latach 1978, 1984/1985, 1992, 1994/1995, 2002, 2008 stypendysta Fundacji im. Aleksandra von Humboldta w RFN (Heidelberg, Moguncja, Bonn, Dortmund, Jena, Kilonia, Greifswald).

W roku 1987 (jesień) wykłady na dwóch Uniwersytetach (Katolicki i Narodowy) w Buenos Aires.

Od września 1989 do lutego 1990 gość Instytutu Szwedzkiego w Sztokholmie oraz badania nad nowożytną filozofią i kulturą szwedzką.

Czynne uczestnictwo w wielu międzynarodowych konferencjach, między innymi:

- Międzynarodowe Kongresy Kantowskie w Moguncji (1981 i 1990) oraz w Halle (1981),
- Międzynarodowy Nadzwyczajny Kongres Filozoficzny w Cordobie, Argentyna (1987),
- Międzynarodowe Sympozjum Heideggerowskie w Bonn (1990),
- Kongres Tłumaczy Literatury Humanistycznej w Sonthofen, Niemcy (1991),
- Międzynarodowy Kongres Hegłowski w Norymberdze (1992),
- 28. Kolokwium Lingwistyczne w Graz (1993),
- XX Międzynarodowy Kongres Hegłowski w Budapeszcie (1994),
- II Międzynarodowy Kongres Uniwersalizmu w Orlando (1995),
- 31. Kolokwium Lingwistyczne w Bern (1996),
- XVII Deutscher Kongress für Philosophie w Lipsku (1996),
- XXI Międzynarodowy Kongres Hegłowski w San Sebastian (1996),
- 32. Kolokwium Lingwistyczne w Kassel (1997),
- XX Światowy Kongres Filozofii w Bostonie (1988),
- XXII Międzynarodowy Kongres Hegłowski w Utrechcie (1998),
- 33. Kolokwium Lingwistyczne w Salonikach (1998),
- 34. Kolokwium Lingwistyczne w Germersheim (1999),
- 35. Kolokwium Lingwistyczne w Innsbrucku (2000),
- 37. Kolokwium Lingwistyczne w Jenie (2002),
- XXIV Międzynarodowy Kongres Hegłowski w Jenie (2002),
- XXI Światowy Kongres Filozofii w Istanbulu (2003),
- 42. Kolokwium Lingwistyczne w Rodos, Grecja (2007),
- Międzynarodowa konferencja „Investigacion en el aula en L1 y L2. Mitos y realidades”, Bogota, Kolumbia (2007),
- XXII Światowy Kongres Filozofii w Seulu (2008),
- Kongres Humboldt-Gesellschaft w Magdeburgu (maj 2011).

Współpraca z Istituto Italiano per gli Studi Filosofici w Neapolu.

Czynne uczestnictwo w kilkudziesięciu krajowych konferencjach naukowych. Organizacja w Poznaniu dziesięciu międzynarodowych i interdyscyplinarnych konferencji naukowych.

Członkostwo kilku Towarzystwa naukowych w kraju i za granicą:

- Internationale Association for Germanic Studies,
- Internationale Sprachunion Deutsch (prezydent),
- Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland,
- Sociedad Argentina de Historiadores w Buenos Aires,
- Sociedad de la Amigos de la Historia w Buenos Aires,
- Verein Deutsche Sprache – delegat na Polskę,
- Kant-Gesellschaft w Bonn,
- Hegel-Gesellschaft w Berlinie,

- Cassirer-Gesellschaft w Heidelbergu,
- Schelling-Gesellschaft w Leonbergu,
- Humboldt-Gesellschaft w Mannheim,
- Schopenhauer-Gesellschaft w Bonn,
- Polskie Towarzystwo Karla Jaspersa (członek zarządu),
- Polskie Towarzystwo Neofilologiczne,
- Polskie Towarzystwo Komunikacji Społecznej,
- Polskie Towarzystwo Filozoficzne (w latach dziewięćdziesiątych XX wieku członek władz centralnych),
- Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk (były wiceprzewodniczący Wydziału Filologiczno-Filozoficznego oraz sekretarz Komisji Filozoficznej).

Za osiągnięcia naukowe kilkakrotnie wyróżnienie nagrodą Ministra (1980, 1982, 1990) oraz nagrodą Rektora (Uniwersytetu im. A. Mickiewicza oraz Politechniki Koszalińskiej).

W roku 1979 laureat nagrody Towarzystwa Miłośników Historii w Buenos Aires.

1990 Złoty Krzyż Zasługi.

Biografie w kilku Who is Who.

Wypromowanie 13 doktorów. Realizacja kilku dalszych przewodów doktorskich. Recenzent w 52 przewodach profesorskich, habilitacyjnych i doktorskich w różnych ośrodkach naukowych.

Kilkadziesiąt recenzji wydawniczych.

Wypromowanie ok. 250 magistrów i licencjatów filozofii i germanistyki.

Czynne uczestnictwo w życiu uniwersyteckim i naukowym

- W latach 1981-1984 na Wydziale Nauk Społecznych UAM **prodziekan do spraw studenckich**.
- W latach 1987-1989 wicedyrektor Instytutu Filozofii UAM.
- W latach 1987-2002 kierowanie powołanym przez siebie **Zakładem Historii Filozofii Współczesnej**.
- Od roku 2003 kierowanie powołanym przez siebie **Zakładem Teorii i Filozofii Komunikacji**.
- W latach 1990-1993 reprezentowanie samodzielnych pracowników swojego Wydziału w **Senacie UAM**.
- Od roku akademickiego 2002/2003 zorganizowanie w Instytucie Filozofii UAM studiów magisterskich w zakresie „komunikacji społecznej”.
- W latach 1993-1999 profesor w Instytucie Filologii Germańskiej na Uniwersytecie w Szczecinie.
- Od 2004 współorganizator i **dyrektor (obecnie wicedyrektor) Instytutu Neofilologii i Komunikacji Społecznej przy Politechnice Koszalińskiej**.
- W latach 2004-2008 współorganizator i **rektor Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji w Poznaniu**.

Publikacje



1973

Epistemologiczne przesłanki w nauczaniu języków obcych, „Neodidagmata”, Poznań 1973, s. 143-147.

1975

Der Pragmatismus und Praktizismus in Polen. Versuch einer Charakteristik der polnischen Philosophie des 19. Jhdts., „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, Juli-Sept. 1975, Bd. 29, Heft 3, s. 453-461.

Metamorfoza, w: *Materiały z Konkursu na wspomnienia z lat 1918-1974 mieszkańców Ziemi Średzkiej*, Środa Wlkp 1975.

Siła fatalna filozofii Immanuela Kanta, „Nurt” 1975, nr 8.

1976

Inspiracje kantowskie w filozofii teoretycznej W. M. Kozłowskiego, w: *Dziedzictwo Kanta*, Warszawa 1976, s. 230-244.

Istota i rola kantyzmu w twórczości filozoficznej W. M. Kozłowskiego, w: „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk”, Poznań 1976, s. 13-16.

1977

Filozoficzne aspekty języka, rec. książki E. Albrechta *Sprache und Philosophie*, Berlin 1975, „Nurt” 1977, nr 8.

Kantliteratur in Polen, Kant-Studien 1977, Heft 4.

1978

K. Marks, F. Engels, *O języku*, Warszawa 1978.

Mysł i język w świetle materializmu dialektycznego i historycznego, Wstęp do: K. Marks, F. Engels, *O języku...*, s. VII-XL.

Zum Kantianismus in Polen. Der Einfluß der Kantschen Lehre auf die Philosophie von W. M. Kozłowski, w: *Kant-Studien* 1978, Heft 2, s. 183-193.

Idea uspołecznienia w poglądach społeczno-filozoficznych W. M. Kozłowskiego, w: *Z zagadnień antropologii filozoficzno-społecznej*, Poznań 1978, s. 42-47.

Ostatni z Marburga. Spotkanie z Hansem-Georgiem Gadamerem, „Nurt” 1978, nr 10.

1979

Poglądy filozoficzne Władysława M. Kozłowskiego (Die philosophischen Anschauungen von Władysław M. Kozłowski), Poznań 1979, s. 150.

1980

Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera (Animal symbolicum. Evolution des Neukantianismus von Ernst Cassirer), Poznań 1980, s. 189.

Olbrich-Haus: Ośrodek polskiej kultury, „Nurt” 1980, nr 11.

1981

Zeitschrift für Philosophische Forschung 1980, „*Studia Filozoficzne*” 1981, nr 1, s. 161-166.

Polsko-niemieckie konfrontacje metodologiczne, „*Studia Filozoficzne*” 1981, nr 2, s. 179-184.

Język a inne formy kultury w filozofii Ernsta Cassirera, „*Studia Filozoficzne*” 1981, nr 3, s. 111-119.

Humboldtizm i neohumboldtizm o języku i myśleniu. Temat opracowany w latach 1976-1980 w ramach problemu MR 2.1.7, s. 80.

Światowe forum kantyzmu, „*Studia Filozoficzne*” 1981, nr 10, s. 167-172.

O metodologii nauk W.M. Kozłowskiego, w: *Tradycja a współczesność*, Poznań 1981, s. 189-203.

Jubileusz pierwszej „Krytyki”, „Nurt” 1981, nr 8.

1982

Kant-Marburger Schule-Cassirer. Zur Geschichte eines Idealismus, w: *Kants „Kritik der reinen Vernunft” im philosophischen Meinungsstreit der Gegenwart*, Halle an der Saale 1982, s. 280-288.

Metodologia historii filozofii w poglądach filozoficznych H. Struvego i W.M. Kozłowskiego, w: *Z dziejów refleksji nad historią filozofii*, Poznań 1982, s. 59-76.

Ku czci Profesora W. M. Kozłowskiego, „*Studia Philosophiae Christianae*”, ATK vol. 18, 1982, nr 2.

Marek J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* (rec.), w: *Kant-Studien* 1982, Heft 4.

1983

Władysław M. Kozłowski jako metodolog historii filozofii, w: „*Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*” nr 97-99, Poznań 1983, s. 86-88.

Neokantyzm a kantowska „rzecz sama w sobie”, „*Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*” nr 97-99, Poznań 1983, s. 119-122.

Filozofia oświecenia angielskiego, w: *Historia filozofii nowożytnej – materiały pomocnicze do ćwiczeń*, Poznań 1982, s. 61-72.

Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie, w: R. Kozłowski (red.), *W kręgu inspiracji kantowskich*, Warszawa-Poznań 1983, s. 101-116.

Leo Weisgerbera relatywistyczna koncepcja języka, „*Studia Metodologiczne*” 1983, nr 22, s. 137-152.

Racjonalność symbolizmu Ernsta Cassirera, „*Studia Filozoficzne*” 1983, nr 5-6, s. 276-279.

Ernsta Cassirera koncepcja „homo symbolicus”, „*Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*” nr 97-99, Poznań 1983, s. 62-67.

1984

Problem aktywności i czynu w klasycznej filozofii niemieckiej, „*Człowiek i Społeczeństwo*” 1984, nr 1, s. 57-69.

Problem czynu w polskiej filozofii narodowej, „*Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*” nr 100, Poznań 1984, s. 79-83.

Przemiany i braki kantowskiej teorii wolności, rec. książki Birgera Ortweina *Kants problematische Freiheitslehre*, Bonn 1983, „*Studia Filozoficzne*” 1984, nr 7, s. 169-173.

Kantowskie sympozja w Moguncji i Halle, „*Człowiek i Społeczeństwo*” 1984, nr 1, s. 174-175.

Konferencja metodologiczna w Jenie, „*Człowiek i Społeczeństwo*” 1984, nr 1.

1985

Jednostka – społeczeństwo – państwo. Z filozoficznej refleksji nad zagadnieniem władzy (red. nauk. i współaut.), Poznań 1985, s. 144.

Jednostka i państwo w filozofii Wilhelma v. Humboldta, w: (red. nauk. i współaut.) *Jednostka – społeczeństwo – państwo. Z filozoficznej refleksji nad zagadnieniem władzy*, Poznań 1985, s. 17-28.

Myśl i życie. O humanizmie polskim Władysława M. Kozłowskiego (red. nauk. i współaut.), Poznań 1985, s. 262 + ilustracje.

Władysław Mieczysław Kozłowski, w: *Myśl i życie. O humanizmie polskim Władysława M. Kozłowskiego* (red. nauk. i współaut.), Poznań 1985, s. 5-11.

Filozofia Władysława M. Kozłowskiego. „Humanizm polski”, w: *Myśl i życie. O humanizmie polskim Władysława M. Kozłowskiego* (red. nauk. i współaut.), Poznań 1985, s. 93-108.

1986

Aktywistyczne koncepcje języka a rzeczywistość pozajęzykowa, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1986, z. 10, s. 93-118.

Wilhelma von Humboldta teoria państwa, w: „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” nr 101, Poznań 1986, s. 119-126.

Wybrane koncepcje przyrody wczesnego romantyzmu w Niemczech, „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” nr 102, Poznań 1986, s. 32-34.

1987

W pracowniach filozofów. Instytut Filozofii w Poznaniu, „Edukacja Filozoficzna” 1987, nr 2, s. 273-274.

The idea of deed and nation in the Polish romantic philosophy, w: *Resumes de Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, Córdoba 20-26 settembre 1987 (abstract).

Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech. Próba charakterystyki i periodyzacji, w: *Filozofia dla przyszłości*, Kraków 1987 (abstract).

Mathias Hartig: Einführung in die Sprachphilosophie. Das Verhältnis von Sprache und Denken, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978, „Przegląd Literatury Metodologicznej” 1987, nr 4, s. 12-14.

Klasyka weimarska a poglądy estetyczne Wilhelma von Humboldta, „Człowiek i Społeczeństwo” 1987, nr 3, s. 77-89.

1988

Szkice z historii filozofii polskiej, Buenos Aires 1988, s. 15.

Międzynarodowy Kongres w Cordobie, „Edukacja Filozoficzna” 1988, nr 5.

Kosmologie der deutschen Frühromantik, Kirchberg am Wechsel 1988 (abstract).

G.H. Schuberta romantyczna filozofia języka, w: „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” nr 103, Poznań 1988, s. 26-2838.

Wilhelm von Humboldt i jego miejsce w filozofii języka, w: „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” nr 103, Poznań 1988, s. 52-55.

1989

Wilhelm von Humboldt, Warszawa 1989, s. 289.

Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech (Natur und Sprache. Die Philosophie der Frühromantik in Deutschland), Warszawa-Poznań 1989, s. 184.

Z problematyki „wolności” wczesnego romantyzmu w Niemczech, w: „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” nr 104, Poznań 1989, s. 20-22.

Poglądy i kontrowersje. H. Gipper, P. Schmitter – Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie im Zeitalter der Romantik, Tübingen 1985, „Przegląd Literatury Metodologicznej” 1989, nr 6, s. 59-63.

Die Auswirkungen der „Kritik der reinen Vernunft” von Immanuel Kant auf die Sprachphilosophie, „Studia Germanica Posnaniensia” 1989 (XVI), s. 3-15.

1990

Komunikacja – rozumienie – dialog (red. nauk. i współaut.), Poznań 1990, s. 180.

Człowiek i przyroda – dialog romantyczny, w: (red. nauk. i współaut.) *Komunikacja – rozumienie – dialog*, Poznań 1990, s. 9-20.

Svea. Ze studiów nad szwedzką nauką i kulturą (red. nauk. i współaut.), Poznań 1990, s. 145.

Emanuela Swedenborga preromantyczna koncepcja języka, w: (red. nauk. i współaut.) *Svea. Ze studiów nad szwedzką nauką i kulturą*, Poznań 1990, s. 25-39.

Irracjonalne koncepcje przyrody romantyzmu „prawdziwego” w Niemczech, „Człowiek i Społeczeństwo” 1990, nr 6, s. 67-80.

Metafizyka wczesnego romantyzmu w Niemczech, w: *Między dialektyką a historią nauki*, Poznań 1990, s. 179-190.

Gibt es einen polnischen Humanismus? w: *Neuere Entwicklungen in Lehre und Lehrerbildung*, Heidelberg 1990, s. 58-62.

Zum Dialog zwischen Menschen und Natur in der Frühromantik, w: *Dialog: interkulturelle Verständigung in Europa – ein deutsch-polnisches Gespräch*, Saarbrücken 1990, s. 155-160.

Floriana Znanieckiego antypozytywistyczna teoria wartości, w: „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” nr 105, Poznań 1990, s. 82-85.

Schopenhauer a Schelling, w: „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” nr 105, Poznań 1990, s. 89-90.

Buenos Aires, „Poznaj Świat” 1990, nr 1-2.

Rewolucja francuska w opinii niemieckiej klasyki weimarskiej, „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” nr 106, Poznań 1990.

A contribution to F.E.D. Schleiermachers romantic hermeneutics, w: *Interpretation in the Humanities*, Poznań 1990, s. 137-150.

1991

Artur Schopenhauer. Rekonstrukcje – recepcje – interpretacje (red. nauk. i współaut.), Poznań 1991, s. 118.

Elementy wczesnoromantyczne w filozofii Artura Schopenhauera, w: (red. nauk. i współaut.) *Artur Schopenhauer. Rekonstrukcje – recepcje – interpretacje*, Poznań 1991 s. 48-54.

Anna Wolff-Powęska: Niemiecka myśl polityczna wieku oświecenia (German Political Thought in the Age of Enlightenment), (rec.), „Polish Western Affairs” 1991, nr 1, s. 201-203.

Filozofia języka i hermeneutyka romantyzmu „prawdziwego” w Niemczech, w: *Człowiek w świecie znaczeń*, Warszawa 1991, s. 159-170.

Aksjologiczny praktycyzm w filozofii polskiej. Wartości w filozofii polskiej XIX i XX wieku, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1991, nr 1105, s. 223-236.

Heidegger und die Romantik. Zur Aktualität einer Sprachauffassung, w: *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Frankfurt am Main 1991, s. 19-25.

Zur neukantianischen Auffassung des „Dinges an sich”, w: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Bonn 1991, s. 579-585.

Hegel und die schellingsche Identitätsphilosophie, w: *Hegel-Jahrbuch* 1991, Germinal Verlag Fernwald.

1992

Humanistyka i ekologia (red. nauk. i współaut.), Poznań 1992, s. 188.

Emanuel Swedenborg. Między empirią a mistycyzmem (Emanuel Swedenborg. Zwischen Empirie und Mystik), Poznań 1992.

Language and interpretation. Historico-philosophical considerations (red. nauk. i współaut.), Poznań 1992, s. 119.

Ochrona środowiska w refleksji humanistycznej (red. nauk. i współaut.), Poznań 1992, s. 120.

Wątek ekologiczny w romantycznej filozofii języka, w: *Ochrona środowiska w refleksji humanistycznej*, Poznań 1992, s. 15-20.

Hans-Georg Gadamer als Nachfolger und Fortsetzer der deutschen Philosophischen Tradition, w: *Untersuchungen zur deutsch-polnischen Kontrastivik*, Poznań 1992, s. 151-155.

Origenes de la filosofia Polaca: su pensamiento politico, „Revista de Filosofia Latinoamericana y Ciencias Sociales” 1992, nr 17, Buenos Aires, s. 150-160.

Ekologia w świadomości romantycznej, w: *Idee ekologiczne w świadomości społecznej*, Poznań 1992.

Geisteswissenschaftliches und literarisches Übersetzen, „Lingua ac Communitas” 1992, nr 1.

Konieczność – wolność – dowolność. Przyczynek do ewolucji wczesnego romantyzmu w Niemczech, w: *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej*, Poznań 1992.

Auf der Suche nach der ursprünglichen Menschennatur, „Lingua ac Communitas” 1992, nr 1, s. 17-22.

1993

Mały leksykon filozofów (red. nauk. i współaut.), Poznań 1993 (2 wyd. – 1994).

Emanuel Swedenborgs Modell der vollkommenen Sprache, w: *Sprache – Kommunikation – Informatik*, Tübingen 1993.

Die Frage der Interlingua in der Philosophie von W.M. Kozłowski, „Lingua ac Communitas” 1993, nr 2.

1994

August Cieszkowski jako przedstawiciel polskiej filozofii romantycznej, w: *August Cieszkowski – Wielkopolek i Europejczyk*, Poznań 1994.

Człowiek i obywatel. Przyczynek idealistycznej myśli niemieckiej do filozofii wolności, w: *Spółeczna transformacja w refleksji humanistycznej*, Poznań 1994.

Ökologuistik – eine neue Wissenschaft, eine neue Hoffnung (rec. książki A. Fill – *Ökologuistik, eine Einführung*, Narr, Tübingen 1993), „Lingua ac Communitas” 1994, nr 3, s. 103-105.

Die non-verbale Sprache und ihr ökologisches Ausmaß, w: *Sprache – Sprechen – Handeln*, Tübingen 1994.

1995

Słownik filozofów (filozofia powszechna) (red. nauk. i współaut.), Poznań 1995 (2 wyd. – 1996).

Ciało i dusza. Rozważania filozoficzno-antropologiczne (red. nauk. i współaut.), Poznań 1995, s. 141.

Humanistyka i kultura fizyczna (współred. nauk.), Poznań 1995, s. 136.

Spory o duszę i ciało w filozofii nowożytnej, w: (red. nauk. i współaut.) *Ciało i dusza. Rozważania filozoficzno-antropologiczne*, Poznań 1995, s. 33-38.

Instrument und Immanenz. Zur Sprachphilosophie der deutschen Romantik, „Studia Germanica Posnaniensia” 1995, nr 21, s. 3-9.

G.W.F. Hegel und K. Libelt – zwei Historiosophien, w: *Hegel Jahrbuch 1993/1994*, Berlin 1995.

The importance of Emanuel Swedenborgs philosophy, w: *Pictures of reality*, Stockholm 1995, s. 4-6.

Władysław Mieczysław Kozłowski – Man, Scholar and Humanist, „Lingua ac Communitas” 1995, nr 4, s. 5-8.

1996

Symbol i rzeczywistość (red. nauk. i współaut.), Poznań 1996, s. 234.

Vernunft und Chaos. Hegel und der Streit um die französische Revolution, w: *Vernunft in der Geschichte?* Hegel-Jahrbuch, Berlin 1996, Hrsg. A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, s. 348-350.

Emanuela Swedenborga droga do mistyki i teozofii, Posłowie do: *Emanuel Swedenborg: Dziennik snów*, Poznań 1996, s. 119-128.

Oświecenie i romantyzm: dwa modele relacji człowiek-przyroda, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1996, nr 5, s. 9-11.

Emanuel Swedenborg o Bogu i niebie, „Pogranicza” 1996, nr 2, s. 70-77.

Peirce – James – „polnischer Humanismus”. Zum Schicksal und zur Kritik des Pragmatismus, w: *Cognitio humana. Dynamik des Wissens und der Werte*, Hrsg. Ch. Hubig, H. Poser, Leipzig 1996, s. 188-193.

Stanisław Lis-Kozłowski (1907-1995), „Lingua ac Communitas” 1996, nr 6.

Symbolon i symbol, w: (red. nauk. i współaut.), *Symbol i rzeczywistość*, Poznań 1996, s. 7-11.

1997

Tradycja i postęp (red. nauk. i współaut.), Poznań 1997, s. 294.

Przyczynek do charakterystyki polskiej filozofii romantycznej, w: (red. nauk. i współaut.) *Tradycja i postęp*, Poznań 1997, s. 201-210.

U obranu cjeline. O kozmologiji rane njemacke romantike, „Filozofska Istrazivanja” 1997, nr 66, Zagreb, s. 689-694.

1998

Esbozos sobre la filosofia polaca, Poznań 1998, s. 95.

Hegel und Kant. Zur Frage der Realität des „Dinges an sich”, w: *Hegel-Jahrbuch 1998*, Hrsg. A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, s. 54-56.

Jasper's Stellung zur Romantik im Lichte seiner Sprachphilosophie, w: L.H. Ehrlich, R. Wisser (eds.), *Philosophy on the Way to „World Philosophy”*, Amsterdam 1998, s. 149-154.

Immanuel Kant i „osłabianie bytu”, w: H. Mikołajczyk (red.), *Człowiek, kultura, język. Wokół postmodernistycznych inspiracji*, Częstochowa 1998, s. 7-12.

1999

Słownik filozofów polskich (red. nauk. i współaut.), Poznań 1999, s. 228.

The Romantic Philosophy in a New Key, „Dialogue and Universalism” 1999, no. 9-10, s. 45-50.

Sprache als Symbol, w: H.O. Spillmann, I. Warnke (Hrsg.), *Internationale Tendenzen der Syntaktik, Semantik und Pragmatik*, Frankfurt am Main 1999, s. 37-39.

Nation und Staat in der polnischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, w: W. Segebrecht (Hrsg.), *Europavisionen im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1999, s. 133-137.

2000

Leksykon filozofii. Postaci i pojęcia (red. nauk. i współaut.), Poznań 2000, s. 556.

Semantik und „allgemeine” Semantik, w: K. Dorfmueller-Karpusa, K. Vretta-Panidou (Hrsg.), *Thesaloniker interkulturelle Analysen*, Frankfurt am Main 2000, s. 29-32.

Lingua universalis. Przyczynek do romantycznej teorii komunikacji, w: E. Piotrowska, H. Korpikiewicz (red.), *Matematyka, język, przyroda*, Poznań 2000, s. 205-211.

Od Kanta do „semantyki ogólnej”, w: R. Kozłowski (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, Poznań 2000, s. 137-144.

Mensch und Natur in der Philosophie und Literatur der deutschen Romantik (ein Beitrag zu der Theorie des ‘homo universus’), „Colloquia Germanica Stetinensia” 2000, nr 9, s. 11-18.

Das Wesen der Kunst bei Hegel und in der Romantik, w: A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, W. v. Reijen (Hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik, die Politik der Kunst*, Berlin 2000, s. 154-156.

„Der Mensch” und „die Menschheit”. Zu Wilhelm von Humboldts philosophischen Anthropologie, w: D. Haberland, W. Hinrichs, C. Menze (Hrsg.), *Die Dioskuren II*, Mannheim 2000, s. 155-165.

2001

Przyczynek do teorii homo universus, w: H. Korpikiewicz (red.), *Człowiek, zwierzę, cywilizacja*, Poznań 2001, s. 261-266.

Wilhelm von Humboldts Staats- und Rechtsphilosophie, w: J. Papiór (Hrsg.), *Europavisionen*, Poznań 2001.

2002

O potrzebie rekonstrukcji zapomnianego dialogu, w: J. Baniak (red.), *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, Poznań 2002, s. 11-19.

Zur Frage der „Lingua universalis”, w: R. Rapp (Hrsg.), *Sprachwissenschaft auf dem Wege in das dritte Jahrtausend*, Frankfurt am Main 2002, s. 353-357.

2003

Auf der Suche nach der verlorenen Kommunikation, w: E. Czerwinska-Schupp (Hrsg.), *Philosophie an der Schwelle des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2003, s. 25-37.

„Jakiej filozofii Polacy potrzebują” – raz jeszcze o „humanizmie polskim”, w: A.L. Zachariasz (red.), *Narody słowiańskie wobec globalizacji*, Rzeszów 2003, s. 180-187.

Wilhelm von Humboldt und seine Fortsetzer über Sprache und Nation, w: L.N. Zybatow (Hrsg.), *Europa der Sprachen: Sprachkompetenz – Mehrsprachigkeit – Translation*, Frankfurt am Main 2003, s. 529-534.

2004

Zwischen Aufklärung und Romantik. Zu Hegels Philosophie des Absoluten, w: Hegel-Jahrbuch 2004 – Glauben und Wissen, Hrsg. A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, Berlin 2004, s. 67-70.

Filozofia transcendentálna a pytanie o podstawy współczesnej kultury, w: K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny*, Poznań 2004, s. 547-549.

Racjonalizm metodyczny we współczesnej filozofii języka i komunikacji, w: K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny*, Poznań 2004, s. 39-48.

Theoria cum praxi. Przyczynek do charakterystyki filozofii polskiej, „Sofia” 2004, nr 4, s. 45-53.

2005

Poznanie i komunikacja. Szkice z nowożytnej i współczesnej filozofii języka, Koszalin 2005, s. 137 (2 wyd. – 2010).

Determinizm lingwistyczny, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa, Europa*, Poznań 2005, s. 364.

Hermeneutyka, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa, Europa*, Poznań 2005, s. 369.

Koło Wiedeńskie, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa, Europa*, Poznań 2005, s. 371.

Rok 2004 – perspektywa filozoficzna, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji w Poznaniu” 2005, s. 143-156.

„Niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie”. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta, „Średzki Kwartalnik Kulturalny” kwiecień-czerwiec 2005, nr 2 (30), s. 59-62.

2006

Między materią i duchem. O Kantowskich inspiracjach w refleksji komunikologicznej, „Sprawy Wschodnie” 2006, nr 1-2 (11-12), s. 69-75.

Historia filozofii niemieckiej, I: Średniowiecze, „Symbolae Europaeae. Studia Humanistyczne Politechniki Koszalińskiej” 2006, nr 1, s. 13-29.

2007

Historia filozofii niemieckiej do połowy XIX wieku, Koszalin 2007, s. 180.

2008

Historia filozofii niemieckiej, II: Odrodzenie i barok, „Symbolae Europaeae. Studia Humanistyczne Politechniki Koszalińskiej” 2008, nr 2, s. 7-35.

Karl Jaspers und das Phaenomen des (schizophrenen) Genies (Kasus Swedenborg), w: *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*, Würzburg 2008, s. 107-114.

2009

El simbolismo comunicativo y la adquisicion del lenguaje, w: Melba L.C. Beltran (ed.), *Investigation en el aula en L1 y L2. Estudios, experiencias y reflexiones*, Bogota 2009, s. 207-216.

Niemcy i Polacy w dialogu. Porównanie dwu filozofii, z przywołaniem nurtu pragmatycznego, w: J. Knopek, D. Magierka, M. Polak (red.), *W kręgu zagadnień europejskich*, Koszalin 2009, s. 97-106.

Zu Hegels Auffassung von Sprache und Kommunikation (współaut. M. Wendland), w: *Die Ordnung des Standard und die Differenzierung der Diskurse*, Reihe: Linguistik International Bd. 24, Hrsg. B. Henn-Memmesheimer, J. Franz, Frankfurt am Main 2009, s. 811-821.

Racjonalizm i mistyka – dwa oblicza oświecenia, w: W. Zięba, K. Kilian (red.), *Człowiek świadomością istnienia*, Rzeszów 2009, s. 365-374.

2010

W poszukiwaniu polskiej tożsamości filozoficznej – ślad poznański, w: T. Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie Poznańskim. Jubileusz 90-lecia*, Poznań 2010, s. 55-65.

Greckie początki filozoficznej refleksji nad językiem i komunikacją, „Symbolae Europaeae” 2010, nr 3, s. 7-16.

Das Männliche und das Weibliche. Aus Wilhelm von Humboldts Philosophie des Menschen, „Lingua ac Communitas” 2010, nr 20, s. 4-12.

2011

Homo universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie, Würzburg 2011, s. 264.

Przekłady książkowe

G. Funke, *Hermeneutika i język*, Poznań 1994, s. 136.

R.H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia* (konsultacja naukowa), Poznań 1994.

E. Cassirer, *Symbol i język*, Poznań 1995 (wyd. 2 – 2004), s. 125.

H. Schmitz, *Nowa fenomenologia*, Poznań 1995, s. 104.

R. Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutika*, Poznań 1996, s. 145.

J.T. Williams, *Kubuś Puchatek i filozofowie*, Poznań 1996, s. 174 (konsultacja merytoryczna).

D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Warszawa 1999, s. 298.

H. Schmitz, *Ciałofera, przestrzeń i uczucia*, Poznań 2001, s. 106.

J. Bolten, *Kompetencja interkulturowa*, Poznań 2006, s. 184.

K. Jaspers, *Strindberg und van Gogh* [w przygotowaniu].

Redakcja czasopism naukowych

„Lingua ac Communitas”, Warszawa-Poznań, 1992, nr 1; 1993, nr 2; 1994, nr 3; 1995, nr 4; 1995, nr 5; 1996, nr 6; 1997, nr 7; 1998, nr 8; 1999, nr 9; 2000, nr 10; 2001, nr 11; 2002, nr 12; 2003, nr 13; 2004, nr 14; 2005, nr 15; 2006, nr 16; 2007, nr 17; 2008, nr 18; 2009, nr 19; 2010, nr 20; 2011, nr 21.

„Homines Hominibuis – Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji w Poznaniu”, Poznań, 2005, nr 1; 2006, nr 2; 2007, nr 3; 2008, nr 4.

„Symbolae Europaeae – Studia Humanistyczne Politechniki Koszalińskiej” 2006, nr 1; 2007, nr 2; 2010, nr 3.

Część pierwsza



JĘZYK I KOMUNIKACJA

Gerhart Schmidt

Bonn



Vom Ursprung der Sprache

Der französische Linguist Émile Benveniste sah im Ursprung der Sprache ein liegengelassenes Problem, das aber die Linguistik nicht berühre. Tatsächlich hängen Hypothesen, die sich darauf einlassen, gewissermaßen in der Luft, weil sie nicht falsifizierbar sind. Gefordert ist durch dieses Problem nicht die positive Wissenschaft, sondern die Philosophie. Denn der Ursprung der Sprache ist keine historische Tatsache; er gehört vielmehr, mit Kant zu sprechen, zum „mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“. Kant machte das biblische Feigenblatt als erstes humanum geltend, und dies ohne Rücksicht auf theologische Lehrmeinungen. Beim Ursprung der Sprache als Problem muß sich die Philosophie von der linguistischen Empirie emanzipieren. Fertig ist der Urmensch erst, wenn er über Sprache verfügt. Da mit dem Werden der Sprache das Werden des Menschen eng verbunden ist, versagt die empirische Sprachwissenschaft. Die Sprache ist die unerläßliche Voraussetzung für das toolmaking animal und für dessen geschichtliche Existenz.

Erst die Sprache macht den Menschen; aber dieser mußte als ihr physisches Substrat schon existiert haben, damit Sprache durch ihn und an ihm entstehen konnte. Diese zweite Geburt wurde zum dankbaren Feld für den biblischen Mythos: Nicht Gott, sondern Adam hat die Tiere (sowie vermutlich auch sich selbst und seine Gefährtin) mit Namen versehen. Als der Anfang der Sprache zum Problem der Philosophie geworden war, versuchte Protagoras, es mit dem Mythos aufzubereiten. Er griff dabei auf Hesiod zurück: Die olympischen Götter hätten den zwei Söhnen eines entmachteten Titanen die Ausstattung der Tiere mit lebenswichtigen Fertigkeiten übertragen. Epi-metheus riß die Aufgabe an sich und begabte eifrig die Tiere, aber für den Menschen blieb nichts mehr übrig. Da raubte sein Bruder Pro-metheus, der Menschenfreund, für diesen das göttliche Feuer, und dazu die technische Fähigkeit, es zu nutzen; weshalb er von den Olympiern gräßlich bestraft wurde. Protagoras ergänzte nun diese Sage: Prometheus habe

den Menschen außerdem die Fähigkeit verliehen, Staaten zu bilden, und außerdem die dazu nötige Sprache. Platon hat uns die optimistische Lehre des Sophisten überliefert – um sie zu kritisieren.

Arnold Gehlen (1940) bestimmte den Menschen ebenfalls als „Mängelwesen“ und gründete darauf seine philosophische Anthropologie. Der Titanensohn Prometheus hatte ausgedient, nun wurde die Not selbst zur Lehrmeisterin des Menschen. Aus Not sei die Sprache entstanden als eine Kunst, die sich aus naturhaften Anfängen entwickelt hat; sie wurde nicht erfunden, sondern eher zufällig gefunden. War damit das Problem der Entstehung von Sprache gelöst? Um die Wortbedeutungen zu fixieren, bedurfte es einer Konvention, d.h., einer *Absprache*. Also entstand die Sprache aus der Sprache! – Daß die Wortbedeutungen konventionell, also „gesetzt“ sind, erklärt zwar die Vielfalt der Sprachen, nicht aber deren Ursprung. Schon Platon fragte, ob die Sprache physei oder thesei, natürlich oder willkürlich sei; im „Kratylos“ gab er die Antwort: weder – noch.

Wittgenstein ersann in seinen „Philosophische Untersuchungen“ eine neue, sophistische Geschichte vom Aufgang der Sprache, eingeleitet durch des Augustinus Vorstellung vom kindlichen Spracherwerb aus den *Confessiones*. Wittgenstein beschrieb uns eine ganz leichte, aber „vollständige primitive Sprache“: sie dient der Verständigung auf einer Baustelle und besteht bloß aus 4 Wörtern: „Würfel, Säule, Platte, Balken“ (Wittgenstein war Architekt). Stellen wir die Szene nach: Der deutsche Vorarbeiter kommandiert einen Polen, einen Vietnamesen und einen Türken. Jeder von ihnen bringt seine Sprache mit, in der er sich den Befehl zurechtlegt; die entwickelte Sprache wird also vorausgesetzt, um jene „vollständige primitive Sprache“ funktionsfähig zu machen. Die Primitivsprache ist ein Produkt der normalen Sprache, kann also nicht deren Ursprung sein.

Das deutsche Wort *Sprache* ist mehr Inbegriff als Begriff; sowohl singularerantum als auch pluralfähige Einzahl. *Logos* ist noch vieldeutiger. Die Mehrdeutigkeit ist nötig zur Beschreibung der Sache, sie ist also kein Mangel. „Sprache“ umfaßt also einen Bedeutungs-Komplex, der bei jedem sprachlichen Vorgang mit-schwingt. Im Französischen spielen *langue*, *langage*, *parole* geschickt zusammen, um verschiedene *Aspekte* der Sprache zu aktivieren; es werden dadurch nicht etwa echte Teilmengen des Phänomens Sprache bezeichnet. Weder ist ihre Summe das Ganze, noch lassen sich die irritierenden Schnittmengen beherrschen, die bei der Differenzierung auftauchen.

Den Ausdruck „Ursprung der Sprache“ verdanken wir vermutlich dem „Sturm und Drang“ des jungen Herder. Herders Preisschrift von 1772 machte durch diesen Titel die aufklärerische Preisfrage der königlich-preußischen Akademie von vornherein obsolet; denn das Zauberwort „Ursprung“ schließt eine göttliche Stiftung ebenso aus wie die menschliche Erfindung. Daß Herder der Preis trotzdem zugesprochen wurde, spricht für den geistigen Rang und die Offenheit des preisrichterlichen Gremiums. Mit „Ursprung“ verbindet sich die Vorstellung eines geheimnisvollen Entstehens, einer irritierenden *causa prima*.

Herder ist es nicht gelungen, den Ursprung der Sprache zu entdecken. Seine Leistung bestand darin, in einer transzendentallogischen Überlegung zu zeigen, daß Mensch und Sprache gleichursprünglich sind. Der junge Goethe verfolgte

in Straßburg hingerissen das Entstehen der genialen Preisschrift seines älteren Freundes.

Herder räumte mit Vorurteilen auf: Die Sprache kann weder vom Himmel gefallen noch vom Urmenschen erfunden worden sein. Das Ereignis der Sprachentstehung bleibt aber dunkel, weil alles Geschichtliche schon Sprache voraussetzt. Der erste Satz der Abhandlung exponiert diese Besonderheit elegant mit einem Paradoxon: „Schon als Tier, hat der Mensch Sprache“.

Die in Umlauf befindlichen Hypothesen über die Sprach-Entstehung erledigte Herder durch eine harte Unterscheidung: Nur der Mensch hat Sprache – die er sich erfinden *mußte*, um Mensch zu sein und menschlich leben zu können. Das sprachlose Tier dagegen ist perfekt fürs Überleben ausgestattet. Herder bekräftigte die antike Auffassung vom Mängelwesen Mensch, das nur dank der Sprache überlebt. Unsere Zeit ist geneigt, diese Unterscheidung abzuschwächen: hat doch die Sequenzierung unseres Erbguts erwiesen, wie nahe wir genetisch den Primaten stehen; freilich mit dem kleinen Unterschied, daß die Primaten davon nichts wissen und auch keine Genomforschung betreiben.

Herder hat das Wesen des Menschen in den Gebrauch der Sprache gesetzt, kraft deren er Häuser und Staaten baut und geschichtlich lebt. Wie die antike Sprachentstehungslehre stellte er die Sprache als Retterin des von der Natur benachteiligten Menschen vor. Er aber wußte, worauf es dabei ankam: Nicht wozu dem Menschen die Sprache dient, sondern *wie* diese Leistung möglich wurde und *wie* sie in das Leben eingegriffen hat. Heute würde der *junge* Herder (dessen Genie in den „Ideen“ von 1784ff. nicht mehr zu erkennen ist) gegen die modernen, naturalistischen Vorurteile protestieren, welche die am prähistorischen Menschen festzustellende Entwicklung der Sprachwerkzeuge als Grund statt als Folge der Sprachfähigkeit anerkannt wissen wollen. Dagegen ist umgekehrt im darwinistischen Sinne festzustellen, daß die sich entwickelnde Sprachfähigkeit die physiologischen Bedingungen für deren Gebrauch und Entwicklung prämiert und forciert hat. Die Sprachfähigkeit ist keine physiologische, sondern eine logische Qualität.

Herder: „Der Mensch, in den Zustand der Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, [...] hat Sprache erfunden“. Worin besteht diese Sprachfähigkeit, welche die Entwicklung und den Gebrauch der Sprache erzwingt? Hier läßt uns Herder im Stich. Seine Auslassungen über das den Frühmenschen inspirierende, blökende Schaf vermeidet zwar die läppische Onomatopöie, leistet aber nichts. Wir dagegen müssen erkennen und anerkennen, daß in grauer Vorzeit Hominiden auf die Unterscheidung von 1 und 0 verfallen sein müssen. Das war der gewaltige Sprung nach vorn, der den homo sapiens hervorbrachte, indem er ihn ausbrechen ließ aus der tierischen Reaktionssicherheit; nur ein gewaltiger Sprung nach vorn konnte ihn retten. Diese Revolution, das Vorstellen und Gebrauchen der Negation, machte Sprache möglich und erzwang sie zugleich.

Natürlich haben die Urmenschen keine Zahlen gekann, und schon gar nicht die der klassischen Antike unbekannte Null. Diese versteckte sich hinter der einfachsten Anwendung, zu welcher die Unterscheidung von 1 und 0 unbewußt gebraucht wird und an der sie zu erkennen ist, ist das Zeigen-auf-etwas, die Hervorhebung.

Sie ist nicht zu verwechseln mit dem Herzeigen-von-etwas, zu dem auch der Mensch angepasst, apportierende Hund fähig ist. Wenn wir auf etwas zeigen, verstehen wir ein Gegebenes mit einem Ja-Wert, das Drumherum mit der Negation. Der simple Zeigevorgang setzt damit die Unterscheidung von Sein und Nichtsein voraus. Mit ihr war der Grundstein für die Sprache gelegt; verbunden mit der Emtstehung des Menschen.

Der Ursprung von Sprache und Mensch ist keine prähistorische Tatsache; keine Überlieferung und kein Überbleibsel führt auf ihn zurück. Droysens Historik gründet die Historie zurecht auf Überreste, Denkmäler, Quellen. Die schriftlose Vorgeschichte kann sich wenigstens an fossile und kulturelle Überreste halten. Die älteste Sprache aber ist, abgesehen von anatomischen Besonderheiten von Knochenfunden, keinerlei Spuren hinterlassen; sie muß gänzlich rekonstruiert werden. Der Ursprung der Sprache ist also nicht einmal vorgeschichtlich, sondern bestenfalls vor-vorgeschichtlich; was kein zeitliches Attribut ist, sondern abstrakt-logisch gedacht werden muß. Zivilisationsfreie Menschen lassen sich sogar heute noch aufspüren, nicht aber sprachlose Hominiden, welche erst noch eine Sprache entwickeln müßten und auch könnten.

Der Staufer-Kaiser Friedrich II. hatte ein grausames Experiment angeordnet, um die adamitische Sprache, die Ursprache herauszufinden: Er ließ Neugeborene ohne Berührung mit Sprache aufwachsen. Aber statt sich irgendwann mit den erwarteten, menschlichen Lauten zu verständigen, starben die Kinder. Ohne Sprache waren sie so hilflos, wie wenn sie taub und blind geboren worden wären. Das Kinder-Experiment mußte scheitern, weil es den Sinn des Sprachursprungs verkannt hat. Der Ursprung der Sprache geschieht ontogenetisch überall, wo Wickelkinder aufwachsen und durch Imitation mühelos zu sprechen lernen; sich selbst eine Sprache zu erfinden, wären sie zu schwach. Das Psychologen-Ehepaar Karl und Charlotte Bühler hat den Sprach-Fortschritt der eigenen Kinder protokolliert. Sie stellten fest, daß ihr genetisches Kapital die Sprachfähigkeit ist. Die jeweilige Sprache, die Umgebungssprache wird spielerisch erlernt, gleich welche Provenienz das Kind aufweist.

Beobachtet wird der Lernprozeß wohl, aber ohne verstanden zu werden. Nachdem wir uns als Kinder problemlos in die Sprache eingelebt hatten, können wir uns nicht mehr daran erinnern, wie das geschah. Das Kleinkind lernt anders als der Papagei: durch keimende Intelligenz, welche in der Sprache aufblüht. Das Kind braucht Sprache nicht nur zum Überleben, sondern einfach zum Leben! Die Sprache ist ein Existenzial, und der Mensch ist das animal loquax.

Der Ursprung der Sprache ist ein Problem, das uns zwingt, von den Erscheinungen auf deren Bedingungen zu schließen; der Rekurs ist aber weder zeitlich noch entwicklungspsychologisch erfolgreich, er muß analytisch geschehen im Sinne der Transzendentalphilosophie. In der lebendigen Sprache könnten allenfalls archaische Bestandteile als Anfänge der symbolischen Sprache nachgewiesen werden:

Imperative wären Kandidaten für urtümliche Sprachelemente. Auch Wittgensteins Primitivsprache besteht nicht etwa aus Substantiven, sondern aus Imperativen! In der lateinischen Grammatik klingen Dic-duc-fac-fer – i primitiv genug,

um als archaisch zu gelten. Diese Imperative konnten auch Barbaren-Sklaven schnell beigebracht werden. Aber die Imperative sind keine urtümlichen Formen, die sich erhalten haben; sie sind, logisch gesehen, einfache Ausdrücke für komplexe, aber häufig wiederkehrende, intersubjektive Verhaltensweisen; Abbreviaturen komplizierter Abläufe wie unsere Verkehrsschilder. Die wiederkehrenden, komplexen Situationen würden sonst ganze Sätze benötigen, die auch noch das soziale Gefälle einschärfen müßten. Der Imperativ involviert diese Aufgaben kurz und bündig; und er verbietet die Rückfrage nach dem Wie und Warum.

Eher dürften die *Zeigewörter* dem ältesten Bestand der Sprachen angehört haben; denn sie sind unentbehrlich und logisch einfach. Ähnlich verhält es sich mit den Orts- und Zeitadverbien, den Demonstrativa, dem hinweisenden, bestimmten Artikel und den fälschlich so genannten Pro-nomina. Ihre wichtigste Funktion besteht darin, den aktuellen Bezug des Menschen zur Realität herzustellen: „Dies da“ oder „du“ können nicht nicht sein. Zeigend kann wortlos auf komplizierte Vorgänge verwiesen werden; das physische Zeigen kann Bände sprechen. Nicht reell, sondern ideell sind die Verweise im einem Text: „Das müssen Sie mir glauben“. Hier wird, statt auf Reales, auf einen vorigen Satz verwiesen. Aber das Zeigen ist „vorsprachlich“. Es ist nicht selbst der Sprach-Ursprung, weist aber auf ihn zurück. Anders als das Vorzeigen-von-etwas ist das Zeigen-auf-etwas dem Menschen vorbehalten.

Durch die Anatomie des abgespreizten Daumens wird die Hand zur Zange; die Hand ist das „Werkzeug der Werkzeuge“ (Aristoteles). Aber der gespreizte Daumen gibt auch den Zeige-finger, index, frei. Verbunden mit der aufrechten Körperhaltung, die zum Zeigen gehört, sind die freien Hände und die Frontalstellung zur realen Umwelt dem Menschen vorbehalten. Eine Situation erfaßt der Mensch mit *einem* Blick. Dem Zeigenden fehlt aber das blitzschnelle Reagieren des Tieres; er zögert und überlegt.

Die Logik des Zeigens ist die Hervorhebung: dies und nichts anderes; das andere wird negiert oder marginalisiert. Was gemeint, intendiert ist, wird zum Gegenstand gemacht, das diffuse Drumherum dagegen abgedunkelt oder verwischt. Das Zeigen setzt voraus, daß sein Adressat das Drumherum ebenfalls negieren wird, um den gemeinten Gegenstand isoliert ins Auge zu fassen: der Hirsch! das Feuer! das gefährdete Kind! Mit Erfolg kann allerdings nur auf Gegenstände gezeigt werden, welche bereits vorrangig sind; in der Regel tragen sie einen Namen. Der Eigen – wie der Gattungsname ist ein am *Gegenstand* fixiertes Zeigen, das sich jederzeit und allorts aktivieren läßt.

Um den Zeigevorgang kann sich eine noch rudimentäre, karge Sprache angesiedelt haben, welche phonologisch nur dürftig ausgestattet war. Es ist schwierig, sich aus unserer sprachlich erschlossenen Welt zurückzuversetzen in eine Sprach-losigkeit und in die darauf folgende Sprach-armut. Aber die ersten, willkürlich hervorgebrachten Laute sind schon nicht mehr tierisch, sondern eine Vorstufe des Sprechens und Vernehmens. Wohin zeigt der Finger? Nicht auf die Oberfläche, nicht auf des andern Nasenspitze, sondern auf den Mittelpunkt, Schwerpunkt des Gemeinten als Ganzem und damit auf die separate Existenz des hervorgehobenen Gegenstands. „Sein und nichts“ ist der Grundtext des Zeigens.

Alles Zeigen baut auf den Unterschied von Sein und Nichts, der das Menschsein ankündigt. Das primitive Seinsverstehen im Zeigen ist das entscheidende Praehumanum, der Vorläufer von Sprache. Das erste Lebensjahr könnte es anschaulich machen, wenn das erwachende Seinsverständnis sich beobachten ließe. Wir müssen daher mittelbar erlernen bzw. erschließen, was dabei vor sich geht.

Das Zeigen verändert zunächst gar nichts in der Natur. Das Leben wird dadurch weder leichter noch sicherer, im Gegenteil: An die Stelle blitzschnellen Reagierens tritt ein Hiatus, ein verzögertes Zupacken. Die zeigende Hand ist pragmatisch für den oder die andern von Bedeutung, aber ebenso existenziell für den Zeigenden selbst. Das Zeigen ist weder praktisch noch theoretisch, bereitet aber Theorie und Praxis vor und muß noch für den homo sapiens sapiens zwischen beiden Haltungen vermitteln. Das vor-menschliche Verhalten hat sich unmerklich verändert, wenn nicht mehr instinktiv reagiert wird und die Zeigehand in die Greifhand übergeht. Zeigend erfaßt sie einen Gegenstand, wo der Affe nach Eßbarem gegriffen hat. Der Stein, der unmittelbar als Wurfgeschloß diente, war kein Gegenstand; er wurde dazu, wenn er als Baumaterial Verwendung fand. So öffnet sich ganz langsam der Weg zur freien Bearbeitung.

Dem schlichten Zeigen entspricht in der entwickelten Sprache das *Zeigewort*: dies und jenes, hier und dort, heute und morgen, ich und du. Das hörbar gemachte Zeigen entwächst der körperlichen Präsenz, indem es sich differenziert: Auf das Heute vermag kein Finger zu weisen, geschweige auf das Vorjahr.

Das schlichte Zeigen mit der Hand kann auch dem entwickelten Menschen hilfreich sein, es kann sogar eine konzertierte Aktion ermöglichen. Aber es fungiert nur punktuell und momentan, jede Positionsänderung macht es hinfällig. Die Zeigung läßt sich nicht perpetuieren; sie kann sich jedoch von der Einschränkung auf den Zeigenden lösen, wenn sie durch den *Namen* ersetzt wird. Der Name ist ein situationsunabhängiges Zeigen, das an das Benannte statt an den Benutzer gebunden ist. Der Eigenname begleitet die benannte Sache unhörbar und ständig. Er be-zeichnet sie, ist das Zeichen für sie. Der Eigenname verbindet sich besonders mit der Person, welche, anders als ein Tier, auf den Namen hört. (Der Hund, der seinen Namen zu kennen scheint, empfängt nur einen Auslöser, um sich dem Herrchen zuzuwenden; er weiß nicht, daß er einen Namen hat.) Was Namen hat, wird zur Sache; was selbst einen Namen *trägt*, ist Person. – Der Laut ist auch in der Dunkelheit und bei verstellter Sicht funktionsfähig; als Schriftzeichen wird er sogar auf Dauer gestellt.

Aus dem Zeigen geht also das Nennen hervor. Der gesprochne Name zeigt so auf den Gegenstand wie in den menschlichen Anfängen die Hand; er verhält sich wie ein dem Gegenstand anhaftender Zeiger. Der Gegenstand bekommt durch ihn eine ideelle, vorstellende Doppelung. Der Eigenname des Menschen überdauert sogar die physische Existenz: auf dem Grabstein.

Zum Namen gesellt sich ein Stück Grammatik. Der Eigenname, der die Person vertritt, kann grammatikalisch durch ein Hilfsword ersetzt werden; nämlich durch ein Pro-nomen, ein Für-word. Ursprünglich vertraten die Namen noch die Stelle der sog. Pronomina, welche besser Prae-nomina heißen sollten. Der Eigenname ist realistisch, denn er bezeichnet eine weltliche Tatsache. Der allgemeine Name,

das gewöhnliche Substantiv, evoziert dagegen ein ideelles Schema, mit dem sich Gegenstände ordnen und ordern lassen. Real bezogen wird er aber erst durch das beigegebene Zeigewort oder dessen abgeschwächte Form, den bestimmten Artikel. Der unbestimmte Artikel ist ein Existenzquantor: Es war irgendwann einmal ein König, und ein Männlein steht in irgendeinem Walde. Der Realitätsbezug bleibt vag, verhalten oder gilt sogar als imaginär.

Die Namen haben aus dem eher hilflosen Zeigen ein Zeichen-Universum entstehen lassen, eine Sprachwelt. Sie beruht auf dem einfachen Verständnis von 1 und 0, dem die Welt offensteht. Die Sprache der Namen ist stets unvollständig, aber erweiterungsfähig. Die Chemie, vor allem die organische Chemie hat auf ihrem Gebiet die Namenlosigkeit der molekularen Verbindungen durch eine künstliche Nomenklatur behoben. Für alle Dinge, mit denen der Mensch umgeht, muß es einen Namen oder wenigstens eine Bezifferung geben. Die Namen sind erstarrtes, fixiertes Zeigen; gefrorene Intentionalität. Sie lassen sich leicht aktivieren; und leichter kombinieren als die Dinge selbst.

Der richtige Gebrauch der Namen hat etwas Befreiendes, etwa wenn altersbedingte Gedächtnisstörungen vorliegen. Die Wiedergewinnung eines entfallenen Namens ist mehr als beruhigend; sie ist ein Evidenzerlebnis! Evidenz tritt nicht erst auf bei geglückten mathematischen Operationen; sie wird ursprünglich erlebt beim erfolgreichen Namengebrauch. Das Sprechen ist bereits in der rudimentären Form der Namengebung befreiend. Namen erleichtern das Leben und stimulieren die Intelligenz. Schon für diesen Kernbereich gilt, was Montaignes Freund Pierre Charron 1601 von der Sprache (parole) behauptete: Sie sei „die Hand des Geistes“.

Wenn Namen vergessen werden, so ist dies peinlich; aber wehe, wenn sie durcheinandergeraten! Dann ist der Vorzug des klugen Lebewesens zur Falle geworden, und die Instinktsicherheit der Tiere erscheint als paradiesisch. Vielleicht hat der Vorteil, definitiv Abwesendes durch den Namen vorzustellen, zu der quälenden Omnipräsenz der Toten geführt, wogegen den Vor-Menschen wie den Tieren der Leichnam bloß ein Kadaver war und auch von seinesgleichen unbeachtet blieb. Aber den auch nur gering sprachfähigen Vorfahren des Menschen mußte der Totenkult zur Obsession werden. Das menschliche Wissen um den Tod ist sprachlich nicht etwa nur vermittelt, sondern aufgezwungen. Daß die tierischen Geschwister des Menschen davon frei sind, hat Rilke gerühmt:

„Mit allen Augen sieht die Kreatur / das Offene. Nur unsre Augen sind / wie umgekehrt und ganz um sie gestellt / als Fallen, rings um ihren freien Ausgang. / Was draußen *ist*, wir wissens aus des Tiers / Antlitz allein; denn schon das frühe Kind / wenden wir um und zwingens, daß es rückwärts / Gestaltung sehe, nicht das Offne, das / im Tiergesicht so tief ist. Frei von Tod. / ... / Wir haben nie, nicht einen einzigen Tag / den reinen Raum vor uns, in den die Blumen / unendlich aufgehn. Immer ist es Welt / und niemals Nirgends ohne Nicht...“

Die Menschwerdung schreitet fort, wenn sich herausstellt, daß das Zeigen mißbraucht werden kann, um den andern irrezuführen. Der Vormensch, der über das Zeigen, aber noch nicht über Namen verfügte, konnte seinesgleichen kaum täuschen. Aber schon die einfache Verwendung von Namen, die sich noch nicht

einmal kombinieren ließen, konnte täuschen. Wenn Namen richtig oder falsch gebraucht werden können, sind sie zum Prädikat geworden. Von nun an wird unterschieden: Dies ist kein Hund, sondern ein Wolf. Die Irreführung verschafft manchmal einen Vorteil; aber der Namens-Mißbrauch erweist sich sogar als eine großartige Erfindung, denn seine Berichtigung führt den Satz ein. Parallel dazu mußte sich der differenzierende Gebrauch der Laute mit deren Standardisierung verbinden.

Die stabilisierte, akustische Basis weitete die Möglichkeiten des Ausdrucks. Logisch hat sich aber etwas Ungeheuerliches ereignet: Der Satz wurde geboren, und mit ihm die Unterscheidung von Zeigfeld und Symbolfeld (mit Karl Bühlers „Sprachtheorie“ von 1934). Die entwickelte Sprache erweist sich als das Zweiklassensystem von Wortbedeutung und Satzbau, von Semantik und Syntax. Einfache, isolierte Sätze werden unerschwerlich schon im Zeigfeld gebraucht; man denke an die Orientierung in einem U-Bahnnetz; und an die gigantische Verwirrung, welche die Vertauschung der Stationsnamensschilder in der Pariser Métro anrichten würde!

Das entwickelte Leben der Menschen ist nicht mehr nur natürlich, sondern zunehmend sprachlich orientiert und gesichert. Die Erleichterung des Lebens durch den Sprachgebrauch zwecks Orientierung und die Erweiterung durch die Modalisierung (Möglichkeit und Wirklichkeit), welche erst die Sprache eröffnet, hat ihren Preis. Die Entfremdung setzt ein, bedingt durch ideologische Wucherungen der Sprache sowie durch deren ungenauen Gebrauch. Insgeheim trägt der Mensch das Seinsverständnis wie ein Kainsmal. Daß alles sich sprachlich vermitteln läßt, erinnert an den habgierigen König Midas, der verhungerte, als sein Wunsch in Erfüllung ging, daß alles, was er berührte, zu Gold werde. Was aus dem schlichten Zeigen schließlich hervorging, war die erst zunehmend, dann nur noch sprachlich vermittelte Welt; binomisch gegliedert gemäß den vielfältig abgestuften Werten von 1 und 0, Sein oder Nichtsein. Spät erst erkennt der homo sapiens sapiens, daß die Sprachwelt zum Gefängnis werden kann. Frei sind allein die Tiere, denn sie sind „frei von Tod“.

Zum Glück erfährt der Mensch die Sprache vorwiegend als Bereicherung; denn sie gewährt an Stelle der Natur-Freiheit die Freiheit durch Symbolik bis hin zum Geld (dem midaischen Gold). Wie schwer und wie beglückend der Ausbruch aus dem Gefängnis der Sprachlosigkeit ist, lehrt das Schicksal der hochbegabten Helen Keller (1880-1968), welche mit 19 Monaten durch eine Meningitis Gesicht und Gehör verloren hatte; sie wäre gestorben wie die Opfer des Sprachfindungsprozesses von Friedrich II., hätten ihre Betreuer nicht ein gewisses Seinsverständnis erweckt aus der Empfindlichkeit der Haut. Sie erlernte mit einer Ersatz-Deixis den Gebrauch von Namen. Aber schon das einfache Zeigen mußte ihr fehlen. Aber der Siebenjährigen eröffnete sich, angeleitet von einer klugen Betreuerin, das zweite Element der Sprache: der Satz und damit das Reich der Wahrheit. Der bloß haptische Zugang zu der menschlich gedeuteten Welt ermöglichte ihr sogar, wissenschaftlich zu arbeiten und sich damit zu behaupten.

Jede Sprache verändert sich ständig, und Fehlentwicklungen wie die letzte deutsche „Rechtschreibreform“ (vulgo Schlechtschreibreform) müssen verkraftet

werden. Entscheidend aber war der erste Schritt, die Unterscheidung von „Sein und Nichts“, welche den Urgrund menschlicher Freiheit bildet. Parmenides hatte als erster erkannt, daß das Verständnis von Sein und Nichtsein die Welt erschlossen hat: „χρη το λεγειν τε νοειν τ’_ον_μμεναι·_στι_γαρ_ε_ναι, μηδεν δ’ο_κ_στιν – Not tut zu sagen und festzuhalten: daß Seiendes ist. Es ist nämlich *sein*, keines aber ist nicht“. Die vorsprachliche Grundlage der Sprache vermittelt Parmenides als Tautologie. Innerhalb der Sprache sind Sein und Nichtsein kontradiktorisch; darin liegt die Ur-Differenz. Sie bildet die Grundlage der Sprache und der sprachlich gedeuteten Welt.

Leon Miodoński

Wrocław



Herder kontra Süßmilch – początki sporu o pochodzenie języka

1

Spór filozoficzny o źródła i pochodzenie języka stanowi jeden z ciekawych epizodów europejskiej filozofii. Można go uznać za egzemplifikację o wiele szerszego problemu, a mianowicie zderzenia światopoglądu opartego na pryncypiach metafizycznych z rodzącym się naturalistycznym i racjonalistycznym ujmowaniem rzeczywistości. Jak wiele innych struktur myślenia człowieka czasów nowożytnych rozumienie języka wynikało z przesłanek teologicznych, jak również przyjęcia – co do tego istniały jednak ciągle spory – języka hebrajskiego za prajęzyk ludzkości¹. Proces powolnego wykształcania się językoznawstwa jako wydzielonej refleksji teoretycznej oraz próby historyczno-kulturowej analizy fenomenu języka – w przeciwieństwie do teologicznej interpretacji – stanowią istotny składnik budowania zarówno fundamentu filozofii języka, jak i nowoczesnego, wieloaspektowego rozumienia świata.

Szczególnie interesujący, zwłaszcza w kontekście myśli niemieckiej, wydaje się pewien paralelnie przebiegający proces, a mianowicie z jednej strony nieustanne próby przekraczania metafizycznie uwarunkowanej i zamkniętej przestrzeni

¹ „Heilige Sprache wird die Ebräische Sprache genennet, weil sie die allererste ist, darinnen das Gesetz von Gott geschrieben worden, von welcher alle andere, als die Chaldäische, Syrische, Arabische u.a. herkommen; ja weil sie von Gott und Engeln und denen heiligsten Leuten ist gebraucht worden”, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden worden...*, Bd. 12, Hrsg. von J.H. Zedler, Leipzig-Halle 1737, s. 598. Zob. J. Reychman, *Od wieży Babel do językoznawstwa porównawczego*, Warszawa 1969, s. 7-24.

ontologiczno-epistemologicznej, charakteryzującej właściwie całą filozofię europejską niemal do połowy XVIII wieku, z drugiej natomiast strony usilne budowanie odrębności człowieka poprzez krytyczne nastawienie do materializmu mechanistycznego². W konsekwencji w osiemnastowiecznej filozofii niemieckiej daje się zauważyć współistnienie orientacji „racjonalistycznej” i „naturalistycznej, których ścieranie się pod naporem wolffiańskiego racjonalizmu i tzw. „filozofii popularnej” prowadziło nie tylko do racjonalizowania się modelu rozumienia człowieka i świata, ale przede wszystkim – w kolejnych fazach rozwoju – do przekształcania się czystego porządku rozumu w „porządek serca” i „porządek umysłu”³ i uzyskania nowego wieloaspektowego rozumienia człowieka, które ostatecznie doprowadziło w dojrzałych formach idealizmu niemieckiego do umocnienia się transcendentizmu, a tym samym do powszechnej akceptacji podmiotowej perspektywy filozofii w romantyzmie.

Te ogólne tendencje znalazły szczegółową eksplikację w myśleniu procesualnym, jako pochodnej szeregu koncepcji filozoficzno-przyrodniczych (Buffon, Kant, Haller) przedstawiających świat jako podstrukturę uniwersum, która nie tylko przeszła kolejne fazy rozwoju naturalnego (formowanie się planet, początek życia organicznego itd.), ale przede wszystkim w dalszym ciągu podlega przekształceniom i rozwojowi, zdążając do określonej perspektywy celowej (Bonnet, Herder), bądź też wypełnia się w samej tylko produktywności natury bez teleologicznej określoności (Blumenbach). W tym kontekście w połowie XVIII wieku historia i analiza historyczna uzyskują należne im miejsce w filozofii, stając się powoli perspektywą, poprzez którą postrzegana będzie nie tylko tzw. historia naturalna, ale też historycznie traktowane instytucje społeczne oraz zjawiska intelektualne, literatura i sztuka.

Całościowa, historyczno-kulturowa wizja pozwalała dostrzec, że organiczność świata nie polegała tylko na jego strukturalnej jedności w sferze fizycznej i biologicznej, ale przede wszystkim duchowej. Stąd recepcja kultur orientalnych (chińskiej i indyjskiej) skutkowałą wykształceniem się całkowicie nowych obszarów refleksji nad językoznawstwem, religioznawstwem, a nawet prawem. W konsekwencji odkryto związek języków indoeuropejskich i powinowactwo systemów mitologicznych („nowa mitologia”). Język, poezja, literatura i mit uzyskały nowy kształt – zaczęto dostrzegać w nich niewyczerpane możliwości rozumienia człowieka w jego indywidualnej i zbiorowej mądrości. Analiza systemów religijnych i mitologii azjatyckich w konfrontacji z obszarem Azji Mniejszej, kultury śródziemnomorskiej i kultury antycznej skutkowałą kolejnym ogromnej wagi impulsem intelektualnym: oto cywilizacja człowieka łączy się w jedno, nie tylko w przekonaniu o istnieniu prajęzyka, ale przede wszystkim w świadomości, że ludzkości przynależy pierwotna świadomość ukryta w systemach mitologii, świadomość wspólna ludzkiej naturze, świadomość przekraczająca wymiar czasu i przestrzeni. Poprzez zgłębianie

² B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 530-540.

³ M.J. Siemek, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór i wstęp T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 9.

„duchowych skarbów” możliwe wydawało się odkrycie prawdziwej istoty człowieczeństwa i prawdziwej istoty świata⁴.

Jeśli w tej powyżej zarysowanej perspektywie postrzegać spór filozoficzny o pochodzenie języka⁵, jaki wynikał z Herdera krytycznej oceny rozprawy Süßmilcha, to ujawni się zasadnicza, niedająca się przewyciężyć sprzeczność dwóch modeli świata i w konsekwencji dwie różne argumentacje: Süßmilcha – na rzecz boskiego pochodzenia języka oraz Herdera – na rzecz naturalnych źródeł języka. Süßmilch występuje z pozycji oświeceniowego racjonalizmu i statycznego rozumienia świata, Herder natomiast reprezentuje procesualną wizję świata.

2

Johann Peter Süßmilch pojawia się najczęściej w literaturze filozoficznej jedynie w kontekście sporu o źródło języka. W rzeczy samej rozprawa, będąca przyczyną wystąpienia Herdera i ostrej krytyki stanowiska metafizycznego, była tylko wycinkiem większej aktywności. Dzieło jego życia to czterokrotnie wydawane *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechtes* (1741-1775). Praca zajmuje ważną pozycję w historii badań społecznych jako pierwsza systematyczna i komplementarna teoria demograficzna, poprzedzająca o ponad pół wieku znaną powszechnie teorię Thomasa Malthusa. Ta przełomowa i wielowątkowa praca – podejmująca również kwestie statystyki, ekonomii politycznej i epidemiologii – zapewniła jej autorowi nie tylko miejsce w Królewskiej Pruskiej Akademii Nauk, ale również wysoką pozycję w administracji kościelnej i państwowej – wyższego radcy konsystorialnego. Warto przy tym zaznaczyć, że mocą swojego urzędu wprowadził on szereg zarządzeń, jak np. o obowiązkowych rejestrach urodzin, zgonów, zawieranych małżeństw itd., tworząc tym samym podwaliny nowoczesnej i sprawnej, kierowanej przez państwo polityki społecznej⁶. Niebagatelne znaczenie miał również fakt, że przedmowę do pierwszego wydania napisał sam Christian Wolff, podkreślając znaczenie dzieła jako próby wdrożenia w życie „sił rozumu” dla urzeczywistnienia „teorii prawdopodobieństwa w życiu człowieka”⁷.

⁴ Zob. L. Miodoński, *Idea prajęzyka w filozofii przełomu romantycznego*, w: B. Trojanowska (red.), *Rzeczywistość języka*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” nr 2124, Wrocław 1999, s. 193-206.

⁵ Wiele aspektów tego sporu, jak też szereg zapomnianych już dzisiaj autorów, podaje Anton Joseph Dorsch w pracy *Philosophische Geschichte der Sprache und Schrift*, Mainz 1791.

⁶ Zob.: E. Elsner, *Johann Peter Süßmilchs Leben und Werk*, w: J.P. Süßmilch, *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, Tod, und Fortpflanzung desselben. Kommentarband*, Düsseldorf 2001; E. Elsner, *Fakten zu Leben und Werk des Vaters der deutschen Statistik Johann Peter Süßmilch (1707-1767)*, „Berliner Statistik. Monatsschrift” 2000, nr 12, s. 270-284.

⁷ J.P. Süßmilch, *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, Tod und Fortpflanzung desselben erwiesen*, nebst einer Vorrede Herrn Christian Wolffens, bey J.C. Spener, Berlin 1741, s. 11.

Jakkolwiek studia demograficzne zdominowały twórczość Süßmilcha, niemałe znaczenie miała jednak problematyka językoznawcza, o czym świadczą liczne, wydane drukiem rozprawy⁸ oraz wykłady przygotowywane specjalnie na posiedzenia Akademii⁹. Wymowny tytuł, jaki nosił pierwszy z nich – a później jego drukowana wersja – nie wymaga żadnego komentarza: „Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe”. Zasadniczy problem, jaki da się tutaj dostrzec, wynika z kontekstu epoki. Właściwie większość współczesnych Süßmilchowi myślicieli opowiadających się za radykalnym oświeceniem wyrażała przekonanie o naturalnym pochodzeniu języka: Voltaire (1694-1778), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) i inni. Niektóre z tych koncepcji – a w szczególności skrajne postacie materializmu i sensualizmu – musiały być wyjątkowo nieznośne dla berlińskiego teologa, skoro poświęcił im specjalne krytyczne studium¹⁰. Oznacza to, że zasadniczym zamiarem, jaki mu przyświecał, była krucjata przeciw materializującemu światopoglądowi i obrona metafizycznej wizji świata. Sytuacja przypomina trochę przypadek immaterializmu Berkeley’a, który wychodząc z podobnych przesłanek, zamierzał walczyć z materializmem, ogłaszając twierdzenie o nieistnieniu materii oraz zakładając, że *esse* idei polega na byciu postrzeganą.

Otóż cały zamysł opierał się na prostym założeniu, że Stwórca dał człowiekowi gotowy język oraz że zrozumienie świata jako „cudownego dzieła” nie może być w pełni możliwe dla „słabego intelektu”¹¹, jakim dysponuje człowiek, i nie da się go wyjaśnić jedynie za pomocą języka, na drodze czysto pojęciowej. Z tego wynikają dwie podstawowe zasady. Po pierwsze, integralna jedność języka i rozumu, a więc

⁸ *Réflexions Sur la convenance de la Langue Celtique, et en particulier de la Teutonique avec celles de l'Orient, par lesquelles on démontre que la Langue Teutonique est matériellement contenue dans les Langues Orientales, et qu'elle en descend* (1746); *Specimen Glossarii Harmonici Graeco-Phoenicii* (1749); *Verzeichnis Teutscher Wörter in der Altbritischen Sprache* (1752); *Specimen Etymologici Latini, seu Glossarii Harmonici Latino-Phoenicii und „Continuatio Speciminis Etymologici Latini, seu Glossarii Harmonici Latino-Phoenicii”* (1772).

⁹ *Réflexions Sur la convenance de la Langue Celtique, et en particulier de la Teutonique avec celles de l'Orient, par lesquelles on démontre que la Langue Teutonique est matériellement contenue dans les Langues Orientales, et qu'elle en descend* (1745); *De originibus Linguae Germanicae et Saxonicae* (25.9.1749); *Observationes in Linguam Armericam* (27.4.1752); *Mémoire où l'on prouve, que les Langues ne sçauroient avoir une origine humaine mais qu'elles viennent immédiatement de Dieu* (7.10.1756); *Sur l'origine des Langues* (14.10.1756); *Sur la ressemblance entres des figures arithmétiques et plusieurs mots des Langues de l'Indostan avec les chiffres et les mots Allemands* (28.4.1757); *Sur les questions étymologiques* (11.11.1762); *Specimen Idiotici Prusci Marchici* (24.2.1763).

¹⁰ Niezachowany manuskrypt krytycznej rozprawy o *Człowieku maszynie* Julien Offray de la Mettrie. Zob. E. Elsner, *Fakten zu Leben und Werk...*, op. cit., s. 280.

¹¹ Johann Peter Süßmilch stosuje zamiennie pojęcie *Verstand* i *Vernunft*, mimo to jednak odwołując się do dość dobrze utrwalonego w naszej literaturze rozróżnienia wynikającego z przekładu *Krytyki czystego rozumu* Romana Ingardena: *Verstand* – intelekt oraz *Vernunft* – rozum.

że bez języka niemożliwy byłby rozum. Po drugie, język jest dziełem intelektu, który należy rozumieć jako uniwersalny intelekt konstruujący całą strukturę języka według tych samych niezmiennych reguł wynikających w istocie z „doskonałości i porządku języka”. W konsekwencji użycie języka ma swoje źródło w rozumie. Chcąc uznać człowieka za wynalazcę języka, trzeba byłoby przyjąć taką sytuację – dowodzi Süßmilch – że człowiek przed dokonaniem tego wynalazku powinien był posiadać jakiś język oraz być na tyle mądry i rozsądny, aby tego dokonać – „dlatego nie pozostaje nam nic innego jak tylko boski intelekt”. Język ma zatem status przypominający idee wrodzone i przypada mu bardzo pragmatyczny cel, a mianowicie „zapewnić panowanie nad światem oraz innymi zwierzętami, pozostawać z innymi ludźmi w roztropanych relacjach, cieszyć się społecznymi przyjemnościami, przechadzać się po drodze do czasowej szczęśliwości i czynić sobie naturę poddaną”¹².

Jego stanowisko, wbrew pozorom, nie jest zupełnie absurdalne, wręcz przeciwnie – opiera się na słabości materialistyczno-oświeceniowego i naturalistycznego rozumienia człowieka. Süßmilch zdaje sobie doskonale sprawę z istnienia koncepcji zakładających naturalny rozwój języka. Przytacza w tym kontekście nawet starożytne przykłady (Diodor z Sycylii, Witruwiusz, Lukrecjusz). Zdaje sobie również sprawę z pokrewieństwa języków hebrajskiego, greckiego, łacińskiego, arabskiego, niemieckiego i innych. Ale najbardziej interesował go proces, jaki musiałyby przejść rozumne zwierzę, czyli człowiek, od stanu zwierzęcego do stanu, gdy „wyśmienicie” posługiwałby się językiem. Zadaje pytania, na które trudno było wówczas odpowiedzieć: Dlaczego nie mówią zwierzęta, np. małpy, najbardziej przypominające człowieka? Dobrze przecież adoptują się w środowisku ludzkim i przejmują pewne zwyczaje człowieka. Süßmilch opierał swoje stanowisko na współczesnych badaniach anatomicznych, potwierdzających istnienie odpowiednich organów u małp, predysponujących je do posługiwania się mową artykułowaną¹³. Jego rozumowanie przebiega w następujący sposób: Skoro zwierzęta odbierają wrażenia zmysłowe podobnie jak ludzie, podobnie mają wyobraźnię, pamięć i są w stanie skupiać swoją uwagę na określonych przedmiotach, czyli mają wszystkie konieczne sposobności, aby móc się równać z ludźmi, dlaczego w takim razie nie mówią? Otóż dla berlińskiego teologa istnieje jedna zasadnicza różnica, wyznaczająca barierę jakościową. Istotą rozwoju człowieka jest, według niego, „doskonałość” (*Vollkommenheit*) wpisana w naturę człowieka. „Gdy spoglądamy na konstrukcję języka – pisze – wszędzie znajdujemy doskonałość, porządek, nawet piękno, harmonię i pełne brzmienie”¹⁴.

Doskonałość wyraża się na różnych poziomach, przede wszystkim zaś w powiązaniu z rozumem. W rozumie zatem i rozumności związków międzyludzkich wyraża się boska doskonałość, artykułowana w języku i pojęciach abstrakcyjnych.

¹² J.P. Süßmilch, *Versuch eines Beweises, dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, im Buchladen der Realschule, Berlin 1766, Vorrede, bez pag.

¹³ Ibidem, s. 72.

¹⁴ Ibidem, s. 19.

Potwierdzeniem takiej tezy może być łatwość przyswajania sobie mowy jako naturalnej formy wyrażania się człowieczeństwa. Jednocześnie Süßmilch zakłada istnienie ludów pierwotnych i pierwotnej formy nieregularnego języka. Doskonałość w tym zakresie oznaczałaby drogę konsekwentnego rozwoju poszczególnych języków i doskonalenia się form gramatycznych i semantycznych wynikających zawsze i wszędzie z tych samych stałych elementów: rzeczowników, czasowników, przymiotników, przysłówków itd. jako swoistych archetypicznych struktur językowych¹⁵. Jeśli do tego dodamy jeszcze redukcjonistyczną koncepcję 24 liter, jako wyznacznik języków¹⁶, wówczas można przyjąć tezę, że tego typu doskonałość ma charakter „statyczny”, oznacza bowiem tylko pewien algorytm rzeczywistości spreformowanej w potencjach, symbolach i znakach, albo też oznaczałaby z góry określoną dyspozycję: „Język został przeznaczony dla społeczeństwa obywatelskiego, do wymiany, dla fizyki, dla matematyki, astronomii i w ogóle dla rozprzestrzeniania się królestwa prawdy i nauki”¹⁷.

Tego typu „doskonałość” daleka jest od znaczenia, jakie niemiecki idealizm chętnie będzie przypisywał światu i człowiekowi w procesie zmiennego, wzajemnie się warunkującego rozwoju (*polaryzacja*), czyli procesualności, w której nakładają się i stymulują pierwiastki idealnego-duchowego i realnego-materialnego, obiektywizując ową doskonałość człowieka w formach jego istnienia, działania i myślenia. Takie ujęcie pojawia się już u Herdera.

W ostatniej części omawianego tekstu Süßmilch prawie w całości przytacza stanowisko Rousseau wyrażone w *Rozprawie o nierówności*¹⁸. Stanowi ono w istocie wzmocnienie całej argumentacji, ponieważ szwajcarski myśliciel, przedstawiając barwnie rozmaite aspekty naturalnego rozwoju języka, napisał w konkluzji: „Co do mnie, to przerażony mnożącymi się trudnościami i za niemal udowodnioną uważając niemożliwość powstania języków i ich ustalenia za pomocą środków ludzkich wyłącznie, pozostawiam temu, kto zechce, przemyślenie trudnego problemu”¹⁹. Podobną niejednoznaczność znajdujemy u myśliciela wyjątkowo ważnego dla całego oświecenia europejskiego, a mianowicie u Condillaca. W rozprawie *O pochodzeniu poznania ludzkiego* popada on w zastanawiającą ambiwalencję, a mianowicie zakłada jednocześnie i metafizyczne, i naturalne źródło języka, przyjmując dość dziwaczną i wysoce spekulatywną koncepcję. „Adam i Ewa nie zawdzięczali doświadczeniu tego, że wykonywali czynności duszy. Wyszedszy z rąk Boga mogli oni dzięki nadzwyczajnej pomocy dokonywać refleksji i dzielić się myślami. Ale przypuszczam, że w jakiś czas po potopie dwoje dzieci różnej płci zabłąkało się w puszczy, zanim zaznajomiło się z używaniem jakichkolwiek znaków. Do tego przypuszczenia upoważnia mnie fakt, który przytoczyłem. Kto wie nawet, czy nie ma jakiegoś ludu, który zawdzięcza swój początek takiemu

¹⁵ Ibidem, s. 98.

¹⁶ Ibidem, s. 21.

¹⁷ Ibidem, s. 27.

¹⁸ Ibidem, s. 117-123.

¹⁹ J.-J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, w: idem, *Szkic o pochodzeniu języka*, przekł. wstęp i przyp. B. Banasiak, Kraków 2001, s. 93-94.

tylko wypadkowi? Niech mi będzie wolno uczynić takie przypuszczenie; chodzi o zagadnienie, jak ów powstający lud wytworzył sobie język²⁰. Warto też dodać, że Rousseau zadeklarował się jako pilny uczeń Condillaca²¹.

Stanowisko Süßmilcha, czyli generalne sprowadzanie zjawisk materialnej rzeczywistości do bezpośrednich działań Boga, oznaczało przede wszystkim obronę autonomii człowieka w jego wolności i rozumności wobec narastających wokół prób absolutyzowania materii i naturalizowania człowieka. W tym sensie język – wyrażający ścisły związek rozumu jednostki z rozumem uniwersalnym – wpisywałby się w logiczną i teleologicznie uwarunkowaną całość, która mocą immanentnie zawartej zasady twórczej, obiektywizowałaby się w nauce, sztuce, w formach instytucjonalnych tworzonych przez człowieka.

3

Paradoksalnie – i paradoks ten wyraża specyfikę tendencji rozwojowych idealizmu niemieckiego – głównym przeciwnikiem teologicznego ujmowania języka był późniejszy superintendent Kościoła luterńskiego w Weimarze Johann Gottlieb Herder (1744-1803). W czasie pisania krytycznej wobec Süßmilcha rozprawy zajmował również wysoki urząd kościelny – nadwornego kaznodziei i radcy konsystorsialnego w księstwie Schaumburg-Lippe.

Koncepcja filozoficzna Herdera wyrażała się najpełniej w fundamentalnej, czteroczęściowej pracy – *Myśli o filozofii dziejów* (1784-1791) – stanowiącej jeden z najistotniejszych impulsów intelektualnych dla całego idealizmu niemieckiego²². Dochodzi w nim do przekształcenia czystego przyrodoznawstwa (siła organiczna, przyroda, organizm) – za pomocą uniwersalnych idei filozoficznych (historia, człowieczeństwo, sztuka) – w dialektyczne, systemowe i dynamiczne rozumienie świata w konkretnych procesach historyczno-przyrodniczego rozwoju. W tym sensie żadna z form tworzących ogromny organizm świata, czy to o charakterze czysto biologicznym, czy też duchowym, nie da się wyizolować od innych zorganizowanych systemów, z którymi tworzy proces postępu i rozwoju ku doskonałości. Zgodnie z zamysłem Herdera spośród wszystkich elementów bytu człowiekowi przypadła rola szczególna, a mianowicie w pojęciu „człowieczeństwo” (*Menschheit*) powinna się zrealizować „uniwersalna dyspozycja” „rodu ludzkiego”, będącego wielkim ponadhistorycznym

²⁰ É.B. de Condillac, *O pochodzeniu poznania ludzkiego*, przekł. K. Brończyk, Kraków 1952, s. 117.

²¹ „Mógłbym się tu ograniczyć do przytoczenia lub powtórzenia dociekań, w dziedzinie tej przeprowadzonych przez ks. Condillaca, a całkowicie potwierdzających mój pogląd i którym pierwszy może pomysł własny zawdzięczam”, J.-J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, op. cit., s. 89.

²² T. Namowicz, *Wstęp*, w: J. G. Herder, *Wybór pism*, wyb. i oprac. T. Namowicz, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1987, s. XXV.

indywidualizm, podlegającym kolejnym fazom rozwoju i samodoskonalenia, aż zrealizuje się ostateczny cel, ideał i „prawdziwa postać ludzkości” – „Bogu podobne człowieczeństwo”²³.

Był on bodaj pierwszym wybitnym myślicielem, który na bazie interkulturowej analizy filozofii, sztuki, języka i historii dostrzegał nie tylko oczywiste symptomy rozwoju cywilizacyjnego ludzkości, co pozwoliło mu przekroczyć, ograniczający w istocie całą nowożytną filozofię, eurocentryczny model świata, ale przede wszystkim stworzył koherentną i całościową wizję ciągłości struktury przyrodniczej, z jej podstawowymi mechanizmami działania, oraz struktury historyczno-kulturowej, czyli cywilizacji duchowej, w której prawa rozwoju organicznego uzyskują wyższą „potencję”. W polu jego zainteresowań znalazły się więc literatura i przekazy historyczne orientalnych kultur antycznych, współczesne badania etnologiczne, antropologiczne i geograficzne. Warto przy tym zaznaczyć, że z podjętej w *Myślach o filozofii dziejów* próby całościowej analizy procesów historyczno-kulturowych zrodził się nie tylko model historiozoficzny, ale również jeden z najsilniejszych intelektualnych impulsów dla kształtowania się całościowych teorii rozwoju na przełomie XVIII i XIX wieku.

Kiedy powstawała *Rozprawa o pochodzeniu języka* (1772)²⁴, Herder miał już wyraźnie określoną wizję sztuki poetyckiej, zaangażował się w ruch burzy i naporu, a także zajął się – pod wpływem hallerowskiej koncepcji bodźców (wrażliwość, pobudliwość) problematyką filozoficzno-przyrodniczą (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, 1773). W tym sensie koncepcja języka stanowi jeden ze składowych elementów dobrze już skoncypowanej, procesualnej wizji świata. Świadczy o tym strategia argumentacyjna i logika wywodu.

Punkt wyjścia stanowi pytanie: „Czy ludzie zdani na własne zdolności naturalne mogli sami stworzyć język?” – teza, że człowiek zawsze posiadał jakiś język. W stanie najbliższym naturze, jako istota jeszcze zwierzęca, posługiwał się „językiem uczucia” wyrażającym „bezpośrednie prawo natury”²⁵, oddającym tę najściślejszą więź człowieka i otoczenia, w którym żył, odczuwał, cierpiał, radował się i niepokoił. Pierwotny język uczucia zawierał „głos natury”, w nim tkwią „korzenie języka”. „We wszystkich językach pierwotnych dźwięczą jeszcze resztki głosów natury, oczywiście jednak nie są one głównymi wątkami ludzkiego języka. Nie są one właściwym źródłem, lecz sokami, które źródła języka ożywiają”²⁶. W różnorodności doświadczanych dźwięków odzwierciedlała się specyfika i rozmaitość języków oraz ich fonetyka, której w żaden sposób nie da się zredukować – jak chciał Süßmilch – jedynie do 24 dźwięków. Herder bardzo jasno stwierdza, że w ogóle nie da się właściwie w żadnym języku zredukować jego specyfiki jako

²³ J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1, przekł. J. Gałęcki, Warszawa 1962, s. 220.

²⁴ Rozprawa, powstała w wyniku konkursu rozpisane go przez Królewską Pruską Akademię Nauk na temat „En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d’inventer le langage? et par quels moyens parviendront-ils d’eux mêmes à cette invention?”, uzyskała nagrodę Akademii.

²⁵ J.G. Herder, *Wybór pism*, op. cit., s. 61.

²⁶ Ibidem, s. 63.

języka mówionego tylko do 24 liter i dlatego nie sposób mówić tu o doskonałości²⁷.

W dalszej kolejności argumentacja Herdera opiera się na fundamentalnym założeniu, że podstawowa dyspozycja człowieka to rozum i że stanowi on o specyfice gatunkowej. W związku z tym „wynalezienie języka jest dla niego tak naturalne, jak to, że jest człowiekiem”²⁸. Z tego wynika kolejna podstawowa konstatacja, a mianowicie, że „użycie języka konieczne jest do użycia rozumu”²⁹.

Człowiek wobec przyrody w nieograniczonych i tajemniczych dźwiękach przekazuje z pokolenia na pokolenie najsubtelniejsze doświadczenia, które oddawał pierwotnie w postaci języka śpiewu: „Śpiewała więc i dźwięczała cała natura, a śpiew człowieka był koncertem wszystkich tych głosów, jeśli tylko rozum jej potrzebował, jeśli jego uczucie potrafiło ją ogarnąć, a jego organy umiały ją wyrazić. Był to śpiew, ale ani pieśń słowika, ani muzykalny język Leibniza, ani też sam objaw uczucia zwierząt, oddany krzykiem: było to odbicie języka wszystkich stworzeń w naturalnej gamie głosu ludzkiego!”³⁰ Ta konstatacja miała niebagatelne znaczenie dla nowej estetyki przełomu romantycznego, wyznaczając swoisty parytet wartości poezji, mitologii, pierwotnego języka jako przekazu najgłębszej jedności człowieka i natury³¹.

Analiza rozmaitych aspektów historyczno-kulturowych, antropologicznych i językoznawczych pozwoliła Herderowi – w odpowiedzi na pytanie badawcze: „Na jakiej drodze człowiek musiał i mógł najłatwiej stworzyć sobie język?” – sformułować cztery prawa natury, na mocy których da się uzasadnić naturalne źródło języka:

1. „Człowiek jest niezależnie myślącą, aktywną istotą, której siły działają progresywnie; dlatego jest on stworzeniem posługującym się językiem”³².
2. „Człowiek w swym przeznaczeniu jest stworzeniem stadnym, społecznym, rozwój języka jest więc dla niego naturalny, istotny, konieczny”³³.
3. „Podobnie jak cały rodzaj ludzki nie mógł pozostać jedynym stadem, tak też nie mógł zachować jednego języka, powstały więc różne języki narodowe”³⁴.
4. „Podobnie jak rodzaj ludzki stanowi wedle wszelkiego prawdopodobieństwa jedną progresywną całość z jednego źródła i w jednej wielkiej wspólnotocie, tak samo wszystkie języki, a wraz z nimi cały ciąg wykształcenia”³⁵.

²⁷Ibidem, s. 69: „Byłoby przecież dziwne, gdyby właśnie litery, z których i dla których Bóg wymyślił język, przy pomocy których nauczył pierwszych ludzi mowy, były właśnie najbardziej niedoskonałymi na świecie, nic nie mówiącymi o duchu języka i potwierdzającymi całą swoją strukturą, że nic o nim nie chcą powiedzieć”.

²⁸Ibidem, s. 87.

²⁹Ibidem, s. 90.

³⁰Ibidem, s. 107.

³¹Zob. np.: B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa 1989.

³²J.G. Herder, *Wybór pism*, op. cit., s. 134.

³³Tamże, s. 147.

³⁴Tamże, s. 155.

³⁵Tamże, s. 164.

Wszystkie te prawa wykorzystane zostały w polemice z Süßmilchem. Herder wykazał przy tym bezzasadność całej argumentacji teologicznej, zasadzającej się na arbitralnych założeniach niemających uzasadnienia w materiale historycznym, etnologicznym i językoznawczym. Podkreślając „naturalność języka”, sprowadził więc całą dyskusję do sporu o pryncypia: „doskonałość” czy „naturalność” języka? Najważniejsze argumenty przemawiające za naturalnym i procesualnym rozwojem języka to:

1. zakorzenienie człowieka w naturze,
2. genetyczna rozumność istoty ludzkiej,
3. naturalne stymulowanie rozwoju języka przez rozum i rozumu przez język,
4. istnienie ogromnej ilości dźwięków w poszczególnych językach, niedających się zredukować do jednego schematu,
5. istnienie licznych form synonimicznych określających specyfikę doświadczania natury w określonych kulturach.

Ostateczna konkluzja brzmi dość zaskakująco:

„Boskie pochodzenie, jakkolwiek wydaje się bogobojne, jest na wskroś nieboskie: na każdym kroku umniejsza ono Boga nikczemnym, niedoskonałym antropomorfizmem. Ludzkie pochodzenie ukazuje Boga w najlepszym świetle: Jego dzieło, dusza ludzka, z siebie samej tworzy język i rozwija go, ponieważ jest Jego dziełem, duszą ludzką. Ona buduje sobie ten zmysł rozumu, jest twórczynią na podobieństwo Jego istoty. Pochodzenie języka staje się więc teraz w sposób godny boskie, o ile jest ludzkie. Boskie pochodzenie jest niepożyteczne i w najwyższym stopniu szkodliwe. Burzy całą aktywność duszy ludzkiej, nic nie tłumaczy i czyni wszystko, całą psychologię i wszystkie nauki, niewytłumaczalnymi”³⁶.

4

Rozprawa o pochodzeniu języka ma istotne znaczenie w kontekście rodzącego się w filozofii niemieckiej przełomu romantycznego, będąc zwiastunem tego, co czasem określa się mianem „Aufklärung der Aufklärung” (oświecenie oświecenia) – intelektualnego sprzeciwu wobec totalizującego racjonalizmu. Patronem tego ruchu w środowisku Herdera był „Mag Północy”, Johann Georg Hamann (1733-1788), początkując jeszcze w latach sześćdziesiątych XVIII wieku umysłowe przebudzenie „wewnętrznego człowieka”, co znalazło później doskonałe rozwinięcie w filozofii i sztuce klasycyzmu i romantyzmu (Herder, Goethe, Novalis). Hamann przestrzegał przed „idolami rozumu”, zwracał uwagę na przeżycie egzystencjalne i kluczowe znaczenie języka³⁷ – wszystkie te elementy zawiera rozprawa Herdera.

³⁶ Tamże, s. 174-175.

³⁷ L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007, s. 92-108.

Nie tylko Süßmilch stał się przedmiotem krytyki. W nieco mniejszym stopniu, ale równie wyraźnie Herder powątpiewa w rozstrzygnięcia Condillaca i Rousseau³⁸. W konsekwencji cała rozprawa ma charakter obrachunku z racjonalistyczną argumentacją, konstruowaną, jak pokazuje koncepcja berlińskiego teologa, na schematach spekulatywno-idealizujących, którym przeciwstawia się autentyczne uczucie, przeżywanie świata i głęboką jedność z naturą. W racjonalizmie istniało zawsze różnicujące napięcie między aktywnością podmiotu poznającego a biernością przedmiotu poznania, przepaść nie do pokonania. Istotne przejście, jakie dokonuje się w tym względzie w obrębie idealizmu niemieckiego, polega właśnie na próbie pokazania integralnej jedności człowieka i świata, a tym samym przekroczenia tej nieprzekraczalnej dla racjonalizmu granicy.

Oryginalność studiów herderowskich polega nie tylko na tym, że uświadomił współczesnym ważność fenomenu języka i potrafił wpisać go w koncepcję nowej estetyki i antropologii, ale na tym, że go w ogóle dostrzegał. Dla Kanta, który żył przecież dokładnie w takim samym środowisku interkulturowym i wielojęzycznym jak Herder – otoczony Litwinami, Łotyszami, Niemcami, Polakami, Rosjanami i Żydami – nie wynikała z tego żadna istotna konsekwencja filozoficzna. Dla Herdera stało się to podstawą wielu ważnych teoretycznych refleksji. Za wszelki komentarz niech wystarczy ten oto fragment *Myśli o filozofii dziejów*: „W najprostszej postaci zjawia się ta wszechstronna mistrzyni wszystkich boskich myśli i słów, która przez odrobinę powietrza przepuszczanego przez wąską szparę wprawiła w ruch nie tylko cały świat idei ludzkich, ale także sprawiła wszystko, czego ludzie dokonali na ziemi”³⁹.

³⁸ J.G. Herder, *Wybór pism*, op. cit., s. 86, 95, 148.

³⁹ J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 2, przekł. J. Gałęcki, Warszawa 1962, s. 158-159.

Andrzej L. Zachariasz

Rzeszów



Filozofia a język.

Uniwersalność filozofii a partykularność kultur narodowych

*Niechaj postronni o tym pamiętają,
Polacy nie gęsi, języki obce znają*

nie-Rey

1. Uwagi wstępne

Człowiek, jak każdy byt, „jest tym, kim jest” poprzez swoją określoność, a więc jako „jakiś”, czyli mężczyzną, kobietą, przedstawicielem pewnej rasy czy kultury, narodu. Jest na przykład Anglikiem, Niemką, Francuzem, Polką, Włochem itp. Oznacza to, że w swoim codziennym bytowaniu realizuje swoją aktywność w języku i kulturze narodowej. W rzeczywistości wobec innych różnej i wobec całości działań ludzkich partykularnej. Jednocześnie przedstawiciele współczesnej kultury, mimo że niejednokrotnie deklarują szczególne uznanie dla tego, co indywidualne, czy też nawet jednostkowe i неповtarzalne, to w swoich działaniach ulegają temu, co zarówno w bezpośredniej komunikacji, jak i w wyznaczającym ją systemie znaczeń nakierowane jest na to, co powszechne, ogólne, czy też nawet uniwersalne. Tendencja ta, która niewątpliwie jest naturalnym wyrazem procesu porozumiewania się między ludźmi, swoje techniczne podstawy i uzasadnienie znajduje w aktualnych możliwościach przekazu informacji oraz wyzwaniach i potrzebach, które formułuje współczesny stan cywilizacji. Globalna komunikacja wymaga także uniwersalnych form wyrażania przekazywanych informacji. Podstawowym jej środkiem, związanym niejako wyłącznie z rodzajem ludzkim, przez niektórych uznawanym nawet za wyraz człowieczeństwa, od zawsze wydawało się

być słowo. Słowo w systemie słów, czyli język. Tak też się dzieje, że ludzkość dysponuje nie tylko wielością słów, ale i języków. Problem jednak w tym, że wielość języków, ich specyfika w wymiarze globalnym, tego przekazu nie tylko nie ułatwia, ale niejednokrotnie stanowi poważne jego utrudnienie. Niekiedy wręcz uniemożliwia porozumiewanie się. Za normalne należałoby więc uznać dążenie do zastąpienia partykularnych środków komunikacji uniwersalnymi formami wyrazu. Oznaczałoby to eliminację języków narodowych na rzecz języka uniwersalnego. Funkcję takiego środka komunikacji w coraz szerszym zakresie pełni język angielski. Krótko mówiąc, współczesny świat wydaje się kierować dewizą: „Jeśli chcesz być zrozumiany i funkcjonować w kulturze globalnej, musisz sięgać do uniwersalnych środków przekazu informacji, czy też wymiany myśli”.

Co jednak tego rodzaju sytuacja oznacza dla filozofów i filozofii? Odpowiedzią na to pytanie w znacznym stopniu jest ostatnie zdanie poprzedniego akapitu. Niemniej, w grę zdaje się tu wchodzić nie tylko „bycie rozumianym i funkcjonowanie w kulturze globalnej”, ale także pytanie o relacje, jakie zachodzą między kulturą – a tym samym myśleniem filozofa i jego filozofią – a językiem, w jakim wyraża swoje myśli. Oczywiście, problem ten nie istnieje dla przedstawicieli kultur realizowanych w tzw. językach globalnych, zwłaszcza w języku angielskim. W tym wypadku jest to nie tylko potwierdzenie myśli wyrażanych w używanym języku, ale także potwierdzenie języka w prezentowanej przez twórcę kulturze. W jakościowo różnej sytuacji wydają się jednak znajdować przedstawiciele kultur i języków partykularnych, gdy podejmują próby wyrażania swych myśli w tzw. języku uniwersalnym. Trudno bowiem byłoby tu mówić o potwierdzeniu poprzez używany język uniwersalny języka partykularnego własnej kultury. Aby móc odpowiedzieć na te kwestie w sposób bardziej pełny, podejmę próbę namysłu nad relacją, jaka zachodzi między językiem a filozofią.

2. Języki narodowe a filozofia

Filozofia to przede wszystkim myśl. Nie bez powodu nazwy filozof i myśliciel traktowane są jako synonimiczne. Czym jednak są myśli? Przyjmując, iż są treścią myślącej świadomości, możemy je określić – w ramach relacji podmiotowo-przedmiotowej – jako przedmioty świadomości. Te ujmuję tu także jako znaczenia. Filozofia jednak to nie tylko myśli, czy też poglądy formułującego je w swojej świadomości myśliciela. Filozofia to także pewien sposób realizacji aktywności bytu ludzkiego jako podmiotu, czyli sposób jego działania oraz rezultaty tych działań. Należałoby powiedzieć, myśl w formie zobiektywizowanej, czy też jeszcze inaczej: myśl zmaterIALIZEDOWANA, to znaczy wyrażona w formie znaków. W tym wypadku w postaci słów (wyrazów), symboli, którym przypisujemy znaczenia. Język jest nie tylko koniecznym, ale i konstytutywnym warunkiem formowania i wyrażania myśli.

Filozof formułuje i wyraża swoje myśli w pewnym języku, używając określonego zasobu słów. Problem jednak w tym, że ludzkość bynajmniej nie dysponuje

jednym, powszechnym językiem, w którym uprawiane jest myślenie filozoficzne. Przeciwnie. Języków tych, nie biorąc nawet w tym wypadku pod uwagę kultur o proveniencji pozaeuropejskiej, jest wiele. Każdy z nich wykazuje specyficzne cechy zarówno ze względu na znaczenie poszczególnych słów, jak i wyrażane ciągi myślowe. Nie bez racji Ernst Cassirer wskazywał na wynikającą z języka specyfikę wyrażania myśli, a Martin Heidegger utrzymywał, iż jego filozofia swoistość zachowuje jedynie w pojęciach i składni języka, w którym została sformułowana, czyli w języku niemieckim. Do wiedzy niemalże potocznej należy teza, zgodnie z którą przekłady nie w pełni wyrażają myśli oryginału. Można by tu choćby postawić pytanie o to, czy na przykład greckie słowa: *όν, εἶναι*; łacińskie *ens*; niemieckie *Sein* i polskie „byt”, jako terminy filozoficzne, łączą z związanymi z nimi treściami dokładnie te same znaczenia. Jest to także pytanie o to, czy grecka *aleteia* (ἀλήθεια), łacińska *veritas*, niemiecka *Wahrheit*, rosyjska *правда* i *истина* oraz polska „prawda” to pojęcia w swoich intuicjach znaczeniowych, a więc i w treściach, jednoznaczne. Czy niemieckie pojęcie *Wirklichkeit*, angielskie *reality* i polskie „rzeczywistość” przekazują te same konotacje znaczeniowe, skoro pierwszy termin należałoby wywodzić od *wirken* (działać, stawać się), drugi od *real* (prawdziwie, naprawdę), a trzeci od „rzecz”, czy też „rzeczy”. Uwzględniając tego rodzaju momenty, można by powtórzyć za Heideggerem, iż to „język myśli”¹. Co najwyżej, należałoby dodać, że myśląc, czynimy to w ramach pewnego języka.

Zauważę jednocześnie, że filozofia jest myśleniem w swej intencjonalności nakierowanym na prawdę, która przynajmniej w deklaracjach tzw. fundamentalistów jest jedna i absolutna. Oznacza to, że ustalenia filozofii winny być także uniwersalne. Rzecz jednak w tym, że przedstawiciele poszczególnych kultur we właściwych tym kulturom językach nie tylko podejmują próby filozofowania, ale wręcz mówią o filozofiach narodowych, takich jak filozofia polska, czeska, słowacka, białoruska, serbska itp. Na ile tego rodzaju przedsięwzięcia są zasadne? Wielość języków filozoficznych, tak jak i kultur, w których uprawiana jest filozofia, nie tyle gwarantuje jej uniwersalność, ile prowadzi do jej partykularyzacji. Czy filozofia zatem, podobnie jak matematyka, geometria czy też fizyka, a nawet chemia i biologia, nie powinny posługiwać się językiem uniwersalnym? W tej sytuacji pojawia się pytanie, czy dążenie do wyeliminowania języków narodowych, zwłaszcza języków tzw. narodów peryferyjnych, nie jest przedsięwzięciem zasadnym. Przy tym, jak sądzę, jest to możliwe co najmniej na dwa sposoby. Pierwszym z nich byłoby stworzenie tzw. języka filozoficznego, dla którego podstawą mogłoby być na przykład esperanto bądź inny język formalny. Drugim sposobem, w realizacji znacznie prostszym, jest uznanie jednego, albo kilku języków, którym przypisano by status uniwersalnych języków naukowych. Do tej funkcji współcześnie претендуje język angielski.

¹ Zob. E. Tugendhat, *Kwestia bycia i jej podstawy językowe*, w: idem, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 1999, s. 121. Zob. także rozważania tego autora w innych rozprawach zamieszczonych w tym tomie.

3. Filozofia a język i kultury narodowe

Tak jak język, w którym uprawiana jest filozofia, ma wpływ na kształt i treść myśli filozoficznych, tak również należałoby stwierdzić, iż uprawianie filozofii w danym języku nie jest obojętne dla niego samego, jak i jego kultury. Czym zatem jest filozofia dla języka i dla kultury?

Odpowiedź na to pytanie zawarta jest w pojmowaniu filozofii jako myślenia, a języka jako środka wyrazu myśli. Często dzieje się tak, iż wyrażanie nowych przemyśleń i ujęć rzeczywistości jest równoznaczne z tworzeniem pojęć, czyli wzbogacaniem języka o nowe treści, i związane z tymi pojęciami znaczenia. Biorąc pod uwagę fakt, że filozofowanie jest specyficznym rodzajem aktywności bytu ludzkiego, nie sposób dowodzić, zważywszy na zachodzące między myślą a językiem związki, iż nie wpływa ono na specyfikę języka, w którym znajduje swój wyraz. Jeśli nawet ograniczymy się do określenia hasłowego, że filozofowanie to namysł w kategoriach intelektualnych, to i tak wskazujemy na odmienność tego myślenia od aktywności wyznaczanej codziennością bytu ludzkiego czy też aktywności o charakterze religijnym, politycznym bądź estetycznym. Dzieje się to przede wszystkim poprzez język. Inaczej mówiąc, o ile religia wyznacza głębię duchową, poezja czy też malarstwo emocjonalno-estetyczną, a działania etyczne moralną, to filozofia decyduje o intelektualnym wymiarze języka. W tym kontekście można także postawić pytanie o to, jaki byłby język polski bez poezji Kochanowskiego, Reja, Mickiewicza czy Słowackiego, bądź też prozy Sienkiewicza, Żeromskiego i wielu innych polskich literatów.

Analogicznie do tej sytuacji można by podjąć próbę ustalenia wpływu dotychczasowego sposobu uprawiania filozofii w Polsce na język polski i w efekcie na polską kulturę. Podstawą tego ustalenia jest aktualny stan języka polskiego, w tym języka filozoficznego, a przede wszystkim formuła filozofowania w Polsce. Niewątpliwie wpływ na ten stan ma historia polskiego intelektualizmu, a właściwie jeśli nie zupełny jego brak, to w każdym razie funkcjonowanie w formie szczątkowej, powiedziałbym: na peryferiach religii i teologii. Filozoficzna myśl polska, czy inaczej mówiąc, filozofia w Polsce, w swej wersji akademickiej faktycznie do połowy wieku XIX nie wyszła z językowego i problemowego uniwersalizmu średniowiecznego. Znalazło to wyraz w wierności zarówno łacinie, jak i myśli scholastycznej. I choć należy przyznać, że także w innych krajach europejskich proces ten nie przebiegał zbyt pośpiesznie, to jednak były społeczeństwa, które tego rodzaju przeobrażenie przeszły znacznie wcześniej. Stąd też dystans między warunkami filozofowania tych społeczeństw a warunkami polskimi był na tyle duży, iż w wieku XIX filozofowie, którzy podejmowali próby filozofowania w języku polskim, napotykali na poważne trudności z wyrażaniem swoich myśli filozoficznych. Nie jest to tylko przypadek Bronisława Trentowskiego, który podejmował próbę wypracowania oryginalnej terminologii filozoficznej w języku polskim, lecz także Augusta Cieszkowskiego, czy nawet Kazimierza Twardowskiego i Romana Ingarden. Za znamienity w tym wypadku należałoby uznać fakt, że podstawowe dzieła tych filozofów zostały przetłumaczone na język polski po 1945 roku, a niektóre

z nich dopiero w drugiej połowie wieku XX. Pojawia się w tym kontekście pytanie o to, czy prace niemieckie tych myślicieli można włączyć do dorobku filozofii polskiej. Analogicznie można by zapytać, czy na przykład Husserl i Wittgenstein to twórcy kultury żydowskiej.

Polski język filozoficzny w znaczącym wymiarze powstawał w wyniku pracy translatorskiej tekstów filozofów zachodnich. Rezultatem tego stanu było tworzenie go na zasadzie kalki językowej jako konsekwencja przekładów z języka niemieckiego, francuskiego bądź też angielskiego². Sytuacja ta w pewnej mierze uległa korzystnej zmianie po uformowaniu się, na początku minionego wieku, wokół Kazimierza Twardowskiego filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej. Myśliciele tego kręgu na czele ze swym mistrzem szczególną wagę przywiązywali właśnie do języka filozoficznego. „Program Twardowskiego, zmierzający do propagowania w filozofii języka jasnego, wyraźnego, do rugowania z tego języka pojęć mętnych, niezrozumiałych, a w objaśnianiu wieloznacznych – pisał w związku z tym Ryszard Jadcza – znalazł swoje odzwierciedlenie w wielu jego tekstach, publikowanych zwłaszcza na łamach »Ruchu Filozoficznego«”³. Niewątpliwie postulat ten, a przede wszystkim dorobek intelektualny filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej – niezależnie od tego, czy stanowisko przedstawicieli tej szkoły, że język filozoficzny winien być prosty, jasny i oczywisty, było powszechnie podzielane przez wszystkie orientacje filozoficzne – wpłynął znacząco zarówno na kształtowanie polskiego sposobu filozofowania, jak i na uświadomienie roli języka w wyrażaniu myśli filozoficznych. W tym także na świadomość związków między kulturą narodową a myślą filozoficzną.

4. Partykularyzacja i marginalizacja kultur i filozofii narodowych (uwagi końcowe)

Rzeczywistość współczesnego świata, a w szczególności postępujący proces globalizacji komunikacji, nie sprzyja promocji narodowych języków filozoficznych. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa twierdzić, iż swoisty rozkwit narodowych języków, który był efektem odrodzeniowego odejścia od łaciny jako języka uniwersalnego ówczesnych elit intelektualnych, współczesny świat ma poza sobą. Technologia informacyjno-komunikacyjna już nie tylko koryguje, ale wręcz neguje procesy indywidualizacji przekazu i w ich miejsce preferuje uniwersalne standardy zachowań kulturowych. Do dziedzin, w których proces uniwersalizacji zachodzi szczególnie szybko, należy – obok polityki – nauka, a także filozofia. Językiem, który pretenduje do miana uniwersalnego, tzw. *lingua franca*, nie tylko współczesnej Europy, ale i świata, jest niewątpliwie język angielski. Staje się on także

² Bynajmniej nie pragnę przez to negować zasadności tego rodzaju praktyki, zwłaszcza w sytuacji braku terminologii odwołującej się do intuicji języka polskiego, ukształtowanych w wyniku doświadczeń rzeczywistości w kręgu kultury tego języka.

³ R. Jadcza, *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997, s. 14.

współczesnym językiem filozofii. W tej sytuacji pojawia się pytanie o konsekwencje tego rodzaju uniwersalizacji nie tylko dla myślenia filozoficznego, ale także dla języków oraz kultur narodowych. Czy proces ten może oznaczać początek końca specyfiki poszczególnych narodów?

Odpowiedź na pierwsze z tych pytań w dużej części sformułowana została już w powyższych ustaleniach. Eliminacja języków narodowych z filozofii będzie prowadziła nie tylko do marginalizacji ich samych, ale i odpowiadających im kultur. W każdym razie będzie przyczyniała się do ich znaczącego zubożenia intelektualnego. Uwzględniając ten stan rzeczy, należałoby stwierdzić, iż autorzy wywodzący się z kręgu kultur pozostających poza językami pretendującymi do miana tzw. uniwersalnych stają przed poważnym dylematem. Uprawianie filozofii w języku narodowym oznacza, w przekonaniu wielu autorów, rezygnację z uczestnictwa w tzw. kulturze europejskiej, czy też globalnej. Jest zatem swego rodzaju samoograniczeniem się, a nawet formą samonegacji. Stąd też wielu autorów świadomie rezygnuje z uprawiania filozofii w języku narodowym i podejmuje próby wyrażania swoich myśli w tzw. językach międzynarodowych, a w szczególności w języku angielskim. Niewątpliwie sama idea zasługuje na uznanie i ze wszech miar godna jest poparcia. Przyczynia się do udostępniania treści zawartych w publikacjach szerszemu gronu czytelników. Stąd też ten sposób filozofowania, i to nie tylko u filozofów polskich, ale także rosyjskich czy niemieckich, znajduje coraz powszechniejsze uznanie. Problem co najwyżej w tym, iż tego rodzaju podejście do uprawiania filozofii ma nie tylko wymiar pozytywny. Uznanie go za standardowy prowadzi może do eliminacji uprawiania filozofii w językach narodowych, a tym samym do sprowadzenia tychże języków oraz kultur do poziomu życia codziennego – do komunikacji i realizacji aktywności bieżącej. Oznacza to partykularyzację i marginalizację tych kultur. Choć, co należy podkreślić, jest to innego rodzaju partykularyzacja niż ta, która miała miejsce w czasach nowożytnych w wyniku odchodzenia od łaciny i przechodzenia na języki narodowe. Tamta była bowiem partykularyzacją poziomą, można powiedzieć: horyzontalną. Polegała na rozbiciu uniwersum na elementy. W rezultacie sprowadzała się do określania kultur narodowych wobec innych kultur narodowych. Współczesne formy komunikacji wymuszają partykularyzację o charakterze wertykalnym. Polega ona na podporządkowaniu tego, co regionalne, a więc i jednostkowe, temu, co ogólne i konieczne. Oznacza to partykularyzację języków i kultur narodowych wobec języka uniwersalnego i kultury globalnej.

Rezygnacja z uprawiania filozofii w językach narodowych ma negatywny wpływ nie tylko na języki i kultury narodowe, lecz także wydaje się mieć negatywne konsekwencje dla samego myślenia filozoficznego. Uprawianie filozofii w jednym czy nawet w kilku tzw. językach uniwersalnych oznacza nie tylko standaryzację środków wyrazu, ale także wyrażanie myśli w ograniczonych jedynie do tych języków treściach znaczeniowych. Jest więc rezygnacją z formułowania myśli w ujętych w nich doświadczeniach. Można by dowodzić, że wielość języków niesie z sobą nie tylko różnorodność treści znaczeń, ale i różnorodność wyrażanych w nich doświadczeń rzeczywistości. Unifikacja językowa jest zatem rezygnacją z bogactwa myśli filozoficznej już na poziomie jej formułowania w językach narodowych. Przy tym tego rodzaju sytuacja, to znaczy ograniczenie się do jednego

języka w filozofii, bynajmniej nie chroni filozofii przed partykularyzacją i relatywizacją formułowanych w jej ramach prawd. Nawet bowiem gdyby filozofię uprawiano tylko w jednym języku, na przykład angielskim, to także jest to język, który powstał i kształtuje się poprzez pewne doświadczenia, jakie były i są udziałem określonej społeczności. W tym sensie jest to język partykularny. Co prawda można by dodać, że w konkretnym wypadku, choćby ze względu na jego zasięg, tradycję kulturową, może być językiem o znacznie szerszym horyzoncie doświadczeń i wynikających z nich znaczeń niż inny język narodowy. Krótko mówiąc, uniwersalizacja językowa bynajmniej nie jest jednoznaczna z automatycznym zapewnieniem tezom filozoficznym ich nierelatywności, czy też teoretyczności.

Jednocześnie z dużą dozą prawdopodobieństwa można utrzymywać, że formułowanie myśli przez przedstawicieli kultur partykularnych w tzw. językach obcych jest powodem wtórności ich filozofowania. Dzieje się to nie tylko poprzez konieczność wyrażania myśli w języku obcym (a więc ograniczania się do właściwych temu językowi intuicji), ale także ze względu na to, iż w tego rodzaju sytuacjach wzorcem, zarówno jeśli chodzi o problemy, jak i sugerowane rozwiązania oraz sposoby ich uzasadniania, są propozycje filozoficzne preferowanych języków. W konsekwencji też udział na przykład autorów polskich *de facto* sprowadza się do interpretowania i komentowania autorów obcojęzycznych. Stąd też wielkość filozofujących w ten sposób wynika z tego, iż potrafią mówić i pisać o tym, co wymyślili inni. Oznacza to uprawianie myślenia filozoficznego na poziomie rozumienia i interpretacji tekstów – zatem nie jako filozofii poszukującej prawdy i przekraczającej jej każdorazowe ograniczenia, ale jako hermeneutyki prawd już zastanych.

Niewątpliwie przedstawiciele tzw. kultur partykularnych i języków narodowych, które nie pretendują do miana uniwersalnych, podejmując wysiłek filozofowania, stają przed trudnym wyborem języka jako środka artykulacji formułowanych myśli. Przy tym, pomijając względy merytoryczne, należałoby zauważyć, że nie bez znaczenia są także okoliczności zewnętrzne wobec samego myślenia filozoficznego. Jest to dylemat, który można wyrazić następująco: czy istnieć we własnym narodowym języku i pozostać na marginesie kultury światowej, czy też istnieć w języku uniwersalnym i funkcjonować jako filozof o zasięgu światowym. Jednocześnie nie jest także obojętny prestiż, jaki wiąże się z publikowaniem tekstów filozoficznych w językach obcych. Zresztą, co warto podkreślić, wspierany dość skutecznie i oficjalnie przez państwowe, a więc i narodowe organizacyjne formy nauki. Znajduje to wyraz choćby w wyższym punktowaniu publikacji w językach obcych. O ile sytuacja ta wydaje się w jakiejś mierze zasadna w wypadku tzw. nauk ścisłych, a nawet w szeroko pojmowanych naukach przyrodniczych, które *de facto* posługują się w znacznym stopniu językiem sformalizowanym, to co najmniej powinna ona budzić zastrzeżenia w wypadku nauk humanistycznych. W związku z tym zastanawiające jest, czy także wedle tych kryteriów nie powinna być oceniana literatura piękna. Niewątpliwie publikowanie poezji w języku angielskim w znacznie większym stopniu pozwoliłoby polskim poetom i polskiej poezji na funkcjonowanie w tzw. obiegu światowym. Problem jedynie w tym, czy w tego rodzaju sytuacji można będzie jeszcze mówić o polskich poetach i polskich filozofach?

Czy zatem pytanie o to, jak być, by być w filozofii dobrze, pozostanie tylko dylematem, którego każde rozstrzygnięcie jest niezadowolające? Należy zauważyć, że mimo iż język nie jest tu bez znaczenia, to odpowiedź na sformułowane pytanie „jak być w filozofii?” w pierwszej kolejności pozostaje w samej doniosłości myśli, którą mamy do wyrażenia. Inaczej mówiąc, chodzi o to, aby myśli, które formułujemy, były na tyle doniosłe, iż niezależnie od języka, w którym zostają wyrażone, warte są poznania w każdym innym języku. Niewątpliwie w tego rodzaju sytuacjach języki narodowe nie tylko nie są przeszkodą w funkcjonowaniu myśli w kulturze globalnej, ale wręcz nadają jej wymiar indywidualności wśród innych tworów kulturowych. Przykładem w dziedzinie filozofii, jest choćby myśl Sørensa Kierkegaarda. Potwierdzeniem, iż język narodowy nie jest przeszkodą w uzyskaniu uznania przekraczającego ramy kultur narodowych, są choćby polscy nobliści. Paradoksalnie, przynajmniej w dotychczasowej historii laureatami tej nagrody nie są przedstawiciele dyscyplin przyrodniczych, publikujący z zasady w języku angielskim, ale polscy literaci: Henryk Sienkiewicz, Władysław Reymont, Czesław Miłosz oraz Wisława Szymborska. Swoistym przykładem, choć odmiennym od wskazanych, ale potwierdzającym, iż liczy się wielkość dokonań, a nie sprawność posługiwania się językami obcymi, są także pokojowe nagrody Nobla. Krótko mówiąc, polskiej, a także każdej innej filozofii konieczna jest przede wszystkim myśl poznawczo i praktycznie doniosła. Ta w każdym wypadku znajdzie swoje miejsce w kulturze uniwersalnej świata globalnego.

Tadeusz Buksiński

Poznań



Mass media i Internet w sferach publicznych

1. Jürgen Habermas o sferze publicznej i komunikacji

Najbardziej znanym i najczęściej cytowanym teoretykiem sfery publicznej jest Jürgen Habermas. Należy również do tych myślicieli, którzy wypowiadają się na temat mass mediów. Jest więc rzeczą naturalną, że przedstawienie jego poglądów na tytułowy problem stanowi punkt wyjścia rozważań niniejszego artykułu.

Habermasa metoda badań jest powszechnie znana. Najpierw dokonuje on charakterystyki typu idealnego określonego rodzaju zjawiska czy przedmiotu, a następnie analizuje odstępstwa od tego typu konkretnych stanów rzeczy (faktów, zdarzeń, procesów) występujących empirycznie. Taką metodę zastosował też w badaniach nad sferą publiczną oraz mediami.

Problem sfery publicznej omawia w dwóch książkach oraz w kilku artykułach. Najobszerniej traktuje o nim w swojej pracy habilitacyjnej *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, która została opublikowana w roku 1962¹, oraz w wydanej w roku 1992 książce *Faktizität und Geltung. Beiträge zur diskursiven Theorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*². W pierwszej pracy omawia kształtowanie się burżuazyjnej sfery publicznej w XVIII wieku w Europie Zachodniej, w drugiej zaś przedstawia współczesne postacie sfery publicznej. Obydwie teorie są ujmowane w terminach zarówno normatywnych (idealnych), jak i deskryptywnych. Podstawowe charakterystyki normatywne są dla obydwu teorii wspólne; są też

¹ Przekład na język polski: J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.

² Przekład na język polski: J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, Warszawa 2005.

szczególnie istotne dla jego poglądu na temat mediów i ich roli w życiu publicznym, dlatego na ich omówieniu skoncentrujemy się w pierwszej kolejności. Nie wchodzimy w szczegółowe analizy ewolucji poglądów Habermasa na temat sfery publicznej, bowiem jest to przedmiot zasługujący na osobne potraktowanie.

Sfera publiczna jako typ idealny jest charakteryzowana za pomocą następujących cech: (a) część życia społecznego; (b) otwarta dla wszystkich obywateli i jawna; (c) pośredniczy między sferą polityki a światem życia (sferą prywatną, wspólnotową i intymną); (d) umożliwiająca wymianę poglądów przez obywateli na sprawy ważne dla całej zbiorowości; (e) wypełniona dyskusjami (deliberacjami) na tematy ważne społecznie, zwłaszcza polityczne; (f) poszczególni obywatele, ich reprezentanci, grupy społeczne oraz zrzeszenia i wspólnoty wymieniają poglądy i opinie bezpośrednio lub pośrednio za pomocą mediów; (g) rezultaty dyskusji tworzą opinię publiczną; (h) opinia stanowi władzę miękką wywieraną na decydentów politycznych; (i) podmioty biorące udział w sferze publicznej są racjonalne i kierują się dobrem ogółu w swoich działaniach; (k) gwarantowane jest jej funkcjonowanie przez wolności i prawa podstawowe.

Objaśnienia wymagają trzy wymienione wyżej cechy idealnej sfery publicznej. Po pierwsze, Habermas podkreśla, że rzeczywiste, autentyczne opinie publiczne nie są wytwarzane mechanicznie ani w wyniku badań socjologicznych, ale kształtowane w dyskursie, w walce na argumenty między uczestnikami życia publicznego. Nie są więc one dane z góry, lecz formowane, chociaż uczestnicy dyskusji przystępują do nich z pewnymi uprzednimi przekonaniem prywatnymi. Po drugie, w tym ujęciu sfera publiczna jest rozumiana wąsko, jako sfera obywatelska, w której nie zapadają żadne decyzje obowiązujące społeczeństwo ani nie są ustanawiane prawa, lecz tylko są dyskutowane kwestie ważne społecznie i formułowane opinie w tych sprawach, a także wywierany nacisk na decydentów politycznych, by te opinie były przez polityków i prawodawców uwzględniane. Jest to więc słaba (niedecyzyjna) sfera publiczna. Taka sfera publiczna jest z istoty swej krytyczna wobec władz politycznych i pełni jedynie funkcje kontrolne i opiniujące wobec nich. Habermas nazywa ją polityczną sferą publiczną, chociaż nie do końca jest konsekwentny, bo w swojej książce *Faktyczność i obowiązki* również sferę *stricte* polityczną (decyzyjną) zalicza do sfery publicznej. Jednak sfera decyzyjna nie jest o b y w a t e l s k ą sferą publiczną³. Po trzecie, sfera publiczna obywatelska (lub cywilna – jak ją nazywa w pracy *Faktyczność i obowiązki*) kształtuje się z jednej strony w opozycji do sfer politycznej oraz prywatnej (ekonomicznej, rodzinnej, świata życia), z drugiej zaś pośredniczy między nimi. Habermas nazywa nawet burżuazyjną sferą publiczną sferą publiczną ludzi prywatnych – bo zbierali się w przestrzeniach prywatnych (kawiarnie, salony), by dyskutować ważne problemy publiczne i wywierać presję na rząd. Współcześnie trzonem obywatelskiej sfery

³ Ibidem, s. 389 i n. Na konieczność włączenia do sfery publicznej obszaru polityki zwróciła uwagę N. Fraser. Por. N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, w: C. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge MA-London 1992, s. 109-142. Por. też: J. Habermas, *Trzy normatywne modele demokracji*, w: T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994, s. 201-212.

publicznej jest społeczeństwo cywilne złożone ze stowarzyszeń, uczelni, wspólnot, organizacji pozarządowych. Organizacje te mają status publiczny, ale reprezentują też w szczególny sposób partykularne interesy (na przykład uczelnie reprezentują przede wszystkim interesy i opinie ludzi nauki).

Idealna sfera publiczna obywatelska jest wypełniona przez komunikację idealną. Można nawet powiedzieć, że komunikacja idealna oraz jej rezultaty w postaci opinii, wniosków, dezyderatów, żądań stanowią trzon obywatelskiej sfery publicznej. Idealna komunikacja została scharakteryzowana zarówno w kategoriach formalnych (proceduralnych), jak i treściowych. Obydwa rodzaje cech są dla niej istotne. W terminach proceduralnych komunikacja idealna polega na tym, że: (a) każdy podmiot zdolny do mówienia i działania może wziąć udział w deliberacji w sferze publicznej; (b) podmioty biorące udział w dyskusjach są wolne i równe; (c) każdy podmiot (obywatel) może kwestionować dowolne tezy innego podmiotu; (d) każdy podmiot może wyrażać swoje postawy, życzenia i potrzeby; (e) żaden uczestnik komunikacji nie może być ograniczony w korzystaniu ze swoich uprawnień i wolności przez czynniki zewnętrzne; (f) w dyskusji liczą się tylko argumenty racjonalne, a nie emocje czy psychologiczne oddziaływania⁴.

Charakterystyki formalno-proceduralne są uzupełniane przez charakterystyki treściowe (substancjalne). Niektóre z nich stanowią składniki definicyjne komunikacji idealnej, występując jako niezbędne założenia, niezależne od intencji i zamiarów podmiotów przystępujących do dyskusji i deliberacji, inne zaś są formułowane jako wymogi dobrej komunikacji. Spełnienie tych ostatnich zależy od jakości podmiotów dyskursu, ich intencji, postaw i działań. Z definicji, niezależnie od intencji uczestników komunikacji, każdy wolny, poważny i rzetelny (a więc nieudawany, niepozorowany) dialog między osobami – niezależnie od tego, czy dialog ma miejsce w sferze publicznej, czy prywatnej – zakłada, że osoby te wzajemnie traktują siebie jako partnerów równych sobie, a wypowiedzi osób jako posiadające roszczenie do prawdy (przy wypowiedziach opisowych) lub roszczenie do słuszności (przy wypowiedziach normatywnych), lub jako wyrażające roszczenie do szczerości (przy wypowiedziach oceniających).

Dzięki przyjęciu za ważne i obowiązujące wyżej wymienionych definicyjnych założeń językowo-komunikacyjnych, niektórzy uczestnicy dyskusji mogą używać języka w sposób pasożytniczy, a więc dla oszukiwania innego poprzez mówienie nieprawdy lub przez nieszczerze czy niesłuszne wypowiedzi. Tak się dzieje z reguły w sferze gospodarczej oraz w polityce. Dlatego w dyskursie w obywatelskiej sferze publicznej stawiane są wobec uczestników wymogi, by założenia powyższe faktycznie były wypełnione intencjonalnie, a więc by uczestnicy faktycznie wypowiadali się prawdziwie, słusznie i szczerze. Takie autentyczne działania komunikacyjne ograniczają panowanie pieniądza i arbitralnej władzy, bronią podmioty przed kolonizacją z zewnątrz przez systemy, uniemożliwiają pasożytnicze, zdegenerowane nadużywanie języka.

⁴ J. Habermas, *Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle teorii aktów mowy*, w: T. Buksiński (red), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, WNIFUAM, s. 51-79 J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991, s. 119 i n.

Dla sfery publicznej obywatelskiej charakterystyczny jest również przedmiot deliberacji. Komunikacja między obywatelami dotyczy norm, wartości, interesów ogólnych, a więc wspólnego dobra. I ma być kierowana troską o dobro ogólne. Wprawdzie mówi się, że obywatelska sfera publiczna jest dzika, spontaniczna, a więc każdy może przystępować do niej z dowolnymi poglądami i wypowiadać się w dowolny sposób, jednak zakłada się, że w trakcie debat poglądy i stanowiska wyrażające partykularne interesy niezgodne z dobrem ogółu będą eliminowane. Zakłada się też, że eliminowane będą stanowiska irracjonalne, nie do obrony. Rezultaty dyskusji, czyli opinie, tworzone są jedynie na podstawie zasady lepszego argumentu, czyli racjonalnego przekonywania, bez stosowania technik perswazyjnych, oszustw, manipulacji, propagandy lub sztuczek marketingowych⁵.

2. Rola mass mediów w obywatelskiej sferze publicznej

Realne praktyki działań publicznych w większym lub mniejszym stopniu zbliżają się do przedstawionego ideału. Występują też w różnych postaciach i formach. W epoce demokracji starożytnych Aten działania publiczne miały miejsce na agorze. Przybierały formę bezpośrednich dysput i sporów. Mogli w nich uczestniczyć wszyscy obywatele. Dostęp do niej był łatwy. Nie był związany z kosztami. Takie bezpośrednie spotkania mają największy potencjał idealnych działań komunikacyjnych. W nich bowiem dochodzi do bezpośredniej wymiany zdań, do zadawania pytań. Wszyscy są zaangażowani w kształtowanie wspólnej opinii. Wtedy najłatwiej wykazać nieprawdę, niesłuszność lub nieszczerłość wypowiedzi interlokutora. Występuje przymus uzasadniania i argumentacji przekonującej dla wszystkich obywateli. Wszyscy podzielać problemy jako oczywiste i wymagające rozwiązania oraz wykazują troskę o ich załatwienie. Chociaż i ta sfera publiczna ulegała degeneracji, wpływom demagogów, podszeptom zawistnych, przekupstwom – jak pokazuje chociażby przykład skazania na śmierć Sokratesa⁶.

W epoce feudalnej dominowała dworska, niedemokratyczna sfera publiczna. Występujący w niej reprezentowali siebie jako grających role (na przykład rolę króla, księcia, ministra). Obywatelska sfera publiczna odrodziła się w czasach oświecenia, wraz ze wzrostem roli mieszczaństwa. Niektórzy jego przedstawiciele dysponujący pieniędzmi i czasem zbierali się w kawiarniach, salonach, klubach, żeby dyskutować o sprawach ważnych dla państwa i społeczeństwa i wywierać nacisk na rządzących, by ci podejmowali decyzje zgodne z interesami ogółu obywateli, czyli mieszczaństwa. Dyskusje miały charakter bezpośredni, jednak w odróżnieniu od czasów starożytnych w epoce nowożytnej znikła agora. Dyskutowano w wielu miejscach. Sfera publiczna bezpośredniej komunikacji została więc rozproszona na wiele forów, aren, scen. Powstawała jednak również podzielana sfera

⁵ Ibidem oraz J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, s. 53 i n.

⁶ Platon, *Eutyfron, Obrona, Kriton*, Warszawa 1958, s. 89-132.

publiczna, a to dzięki kontaktom między różnymi forami oraz dzięki pismom: gazetom, ulotkom, pamfletom, książkom. Wiek XVIII to wiek intensywnej produkcji drukarskiej. Druk został wykorzystany dla rozpowszechnienia się komunikacji pośredniej. Rozpoczęcie nadawania publicznych audycji radiowych (w 1914 roku w Belgii, w 1919 roku w Holandii, zaś w 1920 roku w Pittsburgu w Stanach Zjednoczonych uruchomiono pierwszą radiostację komercyjną) wzmocniło znaczenie komunikacji pośredniej. Stała się szybka i masowa. Komunikacja pośrednia mass-medialna zaczęła odgrywać coraz większą rolę w życiu publicznym, by w wieku XX zdominować sferę publiczną obywatelską, a do pewnego stopnia też *stricte* polityczną (decyzyjną) – zwłaszcza po spopularyzowaniu trzeciej formy tej komunikacji, telewizji (pierwsza nadawcza stacja telewizyjna została uruchomiona w USA w roku 1929)⁷. Mówi się nawet o powstaniu epoki komunikacji transmisyjnej.

Mass media stały się przedmiotem wielu analiz filozoficznych, politologicznych, kulturowych, teoriokomunikacyjnych. Nie sposób ich tu referować, ani nawet wymienić głównych trendów analiz ich dotyczących. Zaznaczmy jedynie, że w literaturze przedmiotu występują dwie główne tendencje teoretyczne i oceniające. Jedna z nich pozytywnie waloryzuje media oraz ich rolę w polityce i życiu publicznym, druga zaś ocenia je negatywnie. Sam Habermas oraz jego kontynuatorzy i zwolennicy przychylają się do drugiej tendencji.

Mass media ze swojej istoty (to znaczy ze względu na strukturę technologiczną oraz sposób funkcjonowania) zawierają odmienny potencjał komunikacyjny niż komunikacja bezpośrednia. Do ich cech pozytywnych, biorąc pod uwagę znaczenie dla sfery publicznej, zaliczyć trzeba: (a) niezwykle rozbudowane możliwości zbierania informacji z całego globu; (b) fachowość informacji, zbieranie ich w sposób profesjonalny, z całego globu; (c) zdolność szybkiego ich przerobienia i przekazania; (d) stworzenie sieci wielkiej liczby odbiorców (to mass media tworzą odbiorcę masowego); (e) wielkie możliwości kontaktowania się z ludźmi z całego świata i prowadzenia rozmów. Wykorzystanie tych możliwości sprzyjać może demokratyzacji życia publicznego obywatelskiego i politycznego, aktywizacji ludzi. Obywatele stają się bardziej poinformowani o tym, co się dzieje na świecie, o poglądach innych, o normach zachowania, obyczajach, przekonaniach, o odkryciach naukowych, o tendencjach rozwoju społecznego na świecie, o stanie gospodarki w poszczególnych krajach. Mogą więc bardziej racjonalnie dyskutować i bardziej skutecznie działać w sferze publicznej⁸.

Ze względu na swoją strukturę i sposób funkcjonowania mass media zawierają też potencjał negatywny dla partycypacji i aktywności w życiu publicznym obywateli. (a) Wszak nie wszyscy obywatele mogą pojawić się na wizji telewizyjnej czy

⁷ Por. P. Dahlgren, *Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and Media*, London 1995. J. Curran, *Rethinking the Media as a Public Sphere*, w: P. Dahlgren, C. Sparks (eds.), *Communication and Citizenship: Journalism and the Public Sphere in the New Media Age*, London 1991, s. 67-72.

⁸ J.B. Thompson, *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Cambridge 1995; T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna. Geneza, ewolucja, eksplozja*, Warszawa 2005.

zabrać głos w debacie prasowej o wymiarze ogólnonarodowym, bo po prostu nie starczy dla wszystkich miejsca. (b) Poza tym nie wszyscy spełniają wymogi literackości wypowiedzi, dostępności w sensie technicznym (ze względu na oddalenie nadawcy lub koszty dojazdu). Z powodów technicznych nie sposób prowadzić w mass mediach rozmów z udziałem wszystkich obywateli. Występują więc procesy wykluczenia niektórych ze sfery komunikacyjnej i publicznej. (c) Co więcej, ze swojej istoty w mass mediach dominują fachowcy od wypowiedzi: dziennikarze, nadawcy, informatorzy, komunikatorzy. Oni zapewniają sprawne ich funkcjonowanie. (d) W mass mediach dominuje przekaz jednokierunkowy: od nadawcy do odbiorcy. Taki rodzaj przekazu sprzyja bierności politycznej i społecznej obywateli⁹.

Wedle teoretyków i wizjonerów idealnej sfery publicznej i idealnej komunikacji wymienione wady istotowe nie stanowią zasadniczej przeszkody dla aktywizacji obywateli w sferze publicznej. Przeciwnie mass media mogą uruchamiać i niektóre uruchamiają platformy kontaktów z odbiorcami w postaci telefonów zaufania, audycji obywatelskich, stron poświęconych wypowiedziom obywateli lub przedstawicielom samorządowym. W imieniu obywateli mogą zabierać głos ich reprezentanci: samorządowcy, aktywiści, mężowie zaufania. Taki udział reprezentantów jest szczególnie ważny dla mniejszości kulturowych. Dzięki temu mass media przestają mieć jednokierunkowy charakter nadawczy. Rozmowa wolna między obcymi, reprezentującymi odmienne poglądy na tematy polityczne i inne kwestie powszechnego zainteresowania, stanowiąca istotę działań publicznych, jest możliwa w mass mediach. Zatem mass media zawierają potencjał normatywny, który umożliwia im realizację idealnej komunikacji publicznej w stopniu porównywalnym z tym, jaki realizuje komunikacja bezpośrednia. Ale realizacja tego potencjału zależy od praktyk stosowanych w mass mediach.

Tak więc obok zalet i wad istotowych występują praktyki komunikowania massmedialnego i ich charakter jest bardziej istotny dla oceny funkcji i roli mass mediów w życiu publicznym niż możliwości warunkowane ich strukturą technologiczną. Te praktyki stały się przedmiotem krytyk wielu teoretyków na świecie i w Polsce¹⁰. Wymienimy niektóre z nich, mające znaczenie dla funkcjonowania sfery publicznej. Mass media nie zbierają informacji w sposób rzetelny i obiektywny ani ich nie przekazują w sposób rzetelny, tylko w sposób sterujący, czyli taki, który ma wpływać na zachowania doraźne odbiorców. Działania w tym zakresie są wybiórcze i podyktowane subiektywnymi interesami. Mało znaczące dla zbiorowości sprawy są dramatyzowane (skandale, personalne rozgrywki), zaś istotne pomijane. W ten sposób narzucane są sposoby percepcji i interpretacji zdarzeń oraz preferencje konsumpcyjne i polityczne. Wyolbrzymiane i dramatyzowane są te, które przynoszą rozgłos. Wydarzenia medialne mają coraz mniej wspólnego

⁹ Por. N. Bernards (ed.), *The Mass Media. Opposing Viewpoints*, St. Paul 1988, s. 16 i n.

¹⁰ O patologii mediów szczególnie wiele pisał w Polsce M. Karwat, por. jego prace: *O demagogii*, Warszawa 2006; *O złośliwej dyskredytacji. Manipulowanie wizerunkiem przeciwnika*, Warszawa 2006; *Medialna mitologia faktów*, w: J. Marszałek-Kawa (red.), *Współczesne oblicza mediów*, Toruń 2005.

z rzeczywistymi. Podawanie coraz to nowszych newsów i wywoływanie ciągle nowych wrażeń oraz dobrego samopoczucia odbiorców zastępuje rzetelne informowanie. W dyskusjach, które odbywają się na forach mass mediów, zamiast racjonalnych argumentów dominują perswazje, insynuacje, propaganda i manipulacja. Wyłączanie z komunikacji jest stronnicze, bo dotyczy przeciwników politycznych. Media są wykorzystywane przez różne grupy interesów ekonomicznych oraz przez polityków do załatwiania swoich interesów, zwłaszcza do propagowania własnego pozytywnego wizerunku. Dzisiaj niepodobna prowadzić polityki bez obecności w mass mediach. Dlatego politycy i partie polityczne dbają o swój wizerunek i przywiązują podstawowe znaczenie do *public relations* i marketingu. W tym celu wykorzystują media. Otwarta dyskusja zastąpiona została propagandą, manipulacją i tworzeniem wizerunków¹¹. Media z komunikacyjnych przekształciły się w sterujące. Dotyczy to zarówno tak zwanych mediów publicznych w sensie prawnym, to znaczy będących własnością państwa lub samorządów i organizacji obywatelskich, jak i prywatnych, będących w posiadaniu korporacji medialnych lub wspólnot.

Te systematyczne mankamenty i wypaczenia komunikacji publicznej mass-medialnej zachodzą pod wpływem nacisków zewnętrznych wobec mediów oraz z powodów wewnętrznych. Do zewnętrznych należą naciski władz politycznych z jednej strony, zaś biznesu i korporacji gospodarczych z drugiej. Są to podmioty dysponujące olbrzymimi możliwościami. Politycy mogą wpływać oficjalnie, tworząc odpowiednie, korzystne dla siebie przepisy prawne lub grożąc wprowadzeniem praw niekorzystnych dla mediów. Natomiast podmioty gospodarcze wpływają za pomocą pieniędzy – wszak utrzymanie mass mediów jest kosztowne, a pracujący w nich są podatni na korupcję. Wobec nich zrzeszenia obywatelskie czy organizacje samorządowe lub pozarządowe stanowiące członki społeczeństwa cywilnego nie mają szans na przebicie się. Do tego dochodzą ambicje samych mediów i ich właścicieli. Media uprawiają bowiem własną politykę lub opowiadają się za obozem politycznym, który im sprzyja bardziej niż inny. Mają własne interesy i opinie i prezentują je obywatelom jako właściwe, słuszne, prawdziwe. Natomiast rządzącym stawiają warunki ich udziału w mediach, domagając się w zamian przywilejów. Czasem też wykrywają afery w obozie rządzącym. Nie na próżno określane są jako czwarta władza. W wyniku tych wzajemnych wpływów władczych podmiotów tworzona jest generalna linia zapewniająca funkcjonowanie układu. Kto ją podważa, jest potępiany i usuwany z życia publicznego. Jedynie w jej ramach pozwala się na swobodę działań i wypowiedzi¹². Mass media działają więc niezgodnie ze swoją istotą, czyli niezgodnie z normami komunikacji publicznej: rzetelnej, uczciwej, obiektywnej, opartej na wartościach służących dobru wspólnemu, otwartej dla wszystkich racjonalnych obywateli, służącej zrozumieniu wzajemnemu, porozumieniu i współpracy.

¹¹ E. Herman, N. Chomsky, *Manufacturing consent: the political economy of the mass media*, New York 1988.

¹² R.D. Putnam, *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*, „Journal of Democracy” 1995, no. 6, s. 65-78.

Negatywne cechy i działania mass mediów nie stanowiłyby wielkiego zagrożenia dla sfery publicznej obywatelskiej, gdyby nie to, że media mają pozycję dominującą. Bowiem sfera publiczna obywatelska to struktura, w której główną rolę odgrywa komunikowanie stanowisk, poglądów na tematy ważne dla ogółu. Począwszy od początków XX wieku niemal cała ważna komunikacja dla życia publicznego dokonuje się za pośrednictwem mass mediów. To one tworzą dzisiaj przestrzeń publiczną obywatelską, a ta staje się zmediatyzowana oraz podzielona na aktorów i odbiorców. Aktorzy decydują o tym, jakie problemy są tematyzowane. Rekrutują się z zawodowych reprezentantów interesów partykularnych politycznych ugrupowań i podmiotów gospodarczych oraz publicystów, ekspertów, biegłych, dziennikarzy, rzadko z przedstawicieli grup i zrzeszeń obywatelskich. Dlatego od nich zależy kształtowanie opinii publicznej. Ta opinia nie jest, niestety, formułowana w wyniku dyskusji z udziałem obywateli lub ich reprezentantów, lecz fabrykowana przez ekspertów medialnych lub za pomocą ankiet socjologicznych. Obywatele utracili, z powodu mass mediów, władzę komunikacyjną. Nie mają na co dzień możliwości formułowania i ekspresji swoich poglądów w sferze publicznej ani wywierania wpływu na polityków. Demokracja staje się spektaklowa: gier, gestów, pokazów. Za nimi ukrywa się władza rozgrywająca, niedemokratyczna, decyzyjna. Ta władza uwodzi obywateli za pomocą mediów. Nawet w czasie elekcji decyzje obywateli są formowane pod wpływem propagandy i marketingu politycznego, a nie w wyniku rzetelnych deliberacji. W mediach dominuje przemoc symboliczna, oddziaływanie na uczucia, uprzedzenia, stereotypy, groźby wykluczenia, a nie racjonalne argumenty. To one kształtują wzorce zachowań, ujarzmiają umysły i charaktery. Wybrane, partykularne interesy i opinie są uniwersalizowane i nadaje się im walor ważności powszechnej i racjonalności, a wszystkie inne są marginalizowane lub deprecjonowane (na przykład wspólnotowe, tradycyjne). Za pomocą takich mechanizmów ludzie pozbawiani są tradycyjnych wzorców orientacji i skazywani na uleganie manipulacjom. Powstaje bierna masa podatna na oddziaływanie, bo wyizolowana z tradycji, z wartości, z religii, ze wspólnot. Masa nie jest publicznością.

Z tych powodów sfera publiczna stała się pusta, bez świątłych i aktywnych obywateli. Obywatele zostali przekształceni w odbiorców, w konsumentów newsów lub innych towarów materialnych i symbolicznych. Interesy partykularne w działaniach zastąpiły dążenia do dobra wspólnego, do ustanawiania norm, wartości, do wypełniania obowiązków wobec wspólnoty politycznej. Z powodu braku komunikacji między obywatelami zanikają więzi wspólnotowe i poczucie obowiązków publicznych. Nawet zrzeszenia i ruchy obywatelskie nie reprezentują interesów całości, ale dążą do przywilejów dla siebie, i to często kosztem innych grup (geje, lesbijki, ekolodzy)¹³.

¹³T. Buksiński, *Spółeczeństwo informatyczne i komunikacyjne*, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XIX, 2001, s. 35-50.

3. Internet remedium na patologie mass mediów?

Przedstawione powyżej w telegraficznym skrócie krytyki mass mediów zawierają wiele słusznych i prawdziwych spostrzeżeń. Jednak wydaje się, że wielu krytyków absolutyzuje rolę mass mediów w życiu publicznym oraz patologię, jakim ulegają. Po pierwsze, lekceważą fakt, że przecież w mass mediach obecne są również podmioty marginalne (mniejszości) oraz aktorzy reprezentujący interesy i opinie obywateli. Obok mass mediów państwowych faktycznie lub formalnie wydawane są gazety lokalne i regionalne przez samorządy, wspólnoty, zrzeszenia i organizacje pozarządowe. Obok prasy partii rządzących wydawana jest prasa partii opozycyjnych. Niektóre ze zrzeszeń i wspólnot obywatelskich posiadają własne stacje radiowe czy telewizyjne lub programy w stacjach komercyjnych i publicznych.

Po drugie, nie dostrzegają, że ma miejsce nadal i odgrywa ważną rolę komunikacja bezpośrednia między obywatelami i zrzeszeniami obywateli w miastach i na wsiach. Organizowane są zebrania, narady, protesty, manifestacje. Wzrasta liczba organizacji pozarządowych i wolontarystycznych, a także ich rola w akcjach komunikacji i w działaniach protestacyjnych. Organizują one obywateli w obronie praw człowieka, wolności, środowiska naturalnego.

Po trzecie, powstały nowe formy komunikacji, w postaci komunikacji elektronicznej. Na szczególną uwagę zasługuje komunikacja internetowa, która rozwija się intensywnie od lat siedemdziesiątych XX wieku, wraz z użyciem w komputerach, zamiast lamp, układów scalonych, a następnie wprowadzeniem układów scalonych wielkiej skali integracji. Powstanie sieci komunikacji internetowej rozbudziło nadzieje na odnowienie i ożywienie sfery publicznej. Ona bowiem niejako ze względu na swoje walory techniczne najbardziej odpowiada ideałowi komunikacji publicznej. Pod ważnymi względami technologicznymi i strukturalnymi stanowi przeciwieństwo mass mediów. Podkreślmy walory Internetu (i sieci internetowej). Jest tani w użytkowaniu, bowiem komputery osobiste nie są drogie, a poza tym można korzystać z nich w kawiarniach internetowych i innych miejscach. Jest łatwo dostępny. Nie trzeba pokonywać barier dostępu, jak to ma miejsce w telewizji czy radiu. Każdy łatwo może nauczyć się go obsługiwać. Cechy te sprawiają, że sprzyja równości w partycypacji obywateli w przestrzeniach wirtualnych. Równości sprzyja też pewna anonimowość korzystających z Internetu. Ich pozycja społeczna, rasa, płeć nie są z góry dane i nie wyznaczają ważności ich opinii – co w telewizji jest rzeczą nieuchronną. Internet łączy, a nie wyklucza. Zawiera wielkie ilości informacji z różnych dziedzin, i co ważne, informacje te nie są ulotne, lecz o wiele bardziej trwałe niż w telewizji lub radiu, bo mogą być zarówno przez nadawców, jak i odbiorców w trakcie komunikacji utrwalone. Ważna jest też szybkość przekazu i pokonywanie wielkich odległości. Pojemność informacyjna Internetu jest imponująca. Pozwala na samoświadczanie się obywateli, a chyba najważniejszym jego walorem dla życia publicznego jest tworzenie możliwości wymiany zdań, deliberacji. Partnerzy mogą z sobą wchodzić w dialog, podobny do tego, jaki ma miejsce w dyskusji bezpośredniej. Przy czym nie muszą siebie oglądać (choćby przy stosowaniu komunikatora skype mogą). Internet reprezentuje tak zwaną

pełnię medialną, to znaczy że komunikat może być równocześnie nadawany za pomocą pisma, dźwięku i obrazu. Nie występuje tu dominacja jednej strony nad drugą ani jednostronność przekazu. Trudniej też manipulować innym, bo ten inny ma zawsze możliwość zapytania lub zakwestionowania wypowiedzi, lub szybkiego zwrócenia się do innego źródła internetowego o informacje. Dialog ten jest mocniejszy niż bezpośredni również w tym sensie, że mogą w nim uczestniczyć w każdej chwili jako partnerzy internauci z całego globu¹⁴. Sfera internetowa jest też sferą wolności w kilku rozumieniach realizacji idei wolności: nie ma w niej przymusu odpowiadania partnerowi ani brania udziału w dialogu; działania komunikacyjne dokonywane są w przestrzeni dostępnej dla wszystkich; pozwala na pokonywanie granic politycznych i kulturowych oraz wielkich przestrzeni; wielość prezentowanych poglądów i postaw jest wartością w sobie i przeciwieństwem zniewolenia przez uniwersalność oświecenia; wymyka się kontroli władz politycznych oraz cenzury, chociażby ze względu na bogactwo elektronicznych możliwości przekazu; tym samym chroni też przed monopolizacją informacji i interpretacji; otwiera nowe wielkie przestrzenie publiczne¹⁵.

W ten sposób Internet tworzy idealne niemal warunki dla dyskursów między obywatelami, stowarzyszeniami, organizacjami obywatelskimi, pozarządowymi, a tym samym dla ożywienia sfery publicznej. Wirtualna przestrzeń Internetu nazywana jest wirtualną agorą. To nowy, transnarodowy i globalny typ sfery publicznej o charakterze wirtualnym. Za jego pośrednictwem tworzone są grupy dyskusyjne w sferze publicznej, organizowane protesty przez zrzeszenia i organizacje obywatelskie. Rola komunikacji internetowej zwiększa się w polityce, w sferze obywatelskiej, w ekonomii, w życiu prywatnym. Jest używany jako instrument dla osiągania konkretnych celów (na przykład aktywizacji obywateli w obronie środowiska), a także jako narzędzie demokratyzacji społeczeństw. Dzięki tej platformie komunikacyjnej indywidua przekształcają się w obywateli poinformowanych i zaangażowanych. Cyberprzestrzeń okazuje się wirtualną polifoniczną sferą publiczną, a nie tylko przestrzenią do gadania¹⁶. Yochai Benkler nazywa wiek XXI wiekiem blogosfery. To w oparciu o blogi tworzona jest sieciowa sfera publiczna, w skład której wchodzi wiele wspólnot i stowarzyszeń opartych na udziałach we wspólnych dyskursach. Powstaje swoista jedność w mnogości. Rządzą tymi procesami unifikacji mechanizmy koordynacji. Wielość dyskursów przekształcana jest w sieciową sferę publiczną w sposób spontaniczny, pozaintencjonalny, niezależny od woli i zamiarów uczestników dysput. Po prostu dyskursy krążą w sieci, następuje ich wymiana, przenoszenie ich od jednych wspólnot dyskursywnych do innych, filtracja pewnych problemów, informacji i opinii, uznanie ważności innych, dokonywanie ich ocen, interpretacji i syntezy. Wszystkie te procesy można określić jako

¹⁴ J. Abbate, *Inventing the Internet*, Cambridge MA 2000, r. I.

¹⁵ N. Crossley, J.M. Roberts, *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, Oxford 2004.

¹⁶ D. Kellner, *Television and the Crisis of Democracy*, Bouldner 1990; D. Kellner, *Media Culture*, London-New York 1995; D. Porter, *Cyber Democracy: Internet and the Public Sphere*, w: D. Porter (ed.), *Internet Culture*, London 1997.

procesy agregacji lub niekoordynowanej koordynacji, które zachodzą poprzez nie-skoordynowane, mimowolne działania indywiduów i organizacji – bez kontroli odgórnej. W ten sposób dochodzi do uogólnień opinii i informacji wypowiadanych na forach blogów, do wzrostu ich anonimowości. Procesy agregacji kierowane są tematami, zainteresowaniami, a nie interesami materialnymi. Są odporne na korupcję i na naciski polityczne¹⁷.

Pogląd powyższy dominował w literaturze poświęconej Internetowi do lat dziewięćdziesiątych XX w. Większość badaczy była przekonana, że oto powstały warunki dla idealnej komunikacji, a co za tym idzie – również do stworzenia idealnej sfery publicznej obywatelskiej i politycznej (wolnościowej, równościowej, demokratycznej). Ale począwszy od końca lata dziewięćdziesiątych wzrasta krytycyzm wobec Internetu. Wskazywane są jego mankamenty, które są podobne do ujemnych cech mass media: możliwość kontroli ze strony władz politycznych (przykład Chin) lub korporacji medialnych, wykorzystywanie go do organizowania przestępstw, tworzenia grup przestępczych (na przykład pedofilów), oczernianie przeciwników politycznych i innych, dominacja niektórych stron web lub niektórych wyszukiwarek i uzależnienie od ich polityki użytkowników Internetu. Komunikacja w Internecie ma charakter lodowaty i występują uzależnienia od niej. Niektórzy nie potrafią określać siebie w inny sposób, jak tylko za pomocą Internetu. Często podmioty komunikacji internetowej korzystają z tych samych źródeł informacji co mass media. Zauważono również dysproporcję w dostępie do Sieci. Na przełomie stuleci tylko 8,46% populacji świata miała dostęp do Internetu, w tym od 0,01% w krajach biednych, do 63,55% w bogatych, jak Szwecja. W Polsce 1/3 obywateli ma doń dostęp. Internet stwarza też bariery językowe (konieczność znajomości języka angielskiego i zwrotów używanych do obsługi komputera – 82% materiału on line jest w języku angielskim)¹⁸. Krytyki Internetu były jednak raczej umiarkowane.

Entuzjaści Internetu przeważali, zaś wśród nich było wielu zwolenników i kontynuatorów myśli Habermasa. Oliwy do ognia dolał sam Habermas, który w czasie przemówienia w International Communication Association w roku 2006 sformułował uwagi krytyczne na temat Internetu. Oto one (w tłumaczeniu własnym):

„Internet na pewno reaktywował oddolną publiczność pisarzy i czytelników. Jednak komunikacja zapośredniczona Internetem w postaci stron web może wysuwać roszczenia do wyraźnych zasług dla demokracji tylko ze względu na specjalne konteksty: może ona podważać cenzurę rządów autorytarnych, które próbują kontrolować i represjonować opinię publiczną. Natomiast w sytuacjach panowania rządów liberalnych z kolei powstają miliony sfragmentaryzowanych grup dyskusyjnych (*chat rooms*) na całym świecie, co prowadzi do fragmentaryzacji wielkiej, ukierunkowanej na politykę publiczności masowej, czyli wytworzenie wielkiej liczby izolowanych sfer publicznych (*publics*). W ramach narodowych sfer publicznych debaty on line użytkowników stron web promują komunikację polityczną tylko wtedy, gdy grupy

¹⁷ Y. Benkler, *The Wealth of Networks: How Social Production Transform Markets and Freedom*, New Haven 2007. Por. J. Abbate, *Inventing the Internet*, Cambridge MA 2000.

¹⁸ Ibidem oraz D. Kellner, *Habermas, the Public Sphere and Democracy: A Critical Intervention*, w: L.E. Hahn (ed.), *Perspectives on Habermas*, Peru 2000, s. 259-288; R. Tsagaroussianou, D. Tambini, C. Bryan (eds.), *Cyberdemocracy*, London 1998.

nakierowane na informacje (*news groups*) krystalizują się wokół głównych punktów poruszanych przez prasę wysokiej jakości, na przykład przez narodowe czasopisma i magazyny polityczne”¹⁹.

Cytowany fragment sugeruje, że komunikacja internetowa o poważnym znaczeniu politycznym jest pasożytnicza lub przynajmniej wtórna wobec gazetowej i mass medialnej. Stwierdza też, że prowadzi do anarchii komunikacyjnej oraz społecznej i rozczłonkowania sfer publicznych. Amerykańscy entuzjaści Internetu poczuli się urażeni i nie kryli swojego oburzenia tymi stwierdzeniami. Howard Rheingold nazwał Habermasa staruszką (Habermas urodził się w roku 1929), który nie rozumie infosfery, więc nie powinien się wypowiadać na ten temat. Internetem winni zająć się badacze młodego wieku. Identyfikuje on bowiem Internet z czatami, a nie zauważa całego bogactwa komunikacji: poczty internetowej, stron internetowych www, przeglądarek, portali, blogów i komentarzy, komunikatorów, platform informacyjnych. Wbrew Habermasowi, Internet stanowi niezbędny warunek demokracji zarówno na poziomie poszczególnych państw, jak i w wymiarze globalnym. Ludzie nie są w Sieci izolowani, ale tworzą sieci aktywistów, a te łączą się w sieci wyższego rodzaju. Wiele osób w tym samym czasie może uczestniczyć w rozmowie. Kontakt jest szybki, a możliwości udziału wszystkich w dyskursie równe. Publiczna opinia jest bezpośrednio reprezentowana w blogach, co stanowi wyraz oddolnej demokracji, bo umożliwia kształtowanie opinii ogólnych i współdziałań na wielką skalę przy niewielkich wysiłkach (przykład wykorzystania Internetu w czasie wyborów prezydenckich w USA w roku 2008), partycypacji w tworzeniu życia publicznego. Automatycznie powstają hierarchie popularności blogów²⁰.

Niektórzy teoretycy podzielają jednak stanowisko Habermasa i starają się je usprawiedliwić. Zauważają, że blogerzy w Internecie przeważnie komentują to, o czym traktują mass media. Blogosfera jako zbiór opinii o różnej ważności i intensywności wyrażonych w blogach traktowana jest jako opinia publiczna. Jednak jej wady mają charakter dyskwalifikujący ją. Bowiemy ogólne opinie publiczne, które powstają w komunikacji internetowej, nie są wynikiem działań komunikacyjnych podmiotów uczestniczących w komunikacji, lecz są konstruowane przy zastosowaniu algorytmów i mechanizmów asocjacji. A takie mechanizmy właśnie nie służą tworzeniu autentycznej opinii publicznej przez obywateli ani nie odzwierciedlają ich rzeczywistych poglądów. Mechanizmy algorytmicznych agregacji opinii z blogów i ogólnych stron webów zastępują dyskurs. Ostateczne opinie w infosferze nie są wynikiem starcia argumentów, ale tworzone są niejako statystycznie w wyniku

¹⁹ J. Habermas, *Political Communication in Mass Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research*, „Communication Theory” 2006, no. 16, s. 423.

²⁰ H. Rheingold, *Habermas blows off question about the internet and the Public Sphere*, „Smart Mobs”, Retrieved December 11, 2009, <http://www.smartmobs.com>; por. też H. Rheingold, *Rethinking Virtual Communication (Postscript). In the Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Cambridge MA 2000.

działania mechanizmów uogólniania lub algorytmów i kodów kontrolowanych przez programistów bądź korporacje medialne względnie polityczne. Na ostateczny kształt opinii dyskutanci nie mają wpływu. Opinie ogólne (końcowe) oderwane są od interakcji i racjonalnych dyskursów obywateli. Taki sposób kształtowania i rozpowszechniania opinii nie wystarcza do uformowania autentycznej sfery publicznej. Co więcej, sprzyja tworzeniu nieskoordynowanej masy, zbioru ludzi niepowiązanych więziami solidarności, które powstają w procesach autentycznych aktów komunikacji. Jakość dyskursu w Internecie jest wyraźnie niższa niż w mass mediach. Postępuje prymitywizacja zachowań, wulgaryzacja języka. Anonimowość jest wadą, bo umożliwia podszywanie się pod innych i tworzenie fałszywych tożsamości. W wirtualnym świecie każdy jest tym, za kogo się podaje. W cyberprzestrzeni nie tworzą się wspólnoty, lecz co najwyżej zbiory interesownych osób. Dla intelektualistów nie ma w niej miejsca. W wypowiedziach internautów nie można też dostrzec troski o dobro wspólne, prawdę czy słuszność. Pieniądz i władza kolonizują cyberprzestrzeń, podobnie jak kolonizują mass media. Internet staje się źródłem zysków. Stąd pełno w nim reklam, ogłoszeń handlowych, zaś niewiele rozważań o dobru wspólnym. Demokrację odpowiedzialności i równości udziału zastępuje, co najwyżej, demokracja stylów bycia, udawania, pokazywania się (jak na przykład na stronach „Naszej klasy”). Manipulacje i nienawiść występują na stronach Internetu jeszcze częściej niż w mass mediach²¹. Te negatywne opinie potwierdzają dane dostarczane przez policję. Tylko w Polsce w roku 2009 policja otrzymała 6351 zgłoszeń o popełnieniu przestępstw w cyberprzestrzeni. To o 1/3 więcej niż rok wcześniej. Dominują oszustwa, wyłudzenie danych, przestępstwa seksualne. Każda duża grupa przestępcza jest obecna w Internecie²².

4. Przestrzenie komunikacyjne a sfery publiczne

Wydaje się, że do lepszego zrozumienia zreferowanych powyżej dyskusji może przyczynić się zaakcentowanie dyferencjacji, które są podstawowe i oczywiste, jednak rzadko w literaturze przedmiotu są uświadamiane i werbalizowane. Chodzi o rozróżnienie między warunkami komunikacji i działań publicznych a procedurami, procesami i treściami komunikacji i interakcji publicznych. Każdy akt komunikacji publicznej i każde działanie publiczne, żeby mogły zajść, muszą mieć stworzone uprzednie warunki swojego zajścia. Są to warunki prawne, kulturowe, technologiczne (pomijamy te związane z naturą). W sensie prawnym rzetelna komunikacja publiczna i interakcje publiczne muszą mieć zabezpieczenia w postaci gwarancji wolności wypowiedzi i działań. W sensie kulturowym ich charakter

²¹R.S. Geiger, *Does Habermas Understand the Internet? The Algorithmic Construction of the Blog/Public Sphere*, /tags/ free-tags/algorithmic-construction; Ph. Winn, *State of the Blogosphere: Introduction*, <http://technorati.com/blogging/article/state-of-the-blogosphere-introduction>.

²²Onet.pl.wiadomosci 23.02.2009, za: PAP.LC/06:28.

zależy od obyczajów, zwyczajów społecznych, od obowiązujących norm moralnych i religijnych. Tolerancja dla odmienności i pluralizmu sprzyja rzetelnej komunikacji i inicjatywom o znaczeniu publicznym. Media w postaci prasy, radia i telewizji oraz Internet to warunki technologiczne komunikacji i interakcji na wielką skalę we współczesnych złożonych społeczeństwach. Są one niezbędne dla funkcjonowania sfer publicznych: sfer o różnym zakresie przestrzennym (narodowych, regionalnych, transnarodowych, globalnych), o różnej treści (literackiej, politycznej, gospodarczej, naukowej, feministycznej). Pełnią one funkcję nowego typu przestrzeni dla zaistnienia aktów komunikacji i interakcji publicznych. Przestrzenie medialne, wirtualne, infoprzestrzenie, cyberprzestrzenie to dzisiejsze odpowiedniki agory starożytnych Aten. Podobnie jak agora, tak również przestrzenie współczesnych społeczeństw rozumiane są dwuznacznie. Agora w sensie pierwotnym to rynek miasta, przestrzeń fizyczna. Jednak ze względu na odbywające się na niej dyskusje o polityce i sprawach wspólnych dla mieszkańców polis utożsamiana była ze zbiorem dysput, debat, z treściami na niej wypowiedzianymi i opiniami obywateli na niej kształtowanymi. Agora mówiła swoim specyficznym głosem. Czasem donośnym, czasem cichym, czasem mądrym, czasem głupim. Ale bez agory nie było demokracji w Atenach. Podobny status mają mass media i Internet. Ich infrastruktury technologiczne otwierają nowe przestrzenie publiczne, ułatwiają i intensyfikują wymianę myśli oraz współdziałania. To potencjał dla tworzenia sfer publicznych. Wypełnienie tych przestrzeni zależy jednak od ludzi, od ich mądrości, moralności, aktywności. Mogą być wypełnione dobrymi dla ogółu lub szkodliwymi treściami, publicznie ważnymi lub prywatnymi. To w wyniku odpowiednich aktów komunikacji dokonywanych przez obywateli oraz ich reprezentantów lub organizacji powstają (bądź nie powstają) w tych przestrzeniach sfery publiczne o różnym zasięgu i różnej treści: obywatelskie, polityczne, kulturowe, feministyczne i inne. Często przestrzenie wirtualne są utożsamiane z tymi aktami komunikacji i interakcji, a odpowiednia ocena współdziałań (wypowiedzi) na scenie wirtualnej wpływa na opinie na temat samej tej sceny, jako podłoża dla wystąpienia aktów komunikacji. To utożsamienie z jednej strony należy traktować jako pewien skrót myślowy i językowy w wypowiedziach, z drugiej – ma ono pewne dodatkowe uzasadnienie w fakcie, iż niektóre rodzaje przestrzeni wirtualnych bardziej sprzyjają wystąpieniu pewnych typów działań niż inne. Przykładowo, przestrzeń Internetu jest bardziej przyjazna dla obustronnej wymiany zdań niż mass media oraz jest trudniejsza do kontroli – na co zwracaliśmy już uwagę. Omawiane utożsamienie nie powinno jednak zaciemniać pojęcia obywatelskiej sfery publicznej – jako zbioru współdziałań komunikacyjnych, dokonywanych przez obywateli wolnych, nakierowanych na rozwiązywanie problemów ważnych dla całej zbiorowości, motywowanych przez wartości i idee służące dobru zbiorowości, w której opinie kształtowanie są pod wpływem racjonalnych argumentów, a nie uczuć, przesądów czy strachu. To ludzie i instytucje kształtują sfery publiczne, wypełniając odpowiednimi treściami przestrzenie, które mają do dyspozycji; muszą też walczyć o uregulowania prawne sprzyjające wolnej wymianie opinii i przekonań obywateli w przestrzeni wirtualnej i eliminacji z niej patologicznych zachowań (demoralizujących, przestępczych). Produktywne dyskursy sfery publicznej obywatelskiej to nie tylko

wymiana myśli, ale też dokonywanie działań, w postaci formułowania opinii, wniosków, dezyderatów i propozycji regulacji prawnych i innych decyzji kierowanych do władz politycznych lub samorządowych, to akty wzajemnego uznania obcych sobie obywateli, to zawiązywanie więzów solidarności i integracji. Jeśli zabraknie aktywnych, mądrych, światłych obywateli, to nie powstaną sfery publiczne, a przestrzenie wirtualne zostaną zawłaszczone przez biznes, marketing, polityków, przestępców, mafie, kliki, gawędziarzy. Mass media i Internet przestaną służyć demokracji. O ich publiczny i demokratyczny charakter obywatele muszą walczyć²³.

²³T. Buksiński, *Sfera publiczna*, w: E. Pakszys, W. Heller (red.), *Humanistyka i płeć*, Poznań 1999, s. 173-196; T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011.

Sławomir Leciejewski

Poznań



Komunikacja multimedialna w edukacji filozoficznej XXI wieku

1. Wprowadzenie

Czy nam się to podoba, czy nie, od urodzenia do końca życia jesteśmy pod najprzeróżniejszymi wpływami. Wychowują nas rodzice, kształcą nauczyciele, szkolą nas instruktorzy, politycy nakłaniają do zrozumienia i przyjęcia pewnych idei. Gdy spojrzymy na gazetę czy włączymy telewizję, jesteśmy momentalnie zalewani falą przekazów. Trudno byłoby zaprzeczać, że to wszystko wywiera na nas wpływ, a naszą odpowiedzią jest, czasami mniej, a czasami bardziej ochocza, zmiana poglądów.

Co takiego dzieje się w nas, że czasem ulegamy wpływom? Wszystko zaczyna się od naszych zmysłów, od oczu, uszu, nosa, skóry, mięśni, które otrzymują i wysyłają niezliczone sygnały przez czuły system połączeń nerwowych do naszego mózgu.

Nasz zmysł wzroku wysyła do mózgu najwięcej sygnałów. Ponad 130 milionów komórek siatkówki wychwytuje promienie światła z otaczającego nas świata, które są odbijane przez dno oka i przesyłane w formie impulsów nerwowych przez nerw wzrokowy do ośrodka wzrokowego w mózgu. Tutaj te wszystkie elementy są składane, tworząc wrażenie wzrokowe, którego doświadczamy.

Za sortowanie tych informacji odpowiada funkcja hierarchizowania. Nasze mózgi starają się dostarczyć kontekst i znaczenie dla odbieranych wrażeń wzrokowych. Nie możemy jednak przetwarzać wszystkiego, co bombarduje nasze zmysły, tak więc mózg wszystko sortuje tak, byśmy mogli się rozeznąć w naszym otoczeniu. Szybko wychwytywamy informacje trywialne, natomiast to, co jest interesujące i istotne, zostaje ocenione według hierarchii ważności i przekazane dalej. Poświęcamy też czas na reorganizację sygnałów, czasem wymazując to, co rzeczywiście widzimy,

dodając to, czego nie widzimy, i zmieniając to, co nie pasuje do naszych wyobrażeń i uprzedzeń¹.

Wiele sygnałów rozpoznajemy na podstawie minionych wydarzeń. Są one bowiem trzonem naszego sposobu doświadczania, interpretowania i pojmowania odbieranych wrażeń sensorycznych. Niejednokrotnie uciekamy się również do zgadywania i potrafimy wyciągać wnioski, czasami szybciej, a czasami wolniej.

Jest zatem niezwykle ważne, aby nadawca komunikatu wykorzystywał taki jego przekaz, który mógłby wpłynąć na emocje przechowywane w świadomości odbiorcy. Im mocniejsze i bardziej niezwykle (ale nie przerażające) wrażenie, tym większy wpływ.

Aby wpływać na odbiorców naszych komunikatów, współcześnie posługujemy się trzema formami przekazu informacji: pismem, obrazem i dźwiękiem. Wszystkie te formy, występując w sposób szczególny w tzw. nowych mediach, wkraczają na teren wszelkich dziedzin związanych nie tylko z telekomunikacją, ale także do sfer komunikacji interpersonalnej i grupowej. Co ważne, intensyfikują możliwości przekazu różnorodnych informacji we wszystkich odmianach procesu kształcenia².

Z nowymi mediami – multimediami – są często utożsamiane technologie informacyjne, które w coraz większym stopniu wpływają na życie jednostek, grup społecznych i narodów. Multimedia to w ogólności pojęcie technologiczne, określające zintegrowane media interaktywne. O integracji można mówić wtedy, gdy przynajmniej dwa spośród nośników informacji, takich jak tekst, głos, dźwięk, obraz fotograficzny, animacja graficzna i obraz ruchomy, jednocześnie znajdują się w programach czy prezentacjach służących do celów pedagogicznych lub rozrywkowych³.

„Abstrahując od wszystkich niezgodności w rozumieniu terminu multimedia, wydaje się, że osiągnięto zgodność co do prawdziwości następującego stwierdzenia: dzięki technologii multimedialnym udało się połączyć w całość – w jedno medium – to, co dotychczas zawsze występowało oddzielnie”⁴.

Pojęcie multimedia używane było w różnych znaczeniach. Po raz pierwszy pojawiło się na początku lat siedemdziesiątych XX wieku jako określenie zestawu pomocy naukowych obejmujących różne materiały dydaktyczne: teksty (podręczniki), materiały ilustracyjne, slajdy, filmy, nagrania magnetofonowe. Tak więc, były to prawda dostępne różnorodne media, na tyle jednak słabo ze sobą powiązane, że realizowany w oparciu o nie proces nauczania nie dość, że wymagał sporych nakładów sił, to jeszcze był mało efektywny i niezadowolający zarówno dla uczniów, jak i dla nauczycieli. Widać także i to, że omawiane pojęcie na początku swojej egzystencji nie miało nic wspólnego z komputerem ani z elektroniką komercyjną⁵.

¹ Por. B. Bergström, *Komunikacja wizualna*, Warszawa 2009, s. 78-85.

² Por. J. Bednarek, *Media w kształceniu*, Warszawa 2006, s. 34-36.

³ Por. ibidem, s. 45-55.

⁴ B. Steinbrink, *Multimedia. U progu technologii XXI wieku*, Wrocław 1993, s. 18.

⁵ Por. ibidem, s. 17-19.

W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku pojęcie multimedia odnoszono do systemów komputerowych służących do przygotowywania nagrań na płytach CD i AudioCD. Na początku lat dziewięćdziesiątych termin multimedia zaczęto wiązać z komputerami PC wyposażonymi w funkcje przetwarzania obrazu i dźwięku. Obecnie przez system multimedialny rozumie się dowolny system teleinformatyczny zdolny do przetwarzania, archiwizacji i dystrybucji danych w postaci dźwięku, ruchomych obrazów, fotografii, grafiki komputerowej i tekstów. Bardzo ważną cechą techniki multimedialnej jest możliwość interakcji użytkownika z systemem. Cechę tę ma na przykład Internet, gry komputerowe oraz wydawane na płytach CD i DVD podręczniki, encyklopedie, słowniki, katalogi i poradniki. Pełnym urzeczywistnieniem tak rozumianej idei multimediiów ma być przyszłościowa koncepcja infrastruktury informatycznej – infostrada, która połączy w jedną całość interaktywną telewizję cyfrową, światową sieć komputerową i teleusługi⁶.

W praktyce pojęcie multimedia odnosi się współcześnie do techniki komputerowej. Wynika to stąd, że komputery są jak dotąd jedynymi powszechnie dostępnymi urządzeniami umożliwiającymi dostęp do Internetu, odczytywanie płyt CD i DVD, przetwarzanie grafiki, dźwięku i tekstów, a także rozrywkę w wirtualnym świecie multimediiów. Stopniowo niektóre z tych funkcji zaczynają pojawiać się również w innych urządzeniach elektronicznych powszechnego użytku (np. w nowoczesnych telefonach komórkowych)⁷.

„Wyzwania techniczne mają też uzasadniony wpływ na przemiany filozofii edukacyjnej, zwłaszcza dydaktyki, a w jej ramach na przemiany technologii kształcenia, która ma za zadanie nie tylko usprawniać proces komunikowania się nauczyciela z uczniami, ale również wspomagać kształtowanie się systemu wartości. Upowszechnienie się mediów elektronicznych, zwłaszcza wizualnych, wpływa na zmianę postaw, zachowania, zwłaszcza mentalności współczesnego człowieka. Pozwalają one wznieść się ponad język, za którego pomocą upowszechnialiśmy dotychczas obiektywne myślenie i rozumienie świata [...]”⁸.

2. Multimedia w edukacji

W epoce społeczeństwa informacyjnego podstawowym zasobem produkcyjnym staje się informacja (wiedza), a nie jak do tej pory – praca związana z wysiłkiem fizycznym. Rewolucja informatyczna stała się zjawiskiem globalnym, wywierającym wpływ także na kształcenie i wychowanie, które to stymulują skalę i jakość różnorodnych przemian społeczno-ekonomicznych. Największą szansę w tej mierze stwarza edukacja, która w największym stopniu poprzez multimedia może przygotować dzieci, młodzież, a także dorosłych do korzystania z zupełnie innych i nowych możliwości nauki i pracy. Wiąże się to niewątpliwie z multimediami, gdyż to one wzbogacają i uatrakcyjniają tradycyjnie rozumiany proces nauczania-uczenia

⁶ Por. J. Bednarek, *Media w nauczaniu*, Warszawa 2002, s. 47-57.

⁷ Por. J. Bednarek, *Multimedia w kształceniu*, op. cit., s. 45-55.

⁸ J. Bednarek, *Media w nauczaniu*, op. cit., s. 79.

się. Pełne i racjonalne wykorzystanie w edukacji nowych technologii jest podstawowym warunkiem innowacyjności, postępu i nowatorstwa⁹.

Bardzo ważnym zadaniem dla nauk o wychowaniu, dla szkół i innych instytucji naukowych i oświatowych, w których coraz powszechniej stosuje się technologie informacyjne i multimedia, jest podejmowanie określonych działań związanych z przygotowaniem do pracy nowoczesnych nauczycieli, mających odpowiednie kompetencje technologiczne i predyspozycje komunikowania medialnego. Jednakże aby podjąć takie zadanie trzeba być przekonanym o tym, że warto stosować komunikację multimedialną w edukacji. Wiedzieć, że jest to konieczność, a nie zbędne obciążanie pracy dydaktycznej nowinkami technologicznymi. Czy faktycznie tak jest?

Z badań wynika, że dzięki zastosowaniu technik multimedialnych uzyskuje się wzrost efektywności kształcenia, nauczania i doksztalcania. Ponadto u osób uczących się przy wykorzystaniu multimedii udaje się utrzymać pełną koncentrację uwagi przez średnio 54 minuty, zamiast dotychczasowych 21 minut w nauczaniu konwencjonalnym¹⁰. Zalety interakcyjnych – multimedialnych technik uczenia się w ogólności sprowadzić można do kilku podstawowych rodzajów. Dzięki zastosowaniu komunikacji multimedialnej w edukacji następuje:

- skrócenie niezbędnego czasu nauki,
- lepsze rozumienie materiału,
- lepsze efekty przy egzaminach końcowych,
- redukcja kosztów nauki¹¹.

Korzyści wynikające z nauczania z wykorzystaniem multimedii, w porównaniu z konwencjonalnym nauczaniem grupowym, są następujące:

- skuteczność nauczania jest o 56% wyższa,
- rozumienie tematu jest o 50-60% wyższe,
- nieporozumienia przy przekazywaniu wiedzy są o 20-40% rzadsze,
- oszczędność czasu wynosi 38-70%,
- tempo uczenia się jest o 60% szybsze,
- zakres przyswojonej wiedzy jest o 25-50% większy¹².

Warto zatem, w kontekście skuteczności kształcenia multimedialnego, coraz częściej z niego korzystać. Czym jednak jest owo kształcenie?

„Kształcenie multimedialne bywa rozmaicie określane w literaturze pedagogicznej. Najczęściej przyjmuje się, że jest to koncepcja realizacji procesu nauczania, uczenia się lub samokształcenia, polegająca na kompleksowym stosowaniu funkcjonalnie dobranych tradycyjnych i nowoczesnych środków dydaktycznych (mediów)”¹³.

⁹ Por. ibidem, s. 86-89.

¹⁰ Por. B. Steinbrink, *Multimedia...*, op. cit., s. 50.

¹¹ Por. ibidem, s. 51.

¹² Por.: J. Baniak, *Podstawy kształcenia multimedialnego*, w: M. Tanaś (red.), *Technologia informacyjna w procesie dydaktycznym*, Warszawa 2005, s. 17; E. Lewandowska-Tarasiuk, *W teatrze prezentacji. O sztuce perswazji*, Warszawa 2005, s. 140; G. Łasiński, *Sztuka prezentacji*, Poznań 2000, s. 103; B. Steinbrink, *Multimedia...*, op. cit., s. 51.

¹³ J. Baniak, *Media w nauczaniu*, op. cit., s. 91.

Tak rozumiane kształcenie multimedialne (także w odniesieniu do nauczania filozofii) charakteryzuje się następującymi cechami:

- w sferze psycho-dydaktycznej uczącego się następuje zmiana stosunku emocjonalno-motywacyjnego do procesu uczenia się, która jest związana z dostępem do najatrakcyjniejszych źródeł wiedzy; następuje zerwanie z przewagą słowa mówionego i druku na korzyść współwystępowania wielu „języków”, w tym języka audiowizualnego; pojawia się możliwość aktywizowania ucznia w procesie kształcenia multimedialnego, które związane jest między innymi z występowaniem wielu bodźców;
- w sferze metodyki nauczania następuje modyfikacja pracy nauczyciela, stwarzająca możliwości bardziej kreatywnego podejścia do nauczania; nauczyciel ma możliwość tworzenia własnego systemu materiałów dydaktycznych;
- w sferze realizacyjnej procesu kształcenia, czyli doboru strategii nauczania-uczenia się, dzięki multimedialnym systemom symulacji komputerowej i dostosowaniu stylu uczenia się do indywidualnego tempa przyswajania wiedzy, możliwa staje się na przykład indywidualizacja kształcenia¹⁴.

Powszechnie wiadomo, że technika multimedialna daje wielkie możliwości w zakresie udostępniania dźwięku, tekstu, grafiki i animacji, łącząc je w niespotykany dotychczas sposób. Prezentacje multimedialne mogą ukazywać praktyczne zastosowanie i mechanizm działania różnych zjawisk, przełamując schemat wywodu pełnego terminów wysoce abstrakcyjnych i niezrozumiałych dla większości uczniów i sporej części studentów. Zastosowanie multimediiów stymuluje uczniów i studentów do poszerzania wiedzy, gdyż jest ona podawana w bardziej atrakcyjnej formie i – poprzez pogładowość – bardziej zrozumiała¹⁵.

Wyniki stosowania i badania skuteczności multimedialnych środków wspomagających nauczanie dowodzą, że ich wykorzystanie przynosi wyraźną poprawę efektywności nauki i działania¹⁶. Osoby uczące z wykorzystaniem multimediiów uczą się więcej w krótszym czasie. Wykazano, że nauka z wykorzystaniem edukacyjnych aplikacji multimedialnych pozwala na opanowanie skomplikowanych partii materiału dwukrotnie szybciej niż tradycyjnymi metodami, a ponadto wiadomości są znacznie lepiej przyswojone i zapamiętane¹⁷.

¹⁴ Por. J. Bednarek, *Multimedia w kształceniu*, op. cit., s. 85-89.

¹⁵ Por. ibidem, s. 153.

¹⁶ „Dzięki wielotorowości przekazu i oddziaływaniu na wiele kanałów percepcji multimedia umożliwiają zmniejszenie zniekształcenia procesu przetwarzania informacji, wpływają w znaczący sposób na pobudzenie motywacji poznawczej i wywołanie zainteresowania, ukierunkowują ucznia na zdobycie, utrwalenie i ustrukturyzowanie informacji.

Wykorzystanie multimediiów do opracowania nowego materiału bądź samodzielnego wykonywania zadań zachęca uczniów do poszukiwań, uczy odpowiedzialności za swoją pracę, rozwija umiejętności formułowania, analizowania i rozwiązywania problemów o różnym stopniu trudności”, S. Krzyńska, *Komunikacja multimedialna w edukacji filozofii i etyki*, „Zeszyty Filozoficzne” 2009, nr 14-15, s. 188.

¹⁷ Por. G. Łasiński, *Sztuka prezentacji*, op. cit., s. 103-104.

„Nowe technologie mają zasadniczy wpływ na zmiany w przygotowaniu i realizacji zajęć dydaktycznych. Inne wobec tego są zadania zarówno nauczycieli akademickich realizujących ten proces, jak i samych studentów. [...] Przewartościowaniu ulegają cele, treści, metody, formy i zasady realizacji procesu dydaktycznego. Modyfikacji pod wpływem komputeryzacji i wizualizacji uległa także kontrola i ocena”¹⁸.

3. Multimedia w dydaktyce filozofii

Na pytanie, co właściwie robią multimedia, należałoby odpowiedzieć, że przedstawiają informacje, idee, wywołują emocje, pobudzają do śmiechu i płaczu, a czasami nudzą. Multimedia pozwalają widzieć, słyszeć i rozumieć myśli innych. Są więc formą komunikowania się. Jednakże zakres metod komunikowania się dostępny współcześnie rozpoczyna się od wypowiedzanego słowa i gestu. Wszystko inne opiera się na tych podstawowych koncepcjach – języku i obrazie. Multimedia jedynie łączą najbardziej wyrafinowane technicznie formy pochodne od tych dwóch podstawowych koncepcji komunikowania się¹⁹.

Multimedia to przede wszystkim środek komunikowania się, narzędzie do przekazywania informacji. Wyróżniają się spośród innych systemów komunikowania się tym, że zasadniczy akcent położony jest tu na prezentację, dzięki czemu multimedia mają większy wpływ, są bardziej fascynujące. Prawdziwa wartość multimedialnych leży jednak głębiej, gdyż pod atrakcyjną formą zewnętrzną ukrywa się bogactwo informacji – komunikacyjna treść. Multimedia są w stanie przenieść treści takie same jak dowolny inny przekaz, jednakże najczęściej robią to znacznie lepiej²⁰.

„Na wyższych poziomach edukacji multimedia stanowią inspirację do poszukiwań i pożywkę dla przemysłów. Potrafią rozbudzić chęć odkrywania i uczenia się. Potrafią rozbudzić chęć do myślenia. Nawet jeśli nie wierzysz, iż w multimedialnych jest coś więcej niż sama tylko atrakcyjna otoczka, powinieneś pamiętać, iż owa atrakcyjność działa motywująco, a właśnie motywacja jest najistotniejszym aspektem warunkującym proces uczenia. Po prostu trzeba chcieć się uczyć, a zafascynowanie multimediami dostarcza motywacji do nauki”²¹.

Do truizmów należy już stwierdzenie, że treść zademonstrowana czy zilustrowana jest o wiele lepiej zrozumiana i przyswojona, a więc i skuteczniej przekazana. Obrazowość przekazu, jego wizualizacja, zajmuje szczególne miejsce w prezentacjach multimedialnych, niezależnie od rodzaju prezentowanej treści. Każda prezentacja powinna także odnosić skutki dydaktyczne – przekonywać, uczyć, motywować, rozbudzać pasję poznawczą, prowokować do merytorycznego dialogu.

¹⁸ J. Bednarek, *Media w nauczaniu*, op. cit., s. 83.

¹⁹ Por. W.L. Rosch, *Biblia o multimedialnych*, Warszawa 1997, s. 12-14.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 19-22.

²¹ *Ibidem*, s. 24.

Tylko wtedy prezentacja – obojętnie, czy jest prezentacją idei (np. filozoficznej), produktu czy usługi – osiąga swój cel²².

Współcześnie jesteśmy świadkami, jak cywilizacja obrazu niejako wypiera cywilizację słowa i to właśnie obraz we wszystkich swoich formach zawłaszcza ludzką wyobraźnię. Rozwój nowych technologii stworzył duże możliwości wizualizowania przekazywanych treści. Prezentacje (także te z zakresu filozofii) muszą uwzględnić udział mediów prezentacyjnych, które – przybierając nowoczesne i najbardziej atrakcyjne formy, mądrze obrazując i adekwatnie ilustrując przekaz – wzmocnią treść komunikatów werbalnych środkami ekspresji wizualnej. Trudno sobie wyobrazić profesjonalną prezentację, w której by zabrakło chociażby rzutnika. Korzystanie z programów komputerowych uatrakcyjniających przekaz werbalny jest dziś prezentacyjną codziennością²³.

„Media prezentacyjne i multimedia pozwalają lepiej przedstawić informacje, które w prezentacji werbalnej, np. treści wykładu, mogłyby umknąć w natłoku cytowanych danych. Atrakcyjny przekaz graficzny pojawiający się na ekranie pozwoli na uporządkowanie i wyeksponowanie tych informacji, na których prezydentowi szczególnie zależy. Jemu zaś pozostanie interpretacja problemu i argumentacja. Zatem atrakcyjna prezentacja graficzna może stymulować procesy percepcyjne, wzmacniając je perswazyjnie”²⁴

Kompetentne, sprawne posługiwanie się sprzętem technicznym zapewnia płynność przebiegu akcji prezentacji, koncentrację audytorium, intensyfikuje przekaz, dzięki czemu zostanie on odebrany zgodnie z założonymi celami, co – jak sądzę – jest bardzo pożądane także przy prezentacji treści filozoficznych.

Współczesne pokolenie bowiem, żyjące w dobie technologii informacyjnej, ma większe wymagania niż pokolenie wcześniejsze uczące się za pomocą kartek papieru, ołówka i obrazków, czyli prostych mediów dydaktycznych. Dynamicznie rozwijające się technologia informacyjna i techniki prezentacji multimedialnych stwarzają szerokie możliwości wspomagania edukacji współczesnej młodzieży. Kształcenie multimedialne zaczyna zajmować wysoką pozycję w technologii kształcenia, wykorzystuje bowiem różnorodne nowoczesne środki dydaktyczne w sposób kompleksowy. Jest tak atrakcyjne i skuteczne, gdyż jest nauczaniem wielokodowym, gdyż działa na większość zmysłów i wielostronnie aktywizuje uczących się²⁵. Taka multimedialna forma kształcenia jest także szansą w nauczaniu filozofii.

Autor niniejszych rozważań od 2002 roku z powodzeniem wykorzystuje multimedia do prowadzenia swoich zajęć dydaktycznych. Sprawdzają się one znakomicie podczas prezentacji złożonych zagadnień ze szczególnej i ogólnej teorii względności oraz historii kosmologii ewolucyjnej, inflacyjnej i kwantowej, które prezentowane są w ramach wykładu monograficznego „Filozofia kosmologii”.

²² Por. E. Lewandowska-Tarasiuk, *W teatrze prezentacji...*, op. cit., s. 135-142.

²³ Por. ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 139.

²⁵ Por. A. Sankowska, M. Sondej, *Technologia informacyjna w diagnozie i terapii pedagogicznej*, w: M. Tanaś (red.), *Technologia informacyjna w procesie dydaktycznym*, Warszawa 2005, s. 57-67.

To samo z pewnością odnieść można do całego bloku przedmiotów filozoficznych, których treść nawiązuje do wyników badań z zakresu nauk ścisłych (fizyki, chemii, biologii itp.). Wizualizacje złożonych procesów fizycznych, chemicznych i biologicznych z pewnością pomagają zrozumieć ich istotę, a na bazie tego zrozumienia łatwiej prowadzić dyskusje filozoficzne dotyczące tego zagadnienia.

Multimedia dobrze sprawdzają się także w prezentacji relacji pomiędzy zakresami nazw, treści teorii zbiorów i tym podobnych zagadnień omawianych w ramach ćwiczeń z „Podstaw logiki”. Tego typu zajęcia prowadzę od 1997 roku, jednakże przez pierwsze pięć lat nie używałem technik multimedialnych. Aktualnie niektóre bloki materiału z logiki udaje mi się wizualizować, co przekłada się na lepsze zrozumienie przez studentów omawianych treści i lepsze wyniki na kolokwium, w porównaniu z wynikami uzyskiwanymi wcześniej, gdy treści te były omawiane tylko przy użyciu tablicy i kredy.

Tak więc można powiedzieć, że

„technika multimedialna zapewnia wielkie możliwości w zakresie udostępniania tekstu, grafiki i animacji, łącząc je w niespotykany dotychczas sposób. Programy bądź ich fragmenty ukazują praktyczne zastosowanie i mechanizm działania różnych zjawisk, przełamując schemat wywodu pełnego terminów wysoce abstrakcyjnych i niezrozumiałych dla większości uczniów. Zastosowanie multimediiów stymuluje uczniów do poszerzania wiedzy, gdyż jest ona podawana w bardziej atrakcyjnej i – poprzez pogłębienie – bardziej zrozumiałą”²⁶.

4. Multimedia w praktyce

Do tworzenia efektownych prezentacji multimedialnych użyć można jednej z trzech aplikacji. Są to: PowerPoint, Impress²⁷ i Keynote²⁸. Niewątpliwie jednak

²⁶ J. Bednarek, *Multimedia w kształceniu*, op. cit., s. 153.

²⁷ Impress (w wersji polskiej *Prezentacja*) to zaawansowany program do tworzenia grafiki prezentacyjnej wchodzący w skład bezpłatnego pakietu biurowego OpenOffice, dostępnego na platformach systemowych Windows, Linux i MacOS X; jest dostępny w kilkudziesięciu wersjach językowych, także w języku polskim. Impress jest programem odpowiadającym funkcjonalnie komercyjnym programom, jak Microsoft PowerPoint czy Apple Keynote, a więc zawierającym komplet narzędzi do organizowania prezentacji, edycji slajdów, wyświetlania prezentacji na ekranie, eksportu i importu danych (np. do formatu Macromedia Flash i PDF). Słabszą stroną programu jest obsługa wideo i dźwięku, niewielki jest też zasób gotowych szablonów dostarczanych razem z pakietem.

²⁸ Keynote to program do tworzenia multimedialnych prezentacji będący częścią pakietu iWork, złożonego z trzech aplikacji biurowych: Pages, Keynote i Numbers, stworzonych przez firmę Apple. Pakiet ten dostępny jest tylko dla systemu MacOS X. Keynote funkcjonalnie jest odpowiednikiem programu Microsoft PowerPoint. Zaletą Keynote jest bardzo duża integracja i kompatybilność programu z innymi aplikacjami firmy Apple (Keynote jest zintegrowany z Pages i Numbers oraz pakietem iLife firmy Apple), co pozwala na bardzo łatwe i intuicyjne tworzenie prezentacji multimedialnych. Poza zwykłymi prezen-

PowerPoint²⁹ jest obecnie najpopularniejszym programem służącym do tworzenia prezentacji multimedialnych. Aplikacja ta przeznaczona jest do tworzenia profesjonalnych prezentacji wykorzystujących grafikę pod różnymi postaciami, od rysunków, zdjęć i tabel poczynsz, przez wykresy i schematy organizacyjne, aż po efekty wizualne nakładane na tekst. Częścią prezentacji multimedialnej może być także dźwięk i film. Takie szerokie możliwości daje programowi PowerPoint współpraca zarówno z podstawowymi aplikacjami wchodzącymi w skład pakietu Microsoft Office (Word, Excel), jak i aplikacjami pomocniczymi (Microsoft WordArt, Microsoft Graph, Microsoft Equation, Microsoft Organization Chart). Przyczynia się do tego także wbudowany w program bogaty zbiór rysunków ClipArt, narzędzia do samodzielnego kreowania rysunków i pokaźny zbiór szablonów, na których można oprzeć prezentację.

Chociaż najważniejszym składnikiem prezentacji są slajdy, to oprócz nich można przygotować i przechowywać w tym samym pliku również notatki dla prezentera, materiały dla słuchaczy prelekcji oraz konspekt. W pliku oprócz składowych prezentacji multimedialnej można także przechowywać parametry komputerowego pokazu slajdów i opcje drukowania³⁰.

Aby jednak stworzyć poprawną prezentację multimedialną, za pomocą której zakomunikujemy swojemu audytorium te treści, które uznajemy za stosowne i ważne, warto pamiętać o kilku praktycznych wskazówkach.

Prezentacje multimedialne wymagają zwięzłego języka, ponieważ z ekranu tekst będzie czytany o jedną czwartą wolniej niż z kartki papieru. Oznacza to, że pierwotnie napisane dłuższe teksty przed umieszczeniem ich jako część pokazu multimedialnego trzeba przeredagować i znacznie skrócić. Oprócz krótkich zdań i akapitów zawartych w tekście, który stanowi część prezentacji multimedialnej, powinny znajdować się raczej krótkie wyrazy. „Najlepiej, żeby jeden akapit dotyczył pojedynczej myśli lub przekazu, a doświadczeni autorzy radzą: jedno zdanie na jeden pomysł, jeden akapit dla jednego kontekstu – co obecnie staje się obowiązującą regułą”³¹ także w komunikacji multimedialnej.

W mediach elektronicznych fonty bezszeryfowe³² sprawdzają się lepiej niż antykwa³³. Silnie świecące ekrany o niezbyt dużej rozdzielczości powodują, że

tacjami tekstu mogą one bowiem zawierać pliki zdjęciowe, filmowe czy muzyczne. Aplikacja używa swojego własnego formatu „key”. Możliwe jest także zdalne sterowanie Keynote zainstalowanego na komputerze Mac za pomocą specjalnej aplikacji *Keynote Remote* umożliwiającej do uruchomienia na urządzeniach iPhone i iPod Touch.

²⁹ Najnowszą wersją jest PowerPoint 2010, który wchodzi w skład pakietu biurowego Microsoft Office 2010.

³⁰ Por. M. Kopertowska, *Grafika menedżerska i prezentacyjna*, Warszawa 2007, s. 13-14.

³¹ B. Bergström, *Komunikacja wizualna*, Warszawa 2009, s. 116.

³² Pismo bezszeryfowe to pismo o kroju pozbawionym ozdóbek w postaci szeryfów, co oznacza, że końcówki znaków są proste. „Brak szeryfów sprawia, że pisma tego rodzaju są bardzo charakterystyczne. Cechuje je jednolitość kroju, zazwyczaj bez zmian w grubości”, ibidem, s. 102.

³³ „Antykwy – to kroje pisma charakteryzujące się szeryfami i zróżnicowanym rytmem pomiędzy grubymi pociągnięciami a cienkimi kreskami, a także pomiędzy różnymi łukami,

cienkie linie i szeryfy³⁴ zlewają się w nierozpoznawalną plamę, znacznie zmniejszając czytelność tekstu. Stopień czytelności tekstu umieszczonego w prezentacji multimedialnej uzależniony jest nie tylko od rodzaju stosowanej czcionki, ale także od kontrastu luminancji pomiędzy drukiem i tłem. Litery powinny być ciemne, tło zaś jasne (lub odwrotnie).

Duże znaczenie w prezentacjach mają ilustracje. Porównując zdolność percepcji informacji, wiemy, że człowiek zapamiętuje około trzy razy więcej informacji przez oglądanie niż przez czytanie (im prostsza i bardziej przejrzysta jest budowa obrazów, tym bardziej ich zapamiętywanie jako całości wzrasta). Warto zatem w prosty sposób wizualizować omawiane przez siebie zagadnienia. Dzięki ilustracjom bowiem odbiór przekazywanych wiadomości jest pełniejszy i bogatszy, a ponadto obraz ukierunkowuje uwagę na niektóre informacje, wpływając w ten sposób na wybiórczość postrzegania i pamięć.

Udane połączenie tekstu i obrazu ma w sobie siłę przekazywania pasjonujących historii, której brakuje każdemu z tych środków osobno. W rezultacie w wyniku dopełnienia elementu rozumowo-werbalnego elementem emocjonalno-wizualnym przekaz zostaje wzmocniony, nadawca zaś zyskuje całą gamę możliwości wynikającą z różnic i podobieństw, słabych i mocnych stron obu tych mediów.

Wiadomo bowiem, że „pamięć wzrokowa jest trwalsza niż pamięć werbalna, co oznacza, że połączenie tekstu z obrazem ułatwia zapamiętanie treści przekazu. Zastanówmy się, jak dużo pamiętamy sprzed trzech dni? Około 10% tego, co przeczytaliśmy, 20% tego, co widzieliśmy, ale aż 70% przekazu wykorzystującego tekst w połączeniu z obrazem”³⁵. „Również nauka wymaga harmonii między tekstem a obrazem, inaczej uczniowie mogliby mieć problemy z przyswojeniem omawianych zagadnień”³⁶. „Prawdziwą siłą interakcji multimedialnej jest jednak połączenie wszystkich dostępnych nadawcy elementów, które zmuszą go do jednoczesnego używania kilku zmysłów. Tworzy to wrażenie siły i zwiększa jego szanse na współuczestniczenie. Odbiorca widzi, słyszy, czuje, a czasem nawet smakuje i wącha”³⁷ to, co chce „powiedzieć” nadawca komunikatu multimedialnego.

Warto także pamiętać, że odbiorca zwraca największą uwagę na górną część slajdu, a szczególnie na lewy górny róg i tam należy umieszczać najważniejsze informacje. Istnieje jeszcze bardzo wiele innych ogólnych zasad dotyczących przygotowywania i posługiwania się multimedialnymi materiałami prezentacyjnymi. Kilka z nich cytuję poniżej.

akcentami i kreskami”, ibidem. Tak więc czcionka szeryfowa to czcionka zawierająca znaki z różnego rodzaju poprzecznymi lub ukośnymi ogonkami, zawijasami. Zwiększają one czytelność czcionki i pomagają w czytaniu. Zakończenie linii liter w takiej czcionce jest smukłe, delikatne. Doskonale nadaje się do publikacji papierowych, jednakże męczy wzrok przy użyciu w publikacjach elektronicznych.

³⁴ Szeryf to poprzeczne lub ukośne zakończenia kresek głównych liter danego kroju pisma. Jego forma graficzna jest jednolita w danym kroju.

³⁵ Ibidem, s. 223.

³⁶ Ibidem, s. 224.

³⁷ Ibidem, s. 231.

W kontekście prezentacji multimedialnych należy:

- „1. Przedstawić treść w sposób prosty i zrozumiały.
2. Ograniczyć się do niezbędnego zakresu informacji i ilości słów.
3. Do sformułowania nagłówków, tytułów używać krótkich haseł i możliwie niewielu słów; stosowne wyrazy muszą być jednoznaczne.
4. Unikać skomplikowanego układu (formy).
5. Stosować swoje logo [...].
6. Stosować wykresy, diagramy i grafikę tak często, jak to możliwe; przemawiają lepiej niż liczby.
7. Nie czytać nigdy liczb bez ich jednoczesnej prezentacji graficznej.
8. Nie czytać dosłownie tekstu wizualizowanego materiału, lecz tylko komentować dane (tekst).
9. Dbać o uporządkowaną (choć różną) formę materiałów i spójną konwencję estetyczną (odpowiednie kolory, wielkość czcionki i liter, właściwa grafika), szczególnie w materiałach przygotowanych wcześniej [...] za pomocą komputera.
10. Uwypuklać szczególnie temat i jego strukturę: stosować np. regularnie te same środki wyrazu dla podsumowania (streszczenia) omówionych zagadnień.
11. Upewnić się, że to, co się pokazuje, odpowiada treści naszej wypowiedzi.
12. Przedstawić tylko to, co najważniejsze i znaczące dla treści wykładu – rezygnować z wątków pobocznych”³⁸.

Uwag tego typu jest znacznie więcej. Kompetentne i wyczerpujące podpowiedzi, które pomogą stworzyć poprawne i porywające prezentacje multimedialne, za pomocą których będzie można w sposób optymalny komunikować dowolne (także filozoficzne) treści, znaleźć można w trzech obszernych opracowaniach. Są to: monografia Gabriela Łasińskiego *Sztuka prezentacji*³⁹, książka Garra Reynoldsa *Zen prezentacji. Proste pomysły i ważne zasady*⁴⁰ oraz podręcznik Bo Bergströma *Komunikacja wizualna*⁴¹.

Jednakże, aby możliwe było stosowanie technik multimedialnych w procesie dydaktycznym, potrzebne są zmiany w infrastrukturze dydaktycznej szkół i uczelni wyższych.

„Niezbędnym warunkiem wdrażania nowych technologii i ich racjonalnego stosowania jest bowiem dokonywanie kompleksowych modernizacji w tym zakresie. Nie chodzi wyłącznie o modyfikacje dotychczasowych środków i materiałów poglądowych, ale przede wszystkim o nowe, do tej pory niestosowane urządzenia, zwłaszcza o trenażery i symulatory sprzężone z komputerami, które odgrywają istotną rolę w kształceniu zawodowym”⁴².

³⁸ G. Łasiński, *Sztuka prezentacji*, op. cit., s. 107.

³⁹ Zob. ibidem, s. 63-162.

⁴⁰ Zob. G. Reynolds, *Zen prezentacji. Proste pomysły i ważne zasady*, Gliwice 2009, s. 55-221.

⁴¹ Zob. B. Bergström, *Komunikacja wizualna*, op. cit., s. 60-233.

⁴² J. Bednarek, *Multimedia w kształceniu*, op. cit., s. 122.

Niezbędnym jednak minimum jest montaż w salach wykładowych i seminaryjnych wysokiej klasy projektorów multimedialnych i zestawów urządzeń źródłowych (komputerów stacjonarnych, laptopów, wizualizerów⁴³ itp.).

Na audiowizualny system prezentacji składają się podstawowe zestawy urządzeń multimedialnych współpracujących ze sobą i stanowiących funkcjonalną całość. Ich podstawowym zadaniem jest zapewnienie możliwości przesyłania obrazu i dźwięku pomiędzy salami lub odległymi obiektami oraz prowadzenia wykładów i konferencji. W skład audiowizualnego systemu wchodzi:

- system projekcyjny, na który składa się projektor multimedialny i ekran (może to być system stacjonarny bądź przenośny),
- system urządzeń źródłowych (komputery, magnetowidy, tunery telewizyjne, odtwarzacze DVD, wizualizery),
- system nagłośnienia (mikser, wzmacniacz akustyczny, zestaw kolumn nagłaśniających),
- centralny, zintegrowany system sterowania wszystkimi powyższymi elementami, a także oświetleniem i zaciemnieniem oraz klimatyzacją pomieszczenia dydaktycznego.

Na zakończenie warto przypomnieć, że

„wyniki badań ilustrują wysoki wzrost przyswojenia materiału przy wykorzystaniu środków multimedialnych (od 50 do 400%) w porównaniu z klasycznymi technikami oraz zredukowanie czasu potrzebnego do jego przyswojenia o ok. 30%. Zastosowanie multimediów wpływa na wzrost koncentracji uwagi uczniów o ponad 100% w porównaniu z koncentracją przy zastosowaniu technik tradycyjnych. Wzrasta również poziom zrozumienia przekazywanego materiału. Podkreśla się wyższą o ok. 50% skuteczność nauczania, zrozumienie tematu większe o 50%, tempo uczenia się o 60% szybsze, zakres przyswojonej wiedzy o 30% większy, a oszczędność czasu dochodzi do 70%. Dzieje się tak za sprawą oddziaływania przekazu multimedialnego na różne rodzaje percepcji zmysłowej, co z kolei wpływa na zdolność zapamiętywania”⁴⁴.

Warto wiedzę tę wykorzystać, prezentując treści filozoficzne w multimedialnej formie. Przełoży się to z pewnością na większą skuteczność podejmowanych wysiłków dydaktycznych w tej dziedzinie⁴⁵.

⁴³Wizualizer to urządzenie z dziedziny wyposażenia biurowego służące do prezentacji. Umożliwia pokazanie na ekranie (w połączeniu z projektorem multimedialnym) zarówno płaskiego (kartka, książka, zdjęcie itp.), jak i przestrzennego przedmiotu. Urządzenie to zwykle ma postać podstawki, do której przymocowane jest ramię z kamerą i źródłem światła.

⁴⁴E. Lubina, *Klasyfikacja i charakterystyka programów edukacyjnych*, w: M. Tanaś (red.), *Technologia informacyjna...*, op. cit., s. 93.

⁴⁵„W kształceniu multimedialnym, będącym właściwym rodzajem aktywności edukacyjnej, przekaz treści odbywa się w języku symbolicznym. Wielość bodźców (specyficzna dla tego kształcenia) powoduje uruchamianie wielorakich rodzajów aktywności. Ma to szczególne znaczenie dla umysłowych operacji studentów, zwłaszcza tych, które są związane z poznawaniem wiedzy, a następnie jej poszerzaniem i pogłębianiem. Zmiana struktur systemu kształcenia oraz reorientacja w sferze doboru i układu jego treści

5. Podsumowanie

Bez wątpienia multimedia wzbogacają warsztat dydaktyczny nauczyciela, wykładowcy, ucznia i studenta⁴⁶.

„Kształcenie multimedialne, mając swoją genezę w nauczaniu pogładowym, sięga do podstaw teoretycznych dydaktyki sensualistycznej oraz idei przyswajania wiedzy i umiejętności w sposób aktywny (przez działania).

W zasadzie kształcenie multimedialne, ze względu na możliwości jednoczesnego oddziaływania na różnorodne zmysły, jest nauczaniem-uczeniem się uruchamiającym wiele torów przepływu informacji. W procesie tym przekazywanie informacji odbywa się w języku działań, dzięki stosowaniu środków czynnościowych (naturalne przedmioty i modele), w języku obrazów (materiały wizualne i audio-wizualne) i symbolicznym (materiały słowne i graficzne). Ta wielość bodźców powoduje uruchomienie wielorakich rodzajów aktywności uczących się, a więc aktywności spostrzeżeniowej, manualnej, intelektualnej i emocjonalnej⁴⁷.

W jaki sposób warto prezentować dowolne treści (także filozoficzne)? Z pewnością wizualnie – obrazowo, gdyż dobra wizualizacja w prezentacji wpływa na:

- motywowanie słuchaczy poprzez atrakcyjne obrazy, ładne formy i kolory,
- ułatwienie przyjmowania i „kondensowania” informacji, gdyż następuje wzmocnienie procesów percepcji,
- ułatwienie zrozumienia, gdyż jeden dobry obraz wart jest więcej niż tysiąc słów, gdyż poprzez wykorzystanie różnorodnych grafik i diagramów można dokładnie opisać prezentowane zjawisko, co sprzyja dobrej prezentacji dla większości osób, które myślą obrazowo,
- zaangażowanie słuchaczy dotyczące prezentowanego tematu, co przejawia się w kilku aktywnościach podczas i po prezentacji (pytania, refleksje, opinie, wypowiedzi)⁴⁸.

„Najnowsze wyniki wskazują, że np. w procesie uczenia za pomocą przekazu wyłącznie akustycznego człowiek przyjmuje tylko 11% informacji, natomiast aż 83% informacji jest przyswajana poprzez zmysł wzroku [...]. Wizualizacja powinna być zatem charakterystyczną cechą wszystkich prezentacji. Stosowanie przekazu wielokanałowego nie tylko sprzyja zapamiętywaniu większej ilości informacji, lecz

kształcenia stwarzają nowe problemy, które należy systematycznie rozwiązywać. Istotne jest znaczenie strukturalizacji wiedzy przekazywanej studentom przez nauczyciela akademickiego i przez stosowane technologie kształcenia”, J. Bednarek, *Multimedia w kształceniu*, op. cit., s. 121.

⁴⁶ „Multimedia w opinii nauczycieli nie są podstawą procesu dydaktycznego, a jedynie go wspierają i powinny być stosowane z umiarem. Uczniowie najistotniejszą rolę przypisują zwiększeniu zapamiętania wiadomości. Twierdzą też, że częste stosowanie multimediów na lekcjach zachęca ich do nauki. Ciekawe, że rola nowoczesnych środków dydaktycznych została oceniona lepiej przez uczniów niż nauczycieli”, S. Krzyńska, *Komunikacja multimedialna...*, op. cit., s. 185.

⁴⁷ J. Bednarek, *Podstawy kształcenia multimedialnego*, op. cit., s. 14.

⁴⁸ Por. G. Łasiński, *Sztuka prezentacji*, op. cit., s. 63-67.

wywołuje również większe zainteresowanie odbiorcy przekazem, wzmacnia jego aktywność poznawczą, prowadzi do usamodzielnienia w analizowaniu faktów i wyciąganiu wniosków. [...] Należy przy tym pamiętać, że słuchacze różnią się poziomem wrażliwości percepcyjnej. Wyróżnia się np.: typy wizualne, werbalne, kinestetyczne (czuciowe). Z drugiej jednak strony człowiek odbiera bodźce kompleksowo (wielokanałowo). Stąd w nowoczesnych prezentacjach dobra wizualizacja powinna być poparta dobrym komentarzem. Wpływa to istotnie na trwałość przyswajanej informacji [...]"⁴⁹.

Wykorzystywanie nowoczesnych środków dydaktycznych, w tym multimedialnych, jest zgodne z zasadami optymalizacji procesu kształcenia. Na zakończenie warto podkreślić, że „proces dydaktyczny w placówkach oświaty dorosłych, prowadzony z wykorzystaniem technicznych środków nauczania, nie tylko ułatwia realizację procesu dydaktycznego, ale także przygotowuje szkolonych do samodzielnego zdobywania wiedzy w drodze spożytkowania bogatych możliwości, jakie stwarza upowszechnienie form masowego przekazu informacji”⁵⁰. Tak więc warto stosować komunikację multimedialną także w edukacji filozoficznej. Współcześnie jest to konieczność, jeśli chcemy – jako wykładowcy filozofii – być rozumiani przez młodzież wychowaną w skomputeryzowanym, multimedialnym społeczeństwie XXI wieku. Warto bowiem pamiętać, że

„informatyczne przemiany w edukacji to nie przemijająca moda, lecz obiektywna konieczność wynikająca z charakteru procesów ewolucyjnych nauki i techniki, a także z przeobrażeń w kształceniu i wychowaniu”⁵¹.

⁴⁹ Ibidem, s. 68-69.

⁵⁰ J. Bednarek, *Podstawy kształcenia multimedialnego*, op. cit., s. 18.

⁵¹ J. Bednarek, *Multimedia w kształceniu*, op. cit., s. 267.

Krzysztof Przybyszewski

Poznań



Problem wolności słowa w społeczeństwie informacyjnym

*Brak wolności słowa na tym właśnie polega,
że wolno mówić tylko to, co wolno¹.*

1. Wstęp

Ludzki świat przeobraża się nieustannie. Zmieniają się społeczeństwa i ich struktury społeczne. Całościowej próby uchwycenia przeobrażania się społecznych struktur świata społecznego podjął się między innymi Alvin Toffler, który w tym celu sformował koncepcję „trzech technologicznych fal”². Według niego cywilizacja ludzka odnotowała trzy radykalne przeskoky w rozwoju³. Pierwszy taki przeskok związany był ze zmianą stylu życia człowieka z włóczęgowskiego na osiadły. Wówczas to powstały społeczeństwa agrarne. Drugi przeskok został odnotowany na przełomie XVIII i XIX wieku, a wiązał się z niesłychanym rozwojem nauki, której dokonania można było przekuć na praktyczne, technologiczne usprawnienia w wielu dziedzinach życia ludzkiego. W tym okresie zmienił się między innymi sposób funkcjonowania sfery publicznej. W dobie społeczeństw agrarnych sfera publiczna była zarezerwowana tylko dla nielicznych elit, zaś druga fala technologiczacji, wprowadzając środki masowego przekazu, otworzyła przepływ informacji na szersze grono odbiorców, co uaktywniło jednostki i przyczyniło się do większego ich udziału w sferze publicznej⁴. Był to czas społeczeństw industrialnych. Obecnie

¹ T. Kotarbiński, *Mysli i słowa*, Zielona Góra 1991, s. 26.

² Por. A. Toffler, *Trzecia fala*, Poznań 2006.

³ Ibidem, s. 35.

⁴ Ibidem, s. 61.

za sprawą trzeciej fali technologizacji przyszedł czas na społeczeństwo postindustrialne, zwane bardzo często informacyjnym. W nim sfera publiczna zmieniła się nie do poznania w porównaniu ze sferami publicznymi występującymi podczas trwania pierwszej i drugiej fali. Za sprawą rewolucji technologicznej nie tylko powiększyło się grono odbiorców informacji, ale przede wszystkim stworzyła się szansa, by każdy dotychczasowy odbiorca mógł stać się również nadawcą informacji na skalę masową. Zacieśnia się różnica między odbiorcą a nadawcą informacji. Jak słusznie spostrzegł Kazimierz Krzysztofek: „użytkownik Internetu przejmuje kontrolę nad aktem komunikacji, tworzy sobie własne kanały tematyczne [...], staje się nadawcą i odbiorcą jednocześnie”⁵. Konsekwencją jest taka, że współczesne media masowe w dobie społeczeństwa informacyjnego są mocno rozproszone. Niewątpliwie przekształcanie się informacyjnej sfery rzeczywistości wpływa na zmianę sposobu komunikacji, a tym samym społeczeństwa.

2. Społeczeństwo informacyjne

Definicyjne ujęcie społeczeństwa informacyjnego następuje z wieloma trudnościami; liczni teoretycy oraz najrozmaitsze organizacje i instytucje (np. OECD – Organizacja Współpracy Gospodarczej i Rozwoju, czy też polska KRRiTV – Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji) formułują różne definicje⁶. Społeczeństwo informacyjne przez teoretyków opisywane jest najczęściej w pięciu wymiarach⁷:

- 1) technicznym – akcentowane jest decydujące znaczenie rozwoju technologii informatycznej (ten wymiar społeczeństwa informatycznego rozpropagował John Naisbitt⁸);
- 2) ekonomicznym – fundamentalne znaczenie dla rozwoju społeczeństwa informacyjnego ma wiedza oraz informacja (ten wymiar społeczeństwa informatycznego rozpropagował Daniel Bell⁹);
- 3) zawodowym – społeczeństwo informacyjne nie dość, że stwarza nowe możliwości, ale również wymusza *elastyczną specjalizację* produkcji i pracy (ten wymiar społeczeństwa informatycznego rozpropagowali Michael J. Piore i Charles Sabel¹⁰);

⁵ K. Krzysztofek, *Społeczeństwo w dobie internetu: refleksyjne czy algorytmiczne*, w: M. Jonak (red.), *Re: internet – społeczne aspekty medium*, Warszawa 2006, s. 33.

⁶ Por. J.S. Nowak, *Społeczeństwo informacyjne – geneza i definicje*, w: J.S. Nowak, G. Bliźniuk (red.), *Społeczeństwo informacyjne*, Katowice 2005, s. 40-47.

⁷ T. Goban-Klas, *Społeczeństwo informacyjne i jego teoretycy*, w: J. Lubacz (red.), *W drodze do społeczeństwa informacyjnego*, Warszawa 1999, s. 30.

⁸ J. Naisbitt, *Megatrendy*, Warszawa 1997.

⁹ Por. D. Bell, *Nadejście społeczeństwa postindustrialnego. Próba prognozowania społecznego*, Warszawa 1975.

¹⁰ M. Piore, C. Sabel, *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*, New York 1984.

- 4) przestrzennym – społeczeństwo informacyjne jest jak każde państwo narodowe, które zdolne jest do określenia zasobów alokacyjnych i władczych oraz do rozpoznania własnych obywateli (ten wymiar społeczeństwa informatycznego rozpropagował Manuel Castells¹¹),
- 5) kulturowym – kultura współczesna stała się rzeczywistością wirtualną, *simulacrum*, czyli swoistą symulacją znaczeń trudnych do rozpoznania w natłoku informacji (ten wymiar społeczeństwa informatycznego rozpropagował Jean Baudrillard¹²).

Można jednak odnaleźć w tych wszystkich ujęciach definicyjnych społeczeństwa informacyjnego wspólne spostrzeżenie, że cechą znamionną tego typu społeczeństwa jest to, iż produkcja informacji oraz wartości niematerialnych staje się jego siłą napędową do formowania i rozwoju¹³. Innymi słowy, jest to społeczeństwo, w którym informacja jest intensywnie wykorzystywana w życiu ekonomicznym, społecznym, kulturalnym i politycznym¹⁴. To społeczeństwo wytwarza informację, przechowuje informację, przekazuje informację, pobiera informację oraz wykorzystuje informację¹⁵. Staje się ona głównym zasobem gospodarczym wymuszającym rozwój sektora środków i usług komunikacyjnych¹⁶.

O społeczeństwie informacyjnym można powiedzieć, że jest to produkt fuzji tradycyjnych mediów (prasa, radio, telewizja) z mediami nowymi (Internet, telefonia komórkowa)¹⁷. Dzięki tej fuzji społeczeństwo otrzymuje więcej informacji, ale nie pociąga to za sobą procesu zrozumienia tychże informacji. Przez to, że informacja stała się towarem odpowiednio „opakowywanym” przez media, społeczeństwo konsumujące ów towar jest nie tylko społeczeństwem informacyjnym, ale również społeczeństwem medialnym, ponieważ „opakowanie” informacji przez media zmienia sposób odbioru, postrzegania otaczającej nas rzeczywistości.

Media rywalizują ze sobą w pozyskiwaniu różnorodnych informacji, gdyż w wielu wypadkach wygranie tejże rywalizacji wiąże się z pozyskaniem wpływów, władzy, prestiżu etc. Dlaczego pozyskiwanie informacji we współczesnym świecie jest takie ważne. Właściwie czym jest informacja? Niewątpliwie informacja jest to zbiór słów, który konotuje pewne konteksty znaczeniowe. Zatem „rywalizacja o informację” jest wyścigiem po kontekst znaczeniowy. Kto wygra ten wyścig, zyskuje szansę na nadanie pozyskanemu kontekstowi znaczeniowemu odpowiedniej oceny. Właściwie w środkach masowego przekazu trudno jest znaleźć informację, której charakter byłby wyłącznie deskryptywny. Walka toczy się o możliwość

¹¹ Por. M. Castells, *Spółeczeństwo sieci*, Warszawa 2008.

¹² J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, Warszawa 2005.

¹³ S. Juszczak, *Człowiek w świecie elektronicznych mediów – szanse i zagrożenia*, Katowice 2000, s. 11.

¹⁴ T. Globan-Klas, P. Sienkiewicz, *Spółeczeństwo informacyjne: szanse, zagrożenia, wyzwania*, Kraków 1999, s. 42.

¹⁵ J. Mączyński, *Globalne społeczeństwo informacyjne. Wybrane kwestie adaptacyjne*, w: L.W. Zacher (red.), *Rewolucja informacyjna i społeczeństwo. Niektóre trendy, zjawiska i kontrowersje*, Warszawa 1997, s. 7.

¹⁶ K. Krzysztofek, M. Szczepański, *Zrozumieć rozwój*, Katowice 2002, s. 188.

¹⁷ Por. D. de Kerckhove, *Inteligencja otwarta*, Warszawa 2001, s. 34.

przekształcenia opisu w ocenę, i to najlepiej tak, by ten proces nie był widoczny dla przeciętnego odbiorcy¹⁸. Zatem pozyskanie informacji nie musi oznaczać pozyskania prawdy o danej rzeczy, sytuacji, zdarzeniu, lecz wprowadzenie nas w określony kontekst interpretacyjny¹⁹. Jak to określił Jean Baudrillard, zmierzamy do *hiperrzeczywistości*, gdzie media wprowadzają nas w „rzeczywistość bardziej rzeczywistą niż ona sama”²⁰.

3. Społeczeństwo informacyjne i nadzieje związane z wolnością słowa

Wszelkie przemiany społeczne nie miałyby miejsca, gdyby człowiek nie zmieniał swoich poglądów na życie, na to, czym jest szczęście, na to, czym jest dobro i zło, czy też jak należy owo dobro urzeczywistniać, a w jaki sposób zło zwalczać bądź go unikać, i na wiele innych jeszcze spraw i kwestii. U podstaw tych zmian znajduje się słowo, to od niego rozpoczyna się przeobrażanie ludzkiego świata.

W „kulturze zachodniej” wolność słowa jest obecnie pozytywnie gloryfikowana, ponieważ „zwyciężyło” przekonanie, że jest ona niezbędnym warunkiem poszukiwania prawdy. To przekonanie wywodzi swój rodowód od Johna Milтона, który starał się przekonywać do tezy, że jeśli zagwarantuje się wolność słowa w państwie, to idee prawdziwe potrafią wyjść zwycięsko z konfrontacji z fałszem i przekłamaniami²¹. Dlatego też był zaciekle przeciwnikiem wprowadzenia i stosowania cenzury dla zachowania „oficjalnej prawdy”. A pamiętamy przecież z historii, że przez różnych suwerenów, zarówno tych dawniejszych, jak i współczesnych, były i są stosowane różnorakie formy cenzury w celu przeciwdziałania zmianom poglądów ludzi, co mogłoby naruszyć *status quo* rządzących. Trudno zwłaszcza wyobrazić sobie ustrój totalitarny, w którym odżegnywano by się od stosowania cenzury. W tego typu ustrojach zawłaszczało się środki przekazu, by móc kontrolować przepływ informacji. Media w ustrojach totalitarnych były wykorzystywane z jednej strony do eliminacji informacji niekorzystnych dla wizerunku rządzących, a z drugiej do manipulacji informacją, by prezentować swoje rządy w korzystnym świetle. W społeczeństwach żyjących w totalitaryzmie istniało jednak głębokie przeświadczenie, że jeśli nawet władza w tym momencie „nie kłamie”, to na pewno mocno „koloryzuje”.

Dlatego też potrzeba ochrony wolności słowa jest mocno zaznaczona w wielu współczesnych dokumentach prawnych o zasięgu międzynarodowym, i krajowym. Wiąże się to z przekonaniem, iż wolność słowa stanowi fundamentalną broń

¹⁸ Por. D. McQuail, *Komunikowanie masowe*, Warszawa 2008, s. 349.

¹⁹ N. Postman, *Zabawić się na śmierć*, Warszawa 2002, s. 35.

²⁰ J. Baudrillard, *Ameryka*, Warszawa 1998, s. 179.

²¹ Por. W. Waclawczyk, *Koncepcja „wolnego rynku idei” w świetle współczesnych standardów swobody wypowiedzi*, w: A. Florczak, B. Bolechowa (red.), *Prawa i wolności I i II generacji*, Toruń, 2006 s. 160.

przeciwko nadużyciom ze strony władzy. Jednostka za pomocą wolności słowa ma mieć możliwość kontrolowania władzy sprawowanej nad nią samą, a także możliwość samorozwoju, do którego prowadzi swobodne mówienie o wyznawanych przez siebie wartościach. I tak na przykład w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (w art. 19) twierdzi się, że każdy ma prawo do wolności poglądów i wypowiedzi i że to prawo obejmuje nieskrępowaną wolność posiadania poglądów oraz poszukiwania, otrzymywania i przekazywania informacji oraz idei wszelkimi środkami bez względu na granice²².

Warto przytoczyć w tym miejscu orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, które wypracowało wykładnię, na mocy której wolność wypowiedzi rozumiana jest bardzo szeroko:

„[...] swoboda ta nie może ograniczać się jedynie do informacji i poglądów, które są odbierane przychylnie albo postrzegane jako nieszkodliwe lub obojętne, lecz odnosi się w równym stopniu do takich, które obrażają, oburzają lub wprowadzają niepokój. Takie są wymogi pluralizmu i tolerancji, bez których demokracja nie istnieje”²³.

Wolność słowa jest zatem prawem politycznym, które ma sprawiać, by jednostka nie była karana za swą wypowiedź.

Krótko rzecz ujmując, wolność słowa należy do fundamentalnych praw człowieka, bowiem implikuje inne prawa człowieka, takie jak wolność wypowiedzi, wolność zrzeszania się, wolność przekonań religijnych i światopoglądowych. Wraz z wynalazkiem, jakim jest Internet, pojawiła się nadzieja, że sterowanie i manipulacja informacją przez rządzących będą o wiele trudniejsze. Internet bowiem, po pierwsze, nie posiada wyraźnej struktury lub hierarchii poszczególnych podmiotów podłączonych do sieci i uczestniczących w wymianie informacji, a po drugie, cechuje się wielokanałowością, to znaczy, że istnieje wiele sposobów przesyłania informacji między dwoma komputerami (w razie blokady jednego kanału można wybrać drugi)²⁴. To sprawia, że wielu sądzi, iż Internet sprzyja demokratyzacji życia. Podobny pogląd jest udziałem na przykład władz Chińskiej Republiki Ludowej, które w związku z tym starają się kontrolować to medium. Ponieważ dzięki niemu występuje niezwykle łatwość wymiany poglądów z osobami z różnych zakątków świata, dlatego władze chińskie obawiają się, iż kulisy ich władzy ujrzą „światło dzienne”, co może wywołać zmiany społeczno-polityczne, jakie miały miejsce w Europie Środkowo-Wschodniej na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku.

²²W podobnym duchu wybrzmiewają artykuły: Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (art. 19), Europejskiej Konwencji Praw człowieka i Podstawowych Wolności (art. 10), Kart Praw Podstawowych (art. 11).

²³Por. S. Frankowski, R. Goldman, E. Łętowska, *Sąd Najwyższy USA. Prawa i wolności obywatelskie*, Warszawa 1997, s. 139 (zob. Handyside przeciw Wielkiej Brytanii, orzeczenie z 7 grudnia 1976).

²⁴Por. M. Gajlewicz, *Spółeczeństwo informacyjne. Podstawowe zagadnienia*, w: J. Adamowski (red.), *Media w państwie współczesnym*, Warszawa 2001, s. 110; M. Gajlewicz, *Internet a globalizacja*, „Studia Medioznawcze” 2003, nr 3(12), s. 13.

Z rozwojem społeczeństwa informacyjnego wielu wiąże sporo nadziei. Na przykład oczekuje się, że nastąpi moda na prowadzenie debat politycznych, że Internet zastąpi ateńską agorę, bowiem ten rodzaj medium stwarza szansę na bezpośrednią dyskusję polityków z wyborcami. Nowe media gromadzą ludzi często sobie obcych, anonimowych, by interpretowali różne wydarzenia, propozycje zmian ustaw etc.²⁵ Miejscem na prowadzenie tego typu debat w Internecie są tzw. czaty, gdzie zaproszeni goście odpowiadają na pytania internautów. Ten rodzaj debaty coraz częściej wykorzystywany jest nawet przez media tradycyjne, takie jak radio czy telewizja (przykładem tutaj może być program publicystyczny „Młodzież kontra, czyli... pod ostrzałem” nadawany w programie 2 TVP na żywo, w którym to telewidzowie zadają pytania gościowi programu poprzez e-maile). Internauci zyskują przeświadczenie o swym współudziale w tzw. „wielkiej polityce”.

Powstają też różnego rodzaju grupy społecznościowe koncentrujące się wokół internetowych forów dyskusyjnych. Tymi najbardziej „bliskimi” są fora mieszkańców tworzących wspólnoty mieszkaniowe, na których „publicznie” i zarazem z dozą pewnej „anonimowości” mieszkańcy mogą nawzajem informować się o pewnych sprawach. Przykładowo, że w klatce „C” winda nie działa, ale też, że sąsiad z klatki „A” mieszkający na pierwszym piętrze sprzedał forda, a kupił toyotę, albo też mogą pouczać się w pewnych kwestiach, na przykład by sąsiad z klatki „B” jeżdżący fiatem 126p zaczął segregować śmieci, bo to jest dobre dla środowiska naturalnego itp.

Innymi słowy, powstają nowe interaktywne sieciowe sfery publiczne. Przeważnie wskazywano na oderwanie się relacji społecznych od miejsca, czyli na delokalizację²⁶, jako na cechę istotnościową społeczeństwa sieciowego, a tymczasem do czynienia mamy również z usieciowieniem relacji społecznych wspólnot lokalnych, czyli zależnych od miejsca. Sieć zatem nie oznacza zbioru wyizolowanych czy wyalienowanych jednostek, ale sposobów zmiany porozumiewania się między nimi²⁷. Z tym jednak wiąże się pewne niebezpieczeństwo, gdyż to, co znajdowało się dotychczas w sferze prywatnej, w dobie społeczeństwa informacyjnego zaczyna być obecne w szeroko rozumianej sferze publicznej. Zaciera się granica między prywatnością a sferą publiczną. Przysłowiowa plotka sąsiedzka zaczyna mieć charakter globalny. Możliwość zaprezentowania oceny zachowań, działań jednej jednostki przez drugą w łatwo dostępnej sferze publicznej bez ponoszenia odpowiedzialności za prezentowaną ocenę musi budzić pytania o granice tej wolności.

²⁵ Por. E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków 2003, s. 155.

²⁶ D. McQuail, *Komunikowanie...*, op. cit., s. 57.

²⁷ D. Batorski, *Internet a usieciowienie relacji społecznych*, „Kultura Współczesna” nr 1(43), s. 47.

4. Społeczeństwo informacyjne a granice wolności słowa

Należy pamiętać, że wolność słowa w naszym kręgu kulturowym nie jest wolnością absolutną, niczym nieograniczoną. Chociażby w Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych w artykule dwudziestym poddano ją ograniczeniu, a mianowicie zabroniono propagandy wojennej oraz popierania w jakikolwiek sposób nienawiści narodowej, rasowej lub religijnej stanowiącej podżeganie do dyskryminacji, wrogości lub gwałtu. Tym samym przyznano, iż nieograniczona niczym wolność słowa może poprowadzić ludzkość do czynów barbarzyńskich szerzących zło na świecie.

W wymiarze debaty publicznej zakaz ten dotyczy tzw. „mowy nienawiści” (*hate speech*). Jest to pojęcie, które obejmuje wypowiedzi (ustne i pisemne) i przedstawienia ikoniczne lżące, oskarżające, wyszydające i poniżające grupy i jednostki z powodów po części przynajmniej od nich niezależnych – takich jak przynależność rasowa, etniczna i religijna, a także płeć, preferencje seksualne, kalectwo czy przynależność do „naturalnej” grupy społecznej, jak mieszkańcy pewnego terytorium, reprezentanci określonego zawodu, mówiący określonym językiem itp.²⁸ Jak zauważa Elżbieta Czykwin,

„mowa nienawiści to nadmiernie zgeneralizowane, stereotypowe stanowisko czy pogląd o innych, wyrażone bez liczenia się z urażającymi konsekwencjami dla poczucia godności osób i kategorii będących jej podmiotem. Mowa nienawiści nie ma na celu zadzierzgnięcia i podtrzymania dialogu, ale arbitralne, jednostronne i uogólnione wyartykułowanie własnej nienawiści bądź niechęci pod pozorem rzekomego obiektywizmu. Konsekwencją takiej mowy jest wyakcentowanie rozróżnienia na Swoich i Obcych. Mowę nienawiści można określić też jako dyskursy arbitralne, rzekomo demaskatorskie, pozamerytoryczne i formułowane w intencji poinformowania widzów o domniemanych niegodziwościach Obcych”²⁹.

Medium, jakim jest Internet, dzięki swej specyfice, sprzyja rozwojowi „mowy nienawiści”. Ponadto umożliwia pojawianie się treści zabronionych w większości krajów demokratycznych, a mianowicie treści rasistowskich, neonazistowskich, komunistycznych, pornograficznych prezentujących seks z udziałem dzieci, którym to treściom trudno jest pojawić się w tradycyjnych mediach. Dzieje się tak między innymi dlatego, że założenie strony internetowej jest o wiele tańsze niż prowadzenie rozgłośni radiowej czy programu telewizyjnego. Nie powinno zatem dziwić, że większość ugrupowań fundamentalistycznych, które podejrzewane są o współpracę z terrorystami, prowadzi tego typu strony, które umożliwiają im propagowanie własnych idei, a co się z tym wiąże, poszerzanie grona swoich wyznawców i współpracowników. Strony prezentujące wyżej wymienione treści często bywają przez administratorów serwerów blokowane. Tyle tylko, że tego typu walka przypomina walkę Don Kichota z wiatrakami, bowiem zablokowanie danej strony

²⁸ Zobacz: S. Kowalski, M. Tullii, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Warszawa 2003, s. 21-22.

²⁹ E. Czykwin, *Stygmata społeczne*, Warszawa 2007, s. 373.

nie stanowi dla autorów żadnej znaczącej przeszkody, gdyż w ułamkach sekund przenoszą ją na inny serwer.

Problemem jest również transnarodowość Internetu. Niektóre państwa są bardziej liberalne w przyzwoleniu na pewnego rodzaju treści niż inne. Oznacza to, że treści zabronione w jednym państwie, a dopuszczalne w innym, są za sprawą Internetu obecne w obu. Państwo, w którym dane treści są zabronione, zwraca się do administratora serwera państwa, w którym treści te są legalne, o zablokowanie odpowiedniej strony. Wówczas pojawia się bardzo poważny problem, na jakiej podstawie administrator ma to zrobić. Wcześniej mówiliśmy o skutecznej próbie cenzurowania treści Internetu przez władze ChRL. Gdyby teraz te władze występowały o zablokowanie przez administratora serwera, na którym znajdują się raporty Amnesty International, treści prezentujących łamanie praw człowieka w Chinach, to tego typu żądanie uznałibyśmy co najmniej za niestosowne. Musi się pojawić pytanie, kto ma prawo decydować o tym, co może się pojawić na stronach WWW, a co nie, jeśli uwzględnimy kontekst transnarodowości. Tym samym granice wolności słowa w dobie społeczeństwa informacyjnego nabierają nowego znaczenia.

Jeśli żyjemy w społeczeństwie informacyjnym, gdzie słowo bywa cenniejsze niż złoto, to należy się spodziewać jeszcze większej dynamiki w zmienianiu się poglądów ludzi, a co z tym się wiąże, coraz gwałtowniejszych przeobrażeń społecznych. Istotą społeczeństwa informacyjnego jest między innymi to, że niknie możliwość skutecznego posługiwania się cenzurą, ponieważ każdy – chociażby poprzez prowadzenie bloga internetowego – może stać się medium masowym i oddziaływać na wszystkich ludzi wokół.

Zwróćmy uwagę, że wolności słowa przypisuje się sprawczość w aktywizacji jednostek w sferze publicznej. Jeśli Internet zwiększa możliwość wolnej wypowiedzi, to należałoby się spodziewać, że może stanowić istotne źródło informacji politycznych, co powinno skutkować podniesieniem standardów debat publicznych i politycznych. Wydaje się naturalne przekonanie o prawidłowości, że skoro jest się lepiej poinformowanym, to poziom merytoryczny dyskursu powinien wzrastać. Jednakże taka prawidłowość, jak się okazuje, wcale nie musi zachodzić.

W epoce Internetu łatwo jest zdyskredytować poprzez oczernienie swojego niewygodnego sąsiada czy też przeciwnika politycznego. Dlatego też nie powinno dziwić, że w społeczeństwie informacyjnym pojawiła się nowa rola społeczna, nieobecna w pozostałych typach społeczeństw – „trolla internetowego”. Tak nazywa się internautów, którzy obrażają na forach inne osoby i napędzają emocje, dyskutując sami ze sobą pod różnymi nickami. By zrozumieć, czym jest „troll internetowy” dla jakości życia publicznego, najlepiej będzie, gdy posłużymy się konkretnym przykładem. Takim „trollem internetowym” okazał się Pan Maciej Milewicz, doktorant socjologii na UAM (prowadzi zajęcia z *public relations*), a jednocześnie pracownik biura prasowego Urzędu Miasta Poznania. Przyznał się do wpisów na forum Gazeta.pl pod nickami: „weneryt” i „trotyl18”. Oto kilka przykładów jego wpisów na forach i blogach internetowych³⁰:

³⁰ Zob. M. Wybieralski, M. Kopiński, *Urząd miasta nie zwolnił internetowego trolla*, „Gazeta Wyborcza”, dodatek poznański z 21 grudnia 2009.

„Leniwa Marysia” – pisał o Marii Paśło-Wiśniewskiej, kiedy posłanka PO walczyła o fotel prezydenta Poznania z Ryszardem Grobelnym;

„Panie Kaczmarek, przecież pan jest fajtąpaną życiowym. Pan jako prezydent odbija się poznaniakom czkawką...” – to o europośle PO Filipie Kaczmarmku, który rozważa start w przyszłorocznych wyborach prezydenckich w Poznaniu;

„Dwa barany” – o dziennikarzach „Gazety”, autorach krytycznego tekstu o festiwalu Rock in Rio;

„Brakuje tylko do kolekcji »flegmy« Woźniaka, która błyska humorem niczym zacięta pepesza. Oto plejada kandydatów Wyborczej na prezydenta miasta! Jak to się mówi: srał ich pies i te małe pieski” – o marszałku Marku Woźniaku (PO), pod tekstem o walce frakcji w Platformie;

„Po ch.u.j. to piszecie szynkowski, nikt nie chce z wami dyskutować pieniaczku” – napisał na blogu radnego Szymona Szynkowskiego (PIS).

Przez lata na koncie Pana Macieja Milewicza uzbierały się dziesiątki takich wpisów. Przekonanie o anonimowości w Internecie sprzyja przyjmowaniu roli „trolla internetowego”. Przykład ten prowadzi do wniosku, że w społeczeństwie informacyjnym ceniącym sobie wolność słowa zwiększa się możliwość swobodnych oszczerstw, pomówień, ubliżeń mających na celu zniszczenie kariery danej osoby, a w konsekwencji samej osoby. Nie sposób nie zauważyć, iż coraz łatwiej jest wykreować skandal polityczny. Między innymi wykorzystując informacje z życia prywatnego, która to sfera, jak mogliśmy zaobserwować, w społeczeństwie informacyjnym nieustannie ulega zawężeniu. Opisany przykład „trolla internetowego” stanowi świadectwo upowszechniania się negatywnej mediatyzacji polityki, czyli czynienia spektaklu, a nie przekazywaniu rzeczowych informacji ze sfery polityki. Spektakl ten nabiera form interaktywności, przez co łatwiej jest o manipulację. Media przestają być niezależnym politycznie źródłem, z którego to moglibyśmy uzyskać bezstronne, rzetelne, kompletne informacje, gdzie fakty byłyby oddzielone od interpretacji.

W tym miejscu należałoby podkreślić, że w ramach systemu ochrony praw człowieka Rady Europy osoba publiczna (jaką jest między innymi polityk) powinna być bardziej uodporniona na krytykę aniżeli „zwykły Kowalski”. To znaczy, że dobre imię osoby publicznej chronione jest w mniejszym stopniu, jedynie przez prawo cywilne, a nie karne, bo osoba zaangażowana w działalność publiczną powinna pogodzić się z tym, iż będzie przedmiotem ataków raniących jej poczucie godności³¹. Według Wiesława Waclawczyka wolność wypowiedzi o charakterze politycznym można uznać za niemal absolutną, bowiem pojęcie godności osobowej człowieka nie jest kategorią znaczącą dla orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, gdyż ustępuje ona miejsca innym wartościom i celom społeczeństwa demokratycznego, przede wszystkim postulatowi poszukiwania prawdy w życiu publicznym³².

³¹ W. Waclawczyk, *Pojęcie godności osobowej w doktrynie praw człowieka a kwestia swobody wypowiedzi*, w: M. Gwoździńska-Piotrowska, A. Zduniak (red.), *Edukacja w „społeczeństwie ryzyka”. Bezpieczeństwo jako wartość*, Poznań 2006, s. 86.

³² Ibidem, s. 87.

5. Pluralizm mediów jako gwarant wolności słowa – mit czy rzeczywistość?

U podstaw większości teorii systemów demokratycznych znajduje się fundamentalne przekonanie, że wolność słowa w tychże systemach może być rzeczywiście zapewniona wówczas, gdy zostały stworzone i występują faktyczne warunki dla niezależności mediów. Tym samym zakłada się konieczność występowania pluralizmu mediów. Stanowi on istotną wartość dla funkcjonowania systemów demokratycznych, dlatego też w artykule jedenastym Karty Praw Podstawowych, będącym częścią Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy, czytamy: „Szanuje się wolność i pluralizm mediów”.

W pluralizmie mediów pokłada się nadzieję, że w sferze publicznej ujawniać się będzie cały wachlarz różnorodnych poglądów, opinii, idei występujących w społeczeństwie. Zaistnienie tego wachlarza jest jednak zagrożone przez proces zwany komercjalizacją mediów. Polega on na tym, że podstawą egzystencji mediów, czyli zasadniczym ich źródłem utrzymania jest reklama. Główni reklamodawcy danych mediów mogą na nie wpływać, chociażby poprzez wywieranie presji na redaktorów i dziennikarzy czy groźby wycofania swoich zasobów finansowych, o ile uznają, że treści mające się ukazać w danym medium są dla nich niewygodne. Nie zawsze redaktorzy i dziennikarze mają odwagę i chcą się otwarcie przyznać, iż takie mechanizmy mają miejsce.

Ów pluralizm mediów rozumiany jako różnorodność tytułów prasowych, stacji telewizyjnych staje się powoli coraz bardziej pozorny, gdyż zauważalny jest proces koncentracji medialnej. Przyczynia się on do zaniku roli mediów mających pełnić funkcję krytyczno-kontrolną poczyniań władz (czyli wypełniania roli tzw. czwartej władzy), bo jak słusznie zauważa Habermas:

„W miarę komercjalizacji i koncentracji ekonomicznej, technologicznej i organizacyjnej stapały się w ciągu ostatniego stulecia w kompleksy społecznej władzy, skutkiem czego właśnie pozostawanie w rękach prywatnych zagrażało funkcjom krytycznym instytucji przekazu publicznego. W stosunku do prasy ery liberalnej media zyskały z jednej strony nieporównywalnie większy zasięg i skuteczność, a zarazem rozszerzyła się też sama publiczna dziedzina rzeczywistości. Z drugiej strony media coraz bardziej odstawały od tej dziedziny i wchłaniane były na powrót przez niegdyś prywatną sferę obrotu towarowego; im bardziej rosła ich efektywność jako środków publicznego przekazu, tym bardziej podatna była na naciski indywidualnych i zbiorowych interesów prywatnych”³³.

Habermas wskazuje, że komercjalizacja stanowi zagrożenie dla tzw. „pluralizmu zawartości mediów”, zaś koncentracja kapitału medialnego stanowi zagrożenie dla zachowania tzw. „pluralizmu strukturalnego mediów”. Koncentracja kapitału medialnego oznacza przejmowanie przez wielkie korporacje kontroli nad licznymi tytułami prasowymi, stacjami radiowymi czy telewizyjnymi. W literaturze przedmiotu wyróżnia się dwa procesy koncentracji medialnej: poziomą

³³ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007, s. 349-350.

i pionową³⁴. Pierwsza polega na tym, że wchłaniane są w jeden organizm instytucje medialne tego samego rodzaju, działające na różnych rynkach. W ten sposób powstają silne grupy prasowe jak np. News Corporation (do której należy poznańska gazeta „Głos Wielkopolski. Polska The Times”, ale też takie gazety, jak: „The Australian”, „The Daily Telegraph”, „The Sunday Times”, „The Sun”, „News of the World”, „The Times” i „New York Post”) czy też Axel Springer (między innymi „Newsweek”, „Fakt”, „Auto Świat”, „Forebs”, „Komputer Świat”, „Berliner Morgenpost”, „Die Welt”). Pionowa koncentracja kapitału medialnego polega na łączeniu się różnorodnych środków masowego przekazu działających na różnych rynkach, np. Bertelsmann AG (europejski nadawca telewizyjny RTL Group, Gruner+Jahr największy wydawca czasopism, Random House największe na świecie wydawnictwo literatury popularnej). Niewątpliwie zanikający pluralizm strukturalny mediów warunkuje zanikanie pluralizmu zawartości mediów, bowiem koncentracja kapitału medialnego powoduje, że różne media podobnie pojmują względną wagę określonych tematów³⁵.

Massmedia koncentrują taką władzę, która umożliwia im promowanie jednych, a dyskredytowanie innych opcji politycznych. Następuje kreacja rzeczywistości poprzez wytwarzanie „pseudowydarzeń”, które posiadają następujące cechy: są zaplanowane (niespontaniczne), przygotowane na użytek mediów (spełniające kryteria atrakcyjności wyznaczone i uznawane przez środki masowego przekazu), nie mają jasnego związku z odtwarzanym rzeczywistym wydarzeniem (jest niejako autorską wersją zaistniałego wydarzenia skompilowaną przez nadawcę z luźnych w sensie przyczynowo-skutkowym elementów rzeczywistości), przyjmują postać samospełniającej się przepowiedni (wywołuje, kreuje kolejne „pseudowydarzenia”)³⁶. Z tego wynika, że magnaci medialni dysponują odpowiednimi środkami, by tworzyć „pseudowydarzenia” w postaci różnorodnych sensacji w celu wyparcia z obiegu informacji burzących ich spokój. W ten sposób uprawiany jest swoisty rodzaj cenzury, poprzez tworzenie „materiałów od redakcji”, czyli newsu jako efektu kompromisu zawartego między politykami, agencjami informacyjnymi, magnatami mass mediów, reporterami i dziennikarzami³⁷. Można śmiało stwierdzić, iż w dzisiejszej dobie gra polityczna została przeniesiona do mediów.

6. Zakończenie. Społeczeństwo informacyjne czy społeczeństwo wiedzy

Właściwie należałoby powiedzieć, iż pozyskanie informacji jest dopiero początkiem w drodze do wiedzy. Nie mogę oprzeć się wrażeniu, że polityka wielkich instytucji, jak chociażby polityka Unii Europejskiej, dąży do utworzenia

³⁴ Por. T. Kowalski, B. Jung, *Media na rynku*, Warszawa 2006.

³⁵ Por. D. McQuail, *Komunikowanie...*, op. cit., s. 502.

³⁶ D.J. Boorstein, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, New York 1961, s. 11, za: W. Jabłoński, *Kreowanie informacji. Media relations*, Warszawa 2006, s. 75-76.

³⁷ Por. W. Jabłoński, *Kreowanie informacji...*, op. cit., s. 65-70.

społeczeństwa informacyjnego, ale już nie stawia sobie ambicji wytworzenia społeczeństwa wiedzy. Miliony są angażowane w technologie informatyczne, czy też w nauki ścisłe. Natomiast zapomina się o inwestowaniu w humanistykę, by przeciwdziałać „trollom internetowym”, budować kulturę publiczną i polityczną na odpowiednim poziomie. Inaczej rzecz ujmując, podnosić poziom kultury słowa, która to przez społeczeństwo informatyczne ulega degradacji. Internet oraz inne nowe media sprzyjają tworzeniu się nowego języka. Warto odnotowania jest tutaj spostrzeżenie dokonane przez Urszulę Żydek-Bednarczuk:

„język w Internecie zmienia się jakościowo. Sam, jako nośnik i przekaznik informacji, staje się medium technicznym odpowiednio sformalizowanym. Ważna jest forma, a nie treść. Rozpatrując wspomniany aspekt, warto zastanowić się, czy funkcje języka: humanizująca, socjalizująca i identyfikacyjna nie zostały zachwiane?”³⁸

Tworzy się swoista kultura medialna, w której występuje nie tyle tolerancja, ile akceptacja dla błędów językowych czy stosowania skrótów niezgodnych z obowiązującymi normami w tym zakresie. Tego typu kultura medialna oznacza upadek estetyki i etyki związanej z wypowiedzianym słowem.

Obecna kultura medialna sprzyja zmienianiu sensu informacji dla celów partykularnych. W konsekwencji społeczeństwo coraz trudniej radzi sobie z natłokiem informacji, z ich selekcją, z krytyczną refleksją nad nimi. Widzi informacje, ale nie potrafi przełożyć ich na wiedzę. Konkludując, w społeczeństwie informacyjnym trudno o rzeczywistą wolność słowa.

Osiągnięcie racjonalności komunikacyjnej, o której mówił i marzył Habermas, na etapie wyłącznie społeczeństwa informacyjnego wydaje się nierealne. Potrzebne jest społeczeństwo wiedzy jako następny etap społeczeństwa informacyjnego, by projekt społeczeństwa deliberującego mógł mieć szansę na urzeczywistnienie. Władza nie jest skłonna inwestować w społeczeństwo wiedzy, bo dla jej poczynąń tego typu społeczeństwo będzie jeszcze bardziej niewygodne. Miałaby wówczas szansę uformować się rozumna opinia publiczna, która trudno poddawałaby się wszelkim manipulacjom.

³⁸ U. Żydek-Bednarczuk, *Społeczeństwo informacyjne a problemy normy językowej*, „Poradnik Językowy” 2007, nr 10, s. 29.

Czesław Karolak

Poznań



Widerstand gegen Zensur im Dritten Reich und seine Reflexion nach 1945

Untersuchungen zum Problemfeld „Zensur“, insbesondere Arbeiten, die sich direkt oder im Umfeld des Problems „Zensur im Dritten Reich“¹ mit Formen und Auswirkungen der Literaturindizierung befassen, konzentrieren sich auf verschiedene Aspekte der Literaturlenkung und -kontrolle mitsamt den Institutionen, die Literatur und Schriftsteller als Objekt reglementierender Maßnahmen behandeln oder im Zeichen der beiden politischen „Religionen“ des 20. Jahrhunderts behandelt haben. Daher scheint eine so verstandene Objekt-Perspektive der Zensurforschung viel stärker in der einschlägigen Fachliteratur präsent zu sein als

¹ J.-P. Barbian, *Literaturpolitik im 'Dritten Reich'*. Frankfurt am Main 1993; H. Orłowski, *Zu einigen 'formalen' Aspekten der Literaturgeschichtsschreibung im Zeichen des deutschen Faschismus*, in: G. Hartung, *Traditionen und Traditionssuche des deutschen Faschismus*, Bd. 1, Halle 1983, S. 52-60; H. Orłowski, *Ubbo-Emminius Struckmann und das Feuilleton der Krakauer Zeitung. Problematische Freiräume im Literatursystem des Dritten Reiches*, in: *Macht Literatur Krieg: Österreichische Literatur im Nationalsozialismus*, U. Baur, K. Gradwohl-Schlacher, S. Fuchs (Hrsg.), unter Mitarbeit von H. Mitterbauer, Wien 1998; H. Rafetseder, *Bücherverbrennungen. Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel*, Wien 1988; E. Rotermund, *Tarnung und Absicherung in Rudolf Pechels Aufsatz Sibirien (1937). Eine Studie zur „verdeckten Schreibweise“ im 'Dritten Reich'*, in: idem, *Artistik und Engagement. Aufsätze zur deutschen Literatur*, Hrsg. von B. Spies, Würzburg 1994, S. 225-238; E. Rotermund, *Herbert Küssels 'Dietrich-Eckart'-Artikel vom 23. März 1943. Ein Beitrag zur Hermeneutik und Poetik der 'verdeckten Schreibweise' im 'Dritten Reich'*, in: ibidem, S. 239-248; G. Sauder, *Die Bücherverbrennung. Zum 10. Mai 1933*, München 1983.

eine Subjekt-Perspektive, die die Reaktionen der Autoren (wobei die Selbstzensur einen besonderen Aspekt darstellt) und ihre Auswirkungen auf die Texte sowie auf die Text-Leser-Kommunikation in den Mittelpunkt stellt. Einen wichtigen Aspekt stellen hier die angewandten Schreibstrategien dar. Wie schreibt ein Autor, der sich dessen bewusst ist, dass sein Text zensiert, möglicherweise manipuliert und/oder auf jeden Fall kontrolliert wird? Gerade die Perspektive der wie auch immer verstandenen „Strategie“ wurde relativ wenig bzw. wenig systematisch erforscht, wobei gerade die oppositionelle Literatur im ‘Dritten Reich’ aber auch ihre Reflexion in der Nachkriegszeit (ebenfalls aus der Subjektperspektive) ein aufschlussreiches Thema wäre. Das betrifft ganz besonders das Problem der von den Schriftstellern und Publizisten angewandten Strategien und Methoden zur Sicherung und Nutzung des Kommunikationsspielraumes, die – gemessen an den repressiven Konsequenzen solcher Versuche – für die von ihnen betriebene Literatur existentiell wichtig waren, deren Erforschung, auch für den literaturgeschichtlichen Stellenwert der Literatur der ‘Inneren Emigration’ und ihre Rezeption, von wesentlicher Bedeutung sein kann.

Eine systematische und bisher wohl die komplexeste Analyse dieser Strategien und Methoden enthält die Studie von Heidrun Ehrke-Rotermund und Erwin Rotermund *Zwischenreiche und Gegenwelten. Texte und Vorstudien zur ‘Verdeckten Schreibweise’ im ‘Dritten Reich’* (München 1999). Es ist nicht nur die Belletristik, nicht nur der Bereich literarischer Fiktion, der für diese Studie von Bedeutung ist; es ist auch die Publizistik, die keine direkte Beeinflussung der Leser anstreben konnte, sondern durch Vermittlung humanistischer Ideen und durch Ermutigung zur Selbstbehauptung im totalitären Staat darum bemüht war, eine Aufgabe zu erfüllen, die jede Form intellektueller Opposition in einem totalitären System kennzeichnet, nämlich den Lesern Anleitungen zum geistigen Überstehen des Regimes zu vermitteln. Dieses „Fernziel“ konnte mehr oder weniger als Perspektive, das Regime zu überstehen beschrieben werden, andererseits gehörten Konzessionen an das Regime zur Realität, in der diese Literatur funktioniert hat.

Die unterschiedliche Gewichtung und ein unterschiedliches „Mischungsverhältnis“ dieses strategischen „Fernzieles“ einerseits und der in diesem Zusammenhang als Mittel zu bewertenden Konzessionen der Schriftsteller und Publizisten an das Regime andererseits haben bekanntlich zu unterschiedlichen Bewertungen des Phänomens der ‘Inneren Emigration’ und des literarischen und publizistischen Widerstands im ‘Dritten Reich’ geführt.

Eine Analyse der von den Schriftstellern und Publizisten angewandten poetologischen Mittel, zu denen solche Maßnahmen wie historische Parallelisierung oder literarische und publizistische Camouflage gehörten, könnte neue Aspekte in die Bewertung der Problematik des Widerstandspotentials der „Inneren Emigration“ einbringen, bzw. bringt diese Aspekte bereits ein. Die Kategorie der „Verdeckten Schreibweise“ (Rotermund) mit ihrem hermeneutischen und poetologisch-rhetorischen Implikationen kann als Ausgangspunkt für eine theoretisch fundierte Auswertung der Intentionen literarischer und publizistischer Äußerungen dienen, die von dem Anliegen der Autoren geprägt waren, mit bestimmten Lesergruppen einen systemkonträr relevanten Kommunikationsprozess zu entwickeln

und aufrechtzuerhalten, und diese Relevanz zugleich gegenüber systemkonformen Lesern und den kulturpolitischen Institutionen „mit einer Maske“ konformer oder neutraler Aussagen zu „verdecken“. Dass Schriftsteller und Publizisten im ‘Dritten Reich’ zur Verwirklichung dieses Anliegens systemkonträr intendierte Aussagen mit konformen und neutralen Elementen kombiniert haben, ist auch als eine Form oppositioneller Maßnahmen und Handlungen anzusehen, die gegen Zensur gerichtet waren.

Die Bestimmung dieser Mittel in Anlehnung an bestimmte Kategorien der klassischen Rhetorik – vor allem aus der Perspektive der Änderungskategorien der klassischen Rhetorik verweist auf ihren Stellenwert in der Autor-Leser-Beziehung in den Bedingungen einer reglementierten Kommunikation.

Strategien wie Hinzufügung, Weglassung, Umstellung und Substitution haben ihre potentielle „verdeckungstechnische“ Funktion im Zusammenhang mit den von den Schriftstellern und Publizisten im ‘Dritten Reich’ verwendeten stilistischen Mitteln. Dabei muss auch auf die adressaten- und situationsspezifischen Bedingungen und Erwartungen analytisch eingegangen werden. Vor allem spielt hier die „Psychologie des damaligen Lesers“ eine große Rolle – eines Lesers, der sich durch eine enorme „Bereitschaft“ auszeichnete, „nicht nur in der Lektüre, auch im Gespräch ... die leiseste Andeutung“ zu verstehen – was beispielsweise Werner Bergengruen anhand seiner Erfahrungen hervorgehoben hat².

Ebenso wichtig sind in diesem Zusammenhang auch Fragen der Signalfunktion bestimmter Gestaltungsmittel wie grobe Fehler, die von Autoren absichtlich „begangen“ werden (so der Politologe und Philosoph Leo Strauss)³, zugleich aber auch die pragmlinguistischen Konversationsprinzipien im Hinblick auf ihre Relevanz für die Autor-Leser-Kommunikation in einer Situation, in der der Einsatz von Mitteln und Techniken der ‘Verdeckten Schreibweise’ erfolgen musste. Eine detaillierte Analyse dieses Fragenkomplexes enthält das Kapitel „Einführung in die Poetik, Rhetorik und Hermeneutik der ‘Verdeckten Schreibweise’“ der erwähnten Studie von Heidrun Ehrke-Rotermund und Erwin Rotermund⁴.

Ein zusätzlicher Aspekt, auf den diesem Zusammenhang verwiesen werden muss, ist die „dominierende Kommunikationsfunktion“ des Textes. Ernst U. Große versteht darunter „die in einem Text encodierte, sich im Text als Kommunikationsinstrument ausprägende Intention...“, so wie der Empfänger sie verstehen soll“. Die Textfunktion als die im Text ausgedrückte Kommunikationsabsicht des Autors ist sozusagen die „Instruktion des Empfängers über den für den jeweiligen Text vom Sender erwünschten Verstehensmodus“⁵. Der Textfunktion kann auch – nach Große – eine „geheime Textintention“ entsprechen; der Grad dieser Entsprechung kann

² W. Bergengruen, *Zum Geleit*, in: *Zwischen den Zeilen. Der Kampf einer Zeitschrift für Freiheit und Recht 1932-1942. Aufsätze von Rudolf Pechel*, Wiesentheid (Ufr.) 1948, 5.5-22.

³ L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe IL 1952, S. 26, 30.

⁴ Siehe Quellenangabe zu Anm. 2, S. 16-24.

⁵ E.U. Große, *Text und Kommunikation. Eine linguistische Einführung in die Funktionen der Texte*, Stuttgart 1976, S. 68.

aber unterschiedlich sein. Die Kommunikationsbedingungen spielen dabei eine wesentliche Rolle.

Als Beispiel für eine derartige „geheime Textintention“, zugleich auch als Text, der seine „verdeckungstechnische Strategie“ dadurch realisiert, dass der Autor sich bewusst nicht an die Konversationsprinzipien wie Quantität, Qualität, Relevanz und Modalität hält, kann man den auf den ersten Blick phantastischen Abenteuerroman *Mars im Widder*⁶ von Alexander Lernet-Holenia nennen. Er scheint tatsächlich den poetologischen Prinzipien der phantastischen Literatur zu folgen; davon zeugt der Schauplatz des Romans, der zum Teil in der Tierwelt angesiedelt ist und unerwartete, irrationale, traumhaft-imaginative Handlungselemente beinhaltet, die nur teilweise der realen Welt entsprechen können. Was war aber der Grund, weshalb der Roman 1941 von Goebbels' Propagandaministerium verboten wurde? Die Niederschrift des Romans begann Lernet-Holenia unmittelbar nach der Invasion der Hitler-Armee in Polen im September 1939. Lernet-Holenia wurde am 15. August 1939 wurde er eingezogen, er nahm an dem Feldzug und den Kämpfen an der Südfront teil und kurze Zeit später (nach knapp zwei Tagen) wurde er in der Nähe von Rabka/Zakopane leicht verwundet. Die Folge war, dass er später für kriegsuntauglich erklärt wurde. 1940 wurde er nach einer Intervention des Ullstein-Verlages als Chefdramaturg zur „Heeresfilmstelle“ nach Berlin beordert.

Der Roman *Mars im Widder* konnte gerade noch als Fortsetzungsroman in der Zeitschrift „Dame“ des Ullstein-Verlags erscheinen. Bei der Buchausgabe allerdings hat die Zensur zugeschlagen: die Buchausgabe, deren Auflagenhöhe 15.000 Exemplare betragen hat, wurde noch vor der Auslieferung vom Propaganda-Ministerium konfisziert und verboten, worauf dann ihre Deponierung in einem Verlagslager in Leipzig angeordnet wurde. Das Lager ist aber bei den Luftangriffen 1943/44 zerstört worden. Das Buch (dies bezieht sich nur auf das Buch; nicht auf die einzelnen Folgen, die die Zeitschrift „Dame“ veröffentlicht hat) wäre dadurch beinahe restlos verschwunden, hätte sich der Autor ein gedrucktes Korrektorexemplar (sog. Fahnenexemplar) nicht aufgehoben. So war dann im Jahre 1947 eine Veröffentlichung des Romans in kleinerer Auflage durch den Verlag Bermann-Fischer in Stockholm möglich.

Der Roman von Lernet-Holenia erreicht durch eine spezifische Mischung aus phantastischen Elementen und autobiographisch verarbeiteten realen Erfahrungen den Effekt, dass einem von der Goebbels-Propaganda offiziell „verordneten Optimismus“ nach dem gefeierten Sieg über Polen eine im Text eher versteckte aber nicht zu übersehende Perspektive eines drohenden Untergangs gegenübergestellt wird. Es sind gerade die phantastischen Elemente, die die Zensoren oder die interne Zensur der Zeitschrift „Dame“ möglicherweise getäuscht haben. Der Protagonist des Romans, ein Graf namens Wallmoden, nimmt am polnischen Feldzug im September 1939 teil (am 15. August wie Lernet-Holenia wurde er eingezogen). Er entfaltet vor den Augen des Lesers unter anderem ein Bild – eine Vision,

⁶ Seit einigen Jahren ist eine polnische Übersetzung des Romans zugänglich: A. Lernet-Holenia, *Mars w znaku barana*, Übersetz. J. Łukosz, Wrocław 2002.

in der eine Szene des Tötens von Kröten ihn – den Protagonisten – an die Kämpfe gegen die polnische Armee erinnert, wobei eben hier eine Mischung von aus phantastischen und realen Elementen entsteht; beispielsweise erinnert den Protagonisten das Gesicht eines feindlichen (polnischen) Soldaten an eine Kröte. Wie die Kröten bleiben die polnischen Posten fast unbeweglich – heißt es im Roman – sie bleiben an ihren Stellen „als ob sie im Recht seien. Und irgendwie blieben sie, auch wenn sie tot waren, noch im Recht.“ Das vorhin erwähnte „Mischungsverhältnis“ als strategisches Mittel ist hier nicht zu übersehen: Der systemkonforme Leser wurde mit dem eher negativ konnotierten Bild der schmutzigen Kröten im Schlamm „versorgt“; dass diese Wesen aber „im Recht“ waren, konnte unter Umständen übersehen werden. Noch stärker verdeckt und damit wohl gegen eventuelle Zensureingriffe abgesichert wird das für den Protagonisten „wahre Bild“ des Krieges und dessen Folgen, das mit einer apokalyptischen Vision verbunden ist – einer Vision in der sich vor dem Angriff Tausende von Kröten und Flusskrebse zu einer für die Angreifer nicht voraus- und unübersehbaren Gegenangriff formieren. Mit diesem Bild bzw. mit dieser Vision konnten die damaligen Leser das Bild der vorrückenden Wehrmacht assoziieren, aber das Apokalyptische und die Unberechenbarkeit der Bedrohung kann ebenso oder in noch stärkerem Maße als eine bereits „in Gang gesetzte Zeitbombe“ – und damit eigentlich als Warnung von den Folgen des Krieges verstanden werden. Noch deutlicher wird diese warnende Intention in dem Moment, in dem sich im Zusammenhang mit diesen so geschilderten Kriegshandlungen eine Frau, die bei ihrer Verhaftung durch die Polizei den Tod findet, ganz offenkundig als Widerstandskämpferin entpuppt. Die Krebse und Kröten, die im Roman den (polnischen) „Feind“ symbolisieren, sind in der Romanhandlung keineswegs die angreifende Seite, auf die, wie Hitler behauptete, „zurückgeschossen“ wird; sie verkörpern den eher passiven Widerstand, der sich erst in einer längerfristigen Perspektive als eine beinahe apokalyptische Naturkraft offenbart. Dies werden die Gründe dafür gewesen sein, weshalb die Zensur im Dritten Reich die Verbreitung dieses Buches verhindert hat.

Der Roman von Lernet-Holenia ist, obwohl er für den einzigen in Österreich während des zweiten Weltkrieges geschriebenen Widerstandsroman gehalten wird (wie Günther Berger 1998 in einem Artikel in der Wiener Zeitung schrieb)⁷ und sein Autor nach 1945 zu den wenigen bekannten österreichischen Autoren gehörte, die in Österreich, das heißt eigentlich in Dritten Reich, während des Nazi-regimes geblieben sind, zwar eher ein marginales Phänomen der österreichischen Literatur jener Zeit, aber seine Entstehungs- und Publikationsgeschichte sind zweifellos ein Kapitel der Zensurgeschichte, das entsprechende Schreibstrategien dokumentiert. Aus dem Jahre 1948 stammt der bekannte Satz von Hans Weigel: „Die österreichische Literatur besteht derzeit aus zwei Autoren, aus dem Lernet und dem Holenia“. Es gibt aber in der deutschsprachigen Literatur (wobei in diesem Zusammenhang auch paraliterarische insbesondere publizistische Aussageformen

⁷ G. Berger, *Lernet-Holenia, Alexander: Eine recht unbequeme Individualität*, „Wiener Zeitung“, 31. März 1998.

berücksichtigt werden) viel mehr Zeugnisse und „Belege“, für derartige in Texten encodierte dem nationalsozialistischen System gegenüber skeptisch, negativ und konträr intendierte Äußerungen, die in der Zeit des Nationalsozialismus entstanden und – wie das Beispiel von Lernet Holenia zeigt – nur teilweise publiziert worden sind.

Die Frage, wie die Encodierung des Widerstandspotentials in Texten⁸ erfolgt(e) und welche Konsequenzen das für den Text hat(te), ist zugleich eine Frage nach den Schreibstrategien⁹, die von den Autoren angewandt werden (oder wurden). Da aber Schreibstrategien ein Bestandteil des Selbstverständnisses eines Autors sind und als Maßnahmen problemlösenden Charakters einerseits zweck- und situationsgebunden andererseits aber als individuelle Verfahren einzelner Autoren bei der Konzeption und Durchführung eines aktuellen Schreibvorhabens auch individuell spezifisch sind, ist die Frage berechtigt, in welchem Maße die Kontinuität der Schreibstrategien, die beispielsweise den literarischen Vertretern der 'Inneren Emigration' nach 1945 vielfach „bescheinigt“ wurde, eine Folge der Erfahrungen mit Zensur vor 1945 war, und zwar unabhängig davon in welchem Maße der These, dass die Literatur der 'Inneren Emigration' einen wesentlichen Anteil an der „Herrschaftsbegrenzung“ des NS-Regimes hatte, zugestimmt wird. Oft war dann nur die bloße Tatsache, dass ein Autor mit einem Text präsent war (und sei es auch nur in einer lokalen Zeitung oder Zeitschrift) ein Signal, das die Existenz einer Literatur bestätigte, die ihre eigenen Positionen zu verteidigen und in die Nachkriegszeit hinüber gerettet zu haben glaubte. Dies wurde dann eben nach 1945 besonders hervorgehoben – auch von Autoren, die sich vor und nach dem Krieg eher auf der (eher) linken Seite der Literaturszene placiert haben. Alfred Andersch schrieb in einem Essay im Jahre 1948: „Eine Analyse des Wirkens der 'Inneren Emigration' ist [...] identisch mit einer Analyse der deutschen Literatur überhaupt, soweit sie innerhalb Deutschlands geschrieben wurde. Die Tatsache, dass es eine deutsche Literatur während dieser Zeit überhaupt gab, genügt allein schon, die Absurdität der Behauptung vom kollektiven Verrat der deutschen Geistesarbeiter am Geist nachzuweisen“.

Das Problem einer solchen „Analyse“ und der potentiellen Überbewertung der „Inneren Emigration“ liegt allerdings darin, dass zwar die Werke, einzelne die Texte über die Zäsur des Jahres 1945 „hinausgegangen“ sind, dass aber der

⁸ Friedrich Denk schlägt in seinem Buch *Die Zensur der Nachgeborenen. Zur regimkritischen Literatur im Dritten Reich* (Weilheim i. OB 1996, S. 240) sechs „Kriterien“ für oppositionelle Literatur vor. Dabei beruft er sich auf den Aufsatz von Ch.W. Hoffmann, *Opposition und Innere Emigration*, in: P.-U. Hohendahl, E. Schwarz (Hrsg.), *Exil und Innere Emigration II*, Frankfurt am Main 1973, S. 119-140. Das Kriterium „Der Text selbst“ belegt auf der Kriterienliste von Denk erst den vorletzten Platz (vor „Selbstaussagen des Autors“, zeitgenössischer Rezeption, vor der „Reaktion der offiziellen Stellen“ und der „zeitgenössischen Kritik“. Das letzte Kriterium bildet bei ihm die „Rezeption in der Germanistik“.

⁹ Zum Problem der Schreibstrategien siehe auch: H. Denkler, *Was war und was bleibt? Zur deutschen Literatur im Dritten Reich. Neuere Aufsätze*, Bd. 7, Frankfurt am Main u.a. 2004 (= Oppelner Beiträge zur Germanistik).

Erwartungshorizont der Leser nach dieser Zäsur nicht mehr rekonstruierbar war. Es sind eben die Leseerfahrungen, in deren Umfeld die institutionelle Zensur oder auch Selbstzensur wirkte (man spürte eben im Rücken den Atem des Zensors). Die Nichtrekonstruierbarkeit des Erwartungshorizontes hat Hans Werner Richter an einer Reflexion seiner Leseerfahrungen vor und nach 1945 verdeutlicht:

Wenn ich damals [vor 1945 – C.K.] die Frankfurter Zeitung las, so empfand ich das als ein Oppositionsblatt. Ich konnte zwischen den Zeilen lesen, was die Journalisten gegen das Dritte Reich sagten. Wenn ich dieselben Nummern heute lese, scheint mir alles als Nationalsozialismus. Ich finde nicht mehr heraus, was damals zwischen den Zeilen stand¹⁰.

Dies hängt auch mit der Psychologie des Lesers zusammen; der Verlust oder zumindest ein Wandel des Erwartungshorizontes hat mit dem Nachlassen einer bestimmten Bereitschaft – worauf Werner Bergengruen aufmerksam gemacht hat – der Bereitschaft, „nicht nur in der Lektüre, auch im Gespräch [...] die leiseste Andeutung“ zu verstehen (siehe Anm. 3).

Das von Richter und Bergengruen angesprochene Problem des Übergangs von der „Anpassung“ der Schreib- und Lesestrategien an das präventive und repressive Zensursystem des Dritten Reiches zu einer Schaffenssituation, in der nicht die explizite, institutionelle Zensur sondern hauptsächlich die Selbstzensur wirkte – dieses Problem betraf viele Nachkriegsschriftsteller die mehr oder weniger den Status der ehemaligen Inneren Emigranten verdient haben. Es ist zweifellos auch ein Problem, dessen Relevanz über die deutschen Erfahrungen mit totalitär reglementierter Kultur und Literatur hinausgeht.

¹⁰ *Die Gruppe 47*, „Moderna språk“ 1964, Nr. 58, Stockholm, S. 335.

Zbigniew Tworak

Poznań



O pojęciu wiedzy wspólnej

*Trudno bowiem zaprzeczyć,
że ludzkość posiada wspólny skarb myśli,
przekazywany z pokolenia na pokolenie¹.*

1. Wstęp

W stanowiącym motto zdaniu autor wprowadza zauważa istnienie wspólnej wiedzy i przypuszczalnie jej roli, lecz – ani wcześniej, ani później – nie precyzuje, czym jest owa wspólna wiedza. Ogólnie można powiedzieć tak: wiedza wspólna (ang. *common knowledge*) jest to informacja publiczna. Gdy zwrócimy uwagę na jej rolę, to zauważamy, że wpływa ona jako warunek konieczny na powodzenie różnych działań zespołowych, to jest działań wymagających kooperacji wszystkich członków danej grupy. Działaniami takim są między innymi akty komunikacji językowej. W warunkach potocznej konwersacji wypowiedziom jej uczestników towarzyszą zwykle pewne presupozycje, będące niewypowiedzianymi założeniami. Są one spontanicznie uznawane za – w domniemaniu – wiedzę wspólną rozmówców. W szczególności pojęcie wspólnej wiedzy jest potrzebne, gdy próbujemy opisać wiedzę ujawniającą się przy okazji wnioskowań dotyczących naszej własnej wiedzy, wnioskowań dotyczących wiedzy innych osób lub dotyczących ich wiedzy o naszej wiedzy itp.

Wstępnie pojęcie wiedzy wspólnej i jej rolę w aktach komunikacyjnych zilustruję następującą łamigłówką, zwaną *Paradoksem Conwaya* lub *Łamigłówką brudnych dzieci* (ang. *The Dirty Children Puzzle*)².

¹ G. Frege, *Sens i znaczenie*, s. 65.

² J. Barwise, *Scenes and Other Situations*, „The Journal of Philosophy” 1981, no. 78, przedruk w: J. Barwise, *The Situation in Logic*, CSLI Lecture Notes no. 17, Stanford. Występuje

Paradoks Conwaya. n dzieci bawi się w ogrodzie. Mama zakazała im się ubrudzić pod groźbą surowej kary. Jak to zwykle w takiej sytuacji bywa, każde dziecko stara się ubrudzić inne, ale tak, aby nie mogło ono o tym wiedzieć, na przykład na czole. W efekcie po pewnym czasie m dzieci ma zabrudzone ziemią czoło (gdzie $m \leq n$). Dla uproszczenia i ustalenia uwagi przyjmijmy, że w ogrodzie bawi się tylko dwoje dzieci, powiedzmy Alfa i Beta, i oboje są zabrudzeni. Oczywiście ani Alfa, ani Beta nie wie, czy jest zabrudzony (ponieważ nie może obejrzeć swojego czoła), ale wie, że towarzysz zabawy jest zabrudzony. Tym samym wie, że

- (1) *Co najmniej jedno dziecko ma zabrudzone czoło*
 (= Alfa lub Beta ma zabrudzone czoło).

Tato po powrocie do domu zauważa zabrudzone czoła dzieci i oznajmia im (tak, aby oboje słyszeli):

- (2) *Co najmniej jeden z was ma zabrudzone czoło,*

a następnie zadaje pytanie:

- (3) *Kto natychmiast może powiedzieć, że jest brudny?*

Oczywiście, żadne dziecko się nie przyznaje, gdyż nie widzi własnego czoła. Tato powtarza więc pytanie. Dopiero teraz Alfa i Beta bez wahania przyznają się do winy. Sytuacja wydaje się dziwna. Po pierwsze, uwaga taty, przynajmniej na pierwszy rzut oka, nie dostarczyła dzieciom żadnej nowej informacji (przecież, jeszcze przed usłyszeniem uwagi taty, każde dziecko wiedziało, że co najmniej jedno z nich ma brudne czoło). Po drugie, również powtórzenie przez tatę pytania wydaje się nieistotne (na przykład może być wyrazem zniecierpliwienia taty). Dlaczego więc dzieci zachowały się właściwie? W jaki sposób każde dziecko doszło do przekonania, że ma brudne czoło? Otóż rozwiązanie tej łamigłówki wymaga uwzględnienia wspólnej wiedzy dzieci. Wydaje się, że (1) i (2) niosą tę samą informację; oznaczmy ją przez σ . Rzecz w tym, że informacja wyrażona przez (1) stanowi *wiedzę prywatną* dzieci – każde dziecko wie, że σ , ale nie wie, czy drugie dziecko również wie, że σ . Po uwadze taty sytuacja istotnie się zmienia: informacja σ została „upubliczniona”, w następstwie czego stała się *wspólną wiedzą* dzieci, tzn. nie tylko

Alfa wie, że σ

& Beta wie, że σ ,

ona również pod nazwą *The Muddy Children Puzzle*. W literaturze przedmiotu można spotkać się z różnymi wersjami tej łamigłówki. W istocie jest ona pewnym wariantem łamigłówki „czterdziestu niewiernych żon” przedstawionej przez G. Gamowa i M. Sterna (*Puzzle-Math*, Northampton 1958), związanej z teorią gier.

lecz ponadto:

Alfa wie, że Beta wie, że σ	& Beta wie, że Alfa wie, że σ ,
Alfa wie, że Beta wie, że Alfa wie, że σ	& Beta wie, że Alfa wie, że Beta wie, że σ ,

i tak *ad infinitum*.

Istotna jest więc tu nie sama informacja, lecz to, że po uwadze taty zmienia ona swój status – staje się elementem wiedzy znanej wzajemnie obojgu dzieciom. Ważne jest też to, że tata powtórzył swoje pytanie³. Po usłyszeniu pierwszego pytania i braku na nie reakcji Alfa rozumuje następująco. Beta – tak jak ja – wie, że σ (nie wie natomiast, że sam jest zabrudzony, bo nie widzi swego czoła). Gdyby tylko on miał brudne czoło, to nie widząc innego zabrudzonego dziecka, natychmiast by się przyznał. Tymczasem Beta się nie przyznał. Wobec tego wie, że jest jeszcze ktoś, kto ma brudne czoło, a to znaczy, że moje czoło jest brudne.

W tym samym czasie Beta przeprowadza podobne rozumowanie. Stąd po drugim pytaniu oboje natychmiast się przyznają, tata zaś odstępkuje od kary dumny, że ma takie inteligentne dzieci⁴. ■

Przypuszczalnie pierwszym autorem, który podjął próbę sprecyzowania pojęcia wspólnej wiedzy grupy, był D. Lewis⁵. Według niego konwencje, na przykład dotyczące znaczenia słów używanych w wypowiedziach, stanowią właśnie wspólną wiedzę rozmówców. Oto propozycja Lewisa:

Informacja (sąd) φ jest wspólną wiedzą grupy (rozmówców) G wtw zachodzi stan rzeczy s taki, że spełnione są następujące trzy warunki:

- Każdy członek grupy G ma powód wierzyć, że s zachodzi.
- s wskazuje (ang. *indicates*) każdemu członkowi G , że każdy w G ma powód wierzyć, że s zachodzi.
- s wskazuje każdemu członkowi G , że φ ⁶.

O stanie rzeczy s można powiedzieć, że stanowi on *bazę* wspólnej wiedzy grupy G . Relacja wskazywania występująca w warunkach drugim i trzecim uzyskuje następującą precyzację: s wskazuje x osobie j wtw jeżeli j ma powód wierzyć, że s zachodzi,

³ W ogólnym przypadku, zabrudzone dzieci – których jest m – przyznają się do winy po m -krotnym powtórzeniu przez tatę pytania.

⁴ Ważne jest to, że tata swoją uwagę wypowiedział „publicznie”, a nie biorąc każde dziecko na stronę. Gdyby tego nie zrobił, wówczas żadne dziecko by się nie przyznało bez względu na to, ile razy powtórzyłyby swoje pytanie.

⁵ D. Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge MA 1969, s. 52-57.

⁶ Określenie Lewisa dotyczy właściwie *wspólnej wiary* czy *wspólnych przekonań*, a nie *wspólnej wiedzy*. Czym innym jest wiedzieć coś, a czym innym w to wierzyć (nawet zasadnie). Wiedzę, w przeciwieństwie do wiary, charakteryzuje pewien obiektywizm (choć, z drugiej strony, sam podmiot może tej różnicy nie dostrzegać).

to tym samym ma on powód wierzyć, że x . Wymienione warunki konstytuujące wspólną wiedzę grupy prowadzą do nieskończonej sekwencji sądów postaci:

(każdy członek grupy G ma powód wierzyć, że) ^{n} φ ,

gdzie $n \in \omega$ oznacza liczbę iteracji frazy w nawiasie.

Nieco inaczej wspólną wiedzę grupy ujmuje na przykład G. Harman⁷. Informacja (sąd) będąca przedmiotem wspólnej wiedzy grupy wchodzi w skład pewnej informacji kolistej:

Informacja (sąd) φ jest wspólną wiedzą grupy (rozmówców) $\{a_1, a_2, \dots, a_n\}$ wtw każdemu jej członkowi a_j (dla $j \leq n$) znana jest informacja $\tau = (\forall j \leq n, a_j \text{ wie, że } \varphi \wedge \tau)$.

Generalnie, istnieją dwa główne sposoby ujęcia wspólnej wiedzy grupy. Pierwszy z nich, kojarzony z analizami D. Lewisa⁸, S. Schiffera⁹ oraz R. Aumanna¹⁰, kładzie nacisk na jej iteracyjny charakter: podmiot i wie, że podmiot j wie, że ... podmiot k wie, że φ . Drugi natomiast, kojarzony z analizami G. Harmana¹¹ i J. Barwise'a¹² podkreśla jej kolistą charakter: sytuacja, w której informacja σ stanowi wspólną wiedzę grupy G jest sytuacją, w której każdy członek grupy G zna σ oraz zna ową sytuację, w której σ stanowi wiedzę wspólną grupy G .

2. Iteracyjne ujęcie wiedzy wspólnej

Istnieje wiele propozycji analizy iteracyjnego ujęcia wspólnej wiedzy grupy. Niektóre z nich wykorzystują logikę epistemiczną. Przypomnijmy, logiką epistemiczną nazywa się systemy modalne formalizujące znaczenia funktorów dotyczących postaw sądzeniowych, między innymi funktorów „wiadomo, że” i „wierzy się, że”, oraz kodyfikujące reguły wnioskowania dotyczące owych funktorów. Odróżnia się logiki epistemiczne jednopodmiotowe oraz wielopodmiotowe (ang. *multiagent*). W pierwszych rozważa się postawy sądzeniowe jednego – wyidealizowanego – podmiotu, natomiast w drugich rozważa się postawy sądzeniowe wielu podmiotów. Tutaj interesować nas będą te drugie, w których operuje się wieloma funktorami wiedzy $K_1, K_2, \dots, K_n$. Odnoszą się one do wiedzy podmiotów oznaczonych liczbami $1, 2, \dots, n$. Reprezentowanie *prywatnej wiedzy* poszczególnych podmiotów jest relatywnie proste. Jeżeli podmiot j wie, że φ , to fakt ten możemy reprezentować

⁷ G. Harman, *Review of Linguistic Behaviour by Jonathan Bennett*, „Language” 1977, no. 53.

⁸ D. Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge MA 1969.

⁹ S. Schiffer, *Meaning*, Oxford 1972.

¹⁰ R. Aumann, *Agreeing to Disagreeing*, „Annals of Statistics” 1976, no. 4.

¹¹ G. Harman, *Review of Linguistic Behaviour...*, op. cit.

¹² J. Barwise, *On the Model Theory of Common Knowledge*, w: idem, *The Situation in Logic*, CSLI Lecture Notes no. 17, Stanford 1989.

przez wyrażenie $K_j\varphi$. Fakty/zależności dotyczące wielu różnych podmiotów reprezentują formuły, na przykład postaci: $K_iK_j\varphi$ (podmiot i wie, że podmiot j wie, że φ) czy $K_jK_i\varphi \wedge \neg K_iK_j\varphi$ (podmiot j wie, że podmiot i wie, że φ , lecz podmiot i nie wie, że podmiot j wie, że φ). W celu reprezentowania wiedzy danej grupy osób $G = \{1, 2, \dots, n\}$ można wprowadzić osobne funktory. I tak, funktor E (lub E_G) odpowiada wyrażeniu „każdy [w grupie G] wie, że” (ang. *everybody knows*). Można go zdefiniować za pomocą następującej równoważności:

$$E\varphi \equiv K_1\varphi \wedge K_2\varphi \wedge \dots \wedge K_n\varphi.$$

Jej prawą stronę można skrócić, pisząc: $\forall j \in G K_j\varphi$. Z kolei funktor C (lub C_G) odpowiada wyrażeniu „jest wspólną wiedzą [grupy G]”¹³. Intuicyjnie, φ jest wspólną wiedzą grupy, gdy

- każdy członek grupy wie, że φ ,
- każdy członek grupy wie, że każdy członek grupy wie, że φ ,
- każdy członek grupy wie, że każdy członek grupy wie, że każdy członek grupy wie, że φ ,

i tak *ad infinitum*. Korzystając z funktora E , możemy funktor C zdefiniować następująco:

$$C\varphi \equiv (E\varphi \wedge EE\varphi \wedge EEE\varphi \wedge \dots)^{14}.$$

Analizę semantyczną wspólnej wiedzy grupy $G = \{1, 2, \dots, n\}$ (to jest złożonej z n podmiotów) można oprzeć na modelach Kripkego¹⁵. Niech A będzie (niepustym)

¹³Ewentualnie funktor ów można czytać: wszyscy [razem w grupie G] wiedzą, że... Zwykle na terenie logiki utożsamia się zwroty „każdy” i „wszyscy”. Jednak w języku potocznym nie mają one tego samego znaczenia. Słowo „każdy” występuje często w znaczeniu „każdy z osobna”, natomiast słowo „wszyscy” występuje w znaczeniu „wspólnie” lub „razem” (a więc wskazuje na zbiór jako pewną całość, nie zaś na jego poszczególne elementy). Można łatwo wyobrazić sobie sytuację, w której powiedzenie, że wszyscy to a to zrobiliśmy (możemy zrobić) będzie prawdziwe, zaś powiedzenie, że każdy owo coś zrobił (może zrobić) będzie fałszywe.

¹⁴Definicja ta wymaga jednak jakiejś logiki infinitarnej, to jest dopuszczającej formuły o nieskończonej długości. W logice finitarnej funktor C trzeba scharakteryzować aksjomatycznie. Ewentualnie można go scharakteryzować za pomocą równoważności: $C\varphi \equiv E(\varphi \wedge C\varphi)$, w której formuła $C\varphi$ jest punktem stałym.

¹⁵Zob. na przykład: J. van der Hoek, J.J.Ch. Meyer, *A Complete Epistemic Logic for Multiple Agents: Combining Distributed and Common Knowledge*, w: M.O.L. Bacharach, L.A. Gerard-Varet, P. Mongin, H.S. Shin (eds.), *Epistemic Logic and the Theory of Games and Decision*, Dordrecht 1997; J.J.Ch. Meyer, *Epistemic Logic*, w: L. Goble (ed.), *The Blackwell Guide to Philosophical Logic*, Oxford 2002, s. 195-200. W literaturze przedmiotu do analizy wspólnej wiedzy grupy wykorzystuje się też innego typu semantyki, np. semantykę otoczeniową (ang. *neighbourhood semantics*). W szczególności w teorii gier i ekonomii matematycznej stosuje się semantykę opartą na tzw. strukturach Aumanna (zob. np. R. Fagin, J.Y. Halpern, Y. Moses, M. Vardi, *Reasoning About Knowledge*, Cambridge MA 1995).

zbiorem podmiotów epistemicznych, a G wyróżnioną wewnątrz niego grupą, to jest $G \subseteq A$. Aby nie komplikować, przyjmijmy, że $G = A$ (to jest wszystkie podmioty tworzą grupę). Modelem Kripkego nazywamy układ postaci:

$$M = \langle W, V, \{R_j: j \in G\}, R_E, R_C \rangle,$$

gdzie

- W jest niepustym zbiorem tzw. światów możliwych,
- $V: P \times W \rightarrow \{0,1\}$ jest funkcją wartościowania dla zmiennych zdaniowych, to jest poszczególnym zmiennym zdaniowym ze zbioru P i światom możliwym ze zbioru W przyporządkowuje ona jedną z wartości logicznych,
- $R_1, R_2, \dots, R_n, R_E, R_C$ są binarnymi relacjami w zbiorze W , zwanymi relacjami (epistemicznej) osiągalności.

Relację spełniania $\models$ formuły φ w świecie w modelu M definiuje się następująco:

- Jeżeli $p_i \in P$, to $(M, w) \models p_i$ wtw $V(w, p_i) = 1$.
 - $(M, w) \models \neg\varphi$ wtw $(M, w) \not\models \varphi$.
 - $(M, w) \models \varphi \wedge \psi$ wtw $(M, w) \models \varphi$ i $(M, w) \models \psi$.
 - $(M, w) \models \varphi \vee \psi$ wtw $(M, w) \models \varphi$ lub $(M, w) \models \psi$.
- Analogicznie dla implikacji i równoważności.
- Jeżeli $\mu = K_j, E$ lub C , to $(M, w) \models \mu\varphi$ wtw $(M, s) \models \varphi$, dla każdego $s \in W$ takiego, że $R_\mu(w, s)$.

Wzór $(M, w) \models \varphi$ możemy czytać w sposób:
 formuła φ jest prawdziwa w świecie w modelu M ,
 świat w potwierdza formułę φ w modelu M ,
 świat w spełnia formułę φ w modelu M .

Zbiór $\|\varphi\|_M = \{w \in W: (M, w) \models \varphi\}$ zazwyczaj utożsamia się z sądem wyrażanym przez zdanie φ (choć nie jest to zbyt trafne). Zbiór $R_\mu(w) = \{s \in W: R_\mu(w, s)\}$ jest zbiorem R_μ -dostępnych dla w możliwości. Intuicyjnie relację R_j (dla $j \in G$) interpretujemy jako relację epistemicznej osiągalności podmiotu j . Wzór $R_j(w, s)$ bywa czytany w sposób:

- świat s jest możliwy ze względu na świat w dla podmiotu j ,
- świat s jest osiągalny (dostępny, na przykład myślowo) ze świata w dla podmiotu j ,
- s jest światem alternatywnym do w dla podmiotu j .

Jeżeli przyjmiemy, że R_j jest relacją równoważności, to zasadami interpretacji K_j będą prawa systemu **S5**¹⁶. Musimy jeszcze ustalić związek zachodzący pomiędzy relacją R_j (dla $j \in G$) a relacjami R_E i R_C . I tak, relację R_E utożsamia się z sumą relacji $R_1, R_2, \dots, R_n$, to jest $R_E = \bigcup \{R_j: j \in G\}$.

¹⁶Przypomnijmy: R jest relacją równoważności w danym zbiorze, gdy jest ona zarazem zwrotna, symetryczna i przechodnia w tym zbiorze.

A zatem,

$$(M, w) \models E\varphi \text{ wtw } (M, w) \models K_j\varphi, \text{ dla każdego } j \in G.$$

Taka charakterystyka relacji R_E gwarantuje, że w każdym modelu spełniona jest równoważność: $E\varphi \equiv \forall j \in G K_j\varphi$ ¹⁷. Z kolei R_C możemy utożsamić z przechodnim (i zwrotnym) domknięciem relacji R_E : $R_C = R_E^+ =$ najmniejsza, ze względu na inkluzję, relacja przechodnia zawierająca R_E . Mówiąc prościej:

$R_C(w, s)$ wtw istnieje dowolnie długi skończony ciąg $w = w_1, w_2, \dots, w_k = s$ złożony z elementów zbioru W taki, że sąsiadujące w nim światy powiązane są relacją R_E , czyli $R_E(w_i, w_{i+1})$, dla $1 \leq i \leq k-1$.

Intuicyjnie, R_C wiąże świat s z danym światem w , gdy s jest osiągalny ze świata w za pomocą relacji R_E w dowolnej liczbie kroków; jeszcze inaczej rzecz ujmując (z uwagi na sposób zdefiniowania relacji R_E): gdy s jest osiągalny ze świata w za pomocą jakiejkolwiek spośród relacji $R_1, R_2, \dots, R_n$ w dowolnej liczbie kroków¹⁸. Taka charakterystyka relacji R_C w pewnym sensie „chwytą” intuicję leżącą za określeniem $C\varphi$ jako nieskończonej koniunkcji $E\varphi \wedge EE\varphi \wedge EEE\varphi \wedge \dots$. Symbolem E^k oznaczmy k -krotną iterację funktora E ¹⁹. Ostatnią uwagę potwierdzają następujące dwa twierdzenia, które podaję tu bez dowodów:

$(M, w) \models E^k\varphi \text{ wtw } (M, s) \models \varphi$, dla każdego świata s , który jest dostępny ze świata w za pomocą relacji R_E w k krokach.

$$(M, w) \models C\varphi \text{ wtw } (M, w) \models E^k\varphi, \text{ dla każdego } k = 1, 2, \dots$$

Przyjęte określenie relacji R_C (wraz z założeniem o równoważności relacji R_j , dla $j \in G$) gwarantuje, że w każdym modelu spełnione są między innymi następujące formuły (cztery pierwsze z nich można uznać za aksjomaty dla C):

$C(\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (C\varphi \rightarrow C\psi)$	(odpowiednik aksjomatu K),
$C\varphi \rightarrow \varphi$	(odpowiednik aksjomatu T: coś, co jest wspólną wiedzą grupy, jest prawdziwe),
$C\varphi \rightarrow EC\varphi$	(jeżeli coś jest wspólną wiedzą grupy, to każdy w grupie wie, że jest to wspólną wiedzą grupy),
$C(\varphi \rightarrow E\varphi) \rightarrow (\varphi \rightarrow C\varphi)$	(zasada indukcji dla C),

¹⁷Nie jest natomiast spełniona zasada pozytywnej introspekcji: $E\varphi \rightarrow EE\varphi$. Istotnie, to, iż każdy w grupie wie, że φ nie pociąga, iż każdy w grupie wie, że każdy w grupie wie, że φ (nawet jeśli założymy, że każdy poszczególny członek grupy jest doskonałym logikiem oraz że uświadamia sobie to, co wie).

¹⁸Wiedza wspólna jest własnością grupy definiowalną na podstawie wiedzy poszczególnych jej członków.

¹⁹ $E^0\varphi = \varphi, E^1\varphi = E\varphi, E^2\varphi = EE\varphi, \dots, E^k\varphi = EE^{k-1}\varphi, \dots$

$C\varphi \rightarrow E\varphi$,	(jeżeli coś jest wspólną wiedzą grupy, to każdy w grupie owo coś wie, ale nie na odwrót),
$C\varphi \rightarrow CC\varphi$	(zasada pozytywnej introspekcji dla C),
$\neg C\varphi \rightarrow C\neg C\varphi$	(zasada negatywnej introspekcji dla C).

Charakterystykę C uzupełnia (oprócz aksjomatów) reguła Gödla postaci: $\vdash \varphi \Rightarrow \vdash C\varphi$.

Dodajmy, że zmiana własności relacji osiągalności R_j zmieni sposób rozumienia funkcyjów epistemicznych, na przykład jeśli przyjmiemy, że R_j jest relacją se-ryjną, przechodnią i euklidesową, to uzyskana logika będzie dotyczyła przekonań, a nie wiedzy (formuły postaci $K_j\varphi$ powinny być wówczas czytane jako „ j wierzy, że φ ” lub „ j jest przekonany, że φ ”, zaś formuły $E\varphi$ i $C\varphi$ jako, odpowiednio, „każdy [w grupie] wierzy, że φ ” i „ φ jest wspólnym przekonaniem [grupy]”).

Zakończę ten paragraf rekonstrukcją przedstawioną we wstępie łamigłówek. Zbiór światów możliwych W składa się z czterech elementów mających postać par uporządkowanych, w których pierwsza pozycja reprezentuje stan Alfę, a druga – stan Bety (symbol „1” oznacza: brudny, a symbol „0” oznacza: czysty):

$\langle 1, 1 \rangle$	Alfa i Beta są brudni.
$\langle 1, 0 \rangle$	Tylko Alfa jest brudny.
$\langle 0, 1 \rangle$	Tylko Beta jest brudny.
$\langle 0, 0 \rangle$	Alfa i Beta są czysti.

Świat $\langle 1, 1 \rangle$ jest wyróżniony jako świat rzeczywisty. Niech $At = \{\tau_1, \tau_2, \tau\}$ będzie zbiorem zdań, w którym:

τ_1 skraca zdanie postaci: *Alfa jest brudny*,
 τ_2 skraca zdanie postaci: *Beta jest brudny*,
 τ skraca uwagę taty (można przyjąć, że $\tau = \tau_1 \vee \tau_2$).

Funkcję V definiuje się tak, aby spełnione były następujące warunki ($j \in \{1, 2\}$):

$$\begin{aligned} (M, \langle x_1, x_2 \rangle) &\models \tau_j \text{ wtw } x_j = 1. \\ (M, \langle x_1, x_2 \rangle) &\models \tau \text{ wtw } x_1 = 1 \text{ lub } x_2 = 1. \end{aligned}$$

Łatwo sprawdzić, że na przykład: $(M, \langle 1, 1 \rangle) \models \tau_1$, $(M, \langle 1, 1 \rangle) \models \tau_2$ oraz $(M, \langle 1, 1 \rangle) \models \tau$. Sąd wyrażany przez zdanie τ_1 uzyskuje reprezentację w postaci zbioru $\{\langle 1, 1 \rangle, \langle 1, 0 \rangle\}$, przez zdanie τ_2 – w postaci zbioru $\{\langle 1, 1 \rangle, \langle 0, 1 \rangle\}$, zaś przez zdanie τ (to jest sąd, że co najmniej jedno dziecko jest brudne) – w postaci zbioru $\{\langle 1, 1 \rangle, \langle 1, 0 \rangle, \langle 0, 1 \rangle\}$. Relację epistemicznej osiągalności R_j , gdzie $j \in \{1, 2\}$ („1” reprezentuje Alfę, a „2” – Betę), określa następujący warunek:

$R_j(w, s)$ wtw w i s różnią się co najwyżej na j -tej pozycji (to jest pozycji reprezentującej stan dziecka j).

A zatem

$$R_1 = \{\langle\langle 1, 1 \rangle, \langle 1, 1 \rangle\rangle, \langle\langle 1, 0 \rangle, \langle 1, 0 \rangle\rangle, \langle\langle 0, 1 \rangle, \langle 0, 1 \rangle\rangle, \langle\langle 0, 0 \rangle, \langle 0, 0 \rangle\rangle, \langle\langle 1, 1 \rangle, \langle 0, 1 \rangle\rangle, \langle\langle 1, 0 \rangle, \langle 0, 0 \rangle\rangle, \langle\langle 0, 1 \rangle, \langle 1, 1 \rangle\rangle, \langle\langle 0, 0 \rangle, \langle 1, 0 \rangle\rangle\},$$

$$R_2 = \{\langle\langle 1, 1 \rangle, \langle 1, 1 \rangle\rangle, \langle\langle 1, 0 \rangle, \langle 1, 0 \rangle\rangle, \langle\langle 0, 1 \rangle, \langle 0, 1 \rangle\rangle, \langle\langle 0, 0 \rangle, \langle 0, 0 \rangle\rangle, \langle\langle 1, 1 \rangle, \langle 1, 0 \rangle\rangle, \langle\langle 1, 0 \rangle, \langle 1, 1 \rangle\rangle, \langle\langle 0, 1 \rangle, \langle 0, 0 \rangle\rangle, \langle\langle 0, 0 \rangle, \langle 0, 1 \rangle\rangle\}.$$

Wzór $s \in R_j(w)$ oznacza, że świat s jest dla dziecka j dostępny ze świata w (możliwy ze względu na w); intuicyjnie: dziecko j w świecie w może pomyśleć sobie, że jest możliwe to, co ustanawia świat s . Łatwo sprawdzić, że obie relacje R_1 i R_2 są relacjami równoważności. Relacja R_E jest sumą relacji R_1 i R_2 . Dla relacji R_C przyjmujemy:

$R_C(w, s)$ wtw świat s jest osiągalny ze świata w w dowolnej liczbie kroków za pomocą obojętnie której spośród relacji R_1 i R_2 ²⁰.

Łatwo sprawdzić, że na przykład:

$$\begin{aligned} (M, \langle 1, 1 \rangle) &\models K_1 \tau_2; \\ (M, \langle 1, 1 \rangle) &\models \neg K_1 \tau_1; \\ (M, \langle 1, 1 \rangle) &\models E \tau; \\ (M, \langle 1, 1 \rangle) &\models \neg E^2 \tau, \end{aligned} \quad \text{gdyż } \tau \text{ nie jest prawdziwe w świecie } \langle 0, 0 \rangle, \text{ który} \\ \text{jest osiągalny w dwóch krokach ze świata } \langle 1, 1 \rangle^{21}.$$

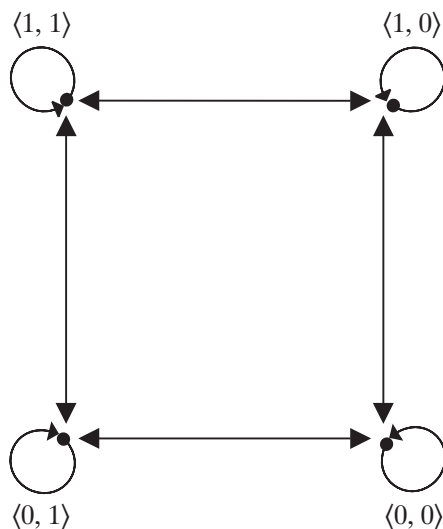
Mamy również:

$$\begin{aligned} \text{dla każdego świata } w \in W, (M, w) &\models C(\tau_i \rightarrow K_j \tau_i), \text{ gdzie } i, j \in \{1, 2\} \text{ oraz } i \neq j; \\ \text{dla każdego świata } w \in W, (M, w) &\models C(\neg \tau_i \rightarrow K_j \neg \tau_i), \text{ gdzie } i, j \in \{1, 2\} \text{ oraz } i \neq j. \end{aligned}$$

To w zasadzie wyczerpuje charakterystykę modelu Kripkego dla rozważanego przypadku. Dodajmy, że struktury Kripkego mają atrakcyjną reprezentację w postaci diagramów: węzły odpowiadają możliwym światom, strzałki (krawędzie) łączą te węzły, pomiędzy którymi zachodzi relacja R_j (dla $j \in G$). Diagramem rozważanej tu struktury jest poniższy rysunek:

²⁰ Jeżeli w kroku pierwszym światy powiązane są relacją R_1 (R_2), to możemy powiedzieć, że świat s jest R_C -dostępny ze świata w dla podmiotu pierwszego (drugiego).

²¹ W ogólnym przypadku, gdyby było n dzieci, z których m byłoby brudnych, wówczas zdanie $E^{m-1} \tau$ byłoby prawdziwe, zaś zdanie $E^m \tau$ byłoby fałszywe, gdyż każdy świat R_n -osiągalny w $(m-1)$ krokach ma na co najmniej jednym miejscu 1, ale świat $\langle 0, \dots, 0 \rangle$ jest R_n -osiągalny w m krokach.



Przed uwagą taty informacja, że co najmniej jedno dziecko jest brudne, stanowi prywatną wiedzę dzieci. Alfa wie, że Beta ma brudne czoło (bo go widzi). Nie wie tylko, czy sam jest brudny. Rozważa więc (jako swoje) światy: $\langle 1, 1 \rangle$ i $\langle 0, 1 \rangle$. Beta znajduje się w podobnej sytuacji; różnica dotyczy tylko tego, że rozważa (jako swoje) światy: $\langle 1, 1 \rangle$ i $\langle 1, 0 \rangle$. Skoro informacja, iż co najmniej jedno dziecko jest brudne, stanowi prywatną wiedzę Alfę, może on mniemać, że istnieje świat w (dostępny z jego świata) taki, że $\langle 0, 0 \rangle \in R_2(w)$. Dopuszczony jest więc następujący przypadek: Alfa w świecie $\langle 1, 1 \rangle$ rozważa jako możliwy świat $\langle 0, 1 \rangle$, w którym Beta rozważa jako możliwy świat $\langle 0, 0 \rangle$. Innymi słowy, Alfa myśli, że jest możliwe, że Beta myśli, że jest możliwe, że $\langle 0, 0 \rangle$ (to jest że obaj nie są brudni). Ilustruje to ścieżka:

$$\langle 1, 1 \rangle \xrightarrow{R_1} \langle 0, 1 \rangle \xrightarrow{R_2} \langle 0, 0 \rangle.$$

Podobnie dla Bety. Sposób jego myślenia ilustruje wówczas ścieżka:

$$\langle 1, 1 \rangle \xrightarrow{R_2} \langle 1, 0 \rangle \xrightarrow{R_1} \langle 0, 0 \rangle.$$

O świecie $\langle 0, 0 \rangle$ można powiedzieć, że jest R_C -dostępny ze świata $\langle 1, 1 \rangle$ (dla obu podmiotów). Obie ścieżki stają się niewłaściwe po uwadze taty – należy je zrewidować. Zmienia się bowiem natura wiedzy dzieci: informacja, że co najmniej jedno dziecko jest brudne, nie jest już tylko prywatną wiedzą dzieci, lecz staje się ich wspólną wiedzą. Alfa wie, że Beta nie może już myśleć, że nikt nie jest brudny. Również Beta wie, że Alfa nie może już myśleć, że nikt nie jest brudny²². To prowadzi do usunięcia przez obu krawędzi kończących się w wierzchołku $\langle 0, 0 \rangle$:

$$\langle 0, 1 \rangle \xrightarrow{R_2} \langle 0, 0 \rangle \text{ oraz } \langle 1, 0 \rangle \xrightarrow{R_1} \langle 0, 0 \rangle.$$

²²Innymi słowy, uwaga taty zmienia stan wiedzy z $E\tau$ na $C\tau$. To pozwala dzieciom wydedukować, że są brudne.

Usunięcie owych krawędzi oznacza usunięcie świata $\langle 0, 0 \rangle$ jako R_C -dostępnej możliwości dla obu podmiotów. Tak więc Alfa nie może już mniemać, że dla pewnego dostępnego dla niego świata w , $\langle 0, 0 \rangle \in R_2(w)$ („2” oznacza Betę). Również Beta nie może już mniemać, że dla pewnego dostępnego dla niego świata w , $\langle 0, 0 \rangle \in R_1(w)$ („1” oznacza Alfę). Graficznie:

$$\begin{aligned} \langle 1, 1 \rangle &\xrightarrow{R_1} \langle 0, 1 \rangle \dots\dots\dots \langle 0, 0 \rangle. \\ \langle 1, 1 \rangle &\xrightarrow{R_2} \langle 1, 0 \rangle \dots\dots\dots \langle 0, 0 \rangle. \end{aligned}$$

Widać z tego, że usunięcie pewnych powiązań oznacza usunięcie pewnych epistemicznych możliwości, to jest „okrojenie” zbioru R_C -dostępnych (dla podmiotów) światów. Owo okrawanie zbioru światów jest sposobem reprezentowania wzrostu wiedzy przez epistemiczne podmioty. Wracając do łamigłówki, po pierwszym pytaniu taty ani Alfa, ani Beta nie przyznają się do winy. Robią to dopiero po drugim pytaniu. Rozumowanie Alfę przebiega następująco: Jeżeli Beta widzi, że jestem czysty, to powinien przyznać się już po pierwszym pytaniu; tymczasem się nie przyznał. Należy więc usunąć świat mający na pierwszym miejscu 0 wraz z prowadzącą do niego krawędzią. Pozostaje zatem jedynie świat $\langle 1, 1 \rangle$ (jako jedyna dostępna możliwość). Podobnie rozumuje Beta (ale dochodzi do konkluzji, że usunąć trzeba świat mający na drugim miejscu 0 wraz z prowadzącą do niego krawędzią). A zatem brak przyznania się do winy przez dzieci okrawa zbiór R_C -dostępnych dla nich światów i powoduje przyrost wiedzy u każdego dziecka. Wiedza ta – mianowicie, że obaj są brudni – staje się ich wspólną wiedzą.

Istnieją jeszcze inne, nierzadko bardziej wyrafinowane, systemy logiki formalizujące znaczenie funktora wspólnej wiedzy grupy i wnioskowania z tym funktorem²³. Na przykład rozważa się logiki pozwalające lepiej uchwycić moment zmiany prywatnej wiedzy członków grupy na wspólną wiedzę grupy, co pozwala na lepszą rekonstrukcję przedstawionej łamigłówki (przede wszystkim na lepsze uchwycenie roli oznajmienia taty).

3. Wiedza wspólna jako punkt stały: propozycja Barwise’a

Przedstawię obecnie, w sposób w miarę przystępny, główne idee koncepcji J. Barwise’a²⁴. Jej zaletą jest to, że oferuje analizę wspólnej wiedzy grupy, która – jak sądzę – jest bliższa rzeczywistości niż analiza iteracyjna, a zarazem pozwala odtworzyć analizę iteracyjną. Przede wszystkim przedmiotem wspólnej wiedzy grupy są informacje, rozumiane jako pewne twory pozajęzykowe.

²³Zob. na przykład: P. Gochet, P. Gribomont, *Epistemic Logic*, w: D.M. Gabbay, J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 7: *Logic and the Modalities in the Twentieth Century*, Amsterdam 2006; R. Fagin, J.Y. Halpern, Y. Moses, M. Vardi, *Reasoning About Knowledge...*, op. cit.

²⁴J. Barwise, *On the Model Theory...*, op. cit.

Ontologiczne podstawy teorii Barwise'a tworzą – oprócz indywiduów, własności i relacji – dwie klasy obiektów:

- klasa *infonów*, którą oznaczamy przez INF;
- klasa *sytuacji*, którą oznaczamy przez SIT.

Generalnie, *infon* to zawartość informacyjna wypowiedzi. Wypowiadając proste zdanie:

Alfa kocha Betę,

odnosimy się do dwóch osób o imieniu Alfa i Beta oraz stwierdzamy, że zachodzi między nimi pewna relacja. Stąd zawartość informacyjną owej wypowiedzi można utożsamiać z odpowiednim stanem rzeczy. Oczywiście, wypowiedzi nie dokonuje się w „próżni”. Towarzyszy im zawsze określona sytuacja (kontekst). Jeśli wypowiedź jest prawdziwa, to doszukujemy się w towarzyszącej jej sytuacji stosownego stanu rzeczy potwierdzającego jej prawdziwość. Sytuacje możemy rozumieć jako pewne fragmenty świata.

Do (re)konstrukcji infonów i sytuacji Barwise używa teorii hiperzbiorów (**AFA**), to jest zbiorów nieufundowanych, zaproponowanej przez Petera Aczela w pracy *Non-well-founded Sets*²⁵. W dużym uproszczeniu idee owej teorii można przedstawić następująco. **AFA** zawiera wszystkie aksjomaty teorii mnogości Zermela-Fraenkla (**ZFC**) z wyjątkiem aksjomatu ufundowania (regularności), który zostaje zastąpiony tzw. aksjomatem antyufundowania. Dołączenie tego nowego aksjomatu dość radykalnie rozszerza uniwersum zbiorów, mianowicie dopuszczone zostają zbiory, które nie są dobrze ufundowane, bo są na przykład „zapętlone”. Zmienia się ponadto sposób rozumienia zbioru jako „pudełka”, w którym znajdują się pewne przedmioty (niektóre z nich same mogą być „pudełkami” zawierającymi jakieś przedmioty), na rzecz zbioru jako struktury obrazowanej przez stosowny graf. Mówiąc swobodnie, *aksjomat antyufundowania* głosi, że każdy oznaczony graf punktowy obrazuje dokładnie jeden zbiór²⁶. Alternatywny sposób konstytuowania hiperzbiorów wykorzystuje tzw. *Lemat rozwiązań*²⁷. Ograniczę się do zilustrowania jego idei. Niech A będzie danym zbiorem atomów, zaś V_A – uniwersum hiperzbiorów z atomami. Niech X będzie zbiorem *niewiadomych* (*parameters*), które traktujemy jako „ekstra atomy”. Zbiory należące do klasy $V_{A \cup X}$ nazywa się X -zbiorami – są to „zbiory z niewiadomymi”. V_A (tzw. czyste uniwersum) jest

²⁵P. Aczel, *Non-well-founded Sets*, CSLI Lecture Notes no. 14, Stanford 1988. Przypomnijmy, zbiór x określamy jako dobrze ufundowany, jeśli nie istnieje żaden nieskończony ciąg zbiorów taki, że $\dots \in x_n \in x_{n-1} \in \dots \in x_1 \in x_0 = x$; w przeciwnym razie jest on nieufundowany. Zbiory te posiadają następujące dwie własności: (i) mają elementy „ostateczne” (indywidua lub zbiór pusty), które je budują, (ii) nie są „zapętlone” ze względu na relację $\in$ (tj. nie są własnymi elementami).

²⁶Intuicyjnie, graf punktowy to graf posiadający węzeł, od którego można dojść – kierując się strzałkami oznaczającymi krawędzie grafu – do każdego innego węzła.

²⁷Zob. P. Aczel, *Non-well-founded Sets...*, op. cit.; Barwise, Etchemendy 1987, s. 48-53; J. Barwise, L. Moss, *Vicious Circles. On the Mathematics of Non-Wellfounded Phenomena*, CSLI Lecture Notes no. 60, Stanford 1996, s. 67-76.

podklasą $V_{A \cup X}$. Równaniem (w X) nazywamy dowolną równość $x = a_x$, gdzie $x \in X$ i $a_x \in V_{A \cup X}$ (czyli a_x jest X -zbiorem). **Lemat rozwiązań (SL)** głosi, że każdy układ tego typu równań posiada dokładnie jedno rozwiązanie w czystym uniwersum, to jest w V_A . Tak więc każdy układ równań (1) jest spełniony przez pewną kolekcję zbiorów z V_A , będącą jego rozwiązaniem oraz (2) istnieje dokładnie jedna taka kolekcja. Punkt (1) pozwala wprowadzić zbiory nieufundowane. Na mocy **SL** istnieje więc zbiór, oznaczany przez Ω , spełniający równanie $x = \{x\}$. Można go sobie przedstawić jako wynik nieskończonej liczby podstawień zbioru $\{x\}$ za x po prawej stronie rozważanego równania: $\{\{\dots\{\dots\}\dots\}\}$. Również układ równań: $x = \langle 0, y \rangle$, $y = \langle 1, x \rangle$ ma rozwiązanie w postaci następujących (nieufundowanych) zbiorów: $s = \langle 0, t \rangle$ i $t = \langle 1, s \rangle$ (które reprezentują dwa nieskończone ciągi)²⁸. Natomiast punkt (2) pozwala utożsamiać zbiory, które spełniają ten sam układ równań. Rozważmy ponownie zbiory $a = \{a\}$ i $b = \{b\}$. Z **SL** możemy wydedukować, że są one identyczne, gdyż oba są rozwiązaniem równania: $x = \{x\}$ i oba mają postać $\{\{\dots\{\dots\}\dots\}\}$.

Generalnie, każdy infon σ jest $(n + 2)$ -elementową sekwencją złożoną z n -członowej relacji r , pewnych obiektów $a_1, \dots, a_n$ jako jej argumentów oraz parametru $i \in \{0, 1\}$:

$$\sigma = \langle r; a_1, \dots, a_n; i \rangle.$$

Argumentami relacji r mogą być zarówno indywidua, jak i sytuacje. Parametr i – zwany *statusem* – określa, czy relacja r zachodzi pomiędzy obiektami $a_1, \dots, a_n$ (gdy $i = 1$), czy nie zachodzi (gdy $i = 0$). Infon postaci $\langle r; a_1, \dots, a_n; 1 \rangle$ nazywamy *pozytywnym*, zaś postaci $\langle r; a_1, \dots, a_n; 0 \rangle$ nazywamy *negatywnym*. O infonach różniących się wyłącznie statusem mówimy, że są względem siebie *dualne*. Infon dualny do σ oznaczamy przez „ σ ”. Sytuacje natomiast są zbiorami infonów.

PRZYKŁAD 1. Układ:

$$\langle \text{spotkał; Alfa, Beta; 1} \rangle$$

reprezentuje infon, że Alfa spotkał Betę. Dualny do niego jest układ:

$$\langle \text{spotkał; Alfa, Beta; 0} \rangle,$$

reprezentujący infon, że Alfa nie spotkał Bety. Nieco bardziej złożony jest układ:

$$\langle \text{wie, że; Gamma, } \{\langle \text{spotkał; Alfa, Beta; 0} \rangle\}; 1 \rangle,$$

²⁸Przypomnijmy, dowolną parę postaci $\langle a, b \rangle$ rozumiemy – zgodnie z definicją Kuratowskiego – jako zbiór postaci: $\{\{a\}, \{a, b\}\}$. Na podstawie pojęcia pary uporządkowanej możemy – przez indukcję względem n – zdefiniować ogólne pojęcie n -tki uporządkowanej ($n \geq 2$).

reprezentujący infon, że Gamma wie o tym, iż Alfa nie spotkał Bety (innymi słowy, Gamma zna sytuację, w której Alfa nie spotkał Bety). Zauważmy, że można go uznać za rozwiązanie następującego układu równań:

$$x = \langle \text{wie, że; Gamma, } y; 1 \rangle, y = \{z\}, z = \langle \text{spotkał; Alfa, Beta; 0} \rangle.$$

Jedną z konsekwencji użycia teorii hiperzbiorów jest to, że dopuszcza się istnienie infonów (i sytuacji) nieufundowanych, to jest takich, które nie są reprezentowane przez zbiory dobrze ufundowane. Na przykład istnieje infon spełniający równość:

$$x = \langle \text{wie, że; Alfa, } \{x\}; 1 \rangle.$$

Wyraża on informację, powiedzmy λ , że owa informacja λ jest Alfie znana (odpowiada mu samoodnośna wypowiedź Alfego, na przykład „Wiem, że to wiem”):

$$\langle \text{wie, że; Alfa, } \{\langle \text{wie, że; Alfa, } \{\langle \text{wie, że; Alfa, } \{\dots\}; 1 \rangle\}; 1 \rangle\}; 1 \rangle. \blacksquare$$

Niech A będzie ustalonym zbiorem indywiduów. Upraszczając, przyjmijmy, że:

- INF jest największą klasą taką, że $\sigma \in \text{INF}$ wtw $\sigma = \langle D; a; 1 \rangle$ lub $\sigma = \langle K; a, s; 1 \rangle$, gdzie $a \in A$ i $s \subseteq \text{INF}$ ²⁹;
- SIT jest największą klasą taką, że $s \in \text{SIT}$ wtw $s \subseteq \text{INF}$.

Infony i sytuacje dobrze ufundowane tworzą, odpowiednio, najmniejszą klasę Wf-INF i Wf-SIT³⁰. Infon $\langle D; a; 1 \rangle$ może wyrażać informację, iż a jest ubrudzony,

²⁹ Uproszczenie dotyczy nie tylko rodzajów infonów branych pod uwagę, ale także pominięcia infonów negatywnych i złożonych. Jest to uzasadnione dążeniem do podania teorii-mnogociowego modelu wspólnej wiedzy grupy dotyczącej określonej informacji. O infonach negatywnych wspominałem wcześniej. O infonach złożonych będzie mowa później.

³⁰ Definicje klas INF i SIT nie są dobrze znanymi (choćby z wykładów logiki) definicjami indukcyjnymi, lecz tzw. definicjami koindukcyjnymi. Są to konstrukcje dualne w stosunku do definicji indukcyjnych. Przypomnijmy, zdefiniowany indukcyjnie zbiór (będący ekstensją interesującego nas predykatu) utożsamia się z najmniejszym punktem stałym pewnej operacji monotonicznej (wzorcowy przykład stanowi definicja zbioru formuł danego języka sformalizowanego). Natomiast zdefiniowany koindukcyjnie zbiór utożsamia się z największym punktem stałym pewnej operacji monotonicznej. Niech $\Phi: V_A \rightarrow V_A$ będzie operacją monotoniczną, tj. jeżeli $x \subseteq y$, to $\Phi(x) \subseteq \Phi(y)$. Zbiór x nazywamy *punktem stałym* operacji Φ wtw $\Phi(x) = x$; nazywamy *największym (najmniejszym) punktem stałym* wtw x jest punktem stałym i dla każdego punktu stałego y operacji Φ , $y \subseteq x$ ($x \subseteq y$). Rozważmy operację Γ , która dowolnej parze F, K przypisuje parę F', K' , gdzie

$$F' = \{\langle D; a; 1 \rangle: a \in A\} \cup \{\langle K; a, s; 1 \rangle: a \in A, s \in K'\},$$

$$K' = 2^F = \text{zbiór potęgowy zbioru } F.$$

Ponieważ operacja Γ jest (rosnąco) monotoniczna, ma więc najmniejszy i największy punkt stały. Największy punkt stały tworzy klasy INF i SIT, zaś najmniejszy punkt stały tworzy klasy Wf-INF i Wf-SIT. Użycie definicji koindukcyjnych związane jest z naturą niektórych infonów i sytuacji jako zbiorów nieufundowanych.

zaś $\langle K; a, s; 1 \rangle$ może wyrażać informację, iż a wie, że (widzi) s . Infony typu $\langle D; a; 1 \rangle$ nazywamy *bazowymi*.

Relacja spełniania $\models$ wiąże infony z sytuacjami. Jest ona największą podklasą produktu $SIT \times INF$ spełniającą następujące dwa warunki:

- $s \models \langle D; a; 1 \rangle$ wtw $\langle D; a; 1 \rangle \in s$;
- $s \models \langle K; a, s_0; 1 \rangle$ wtw istnieje $s_1 \in SIT$ taka, że $\langle K; a, s_1; 1 \rangle \in s$ oraz dla każdego $\sigma \in s_0$, $s_1 \models \sigma$.

Wzór $s \models \sigma$ możemy czytać:

sytuacja s potwierdza stan rzeczy σ ,
 stan rzeczy σ występuje w sytuacji s ,
 stan rzeczy σ jest faktem w sytuacji s .

Można powiedzieć, że wyraża on informację strukturalną na temat sytuacji (świata). Wzór $s_1 \models s_2$ zastępuje: $s_1 \models \sigma$, dla każdego $\sigma \in s_2$.

Możemy teraz przejść do podania modelu wspólnej wiedzy grupy. Niech s_0 będzie jakąkolwiek dobrze ufundowaną sytuacją. Wspólną wiedzę grupy G (gdzie $G \subseteq A$) dotyczącą sytuacji s_0 modeluje sytuacja s_c będąca punktem stałym, to jest spełniającą warunek:

$$s_c = \{ \langle K; a, s_c \cup s_0; 1 \rangle : a \in G \}.$$

Jej istnienie i jedyność gwarantuje **SL**. To, że w sytuacji s zachodzi sytuacja s_0 będąca przedmiotem wspólnej wiedzy, wyraża wzór: $s \models s_c(s_0)$.

PRZYKŁAD 2. Wróćmy do przedstawionej we wstępie łamigłówki. Niech s_0 będzie sytuacją ukonstytuowaną przez infon, że co najmniej jedno dziecko jest brudne. Przy podejściu iteracyjnym fakt, że s_0 jest wspólną wiedzą dzieci, reprezentuje nieskończony ciąg (różnych) dobrze ufundowanych infonów:

$$\begin{aligned} &\langle K; \text{Alfa}, s_0; 1 \rangle, \langle K; \text{Beta}, s_0; 1 \rangle, \\ &\langle K; \text{Alfa}, \{ \langle K; \text{Beta}, s_0; 1 \rangle \}; 1 \rangle, \langle K; \text{Beta}, \{ \langle K; \text{Alfa}, s_0; 1 \rangle \}; 1 \rangle \text{ itd.} \end{aligned}$$

Taka wiedza może mieć co najwyżej charakter potencjalny (dyspozycyjny), a nie aktualny. Innym mankamentem tego podejścia jest to, że nieskończenie wiele z owych infonów ma ogromnie skomplikowaną budowę. Ze względu na nasze ograniczenia umysłowe ich ewentualna świadomość oraz werbalizacja stają się iluzoryczne³¹. Odtworzmy jeszcze określenie Lewisa: s_0 jest wspólną wiedzą dzieci wtw zachodzi sytuacja s taka że: (1) $s \models s_0$, (2) $s \models \langle K, \text{Alfa}, s; 1 \rangle$, (3) $s \models \langle K, \text{Beta}, s; 1 \rangle$.

³¹ Aby odeprzeć ten zarzut, należałoby pokazać, że warunkiem koniecznym i wystarczającym wiedzy wspólnej jest jakiś stosunkowo krótki odcinek początkowy owej nieskończonej sekwencji. Przypuszczalnie potrzebne byłoby wówczas założenie, że w umysłach podmiotów występuje jakiś wspólny mechanizm umożliwiający tworzenie iteracji (np. wspólne standardy wnioskowania).

Zauważmy, że warunki (2) i (3) są koliste. Oznacza to, że wymagają one użycia hiperzbiorów. Natomiast przy omawianym obecnie podejściu fakt, że s_0 jest wspólną wiedzą dzieci, uzyskuje reprezentację w postaci sytuacji złożonej z tylko dwóch – stosunkowo prostych – infonów, a mianowicie:

$$s_c = \{\langle K; \text{Alfa}, s_0 \cup s_c; 1 \rangle, \langle K; \text{Beta}, s_0 \cup s_c; 1 \rangle\}.$$

Widać, że sytuacja s_c jest kolista, co oznacza, że nie jest ona dobrze ufundowana. Oczywiście, kolistość pociąga nieskończoność, ale o nieco innym charakterze (można to sobie wyobrazić na przykładzie dwóch ustawionych naprzeciw siebie luster, z których jedno ma namalowane kółko, a drugie krzyżyk: w lustrze pierwszym odbija się lustro drugie z namalowanym na nim krzyżykiem, w którym odbija się lustro pierwsze z namalowanym na nim kółkiem, w którym odbija się...; analogicznie w przypadku lustra drugiego). ■

Infony mogą być łączone. Niech $\sigma \wedge \tau$ oznacza koniunkcję, a $\sigma \vee \tau$ alternatywę infonów σ i τ . Wówczas:

$$\begin{aligned} s \models \sigma \wedge \tau & \text{ wtw } s \models \sigma \text{ oraz } s \models \tau, \\ s \models \sigma \vee \tau & \text{ wtw } s \models \sigma \text{ lub } s \models \tau. \end{aligned}$$

Intuicyjnie, infon $\sigma \wedge \tau$ reprezentuje informację będącą złożeniem σ i τ ; eliminuje on wszystkie sytuacje, które nie potwierdzają (niezależnie) obu tworzących go infonów σ i τ . Z infonem $\sigma \vee \tau$ sprawa jest bardziej skomplikowana. Można powiedzieć, że jego rola jest ograniczająca: od sytuacji potwierdzającej infon $\sigma \vee \tau$ wymaga się, by potwierdzała co najmniej jeden z tworzących go infonów, ale nie jakiś poszczególny.

Jeden infon może *pociągać* drugi, co symbolicznie wyrażamy przez $\sigma \Rightarrow \tau$: $\sigma \Rightarrow \tau$ wtw każda sytuacja potwierdzająca σ potwierdza też τ . Przyjmuje się, że relacja $\Rightarrow$ jest zwrotna, antysymetryczna i przechodnia.

PRZYKŁAD 3. Zachodzi między innymi:

$$\langle K; \text{Alfa}, \{\langle D; \text{Beta}; 1 \rangle\}; 1 \rangle \Rightarrow \langle K; \text{Alfa}, \{\langle D; \text{Alfa}; 1 \rangle \vee \langle D; \text{Beta}; 1 \rangle\}; 1 \rangle.$$

Jednym z warunków klasycznej koncepcji wiedzy jest prawdziwość tego, co przyjmuje się jako komuś znane. Oznacza to, że na przykład:

$$\langle K; \text{Alfa}, \{\langle D; \text{Beta}; 1 \rangle\}; 1 \rangle \Rightarrow \langle D; \text{Beta}; 1 \rangle,$$

to jest każda sytuacja potwierdzająca pierwszy infon potwierdza też drugi. ■

Z relacją spełniania ściśle związana jest relacja *bycia podsytuacją*, oznaczona przez $\leq$: $s_1 \leq s_2$ wtw

- jeżeli $\langle D; a; 1 \rangle \in s_1$, to $\langle D; a; 1 \rangle \in s_2$,
- jeżeli $\langle K; a, s; 1 \rangle \in s_1$, to istnieje sytuacja s' taka, że $s \leq s'$ i $\langle K; a, s'; 1 \rangle \in s_2$.

Relacja $\leq$ ma następujące własności:

- Jeżeli $s_1 \subseteq s_2$, to $s_1 \leq s_2$.
- Jeżeli $s_1 \leq s_2$ i $s_2 \leq s_3$, to $s_1 \leq s_3$.
- $s_1 \leq s_2$ wtw dla każdej sytuacji s , jeżeli $s_2 \leq s$, to $s_1 \leq s$.
- Jeżeli $s_1 \models \sigma$ i $s_1 \leq s_2$, to $s_2 \models \sigma$.
- Dla dowolnych sytuacji s_1 i s_2 następujące zależności są ekwiwalentne: $s_1 \leq s_2$ i $s_1 \models s_2$.

Sytuacje s_1 i s_2 są *informacyjnie ekwiwalentne* wtw $s_1 \leq s_2$ i $s_2 \leq s_1$ (lub równoważnie: wtw potwierdzają te same stany rzeczy).

Aby pokazać związek omawianej propozycji z iteracyjnym podejściem do wspólnej wiedzy, Barwise definiuje indukcyjnie pozaskończoną sekwencję dobrze ufundowanych infonów θ^α , gdzie α jest liczbą porządkową (to jest $\alpha \in \text{Ord}$):

dla $\alpha = 0$ mamy:

$$\begin{aligned} \langle D; a; 1 \rangle^0 &= \langle D; a; 1 \rangle, \\ \langle K; a, s; 1 \rangle^0 &= \langle K; a, 1\text{-ord}(s); 1 \rangle, \end{aligned} \quad \text{gdzie } 1\text{-ord}(s) \text{ jest podsytuacją } s \text{ złożoną wyłącznie z infonów bazowych,}$$

dla $\alpha > 0$ mamy:

$$\begin{aligned} \langle D; a; 1 \rangle^\alpha &= \langle D; a; 1 \rangle, \\ \langle K; a, s; 1 \rangle^\alpha &= \langle K; a, s^{<\alpha}; 1 \rangle, \text{ gdzie } s^{<\alpha} = \{\sigma^\beta : \sigma \in s \text{ i } \beta < \alpha\}. \end{aligned}$$

Każdy z poziomów α powyższej hierarchii stanowi pewną aproksymację infonu:

$$\langle K; a, s_0 \cup s_c; 1 \rangle, \text{ gdzie } a \in A \text{ i } s_c = \{\langle K; a, s_0 \cup s_c; 1 \rangle : a \in A\}.$$

Infon ów jest kolisty, gdyż jest elementem sytuacji s_c , której dotyczy. Podobnie w przypadku sytuacji.

PRZYKŁAD 4. Kontynuując przykład 2, niech σ_1 i σ_2 będą infonami tworzącymi sytuację s_c , to jest $\sigma_1 = \langle K; \text{Alfa}, s_0 \cup s_c; 1 \rangle$ oraz $\sigma_2 = \langle K; \text{Beta}, s_0 \cup s_c; 1 \rangle$. Wówczas:

$$\begin{aligned} \sigma_1^0 &= \langle K; \text{Alfa}, s_0; 1 \rangle, \\ \sigma_2^0 &= \langle K; \text{Beta}, s_0; 1 \rangle, \\ \sigma_1^1 &= \langle K; \text{Alfa}, s_0 \cup \{\sigma_1^0, \sigma_2^0\}; 1 \rangle \\ &= \langle K; \text{Alfa}, s_0 \cup \{\langle K; \text{Alfa}, s_0; 1 \rangle, \langle K; \text{Beta}, s_0; 1 \rangle\}; 1 \rangle, \\ \sigma_2^1 &= \langle K; \text{Beta}, s_0 \cup \{\sigma_1^0, \sigma_2^0\}; 1 \rangle \\ &= \langle K; \text{Beta}, s_0 \cup \{\langle K; \text{Alfa}, s_0; 1 \rangle, \langle K; \text{Beta}, s_0; 1 \rangle\}; 1 \rangle, \\ \sigma_1^2 &= \langle K; \text{Alfa}, s_0 \cup \{\sigma_1^0, \sigma_2^0, \sigma_1^1, \sigma_2^1\}; 1 \rangle, \\ \sigma_2^2 &= \langle K; \text{Beta}, s_0 \cup \{\sigma_1^0, \sigma_2^0, \sigma_1^1, \sigma_2^1\}; 1 \rangle \text{ itd.} \end{aligned}$$

Każdy z powyższych infonów jest dobrze ufundowany. ■

Niech θ będzie jakimś infonem. Wówczas³²:

- Dla dowolnego $\alpha \in \text{Ord}$, θ pociąga θ^α , tzn. każda sytuacja, która potwierdza infon wyjściowy, potwierdza też dowolną jego iterację (w efekcie proste sytuacje kolistę pociągają wszystkie swoje aproksymacje).
- Dla dowolnego $\beta < \alpha$, θ^α pociąga θ^β , tzn. każda sytuacja, która potwierdza aproksymację z poziomu wyższego (dokładniejszą), potwierdza zarazem aproksymację z poziomu niższego.
- Dla dowolnej sytuacji s i $\alpha \in \text{Ord}$, $s^\alpha \leq s$, to znaczy, że każdy zbiór aproksymacji sytuacji wyjściowej jest jej podsytuacją.
- Jeżeli sytuacja s jest dobrze ufundowana i $s \models \theta$, to θ jest dobrze ufundowany.
- Jeżeli infon θ jest nieufundowany, to hierarchia $\langle \theta^\alpha : \alpha \in \text{Ord} \rangle$ nie ma końca (to jest na każdym etapie generowane są nowe infony); ponadto dla dowolnego $\alpha < \beta$, θ^α nie pociąga θ^β .
- Dla dowolnych sytuacji s_1 i s_2 , jeżeli $s_1 \leq s_2$, to $s_1^\alpha \leq s_2^\alpha$.
- Niech s będzie dowolną, lecz ustaloną sytuacją. Jeżeli $s \models \theta^\alpha$, dla dowolnego $\alpha \in \text{Ord}$, to $s \models \theta$.

Idea ostatniego twierdzenia jest następująca: jeżeli dana sytuacja potwierdza wszystkie aproksymacje jakiegoś kolistego infonu, to potwierdza również ów infon. Oznacza to, że ogół aproksymacji jakiegoś infonu kolistego w pewnym sensie „chwytą” ów infon.

Przedstawiona wyżej aparatura pojęciowa pozwala wyjaśnić łamigłówkę brudnych dzieci poprzez pokazanie zmian sytuacji wywołanych uwagą taty i kolejnymi pytań. Jednak chcąc ją dokładnie zrekonstruować, trzeba wprowadzić odpowiedni język drugiego rzędu, który umożliwi formułowanie twierdzeń egzystencjalnych dotyczących sytuacji. Kwestia jest czysto techniczna. Sądzę, że podane tu ustalenia pozwalają się zorientować, w jaki sposób ewentualnie można to zrobić.

4. Zakończenie

Paradoks Conwaya jest jedną z licznych łamigłówek, w których w subtelny sposób powiązane są komunikacja, wiedza i działanie. Kluczową rolę pełni w nim pojęcie wspólnej wiedzy grupy. Jest ono jednym z centralnych pojęć nie tylko nauk o komunikacji (przykładowo, stanowi ważny element teorii implikatury H.P. Grice’a), ale także na przykład ekonomii lub *computer science*. Ogólnie można powiedzieć, że pojawia się w każdej dyscyplinie, która zajmuje się analizą działań zespołowych (niekoniecznie ludzkich, ale na przykład procesorów). Przedstawiłem dwa ujęcia pojęcia wspólnej wiedzy grupy i dwie bardzo różne aparaty pojęciowe umożliwiające jego formalną analizę. Obie aparaty mają pewne zalety, ale też i wady. Przede wszystkim obie są „statyczne”. W literaturze przedmiotu można spotkać się również z aparatami „dynamicznymi”.

³² J. Barwise, *On the Model Theory...*, op. cit., s. 210-211.

Maciej Błaszak

Poznań



Systemowy model komunikacji społecznej

1. Ilość i wartość informacji w komunikacji społecznej

Tworzywem komunikacji społecznej jest informacja. Ludzie poszukują informacji spełniającej ich oczekiwania. Miarą ilości informacji jest wartość zaskoczenia odbiorcy sytuacją opisaną w komunikacie. Niektórzy ludzie unikają sytuacji zaskakujących, inni modyfikują sytuacje zaskakujące, podejmując określone działania. Pierwsi narzekają na przeładowanie umysłu informacją, drudzy natomiast usiłują z informacji wydobyć określoną wartość.

Informacja sama w sobie nie jest czymś wartościowym. Jest miarą tego, co człowiek mógł powiedzieć drugiemu człowiekowi, a nie tego, co powiedział. Określona ilość informacji może zawierać trafne uwagi lub kompletne bzdury – nie ma to znaczenia: rachunek telefoniczny w obydwu sytuacjach będzie taki sam.

Informacja nie jest zatem, jak podpowiada zdrowy rozsądek, synonimem znaczenia; wręcz przeciwnie – w sensie technicznym, informacja jest miarą losowości zdarzeń. Im większy chaos panuje na łączach, tym więcej informacji przekazuje jeden człowiek drugiemu. Tłumaczy to, dlaczego powszechna akceptacja teorii informacji nigdy nie była możliwa przez tak zwanych zdrowo myślących ludzi. Według tej teorii bowiem znacznie więcej informacji zawartej jest w tekście wystukany przez małą na klawiaturze komputera niż w *Krytyce czystego rozumu* Kanta.

Informacja, będąc tworzywem komunikatów, nie jest wobec tego ich formą, chyba że ktoś buduje komunikaty na podstawie rzutu monetą. Dobry nadawca eliminuje losowość z procesu komunikacyjnego, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, duża ilość informacji zawarta w losowo skonstruowanym komunikacie jest niezwykle kosztowna dla jego odbiorcy, po drugie, jest dla niego całkowicie bezwartościowa.

Koszty po stronie odbiorcy komunikatu wynikają z odkrycia, że informacja – podobnie jak energia i materia – jest czymś fizycznym, za co trzeba płacić. Pomiar to akt materialny, postrzeganie to metabolizm, a wiedza to praca. Przez długi czas sądzono, że tym, co generuje koszty, jest tworzenie, kopiowanie i przechowywanie informacji. Okazało się jednak, dzięki pracom Rolfa Landauera¹, że kosztuje zapominanie: czyszczenie pamięci, resetowanie aparatu pomiarowego, słowem – uaktualnianie własnej wiedzy. Płacimy za to, że chcemy i musimy być *au courant*.

Jednym z największych wyzwań, przed jakimi staje dzisiejszy człowiek, jest niebezpieczeństwo „utonięcia” we własnej wiedzy na temat wcześniejszych obserwacji: rynku, giełdy, polityki i zmieniających się przepisów prawa. Wiedza o tym, „co w trawie piszczy”, kosztuje więcej niż zysk wynikający z kontroli tego, co w tej trawie się znajduje. Rezultaty poprzedniego pomiaru świata, czyli wczorajsza gazeta, raport i sprawozdanie, zajmują cenną przestrzeń pamięci odbiorcy tych komunikatów. Koszty wymazania tej informacji neutralizują korzyści, jakie odbiorca odniósł z przeczytania dokumentów, kiedy były jeszcze aktualne.

Co zatem robić, aby straty odbiorcy komunikatu – wynikające z konieczności pozbycia się tego, co nieaktualne – były jak najmniejsze? Podstawową kwestią jest utrzymywanie higieny intelektualnej, czyli szukanie tylko takich komunikatów, które zostały poprzedzone dużą ilością pracy wykonanej przez nadawcę i zaoszczędzonej odbiorcy komunikatu. Im większych trudności doświadcza nadawca, konstruując przekaz, tym większa jego wartość. Formalną miarą wartości informacji jest głębia logiczna komunikatu – kryterium wprowadzone w latach osiemdziesiątych XX wieku przez fizyka Charlesa Bennetta². Z kryterium głębi logicznej – czyli liczby kroków dedukcyjnych lub przyczynowych łączących komunikat z jego genezą – wynikają dla badań nad komunikacją społeczną przynajmniej trzy ważne konsekwencje.

Po pierwsze, nie trzeba mówić dużo, aby cieszyć się opinią eksperta w danej dziedzinie lub lidera w zespole. Czas potrzebny do wyjaśnienia komunikatu, czyli informacja w nim zawarta, nie jest tak ważny – liczy się dla firm telekomunikacyjnych, które wystawią rachunek za telefon. Krytyczny jest natomiast czas potrzebny do skonstruowania komunikatu, ponieważ jest on miarą tego, ile komunikat jest wart dla odbiorcy.

Można to zilustrować za pomocą prostego przykładu. Wypowiedź człowieka zawiera tym więcej informacji, im mniejsze jest prawdopodobieństwo wystąpienia sytuacji w niej opisanej, czyli – jak już wiemy – im bardziej ta sytuacja jest zaskakująca. W tym znaczeniu uwaga profesora: „uzasadniony optymizm jest ważny podczas ustalania negocjacyjnych celów”, nie zawiera zbyt wiele informacji. Jednak wartość tego komunikatu jest spora, jeśli podejrzewam, że negocjatorzy zamiast na celach koncentrują się na cenie granicznej, oraz nie wiem, dlaczego tak jest, a profesor wie (przyczyną jest zakotwiczenie uwagi tylko na jednej liczbie, jak

¹ R. Landauer, *Irreversibility and Heat Generation in Computing Process*, „IBM Journal of Research and Development” 1961, no. 3, s. 183-191.

² Ch. Bennett, *How to define complexity in physics, and why*, w: N.H. Gregersen (ed.), *From complexity to life*, Oxford 2003 s. 34-43.

wykazali Amos Tversky i Daniel Kahnemann). Słowem, aby komunikaty wyglądały na proste – a na taką wygląda uwaga profesora – ich autor musiał się wcześniej napracować.

Po drugie, mądrość człowieka wymaga czasu, w którym powstaje wartość jego komunikatów, w którym informacja jest przez niego odrzucana, aby odbiorca mógł zarządzać mniejszą jej ilością. Znaczenie komunikatu jest miarą czasu produkcji, a nie samego produktu, czasu pracy, a nie rezultatu tej pracy, informacji odrzuconej, a nie tej pozostawionej w komunikacie. Doświadczeni uczestnicy procesu komunikacji społecznej muszą – z definicji – mieć za sobą wiele przeżyć, prób i błędów. Komunikaty, które produkują, mają znaczenie, ale owa wartość nie powstaje z informacji zawartej w tych komunikatach, lecz z informacji odrzuconej podczas ich budowania.

Po trzecie, kryterium głębi logicznej wyostrza zmysł krytyczny uczestnika komunikacji społecznej, pozwalając mu odróżnić wartościową wypowiedź od przeciętnej, doskonały periodyk od byle jakiego, wybitny wykład od mizernego. Łatwo jest dostrzec ile informacji komunikat zawiera, znacznie trudniej zorientować się, ile informacji odrzuconej się za nim kryje – a to ona decyduje o wartości tego, co słyszymy lub czytamy. Można wygłosić wykład na podstawie pojedynczego opracowania albo przeczytać wiele cennych książek i artykułów naukowych, uwzględnić własne doświadczenie i postrzeżenia innych, twórczo przetworzyć to wszystko, a następnie część z tego odrzucić podczas przygotowywania własnego, autorskiego wystąpienia. Tylko wówczas głębia logiczna tego, czeo studenci słuchają, będzie znaczna, a więc i wartość tego, co zostało wygłoszone.

Ramka 1. Ilość i wartość informacji w komunikacie społecznym

Informacja nie jest czymś wartościowym, jak twierdzą humaniści i podpowiada zdrowy rozsądek – nie jest tym samym co znaczenie. Informacja jest miarą losowości zdarzeń. Im ciąg zdarzeń jest bardziej losowy, tym komunikat opisujący niezależne od siebie wyniki tych zdarzeń zawiera więcej informacji. Tak rozumiana informacja stanowi obciążenie dla odbiorcy komunikatu, i to z dwóch powodów.

Po pierwsze, jest niezwykle kosztowna, będzie bowiem musiała zostać wymazana przez mózg odbiorcy, aby mógł się on przygotować do odbioru następnego komunikatu. Im więcej informacji musi wymazywać układ poznawczy odbiorcy, tym potrzebuje większych nakładów energii swobodnej w formie cząsteczek glukozy. Zostało to wielokrotnie potwierdzone eksperymentalnie: zastrzyk glukozy do komórek mózgu nie następuje w trakcie ich pracy, kiedy pojawia się potencjał czynnościowy, lecz wówczas, gdy komórka resetuje własny system pomiarowy, przygotowując się do kolejnego cyklu fizjologicznego.

Po drugie, jest bezwartościowa. Teoria informacji definiuje jedynie jej ilość, nie mówi natomiast nic o wartości informacji dla odbiorcy. Kryterium wartości informacji wprowadził dopiero Charles Bennett, nazywając je głębią logiczną komunikatu i definiując ilością pracy, którą nadawca wykonał, budując komunikat. Praca nadawcy polega na odrzucaniu, w wielu krokach – przyczynowych bądź obliczeniowych – nadmiaru informacji podczas produkowania końcowego przekazu.

Informacja odrzucona, którą można znaleźć w kontekście komunikatu, sytuacji jego realizacji i praktyce komunikacyjnej nadawcy definiuje wartość przekazu docierającego do odbiorcy. Wartość komunikatu ukryta jest zatem nie w nim samym, lecz w kontekście komunikacyjnym znajdującym się poza nim.

2. Teoretyczne założenia systemowego modelu komunikacji społecznej

Skoro klucz do uchwycenia wartości komunikatu znajduje się poza nim – w kontekście jego produkcji i wypowiedzi – wydaje się, że najlepszym sposobem badania komunikacji społecznej nie jest analiza zjawiska, czyli rozłożenie go na proste elementy typu nadawca, odbiorca, kanał i komunikat. Podejście analityczne nie pozwala opisać dynamiki układu komunikacyjnego, czyli *zmian*, którym układ podlega oraz *relacji* między jego elementami składowymi.

Podejście systemowe, proponowane w tym artykule, traktuje sytuację komunikacyjną jako pewną całość, której elementy – wywierając na siebie dynamiczny wpływ – tworzą układ rządzony określonymi prawami. Pierwsze z nich, *prawo koherencji*, stwierdza, że zachowanie systemu komunikacyjnego ulega zmianie jeśli dodamy lub usuniemy elementy składowe. Drugie, *prawo emergencji*, stwierdza, że interakcje między elementami składowymi generują własności układu, których nie możemy zaobserwować analizując zachowanie poszczególnych elementów z osobna. Trzecie, *prawo adaptacji*, podkreśla istnienie wartości adaptacyjnej układu. Dzięki niej możemy postawić pytanie: „Do czego system komunikacyjny służy?” Czwarte, *prawo wzmocnienia*, podkreśla istnienie w zachowaniu układu pętli sprzężenia zwrotnego.

Komunikacja społeczna – w perspektywie systemowej – jest zjawiskiem wieloaspektowym. Komunikat, który dociera do odbiorcy, to pewne *zdarzenie*, którego istnienie rejestruje jego system poznawczy. Zdarzenie wyzwała *reakcję* odbiorcy, który jest zainteresowany tym, co się stało. Odbiorca porównuje wypowiedź nadawcy z innymi, podobnymi wypowiedziami, czyli tak naprawdę z własnymi oczekiwaniami. Ocena wypowiedzi nadawcy mierzy stopień rozczarowania odbiorcy stylem tej wypowiedzi. Nadawca jest informowany, w jakim stopniu nie sprostał oczekiwaniom odbiorcy.

Wypowiedź, będąca jednostkowym zdarzeniem, nie ujawnia jednak całej prawdy o nadawcy. Jeśli spojrzymy na niego w dłuższej perspektywie czasowej – nie zapytamy: „co się wydarzyło?”, lecz „co się dzieje z nadawcą?”, dostrzeżemy *wzorce zachowań*, kształtujące jednostkowe zdarzenia, na które reaguje odbiorca. Rolą odbiorcy jest *empatyzowanie* obserwowanego zachowania, czyli rozwiązanie problemu, który komunikuje wypowiedź z perspektywy możliwości i ograniczeń nadawcy.

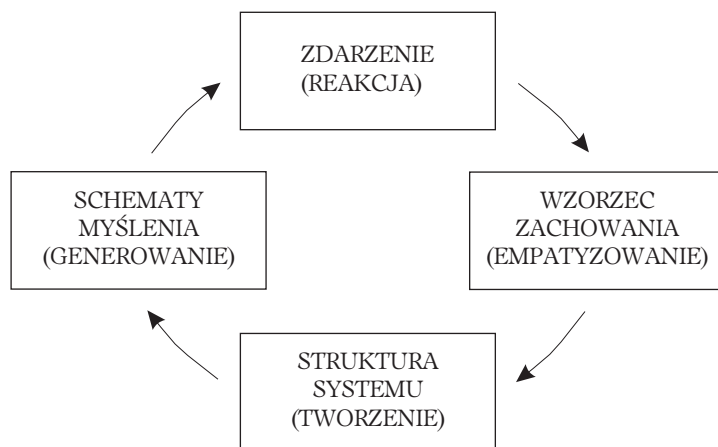
Wzorce zachowań nadawcy generowane są *strukturą systemu*, czyli relacjami między jego elementami składowymi. Działania odbiorcy, zmierzające do

odpowiedzi na pytanie: „dlaczego pojawiają się takie wzorce zachowania?”, mają *kreatywny* charakter. Kiedy uda mu się uchwycić związki między strukturą a zachowaniem systemu, zacznie rozumieć, według jakich zasad system – którego nadawca jest częścią – funkcjonuje, kiedy osiąga kiepskie rezultaty i jak usprawnić jego działanie.

Struktura obserwowanego systemu, czyli dynamiczne związki między jakością wypowiedzi nadawcy, czasem jej realizacji, prawami psychologii społecznej i regułami funkcjonowania jego mózgu, została w znacznym stopniu wykreowana przez *schematy myślenia* odbiorcy, będące nieuświadomianymi założeniami co do reguł funkcjonowania świata. Schematy myślenia są czymś na kształt wewnętrznego szablonu, za pomocą którego odbiorca przedstawia sobie sytuację w otaczającej go rzeczywistości.

Odbiorca nie musi się starać zrozumieć każdej nowej, napływającej do niego informacji na temat nadawcy. Wystarczy drobny wycinek jego zachowania, jakieś pojedyncze zdarzenie z jego życia, aby odbiorca uzupełnił brakujące elementy układanki i miał pełny obraz osoby, która do niego mówi. Schematy myślowe, przez które odbiorca filtruje informację ze świata, mają *generatywny* charakter: są tak wszechobecne, że odbiorca traci poczucie, iż schematy, w które ‘wrzuca’ informacje o nadawcy są tylko „wewnętrzną iluzją”. Nie zdaje sobie sprawy, że widzi świat nie takim, jaki on jest, tylko takim, na jaki pozwalają mu schematy myślenia, które wytworzył we własnym umyśle. Gdy w świecie napotyka zmianę, okazuje się, że jego dotychczasowe schematy zupełnie nie przystają do nowej sytuacji.

Zamiast porównywać wypowiedź nadawcy z własnymi standardami, czyli myśleć według schematów „świata pomiaru”, można próbować ujawnić posiadany przez nadawcę potencjał intelektualny i osobowościowy. Interakcja komunikacyjna z nadawcą powinna wymagać od odbiorcy myślenia w zgodzie z regułami „świata możliwości”, pozwalającego wyzwolić zdolności i najlepsze cechy charakteru nadawcy, w sposób, w jaki Michał Anioł uwalniał posąg ukryty w bloku marmuru.



Rysunek 1. Systemowe rozumienie komunikacji społecznej

Ramka 2. Przykład systemowego rozumienia komunikacji społecznej

Dyrektor przedsiębiorstwa dostrzega pewne *zdarzenie*, na przykład pracownika dającego upust swojemu niezadowoleniu w wypowiedzi: „Nie jestem przeciwko zmianom, ale te nie mają sensu”. Zdarzenie wyzwala *reakcję* dyrektora, który porównuje zachowanie pracownika z własnymi standardami i krytycznie ocenia jego postawę. Nagana, której udzielił, mierzy stopień jego rozczarowania wypowiedzią pracownika.

Pojedyncze zdarzenie nie ujawnia jednak całej prawdy o pracowniku i atmosferze panującej w przedsiębiorstwie. Jeśli dyrektor spojrzy na problem w dłuższej perspektywie czasowej – nie zapyta „co się zdarzyło?”, lecz „co się dzieje z pracownikiem?” – dostrzeże *wzorce zachowania*, kształtujące jednostkowe zdarzenia, na które reaguje. Rolą dyrektora jest *empatyzowanie* obserwowanego zachowania, czyli rozwiązanie zaistniałego problemu z perspektywy możliwości i ograniczeń pracownika. Przykładowo, zaistniałym zdarzeniem jest wypowiedź pracownika, a zaobserwowanym przez dyrektora wzorcem zachowania – krytyczne uwagi pracownika wówczas, gdy nie znajduje w obrazie przyszłości przedsiębiorstwa satysfakcjonującego miejsca dla siebie.

Wzorce zachowania generowane są *strukturą systemu*, czyli relacjami między jego elementami składowymi. Dyrektor – wykorzystując menadżerską wiedzę na temat kreowania pomyślnej przyszłości w firmie – próbuje zrozumieć, dlaczego pracownik wypowiada krytyczne uwagi przede wszystkim wówczas, gdy wizja przyszłości nie wydaje mu się porywająca, gdy w projekcie króluje chaos, a członkowie zespołu znajdują się na krawędzi załamania. Działania dyrektora, zmierzające do odpowiedzi na pytanie: „dlaczego pojawiają się takie wzorce zachowania?”, mają *kreatywny* charakter. Kiedy uda mu się uchwycić związki między strukturą a zachowaniem systemu, znacznie rozumieć, według jakich zasad system ‘pracownik-przedsiębiorstwo’ funkcjonuje, kiedy osiąga kiepskie rezultaty i jak usprawnić jego działanie.

Struktura obserwowanego systemu, czyli dynamiczne związki między wizją przyszłości, z którą pracownik będzie mógł się utożsamiać, zorientowaniem firmy na klienta i zachowaniami przywódczymi dyrekcji, została w znacznym stopniu wykreowana przez *schematy myślenia* dyrektora. Mają one *generatywny* charakter, filtrując informację o różnych aspektach otaczającej dyrektora rzeczywistości: sposobie przedstawienia celów i planów działania, stopniu osobistego zaangażowania, zachęcania pracowników do współkształtowania wizji, pomocy w dokonywaniu zmian czy udzielania informacji i dzielenia się własną wiedzą.

Zamiast porównywać pracownika z własnymi oczekiwaniami, dyrektor może podjąć działania wyznaczające przestrzeń samorealizacji pracownika: pomóc mu identyfikować się z celami firmy, rozbudzić w nim i podtrzymać wewnętrzny zapał oraz wydobyć z pracownika to, co w nim najlepsze. Wymaga to ze strony dyrektora zmiany własnych schematów myślenia, pozwalających mu działać bardziej proaktywnie (z nastawieniem na „Ja potrafię”), a jednocześnie współzależnie („My stanowimy zespół”), myśleć pozytywnie i postrzegać rzeczywistość w kategoriach obfitości, a nie braku. Dyrektor, będąc przekonany o własnej wartości i spójności wewnętrznej, potrafi zmotywować pracownika do samodzielności, woli ciągłego uczenia się i realizacji wartości firmy.

Istnieją cztery rodzaje poznawczych odchyłeń (*cognitive biases*), utrudniających systemowe rozumienie komunikacji społecznej. Pierwszym z nich jest *złudzenie myślenia wstecznego*, czyli przysłowiowa mądrość po fakcie. Analitycznie zorientowani uczestnicy procesu komunikacyjnego nie dostrzegają, że perspektywa wiedzy trzecioosobowej, zewnętrznej wobec nadawcy komunikatu jest drastycznie odmienna od tego, jak on postrzega swoją wypowiedź. Reagują na zdarzenia, które dotyczą nadawcy, ale nie empatyzują jego wzorców zachowania.

Drugim odchyleniem poznawczym, będącym udziałem analitycznie zorientowanego rozmówcy, jest *złudzenie czynników proksymalnych*. Badaniu podlegają czynniki bezpośrednio związane z nadawcą, lokalizujące przyczyny jej wypowiedzi wewnątrz niej samej. Nawet jeśli badacz potrafi empatyzować wzorce działania nadawcy, nie potrafi uchwycić struktury systemu, którego nadawca jest częścią.

Trzecim odchyleniem poznawczym, pojawiającym się w modelu analitycznym, jest *złudzenie myślenia kontrfaktycznego* („co by było, gdyby...”), które uniemożliwia odbiorcy włączenie we własne schematy myślenia punktu widzenia nadawcy. O ile na etapie myślenia wstecznego niedomagały zdolności empatyczne odbiorcy, o tyle w myśleniu kontrfaktycznym obserwujemy nadaktywność jego procesów racjonalizacyjnych. Rejestrując komunikat, odbiorca przyjmuje perspektywę wszechwiedzącego podmiotu i zastanawia się, jak mogło dojść do jego wyprodukowania w tym a nie innym pragmatycznym kontekście.

Ostatnim odchyleniem poznawczym, uniemożliwiającym analitycznie zorientowanemu odbiorcy zrozumienie systemowej natury komunikacji społecznej, jest *złudzenie ewaluacyjne*, czyli przekonanie, że może on poddawać ocenę genezę i formę wypowiedzi. Poddając ocenie to, co zakomunikował nadawca, odbiorca narzuca standard oparty na wiedzy, którą nie dysponował nadawca – wiedzy uwzględniającej kontekst, okoliczności i przyczyny odkryte *post factum*.

3. Zasady komunikacji społecznej w modelu systemowym

Istotą systemowego modelu komunikacji społecznej jest:

- (1) po pierwsze, traktowanie każdego nadawcy i sytuacji, w jakiej on się znajduje, jako jedynych w swoim rodzaju;
- (2) po drugie, nieprzyjmowanie przedwczesnych bądź ogólnych założeń co do potrzeb nadawcy;
- (3) po trzecie, wykorzystywanie strategii sytuacyjnych, dostosowanych do konkretnej sytuacji, w jakiej nadawca się znajduje;
- (4) po czwarte, uwzględnienie zasady lokalnej racjonalności, zgodnie z którą zachowanie komunikacyjne – obojętnie jak mocno odbiegające od naszych oczekiwań – ma sens z perspektywy osoby, która je realizuje.

Wszystkie cztery zasady kierujące myśleniem odbiorcy w ramach modelu systemowego mają zagwarantować realizację pełnego cyklu komunikacyjnego:

(1) od etapu obserwacji zdarzenia z udziałem nadawcy, (2) poprzez empatyzowanie wzorców jego zachowania oraz (3) twórcze uchwycenie związków między zachowaniem a strukturą systemu, (4) po zmianę schematów myślenia odbiorcy, stanowiącą punkt wyjścia dla kolejnego cyklu komunikacyjnego.

Zasada pierwsza, *unikalności osoby*, ma umożliwić poprawne wczucie się w sytuację nadawcy i przezwyciężenie złudzenia myślenia wstecznego, którym obciążone są modele analityczne. Zasada druga, *unikalności potrzeb*, ma zablokować złudzenie czynników proksymalnych, czyli doprowadzić do uchwycenia relacji między wzorcami zachowania a strukturą systemu, którego nadawca jest częścią. Zasada trzecia, *unikalności strategii*, ma doprowadzić do zmiany schematów myślenia odbiorcy, czyli przezwyciężyć u niego złudzenie myślenia kontrfaktycznego. Zasada czwarta, *unikalności rozwiązań*, ma pozwolić odbiorcy zrozumieć zdarzenie z udziałem nadawcy, w świetle własnych, zmienionych schematów myślenia. Tym samym pozwoli odbiorcy powstrzymać się od oceny nadawcy, czyli przezwyciężyć złudzenie ewaluacyjne.

Tabela 1. Zasady systemowego rozumienia komunikacji społecznej

Zasady rozumienia	Etapy rozumienia	Eliminowane odchylenia poznawcze
Unikalność osoby	Reakcja – Empatyzowanie	Złudzenie myślenia wstecznego
Unikalność potrzeb	Empatyzowanie – Tworzenie	Złudzenie czynników proksymalnych
Unikalność strategii	Tworzenie – Generowanie	Złudzenie myślenia kontrfaktycznego
Unikalność rozwiązań	Generowanie – Reakcja	Złudzenie ewaluacyjne

Jak wygląda realizacja zasad unikalności osoby, potrzeb, strategii i rozwiązań z punktu widzenia odbiorcy komunikatu?

(1) Zasada unikalności osoby

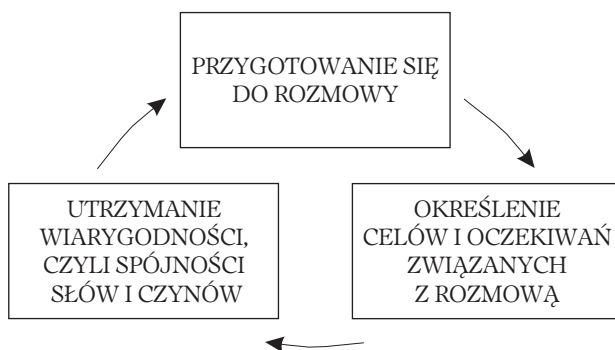
Aby wczuć się w sytuację nadawcy, czyli zrealizować pierwszą systemową zasadę komunikacji społecznej, należy uwzględnić, z jednej strony, *atomystrybuty psychologiczne* odbiorcy, z drugiej, jego nabyte *postawy komunikacyjne*. Wiele atrybutów psychologicznych decyduje o skutecznej komunikacji społecznej: dobra pamięć, kontrola stresu czy elokwencja. Jednak skuteczność w komunikacji społecznej w równej mierze jest kwestią postaw, co zdolności. Niezależnie od atrybutów psychologicznych, którymi natura obdarzyła nadawcę, może on przyjąć trzy postawy, by ulepszyć komunikacyjne rezultaty.

Po pierwsze, odbiorca powinien przygotować się do rozmowy; po drugie, powinien określić – dla samego siebie – własne oczekiwania, które wiąże z rozmową; po trzecie, zobowiązany jest utrzymać wiarygodność w oczach nadawcy, czyli spójność tego, co robi i mówi.

Kluczową postawą komunikacyjną odbiorcy jest określenie własnych celów i oczekiwań. Odbiorca nie wie, kiedy w rozmowie powiedzieć „tak”, a kiedy „nie”, jeśli nie wie wcześniej, co zamierza osiągnąć w rozmowie. Im bardziej specyficzna wizja celu i im większe oddanie tej wizji, tym bardziej prawdopodobne jego osiągnięcie. Im więcej czasu poświęcił odbiorca na przygotowanie się do rozmowy i im więcej informacji zbiera podczas rozmowy o tym, że cel jest osiągalny, tym mocniejsze jego oczekiwania. Komunikacja społeczna umożliwia przekształcenie prostych celów odbiorcy w ambitne i autentyczne oczekiwania.

Cele wykraczają poza dotychczasowe dokonania odbiorcy i nadają sens jego komunikacyjnemu działaniu, ale nie jest on nadmiernie rozczarowany, jeśli ich nie osiągnie. Oczekiwania natomiast określają coś, co odbiorca może i powinien osiągnąć w procesie komunikacji, a niepowodzenie boli.

Postawione przez odbiorcę cele muszą być sprzężone z przekonującymi standardami postępowania. Jednym z podstawowych ludzkich dążeń jest utrzymanie – przynajmniej we własnych oczach – obrazu spójności słów i czynów. Oznacza to, że aby odbiorca wyglądał na racjonalnego rozmówcę, powinien tworzyć standardy i normy komunikacji, które nadawca postrzega jako wiarygodne dla prowadzenia rozmowy.



Rysunek 2. Trzy postawy komunikacyjne realizujące zasadę unikalności osoby

(2) Zasada unikalności potrzeb

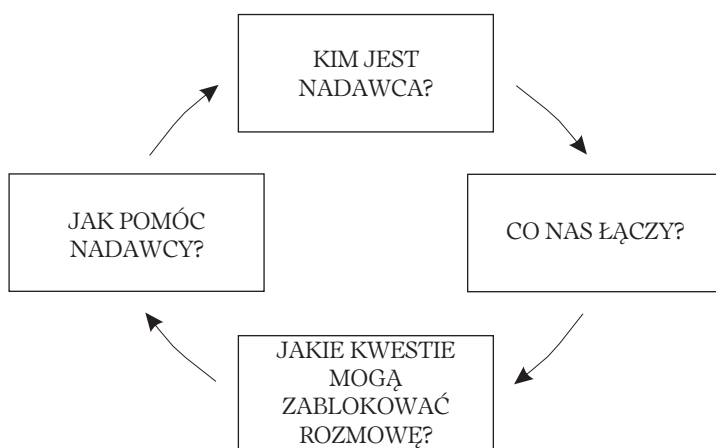
U podstaw relacji interpersonalnych między nadawcą i odbiorcą komunikatu leży zaufanie. Warunkiem stworzenia i utrzymania zaufania w procesie komunikacyjnym jest mocna norma ludzkiego zachowania: reguła wzajemności. Fakt, że odbiorca dysponuje siłą i władzą w danej sytuacji – będąc pracodawcą lub nauczycielem – nie oznacza, że jest rzeczą rozsądną, aby z nich korzystać. Prawie zawsze warto wykorzystać sytuację własnej przewagi nad nadawcą komunikatu jako sposobność do zbudowania podstaw wzajemnych relacji w przyszłości. Uczciwość rodzi uczciwość, nieuczciwość spotyka się zawsze z ostrą reakcją partnera.

Skuteczni uczestnicy procesu komunikacji społecznej zapożyczają – od przywódców – zwyczaj poświęcania się konkretnym, ambitnym celom (zasada unikalności osoby); od prawników zapożyczają umiejętność budowania argumentów opartych na normach i standardach (zasada unikalności osoby); od sprzedawców zapożyczają dar budowania związków i postrzegania świata oczyma partnera komunikacji (zasada unikalności potrzeb).

Odbiorca komunikatu – dbający o poprowadzenie rozmowy w zgodzie z unikatowymi potrzebami nadawcy – ma spore problemy, by zobaczyć sytuację komunikacyjną jego oczyma. Powód pierwszy jest taki, że odbiorca widzi świat przez okulary własnych korzyści, interpretując treść komunikatu inaczej niż nadawca. Powód drugi przypomina, że nawet najbardziej życzliwa osoba wprowadza do komunikacji element rywalizacji. Istnieje naturalna tendencja do koncentracji na rywalizacyjnych aspektach relacji interpersonalnej, na dzieleniu – z korzyścią dla siebie – tego, co już jest, a nie na rozwiązywaniu problemu w sposób zaspokajający potrzeby obydwu stron. Powód trzeci wskazuje na dynamikę procesu komunikacyjnego, która często utrudnia znalezienie podzielanych interesów między nadawcą a odbiorcą komunikatu. Odbiorca musi uruchomić wyobraźnię i – poza słyszonym komunikatem – dostrzec rzeczywiste potrzeby nadawcy.

Co odbiorca powinien zrobić, aby rozpoznać unikatowe potrzeby nadawcy komunikatu?

Po pierwsze, zmuszony jest – w miarę dobrze – zidentyfikować nadawcę: jego zainteresowania, poczucie wartości i status społeczny. Po drugie, musi poszukać wspólnego obszaru interesów, zastanowić się, jaki interes może mieć nadawca, by pomóc odbiorcy w osiągnięciu jego celów. Po trzecie, odbiorca musi zidentyfikować kwestie, które mogą zablokować proces komunikacyjny, czyli doprowadzić do sytuacji, w której nadawca zaprzestaje produkować komunikaty. Po czwarte, odbiorca powinien poszukiwać opcji rozwiązujących problemy nadawcy i przybliżających odbiorcę do jego celu.

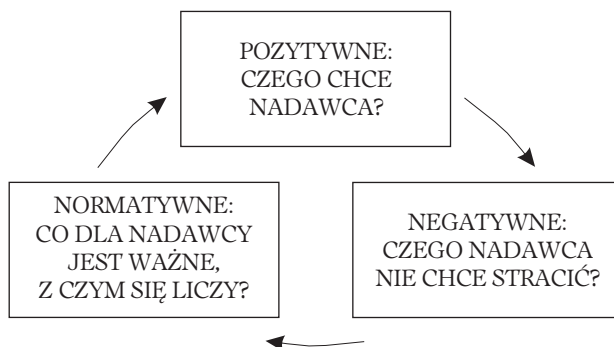


Rysunek 3. Pytania kierujące myśleniem odbiorcy podczas realizacji zasady unikalności potrzeb

(3) Zasada unikalności strategii

Odpowiednia strategia, skrojona do unikatowych potrzeb nadawcy, to nie tylko warunek prowadzenia rozmowy, ale prowadzenia rozmowy na akceptowalnych dla odbiorcy warunkach. Dysponując strategią, przeciętny rozmówca wypadnie dobrze. Bez strategii – nawet doświadczony osiągnie mizerne rezultaty.

Strategia jest elementem dynamicznym komunikacji społecznej, potrafiącym ulegać zmianie w trakcie rozmowy. Odbiorca może rozwijać strategię rozmowy, korzystając z trzech źródeł. Po pierwsze, wykorzystuje informację o tym, czego nadawca – jawnie i niejawnie – chce. Odbiorca ma możliwości dostarczenia nadawcy tego, co spełnia jego potrzeby. Po drugie, dysponuje możliwościami pogorszenia sytuacji nadawcy, czyli zabrania mu czegoś, co on aktualnie posiada. Po trzecie, może odwołać się do norm i wartości, które nadawca respektuje. Pierwsze źródło budowania strategii opiera się na potrzebach nadawcy, drugie – na groźbach odbiorcy, trzecie – na normach i wartościach, wokół których nadawca buduje treść swojej wypowiedzi.



Rysunek 4. Trzy źródła zasady unikalności strategii komunikacyjnej

Przygotowanie unikatowej strategii komunikacyjnej przez odbiorcę obejmuje trzy etapy: (1) ocenę sytuacji komunikacyjnej, (2) dopasowanie sytuacji, strategii i celów nadawcy oraz (3) przebadanie sytuacji komunikacyjnej z punktu widzenia nadawcy. Celem przygotowania komunikacji jest skonstruowanie specyficznego planu działania dla sytuacji, wobec której odbiorca staje. Istnieją cztery typy sytuacji komunikacyjnych, w zależności od postrzeganego znaczenia wzajemnych związków między nadawcą i odbiorcą oraz postrzeganego przez nich konfliktu o te same zasoby, spełniające potrzeby jednej i drugiej strony. Są nimi: szorstka przyjaźń (silny postrzegany konflikt i silne postrzegane związki), partnerstwo (słaby postrzegany konflikt i silne postrzegane związki), rywalizacja (silny postrzegany konflikt i słabe postrzegane związki) oraz znajomość (słaby postrzegany konflikt i słabe postrzegane związki).

		Postrzegany konflikt	
		Silny	Słaby
Postrzegane związki	Silny	Szorstka przyjaźń	Partnerstwo
	Słabe	Rywalizacja	Znajomość

Rysunek 5. Cztery typy sytuacji komunikacyjnych

Analiza przypadków typowych dla każdej sytuacji – na przykład szorstka przyjaźń to komunikacja w firmie rodzinnej, podczas długoterminowych związków z dostawcą oraz podczas strategicznych aliansów – pokazuje, iż różne sytuacje wymagają różnych strategii. Szorstka przyjaźń wymusza rozwiązywanie problemów i kompromis, a znajomość – wychodzenie naprzeciw potrzebom i unikanie konfliktu.

Ponadto sytuacje komunikacyjne są produktami ludzkich percepcji. Odbiorca musi rozważyć nie tylko własny punkt widzenia na sytuację komunikacyjną, lecz również punkt widzenia nadawcy. Jedna strona może uważać, że relacje są najważniejsze, podczas gdy druga podkreśla istniejący konflikt. Nadawca i odbiorca mogą zachowywać się różnie, co jest rezultatem różnych percepcji.

(4) Zasada unikalności rozwiązań

Aby przebadąć, jak nadawca postrzega sytuację, niezbędne jest uzyskanie od niego informacji. Informacja, poza tworzeniem zawartości rzeczowej komunikatu, umożliwia odbiorcy wdrożenie unikatowych rozwiązań w systemowym modelu komunikacji społecznej. Dzięki wymianie informacji odbiorca może: po pierwsze, ustanowić dobre stosunki z nadawcą, po drugie, dostrzec ukryte interesy i nie-uświadomione percepcje nadawcy i odbiorcy, po trzecie, przetestować oczekiwania oparte na sile przetargowej każdej ze stron.

Odbiorca, przygotowując rozwiązania problemów nadawcy, musi pamiętać, iż forma rozwiązań jest zdeterminowana przez sytuację komunikacyjną.

Dla sytuacji charakteryzujących się silnymi postrzeganymi związkami, czyli dla szorstkiej przyjaźni i partnerstwa, można nadawcy zaproponować rozwiązania, dzięki którym stanie się bardziej stanowczy, pewny siebie i rozważny oraz mniej naiwny:

Po pierwsze, warto, by nadawca dużo czasu poświęcił na przygotowanie celów i rozwinięcie wysokich oczekiwań. Powinien przemyśleć, czego chce i dlaczego.

Po drugie, powinien wypracować alternatywne warianty sytuacji komunikacyjnej, pozwalające mu odejść od rozmowy, gdy okaże się to konieczne. Jeśli nadawca nie potrafi przerwać rozmowy, nie potrafi też powiedzieć „nie”. Po trzecie, powinien nalegać na zobowiązania, a nie tylko porozumienie. Porozumienie, będące efektem komunikacji, powinno być tak skonstruowane dla nadawcy, że odbiorca straci, jeśli się z niego wycofa.

Dla sytuacji charakteryzujących się słabymi postrzeganymi związkami, czyli rywalizacji i znajomości, należy nadawcy zaproponować rozwiązania, dzięki którym uświadomi sobie istnienie innych osób i ich uzasadnionych potrzeb. Dzięki tym rozwiązaniom nadawca powinien pokonać wewnętrzną podejrzliwość co do motywów działania partnera:

Po pierwsze, powinien prowadzić rozmowę w taki sposób, aby jej rezultatem była poprawa sytuacji obydwu stron, a nie tylko jego. Powinien chronić poczucie własnej wartości odbiorcy komunikatu. Po drugie, nadawca powinien zadawać więcej pytań, niż sądzi, że należałoby. Jeśli uda mu się zrozumieć, co naprawdę liczy się dla odbiorcy, ten ostatni da mu więcej z tego, co ważne dla nadawcy. Po trzecie, powinien opierać się na standardach. Odbiorcy komunikatu reagują pozytywnie na argumenty oparte na ich standardach i normach, zwłaszcza gdy liczą się przyszłe związki.

4. Podsumowanie

Skuteczne prowadzenie rozmów to nieco techniki i dużo nastawienia. Aby przyjąć właściwe nastawienie, odbiorca komunikatu potrzebuje trzech rzeczy: realizmu w ocenie sytuacji, inteligencji w ocenie informacji i empatii w ocenie szacunku do samego siebie. Realizm po stronie odbiorcy to przede wszystkim jego chęć przygotowania się do rozmów. Inteligencja odbiorcy to jego zdolność do sformułowania strategii komunikacyjnych, które pasują zarówno do sytuacji, jak i nadawcy, z którym prowadzi rozmowę. Bez szacunku do samego siebie, odbiorca straci szacunek ze strony nadawcy i wolę doprowadzenia rozmowy do końca.

Magdalena Skorczyk

Poznań



Status racjonalności konsensualno-komunikacyjnej w etyce dyskursu Karla-Otto Apla

Komunikacja jawi się obecnie jako ważne narzędzie analizy rzeczywistości, kultury czy ludzkich działań. Poprzez pryzmat międzyludzkich zachowań komunikacyjnych określa się często racjonalność podmiotów, proces poznania czy wartość moralną czynów. Dostrzeżenie doniosłości problemu komunikacji zmieniło sposób rozumienia prawdy, racjonalności czy etyki. Z tego powodu wybitny niemiecki filozof Karl-Otto Apel mówi o komunikacji jako o *prima philosophia*¹, podnosząc komunikację do rangi filozoficznego paradygmatu. Uniwersalistyczna etyka dyskursu Apla wypływa właśnie z dwóch warunkujących się kategorii: komunikacji i racjonalności. Funkcjonująca w ramach projektu transcendentualno-pragmatycznego racjonalność konsensualno-komunikacyjna stanowi trzon filozofii komunikacji Apla. Dyskurs argumentacyjny podniesiony jest do rangi instancji tworzącej, rozstrzygającej i sprawdzającej normy moralne. Umieszczając etykę w dziedzinie działań komunikacyjnych, Apel chce przezwyciężyć rygorystyczną etykę Kanta i przenieść ją na płaszczyznę codziennej *praxis*, która wikła się w historię, kulturę i subiektywną motywację ludzi. Etyka dyskursu ma być odpowiedzią na moralne wyzwania obecnych czasów oraz projektem globalnej etyki wzajemnej współodpowiedzialności.

Filozofia Apla jest próbą rehabilitacji systematycznie podważanej idei racjonalności. Umieszczając racjonalność w granicach działań komunikacyjnych i dyskursu argumentacyjnego, pragnie Apel odbudować na nowo oświeceniową ideę rozumu.

¹ K.-O. Apel *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentualno-pragmatyczna*, przekł. A. Przyłębski, w: *Komunikacja, rozumienie, dialog*, B. Andrzejewski (red.), Poznań 1990, s. 83.

Jak powiedział Schnädelbach: „żyjemy w takiej sytuacji kulturowej, w której tu w kraju i na świecie trzeba znów przypominać o rozumie, jest on bowiem naszą jedyną szansą”². Apel wiąże kategorię racjonalności z ideą ostatecznego uzasadnienia wiedzy i etyki. Sama procedura ostatecznego uzasadnienia sprowadzona jest do refleksji nad nieprzekraczalnymi warunkami argumentacji. Z abstrakcyjnego, transcendentalno-pragmatycznego ostatecznego uzasadnienia etyki dyskursu wyprowadza Apel praktyczne dyskursy uzasadniania norm. Procedurę tę określa mianem „części A” etyki dyskursu. „Część B” to etyka odpowiedzialności wyznaczona przez czynniki historyczne, a także uzależniona od konkretnych sytuacji, przewidywanych skutków danej normy czy aktualnej wiedzy ekspertów³.

Racjonalność w projekcie Apła możemy rozpatrywać na dwóch poziomach: metafizycznym i praktycznym. Z jednej strony racjonalność sprzężona jest z niepodważalnymi, apriorycznymi regułami dyskursu argumentacyjnego. Tutaj pole semantyczne racjonalności wyznaczone jest przez kategorię niesprzeczności performatywnej, która funkcjonuje w obrębie samych reguł i zasad dyskursu. Aprioryczne warunki dyskursu, a co za tym idzie niepodważalne zasady argumentacji wyprowadzone są za pomocą procedury ścisłej refleksji. Jest to podstawowa kategoria uzasadniająca racjonalność podmiotów uczestniczących w dyskursie. W tym kontekście dyskurs argumentacyjny jest również odpowiedzią na stawiany etyce wymóg uzasadnienia. Z drugiej strony racjonalność konsensualno-komunikacyjna wyznacza *praxis* działania podmiotów w perspektywie wspólnot komunikacyjnych. Szczególnie istotnym odniesieniem owej *praxis* racjonalności jest etyka dyskursu, czy też odpowiedzialności, która określa racjonalne uzgadnianie i uzasadnianie norm⁴. Wyraża się ona w wyróżnionej przez Apła „części B” etyki, która zobowiązuje uczestników dyskursu do uwzględniania aktualnych, przeszłych i przyszłych warunków historycznych podczas formułowania norm.

Problem racjonalności towarzyszy myśli filozoficznej od samych początków. Samo pojęcie „rozum” czy „racjonalność” jest dość niejednoznaczne i silnie obciążone bagażem historyczno-filozoficznym. Z jednej strony racjonalność wyznacza ramy dla idei prawdy, czyli jest kategorią poznawczą, z drugiej natomiast odnosi się do działań i myśli podmiotów, czy grup społecznych⁵. Schnädelbach uważa, że współczesne pojmowanie racjonalności powinno się opierać na „odmiotologizowaniu rozumu”. Znaczy to, że rozum nie jest substancją, strukturą czy zbiorem prawidłowości. Racjonalność to „zdolność rzeczywistych ludzi do racjonalnego myślenia, poznawania i działania”, która widoczna jest w „racjonalnych ideach, argumentach, teoriach, wynikach poznawczych, działaniach i skutkach

² H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, przekł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 12.

³ K.-O. Apel, *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, przekł. T. Mariko, „Principia: pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, t. V (1992), Kraków 1992, s. 16

⁴ Ibidem, *passim*.

⁵ E. Gellner, *Reason, Rationality and Rationalism*, w: A. Kuper, J. Kuper (eds.), *The Social Science Encyclopedia*, London-Boston-Henley 1985, s. 687.

działań”⁶. Zdaniem Schnädelbacha pojęcie racjonalności nie wyczerpuje się w samej idei uzasadniania, ponieważ uzasadnienie wymaga już wstępnego rozumienia samej racjonalności. Racjonalność jest natomiast zbyt złożoną kategorią, by móc ją wyczerpująco wyjaśnić poprzez uzasadnienie⁷. Zdaniem Schnädelbacha uzasadnienie racjonalności jest kategorią zbyt wąską, nieobejmującą swym zasięgiem wielu ważnych aspektów racjonalności. Są to między innymi zdolność uczenia się na błędach Poppera, dobór środków ze względu na cel Webera, czy teoria Gehlena. W tym sensie, zdaniem Schnädelbacha, teoria racjonalności komunikacyjnej Habermasa jest niewystarczająca. W procedurze uzasadniania racjonalności Schnädelbach dopatruje się również możliwości ograniczenia racjonalności do teorii techniczno-naukowej, co może w konsekwencji sprzyjać tendencjom scjentyistycznym⁸. Podstawowym, pozytywnym pojęciem odnoszącym się do teorii racjonalności jest według Schnädelbacha refleksja, którą charakteryzuje jako akt samoodniesienia, autoreferencji czy postrzegania własnej świadomości. Jest to procedura ściśle odniesiona do wszelkich procesów określanych mianem racjonalistycznych. Funkcją wszystkich teorii racjonalności powinno być zatem wyjaśnienie sposobu przejawiania się refleksji oraz konsekwencji z niej wynikających⁹.

Jürgen Habermas wprowadza racjonalność w obszar działań komunikacyjnych i dyskursu argumentacyjnego. Zdaniem Habermasa „językowopragmatyczny zwrot skierowany przeciw ontologii i mentalizmowi staje się kluczem do systematycznego badania typów racjonalności, które zmierza do »odzyskania« środkami teorii komunikacji poniekąd wymiarów pojęcia rozumu”¹⁰. Jego filozofia stanowi wyraz sprzeciwu wobec deprecjacji kategorii racjonalności we współczesnej myśli filozoficznej. Odnosząc się do historycznych postaci „rozumu”, filozof uznaje, że dopiero komunikacyjne zapośredniczenie wiedzy otwiera drogę do racjonalności. Jest to racjonalność oparta na filarach intersubiektywnie podzielanych roszczeń ważnościowych, leżących u podstaw każdego dyskursu. To roszczenia i argumentacja na ich rzecz stanowią kryterium racjonalności¹¹. Habermas nie zgadza się z zarzutami Schnädelbacha, że racjonalność komunikacyjna wynika tylko i wyłącznie z procedury uzasadniania. Zamiast tego wskazuje na jej funkcję integrującą wobec wyróżnionych przez siebie innych typów racjonalności¹², to jest racjonalności kognitywno-instrumentalnej, praktyczno-moralnej i ekspresywno-estetycznej¹³. Sama refleksja, jako cecha charakterystyczna racjonalności, nigdy

⁶ H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji...*, op. cit., s. 42.

⁷ Ibidem, s. 65.

⁸ Ibidem, s. 60.

⁹ Ibidem, s. 43.

¹⁰ J. Habermas, *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, przekł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2004, s. 80.

¹¹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przekł. M. Łukaszewicz, Kraków 2005, s. 355.

¹² J. Habermas, *Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle teorii aktów mowy*, przekł. R. Barciszewska, w: T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 53.

¹³ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. I, przekł. A. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 17-89.

nie jest refleksją autonomiczną odosobnionego w swych myślach podmiotu. Refleksja, mieszcząca się w przestrzeni działań komunikacyjnych, zawsze odnosi się do współuczestników. Według Habermasa „postawa refleksyjna wobec własnych wypowiedzi kształtuje się według modelu postaw innych uczestników dyskursu wobec problematycznej ważności naszych własnych wypowiedzi”¹⁴. W ten sposób Habermas odpiera zarzuty Schnädelbacha i rehabilituje koncepcję racjonalności osadzonej w działaniach komunikacyjnych.

Projekt transcendentualno-pragmatyczny Apla, podobnie jak w koncepcji Habermasa, lokuje koncepcję racjonalności w domenie działań komunikacyjnych. Wynika to z nadrzędności relacji komunikacyjnej i argumentacyjnej względem innych narzędzi filozoficznego namysłu. Również etyka dyskursu jest następstwem filozofii komunikacji. Zdaniem Apla „adekwatna filozofia komunikacji nie tylko pociąga specjalną etykę komunikacji, ale – idąc dalej – implikuje samą rację bytu etyki. A więc nie ma innego racjonalnego ugruntowania dla etyki niżli transcendentualna filozofia komunikacji”¹⁵. Etyka nie jest tylko jedną z dziedzin filozoficznego namysłu, ale staje się całym polem teoretycznej, transcendentualno-pragmatycznej refleksji¹⁶. Projekt etyki dyskursu ma źródło w dwóch komplementarnych składnikach: dyskursie argumentacyjnym i wypływającym z niego postulatcie uzasadnienia etyki.

Transcendentualno-pragmatyczne uzasadnienie racjonalności opiera się na samej strukturze transcendentualnego argumentu refleksyjnego. W ten sposób może odeprzeć krytykę Schnädelbacha. Według Schnädelbacha możemy podzielić teorie racjonalności na cztery typy. Systematyki dokonuje on w oparciu o procedury uzasadniania racjonalności. W ten sposób wyróżnia tradycję platońską i arystotelesowską, która próbuje odpowiedzieć na teoretyczne pytanie „dlaczego”. W ten sposób myśliciele ujmują racjonalność kognitywistycznie, pragnąc jednocześnie odnaleźć dla niej obiektywne powody i przyczyny. „Racjonalność – zdaniem Schnädelbacha – jest w tej perspektywie w istocie władzą poznawczą w medium teoretycznego nastawienia do czegoś obiektywnie już danego”¹⁷. Kolejnym typem argumentacji jest uzasadnienie techniczne, do którego nawiązują pewne wersje pragmatyzmu. Rozum jest instancją wykorzystującą świat przedmiotów w celu ich instrumentalnego, praktycznego i skutecznego wykorzystania. Z kolei tradycja wywodząca się od Kartezjusza sytuuje racjonalność w obrębie epistemicznej koncepcji uzasadniania. Do tradycji tej, zdaniem Schnädelbacha, można również zaliczyć Poppera, który procedurę uzasadniania opiera nie na pewności, ale na możliwości korygowania wiedzy. Czwartym typem uzasadniania racjonalności jest umieszczenie jej w strefie działań językowych i komunikacyjnych. Podejście to reprezentuje według Schnädelbacha głównie Habermas. Zasadne jest oczywiście zaliczenie do tej tradycji stanowiska Karla-Otto Apla. Ten typ uzasadnienia racjonalności Schnädelbach określa mianem procedury intencjonalnej, która jest „zdolnością

¹⁴ J. Habermas, *Pojęcie racjonalności komunikacyjnej...*, op. cit., s. 52.

¹⁵ K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka...*, op. cit., s. 84-85.

¹⁶ B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs*, Kraków 2003, s. 122.

¹⁷ H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji...*, op. cit., s. 62.

usprawiedliwiania działań i czynności mowy [...] jest to wybór praktyczno-komunikacyjnej koncepcji racjonalności, w której działanie komunikacyjne jako koordynowanie (albo kontrolowane rozłączanie) działań i zespołów działań za pomocą środków komunikacyjnych – tj. przede wszystkim argumentacyjnych – jawi się jako to, według czego mierzy się racjonalność”¹⁸.

Definicja argumentacyjnego uzasadniania racjonalności komunikacyjnej autorstwa Schnädelbacha nie ma pełnego odniesienia do koncepcji Apla. Może mieć zastosowanie wyłącznie w stosunku do praktyczno-moralnego uzasadniania norm w praktycznych dyskursach, w szczególności wobec wyróżnionej przez Apla „części B” etyki. W ramach ostatecznego uzasadnienia zasady etyki w ogóle jako naczelnej transcendentально-pragmatycznej zasady generalnej definicja ta nie ma już zastosowania. Apel konstruuje teorię racjonalności na podstawie refleksji odnoszącej się wyłącznie do samej struktury argumentowania. Beata Sierocka zauważa, że ostatecznie uzasadnienie w projekcie Apla nie wymusza dodatkowej treści, ponieważ opiera się na samej nieprzekraczalności sytuacji argumentacyjnej. Stanowi to istotne *novum* w formułowaniu argumentacji na rzecz idei ostatecznego uzasadnienia¹⁹. Racjonalność wynikająca z respektowania apriorycznych warunków argumentacji i transcendentальной refleksji sprowadza się wyłącznie do samych zasad i reguł dyskursu, bez wnikania się w treść argumentacji.

Podstawą racjonalności konsensualno-komunikacyjnej w projekcie Apla jest dyskurs argumentacyjny wynikający z niepodważalnych i koniecznych reguł dyskursu. W tej perspektywie racjonalność formułowana jest na bazie roszczeń ważnościowych, leżących u podstaw każdego dyskursu. Są to niezbywalne warunki wszelkiej komunikacji, wynikające z natury samego aktu językowego. Apel, podobnie jak Habermas, wysuwa więc cztery roszczenia ważnościowe: roszczenie co do językowego sensu znaczeń, co do prawdy, co do prawdomówności i co do słuszności moralnej²⁰. Kwestionowanie roszczeń z konieczności prowadzi do sprzeczności performatywnej, ponieważ każdy akt językowy, w tym wątplenie, czy przeczenie, jest w istocie argumentowaniem. Kategoria niesprzeczności performatywnej jest podstawą racjonalności podmiotów. Jeśli niesprzeczność performatywna oznacza koherencję treści propozycjonalnej i performatywnej, to uczestnicy dyskursu nie mogą bez popadnięcia w wewnętrzną sprzeczność kwestionować reguł zawartych w dyskursie. Nie można w danym dyskursie podważać norm, które go warunkują. Argumentacja, jak zauważa Sierocka, jest funkcją samorozumienia podmiotu, gdzie poprzez refleksję podmiot uświadamia sobie nieprzekraczalną potrzebę argumentacji²¹.

Racjonalne podmioty uczestniczące w dyskursie argumentacyjnym z konieczności dążą do konsensusu, który jest jego zwięźceniem. Idea porozumienia jest warunkiem wstępnym i głównym celem dyskursu. Apel zakłada istnienie

¹⁸ Ibidem, s. 63.

¹⁹ B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs*, op. cit., s. 88.

²⁰ K.-O. Apel, *Zasada samoufundowania swoich podstaw w hermeneutycznej rekonstrukcji historii*, przekł. P. Znaniecki, w: T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, op. cit., s. 85.

²¹ B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs*, op. cit., s. 108.

potencjalnej, idealnej wspólnoty komunikacyjnej, w ramach której niepodlegające już problematyzacji roszczenia ważnościowe są antycypowane kontrfaktycznie przez wszystkich członków procesu argumentacyjnego. Konsens jest naczelną zasadą etyki dyskursu, wyznacznikiem racjonalności podmiotów i postulatem moralnym.

Z samego dyskursu argumentacyjnego oraz procedury ścisłej refleksji wpływa sposobność apriorycznego ostatecznego uzasadnienia wiedzy oraz etyki. Ostateczne uzasadnienie etyki umożliwia zarazem poszczególne, praktyczne dyskursy uzasadniania norm moralnych czy prawnych²². W ten sposób Apel przywraca wiarę w fundamentalistyczne roszczenia filozofii. Ostateczne uzasadnienie wynika z nieprzekraczalności sytuacji argumentacyjnej, która uwidacznia się poprzez refleksję nad niepodważalnymi regułami dyskursu. Sedno ostatecznego uzasadnienia sprowadza się do trzech postulatów wyprowadzonych przez Kuhlmana w konfrontacji z trylematem Munchausena Hansa Alberta: „nie możemy sensownie – tj. nie popadając w sprzeczność – kwestionować reguł i presupozycji sensownej argumentacji. Nie możemy sensownie – tj. bez popadania w *petitio principii* uzasadnić tych reguł i presupozycji. Nie możemy sensownie – tj. nie uznając ich przynajmniej *implicite* – rozstrzygać przeciw ich uzasadnianiu”²³.

Ostateczne uzasadnienie zasad etyki możliwe jest jedynie na gruncie pragmatycznie zorientowanej filozofii transcendentalnej. W ten sposób Apel dokonuje swoistej transformacji filozofii Kanta, poprzez przeformułowanie kantowskiego „ja myślę” na „ja argumentuję”. Transcendentalną jedność apercepcji Kanta, na gruncie filozofii transcendentalno-pragmatycznej, zastępuje projekt idealnej wspólnoty komunikacyjnej²⁴. Na miejscu kantowskiej syntezy apercepcji w projekcie Apla znajduje się jedność interpretacji tworzonych na gruncie idealnej wspólnoty komunikacyjnej. „Ustanowienie sensu w komunikacyjnej syntezie interpretacji (a nie w syntezie apercepcji) – pisze Apel – uzasadnia *najwyższy punkt* semiotycznie przekształconej filozofii transcendentalnej”²⁵. Transformacja transcendentalizmu Kanta powinna wynikać z niezaprzeczalnych osiągnięć zwrotu językowego i filozofii lingwistycznej. Przełom teoretyczny dla stanowiska transcendentalno-pragmatycznego nastąpił w wyniku konfrontacji w szczególności z takimi stanowiskami, jak teoria gier językowych Wittgensteina czy semiotyka Peirce’a. Zdaniem Apla to właśnie Peirce przekroczył aporię kantowskich „rzeczy samych w sobie”, poprzez koncepcję fallibilizmu. Poznanie nie musi prowadzić do ostatecznego, skończonego poznania, ale może być długofalową procedurą dochodzenia

²² K.-O. Apel, *Etyka dyskursu...*, op. cit., s. 7.

²³ W. Kuhlmann, *Refleksyjne ostateczne uzasadnienie. Przyczynek do tezy o nieprzekraczalności sytuacji argumentacyjnej*, przekł. B. Sierocka, w: B. Sierocka (red.), *Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, Wrocław 2007, s. 250.

²⁴ B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs*, op. cit., s. 106.

²⁵ K.-O. Apel, *Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych*, przekł. E. Kobylińska, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Krytyka” t. 1, 1993, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1993, s. 6.

do wiedzy w środowisku wspólnoty badaczy²⁶. Dla procedury ostatecznego uzasadnienia etyki najważniejszym rozstrzygnięciem jest zastąpienie kantowskiego „państwa celów” tezą o istnieniu idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Refleksja transcendentzna nie zamyka się w obrębie samoświadomości podmiotu, ale konstruuje się na podstawie wspólnoty argumentujących²⁷.

Etyka dyskursu wypracowana na gruncie transcendentzno-pragmatycznego projektu Apła ma stanowić wyzwanie rzucone współczesnej rzeczywistości. Ma być odpowiedzią na potencjalny kryzys struktur społecznych, wynikający na przykład z postępującej technologizacji życia, zagrożeń wyływających z militaryzacji i tworzenia nowych technik broni czy degradacji środowiska naturalnego. W tej sytuacji Apel dostrzega palącą konieczność ponownego uzgodnienia norm moralnych w ramach etyki współodpowiedzialności. Dlatego też Apel głosi potrzebę nowej makroetyki, której zadaniem jest zjednanie ludzi w obliczu zagrożeń cywilizacyjnych, nieprzewidywalnych skutków działalności politycznej, technicznej czy gospodarczej. Globalna etyka współodpowiedzialności wynikać ma z odpowiedzialności pojedynczego człowieka względem wspólnoty o ogólnosięciowym zasięgu²⁸.

Etyka dyskursu oznacza, zdaniem Apła, „solidarne współdziałanie jednostek już przy uzasadnianiu uzgadnianych norm moralnych i prawnych, zasadniczo umożliwione przez medium dyskursu argumentacyjnego”²⁹. Normy i zasady moralne ustalane są przez samych uczestników dyskursu argumentacyjnego, czyli przez wszystkie racjonalne jednostki biorące udział w dyskursie. Etyka dyskursu jest tym samym etyką argumentacyjnego dochodzenia do porozumienia, w ramach i przy respektowaniu założeń idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Konstruowana w ramach projektu transcendentzno-pragmatycznego teoria etyczna jest zdecydowanie uniwersalistyczna. Zobowiązuje ona wszystkich członków wspólnoty argumentacyjnej do przestrzegania tych samych norm i reguł racjonalnej argumentacji. Współodpowiedzialność jednostek wynika z koncepcji racjonalności konsensualno-komunikacyjnej, integralnie związanej z pojęciem dyskursu argumentacyjnego.

Transcendentznie ugruntowane roszczenia ważnościowe są podstawą sensownego argumentowania. Najważniejszym roszczeniem dla idei etyki dyskursu jest roszczenie do słuszności moralnej. Wyraża ono postulat etyki minimalnej, której respektowanie stanowi trzon moralny wspólnoty argumentacyjnej. Słuszność moralna wynika z żądania równouprawnienia wszystkich stron dyskursu. Wyraża

²⁶K.-O. Apel, *Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik*, w: idem, *Transformation der Philosophie. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, t. 2, Frankfurt am Main 1973, s. 164-177.

²⁷K.-O. Apel, *Refleksja transcendentzno-pragmatyczna. Główna perspektywa aktualnej transformacji filozofii Kanta*, przekł. Z. Zwoliński, w: M. Potępa, Z. Zwoliński (red.), *200 lat z filozofią Kanta*, Warszawa 2006, s. 526.

²⁸K.-O. Apel, *Die Situation des Menschen als ethisches Problem*, w: idem, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main 1988, s. 42.

²⁹K.-O. Apel, *Etyka dyskursu...*, op. cit., s. 6.

uniwersalistyczne pragnienie uogólnialności uzgodnionych norm moralnych względem wszystkich członków dyskursu oraz przewiduje możliwe skutki tych norm wobec innych zainteresowanych. Według Apła postulat ten jest transformacją kantowskiego imperatywu kategorycznego. Uzgodnione normy w ramach dyskursu powinny być możliwe do zrealizowania w realnym świecie. Roszczenie do słuszności moralnej zobowiązuje wszystkich uczestników dyskursu do współodpowiedzialności za formułowanie problemów oraz ich rozwiązywanie poprzez uzgodnienie konstruktywnego konsensusu. W tym sensie etyka dyskursu jest przezwyciężeniem rygorystycznej etyki Kanta³⁰. Postulaty etyki minimalnej są podstawowymi ideami regulatywnymi działania moralnego. Aby uzgodnione normy moralne miały odniesienie w realnym świecie, muszą brać pod uwagę sytuację historyczno-dziejową podmiotów, czego nie uwzględnia etyka Kanta. Etyka dyskursu nie jest wyłącznie abstrakcyjną teorią transcendentualno-pragmatycznego uzasadnienia etyki dyskursu. Równie ważnym czynnikiem jest ugruntowanie etyki w świecie życia, w realnej wspólnotie komunikacyjnej, aktualnych warunkach społecznych czy kulturowo-historycznych. Argumentowanie nie polega wyłącznie na antycypowaniu idealnych warunków idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Zdaniem Apła historyczno-dziejowe umiejscowienie etyki dyskursu pozwala transcendentualno-pragmatyce uniknąć kantowskiego dualizmu dwóch światów³¹.

Transcendentualno-pragmatyczne uprawomocnienie norm moralnych nie narzuca jednej obowiązującej procedury uzgadniania norm, ale dopuszcza możliwość dostosowania ich zgodnie z aktualną sytuacją. W tym sensie nie wyklucza stosowania strategii moralnych. Strategia moralna nie oznacza bynajmniej manipulacyjno-persfazyjnej strategii, ale jest oparta na długoterminowej neutralnej moralnie działalności, zmierzającej do dialogicznego porozumienia. Apel określa ją mianem „teorii gier wzajemnych decyzji”³². Jest to szczególnie ważne dla samej idei racjonalności realizowanej w działaniu uczestników dyskursu podczas praktyczno-moralnego uzasadniania norm. Możemy tu mówić o racjonalności wyznaczającej zakres współodpowiedzialności szczególnie wobec tych norm, które wydają się w danej sytuacji nieodpowiednie. Nawiązując do rozróżnienia Maxa Webera na „etykę przekonania” i „etykę odpowiedzialności”, Apel uważa, że jednostka, działając zgodnie z obowiązującą normą moralną, powinna brać pod uwagę prawdopodobne skutki i konsekwencje swoich działań. Tym bardziej że odpowiada ona nie tylko za siebie, ale też za wspólnotę, w tym rodzinę, społeczeństwo, państwo³³.

Racjonalność dialogiczna konstytuująca uzgadnianie norm w danym dyskursie określa również ich pragmatyczne odniesienie i stosowanie w realnym świecie, a tym samym wyznacza zakres odpowiedzialności podmiotów. Zdaniem Grzegorza Szulczewskiego „pozwala to na podjęcie decyzji o sytuacyjnie wyznaczonych i racjonalnie zaakceptowanych wyjątkach od reguły stosowania norm. Na tym ma

³⁰ K.-O. Apel, *Refleksja transcendentualno-pragmatyczna...*, op. cit., s. 527.

³¹ K.-O. Apel, *Etyka dyskursu...*, op. cit., s. 19-21.

³² K.-O. Apel, *Refleksja transcendentualno-pragmatyczna...*, op. cit., s. 528-529.

³³ K.-O. Apel, *Etyka dyskursu...*, op. cit., s. 26.

polegać pragmatyczna transformacja etyki obowiązku w dialogiczną etykę odpowiedzialności³⁴. W przypadku konfliktu między zasadą moralną a zakresem odpowiedzialności podmiot musi podjąć racjonalną decyzję wyboru i argumentacji na rzecz odpowiedniej normy. Uzgodnienie praktycznej normy powinno uwzględniać również przewidywane skutki danej normy czy aktualną wiedzę ekspertów³⁵. Partykularne cele jednostki nie mogą być przedkładane nad dobro wspólnoty. Należy w drodze argumentacji dążącej do konsensusu pogodzić indywidualne roszczenia z ponadsubiektywnymi normami moralnymi. Racjonalność podmiotów jest instancją umożliwiającą kompromis między sumieniem jednostki a powszechnie ważną normą³⁶.

Indywidualne wartości moralne czy sumienie jednostki uzyskują pełną akceptację dopiero w konfrontacji z idealną wspólnotą komunikacyjną i idącą z nią w parze perspektywą konsensusu. Autonomia sumienia podmiotu w niczym nie ogranicza go w tworzeniu własnej postaci idealnej wspólnoty, czy nawet jej kwestionowaniu. Jednak wyłącznie wolicjonalny i subiektywny punkt widzenia uniemożliwia porozumienie w ramach idealnej wspólnoty. Zdaniem Apla „autonomia sumienia jednostki pozostaje w pełni zachowana o tyle, o ile jednostka od początku rozumie swoją autonomię – w myśl paradygmatu intersubiektywności resp. wzajemności – jako możliwy i zadany odpowiednik definitywnego konsensusu idealnej wspólnoty komunikacyjnej”³⁷. Indywidualna racjonalność wyboru normy moralnej powinna być skonfrontowana z możliwą jej akceptacją w ramach wspólnoty.

Oryginalność transcendentualno-pragmatycznego projektu Apla wynika ze specyficznej conceptualizacji idei racjonalności. Koncepcja racjonalności konsensualno-komunikacyjnej stanowi zasadniczą część filozofii Apla, bez której projekt transcendentualno-pragmatyczny nie osiągnąłby obecnego kształtu. Nowatorska koncepcja racjonalności Apla ma swoje źródło w relacji komunikacyjnej, jej transcendentualnym uzasadnieniu i odniesieniu pragmatycznym. Kategoria racjonalności opiera się na dwóch warunkujących się wzajemnie filarach: ostatecznym transcendentualno-pragmatycznym uzasadnieniu oraz praktyczno-moralnym uzgadnianiu i zastosowaniu norm. Sam dyskurs argumentacyjny jest już z natury procesem racjonalnym. Zdaniem Apla „z zasadniczych względów nie można podczas argumentacji cofnąć się przed etap racjonalności zawartej w argumentacji”³⁸. Transformacja transcendentualizmu i etyki Kanta w duchu teorii lingwistyczno-komunikacyjnej pozwoliła dostosować filozofię transcendentualno-pragmatyczną do aktualnej sytuacji społecznej. Racjonalność konsensualno-komunikacyjna w projekcie Apla stanowi uzupełnienie racjonalności komunikacyjnej Habermasa oraz jest wyrazem nowych tendencji nowatorskiego, argumentacyjnego uzasadnienia samej idei racjonalności.

³⁴ G. Szulczewski, *Aporie filozofii a kondycja racjonalizmu*, Warszawa 2006, s. 240-241.

³⁵ K.-O. Apel, *Etyka dyskursu...*, op. cit., s. 16-18.

³⁶ K.-O. Apel, *Die Situation des Menschen...*, op. cit., s. 59-60.

³⁷ K.-O. Apel, *Etyka dyskursu...*, op. cit., s. 18.

³⁸ K. O. Apel, *Zasada samoufundowania...*, op. cit., s. 85.

Honorata Korpikiewicz

Poznań



Język ciała zwierząt¹

Człowiek jest niekonsekwentny. Z jednej strony wynosi się ponad zwierzęta i podkreśla swoją inteligencję, która ma między innymi polegać na tym, że posługuje się językiem werbalnym. Tresuje zwierzęta za pomocą warunkowania, a potem twierdzi, że zwierzę „posługuje się tylko odruchami”. Zupełnie nie próbuje zauważyć, co zwierzę ma mu do zakomunikowania. Jest w tym względzie o wiele mniej uważny i dociekliwy niż zwierzę, które stara się zrozumieć, a nawet uprzedzić polecenia swojego opiekuna. Traktuje je jak maszynę i nazywa je, za Kartezjuszem, maszyną. Z drugiej jednak strony próbuje nauczyć te „niższe, tępe i niemyślące” zwierzęta ludzkiego, skomplikowanego, języka (na przykład małpy – języka migowego). Co za niekonsekwencja! Czyż nie jest bardziej logiczne, aby to właśnie człowiek, ze swoją niewątpliwie najwyższą w świecie zwierząt inteligencją, zaczął się uczyć języka zwierząt, co powinno być dla niego łatwiejsze?

Pierwszymi ludźmi, którzy najbardziej zbliżyli się do zrozumienia języka zwierząt i posługiwania się nim, byli niewątpliwie ludzie przygarnięci w dzieciństwie przez samiec jakiegoś dzikiego zwierzęcia – małpy, niedźwiedzia czy wilka. Postacie takie pojawiają się w literaturze pięknej (na przykład Mowgli, wychowany przez małpy, bohater *Księgi dżungli* Rudyarda Kiplinga, czy Tarzan wykreowany przez Edgara Rice’a Burroughsa (*Tarzan wśród małp*). Niektóre są postaciami legendarnymi, jak Romulus i Remus, założyciele miasta Rzym, wykarmieni przez wilczycę. Wątek taki pojawia się także w mitologii greckiej, na przykład Zeus miał być wykarmiony przez kozę Amalteę.

W historii znane są przypadki odnalezienia ludzkich dzieci wychowywanych przez zwierzęta. Jednym z nich było odnalezienie w 1920 roku w pobliżu wsi

¹ Fragment (zmieniony) podręcznika *Biokomunikacja*, który powstał dzięki inspiracji prof. dr. hab. Bolesława Andrzejewskiego (H. Korpikiewicz, *Biokomunikacja. Jak zwierzęta porozumiewają się ze światem*, Poznań, w druku).

Godamuri w Indiach wilczego gniazda w nieczynnym kopcu termitów, w którym natrafiono na dwa wilcze mioty i dwie ludzkie dziewczynki: dwu- i ośmioletnią. Młodych broniła wilczyca, którą, niestety, zabito. Nikt się nie wzruszył niepotrzebną śmiercią dzielnej wilczycy ani faktem, że w tak okrutny sposób zabrano dzieciom ich przybraną matkę, i to na ich oczach. Dziewczynki – nazwane Amala i Kamala – poruszały się na czterech łapach, jadły z miski na podłodze, wszystko obwąchiwały, warczały i kłapały zębami, gdy ktoś się do nich zbliżał. Wydawały wszystkie psie dźwięki: umiały nie tylko warczeć, ale także skomleć i ujaść w wysokiej tonacji, a nawet wyć. Dziewczynki nie żyły długo: Amala (młodsza) zmarła po kilku miesiącach, Kamala żyła do 18. roku życia, ale nigdy nie nauczyła się mówić (!)². Na tym przykładzie, wspartym także innymi podobnymi obserwacjami, widać, że w nauce języka ważne jest nie tylko posiadanie określonych szlaków nerwowych w mózgu, ale także ich wczesne uaktywnienie przez naukę naśladowczą mowy. Gdy tego ostatniego czynnika zabraknie, na nic zdadzą się ukształtowane w trakcie filogenezy struktury. Nawet małpy uczące się języka migowego ludzi mogą to uczynić znacznie lepiej, gdy są jeszcze dziećmi.

1. Mowa ciała psa

Porozumienie psowatych następuje najczęściej bez wydawania dźwięków – tak jest podczas polowania, kiedy to zwierzęta posługują się nie tylko wyraźną mową ciała (dziś już częściowo rozumianą przez człowieka), ale głównie spojrzeniami. Takie wskazywanie ciałem i spojrzeniem jest zrozumiałe dla myśliwego, któremu polowczyk „wystawia” zwierzynek, jednakże mało kto zdaje sobie sprawę, że każdy pies czyni podobnie, a ponadto łatwo reaguje na wystawianie głowy (spojrzeniem) i ciałem przez każde zwierzę, także przez człowieka. Typowo ludzki gest – wskazywanie palcem – jest dla psa niezrozumiały i musi się go nauczyć.

Coren cytuje jedyny w swoim rodzaju precyzyjny opis komunikowania się spojrzeniami watahy wilków podczas polowania³. Obserwacje takie są niezbyt liczne, a ich niezwykłość polega na pokazaniu, jak precyzyjna jest mowa ciała zwierząt. W świetle takich opisów jakże naiwne wydają się nasze próby nauczania zwierząt ludzkiego języka bądź użalanie się, że „nie umieją wypowiedzieć choć kilku słów, co byłoby dla nich niezwykle przydatne”. Znów do głosu dochodzi ludzka niekonsekwencja: z jednej strony człowiek chce podkreślić, jak niżej od nas stoja, BO nie mogą się posługiwać językiem werbalnym, z drugiej... nie docenia ich zdolności porozumienia ciałem i chce je koniecznie ucłowieczyć. Tylko po to, aby wykazać, że zatrzymują się na etapie 2-3-letniego dziecka, podczas gdy ich sposoby porozumiewania się ewolucja skierowała na zupełnie inne tory, i choć są odmienne od naszych, to przecież nie mniej doskonałe.

² S. Coren, *How to Speak Dog*, New York 2000.

³ S. Coren, *Tajemnice psiego umysłu*, przekł. A. Redlicka, Łódź 2005.

Na temat mowy ciała psa napisano najwięcej, znacznie więcej niż o mowie ciała innych udomowionych zwierząt: kotów czy koni, i to zarówno prac naukowych, jak i popularnych poradników.

Tutaj zajmę się podstawowymi zachowaniami i gestami ciała psa, najważniejszymi dla porozumienia się z psem i zrozumienia jego zamiarów w stosunku do innego zwierzęcia, także człowieka. Należy pamiętać, że mogą istnieć pewne modyfikacje zachowań u różnych psów, a także pojawiać się gesty indywidualne, nabyte w toku rozwoju osobniczego.

Chociaż mowa ciała psa jest reakcją wrodzoną, to jednak musi istnieć dość duża jej komponenta, która jest stosowana świadomie. W innym wypadku nie byłoby psów, które nie umieją się nią posługiwać, a takie psy się spotyka. Być może opóźniona socjalizacja jest przyczyną, dla której niektóre psy mają kłopoty z rozumieniem (i wysyłaniem) sygnałów ciała. Na przykład trenerka psów Turid Rugaas opisuje przyszywaną Vesłę, która była dla niej najtrudniejszym psem, agresywnym i gryzącym wszystkich, nawet na spacerze. Dopiero po kilku miesiącach trenerka zaobserwowała, że Vesla zaczyna się porozumiewać mową ciała z innymi psami. Była niezwykle uradowana odkrytymi możliwościami kontaktu i odtąd stała się najbardziej zrównoważonym i pewnym siebie psem, rozdzielającym i uspokajającym inne. W ciągu kolejnych kilkunastu lat nie weszła już w konflikt z żadnym psem⁴.

Zoolog Erik Wilsson badał zachowania 600 szczeniaków owczarków niemieckich i ich matek w okresie karmienia. Zwracał uwagę na długość okresu karmienia, ilość warknięć i gróźb matki, naukę zachowań uległych szczeniąt. Okazało się, że szczenięta łagodniejszych matek są bardziej ufne i przyjazne, tak wobec ludzi, jak i wobec innych psów, nie są lękliwe i chętniej się bawią. Natomiast pieski odchowane na butelce, bez kontaktu z innymi psami, stają się „społecznie niewydolne” – nie zauważają subtelnych różnic w machaniu ogonem innych psów, ani nie rozumieją innych gestów ciała lub często rozumieją je opacznie⁵.

Karol Darwin w swojej książce *Wyrażanie emocji u ludzi i zwierząt* (1872) porównywał zachowanie psa pewnego siebie, dominującego oraz psa lękliwego, podporządkowanego. Jest to bodajże pierwszy w literaturze naukowej szczegółowy opis zachowań psa⁶.

Pies pewny siebie demonstruje swoje zdecydowanie całym ciałem. Stara się być większy, niż jest w rzeczywistości: stoi wyprostowany na sztywnych łapach, podnosi ogon, stoszy sierść. Przednie łapy zebrane są razem, tylne rozstawione, świadczą o solidnym podparciu tułowia. Tułów pochylony trochę do przodu sygnalizuje możliwość ataku. Ważne jest ułożenie ogona: pies pewny siebie ustawia ogon pionowo. Pionowe ustawienie ogona odsłania gruczoły okołoodbytowe, które wydzielają silny zapach identyfikacyjny. Pies odważny więc „nie boi się identyfikacji”

⁴ T. Rugaas, *Sygnały uspokajające. Jak psy unikają konfliktów*, przekł. M. Grossman-Kliber, Łódź 2005.

⁵ S. Coren, *Tajemnice psiego umysłu*, op. cit.

⁶ Ryciny, jakimi Darwin ilustrował ten problem, zob. w: S. Coren, *How Dogs Think. Understanding the Canine Mind*, New York 2004.

i „nie chowa twarzy”, jak moglibyśmy powiedzieć, antropomorfizując, choć u psa dotyczy to zupełnie innej części ciała...

Ogon może drżeć albo nawet poruszać się na boki. Ten gest jest najczęściej niezrozumiały dla człowieka, który bierze go za przyjazne „machanie ogonem”, co może doprowadzić do nieszczęścia. Zdarza się, że takie psy gryzą człowieka, a potem są usypiane jako „niezrównoważone i niebezpieczne”, podczas gdy ich mowa ciała była jednoznaczna, tylko człowiek jej nie rozumiał.

Głowa ustawiona jest prosto, uszy do przodu lub lekko na boki. Na czole mogą pojawić się pionowe zmarszczki. Pysk jest lekko otwarty, ukazują się zęby, a nawet dziąsła, co powoduje marszczenie nosa. Odsłonięcie zębów też może być powodem nieporozumienia, gdy interpretuje się tylko ten jeden gest. Należy bowiem odróżnić odsłonięcie warg i zębów w uśmiechu od agresywnego szczerzenia zębów. Pies „uśmiechnięty” otwiera pysk i demonstrowuje zęby, ale nie podnosi przy tym wargi, nie odsłania dziąseł, a więc nie marszczy nosa. Odsłonięcie dziąseł i zmarszczenie nosa na pewno nie będzie uśmiechem. W tym miejscu należy przypomnieć naiwne przestrogi, że nie należy się do obcego psa uśmiechać, gdyż może to uznać za zagrożenie. Pies, który demonstrowuje dość wysublimowane różnice pomiędzy uśmiechem a zagrożeniem otwartym pyskiem i umie te różnice rozpoznać u innego psa, z pewnością zdaje sobie sprawę ze znaczenia uśmiechu u człowieka i właściwie go interpretuje. Tym bardziej że człowiek nie odsłania dziąseł jak psy grożące. Podobne interpretacje tracą więc naiwność.

Istotne jest także ustawienie sierści. Zjeżenie sierści na łopatkach i na karku czyni psa optycznie większym i oznacza zaniepokojenie oraz umiarkowaną agresję. Jednakże zjeżenie sierści wzdłuż całego grzbietu jest już sygnałem rosnącej agresji i zwiększa prawdopodobieństwo ataku.

Pies dominujący, pozbawiony lęku, agresywny, często atakuje bez jakiegokolwiek zagrożenia, nawet bez warknięcia i zmarszczenia brwi, w zupełnej ciszy. Pies pewny siebie nie musi być psem agresywnym, a jego pewność służy głównie do demonstracji i bezkrawawego osiągnięcia pozycji w stadzie.

Pies podporządkowany stara się być jak najmniejszy. Nie grozi więc swoją zjeżoną grzywą włosów, ale kuli się, obniża tułów, a ogon wciska pomiędzy nogi. Uszy skierowane są do tyłu, a wzrok w bok – pies stara się nie patrzeć w oczy. Głowa uniesiona lekko w górę. Pies może się obliżywać (obliżywać powietrze), co jest gestem szczenięcym (prośbą o pokarm, który rodzice przynosili z łowów i zwracali szczeniakom).

Oznaką skrajnego, panicznego lęku i całkowitego się podporządkowania jest kolejny szczenięcy gest: pies przewraca się na plecy z odsłoniętym brzuchem i podkulonym ogonem, oczy ma zamknięte lub półprzymknięte, może przy tym oddawać bezwiednie mocz kroplami. Przewrócenie się na grzbiet i odsłonięcie brzucha wobec opiekuna oznacza całkowite zaufanie.

Gdy pies jest zaniepokojony i uczucie agresji splata się u niego z uczuciem strachu, jego „bojowa postawa” jest zaznaczona o wiele słabiej, a zachowanie ma charakter pośredni pomiędzy dwoma wyżej opisanymi. Pies demonstrowuje zęby i marszczy nos oraz jeży sierść na grzbiecie, jak pies dominujący. Jednakże ciało przyjmuje postawę obniżoną – jak u psa podporządkowanego, ogon jest opuszczony (najczęściej

podkulony), a uszy pochylone do tyłu. Taki pies może ugryźć z lęku albo gdy zostanie zaczepiony, jednak zupełnie nie ma ochoty do walki.

Demonstracja siły zawsze niesie ze sobą nadzieję na pokojowe rozwiązanie konfliktu. Jeśli spotkają się dwa psy demonstrujące podobną pozę, najczęściej do walki nie dochodzi, a psy, okrążając się na sztywnych nogach, mają odwagę podsunąć przeciwnikowi do obwąchania swój zad. Pozwala to rozpoznać płęć, a także informuje o pewności siebie. Po takim obwąchaniu najczęściej któryś z nich uznaje przewagę przeciwnika i powoli oddala się, często demonstracyjnie odwracając uwagę: obwąchuje coś („jest tu coś innego, co mnie ciekawi”), podnosi nogę („a jednak zostawię jakiś ślad”), drapie się („już się tobą nie interesuję”) itd.

Ważnym gestem w psim języku jest **zaproszenie do zabawy**. Pies zapraszający jest przyjaźnie nastawiony i nie w głowie mu agresywne zachowania. Przypada na przednie łapy, obniżając przednią część ciała, tylną natomiast podnosi w górę wraz z uniesionym i zamasyżycie powiewającym ogonem. Nie sposób pomylić „ogon zabawowy” z ogonem psa agresywnego: u psa, który się chce bawić, często „ogon macha psem”, to jest pociąga za sobą na boki tylną część ciała. Uszy stoją prosto, źrenice rozszerzone, pysk może się uśmiechać. Zaproszenie demonstruje pies zarówno wobec innego psa, jak i wobec człowieka, a nawet wobec innych zaprzyjaźnionych zwierząt (w moim stadzie w stosunku do kota, konia i osła). Wiele psów zrozumie ludzką „odповідь” w „psim języku”, gdy człowiek też obniża tułów, uderza rękoma o uda i przebiega kilka kroków, zatrzymując się i zmieniając kierunek biegu. Pomimo ułomności naszego naśladownictwa, pies pojmuje nasze intencje i na ogół wdaje się w szaleńczą zabawę.

Ukłon psa zapraszającego do zabawy jest gestem przyjaznym, który też może być użyty w sytuacji konfrontacji i likwiduje agresywne nastawienie. Można go nazywać **sygnałem porozumienia** albo powitania. Turid Rugaas nazywa takie sygnały „uspokajającymi”⁷. Niektóre psy często używają tego sygnału, niekoniecznie przed zabawą. Ma to być oznaka przyjaźni, zadowolenia, a nawet przymilania się i prośby. Zaobserwowałam, że jedne psy preferują określony gest porozumienia (na przykład zaproszenie do zabawy), a drugie inny – na przykład unoszenie łapki. Co ciekawe, nawet długo żyjące pod jednym dachem psy o różnych preferencjach zachowują swoje upodobania w wyborach gestów porozumienia.

W sytuacji, gdy spotykają się dwa obce psy, które nie chcą doprowadzić do walki, wykorzystywane są także i inne sygnały ugodowe (porozumienia). Sygnały takie demonstrują również wobec innych zwierząt oraz ludzi.

- **Odwracanie głowy i oblizywanie pyska**, jeden z elementów poddańczego zachowania. Pies, odwracając głowę, nie patrzy w oczy, żeby nie drażnić przeciwnika, a oblizywanie pyska jest szczenięcą prośbą o pokarm.
- **Machanie ogonem**, bardzo zamasyżyste albo całkiem delikatne i niepewne.
- **Poruszanie się powoli** albo **omijanie** przeciwnika **łukiem** (demonstrują to również koty, które nie chcą prowokować psa, poruszają się przy nim jak na zwolnionym filmie).
- **Zastyganie w bezruchu**, jest to najprostsza forma podkreślenia nieagresji.

⁷ T. Rugaas, *Sygnały uspokajające...*, op. cit.

- **Odwracanie uwagi** przez wążanie terenu, znakowanie moczem, z tym, że **znakowanie**, choć jest tu czynnością zastępczą i uspokaja, okazuje pewien stopień pewności siebie.
- Oznaki **lekceważenia**: obracanie się tyłem (to także demonstrują psom pewne siebie koty), ziewanie, drapanie się.
- **Kładzenie się**, demonstrowane wobec różnych zwierząt: człowieka, innych gatunków, obcego psa. Pies nie zawsze kuli się i kładzie ze strachu, ale czasem także wtedy, gdy się nie boi, ale nie chce przestraszyć innego zwierzęcia. Zaobserwowałam to wielokrotnie u moich psów wobec innych małych zwierząt: znalezionych rannych ptaków, kociąt, bezdomnego małego psa, młodego osiołka.
- **Podnoszenie łapy** (najczęściej wobec ludzi: „dogadajmy się”). Wokół podnoszenia łapy narosło sporo nieporozumień. Niektórzy etolodzy uważają, że położenie łapy (najczęściej na grzbiecie innego psa, na kolanie albo ramieniu człowieka) jest oznaką dominacji. Nie do końca można się z tym zgodzić. Położenie łapy na grzbiecie może być chęcią dominacji albo czymś w rodzaju zabawy: „moje na wierzchu”, gdy pies kładzie łapę na ręce człowieka, potem człowiek na jego łapie kładzie swoją rękę i tak dalej. Gest ten obserwuje się często u psów łagodnych i podporządkowanych, nie sposób go więc jednoznacznie klasyfikować jako gest dominacji.
- **Trącanie nosem** – gest używany zarówno w stosunku do dominującego psa, jak i człowieka. Wywodzi się ze szczenięcego trącania pyska rodzica i prośby o pokarm. Pies bardzo oddany swojemu opiekunowi potrafi, idąc na spacerze, co jakiś czas delikatnie trącać jego rękę pyskiem, co nie jest łatwe ze względu na ich ruch. (Przekonują się o tym studenci wykonujący ćwiczenia z „komunikacji w ruchu”).

W wielu sytuacjach psy czują się wobec człowieka niepewnie, ale ponieważ nie chcą zareagować ostro (ucieczką czy agresją), demonstrują sygnały porozumienia (uspokajające).

Pies (podobnie i kot) czuje się niepewnie, gdy obca osoba bierze go na ręce, pochyla się nad nim i obejmuje go, sięga do niego z góry, idzie mu na wprost, patrzy w oczy. Jeśli lęk nie jest kolosalny, a pewność i poziom agresji – niewielki, zwierzę nie gryzie i nie ucieka, ale wysyła sygnał porozumienia. Najczęściej jest to odwracanie głowy i spojrzenia, podniesienie łapy, położenie się, obliżywanie pyska. Psy przygarnięte ze schroniska długo czują lęk przed pochylającym się nad nimi człowiekiem i pozwalają na to tylko najbliższemu opiekunowi.

Z kolei psa dominującego można podporządkować gestem złapania za kark i potrząśnięcia. Tym ruchem dyscyplinują dorosłe psy (i wilki) swoje szczeniaki. Gest ten ma niezwykle silny wyrazu, o czym niejednokrotnie mogłam się przekonać wobec psów, które próbowały zdominować mnie czy inne zwierzę w stadzie.

Ważnym zachowaniem dla psów obojga płci jest **znakowanie (znaczenie)** terenu moczem. Szczególnie samce wykorzystują ten gest dla zademonstrowania swojej obecności i zadzierając łapę, starają się umieścić mocz jak najwyżej. Z jednej strony – taki znak zapachowy znajduje się na wysokości innego psiego nosa. Ale też jest w tym zachowaniu sugestia: „jaki jestem wielki, że tak wysoko zostawiam swój znak”. Pies podnosi łapę sztywno w bok, natomiast suka, która chce zaznaczyć teren – łapę podkurcza. Większość suk jednak oddaje mocz, kucając.

Psy na spacerze wciąż obwąchują znaki zapachowe pozostawione na pionowych przedmiotach przez inne psy i starają się zostawić na nich także swoją „wizytówkę”. Obserwacje psów bezdomnych i włóczących się pokazują, że rozpoznawanie śladów i obchodzenie terenu zajmuje im ok. 2-3 godzin dziennie, jednak na podstawie tych obserwacji nabywają informację na temat innych psów znajdujących się w pobliżu – ich płci, liczby, wędrowkach, a może i znacznie więcej, niż jesteśmy w stanie się domyślić⁸.

We własnym domu dorosłe psy na ogół niczego nie znakują, bo wszystko jest przesiąknięte ich zapachem, nie ma też obcych, od których należałoby się odciąć. Znaczenie może się przydarzyć szczeniakowi, a dorosłemu psu w sytuacji niepewności, na przykład gdy w domu pojawi się inny samiec – konkurent do suki, która akurat ma cieczkę.

Bardziej rygorystycznie zdają się traktować ślady zapachowe wilki. Obserwacje pokazują, że starają się nie przekraczać terenu oznaczonego moczem przez innego osobnika. Co więcej, nawet gdy człowiek naznaczy tak terytorium (jak Farley Mowat⁹), wilki i wszystkie psowate to respektują. Niepotrzebnie więc miłośnicy trawniczków kupują specjalne proszki odstraszające koty czy psy; wystarczy konewka i własna produkcja...

Niektóre z psich zachowań budzą problemy interpretacyjne. Do takich należy drapanie ziemi tylnymi łapami, stosowane najczęściej przez samce, choć zdarza się też, że i przez suki. Desmond Morris twierdzi, że psy czynią tak po oddaniu kału, stąd też próba interpretowania tego gestu jako atawistycznej czynności zagrzebywania odchodów, jak to robią koty. Uważa się też, że do zapachu ekskrementów pies dodaje swój zapach z gruczołów potowych, znajdujących się między palcami łap¹⁰. Interpretacja taka nie wydaje się właściwa. U dzikich psowatych – wilków – nie obserwuje się zagrzebywania odchodów. Inna interpretacja mówi o umyślnym rozrzucaniu odchodów, a wraz z nimi rozprzestrzenianiu zapachu. Wydaje się to bardziej prawdopodobne. Jednakże psy grzebią w ziemi tylnymi łapami bardzo często w zupełnie innych okolicznościach, na przykład po oszczekaniu jakiegoś intruza przechodzącego ulicą: innego psa albo nie lubianego człowieka. Należy więc sądzić, że jest to demonstracja siły i agresji, swoista pogroźka „ja ci pokażę”, gest zastępczy, bo pies nie może dopaść swojego przeciwnika.

Głosy wydawane przez psy są bardzo zróżnicowane, choć osoba nieobcuująca z psami na co dzień może z początku ich nie rozróżniać. Psycholog Stanley Coren przygotował szczegółowe „psie rozmówki”¹¹; tutaj przyjrzymy się tylko najważniejszemu z nich.

Szczekanie, ogólnie rzecz biorąc, jest sygnałem alarmowym, przywoływaniem na pomoc stada, ogłaszaniem, że na terytorium pojawił się intruz. Im wyższym tonem jest wygłaszany komunikat, im większa jest częstotliwość szczeknięć, tym

⁸ D. Morris, *Horsewatching*, London 1988.

⁹ F. Mowat, *Nie taki straszny wilk*, przekł. R. Stiller, Warszawa 1997.

¹⁰ D. Morris, *Dogwatching*, London 1986.

¹¹ S. Coren, *How to Speak Dog*, op. cit.

większe podniecenie głośzącego psa i wyobrażane przez niego niebezpieczeństwo. Poszczekiwanie w średniej tonacji przerywane pauzami oznacza komunikat, że pies chce nawiązać kontakt. Kilka szczeknięć w wyższej tonacji to okrzyk radości – powitanie, radość z planowanego spaceru, z nowej zabawki itp. Pojedyncze szczeknięcie o nieco wyższej tonacji oznacza zaskoczenie.

Warczenie generalnie oznacza groźbę i ostrzeżenie. Im niższa tonacja warczenia, tym pies jest bardziej pewny siebie i gotowy do walki. Warczenie dominującego psa może być ciche, przechodzące w bulgot. Im tonacja warczenia jest wyższa, tym pies jest bardziej zaniepokojony i z mniejszą pewnością siebie, ale może się bronić i ugryźć. Warczenie o wyższej tonacji może kończyć się szczeknięciem. Warczenie może też zmieniać tonację, co oznacza niepewność psa. Warczenie (pomrukiwanie) pojawia się czasem w sytuacji zabawy i spokojnego relaksu. Tonacja jest średnia, a pozostałe sygnały ciała (rozluźnienie, zaproszenie do zabawy) pokazują, że mamy do czynienia z udawaniem „groźnego psa”.

Skomlenie na ogół jest okrzykiem bólu, smutku i wołaniem o ratunek. Skomlenie odbywa się w najwyższej tonacji, choć też jest ona zróżnicowana. Im wyższe skomlenie, tym bardziej intensywne są uczucia (cierpienie, tęsknota, lęk). W walce skomlenie jest powrotem do reakcji szczenięcych i towarzyszy gestom poddania. Skomlenie ciche oznaczać może depresję i determinację, skowyt – silny ból.

Największe cierpienie – to gwałtowny **krzyk**, wydawany przez zranione zwierzę. W sforze taki krzyk oznacza konieczność ratunku i inne psy zjawiają się gotowe pomścić członka sfory. Dla obcego zwierzęcia jednak może to być oznaką łatwej zdobyczy, zakodowaną w ciągu tysiącleci polowań. Toteż obcy pies, słysząc taki okrzyk innego psa, może się na niego rzucić.

Zdarzyć się może, że w walce jakiś pies nie respektuje sygnałów poddania (antropomorfizując, należałoby powiedzieć, że jest psychicznie nienormalny, aspołeczny), wtedy taki krzyk kaleczonego zwierzęcia jest sygnałem, że należy wmieszać się w walkę i psy rozdzielić. Przypadki takie są bardzo rzadkie, bo psy rzadko walczą ze sobą i na ogół respektują swoje zrytualizowane sygnały. Z drugiej strony, rozdziałając walczące psy, można się także nabawić pogryzień (najlepiej połać je wodą).

Wycie jest przywoływaniem sfory (na przykład u wilków – na polowanie) i umacnianiem jej tożsamości grupowej. Wilki wyją o wiele częściej niż psy domowe. U psów pojedyncze wycie jest wyrazem smutku i tęsknoty, a wspólne wycie umacnia stado w jedność. Dlatego wcale nie bez znaczenia jest (dla psów), czy inni członkowie sfory (ludzie) wyją razem ze swoimi psami, jakkolwiek dziwaczne mogłoby się to zdawać sąsiadom...

2. Zachowanie konia

Konie zostały udomowione przez człowieka około 3000 lat temu. Znacznie wcześniej został udomowiony osioł. Pierwsze informacje pochodzą z Doliny Nilu sprzed 6000 lat. Koni i osłów człowiek używał jako zwierząt pociągowych i wierzchowych, a także jako pokarmu. Hekatomba koni na wszystkich frontach świata była

najtragiczniejszym skutkiem ich wrodzonej łagodności oraz podporządkowania się woli i tresurze człowieka. Konie tresował człowiek do ciągnięcia ciężarów, walki, gonitw, skoków, nie troszcząc się zbytnio o ich potrzeby i odczucia. Do dziś jeźdźcy „porozumiewają się” z koniem za pomocą wymyślonych przez człowieka sygnałów (tzw. „pomoce”: łydka, wodze, palcat itd.), unikając spontanicznych reakcji (używanie głosu traktowane jest jako niesportowe oraz infantylne) i w ogóle nie wykorzystując do porozumienia naturalnych zachowań zwierzęcia. Koń jednak często sam chce nawiązać kontakt z człowiekiem (rżeniem, odwracaniem głowy, ruchem uszu, trącaniem nosem, skubaniem itp.).

Mowa ciała koni (i osłów) jest bardzo wyrazista. Konie w odróżnieniu od psów i kotów nie są drapieżnikami. Dlatego czasem nazywa się je „zwierzętami uciekającymi” – bo w razie niebezpieczeństwa najchętniej ratują się ucieczką. Gdy jest to niemożliwe, potrafią jednakże walczyć ze sobą (a także z wrogiem), podobnie jak inne zwierzęta. Konie są uważane za zwierzęta płochliwe, lecz ich płochliwość i lękliwość jest najczęściej wynikiem przeżyć życiowych. Koń wychowywany w złych warunkach, źle traktowany, będzie z pewnością bardziej lękliwy niż taki, który dorastał w warunkach łagodności i ufności.

Gdy koń jest zdenerwowany jakimś nieznanym przedmiotem, stara się mu dokładnie przyjrzeć, poruszając nerwowo głową i szyją; nad oczami tworzą się zmarszczki. Do ruchów głowy i szyi dołączają się coraz silniejsze ruchy ogona, który może uderzać silnie na boki. Uderzenia ogona mogą być tak silne, że przecinają skórę człowieka. Koń spokojny ma ogon rozluźniony i porusza nim leniwie, często oganiając się od owadów. Koń smutny opuszcza głowę i ogon, a jeśli jest bardzo załęknioty – wciska ogon między tylne nogi, obniżając zad, podobnie jak wystraszony pies.

Charakterystyczne jest **ustawienie uszu**. W sytuacji łagodnego zainteresowania i nadśłuchiwania – uszy są ustawione do przodu; gdy koń usłyszy jednocześnie jakiś szmer z boku, jedno ucho może skierować w tamtą stronę. Podobnie reagują osły, a ze względu na rozmiary uszu ich reakcja jest łatwiejsza do zaobserwowania. Osły z natury są mniej lękliwe niż konie, a wśród koni istnieją różnice zarówno osobnicze, jak i rasowe. Na przykład stosunkowo mniej płochliwe niż konie wielkopolskie czy arabskie są konie huculskie i koniki polskie, konie tzw. zimnokrwiste są mniej płochliwe od gorącokrwistych itd.

Gdy wzmaga się nerwowość konia – uszy stają się bardziej ruchliwe, zwierzę może się także pocić. Lękliwość połączona ze złością i agresją powoduje, że uszy kierują się do tyłu i zbliżają do głowy. Koń wściekły ma uszy tak przyciśnięte do głowy, że prawie niewidoczne. Koń zdenerwowany, na przykład w obcym pomieszczeniu, intensywnie węszy, co jest słyszane jako chrapanie.

Wokół gestu uszu konia narosły nieporozumienia. Desmond Morris wysunął przypuszczenie, że być może koń jest człowiekowi posłuszny i uległy, ponieważ wciąż widzi jego „stulone” (niewielkie) uszy¹². Zupełnie nie można się z tym zdaniem zgodzić. Konie są doskonałymi obserwatorami i rejestrują z niezwykłą dokładnością zmiany w otoczeniu, naiwnością jest więc przypuszczać, że nie rozumieją różnic pomiędzy gestami ludzi i swoich pobratymców.

¹² D. Morris, *Horsewatching*, op. cit.

Trącanie pyskiem oznacza chęć zwrócenia na siebie uwagi i jest nawiązaniem kontaktu, podobnie jak skubnięcie. Natomiast odwracanie głowy, albo nawet **odsuwanie głową**, jest oznaką lekkiej irytacji i chęci pozbycia się intruza. **Koń grożący** głową i szyją zniża łeb i tuli uszy. Jeśli chce ugryźć, podnosi górną wargę, która może lekko drżeć.

Koń wystraszony może się cofać i próbować uciekać, jednakże jeśli jest gotowy do walki, wyciąga przed siebie wyprostowaną przednią nogę i grzebie nią w ziemi. Takie grzebanie należy odróżnić od grzebania z niecierpliwości (na przykład gdy koń na coś czeka) albo grzebania w poszukiwaniu czegoś pod ziemią (na przykład korzonków); wtedy koń grzebie ziemię zgiętą nogą, blisko siebie, i nie wyciąga jej wyprostowanej.

Największą siłę grożenia ma **odwrócenie się tyłem**; oznacza to chęć kopnięcia tylnymi kopytami. Konie i osły dość często demonstrują ten gest wobec siebie, nie uderzając jednak tylnymi kopytami zbyt silnie, rzadko stosują go wobec człowieka.

Koń zrównoważony i nie powodowany lękiem przypatruje się z ufnością, nastawiając uszy do przodu. Głowa jest ustawiona prosto, szyja nieco skrócona („zganaszowana”), oczy szeroko otwarte. Ogon zwisa spokojnie. Koń może delikatnie węszyć, rozszerzając nozdrza, a na powitanie znanej osoby – cicho zarzeć.

Szczypanie jest najczęściej oznaką zabawy i poufałości, powrotu do zachowań dziecięcych. Desmond Morris¹³ widzi w nim żrebięcą oznakę podporządkowania, z czym znowu można dyskutować: żrebak czujący się niepewnie nie podchodzi do człowieka, aby mu okazać gest podporządkowania, a raczej stoi w oddali albo się odsuwa. Gdy podchodzi i poskubuje, to znaczy, że czuje się spokojny i chce się bawić. Skubanie obserwowałam wielokrotnie także u dorosłych koni, głównie w sytuacji zabawy. Ulubioną zabawą zarówno żrebaków, jak i dorosłych osobników jest walka na niby – konie starają się złapać przeciwnika pyskiem za pysk („walka o chwyt”). Ale skubanie ma też inną funkcję – jest łagodnym upomnieniem, stosowanym najczęściej przez przewodnika stada. Wzajemne skubanie się – pielęgnacja grzywy, grzbietu i okolicy rzepu ogona, gdzie koń sam nie może sięgnąć – jest obserwowane w tych rzadkich sytuacjach, gdy konie żyją swobodnie w stadzie. Takie gesty mogłam zobaczyć wśród koni żyjących na wolności w Norwegii. Skubnięcie może być także gestem porozumienia, uspokojenia, podobnie jak uniesienie psiej łapy.

Podnoszenie górnej wargi oznacza bardzo specyficzne „węsenie” (nazywane w etologii z języka niemieckiego *flehmen*) za pomocą pierwotnego narządu węchu – narządu przylemiesowego. Obserwujemy je często u ogierów, które zwęszają klacz w rui. Jednak podobnie węszą konie (obojsza płci), gdy wyczują jakiś niezwykle nowy zapach (na przykład środków chemicznych). Podnoszenie górnej wargi i węsenie obserwuje się także, gdy koń cierpi na niestrawność i zaczyna się kolką – częsta przyczyna końskiej dolegliwości, a nawet śmierci.

Konie **zapraszają do zabawy** uniesieniem ogona ponad linię grzbietu. Dodatkowo mogą przy tym koziołkować w miejscu i przegalopować kilkanaście metrów. Gdy zaproszenie zostanie przyjęte, konie próbują chwycić się wzajemnie

¹³ Ibidem.

zębami za pysk, unosząc się przy tym często na tylnych nogach. Zabawa bywa przerywana krótką galopadą, po czym zmagania trwają dalej. Gesty te doskonale znają także osły i często w taki sam sposób bawią się z końmi.

Głosy wydawane przez konie są mniej zróżnicowane niż psie. Najpiękniejszym odgłosem dla opiekuna zwierzęcia jest ciche **rzenie**, oznaczające powitanie. Koń rży na powitanie znajomej osoby, innego konia (klacz do żrebaka, ogier do klaczy), czy nawet innego znajomego zwierzęcia. Rzenie może być głośne, zaczynające się od kwiku, w sytuacji, gdy koń jest zaniepokojony i chce kogoś przywołać z większej odległości. Jest to chęć przyłączenia się do stada, a nawet wołanie innych koni na pomoc. Osły w podobnej sytuacji wydają znacznie głośniejszy dźwięk – **ryk**, który w zależności od osobnika może być wyższy lub niższy. Ryk osła trwa od kilku do kilkunastu sekund, podczas gdy rzenie konia – kilka sekund. Osioł potrafi ryczeć zarówno na wydechu, jak i na wdechu; jednak umie też stłumić swój ryk i przywitać się znacznie ciszej (na przykład w nocy). Konie nie znają ryku osła i pierwsze z nim zetknięcie może je wystraszyć. Mała, 8-miesięczna oślica Pamela spłoszyła swoim rykiem młodego ogiera Albireo (mieszaniec rasy wielkopolskiej i angielskiej), który uciekł przed nią w kąt okólnika.

Zarówno koń, jak i osioł **parskają**, gdy są zadowolone. Zaobserwowałam, że parskają już jednodniowe żrebięta.

Zaniepokojony koń **chrapie**, wydychając powietrze przez nos, czasem dość głośno. Natomiast koń zirytowany, gotowy do walki, ale w sytuacji, kiedy chciałby jej uniknąć, głośno **kwiczy**. Kwiczą klacze, gdy nie chcą przyjąć ogiera. Kwik jest oznaką dezaprobaty i irytacji. Jeszcze głośniejsze, i świadczące o determinacji w walce, jest **ryczenie koni**, rzadko słyszane w warunkach hodowli.

Nawiązując kontakt z koniem, zarówno oswojonym, jak i półdzikim, i innymi koniowatymi, należy przestrzegać określonych zasad. Konia można wystraszyć niewłaściwym zbliżaniem się do niego. Nie podchodzi się do konia całkiem z przodu, bo rozstaw oczu nie pozwala mu na zaobserwowanie przedmiotu znajdującego się zupełnie na wprost głowy (najgorsze co można zrobić, to podejść od przodu i położyć rękę na głowie). Nie podchodzi się także od tyłu, bo również z tyłu koń ma martwe pole, w którym nie widzi przedmiotów. (Niestety, najczęściej tak właśnie są wiązane konie w stajniach, co przysparza stresu zarówno koniom, jak i jeźdźcom). Najlepiej podchodzić do konia z boku. Tak jak do każdego zwierzęcia należy się najpierw odezwać łagodnym głosem, bo zaskoczony może odruchowo wykonać jakiś niekontrolowany ruch, odskoczyć i nadepnąć, a nawet kopnąć.

Układać do jazdy należy konia łagodnie, żeby nie stracił zaufania do człowieka. Najlepiej czynić to w formie zabawy (delikatnie mocować się z koniem, obciążając jego grzbiet i zwalniając ciężar, poklepując w nagrodę itd.), a później – biorąc na jazdę z doświadczonego koniem (nauka przez naśladowictwo). W ten sposób ułożyłam moje trzy całkiem surowe konie, bez jakichkolwiek problemów.

Jeszcze bardziej niezwykła i widowiskowa jest metoda Monthy Robertsa. Roberts uzyskał rozgłos po zademonstrowaniu swojej metody królowej Anglii, ale swoje obserwacje udało mu się wydać drukiem dopiero w 1996 roku¹⁴. Pomimo

¹⁴ M. Roberts, *Człowiek, który słucha koni*, Poznań 1998.

nakręcenia filmów obrazujących jego metodę, opisane przez niego zachowania koni są wciąż pomijane, choć stanowią niezwykle ważny przyczynek do studium ich zachowań. Znajomość faktu, że najpierw trzeba trzymać konia na dystans, aby później, w nagrodę, pozwolić mu do siebie podejść, pozwoliła Robertsonowi dokonywać rzeczy niezwykle: łagodnego układania zupełnie obcych koni w ciągu 30–40 minut. Co więcej, w 1997 roku, w wieku 62 lat i z uszkodzonym kręgosłupem, udało mu się tego dokonać z dzikim mustangiem z Nevady, wędrując za nim konno przez kilkadziesiąt godzin¹⁵.

Oswajanie koni według Monthy Robertsa można także zastosować do psów. Już kilka blakających się psów udało mi się zwabić do siebie tą właśnie metodą: najpierw delikatnego odsunięcia od siebie (idę za zlekniętym psem i patrzę na niego, a on odchodzi, co chwilę odwracając głowę), a potem ja odchodzię, aż za którymś razem (często już za drugim), pies podąża za mną. Pies i koń chcą nawiązać kontakt, ale się lękają. Człowiek nie powinien na to nalegać, tylko umożliwić zwierzęciu przezwyciężenie oporów i podejście do siebie. Najlepiej się zatrzymać albo nawet wycofać, co chwilę ponawiając chęć kontaktu.

3. Koty i ich mowa ciała

Najstarsze kocie szczątki odnaleziono w ruinach Jerycha sprzed 9000 lat, jednak nie wiadomo, czy są to szczątki zwierzęcia już udomowionego. Na pewno kot mieszkał z człowiekiem 3500 lat temu w starożytnym Egipcie. Można sobie wyobrazić, że człowiek poczuł potrzebę zaprzyjaźnienia się z kotem, gdy zaczął uprawiać rolę i zbierać plony. Kot okazał się niezwykle przydatny w tępieniu gryzoni zjadających zebrane ziarno. W niektórych rejonach świata rolę kotów pełnią fretki i mangusty.

Mało które zwierzę było tak czczone i tak nienawidzone jak kot. W starożytnym Egipcie koty były powierzone opiece bogini Bastet, a za zabicie kota groziło rozetrwanie kośćmi. Koty po śmierci balsamowano i grzebano podczas święta bogini kotki, a domownicy, jak to opisywał Herodot, na znak żałoby golili brwi. Centrum kultu Bastet było miasto Bubastis, gdzie znajdowała się nekropolia zmumifikowanych kotów. Kocie cmentarze w Egipcie zdewastowali w XIX wieku Anglicy.

Koty były szanowane także na Wyspach Brytyjskich. W X wieku w Walii za zabicie kota groziła wymyślna kara: zwłoki kota wieszano za ogon tak, że nosem dotykał ziemi, a winowajca musiał dostarczyć tyle zboża, żeby całkowicie zakryło kocie szczątki, a więc tyle, ile kot może uchronić przed zjedzeniem przez myszy¹⁶. (Nie było bynajmniej brakiem szacunku dla kocich szczątków wieszanie ich za ogon).

W średniowiecznej Europie natomiast koty, szczególnie czarne, znienawidzono za sprawą Kościoła, który widział w nich „wysłanników szatana” i popierał ich wyniszczanie w okrutny sposób, między innymi były często palone na stosach

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ D. Morris, *Catwatching*, London 1986.

razem z rzekomymi czarownicami. Zaowocowało to przesądem, traktowanym poważnie w niektórych krajach jeszcze do dziś, że czarny kot przynosi pecha.

Koty pochodzą od dzikiego kota afrykańskiego (*Felis silvestris lybica*), który został udomowiony przez Egipcjan jako egipski kot płowy¹⁷. Do dziś powstało wiele kocich ras, jednakże nie tak zróżnicowanych jak rasy psie. Co więcej, należy zauważyć, że koty współczesne niewiele się różnią od prehistorycznych z tego względu, że człowiek przez wieki nie dobierał ich do hodowli według jakichś specjalnych cech, tak jak to czyniono z psami, selekcionując je ze względu na uległość wobec człowieka i donośne szczekanie.

Ze wszystkich zwierząt udomowionych przez człowieka tylko kot zachował tak wielką niezależność i zdolność do prowadzenia życia drapieżnika. Chociaż koty towarzyszą człowiekowi od kilku tysięcy lat, to ze względu na ich charakter – indywidualność, chodzenie własnymi ścieżkami, niechęć do podporządkowania się – wiemy o ich zachowaniach znacznie mniej niż o zachowaniach psów, a nawet koni. Koty bowiem obserwujemy głównie w domu, a nie w terenie, kiedy to nasz kanapowy pieszczoł przemienia się w dzikiego drapieżnika.

Przy czym kot nie jest z natury zwierzęciem stadnym, choć zdarza się, że koty w dużych miastach żyją w większych zbiorowiskach, na przykład w Rzymie, i znają nawzajem swoją społeczną rangę.

Kocią chęć do bycia niezależnym ujął Desmond Morris w słowach: „Samotny pies jest głęboko nieszczęśliwy, samotny kot ma spokój”. Zupełnie nie mogę się z tym zgodzić. Koty potrafią się bardzo przywiązać do swojego opiekuna i za nim tęsknić. Przywiązują się także do innych zwierząt, z którymi się wychowują i łatwo nawiązują z nimi porozumienie.

W kociej mowie ciała bardzo ważną rolę odgrywają, podobnie jak u psów, koni i wielu innych zwierząt, uszy. Kocimi uszami porusza aż dwadzieścia oddzielnych mięśni. **Ustawienie uszu** jest niezwykle silnym środkiem wyrazu i nietrudno domyślić się, jakim barbarzyństwem jest hodowla kotów o zniekształconych uszach (na przykład zwisłouchych), które nie są w stanie we właściwy sposób komunikować się z innymi kotami.

Kot spokojny i odpoczywający ma uszy skierowane do przodu i lekko na bok, podobnie jak pies. Czujność i nadsluchiwanie oraz przyglądanie się jakiemuś obiektowi, który kota zainteresował, objawia się ustawieniem uszu w kierunku obiektu i ich usztywnieniem. Gdy do kota dojdzie jakiś szmer z innego kierunku, odwraca on uszy w kierunku szmeru, wpatrując się jednakże nadal w obiekt zainteresowania. Zdenerwowanie i podniecenie powoduje ruchy uszu. Wraz z nimi porusza się, jeszcze bardziej energicznie, ogon, który w chwilach skrajnego wzburzenia może nawet bić na boki.

Podporządkowanie (obronę) demonstruje kot położeniem uszu i przyciśnięciem ich do głowy. Gest ten częściowo chroni uszy przed ich zranieniem w walce, choć i tak spotyka się wiele kotów (szczególnie kocurów) z poszarpanymi uszami. Kot podporządkowany przypada do ziemi, trzymając tylną część ciała jak najniżej, a na znak poddania (po walce) całkiem się kładzie.

¹⁷ Ibidem.

Kot pewny siebie i agresywny nie czuje potrzeby chronienia uszu. Podobnie jak agresywny pies, staje na sztywnych nogach, wyprostowany, a głowę ma skierowaną do przodu. Uszy są tylko częściowo przypłaszczone (co demonstruje agresję, nie zaś uległość) i tak skrócone, że od przodu jest widoczna ich tylna część. Niektóre wielkie koty (na przykład tygrys) mają na tylnej części ucha jasne plamy. Gdy tygrys skróci ucho tak, że te plamy są widoczne – oznajmia gotowość do ataku. Ze względu na barwę plam sygnał ten jest widoczny z daleka¹⁸.

Strach pomieszany z agresją (ale bez uległości) demonstruje kot wygięciem się w pałąk i nastroszeniem sierści. Dodatkowo ustawia się bokiem, co stwarza wrażenie, że jest jeszcze większy. Tak zachowuje się w stosunku do nieznanych zwierząt i ludzi, w szczególności wobec psa.

Kot przy spotkaniu z agresywnym psem ma o wiele więcej szans na ratunek, gdy przyjmie taką demonstracyjną postawę, niż gdyby zaczął uciekać. Psy biegają szybko, a uciekające zwierzę wyzwała w nich instynkt łowcy: gonienia i chwytania. Nawet najłagodniejszy pies rzadko powstrzyma się przed biegiem za uciekającym kotem, wiewiórką czy sarną. Dlatego też niektóre koty, doskonale zdając sobie sprawę z takiej reakcji psów, poruszają się przy nich w spowolnionym tempie. Moja kotka Monada przez kilka lat poruszała się w pobliżu psa (Gibek) jak na zwolnionym filmie. Pomimo że zwierzęta się znały i nie robiły sobie krzywdy, to jednak nie bardzo się lubiły. Pies (przygarnięty z ulicy), widocznie za młodu szczułyty na koty, nie umiał się powstrzymać przed bieganiem za Monadą (sprawdzeniem, gdzie ona się znajduje), co kotkę musiało bardzo irytować.

Niektóre koty czują się na tyle pewnie wobec psa, że go zupełnie lekceważą. Taka taktyka także bywa skuteczna. Kilkakrotnie zaobserwowałam, jak pies wypadł prosto na przykucniętego kota, który się nawet nie poruszył. Pies zamarł w bezruchu, a potem przysiadł kilkadziesiąt centymetrów od kota, zadziwiony taką jego reakcją, bo zwierzęta się nie znały.

Czasem też koty demonstrują podobny do psiego **gest lekceważenia**: odwracają się tyłem, a nawet zaczynają drapać. Czynią tak głównie wobec znanych, ale nielubianych zwierząt, najczęściej psów. Kotom jest także znany popularny wśród psów **sygnał uspokajający**: omijanie po łuku.

Wiele kontrowersji narosło wokół dźwięków wydawanych przez kota. Uważa się, że człowiek potrafi rozróżnić aż szesnaście różnych dźwięków wydawanych przez kota¹⁹, pozostałe są na tyle wysokie, że ludzkie ucho ich nie rejestruje.

Najbardziej znanym głosem jest **miauczenie**. Kot miauczy, gdy chce coś oznajmić albo zaakcentować swoją obecność. Miauczenie ma charakter psiego szczekania – kot na ogół miauczy tylko do człowieka, ewentualnie do innych zaprzyjaźnionych zwierząt, a nie do innych kotów. Czasem miauczenie jest tak wysokie, że widzimy tylko otwierający się pysk, a nie słyszymy dźwięku.

Mruczenie to chyba najmilszy dla człowieka głos, jaki wydaje kot. Kot domowy, w odróżnieniu na przykład od tygrysa, potrafi mruczeć zarówno na wdechu, jak i na wydechu. Mruczenie działa na człowieka uspokajająco i kojąco, podobnie

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ B. Borzykowska, *Mowa ciała zwierząt*, Wrocław 1995.

na młode kotki, które słyszą mruczenie matki już przy porodzie i także przy karmieniu. Na ogół uważa się, że kot mruczy w chwili spokoju i zadowolenia, i tak jest najczęściej. Jednakże obserwuje się także koty, które mruczą w chorobie, podczas porodu albo w chwili śmierci. Można sądzić, że jest to dla nich oznaka pragnienia bliskiego kontaktu, przytulenia, pomocy. Mruczenie w chwili śmierci nie jest częste.

Warczenie to dźwięk, którym koty ostrzegają przeciwnika, często przechodzi w głośny krzyk. Warczenie kota przypomina warczenie psa i może poprzedzać atak.

Dźwięki wydawane przez kota zaczynają się syczeniem, by przejść w groźące warczenie. Gdy dochodzi do walki, kot pluje i parska.

Dźwięk, który często w literaturze nazywa się „**syczeniem**”, jest raczej „chyczeniem” – kot wydaje głos przypominający ludzkie „chy”. Chyczenie jest także ostrzeżeniem, podobnie jak warczenie, ale łagodniejszym w swej wymowie. Wokół tego dźwięku narosły nieporozumienia. Desmond Morris na przykład uważa, że „syczenie” kota jest rodzajem mimetyzmu – zachowaniem ochronnym, a kot *celowo* naśladuje dźwięki wydawane przez węże, podobnie jak plucie, co także czynią rozłoższone węże²⁰. Według Morrisa syczenie ratuje kotom życie ze względu na wrodzony u drapieżników odruch ucieczki przed wężem.

Interpretacja taka wydaje się niezwykle naiwna w świetle badań na temat spostrzegawczości zwierząt, które z łatwością odróżnią syczące zwierzę od węża (nawet niesyczącego). Poza tym, jak powiedziałam wyżej, dźwięk wydawany przez kota nie brzmi zupełnie jak syk węża, tylko raczej jak „chy”. I dlaczego tylko koty miałyby wykorzystywać te niezwykle „zachowania ochronne”, skoro do syczenia są zdolne także inne zwierzęta? Jak widzimy na tym przykładzie, nawet najsłynniejsi etolodzy mają czasem problem z interpretacją zachowania zwierzęcia.

W artykule przedstawiono najważniejsze gesty i zachowania zwierząt, z którymi człowiek ma najczęściej do czynienia: psów, kotów, koni (i osłów). Znajomość mowy ciała pozwala lepiej rozumieć ich świat, wciąż przez człowieka do końca nieprzenikniony, a w konsekwencji – także ich odczucia, uczucia i sposób rozumowania.

²⁰ D. Morris, *Catwatching*, op. cit., s. 66.

Tomasz Sahaj

Poznań



Aktywność stadionowa kibicowskich grup *ultras* jako przejaw komunikacji społecznej¹

Filozofia i sport leżą w jednakowym stopniu u podstaw kultury europejskiej, są jej silnymi filarami. Antyczne igrzyska olimpijskie odbywały się przed powstaniem pierwszych szkół filozoficznych, w których w sposób systematyczny wykładano wiedzę naukową. Sport, będąc nadzwyczaj ważnym fragmentem rzeczywistości społecznej, jest dziś jednym z najbardziej niedoszacowanych i zastanawiająco rzadko obejmowanych badawczą refleksją tematów w naukach społecznych. Filozof Maria Zowisło zauważa pewne symptomy zmian tego stanu rzeczy:

„Sport, traktowany bardzo długo jako ‘akademicki kopciuszek’, przyciąga coraz bardziej uwagę akademików – filozofów, socjologów, psychologów, kulturoznawców, etnologów – stając się przedmiotem wielu teoretycznych opracowań i debat. W tych dyskusjach rozpatrywany jest on nie tylko jako jeden z fenomenów współczesnej kultury masowej, ale także jako żywotny i uniwersalny etos o prastarym przecieź rodowodzie, niemarginalny komponent kultury, jedna ze spektakularnych enklaw społecznych zachowań człowieka”².

Przebieg widowisk sportowych śledzą i intensywnie przeżywają miliony, a w wypadku najważniejszych wydarzeń – takich jak igrzyska olimpijskie czy mistrzostwa świata w piłce nożnej – nawet miliardy widzów. Bezpośrednio na samych obiektach sportowych, jak i przed odbiornikami telewizyjnymi, monitorami

¹ Artykuł w rozbudowanej postaci ukaże się w czasopiśmie „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr 1.

² M. Zowisło, *Sport jako sztuka. Wokół postmodernistycznej estetyzacji sportu*, „Edukacja Filozoficzna” 2007, nr 44, s. 27.

komputerowymi lub telebimami. W 2006 roku na Mundial do Niemiec pragnęło pojechać prawie pół miliona polskich kibiców. Jednakże przygotowania do Euro 2012, którego szczęśliwymi gospodarzami okazały się Polska i Ukraina, rozpatrywane są raczej w „twardych”, żelbetonowych kategoriach budowy autostrad, mostów i stadionów (oraz potencjalnych zysków ekonomicznych z tych budowlanych przedsięwzięć), a nie w kategoriach korzyści czysto ludzkich i pomnażania zysków z „miękkiego” kapitału społecznego.

Fenomenowi sportu we współczesnym świecie nie sposób zignorować. Wydarzenia sportowe stały się niezwykle ważnym elementem codziennej egzystencji wielu ludzi. Rację ma socjolog Piotr Sztompka, pisząc: „Obiad w pracy i msza niedzielna, zakupy w markecie i złożenie wieńca pod pomnikiem, mecz piłkarski i koncert symfoniczny, to w przyjętym tu znaczeniu równorzędne elementy życia codziennego”³. Wykorzystując sformułowanie Karola Marksa, można by powiedzieć, że dzisiejszym „opium dla ludu” jest nie tyle religia, co raczej sport. Niektórzy ludzie całkowicie podporządkowują mu swój kalendarz życiowy. I to bynajmniej nie dlatego, że są trenerami, zawodnikami czy studentami AWF. Rozpoczynają dzień od lektury gazet sportowych, śledzenia wyników tabel na ostatnich stronach tygodników, sprawdzania wiadomości sportowych umieszczonych na portalach internetowych. W napięciu oglądają bezpośrednie transmisje meczów piłki nożnej czy siatkówki, przebieg wyścigów żużlowych lub Formuły 1. Część fanów sportu (dyscypliny, konkretnej drużyny bądź pojedynczych zawodników) tak konstruuje rozkład swojego czasu wolnego, by móc osobiście uczestniczyć w ważnych dla nich wydarzeniach. W tym celu planują z wyprzedzeniem weekend, a nawet urlop. Potrafią przebieg pracy i wczasów zaprojektować tak, by móc obejrzeć mecz faworyzowanej drużyny. Najbardziej zagorzali fani jeżdżą (lub latają) za „swoją” drużyną na mecze wyjazdowe – gdziekolwiek by one się nie odbywały.

Faktem społecznym nie do przecenienia jest to, że kibice sportowi tworzą społeczności o bardzo silnych więzach. Społeczności te są mini-światami rządzonymi wewnętrznymi zasadami, etyką i etykietą. Mają swoje kodeksy zachowań, język komunikacji, fora i portale internetowe oraz czasopisma (*fan-ziny*). Kibice – w szczególności piłkarscy i żużlowi – stanowią charakterystyczną, rozpoznawalną subkulturę, wyraźnie odróżniającą się ubiorem, ideologią, formami ekspresji od przedstawicieli innych subkultur. Kibice futbolowi w wielu krajach europejskich (w tym także w Polsce) stanowią na tyle silną i wpływową grupę społeczną, że są w stanie lobbować na rzecz ważnych dla nich przedsięwzięć. Na początku 2009 roku w pracach sejmowych związanych z nowelizacją Ustawy o bezpieczeństwie imprez masowych brali udział kibicowscy przedstawiciele większości klubów piłki nożnej. Ich głos w niektórych kwestiach przeważał. Prezydent RP podpisał się pod znowelizowaną Ustawą i wkrótce wejdzie ona w życie.

Zdaniem pedagoga Andrzeja Pawluckiego dialektyczny rozwój sportu na stałe sprzęga kibiców z zawodnikami, którzy żyć nie mogą bez siebie, służąc sobie nawzajem.

³ P. Sztompka, *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii*, w: P. Sztompka, M. Boguni-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków 2008, s. 24.

„Agon był zawsze własnością gapia, który zawłaszczał, bez żadnych zobowiązań względem siebie, obraz emocjonalnego zdarzenia – stwarzany na żywo, według stałego przepisu, przez aktorów zabawy. [...] Powtarzające się zapotrzebowanie gapia na obraz widowiska zachęcało jego sprawców – aktorów właśnie (*actor* to tyle co sprawca wydarzenia) – do kreowania swoich umiejętności agonistycznych na miarę oczekiwań patrzących. Obie strony zdarzenia wprawiały w ruch cykliczny, jak pokażała historia samoorganizującego się agonu – każda na swój sposób – *młyn* sportowego widowiska. Znalazł się pośrednik, który to zdarzenie organizował, oraz doszli inni, od których zależało sceniczne przygotowanie aktora [...], a jednocześnie przystąpił do pracy menadżer widowni, który zatroszczył się o emocjonalne dobro widza. Powstał stadion sportowy, a w jego przestrzeni wyodrębniły się dwie współzależne płaszczyzny współuczestnictwa: boisko z trybuną (niczym – jak w teatrze – scena z widownią) oraz – co z socjologicznego punktu widzenia najistotniejsze – powstał podmiot klubu sportowego [...]. Rozbudzony w swych doznaniach rozrywkowych widz [...] nie szczędził środków finansowych na opłacenie własnej, stadionowej zabawy. Umożliwiał tym samym swemu klubowemu zawodnikowi – z którym na dodatek zacieśniał związek, zakładając klub jego fana (klub kibica) – podjęcie zawodu sportowca”⁴.

O krok dalej w rozważaniach nad fenomenem kibicowania poszedł filozof sportu Józef Lipiec, twierdząc, że „skończyła się definitywnie epoka *sportu dla sportowców*, a zaczęła *era sportu dla publiki*”⁵. Przejawem tego stanu rzeczy jest dyktatura widzów sportowych, utrudniających, a czasem uniemożliwiających przeprowadzenie zawodów.

Określenie „kibic” niesie ze sobą wiele, nie zawsze pozytywnych, konotacji językowych. Dla wielu osób fan sportowy to synonim i kwintesencja współczesnego barbarzyńcy: dzikusa, kibola, chuligana, pseudo-kibica⁶. Kibice piłkarscy różnią się jednak między sobą w sposób istotny i znaczący. Szczególną odmianą kibicowania jest dopingowanie reprezentacji kraju podczas międzynarodowych zawodów (np. meczów piłki nożnej, siatkówki) lub poszczególnych reprezentantów-Polaków (Adama Małysza, Roberta Kubicy). Taki rodzaj kibicowania zwykle anihiluje bolesne podziały zachodzące pomiędzy fanami klubowymi, a jednocześnie – co istotne – aktywizuje patriotyzm narodowy, przeważnie nieznanający tak dogodnego i prostego zarazem sposobu manifestacji w życiu codziennym. Ten „banalny nacjonalizm” – jak go nazywa brytyjski psycholog społeczny Michael Billig – przejawia się poprzez „łopotanie flagą narodową”⁷, przebieranie się i malowanie twarzy w barwy danego kraju, używanie gadżetów o symbolicznym charakterze (np. skrzydeł polskiej husarii, replik sławetnych mieczy z bitwy pod Grunwaldem), śpiewanie hymnów narodowych i patriotycznych przyśpiewek. Jest to, moim zdaniem, świadectwo dojmującego głodu identyfikacji społecznej i tożsamości narodowej, przejawiającego się jednak w nieco karnawałowej, ludycznej, wesołomiasteczkowej postaci. Może dlatego patriotyzm ten nie przez wszystkich

⁴ A. Pawłucki, *Sport jako modernizm olimpijski*, „Kultura Fizyczna” 2008, nr 9-12, s. 12.

⁵ J. Lipiec, *Pożegnanie z Olimpią*, Kraków 2007, s. 336.

⁶ Zob. T. Sahaj, *Fani futbolowi. Historyczno-społeczne studium zjawiska kibicowania*, Poznań 2007, s. 81-97.

⁷ M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, przekł. M. Sekerdej, Kraków 2008, s. 175-232.

jest akceptowany i doceniany. Niemniej jednak wzruszenie przy słuchaniu hymnu narodowego u zawodników i kibiców wydaje się czymś bezcennym. Świadomi tego Amerykanie grają swój hymn niemal przed każdym ważniejszym meczem sportowym.

Istnieje jeszcze inny rodzaj kibicowania, dla którego równie ważne, a może nawet ważniejsze od dopingowania reprezentacji kraju jest wspieranie „swojej” regionalnej drużyny klubowej, w szczególności drużyny piłki nożnej czy żużlowej. W takim kibicowaniu również może przejawiać się patriotyzm, ale patriotyzm lokalny, podkreślający odrębność etniczną, religijną lub społeczną danej drużyny sportowej i jej kibiców. Przykładem może być katalońska Barcelona, baskijski Athletic Bilbao, katolicki Celtic, protestancki Rangers czy wreszcie wielkopolski Lech Poznań. Każdy z tych klubów starannie pielęgnuje i umacnia stan swojej tożsamości społecznej, cementując go poprzez aktywność sportowców i kibiców, barwy strojów, ekspozycję symboli charakterystycznych dla danego klubu i regionu.

Zdaniem brytyjskiego socjologa sportu Richarda Giulianottiego mamy dziś także do czynienia z „post-fanami”⁸ (analogicznie do „post-turystów”), peregrynujących po świecie w poszukiwaniu rozrywki i wrażeń o charakterze sportowym. „Spektator – kibic przyszedł się bawić po swej pracy, wytwarzając na trybunie sportowej *fanum*”⁹ – celnie konstatuje Pawłucki. Postmodernistyczni i ponadnarodowi „turyści sportowi” są konsumentami globalnych marek, podążając tam, gdzie admiirowane przez nich zespoły mają największe szanse na zwycięstwo i towarzysząc im dopóty, dopóki one faktycznie zwyciężają, kąpiąc się w blasku ich chwały. *Flaneur* – jak nazywa ich Giulianotti – noszą czapki z napisem „Chicago Bulls”, repliki koszulek reprezentacji Argentyny lub Brazylii, bluzy Juventus Turyn bądź Manchesteru United. W skrajnych przypadkach temporalna miłość będzie się przejawiała nie tylko w stosunku do przedstawicieli odległych dyscyplin sportowych, ale i drużyn krajów leżących na dalekich kontynentach¹⁰. Będzie to przejawem ponadnarodowego kosmopolityzmu kibicowskiego, polegającego na przykład na tym, że najczęściej na świecie fanów produktu marketingowego, jakim jest Manchester United, zamieszkuje w... Chinach. Kilkadziesiąt milionów Chińczyków uznaje się za kibiców tego zespołu, posiada koszulkę z jego logo oraz inne gadżety klubowe i z zapałem śledzi przebieg meczów z udziałem swego faworyta. Z tego powodu planowano nawet, aby część rozgrywek ligi angielskiej odbywała się w Azji. Pomysł ten jest nadal żywy i możliwy do zrealizowania.

Zjawisko noszące miano „glocalizacji” (z ang. *glocalization* – globalne i lokalne w jednym) w polskich realiach może przejawiać się na kilka sposobów. Po pierwsze, fan kochający regionalny klub sportowy (np. koszykówki: Czarnych Słupsk, Sopot Trefl lub żużla: Falubaz Zielona Góra, Unia Leszno) będzie latał także na piłkarskie mecze Liverpoolu lub Chelsea, dopingując je z równie wielkim zapałem,

⁸ R. Giulianotti, *Sport: A Critical Sociology*, Cambridge-Malden 2008, s. 181.

⁹ A. Pawłucki, *Sport jako modernizm olimpijski*, op. cit., s. 13.

¹⁰ Zob. R. Giulianotti, R. Robertson, *Glocalization, Globalization and Migration: The Case of Scottish Football Supporters in North America*, „International Sociology” vol. 21, 2006, no. 2, s. 171-198.

co swoich lokalnych faworytów. Po drugie, niektórzy kibice będą podążali za faworytami poszczególnych zawodów sportowych, spodziewając się ich zwycięstw. Tak było jeszcze niedawno w przypadku Adama Małysza i siatkarek („polskich złotych”), a obecnie jest w przypadku Roberta Kubicy czy Justyny Kowalczyk. Przy czym ci fani nie gardzą rozgrywkami na przykład w ramach piłkarskiej Ligi Mistrzów.

Kibice jeżdżą dla rozrywki na zawody wysokiej rangi (mecze reprezentacji Polski, mecze o Puchar Polski), zachowujący się w pewien stereotypowy sposób (frenetycznie machający flagami, ubierający karykaturalnie wielkie kapelusze, dmący z zapalą w plastikowe trąbki i jedzący przysłowiowe „kiełbaski” popijane piwem), doczekali się paszkwilowego określenia ze strony „prawdziwych” kibiców klubowych, kochających swoje zespoły „na śmieć i życie”. Określeniem tym są: „Janusze”. Użyto go podczas specjalnej akcji w trakcie wyjazdu kibiców Lecha Poznań na mecz z Lechią do Gdańska w 2008 roku. Akcja miała charakter ośmieszający tych fanów futbolu, których specyfika kibicowania najbardziej przypomina kibicowanie reprezentacji Polski lub takim idiomom, jak Adam Małysz. Ci fani jeżdżą na mecze jak na festyn lub piknik (stąd ich nazwa: „pikniki”), aby się bawić, delektować widowiskiem, manifestować radość malowaniem twarzy, barwnymi kapelusami, piszczałkami. Jednak takie akcesoria i zachowania są zdaniem moderatorów akcji „Janusze”, niedopuszczalne w „autentycznym”, „poważnym” kibicowaniu klubowym, którego tylko oni są autoryzowanymi przedstawicielami, „namaszczeni” przez lokalne środowisko. Przebierali się zatem za „Januszy”, imitowali ich zachowania, robili zdjęcia i dla kontrprzykładu umieszczali je na kibicowskich stronach internetowych. W ten sposób doszło do pewnej samoświadomej dyferencjacji mikrospołecznej, wskazującej na to, że środowisko kibicowskie znajduje się w znaczącym stadium rozwoju organizacyjno-społecznego.

Tak jak broda nie czyni filozofem, tak szalik nie czyni kibicem. Wielu „prawdziwych kibiców” z różnych powodów nie nosi szalika ani żadnych innych (widocznych) akcesoriów umożliwiających ich identyfikację. Na stadionie piłkarskim zasiada się według subiektywnych preferencji i intencji przyświecających widzowi. Są sektory rdzennych kibiców („kiboli”), sektory najbardziej zagorzałych i żywiołowo dopingujących fanów („fanatyków”), sektory „pikników”, sektory rodzinne itp. Znalazienie się w danym sektorze obliguje do kolektywnych zachowań w nim praktykowanych, np. chóralnego śpiewu dyktowanego przez zmieniających się moderatorów, machania szalami na dany przez nich znak, gwizdów, oklasków itp. W pewnych sektorach nie ma miejsc siedzących, bo fani w nich przebywający nigdy ich nie zajmują; dopingują, stojąc, tańcząc, skacząc.

Pomiędzy dwoma skrajnymi biegunami, wyznaczanymi przez postawy kibiców i pseudokibiców futbolowych, jest jeszcze specyficzna kategoria fanów, zwanych *ultrasami*. Pomimo mylącej nazwy (kojarzącej się z czymś ekstremalnym, radykalnym) jest to raczej grupa o charakterze *medium*. Będąc zwolennikami danego klubu, manifestują swoje przywiązanie i aktywność poprzez tzw. „oprawę stadionową” oraz aranżację zorganizowanego „dopingu”. Przygotowują oni, nierzadko tygodniami i na własny koszt, swoisty parateatralny spektakl, barwne *show* uatrakcyjniające widowiska sportowe. Na jednym z wywieszanych na

stadionach transparentów *ultrasi* umieścili napis, z którego treścią trudno się nie zgodzić: „To my nadajemy kolorytu szarej polskiej piłce”.

Ultrasi funkcjonują głównie (choć nie tylko) na meczach piłki nożnej w całej Europie, ale i w Ameryce Południowej (Argentyna, Brazylia); także w Polsce. Do tworzonych przez siebie „spektakli” wykorzystują całą gamę różnorodnych akcesoriów i środków wyrazu. Wśród materialnych „rekwizytów” znajdują się: balony, kartony, konfetti, folie, serpentyny, flagi na drzewcach, „sektorówki” (ogromne flagi wielkości sektora), transparenty. Ponadto wielobarwne świece dymne, race świetlne, sztuczne ognie i pirotechniczne wulkany oraz ognie bengalskie, wrocławskie, ostrawskie i stroboskopy świetlne. Do środków scenicznych zaliczyć można choćby tzw. „meksykańską falę”, aktywującą cały stadion i to po wielokroć. Choć spektakle *ultrasów* są starannie wyreżyserowane na długo przed meczami, to jednak zawsze jest w nich miejsce na spontaniczne reakcje na bieżące wydarzenia dziejące się na stadionie: „aluzje”, „zaczepki”, „odpowiedzi”. Toczy się w ten sposób swoisty „dialog” pomiędzy poszczególnymi sektorami (zwłaszcza wrogimi, gospodarze vs. goście). Bratnie sektory też rywalizują ze sobą o palmę pierwszeństwa w tym, który z nich dopinguje bardziej energetycznie i żywiołowo, ma ciekawszą i bardziej oryginalną oprawę. Jest to specyficzny rodzaj komunikacji społecznej, pewnej wewnętrznej „narracji” przy użyciu licznych gadżetów, ale także śpiewu, skandowania, okłasków, gwizdów, buczenia, bębnienia. W ten sposób przejawia się neo-plemienność kibiców: komunikują się ze sobą zbiorowo, symbolicznie i w języku tylko dla nich oczywistym i jedynie dla nich zrozumiałym.

Język komunikacji społecznej w tym zamkniętym kręgu – hermetycznym kibicowskim świecie – jest zdumiewająco bogaty. Niektóre zachowania mają charakter ogólnostadionowy. Takim jest np. „szycie dywanów”, polegające na manifestacyjnym spalaniu wywieszonych na płocie, a zdobytych podczas bójek szalików kibiców znienawidzonej drużyny przeciwnej. „Szycie dywanów” oraz upokarzające odwracanie „do góry nogami” transparentów klubowych ma miejsce podczas „meczów wrogości” – spotkań o podwyższonym stopniu ryzyka. Na stadionach słyszalny jest także specyficzny wielogłos: skandowanie pozytywnych haseł na cześć kibiców klubu, którego drużyna akurat nie występuje na danym meczu. Na przykład kibice Lecha Poznań co pewien czas na meczach wykrzykują „coś miłego” na temat Arki Gdynia i Cracovii Kraków, z którymi są sprzysiężeni, i do takiego zachowania zobowiązują ich reguły zawartego sojuszu.

Filozof i teatrolog zarazem, Jerzy Kosiewicz, zwrócił uwagę na parateatralność wplecioną w widowisko sportowe:

„Kibice otrzymują komunikaty o wydarzeniach pozastadionowych (pozastadionowych), podobnie jak np. widzowie tragedii antycznych Ajschylosa, Sofoklesa, Eurypidesa informowani byli o losach bohaterów, pojedynków czy bitew przez specjalnych posłańców”¹¹.

Ultrasi w swoich przedstawieniach „opowiadają” pewne historie, często o charakterze mitologizującym klub lub ich własne dokonania. W tych para-artystycznych działaniach o charakterze happeningu lub performance jest akcja, dramaturgia,

¹¹ J. Kosiewicz, *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Warszawa 2004, s. 359.

fabuła. Narracja odbywa się w tonie przyjaznym lub wrogim, często jednak czysto informacyjnym. Etnolog sportu Wojciech Lipoński zauważa:

„W przeciwieństwie do innych dziedzin twórczości wchodzących w *alians* z kulturą fizyczną, zespolenie sportu ze sztuką, dokonujące się bezpośrednio na stadionie, mimo wszelkich ułomności, wydaje się związkiem najtrwalszym i posiadającym największe perspektywy rozwoju. Rosnące kręgi jego twórców i odbiorców – potwierdzają tę hipotezę”¹².

Ekspozycje *ultrasów* na stadionach piłkarskich są rodzajem „słupa ogłoszeń”, „telegazety” z aktualnościami – stanowią medium komunikacyjne służące do przekazywania różnorodnych treści. Kiedy na skutek przebudowy stadionu Lecha Poznań na mecz przyszło znacznie mniej kibiców niż zwykle, jak wyrzut sumienia pojawił się transparent z napisem: „Było nas wielu, dziś czuję się sam. Stadion wciąż stoi, adres bez zmian”. W podobny sposób przejawia się często wsparcie dla całej drużyny lub jej poszczególnych zawodników. Na jednym z meczów rozgrywanych na obiekcie Lecha w 2007 roku zawisł transparent z napisem: „Reiss był, jest i będzie lechitą. Smuda niekoniecznie”. Fani zespołu komunikowali w ten sposób to, że „ich” idol i zarazem kapitan zespołu jest w nim na dobre i na złe, natomiast zakontraktowany trener może odejść, jeśli dostanie lepiej płatną propozycję. *Nota bene* fani Lecha nie opuścili kapitana drużyny nawet wtedy, gdy posądzony został o korupcję i zatrzymany przez prokuraturę. Podczas meczu z Udinese Calcio w 2009 roku wywiesili samotny transparent z napisem: „Piotrek – trzymaj się”.

Wiele działań grup *ultras* spożytkowuje wydarzenia społeczne o różnej proveniencji i stopniu społecznej ważności. Reakcja na emigrację zarobkową Polaków znalazła odbicie w oprawie stadionowej kibiców Widzewa Łódź. Na stadionie umieścili oni wielki i wiele mówiący napis: „Dwa miliony Polaków wyjechało, by rzeczywistości sprostać, my mieliśmy to szczęście, by przy Tobie pozostać”. W 2004 roku podczas meczu ligowego pomiędzy Lechem a Legią Warszawa kibice z Poznania powitali przyjezdnych specjalnie na tę okazję przygotowaną „sektorówką”.

„Widniała na niej podobizna podejrzanego o pedofilię psychologa Andrzeja S. z podpisem ‘Zły dotyk prowadzi na Łazienkowską’. [...] Odpowiedzieli na transparenty warszawiaków sprzed paru miesięcy, kiedy to kibice Legii aferę związaną z Polskimi Słowikami podsumowali flagą z hasłem ‘Cały Poznań chórem’”¹³.

*Ultras*i wykorzystują też skojarzenia z reklam. Podczas meczu GKS Katowice z Odrą Opole w 2008 roku kibice GKS pokazali transparent o treści nawiązującej do popularnych reklam napoju, w których jedna ze stron jest zawsze poszkodowana: „My Sprite – wy pragnienie”¹⁴. Do wojennej retoryki odwoływała się kibicowska bitwa na T-shirty przed Mundialem w 2006 roku. Ze strony kibiców niemieckich pojawiły się wówczas koszulki z napisem: „W 1939 roku Polska została pokonana w 28 dni. W 2006 roku wystarczy 90 minut”. Polscy kibice nie nadstawili

¹² W. Lipoński, *Sport, literatura, sztuka*, Warszawa 1974, s. 326.

¹³ M. Baranowski, G. Rudynek, *Wojna futbolowa na billboardy*, <http://www.emetro.pl/emetro/1,55141,2326244.html>, data wejścia na stronę: 7 X 2004.

¹⁴ www.chuligani.com, data wejścia na stronę: 10 I 2008.

drugiego policzka, lecz oddali cios na odlew. Stworzony przez nich slogan brzmiał: „Cedynia 972 – Grunwald 1410 – Dortmund 2006”.

Odwołania do tradycji i – nierzadko tragicznej – historii danego regionu są szczególnie ważnym i cennym zarazem sposobem komunikacji społecznej na stadionach piłkarskich. Podczas sławetnych Mistrzostw Świata w piłce nożnej w Hiszpanii w 1982 roku wyłoniła się z czeluści studzienki kanalizacyjnej, w której była przezornie schowana, wielka biało-czerwona flaga z charakterystycznym napisem „Solidarność”. Szybko została usunięta ze stadionu. *Ultrasi* GKS Katowice upamiętnili specjalną oprawą tragiczne wydarzenia z 16 grudnia 1981 roku w Kopalni Wujek, w czasie których policja strzelała do strajkujących górników. *Ultrasi* stołecznej Legii starannie pielęgnują pamięć o Powstaniu Warszawskim. Przejawem tego jest choćby umieszczenie na stadionie wielkiej „sektorówki” z symbolem „Polski Walczącej” w otoczeniu flag białych i czerwonych oraz z napisem: „To jest hołd dla tych, co noszą blizny, dla tych, co przelali krew w imię ojczyzny”.

Z kolei poznańscy *ultrasi* czczą corocznie rocznicę tragicznych wydarzeń z 28 czerwca 1956 roku, wywieszając „sektorówkę” z wymalowanym symbolem krzyży i napisem „Poznań 1956”. Dopelnieniem tej oprawy jest jeszcze biało-czerwony sztandar długi na cały sektor z nagłówkiem: „Oddali swe życie ludzie wielcy i prości, dla ciebie i dla mnie, w imię wolności”. Z podobną estymą fani Lecha podeszli do rocznicowych obchodów Powstania Wielkopolskiego z 27 grudnia 1918 roku, celebrowanych szczególnie mocno w 90. rocznicę w roku 2008. Czarna „sektorówka” okraszona została biało-czerwonym akcentem flagi narodowej w rękach powstańca w towarzystwie napisu: „Prowadziła ich wiara, nadzieja i męstwo, odnieśli niezapomniane zwycięstwo”. Oprawa ta została zaprezentowana na międzynarodowym meczu z Deportivo La Coruna w ramach Pucharu UEFA. Słynny poznański raper „Peja” (będący zagorzałym kibicem Lecha) napisał do tego utwór „Poznańczyk” w klimacie patriotyczno-narodowym.

Kibice futbolowi kojarzą się wielu ludziom z chuligaństwem stadionowym, awanturami i krwawymi bójkami z wykorzystaniem niebezpiecznych narzędzi. Takie podejście bardziej pasuje jednak do stereotypu pseudokibiców, w umiarkowanym lub żadnym stopniu niezwiązanych z klubami sportowymi, a jedynie poszukujących pretekstu do wszczynania burd, o które łatwo na stadionach i wokół nich. Trudno się jednak takim prymarnym skojarzeniom dziwić w sytuacji, w której wyobrażenia budowane są na podstawie tendencyjnych relacji telewizyjnych i prasowych, a nie osobistej bytności na stadionach. Tymczasem istnieje jeszcze druga, nieco lepsza strona medalu. Jest nią aktywność kibicowskich grup *ultras*, potrafiących prowadzić interesujący, choć wewnątrzstadionowy dialog – interaktywną komunikację, w której nie brakuje odwołań do ważnych wydarzeń społecznych danego regionu, podkreślenia identyfikacji i tożsamości lokalnej, a nawet patriotyzmu (czasem przechodzącego w nacjonalizm). Jeśli pomiędzy poszczególnymi grupami *ultras* w Europie i w Polsce zachodzi już jakaś rywalizacja, to raczej o to, kto był autorem najlepszej oprawy stadionowej (od lat prowadzone są oficjalne rankingi). Nie bez powodu na polskich stadionach piłkarskich błyszczą nie tyle zawodnicy, ile raczej ich kibice, w szczególności *ultrasi*, dodający kolorytu widowiskom sportowym.

Część druga



KULTURA I FILOZOFIA

Anna Pałubicka

Poznań



O modernistycznym rodowodzie klasycznego pojęcia symbolu, jego pożytkach i ograniczeniach poznawczych

Zamiar, jaki przyświeca niniejszej wypowiedzi, to zwrócenie uwagi na okoliczność, iż to najbardziej znane pojęcie symbolu, którym operuje się w naukach humanistycznych – określać je będę mianem klasycznego – posiada oświeceniowy rodowód. Wyraża zatem i porządkuje myślowo tę epokę. Zastanawiam się, czy użyte bezkrytycznie jako narzędzie badawcze do opisu kultur przednowożytnych oraz współczesnych, a dodam, iż jest to praktyka dość powszechna w naukach humanistycznych, nie wprowadza dodatkowych zniekształceń w badaniach humanistycznych epok i kultur starszych niż oświeceniowe. Brak relatywizacji kluczowych pojęć w analizach kulturoznawczych bardzo łatwo prowadzi do podmiany nakreślonego celu badawczego: z poznawania odmiennej kultury na budowanie narracji o własnej kulturze za pośrednictwem materiału empirycznego, jakim stają się źródła pochodzące z odmiennych kultur czy epok historycznych.

Spontaniczne stosowanie pojęć adekwatnie opisujących kulturę badacza do refleksji nad odmiennymi kontekstami kulturowymi utrudnia – jak zaznaczyłam – realizację zamierzonego celu poznawczego. Trudności, o których mowa, są tym większe, im większy dystans dzieli badane kultury i epoki od kultury badacza. W myśl idei relatywizmu, każdą epokę można scharakteryzować przez wskazanie przedmiotowych treści, ale i odpowiednich schematów pojęciowych ją wyrażających i porządkujących. Z tego względu wydaje się, że wybór narzędzi pojęciowych musi być chyba poprzedzony starannym rozpoznaniem kontekstu kulturowego uzasadniającego dokonany wybór, jeśli interesuje nas poznawanie.

Stwierdzenia powyższe należą do banalnych, są powszechnie znane w kręgu badaczy, ale rzadko respektowane. O ile rozpoznanie właściwych treści przedmiotowych przynależnych danej kulturze nie nastrocza nam większych problemów, to zadanie dodarcia do sposobu myślenia partycypujących w niej podmiotów (porządkowania i wyrażania) podejmowane jest przez nielicznych. Jest to żmudna i mozolna praca wymagająca przyjęcia pewnych dodatkowych założeń, na przykład o formach, schematach myślenia ludzkiego itp. I może do końca cel jest nieosiągalny. Nie ma chyba innej drogi, niż proces ten rozpocząć od refleksji nad własną kulturą badacza. Bez podejmowania prób rozpoznania naszego sposobu myślenia trudno „otworzyć się” na inne, nie nasze myślenie. Wydaje się, iż winien to być zabieg świadomy, w przeciwnym wypadku spontanicznie, bezrefleksyjnie narzucamy własne rozwiązania wyuczone i przyswojone w pierwotnej socjalizacji.

Problematyka dotycząca pojęcia symbolu, znaku, relacji symbolizowania i pojęć pokrewnych nie tylko posiada rozległą literaturę, ale należy do najtrudniejszych. Oprócz znanych trudności związanych z przyswojeniem różnych propozycji terminologicznych, niemałe zamieszanie wywołane jest przez niedostateczne oddzielenie w refleksji na przykład porządku historycznego od teoretyczno-logicznego. Poszczególne konceptualizacje porządku teoretyczno-logicznego zawierają duży potencjał intelektualny, wyrażający się ogólnością formułowanych sądów. Uczynienie zadość uniwersalistycznym oczekiwaniom wobec formułowanej wiedzy o przedmiocie badań odwraca uwagę od analizy kontekstu kulturowego, z którego zaczerpnięte zostały inspiracje dla ukonstytuowania się proponowanego znaczenia łączonego z terminem „symbol”. Przyjmuje się wtedy najczęściej *implicit* na przykład istnienie jednej tylko kultury, a nie wielu kultur, które według wiedzy antropologicznej są często niewspółmierne. Przywoływany i analizowany konkretny przykład ilustruje wywody badacza i reprezentuje w jego zamierzeniu typowość, a więc zaświadcza o powszechności występowania. Wskazanie odmiennych przykładów, które nie zgadzają się z przyjętą koncepcją, pozostaje na ogół bez wpływu na poglądy jej autora.

Z drugiej strony nadmierne koncentrowanie uwagi na jednostkowym przykładzie, w którego opisie zaangażowane jest specjalnie utworzone pojęcie symbolu, zwykle nie prowadzi do wypracowania rozumienia symbolu przekraczającego jednostkową aplikację, a w konsekwencji uniemożliwia dyskusję o symbolu i relacji symbolizowania. Połączenie w refleksji nad problematyką symbolu i pojęć pokrewnych obydwu perspektyw: logiczno-teoretycznej z historyczną byłoby ze wszech miar pożądane. Można by wówczas pozbyć się wskazanych wyżej ograniczeń każdej z omawianych perspektyw.

Analizę różnych znaczeń wiązanych ze słowem „symbol” rozpocznę od przytoczenia kilku wypowiedzi charakteryzujących pojęcie symbolu i relacji symbolizowania. Ernst Cassirer czyni to w sposób następujący.

„Pod »formą symboliczną« powinna być rozumiana każda energia ducha, poprzez którą pewna duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym zmysłowym znakiem i temu znakowi wewnętrznie przyporządkowana. [...] Każda

z tych form posiada w zmysłowości nie tylko swój punkt wyjścia, lecz pozostaje także na stałe zamknięta w kręgu zmysłowości¹.

George H. Mead w swojej fundamentalnej pracy *Umysł, osobowość i społeczeństwo* o symbolu pisał:

„Symbole reprezentują znaczenia tych rzeczy lub obiektów, które mają sens; są one danymi porcjami doświadczenia, które wskazują lub reprezentują inne porcje doświadczenia, które nie są bezpośrednio obecne lub dane w chwili, w której, i w sytuacji, w której jedna z nich jest obecna (lub bezpośrednio przeżywana)”².

Victor Turner w artykule *Badania nad symbolami* tak oto charakteryzuje pojęcie symbolu:

„»Oznaczanie« to relacja zachodząca pomiędzy »znaczącym« (postrzegalnym zmysłowo nośnikiem czy »formą zewnętrzną«) a »znaczonym« (»znaczeniem«, »sensem«, »desygnatem«, tym, co »denotowane« lub »konotowane«) symbolu czy znaku. Symbol różni się od znaku zarówno wielością swych *signata*, jak i swoistą naturą sposobu nadawania znaczenia. W symbolach istnieje rodzaj podobieństwa między znaczącym a znaczącym; w znakach podobieństwo to nie jest konieczne”³.

Można by przytoczyć o wiele więcej definicji, wszystkie one jednak zawierają pewne cechy wspólne. Zrezygnuję więc z dalszego cytowania wybitnych autorytetów i przytoczę pojęcie symbolu Jerzego Kmity, którego koncepcja symbolu i relacji symbolizowania nawiązuje do tradycji myślenia o symbolu w naukach humanistycznych.

„Najczęściej bodaj powtarzająca się intuicja, towarzysząca użyciu słów »symbol« czy »symbolizowanie«, sprowadza się do wyobrażenia sobie określonego, konkretnego zjawiska, które myślowo zastępuje jak gdyby pewne inne – w taki sposób, że percypując to pierwsze, czyli symbol właśnie, nie myślimy o nim, lecz koncentrujemy naszą uwagę na tym drugim, a przy tym związek między nimi, czyli związek symbolizowania, miałby charakter myślowy, czasem powiada się: arbitralny”⁴.

Wypowiedź Kmity uznaję zatem za najbardziej standardową charakterystykę relacji symbolizowania i symbolu, wyrażającą powszechnie żywione intuicje związane z praktyką używania tego pojęcia. Tak jak podkreślałam wcześniej, przytoczona wypowiedź zwalnia mnie niejako z analizy różnych, historycznie odnotowanych koncepcji symbolu, bardzo rozpowszechnionych w literaturze. Podzielać opinię autora cytatu, że wszystkie intuicje związane z rozumieniem pojęcia symbolu dają się sprowadzić do tych, na które ona wskazuje. Dodam tylko, iż Kmita odróżnia symbol aksjologiczny i relację symbolizowania aksjologicznego od symbolu i relacji symbolizowania semantycznego. Ponadto uważa, iż w rozwoju kultury

¹ E. Cassirer, *Pojęcie formy symbolicznej budowie nauk humanistycznych*, w: idem, *Symbol i język*, przekł. B. Andrzejewski, Poznań 1995, s. 16, 18.

² G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przekł. Z. Wolińska, Warszawa 1975.

³ V.W. Turner, *Badania nad symbolami*, przekł. E. Klekot, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2003, s. 95-96.

⁴ J. Kmita, *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna*, w: A. Pałubicka, G.A. Dominiak (red.), *Aksjologiczne źródła pojęć*, Bydgoszcz 2005, s. 13.

europejskiej symbolizowanie aksjologiczne poprzedza genetycznie symbolizowanie semantyczne⁵. Odróżnienia dokonane przez Kmitę korespondują, w pewnym zakresie, z ustaleniami Turnera, który symbolizowanie semantyczne i symbol semantyczny nazywa znakiem. W dalszej części rozważań interesować mnie będzie tylko relacja symbolizowania aksjologicznego według Kmity.

1. Symbol jako pojęcie podmiotowe

Zauważmy, iż w koncepcji Jerzego Kmity mowa jest o *percypowanym zjawisku* identyfikowanym z symbolem, które „odnosi” do drugiego *zjawiska*, na które pragniemy zwrócić uwagę. Związek między dwoma zjawiskami, czy też szeregami zjawisk, ma charakter *myślowy*, czasami *arbitralny*: w znaczeniu tylko przebiegający w naszych myślach. Załóżmy, iż użytkownicy symboli, wchodzący w interakcje, komunikujący się za ich pomocą, uświadamiają sobie powyższy charakter tego typu związków. Innymi słowy, wiedzą, że: **aby operować pojęciem symbolu, trzeba najpierw posiadać wiedzę o symbolu, czyli znać przynajmniej znaczenie słowa symbol**. W tej sytuacji pojęcie symbolu jest podmiotowe dlatego, iż używanie tego pojęcia oprócz wiedzy przedmiotowej (o treści symbolu) wymaga dodatkowej wiedzy dotyczącej rozpoznania związków łączących wskazywane treści.

Nasuwa się pytanie: czy wówczas, kiedy nieznane jest użytkownikowi pojęcie symbolu i specyfika związku symbolizowania, może badacz na przykład twierdzić, iż nasz użytkownik posługuje się pojęciem symbolu. W świetle tego, co powiedziałyśmy wyżej, odpowiedź winna być negatywna, aczkolwiek nasuwają się pewne wątpliwości. Rozważmy taką sytuację obcowania z symbolami, w której podmiot praktycznie posługuje się symbolem, ale praktyka nie wymusza uświadamiania sobie statusu związków symbolizowania i czynienia oddzielnego namysłu nad nimi, zatem do słownika użytkownika nie należy pojęcie związku symbolizowania (związki te traktuje na sposób realistyczno-kulturowy). Jest to nader częsty przypadek. Uczestnik naszej kultury wywieszone na przykład przed gmachem publicznym zestawienie koloru biało-czerwonego „odnosi” do państwa polskiego, dodam bez refleksji nad związkami „odnoszenia”, a związek między wywieszoną odpowiedzią flagą a Polską – jako państwem jest dla niego realny. Przykład ten traktuję jako reprezentatywny dla sytuacji uczestniczenia podmiotu w kulturze, w której istnieje i pojęcie symbolu, i praktyka jego stosowania, aczkolwiek nie każdy przedstawiciel tej kultury uczestniczy zarazem w obydwu formach partycypacji. Wydaje

⁵ Szerokie i wyczerpujące omówienie różnych koncepcji symbolu oraz analizę zjawisk kulturowych umożliwiających autorskie nakreślenie historycznych warunków konstytucji relacji symbolizowania aksjologicznego i symbolu w kulturze europejskiej zawiera pionierska, na naszym gruncie, praca Andrzeja P. Kowalskiego, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999. Rozważania zawarte w niniejszym artykule nawiązują do ustaleń tam zawartych.

się, że kiedy tylko właściwie posługuje się symbolami, badacz może dokonać uprawnionej imputacji, przypisując niejako pełną postać partycypacji w kulturze, a więc i praktyczno-spontaniczną, i pojęciową. **Natomiast jeśli w kulturze nie istnieje pojęcie oraz nie ma praktyki posługiwania się symbolami, dywagowanie nad symbolami powyższej kultury, w znaczeniu konstатовanym przez wypowiedź Kmity, wydaje się nieuprawnioną imputacją badacza.** Do słownika badacza może należeć słowo „symbol”, lecz jego znaczenie nie jest znane przedstawicielom badanej kultury, a badacz posługuje się pojęciem symbolu w znaczeniu odmiennym od tu rozpatrywanego, a więc mowa o różnych pojęciach symbolu. Do wątku tego jeszcze powrócę w dalszych częściach artykułu.

2. Związek symbolizowania: myślowy i arbitralny

Teraz przejdę do omówienia innego aspektu związku symbolizowania. Podkreślanie, iż *związki symbolizowania mają charakter czysto myślowy, czasem arbitralny*, zakłada istnienie jeszcze innych ich rodzajów, o cechach – powiedzmy – opozycyjnych względem wymienionych, a więc takich, które na przykład nie są myślowe ani nie są arbitralne. W naszej kulturze powyższe własności przypisuje się **relacjom przyczynowo-skutkowym**, nie bacząc na trudności epistemologiczne i logiczne związane z operowaniem tym pojęciem. Nadaje się relacjom kauzalnym pozaludzki (w rozumieniu potocznym i zwolenników realizmu epistemologicznego), obiektywny, rzeczywisty charakter, a więc status, który jest przeciwieństwem arbitralności i myślowego tylko ich statusu.

W przytoczonej wypowiedzi oprócz pojęć symbolu, związku myślowego i arbitralnego, użyte są pojęcia *zjawiska* oraz *percepcji*. Oba terminy posiadają bardzo ugruntowane w filozofii znaczenia. Zarówno pojęciu związku przyczynowego, jak i percepcji obowiązujące do dziś znaczenie nadane zostało przez filozofię nowożytną, poczynawszy od Kartezjusza, przez empirystów angielskich⁶. Następnie zostało poddane modyfikacji przez Kanta i neopozytywizm logiczny. Związek przyczynowy łączy dwa zjawiska (nowożytnie rozumiane), orzeka się go wtedy, kiedy stwierdza się stałe następstwo lub współwystępowanie między nimi. Natomiast pojęcie percepcji, zanim jego znaczenie ograniczono tylko do treści: własności pierwotnych, wtórnych oraz własności dyspozycyjnych orzekanych o stanach rzeczy, identyfikowane było z doznaniem, wrażeniem, a więc przeżyciem. W ciągu procesu historycznego zawarta w doznaniu warstwa przeżyciowa (akt przeżycia) zostaje oddzielona od treści. Przez percepcję zaczęto rozumieć tylko opisowe treści wrażeń, którą Bertrand Russell określił mianem *sens data*.

Poszukiwane przeze mnie dalsze różnice i podobieństwa między związkiem myślowym a kauzalnym może ułatwić, jak sądzę, analiza historycznie odległych koncepcji, w których odnajduję pierwociny operowania relacjami, które w modernizmie

⁶ A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006, s. 69-88.

określa się związkami symbolizowania. Chodzi o koncepcję Platona *drugiego żeglowania* (czy płynięcia – jak chcą niektórzy). Drugie żeglowanie w intencji Platona, jak się interpretuje, miało umożliwić dotarcie do świata idei. Wyruszamy ze świata pozoru i dzięki aktywności własnego umysłu (pracy nad sobą w tym zakresie czy wychowania) dopływamy do świata idei. Zobaczyć go można tylko „oczami duszy”, w przeciwieństwie do bezpośredniego widzenia oczyma świata pozoru. Dla naszych dalszych rozważań ważna wydaje się platońska charakterystyka samych idei i relacji łączących je z pozorem. Idea to natura gatunkowa, istota rzeczy, forma rzeczy, natura inteligibilna, najbardziej wewnętrzna forma rzeczy istniejąca realnie; jest rzeczywista, ale nie cielesna⁷. Ponadto idee według Platona ukazują się w określeniach tylko wtedy, kiedy rozumiemy i – co najważniejsze – posiadają moc sprawczą. Owa, jeszcze magicznie rozumiana, moc idei jest udzielana wydarzeniom składającym się na pozór przez związki łączące te dwie sfery platońskiego świata. Platon w dialogu *Fedon* wymienia ich kilka: *mimesis* (naśladownictwo idei), *méthexis* (partycypacja), *koinonia* (wspólnota lub pokrewieństwo), *parousia* (uobecnienie)⁸. Ze względu przynajmniej na dwie cechy: rzeczywisty status oraz sprawstwo, platońska charakterystyka powyższych relacji daje się przyrównać do naszego, potocznego rozumienia (oraz w duchu realizmu epistemologicznego) związku przyczynowego. Natomiast do niecielesnej natury bytów idealnych odnoszą (w rozumieniu współczesnym) równie niecielesne cztery wymieniane przez Platona relacje, którym bliżej do statusu naszych związków symbolizowania. Zauważmy ponadto, iż kierunek myślenia wyznaczony przez modernistycznie rozumiany symbol przebiega od percepcji zmysłowej zjawiska do czegoś innego, na przykład nieobecnego, niecielesnego itp., do czego odnoszą związki symbolizowania. Natomiast perspektywa myślowa Platona ma kierunek przeciwny: od idei do pozoru. Powiedziałabym – kierunek realistyczny (zgodny z platońskim realizmem), przeciwny względem symbolicznego. Dla konstytuującej się kultury greckiej czasów Platona, jak można mniemać, realne istnienie łączono z niecielesną postacią wyróżnionych bytów (idee), ale też z koniecznym posiadaniem przez nie mocy sprawczej. W naszej kulturze, z kolei, realne istnienie łączymy z możliwością percepcyjnego kontaktu z danym stanem rzeczy, a moc sprawczą, determinację upatrujemy w koniecznym następstwie związku przyczynowo-skutkowego.

3. Konstruktywistyczny status relacji kauzalnej

Jest jeszcze jedna istotna różnica między nowożytnym a współczesnym rozumieniem pojęcia percepcji oraz związku kauzalnego. Nowożytna kultura, kształtująca

⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przekł. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 89.

⁸ A. Pałubicka, *Epistemologie oświecenia w perspektywie relatywizmu kulturowego*, w: T. Buksiński, E. Pakszys (red.), *W kręgu filozofii nauki, kultury i społeczeństwa*, Poznań 2009, s. 33.

się pod wpływem nauk przyrodniczych, wbrew sugestiom filozoficznym zwłaszcza Hume'a, przejawia tendencję do nadawania realistycznego ujmowania związku kauzalnego i percepcji (rozumie go ontologicznie). Wzrost samowiedzy filozoficznej, który obserwujemy od czasów oświecenia (na przykład Nietzsche i jego poglądy na relację kauzalną), przyczynił się między innymi do radykalnej zmiany poglądów na status związków kauzalnych. Wielu z nas ani treści percepcji, ani związku kauzalnego już nie rozważa w perspektywie realizmu ontologicznego. Jeśli jednak używa określenia „realistyczny status związku przyczynowego” ma na myśli kulturowo-realistyczny (lub kulturowo-obiektywny) charakter. Dodam, iż pogląd ten nie jest jeszcze wprawdzie dostatecznie upowszechniony, ale powoli zdobywa przewagę (wskazują na to liczne i niesłabnące dyskusje między zwolennikami realizmu i antyrealizmu na terenie filozofii nauki, semantyki logicznej czy filozofii kultury). Obserwuję wzrost liczby postaw reprezentujących konstruktywistyczne nastawienie. Konstruktywistyczny (myślowy), kulturowy charakter przysługuje zatem związkom symbolizowania i koniecznym związkom przyczynowo-skutkowym. Zauważam niekiedy, iż nawet filozofowie nauki deklarujący swój konstruktywizm epistemologiczny skłonni są czynić wyjątek dla związków kauzalnych, które ujmują realistycznie.

4. Nadrzędność aksjologiczna poznawczej relacji kauzalnej nad związkami symbolizowania

Uchodzą one w naszej kulturze za bardziej wartościowe poznawczo, być może z racji tego, że nie są arbitralne. Wpływ na ten stan rzeczy miał i ma nadal prestiż nauki, zwłaszcza nauk przyrodniczych, ukształtowany w kulturze euroatlantyckiej już w czasach nowożytnych i ciągle utwierdzający się. Prestiż nauki to inaczej prestiż wiedzy, a w jej ramach podstawowych twierdzeń przez nią budowanych, a więc koniecznych związków kauzalnych. Bardzo długo obowiązującym sposobem legitymizującym „wyższość poznawczą” związku przyczynowego nad symbolicznym było, i jest nadal, nadawanie im realistycznego, w znaczeniu obiektywnego, statusu w przeciwieństwie do myślowo-arbitralnego statusu związków symbolizowania. Ten wyjątkowo wysoki prestiż nauki i związków kauzalnych osiągnęto, jak myślę, przez budowanie rodzaju legitymizacji odwołującej się do dwóch wartości: prawdy, a następnie skuteczności praktycznej (technologicznej). Druga z wymienionych wartości zastępuje obecnie pierwszą, która historycznie budowała prestiż poznania naukowego. **Legitymizacja wiedzy naukowej poprzez odwołanie się do dwóch wartości: prawdy i skuteczności praktycznej, była i jest tak skuteczna, że wskazane wartości (stany rzeczy do zrobienia) zatraciły pierwotny status wartości i przekształciły się we własności wiedzy naukowej o statusie obiektywno-realistycznym.** Wartości (stany rzeczy wskazywane do osiągnięcia), jakimi są prawda i skuteczność technologiczna, przekształcają się zatem, pod wpływem legitymizacji, w cechy opisowe wiedzy naukowej. To, co jest normą (wartością do zrobienia) dla działającego, po zrealizowaniu

celu staje się faktem dla obserwatora. Przy czym opis faktu dokonany jest w innym, percepcyjnym języku.

5. Dygresja o Alfreda Tarskiego pojęciu prawdy

Myślę, iż podobnie można zinterpretować Alfreda Tarskiego pojęcie prawdy sformułowane dla nauk dedukcyjnych. Prawda w tej koncepcji byłaby w powyższej interpretacji, jak się zdaje, stanem rzeczy „do zrobienia”, a nie własnością określonych zdań. Byłaby to postawa zajmowana w działaniach matematycznych przez matematyków, składałaby się na ethos matematyka. Postawa nastawienia na osiągnięcie prawdy musi dysponować środkami jej osiągania; opis środka podaje reguła (dyrektywa kulturowa) tworzenia prawdy jako wartości. Mam na myśli tzw. konwencję T (pozbawiającą cudzysłówów), która zaliczana jest do warunków prawdziwości. Powyższa interpretacja nasuwa się wtedy, kiedy porównamy matematykę z innymi dziedzinami kultury. Każda matematyczna czynność uregulowana kulturowo motywowana jest przekonaniem nakreślającym cel działania (osiąganie prawdy) i dyrektywą (regułą) jej osiągania. Zarówno wartość, jak i sposób jej osiągania podzielane są przez uprawiających matematykę. W tym wyraża się kulturowy charakter matematyki, ale się nie wyczerpuje. Przekonania kulturowe normatywne i dyrektywne tworzą wzór działania. Są wiedzą operacyjną, która generowana jest z wiedzy bardziej podstawowej. Wiedza podstawowa stanowi pośrednią tylko przesłankę działania. Koncepcja prawdy Tarskiego do niej nie należy, nie odpowiada na pytanie, czym jest prawda, a tylko – moim zdaniem – jak ją osiągać. Można zatem interpretacyjnie „odsłaniać” operacyjny sens prawdy podanej przez polskiego logika.

6. Myślowy, konstruktywistyczny status związków symbolizowania i relacji kauzalnej. Związki przyczynowe – też podmiotowe

Z tego, co dotychczas powiedziałam, wyłania się obraz, iż zarówno związki symbolizowania, jak i kauzalne są myślowe, tzn. świadomie konstruowane, i obowiązują w danej wspólnotie (są podmiotowe). Różni je to, iż związki symbolizowania mogą być arbitralne (konwencjonalne), a przyczynowe za takie nie są uważane.

Współczesna samoświadomość filozoficzna podkreśla, iż pojęcia przyczyny i skutku są pojęciami podmiotowymi w sensie wskazanym już wcześniej, przy okazji charakterystyki związku symbolizowania. Pod tym względem nie ma różnicy w statusie obu rodzajów związków, „siła” ich obu leży w tym, że obowiązują. Powtórzę zatem: aby operować świadomie związkami kauzalnymi, należy znać to pojęcie i umieć się nim posługiwać. Do podmiotowej partycypacji w kulturze zaliczyłabym również jednowymiarowe uczestnictwo, z którym mamy do czynienia wtedy, kiedy znana jest tylko praktyka używania tego pojęcia, nie podparta

refleksją nad naturą tego związku. Podmioty tylko praktykujące pojęcie związku kauzalnego nie muszą zatem posiadać wiedzy o statusie tego związku i wszystkich problemów z tym związanych, aczkolwiek są one dostępne tej kulturze. Już wtedy mamy do czynienia – jak się zdaje – z partycypacją, być może połowiczną, w kulturze symbolicznej. Jeśli nie zna się pojęcia związku kauzalnego ani nie umie się nim posługiwać, to – zgodnie z tym, co stwierdziłam wcześniej – w badaniach kulturoznawczych odradzam przedstawicielom takiej kultury przypisywanie poziomemu rozwojowi, w którym jej członkowie operują bądź znają i operują pojęciem związku kauzalnego. Byłby to zabieg bezpodstawny i mocno zniekształcający naszą wiedzę poznawczą. Gdyby powyższą uwagę odnieść do dziejów kultury, należałoby przyjąć, iż dopiero od nowożytności można upatrywać warunków do zaistnienia i operowania rozważanym pojęciem symbolu. Już zupełnie takich warunków nie znajdujemy w kulturach pierwotnych, a nawet średniowiecza europejskiego, czyli przednowożytnych.

7. Dlaczego związek przyczynowy nie jest uznawany za arbitralny?

Jak już wcześniej podkreślałam, istnieje powszechna zgoda co do tego, aby nie traktować relacji przyczynowej jako związku arbitralnego. Rozważmy, jakie mogą być tego powody. (1) Za związkami kauzalnymi jesteśmy skłonni doszukiwać się jakichś realistyczno-obiektywnych ich odpowiedników, parytetów, które stanowiłyby zapórę dla arbitralnego nakreślenia rzeczonych związków. Założenie o istnieniu związku kauzalnego, niezależnego od świadomości ludzi go rozpoznających, byłoby podstawą do nadawania im statusu obiektywnego. Tak się rzecz ma wedle tzw. realizmu naiwnego i metafizycznego. Parafrazując ironiczną wypowiedź Richarda Rorty'ego, przyjmuje się, iż rzeczywistość przemawia do nas związkami kauzalnymi, a podmioty ludzkie tylko je odkrywają i zmuszone są do ich przyjęcia. Obiektywistyczny status tych związków, pamiętajmy, orzekany jest o stałym następstwie lub współwystępowaniu jednego zjawiska po drugim. Cecha konieczności przypisywana związkowi kauzalnemu zastąpiła dawniej wskazywaną jego własność, jaką było nieco tajemnicze pojęcie mocy sprawczej. Dla Hume'a, przypomnę, moc sprawcza, o której mowa, stanowiła przeniesienie sprawczości działania ludzkiego na istniejące obiekty: „Każdemu działaniu odpowiada pewna moc; i moc ta musi mieścić się w ciele, które działa”⁹. (2) Wedle drugiej koncepcji związek przyczynowy ma status obiektywnego *sam z siebie*, bez względu na to, o czym jest orzekany; jest to więc *immanentna* cecha związku kauzalnego. (3) Obiektywny charakter związku kauzalnego jest mu udzielany przez sferę, o której jest orzekany, ale nie chodzi już o rzeczywistość obiektywną, ale rozumianą kulturowo, a więc o pielęgnowane we wspólnocie kulturowe związki intencjonalne. Drugą możliwość zakładał i rozwijał Willard V.O. Quine w projekcie epistemologii znaturalizowanej (teza o wrodzonym charakterze postrzegania podobieństwa percepcyjnego

⁹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I, przekł. C. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 221.

przez organizmy), a trzeciej możliwości, która – jak sądzę – daje się uzgodnić z podmiotowo-konstruktywistycznym statusem związku przyczynowego, można doszukiwać się w koncepcji Johna Locke’a i Davida Hume’a. Szczególnie ważne okazują się interpretacje: Locke’a pojęcia *refleksji*¹⁰ oraz Hume’a pojmowanie *impresji* i *związku przyczynowego*. Hume, jak pamiętamy, polemizował z poglądem powszechnie akceptowanym nawet współcześnie, wedle którego

„[...] konieczność i moc leżą w rzeczach, które rozważamy, nie zaś w naszym umyśle, który je rozważa. [...] Tak się rzecz ma, gdy przenosimy skłonność naszej myśli na rzeczy zewnętrzne i gdy przyjmujemy jakieś realne i zrozumiałe powiązanie między nimi, gdy tymczasem jest to własność, która może przynależeć tylko umysłowi, co rozważa te rzeczy”¹¹.

8. Aksjologia oświecenia zawarta w kryteriach wiedzy prawomocnej

Kartezjusz, empiryści brytyjscy, Kant podtrzymują – jak wiadomo – rozróżnienie na *doxa* i wiedzę prawomocną opartą na zasadach percepcji. Przyjmując ten podział, doprowadzają nie tylko do jego upowszechnienia, ale również formułują argumenty, zwłaszcza Hume, na rzecz prawomocności tylko wiedzy percepcyjnej, jej ugruntowania budującego nasze zaufanie. Nauka wytwarzająca tego typu wiedzę usadowiona zostaje na szczycie hierarchii wśród dziedzin kultury obowiązujących w oświeceniu. Oświeceniowa hierarchia aksjologiczna **stała się źródłem narodzin przekonania o autonomicznym charakterze wiedzy percepcyjnej** i w konsekwencji doszło do zacierania związków łączących **naukę z kategorią życia**, z mniemaniami zaliczonymi do *doxa*. Odtąd tylko nauka decyduje o wiarygodności produkowanej wiedzy, ustanowione zostają epistemologiczne kryteria jej prawomocności oraz – pośrednio – upowszechnia się nowożytnie kryterium istnienia obiektywno-kulturowego, ograniczonego do rezultatów percepcji i doświadczenia zmysłowego. A jaki rysuje się związek między wiedzą percepcyjną a *doxa*?

Nauka przejmując od filozofii nie tylko prestiż społeczny, naczelną pozycję w hierarchii kulturowej, ale i perspektywę teoretyczną związaną z pewną postawą: określaną zazwyczaj jako obiektywna (bezstronna). Chodzi o perspektywę dystansu epistemologicznego i postawę obserwatora, który nie jest uczestnikiem wydarzeń, jakie poznaje, lecz pozostaje w pozycji trzecioosobowej, postawie przyglądania się temu, co jest obecne i się wydarza. Pamiętamy też, że w myśl ideologii oświecenia **wszystko to, co nie spełniało kryteriów prawomocności opartych na percepcji, traktowano jako rodzaj przesądów**. Do obszaru przesądów zaliczano przekonania o statusie mniemań, czyli *doxa*, znacznie ustępującym pod względem wiarygodności tym ugruntowanym poznawczo. Dalej

¹⁰ A. Pałubicka, *Epistemologie oświecenia w perspektywie relatywizmu kulturowego*, w: T. Buksiński, E. Pakszys (red.), *W kręgu filozofii nauki...*, op. cit., s. 221-229.

¹¹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit., s. 220, 222.

przekonania religijne, zdroworozsądkowe, obyczaje itp. były owymi nieracjonalnymi przesadami, z których rozum miał się oczyścić. Spadkobiercy idei oświecenia poszli jeszcze o krok dalej. Zmierzali do zakreslenia linii demarkacyjnej między wiedzą percepcyjną, naukową, opartą na doświadczeniu a nienaukową (metafizyczną, życiową, światopoglądową itp.). Budowano granice między zdaniem (sądami) należącymi do nauki oraz tymi, które do niej nie należą i są w związku z tym pozbawione sensu (Carnap i neopozytywizm).

Hierarchia związków (preferencja kauzalnych nad symbolizowania) obowiązująca w naszej kulturze to istotny element dziedzictwa oświecenia. Do tego stopnia utrwalała się w naszej kulturze deprecjacja przekonań innych niż te uznawane za naukowe, że refleksja nad nimi była wykluczona z obszaru nauki.

Atakując przesady religijne, magiczne i życiowe, ideologia oświecenia, zauważamy, budowała swój prestiż. Naczelne miejsce w hierarchii dziedzin kultury osiągnęła, podkreślając również swoją opozycyjność względem przesądów, między innymi przekonań niezbędnych podmiotowi do „radzenia sobie w życiu”. Szkolnictwo, które zaczęło obejmować coraz szersze kręgi społeczne, walczyło o upowszechnienie się wiary w oświecony rozum. W ówczesnych koncepcjach epistemologicznych oraz w nauce zaciera się i następnie zrywa związki genetyczne z postawą człowieka „robiącego świat” (pierwszoosobową), a więc przeżywającego swoją egzystencję – krótko mówiąc, z życiem (postawa człowieka działającego – pierwszoosobowa – stała się nienaukowa). Nauki przyrodnicze i wiedza przyrodnicza najwcześniej i w sposób paradygmataczny spełniają wypracowane na terenie filozofii epistemologiczne kryteria prawomocności, wyprzedzając w tym względzie refleksję humanistyczną.

9. Aksjologia oświecenia a relacja symbolizowania

Aco z przekonaniami pozwalającymi człowiekowi radzić sobie w świecie? Nie dysponuje jednak oświecenie dostatecznie ugruntowaną epistemologiczną wiedzą o człowieku i społeczeństwie. Po pierwsze, jeszcze nie powstały nauki humanistyczne, proces ten rozpocznie się dopiero w XIX wieku. Po drugie, natychmiast kiedy zaczęły wyłaniać się humanistyczne dyscypliny naukowe, przejmowały z sukcesem w naukach przyrodniczych kryteria naukowości. Szybko jednak okazało się, iż sprostanie im jest albo niemożliwe, albo nie takiej wiedzy oczekuje społeczeństwo.

Prawie od samego początku, jak wiadomo, kształtujące się nauki humanistyczne wdały się w spór, określony później przez Karla Poppera jako spór naturalistów z antynaturalistami, dotyczący zasad i kryteriów prawomocności wiedzy humanistycznej. Spór ten toczony jest nadal, zmieniają się argumenty. Nie jest moim zamiarem wgłębianie się w ten spór, ważne dla dalszych rozważań jest jednak odnotowanie trudności epistemologicznych związanych z ustanowieniem kryteriów naukowości wiedzy humanistycznej. **Dla dalszych rozważań istotne jest to, iż mając na względzie dziedzictwo oświecenia, trudno jest mówić**

w terminach wiedzy prawomocnej o życiu ludzkim, o radzeniu sobie w „świecie”, o przesądach i mniemaniach składających się na *doxę*. To oczywiście, ale nie sposób nie mówić w ogóle, zwłaszcza o sztuce. Uważam zatem, iż jedyny w miarę do przyjęcia przez rzeczników idei oświecenia i jego spadkobierców sposób wyrażania myśli o życiu człowieka, jego losie, różnych meandrach i zawiłościach, radościach i smutkach itp. – możliwy i wiarogodny jest poprzez symbol i związek symbolizowania. Konstytuuje się takie pośrednie komunikowanie, nie wprost, o powyższej problematyce, ale z pełną świadomością kreowania i arbitralnego łączenia relacjami (symbolizowania) tego, co można zobaczyć, usłyszeć, dotknąć itp., z nastrojem towarzyszącym każdej czynności człowieka. W tym dualizmie: życia i poznawania (człowieka przyglądającego się z dystansu i postawie działającego w „świecie”), **symbol** odgrywa rolę pośrednika budującego przestrzeń wiarygodnej komunikacji. O świecie życia ludzkiego wiarygodnie można się wypowiadać tylko poprzez ustanowienie związków symbolizowania między uznaną, prawomocną wiedzą percepcyjną (zjawisko percepcyjne, które przekształca się w symbol, a więc odnosi do) a mniemaniem organizującym nam życie. Ustanawia się, jak myślę, korelację między dopuszczalnym, usankcjonowanym epistemologicznie sposobem poznawania, podniesionym do rangi jedynego prawomocnego, a wypowiadaniem przemyśleń na przykład egzystencjalnych. Zatrzymanie w symbolu ulotnej chwili czy nastroju, o których wiedza bez tego pośrednika w postaci symbolu nie może być zaliczona do ugruntowanej.

Kształtować się zaczyna epoka modernizmu w sztuce, z głównym kierunkiem artystycznym – symbolizmem. Prawomocna wiedza percepcyjna zostaje odniesiona na mocy związków symbolizowania do wydarzeń życiowych, losu ludzkiego itp. Zachowana jest hierarchia wiedzy, ale również możliwość wypowiadania się o sferze egzystencji ludzkiej. Prawomocnie mówimy o zjawiskach dostępnych nam w doświadczeniu percepcyjnym, ale odnosimy je do wydarzeń składających się na życie. Pojęcie symbolu, którego określenie przytoczyłam za Kmitą, spełnia te warunki. Ustanowiona zostaje przez pojęcie symbolu i związku symbolizowania określona (przez daną kulturę) korelacja między dwoma autonomizującymi się względem siebie sposobami myślenia w kulturze europejskiej: między działaniem człowieka w świecie, przeżywającym swoje życie, a prawomocnym myśleniem poznawczym. Nowożytnie rozumiany związek symbolizowania doskonale rozwiązuje trudności stworzone przez nowożytność. Percepcyjnie ufundowana rzecz przekształcana jest w symbol, niekiedy narzędzie, odnoszące do sposobów radzenia sobie z nim (intencjonalności kulturowej).

Na koniec pragnę zwrócić uwagę na bezwiedne najczęściej stosowanie w poznawaniu kultur przednowożytnych rozważanego wyżej, modernistycznego pojęcia symbolu. Percepcyjne opisy źródeł (najczęściej są to różnego rodzaju katalogi) dokonane wedle kryteriów współcześnie obowiązujących odnosi się do poszukiwanych sensów kulturowych. Stany rzeczy opisane przez badacza przekształcone następnie zostają przez niego w symbole, które odnoszą do intencji, znaczenia. Czyje są to symbole? Mogą za takowe uchodzić jedynie w kulturze badacza, ale chyba nie w badanej.

Zauważmy, iż wówczas badacz poznaje symbole, które najpierw skonstruował, imputując je badanej przednowożytnej kulturze. W kulturze tej obowiązują odmienne od naszego kryteria istnienia. Dla człowieka religijnego istnieją przecież też niepercepcyjne stany rzeczy, które uznaje za realne i obdarzone mocą sprawczą. Związki intencjonalne (nieznane badaczowi relacje łączące działania z sensami) przekształcone zostają w związki symbolizowania, które „odnoszą” źródła-symbole do określonych kontekstów. Może nic zdrożnego w tej operacji nie ma, pod warunkiem, że postępuje się świadomie oraz badania dotyczą europejskiej kultury nowożytnej. Natomiast jeśli z zabiegu poznawczego przenosi się na kulturę, którą się bada (nienowożytną) i opowiada o symbolach danej kultury, to – zauważmy – zachodzi ewidentna zmiana znaczenia słowa „symbol”. W każdym razie nie wchodzi tu w grę pojęcie symbolu, które analizowałam.

Anna Ziółkowska

Poznań



Implikacje Ricoeurowskiego ujęcia symbolu dla sensu podmiotowości

*Jak więc można na powierzchni ujawnić to, co nieskończone?
Tylko symbolicznie, dzięki obrazom i znakom.*

August Wilhelm Schlegel

*Pytanie: dlaczego w ogóle jest prawda jako prześwitujące skrywanie?
Zakłada prawdę Dlaczego. Atoli jedno i drugie, prawda i Dlaczego
(wezwanie gruntowania) są tym samym. Istoczenie jest przynależną Byciu,
wypływającą zeń samą prawdą.*

Martin Heidegger

Obraz poetycki – przenosi nas do źródła mówiącego bytu.

Gaston Bachelard

Paul Ricoeur (1913-2005) proponuje dość specyficzną koncepcję symbolu, którą odnajdujemy między innymi w esejach zawartych w tomie *Egzystencja i hermeneutyka, Symbolice zła*, a także w esaju *Metafora i symbol*. W swoim ujęciu symbolu nawiązuje do jego starożytnych, greckich korzeni, które na początku artykułu przywołam, aby odróżnić podejmowany tu sens symbolu od innych, powszechnie rozumianych pojęć, kryjących się pod tym wieloznacznym terminem. Następnie przedstawię Ricoeurowskie ujęcie symbolu w związku z płaszczyzną semantyczną, analizując stosunek symbolu do metafory, pojęcia i alegorii, by w dalszym ciągu przyjrzeć się wyłaniającym się z niego implikacjom dla sensu podmiotowości oraz poszukiwań możliwości nieuprzedmiotawiającego doświadczenia świata.

We wstępie do *Słownika symboli* Władysław Kopaliński sięga do następującego znaczenia symbolu:

„Termin symbol pochodzi od st. gr. *symbolon*, oznaczającego pierwotnie niewielki, rozłamany na pół przedmiot z metalu, kości, wypalanej gliny, drewna, jak np.: pierścień czy tabliczka. Połówki te stanowiły znak rozpoznawczy dla dwóch osób, które łączył jakiś interes, wiązała umowa, kojarzyło pokrewieństwo, jednoczyły obowiązki przymierza, przyjaźni, gościnności czy pomocy. Gdy przybywał z odległych stron ktoś nieznajomy, syn, przyjaciel, współnik czy rządcą drugiej osoby, przywożąc z sobą połówkę pierścienia czy tabliczki, wystarczyło przypasować do siebie (gr. *symbollein*) krawędzie obu części, aby mieć pewność, że przybysz jest godny zaufania”¹.

Chodziło zatem o pojęcia, przeżycia, wyobrażenia, które zespała jakaś wewnętrzna więź (kojarzenia się, współbrzmienia czy poczucia „wspólnego rytmu”).

Etymologicznie symbol posiada dwa różne, chociaż nie tak bardzo oddalone od siebie znaczenia. W pierwszym znaczeniu gr. *symbolon* oznacza „znak rozpoznawczy” albo „współokruch” (zob. wyżej), natomiast w drugim, wywodzącym się ze starogreckiego *symbollein*, oznacza: „wspólne dążenie”, „rzucanie w celu połączenia”, „składanie razem tego, co było wcześniej podzielone”. W pierwszym znaczeniu jest to każdy znak zastępczy, który pełni funkcję substytucji określonego pojęcia bądź przedmiotu i ewokuje związane z tym przedmiotem przeżycia oraz wyobrażenia. Jako taki jest on znakiem konwencjonalnym, występującym często w formie wizualnej. Postać tego typu symboli jest zazwyczaj zależna od kultury i okresu historycznego, w którym powstały. Może również zmieniać swoje znaczenie, rozszerzać je bądź zawężać. Ricoeur dystansuje się od tego rozumienia symbolu.

Podług drugiego, starogreckiego znaczenia symbol (*symbollein*) stanowi wydarzenie. W ujęciu tym symbol wskazuje na rzeczywistość poza sobą, przy czym żadne symboliczne poznanie nie wyczerpuje bogactwa tego, co symbolizowane. W przeciwieństwie do pierwszego znaczenia, symbol nie pełni tu roli substytucji, ani też nie wyczerpuje się w sferze konwencji, ale istotnie poza ową sferę wykracza. Rzeczywistość symboliczna, o jakiej tu mowa, nigdy nie jest dana człowiekowi w poznaniu bezpośrednim, ale jakby w zwierciadle. Jak pisze Kopaliński:

„Wszystko, co symboliczne, ma skłonność do wielowartościowości, do stałości i zmienności, do wyrażania dobra i zła, życia i śmierci, rozkwitu i wędnięcia, wznośnienia się i opadania, jest zarazem ezoteryczne, egzoteryczne, zasłania i odsłania. Właściwością symbolu jest niedookreślenie, mglistość; jest często płynny, migotliwy, pełen sprzeczności, nieraz dostępny tylko wtajemniczonym”².

Symbol, w swoim sensie ponownego scalania, wskazuje jednocześnie na jakąś jedność i na jakieś rozdzielenie, które dzięki niemu (tj. symbolowi) może być przezwyciężane.

Właśnie to drugie ujęcie symbolu jest bliskie Ricoeurowi. Autor *Symboliki zła* poszukuje symboli w obszarze marzeń sennych (nawiązując do psychoanalizy

¹ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 7.

² Ibidem.

Zygmunta Freuda), w języku poetyckim (nawiązując do poetyki Gastona Bachelarda) oraz w tzw. hierofaniach (nawiązując do historii religii Mircei Eliadego). Psychoanaliza wiąże symbole z konfliktami psychicznymi, poetyka z pewną wizją świata, natomiast fenomenologia religii z przejawami *sacrum*³. Można w jego koncepcji dostrzec również wiele zbieżności z ujęciem symbolu u Carla Gustawa Junga⁴. W odróżnieniu od Junga, treści symboliczne według Ricoeura osadzone są w bardziej indywidualnym, związanym z doświadczeniem hermeneutycznym i zarazem mniej uniwersalnym (archetypicznym) wymiarze. Jednak podobnie jak u Junga, symbole sytuują się tu na zewnątrz „ja”, odsyłając do doświadczenia siebie bardziej źródłowego niż doświadczenie monadyczne. Ricoeur przyznaje, że „problem symboli rozprasza się na wiele dziedzin badawczych i tak podzielony wydaje się gubić w ich wielości”⁵. Autor *Symboliki zła* ukazuje swoje rozumienie symbolu poprzez zestawienie go z metaforą, pojęciem i alegorią.

Należy odróżnić symbol od metafory. Ricoeur wyróżnia dwa aspekty symbolu: semantyczny i niesemantyczny. Symbol jest o tyle przejrzysty, o ile wkracza w płaszczyznę mowy („prześwieca przez świat”), i o tyle nieprzejrzysty, o ile odsyła poza nią, ku sferze skrytej (ku „świętemu Uniwersum”). Można zatem powiedzieć, że symbol posiada znaczenie pierwszego i drugiego rzędu. Podwójne znaczenie posiada również metafora, jednak ta ostatnia tym różni się od symbolu, że wyczerpuje swoje

³ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przekł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 166-167: „Dla określenia aktu przejawiania się *sacrum* zaproponowaliśmy termin hierofania [...]. Począwszy od hierofanii najbardziej elementarnych – na przykład objawienie się *sacrum* w jakimkolwiek przedmiocie, kamieniu, drzewie – aż po hierofanie najwyższą, wcielenie się Boga w Jezusie Chrystusie – nie ma przerwania ciągłości. W płaszczyźnie strukturalnej stajemy wobec tego samego tajemniczego aktu: objawienia się czegoś »całkiem innego« – rzeczywistości, która nie przynależy do naszego świata – w przedmiotach stanowiących integralną część tego świata »przyrodzonego«, »laickiego«”.

⁴ Jerzy Prokopiuk tak oto ujmuje rozumienie archetypów i symboli (w relacji do świadomości) u Junga: „Archetypy, podobnie jak popędy, należą do sfery *numinosum*. Nieświadomość zbiorowa posiada niedostrzegalny porządek, niedostępny naszej świadomości: archetypy stanowią ośrodki i dominanty nieświadomości. Struktura archetypu jest bipolarna: archetyp ma zarówno jasną, jak i ciemną stronę, tj. zarówno stronę konstruktywną, jak i destruktywną – psychicznie i moralnie. ‘Archetyp jako taki’ przekracza świadomość (jego istota może być ‘opisywana, ale nigdy nie może zostać opisana’) [...]. Archetypy domagają się, by traktować je serio, albowiem włączając jednostkę w nurt ogólnoludzkich prawidłowości, przynoszą jej harmonię, ochronę, zbawienie. Jednakże ich dobroczynne działanie przejawia się tylko wtedy, gdy człowiek przyjmuje wobec nich właściwą postawę. W przeciwnym razie odkrywają swe „gniewne oblicze” i sprowadzają katastrofy zarówno na jednostki, jak i na społeczeństwo. Symbol jest podstawowym elementem ‘języka’ archetypów, łączącego je ze świadomością. W aspekcie energetycznym symbol jest ‘transformatorem energii psychicznej’, przekształca ją bowiem i daje jej wyraz w równoważnych terminach obrazowych. [...] Symbole nigdy nie są tworzone świadomie, lecz są wytworem nieświadomości, przekazywanym za pośrednictwem objawienia lub intuicji”, J. Prokopiuk, *C.G. Jung, czyli gnoza XX wieku*, wstęp do: C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1981, s. 22-23.

⁵ P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, przekł. K. Rosner, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8-9, s. 240.

znaczenie w sferze semantycznej, kiedy to pod napięciem zrodzonym ze sprzeczności znaczenia literalnego odnajdujemy znaczenie metaforyczne. Przykładem metafory może być „białe szaleństwo”. Sens metafory odsłania się dopiero po zawieszeniu znaczenia literalnego, które burzy poczucie językowej oczywistości. Pierwsze znaczenie (literalne) ulega zatarciu, unieważnieniu, by mogło odsłonić się znaczenie drugie (metaforyczne). Natomiast w przypadku symboli nie ma takiej redukcji znaczeń, jest natomiast nieredukowalny ruch z pierwszego poziomu znaczeń ku drugiemu. Granice między znaczeniami są tu rozmyte. Dwa poziomy znaczeń symbolu odsłaniają się z perspektywy interpretującego, dla którego symbol objawia się pośrednio poprzez mowę. Interpretujący dostrzega jednak, że mowa nie wyczerpuje znaczenia symbolu, który zawiera jeszcze jakieś przewyższające interpretację literalną znaczenie. Symbol stanowi wobec metafory „nadwyżkę znaczenia”. Jednakże, jak pisze Ricoeur:

„Z punktu widzenia kogoś, kto ogarnia sens symboliczny, nie ma tam w rzeczywistości dwu znaczeń, z których jedno jest literalne, a drugie symboliczne; jest raczej jeden ruch, który przenosi go z określonego poziomu na inny i który przybliża mu drugie znaczenie za pośrednictwem lub przez znaczenie literalne”⁶.

O ile zatem są możliwe metafory martwe, jak „noga krzesła”, „u stóp góry”, tak symbole są zawsze żywe. Metafory mogą stanowić co najwyżej semantyczną powierzchnię symbolu. Dzieje się tak, gdyż symbole, w przeciwieństwie do metafor, „mają korzenie”, są zakorzenione w całym Uniwersum, w Kosmosie i choć dają się przybliżyć przez język, to ostatecznie się w nim nie wyczerpują. W metaforze następuje zaprzeczenie znaczeniu dosłownemu, natomiast w symbolu rozszerzenie znaczenia dosłownego. Symbole sytuują się na granicy *bios* i *logos*. We wspólnym, symbolicznym rytmie splatają się ukryte konflikty psychiczne, poetycka wizja świata, sfera sakralna (hierofanie) i „wewnętrzne objawienia” (epifanie). Ricoeur pisze:

„Siła impulsów niepokojących naszą fantazję, siła wyobrażonych sposobów bycia, które rozżarzają słowo poetyckie, a także czegoś wszechogarniającego i najpotężniejszego, co nam zagraża, gdy czujemy się odrzućeni – we wszystkich tych, a także w innych jeszcze rejestrach przejawia się dialektyka mocy i formy, dialektyka, z której język chwytą za ledwie pianę, samą powierzchnię życia”⁷.

Dyskurs jest wszak zakorzeniony w życiu, rodzi się z koincydencji siły i formy, dzięki czemu daje się przez człowieka kształtować, tworząc wciąż nowe sensory, wydobywające nowe sposoby zamieszkiwania w świecie. Można powiedzieć, że symbole dostarczają mowie znaczeń, których sposoby wyrażania dają się różnorodnie kształtować między innymi przez tworzenie nowych metafor. Zwłaszcza język poetycki, dzięki dokonaniu swoistego *epoche*, zawieszającego językową referencyjność, ukazuje nowe sposoby rozumienia i interpretowania świata. Wyrażanie tego, czego do końca wyrazić się nie da, czerpie swoją siłę w zdolności Kosmosu do znaczenia. Objawienie nie rodzi się poprzez mowę, ale to mowa wyrasta z objawienia, dlatego też mowa jako z istoty swej nieogarniająca symbolicznego Uniwersum

⁶ Ibidem, s. 242.

⁷ Ibidem, s. 249.

winna się z pokorą wystrzegać wszelkiej absolutyzacji⁸. Zatem nie kreujemy symboli, ale je odkrywamy jako objawione poprzez interpretację. Ta aktywność symboliczna nie jest nigdy w pełni autonomiczna, ale zawsze wiąże się z inną, bowiem, jak pisze w swoim *Słowniku symboli* Juan Eduardo Cirlot:

„Symboliczny sens zjawiska może nam być pomocny w wyjaśnianiu jego tajemnych przyczyn, łączy bowiem instrumentalność z duchowością, pierwiastek ludzki z kosmicznym, przypadkowość z przyczynowością, nieuporządkowanie z ładem; i ponieważ uzasadnia słówko, takie jak *Uniuersum*, które bez tej integracji na wyższym poziomie traciłoby sens, rozpadając się na chaotyczną mnogość rzeczy. Oraz dlatego, że na każdym kroku przypomina o transcendencji”⁹.

Symbole scalają porządek transcendentny z historycznym, ujawniają analogię pomiędzy duchowością, przyrodą i materialnością¹⁰. W ten sposób poprzez symbole zostaje poświadczona jedność i najgłębszy sens świata. W tej perspektywie świat nie jest chaosem, który dopiero przez ludzką świadomość daje się jakoś uporządkować i poskładać, ale jest sam przepełniony sensem, jest świadomością i całością kosmiczną.

Ricoeur odróżnia również symbol od pojęcia. Symbol pobudza niekończącą się egzegezę, wykraczającą poza myślenie pojęciowe, które dla hermeneutyki kosmosu przypominałoby jedynie „gaworzenie dziecka”. Mamy tu zresztą do czynienia z dwoma różnymi wymiarami: pojęcia wyznaczają poziomy ogólności, natomiast symbole wyznaczają poziomy głębokości. Nierzadko – jak twierdzi Ricoeur – ceną, jaką płaci się za jasność, jest utrata głębi. To właśnie między innymi nieprzejrzystość stanowi o nieprzebranej głębi symbolu. Zatem nie wystarczy zrozumienie symboli, bo wówczas chwytą się tylko ich „pianę”, ale trzeba ich również jakoś doświadczyć. Z drugiej strony, zdaniem Ricoeura, nie ma antynomii między symbolem i pojęciem, ale wręcz przeciwnie: to właśnie symbole inicjują myślenie pojęciowe.

⁸ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przekł. K. Tarnowski, Warszawa 1985, s. 195: „Analiza językowa, która traktowałaby znaczenie jako zamkniętą w sobie całość, nieuchronnie zabsolutyzowałaby mowę. To hipostazowanie mowy neguje podstawową intencję znaku: odnosić się do czegoś, a więc przekraczać siebie i zatajać w tym, do czego się odnosi. Sama mowa domaga się jako środowisko znaczące – odniesienia do egzystencji”.

⁹ J. E. Cirlot, *Słownik symboli* (ze wstępu), przekł. I. Kania, Kraków 2000, s. 14.

¹⁰ „Tak więc logika znaczenia ma tu swe źródło w samej strukturze świętego uniwersum. Prawami tej logiki są prawa korespondencji, odpowiedności między kreacją *in illo tempore* i teraźniejszym porządkiem zjawisk natury i ludzkich działań. Wyjaśnia to na przykład, dlaczego świątynia swoim kształtem odwzorowuje zawsze jakiś model niebios. I dlaczego hierogamii nieba i ziemi odpowiada jedność między męskością i żeńskością – jest to odpowiedniość między makrokosmosem i mikrokosmosem. Analogiczny charakter ma także odpowiedniość między ziemią uprawną i kobiecymi narządami płciowymi, między płodnością ziemi i łonem matki, między słońcem i naszymi oczami, między spermą i ziarnem, pogrzebem i wysiewaniem zboża, narodzinami i powrotem wiosny. [...] Istnieje także potrójna odpowiedniość między ciałem, domem i kosmosem, która sprawia, że filary świątyni i nasz kręgosłup mogą wzajemnie na siebie wskazywać symbolicznie, a także odpowiedniość między dachem i czaszką, oddechem i wiatrem i tak dalej”, P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, op. cit., s. 248.

Symbol różni się również od alegorii. Chociaż zarówno symbol, jak i alegoria kierują się ku pojęciu, alegorię po osiągnięciu celu można wyeliminować, stanowi ona bowiem jedynie pewien etap dydaktyczny, natomiast symbolu z istoty wyeliminować się nie da. Wiedza symboliczna jest niezastępowalna. Trzeba wszak pamiętać o niebezpieczeństwie iluzji symbolicznych, czyli o możliwości zamknięcia się w pewnych pozornych „całościach”, uznawanych za prawdę. Interpretacja symboli jako zadanie hermeneutyczne nie może zatrzymać się w pewnym punkcie i znaleźć u swego kresu. Bowiem wówczas poznanie symboliczne może przemienić się w dogmatyzm, a nawet przekształcić w jakąś zniewalającą ideologię. Byłoby to doświadczenie zafałszowane. Doświadczenie symboli wiąże się z przeczcuciem, że poza widzialnym horyzontem jest jeszcze jakaś dal, coś więcej, co dopiero trzeba będzie z tej dali przywołać bądź wydobyć. Symbole – których korzenie sięgają trwałych pokładów życia, nieświadomości, uczucia, Wszechświata – nigdy nie giną.

Człowiek rozpoczyna interpretację objawiających się symboli, wychodząc ze środka tej pulsującej i wszechogarniającej mowy Bytu, o czym poucza słynna wypowiedź Ricoeura:

„Symbol daje do myślenia, że *cogito* jest wewnątrz bytu, a nie odwrotnie, powtórna naiwność byłaby ponownym przewrotem kopernikańskim. Byt, który ustanawia się w *cogito*, odkrywa, że sam akt, dzięki któremu odrywa się od całości, nadal należy do bytu zwracającego się do niego z głębi każdego symbolu”¹¹.

Wynika stąd, że człowiek jest już zakorzeniony w świecie, zanim sam się ustanowi. Można tu dostrzec wyraźną analogię do Heideggerowskiego *bycia-w-świecie*. Opływ autora *Bycia i czasu* nie pozwala na ujęcie człowieka i świadomości w oderwaniu od świata. Zdaniem Heideggera jestestwo jest już zawsze w świecie, w jego powiązaniowym całokształcie, co stanowi jego pierwotne ontologiczne usytuowanie, wobec którego wyodrębnienie „ja” i jego przedmiotowe odniesienie do świata jest dopiero czymś wtórnym. Egzystujące jestestwo nie może ze swej istoty posiadać świata, ujmować go w sposób przedmiotowy, chociaż potocznie i na pierwszy rzut oka taki stosunek do świata może się narzucać. Należałoby raczej stwierdzić, że jestestwo samo jest przez świat posiadane, a nawet przezeń wchłonięte. Nie może ono uciec od świata, w który zostało rzucone. Jednak Heidegger, oddzielając ontologiczne usytuowanie jestestwa od sfery, w której dominuje potoczność (czyli tzw. sfery „się”), dyskredytuje świadomość, a nawet rezygnuje z jej pojęcia. Natomiast u Ricoeura świadomość indywidualna wynurza się z Bytu jako swego rodzaju świadomości nie-egologicznej i nieustannie dąży do zjednoczenia ze swoim źródłem. Jako taka ma do spełnienia bardzo ważną rolę, a jest nią nieustanne poszerzanie własnego obszaru poprzez interpretacje symboli. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z procesem o charakterze prospektywnym, czy też, obrazowo mówiąc, ze świadomością jako spiralą zataczającą coraz większe kręgi. Jak pisze Ricoeur: „świadomość jest ruchem unicestwiającym nieustannie własny punkt wyjścia, a pewność siebie osiągaającym dopiero w punkcie dojścia”¹². Różnica

¹¹P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przekł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 336.

¹²P. Ricoeur, *Świadomość i nieświadomość*, przekł. H. Igalsen, w: *Egzystencja i hermeneutyka*, op. cit., s. 218.

między Heideggerowskim i Ricoeurowskim ujęciem podmiotowości zaznacza się w tym, że u Heideggera pierwotnym fenomenem jest rzucenie jestestwa w świat, natomiast dla Ricoeura podstawowym fenomenem, leżącym u podstaw świadomości indywidualnej, jest fenomen oddzielenia. Co ważne, świadomość u Ricoeura nie jest zamknięta w „ja”, ani też nie może być tożsama z „ja”, ale poza „ja” nieustannie wykracza. „Ja” jest jakby unoszone na fali świadomości, której dynamika powoduje, że granice pomiędzy „ja” i „nie-ja” (podmiotem i przedmiotem) okazują się zmienne i arbitralne. Sama ta arbitralność jest natomiast uwarunkowana przez poprzedzającą ją w porządku transcendentnym niedualność, czyli Byt jako dynamiczną całość, świadomość i podmiotowość. Owa całość (pełnia) nie daje się ogarnąć przez indywidualną, ograniczoną świadomość, jest dopiero odsłaniana w doświadczeniu symbolicznym, które nie jest czymś danym, ale zadaniem, gdyż – jak czytamy w *Symbolice zła*:

„Gdyby pełnia była przedmiotem przeżycia, byłaby wszędzie obecna w przestrzeni i czasie, ponieważ jednak jest wyznaczona tylko symbolicznie, domaga się znaków uprzywilejowanych oraz wypowiedzi dotyczących tych znaków. Ich różnorodność poświadcza pełnię tego, co znaczące w jego przygodnych objawach”¹³.

Świadomość wyłaniająca się ze środka mowy Bytu jest zarazem odpowiedzialna za żywotność tej mowy¹⁴. Musi więc z jednej strony zdobyć się na wysiłek istnienia, na przezwyciężanie ciągłego napięcia pomiędzy tendencją do uprzedmiotawiania, a z drugiej – zakorzenionym w głębi bytu dążeniem do przezwyciężenia dualizmu podmiotowo-przedmiotowego. Nie jest świadomością, która zna samą siebie w sposób bezpośredni, na przykład w oczywistości psychologicznej, intuicji intelektualnej albo w wizji mistycznej. Jak czytamy w jednym z esejów Ricoeura: „apodyktyczność nie jest bezpośredniością. Refleksja nie jest introspekcją. Filozofia podmiotu nie jest filozofią świadomości”¹⁵. Dlatego też świadomość, aby mogła stać się samoświadomością, musi podjąć trud interpretacji symbolicznego Uniwersum. Interpretacja jest tu zarazem samointerpretacją. Nastawienie krytyczne, refleksyjne stanowi niezbędne

¹³ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, op. cit., s. 160.

¹⁴ Człowiek pierwotnie przynależy do Mowy, która staje się narzędziem „panowania”, dopiero wtórnie poprzez jej zagarnięcie, wraz z którym wyłania się podmiot: „nazywanie wyznacza miejsce i rolę człowieka w języku. Tutaj bycie podniesione jest do mowy i rodzi się skończona istota mówiąca. Tworzenie imienia oznacza zarazem otwarcie bycia i zamknięcie w skończoności mowy. Heidegger określa to słowami *przywrócić, chronić. Chronić*, człowiek tym samym zamyka, zadaje gwałt, zakrywa. Znajdujemy się w momencie, gdy rozumne panowanie człowieka nad byciem, na przykład w wiedzy logicznej, stało się możliwe; ta możliwość da się ująć u swego źródła, w miejscu, gdzie mowa zaczyna chwytać byt w sieć słów. Akt skupiania, czyli *logos*, zakłada owo zakreślanie granic, w których bycie zmuszone jest do odsłaniania się. W tym sensie słowo zadaje gwałt. Należy pojąć, że przysłonięcie jest pewnym aspektem odsłonięcia; to przysłonięcie czyni możliwym złudzenie, nasze złudzenie, że jako istoty rozumne »mamy« język »do rozporządzenia«. Odtąd byt przytomny może się uważać za twórcę języka”, P. Ricoeur, *Heidegger i filozofia podmiotu*, przekł. E. Bieńkowska, „Znak” 1974, nr 240, s. 787-788.

¹⁵ P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*, przekł. E. Bieńkowska, w: *Egzystencja i hermeneutyka*, op. cit., s. 251.

zapośredniczenie dla doświadczenia symbolicznego, gdyż chroni je przed iluzjami i przed popadnięciem w dogmatyzm. Ricoeur pisze, że: „musimy zawsze rozbijać stwardniałą skorupę symbolu, skamieniałego w ramach jakiejś kultury czy literatury, porzuconego jak martwa rzecz w świątyni, która służy zgodnie ze swym przeznaczeniem”¹⁶, a to wszystko po to, aby umarły idole i ponownie mogły przemawiać symbole¹⁷. Zagrożeniem dla świadomości „naiwnej” jest bowiem zamknięcie się w jakiejś jednej, pozornej interpretacji symboli, uznanie za „całość” tego, co całością nie jest, czyli skostnienie symboli, które przecież w swej istocie odsyłają w nieskończoność. Refleksja krytyczna jest o tyle ważna, o ile pozwala symbolom przemówić; to nie człowiek nadaje martwej rzeczywistości sens, ale poprzez nasłuchiwanie pozwala odsłonić się pulsującej i życiodajnej mowie Bytu. Demystyfikacja przygotowuje grunt dla doświadczenia symboli, milczenie i słuchanie poprzedza mowę. Ricoeur pisze, że: „Konieczne jest zatem włączenie pewnego bieguna destrukcji do pracy nad rozumieniem”¹⁸. Destruowaniu ulegają skostniałe złudzenia i idole przesłaniające żywą i dynamiczną mowę Bytu, a także samopotwierdzające się *subiectum* ustanowione na wzór Kartezjańskiego *cogito*, które jest pewne, że zna siebie od samego początku i że ujmuje siebie w sposób adekwatny. Jednak refleksja krytyczna nie może stać się celem samym w sobie, ale jest środkiem służącym głębszemu zrozumieniu. Służy ona powrotowi świadomości refleksyjnej do Bytu jako do swego źródła. Nie jest to jednak stopienie się z macierzystym łonem, czyli regresywny powrót do doświadczeń „wczesnego dzieciństwa”, ale swego rodzaju „naiwność po-krytyczna”, czyli powrót, który nie niweczy długiej drogi świadomości, jej zindywidualizowania i oddzielenia. Połączenie hermeneutyki destrukcji z hermeneutyką afirmacji sprawia, że regresja staje się zarazem progresją, tworzenie odkrywaniem, a demystyfikacja prowadzi do ponownego doświadczenia sensu i więzi z Bytem.

W doświadczeniu symbolicznym szczególną rolę pełni świadomość, której natura jest zresztą ambiwalentna. Z jednej strony świadomość wyłaniająca się z Bytu stanowi o wyobcowaniu człowieka ze świata, czego konsekwencją są wszelkie dualizmy, które wzajemnie się określają i na siebie wskazują takie jak: podmiot – przedmiot, rozum – uczucia, wewnętrzność – zewnętrżność, obiektywność – subiektywność, dobro – zło etc. Z drugiej strony człowiek może dostąpić ponownego pojednania z Bytem poprzez pracę świadomości, co stanowi już integrację na wyższym, pełniejszym poziomie niż niedualność, z którego świadomość się wyłoniła.

Ricoeur analizuje ową dialektykę tragicznego rozdzielenia bytu i świadomości w *Symbolice zła*. Symbole zła pouczają, że na pierwszym, niedualnym etapie „zło” jawi się jako zmaza, plama, która kała człowieka, jako że jest tylko zewnętrżnością, która wraz z jej nazwaniem przemienia się w wewnętrzność¹⁹. Na drugim etapie,

¹⁶ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wyb. i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1975, s. 79.

¹⁷ Ibidem, s. 80.

¹⁸ P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk. Epistemologia interpretacji*, przekł. J. Skoczylas, w: *Egzystencja i hermeneutyka*, op. cit., s. 133.

¹⁹ „Zmaza wkracza do ludzkiego świata dopiero wraz ze słowem, rozsiewana przez nią trwoga udziela się przez słowa; nim zostanie zakomunikowana, jest już określona

na którym następuje tragiczne oddzielenie świadomości indywidualnej i bytu, zmaza przechodzi w winę i grzech, następuje jej uwewnętrznienie i umoralnienie, a także przemiana pierwotnego lęku i trwogi w „subiektywny biegun świadomości i grzechu”, co prowadzi z kolei do skrajnej alienacji, osamotnienia w winie, i zamknięcia świadomości²⁰. Człowiek wyłącza się tu nie tylko z Bytu, ale zostaje również wyłączony spośród innych ludzi, czyli z tzw. „wspólnoty grzeszników”. Ten etap niesie z sobą szczególne zagrożenie, jakim jest związany z doświadczeniem tragicznym rozpad tożsamości (autodestrukcja), czyli niechciana regresja, wyłączająca bolesną świadomość. Aby ten etap mógł być pozytywnie przekroczony – bez powrotu do pierwotnej niedualności, która równałaby się rozpaczliwej zatracie samego siebie – ważna jest praca świadomości, zyskanie ponownej więzi z Bytem, umożliwiające dzięki doświadczeniu symbolicznemu, co wiązałoby się z wykroczeniem świadomości poza zamkniętość ego („Ja”). Na tym trzecim etapie człowiek odczytuje pierwotne symbole zła, poprzez co dostrzega, że zło w nim jest zarazem kalającą go zmazą i że on, będąc winnym, jest zarazem ofiarą. Następuje tu zamazanie granic pomiędzy zewnętrżnością i wewnętrżnością, ich wzajemna integracja, bez konieczności redukcji zewnętrżności do wewnętrżności bądź na odwrót. Warunkiem tego doświadczenia jest wykroczenie świadomości poza zamkniętość „ja”, przekroczenie poziomu etycznego w „naiwności pokrytycznej”, pojednanie bez wyłączenia świadomości.

Doświadczenie symboli wymaga zatem od człowieka otwartości, umiejętności negowania tego, co już przyswojone (a czasem z trudem wypracowane) i nieustannego pogłębiania relacji ze wszechogarniającą mową Bytu, poprzez podejmowanie jej wciąż na nowo. Ważne okazuje się tu nastawienie świadomości, postawa aktywnego „patrzenia” i „nasłuchiwanie”, implikująca relację dialogiczną z mową Bytu, a nie czysto odbiorczą bądź uprzedmiotawiającą. Taka postawa i nastawienie nie jest dziś czymś danym i oczywistym, dlatego wymaga wysiłku i pracy. W postawie najbardziej powszechnej kamień jest tylko kamieniem, a drzewo tylko drzewem, natomiast w postawie doświadczenia symbolicznego kamień, drzewo czy labirynt mogą stać się objawieniem *sacrum*, czyli wskazywać poza siebie na coś, co się przez nie przejawia, na przykład na przestrzeń i czas albo wzlot i transcendencję. Jako takie nie są one obojętnymi „przedmiotami” znajdującymi się obok siebie, ale wchodzą w związek z całokształtem znaczącego Uniwersum. Sposób „patrzenia” na rzeczywistość jest w dużej mierze związany z poziomem mowy, stąd choć język

i zdefiniowana przez słowo. Przeciwność „czystego” i „nieczystego” jest wypowiedzana, a wypowiedzając ją słowo tę przeciwność ustanawia. Plama jest plamą, ponieważ tylko jest, nie mówi nic; natomiast nieczyste daje znać o sobie w ustanawiającym słowie tabu”, P. Ricoeur, *Symbolika zła*, op. cit., s. 37.

²⁰ „Zamknięta jest świadomość winna dlatego, że jest świadomością odosobnioną, zrywającą wspólnotę grzeszników. Jakoż »odłącza się« ona poprzez ten sam akt, w którym bierze na siebie – i to wyłącznie na siebie – cały ciężar zła. Zamknięta jest świadomość winna również w sposób bardziej utajony dlatego, że ma niejasne upodobanie w swym złu, przez co staje się swym własnym katem. I w tym sensie świadomość winna jest niewolnicą, a nie tylko świadomością niewoli, jest świadomością »bez obietnicy«”, ibidem, s. 139.

(poetycki) jawi się jako jedynie „piana” symboli, ma on niezmiernie duże znaczenie dla wydobywania głębi znaczeń i ukazywania różnych sposobów postrzegania rzeczywistości. Wyobraźnia poetycka, związana symbolicznie, otwiera się na bogactwo znaczeń i – jak pisali często cytowani przez Ricoeura Heidegger i Bachelard – przenosi nas do źródła mówiącego bytu. Zdaniem Heideggera człowiek Zachodu, wyalienowany przez myśl metafizyczną, znajduje się na obczyźnie, w opuszczonej przez bogów wyjałowionej ziemi. Inaczej Heidegger postrzega kulturę starożytnych Greków, którzy byle zanurzeni we wszechogarniającym sensie²¹. To, co starożytnym Grekom było dane, my podejmujemy jako zadanie, możliwe do wykonania poprzez pracę świadomości. Przykładowe posługiwanie się językiem poetyckim (metaforycznym) stanowi właśnie taki wysiłek usensawniania świata. Sens bowiem nie jest czymś dla nas oczywistym, wszechobecnym i danym w sposób naturalny. Poeta dostrzega w tym spustoszeniu światliste szczeliny, które umożliwiają mu dostęp do istoty Bycia. Stąd też, jak czytamy u zainspirowanego myślą Heideggera Ricoeura: „nikt nie jest bardziej wolny niż poeta. Możemy nawet powiedzieć, że mowa poety jest uwolniona od potocznego sposobu widzenia świata tylko dlatego, że otwiera się on dla nowych sposobów bycia, które pozwala się w pełni wpisać w kategorie logosu albo obwieszczenia i jego pochodnych czy też interpretacji”²². Nie jest przy tym tak, że jedno znaczenie musi wykluczać drugie. Wręcz przeciwnie, w doświadczeniu symbolicznym dokonuje się często integracja znaczeń: na przykład znaczenia psychoanalitycznego ze znaczeniem sakralnym. Wydaje się również, że doświadczenie symboli wiąże się z integracją często oddzielanych od siebie warstw przeżycia: nie można na przykład doświadczać symbolu tylko w sposób zmysłowy, tylko w sposób uczuciowy, tylko w sposób rozumowy albo tylko przez intuicję. Można tu dostrzec integrację czterech wyróżnionych przez Junga warstw przeżycia, jakimi są: uczucia, rozum, zmysły i intuicja²³. Wiaże się ono

²¹ „Grecji nowożytna wykładnia bytu jest jeszcze bardziej obca [...]. Parmenides chce wyrazić, że odbiór (*das Vernehmen*) bytu należy do bycia, ponieważ właśnie bycie żąda go i określa. Byt jest tym, co unosi się i otwiera, co wystaczając się, ogarnia wystaczającego się człowieka, tzn. człowieka, który sam staje otworem ku wystaczającemu się, kiedy je odbiera (*vernimmt*). Byt nie dzięki temu dopiero bytuje, że człowiek spogląda na niego, przez co rozumie się nawet, że go sobie przedstawia na sposób subiektywnej percepcji. To raczej człowiek jest tym, na którego spogląda byt i którego owo Otwierające się skupia na wyistaczanie się przy sobie”, M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, w: idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 143.

²² P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, op. cit., s. 247.

²³ „Jung wyodrębnił cztery funkcje psychologiczne: myślenie, uczucie (wartościowanie), spostrzeganie zmysłowe (percepcja), intuicję. Przez funkcję rozumie działalność wewnętrzną, niezależną od przeżywanych treści. Funkcja stanowi formę przetwarzania treści. **Myślenie** łączy się z rozumieniem świata i siebie; odbywa się na podłożu pojęć i operacji poznawczych. **Uczucie** polega na subiektywnym wartościowaniu rzeczy, ludzi, wydarzeń i nadawaniu im znaczenia pozytywnego lub negatywnego, co kojarzy się z różnymi stanami, np. zadowolenia, bólu, strachu. **Doznawanie** (spostreżanie zmysłowe) polega na percepcji otoczenia, dzięki czemu powstaje określona reprezentacja rzeczywistości. **Intuicja** jest również formą percepcji rzeczywistości, lecz jest to percepcja wewnętrzna, głębsza, poprzez

również z zatarciem granic pomiędzy „ja” i „nie-ja”: „wszystkie granice są tu zamazane – zarówno między rzeczami, jak i między rzeczami i nami samymi”²⁴, nie ma tu podziału na „wnętrze” człowieka i na to, co wobec niego „zewnątrzne”. Jest to sytuacja, w której – słowami Ricoeura: „zewnątrzność okazuje się szczytem wewnętrzności”²⁵. Symbol stanowi o więzi bytu ludzkiego z Wszechbytem. Dzięki hierofaniom, symbolom onejrycznym i poezji następuje integracja Kosmosu i Psyche, zgłębianie własnej świętości poprzez zgłębianie świętości świata, bo – jak pisze Ricoeur: „Odbierać przejawy sacrum z *kosmosu* i dostrzegać jego przejawy w *duszy* – to jedno i to samo”²⁶.

nieświadomość za pośrednictwem treści podprogowych, wykraczających poza zmysłowo obserwowalne fakty. Myślenie i uczucie stanowią funkcje racjonalne posługujące się wartościowaniem. Percepcja i intuicja stanowią funkcje irracjonalne, gdyż opierają się one na spostrzeżeniach, a nie na ich interpretacjach”, Z. Zaborowski, *Świadomość i samoświadomość człowieka*, Warszawa 1998.

²⁴ P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, op. cit., s. 243.

²⁵ Ibidem, s. 140.

²⁶ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, op. cit., s. 15.

Marek Kwiek

Poznań



Komisja Europejska a uniwersytety: różnicowanie i izomorfizacja systemów edukacyjnych w Europie

W prowadzonych w ostatnich latach akademickich i politycznych dyskusjach na temat przyszłości publicznych uniwersytetów w Europie na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie ich struktur zarządzania i ustroju (*university management* i *university governance*). Spośród wielu dyskusji na ten temat warto szczególnie, jak się wydaje, wziąć pod uwagę dyskusje prowadzone wokół „agendy modernizacyjnej” uniwersytetu europejskiego przygotowanej i modyfikowanej przez ostatnich dziesięć lat przez Komisję Europejską. Chociaż z perspektywy czysto akademickiej – czyli z perspektywy naukowych badań nad szkolnictwem wyższym – nie jest to agenda szczególnie inspirująca ani szczególnie nowatorska, a ponadto jej wyraźnym mankamentem jest ugruntowanie w silnych przekonaniach jej autorów, nie zaś w prowadzonych badaniach naukowych, to z perspektywy polityki publicznej (uprawianej przeze mnie *public policy*) głosu Komisji w rozważaniach nad przyszłością uniwersytetu w Europie nie można lekceważyć¹.

Istnieje ku temu co najmniej kilka ważnych powodów: po pierwsze, w związku z daleko posuniętą integracją szkolnictwa wyższego i badań naukowych w Europie, przyszłość europejskich uniwersytetów w dużej mierze zależy od kształtu dyskusji prowadzonych na poziomie europejskim: postępującej europeizacji działań zmieniających obraz szkolnictwa wyższego w Europie (powstawaniu *European Higher Education Area* i *European Research Area*) towarzyszy coraz wyraźniej europeizacja dyskursu prowadzonego na jego temat. O ile kształt tego dyskursu

¹ Zob. moją obszerną monografię *Transformacje uniwersytetu. Zmiany instytucjonalne i ewolucje polityki edukacyjnej w Europie*, Poznań 2010.

nie ma bezpośredniego wpływu na poszczególne instytucje i poszczególnych badaczy (i ma niewielki wpływ na kierunki badań naukowych nawet w takiej dziedzinie jak *higher education research*), o tyle ma on olbrzymi wpływ na rodzące się dzisiaj kierunki polityki edukacyjnej w poszczególnych krajach UE (oraz daleko poza UE – w ramach procesu bolońskiego integrującego kształcenie) oraz, może przede wszystkim, na sposoby myślenia – i tryby problematyzowania – całego szeregu zagadnień związanych z funkcjonowaniem uniwersytetów (finansowania, zarządzania, ustroju, kierunków badań priorytetowych etc.) przez *policymakers*, czyli decydentów politycznych. Integracja europejska jako projekt polityczny i gospodarczy coraz silniej obejmuje uniwersytety europejskie².

Po drugie, głos Komisji jest istotny, ponieważ doskonale współgra z globalnym myśleniem o przyszłości uniwersytetów i wyraża idee zbliżone do tych, które promuje na przykład OECD w odniesieniu do państw najbardziej rozwiniętych i Bank Światowy w odniesieniu do państw rozwijających się. Siła sprawcza dyskursu wspólnego najważniejszym globalnym i europejskim graczom w polityce reform szkolnictwa wyższego, w powiązaniu z mechanizmami finansowymi i pomocą techniczną oraz ekspercką jest bardzo poważna, zwłaszcza w kontekście powodu trzeciego – głoszonego powszechnie przez te instytucje (oraz stosunkowo szeroko przez nauki społeczne) paradygmatycznego przejścia do społeczeństwa i gospodarki opartych na wiedzy. W ramach nowego paradygmatu rola uniwersytetów jest kluczowa, ponieważ są one ujmowane jako narzędzia postępu technologicznego (poprzez transfer wiedzy i technologii) i siły napędowe rozwoju gospodarczego (poprzez badania naukowe, rozwój i innowacje). Powyższe trzy przyczyny (a ich katalog jest o wiele obszerniejszy) – rola integracji europejskiej, wspólny dyskurs globalny oraz idee społeczeństwa i gospodarki opartych na wiedzy – powodują, że prezentowane przez Komisję od dziesięciu lat ujęcie przyszłości uniwersytetu uznajemy tutaj za ważne.

Ogólny obraz, jaki wyłania się z lektury jej najnowszych dokumentów, raportów, publikacji roboczych i komunikatów, jest taki, iż relacje między rządami i publicznymi instytucjami akademickimi wymagają dzisiaj głębokich zmian, a nie kosmetycznych modyfikacji. Dwa niedawne dokumenty, „Mobilising the Brainpower of Europe: Enabling Universities to Make Their Full Contribution to the Lisbon Strategy” oraz „Delivering on the Modernisation Agenda for Universities: Education, Research and Innovation” (oraz liczne dokumenty towarzyszące³),

² Zob. zwłaszcza dwa niedawne tomy w bodaj najlepszej serii wydawniczej zajmującej się badaniami szkolnictwa wyższego (Springera *Higher Education Dynamics*): P. Maassen, J.P. Olsen (eds.), *University Dynamics and European Integration*, Dordrecht 2007, oraz A. Amaral, G. Neave, Ch. Musselin, P. Maassen (eds.), *European Integration and the Governance of Higher Education and Research*, Dordrecht 2009.

³ Zob. np.: Cluster ‘Modernisation of Higher Education’. *Issue-paper on Governance*, EC, Brussels 2006; *European Universities: Enhancing Europe’s Research Base. Report by the Forum on University-based Research*, DG Research, EC, Brussels 2005; „Education and Training 2010”. *The Success of the Lisbon Strategy Hinges on Urgent Reforms*, COM(2003) 685 final, EC, Brussels 2003; *The Role of Universities in the Europe of Knowledge*, COM(2003)58, EC, Brussels 2003; *Key Figures 2003-2004. Towards a European Research*

pokazują, że Komisja Europejska oczekuje radykalnych transformacji ustroju uczelni po to, aby umożliwić im pracę na rzecz tego komponentu strategii lizbońskiej, który określa się mianem „szybszy wzrost gospodarczy/więcej miejsc pracy” (choćby szczegóły nowej strategii Komisji Europejskiej na lata 2010-2020 – zwanej *Europe 2020* – dopiero się krystalizują, z dostępnej już dzisiaj dokumentacji i materiałów pomocniczych wynika, że rola uniwersytetów i szeroko pojętych badań naukowych, przede wszystkim jednak prowadzonych poza uniwersytetami lub w ramach partnerstw uniwersytetów i sektora prywatnego, może radykalnie wzrosnąć).

Komisja od początku nowego wieku stale namawia uniwersytety europejskie do rozważenia fundamentalnie nowych relacji ze społeczeństwem (nowych „kontraktów” społecznych), a rządy do rozważenia ustanawiania nowego partnerstwa z uniwersytetami, charakteryzującego się przeniesieniem akcentów ze sprawowania nad nimi kontroli państwa na ich odpowiedzialność i rozliczalność (*accountability*) wobec społeczeństwa⁴. Jak to jasno tłumaczy dokument poświęcony ustrojowi uczelni:

„Uniwersytety funkcjonują w szybko zmieniającym się kontekście. [...] W związku z tym, stają się coraz bardziej skomplikowane i coraz trudniejsze w zarządzaniu, zarówno wewnętrznym, jak i w swoich relacjach z państwem. Po to, aby zmobilizować olbrzymi potencjał wiedzy i energii europejskich uniwersytetów i dostosować je do nowych misji, niezbędna jest skoordynowana zmiana zarówno w systemach regulacyjnych, jak i w ustroju uczelni”⁵.

Potrzeba zatem zmian w ustroju uczelni: wedle nowych kontraktów społecznych zawieranych między uniwersytetem a państwem – tak jak je sobie wyobraża Komisja – uniwersytety byłyby odpowiedzialne (i rozliczalne, czyli *accountable*) za swoje programy edukacyjne, swoich pracowników i swoje zasoby, a państwo byłoby odpowiedzialne za ogólną „orientację strategiczną” systemu edukacyjnego jako całości – poprzez sieć ogólnych reguł, celów polityki edukacyjnej, mechanizmów finansowania szkolnictwa wyższego i systemy zachęt⁶. Albo inaczej, jak to zostało ujęte *expressis verbis*: miałoby być „mniej czeków *ex ante* i większa odpowiedzialność/rozliczalność uniwersytetów *ex post*”, przy pełnej autonomii instytucjonalnej jako warunku wstępnym ich funkcjonowania⁷. Mówiąc najogólniej, zagadnienia zarządzania instytucjonalnego wydają się dzisiaj Komisji Europejskiej bardziej kluczowe niż jakikolwiek inny czynnik dyskutowany w związku z rolą uniwersytetów w gospodarkach opartych na wiedzy, w tym między innymi bardziej kluczowe niż ich publiczne finansowanie⁸.

Area. Science, Technology and Innovation, DG Research, EC, Brussels 2003; *Delivering on the Modernisation Agenda for Universities: Education, Research and Innovation*, EC, Brussels COM(2006) 208 final, i wiele innych, do których się tutaj nie odwołuję.

⁴ „*Education and Training 2010*”..., op. cit., s. 9.

⁵ *Cluster 'Modernisation of Higher Education'*..., op. cit., s. 1.

⁶ *Delivering on the Modernisation Agenda for Universities*..., op. cit., s. 5.

⁷ Ibidem, s. 7.

⁸ Autorowi trudno się z tym stanowiskiem zgodzić, szczególnie w odniesieniu do państw naszego regionu – jest on mianowicie przekonany o tym, że zmiany na uniwersytetach

„Zarządzanie instytucjonalne ma największą wagę w kontekście konkurencyjnym i globalnym, ponieważ jest głównym czynnikiem wzmacniającym przywództwo i odpowiedzialność uniwersytetów europejskich. Można uznać, że inne czynniki, jak choćby finansowanie uniwersytetów i badań naukowych z pieniędzy publicznych, są ważne dla przyszłości uniwersytetów europejskich, ale wybory dokonywane przez nie w odniesieniu do ciał nadzorujących i instytucjonalnych procesów decyzyjnych są żywotne dla ich konsolidacji”⁹.

W tym kontekście, spośród trzech wymiarów zarządzania uniwersytetami (ciała nadzorujące, ciała wykonawcze i zewnętrzne ciała zapewniania jakości¹⁰), w niniejszym tekście skupię się na pierwszym i drugim elemencie, a szczególnie na „wzmocnionym rdzeniu kierowniczym” (*strengthened steering core*), pierwszym z pięciu elementów uniwersytetu przedsiębiorczego, czyli na „administracyjnym kręgosłupie” rozciągającym się od najwyższych ciał uczelnianych po najważniejsze wydziały i instytuty (w klasycznym sformułowaniu Burtona Clarka z *Creating Entrepreneurial Universities*; pozostałe cztery elementy uniwersytetu przedsiębiorczego to poszerzone peryferie rozwojowe, zdywersyfikowana podstawa finansowa, stymulujące centrum akademickie oraz zintegrowana kultura akademicka¹¹).

publicznych muszą iść równolegle w obydwu kluczowych dziedzinach – czyli w zarządzaniu (i ustroju) uczelni oraz w ich finansowaniu. Reformy, które zmieniają sposoby zarządzania i ustrój uczelni, a nie wprowadzają fundamentalnych zmian w ich finansowaniu, uważam za z góry skazane na niepowodzenie. Znajduje to zresztą swoje odbicie w wieloletnim sporze toczonym w nauce europejskiej zajmującej się uniwersytetami – czy ważniejsze jest analizowanie ich finansów (na przykład Gareth Williams od swojego tomu dla OECD, *Financing Higher Education. Current Patterns*, Paris 1990), czy też analizowanie ich struktur *governance* (na przykład dwa klasyczne tomy M. Kogan, M. Henkel, S. Hanney, *Government and Research. Thirty Years of Evolution*, 2006, oraz *Transforming Higher Education. A Comparative Study*, 2006, a także dwie najnowsze prace odwołujące się do teorii Kogana i Henkel: A. Amaral, I. Bleiklie, Ch. Musselin (eds.), *From Governance to Identity. A Festschrift to Mary Henkel*, Dordrecht 2008, oraz C. Paradeise, E. Reale, I. Bleiklie, E. Ferlie (eds.), *University Governance. Western European Comparative Perspectives*, 2009). Jak się wydaje, zbyt duża część nauki europejskiej koncentruje się dzisiaj na zagadnieniach ustroju i zarządzania uczelniami, a zbyt mała – na ich finansowaniu. W nauce amerykańskiej proporcje te są bardziej wyrównane. Zarazem trzeba się zgodzić jednak z Michaelem Shattockiem, kiedy powiada, otwierając swój tom *Managing Successful Universities*: „successful universities are successful primarily because of their teaching and research, not because of their management, but good management can over time provide the conditions in which teaching and research can flourish, just as, more usually, poor management can undermine teaching and research and precipitate institutional decline” (M. Shattock, *Managing Successful Universities*, SHRE, Buckingham 2003, s. ix).

⁹ *European Universities...*, op. cit., s. 38.

¹⁰ Zob. ibidem, s. 39.

¹¹ B. Clark, *Creating Entrepreneurial Universities. Organizational Pathways of Transformation*, New York 1998, s. 5; zob. też: B. Clark, *Sustaining Change in Universities. Continuities in case studies and concepts*, Maidenhead 2004. Zob. moje teksty: *On Accessibility and Equity, Market Forces and Entrepreneurship (Higher Education Management and Policy*, vol. 20 (1), 2008), *Academic Entrepreneurship and Private Higher Education in Europe*

Pominę natomiast tutaj całkowicie kwestię funkcjonowania i przyszłości krajowych (i potencjalnie – ogólnoeuropejskich) systemów zapewniania jakości¹².

Zagadnienie bardziej ogólne (i wychodzące poza zarządzanie uniwersytetami), podnoszone często w ostatnich latach przez Komisję brzmi następująco: Czy transformacje, w obliczu których stają europejskie uniwersytety publiczne, są radykalne – a jeśli tak, to dlaczego? Jak argumentuje dokument Komisji poświęcony efektywnemu inwestowaniu w edukację i szkolenie, wyzwanie, przed którym staje dzisiaj edukacja, jest najprawdopodobniej większe, niż wyobrażano to sobie w Lizbonie w 2000 roku, kiedy formułowano zręby strategii lizbońskiej: „utrzymywanie status quo czy też wprowadzanie powolnych zmian z pewnością byłoby absolutnie nieadekwatne w obliczu tak potężnego wyzwania”¹³. Potrzebne są więc szybkie działania¹⁴.

Unia Europejska potrzebuje dzisiaj „zdrowego i kwitnącego świata uniwersyteckiego”; potrzebuje więcej „doskonałości” (*excellence*) na uniwersytetach. Jednak aktualnie, o ile sytuacja badań naukowych „budzi zmartwienie”, o tyle sytuacja uniwersytetów jest „zła”, ponieważ nie są one „konkurencyjne globalnie [...], chociaż powstają na nich publikacje naukowe najwyższej jakości”¹⁵. Europejskie uniwersytety w tym pesymistycznym ujęciu generalnie mają mniej do zaoferowania

(in a Comparative Perspective), w: M. Shattock (ed.), *Entrepreneurship in Universities and the Knowledge Economy*, Maidenhead 2008, oraz *Academic Entrepreneurship vs. Changing Governance and Institutional Management Structures in European Universities* (Policy Futures in Education, vol. 6, no. 6, 2008).

¹²Zob. S. Schwartz, D.F. Westerheijden (eds.), *Accreditation and Evaluation in the European Research Area*, Dordrecht 2004.

¹³*Investing Efficiently in Education and Training: An Imperative for Europe*, EC, Brussels COM (2002) 779 final, s. 11.

¹⁴Kluczowy zarzut wobec sposobu myślenia reprezentowanego przez Komisję brzmiałby w tym kontekście tak: czy Komisja prezentuje pewną *argumentację* (wspartą na przykład badaniami naukowymi funkcjonowania systemów edukacyjnych w Europie oraz, porównawczo, w USA i dostępnymi danymi porównawczymi) – czy też pewną *ideologię*? Prezentowane przez nią wielokrotnie przekonanie o potrzebie przeprowadzenia radykalnych reform europejskich uniwersytetów pozostaje w dużej mierze właśnie (ideologicznym) przekonaniem. Peter Maassen i Johan P. Olsen skomentowali niedawno tę zaskakującą sytuację krótko: *strong convictions, weak evidence* (P. Maassen, J.P. Olsen, *University Dynamics and European Integration*, op. cit., s. 13); albo jeszcze inaczej – *under-researched, over-debated*. W żaden sposób nie odbiera to wagi zagadnieniu, raczej wskazuje na potrzebę prowadzenia w tym kierunku systematycznych badań zorientowanych na praktykę (zob. nowy model badań edukacyjnych proponowany przez OECD choćby w *Evidence in Education. Linking Research and Policy*, zwany „evidence-informed policy research”: „In very broad terms, the research that is used to produce evidence-informed policy can be distinguished from purely scientific research in that the former is oriented to informing action while the latter is oriented to developing theory and testing hypotheses (although these are not mutually exclusive categories”, OECD, *Evidence in Education. Linking Research and Policy*, Paris 2007, s. 16). To prowadzi nas bezpośrednio w stronę *public policy* i jej definicji wedle Amitai Etzioniego (zob. A. Etzioni, *The Unique Methodology of Policy Research*, w: M. Moran, M. Rein, R. Goodin (eds.), *The Oxford Handbook of Public Policy*, Oxford 2006, s. 824).

¹⁵*The Role of Universities in the Europe of Knowledge*, op. cit., s. 2.

w dziedzinie patentów i innowacji niż ich główni, przede wszystkim amerykańscy, konkurenci, argumentuje dalej dokument Komisji¹⁶. Ponieważ po pierwszych komunikatach dotyczących wspólnej europejskiej przestrzeni badawczej w odniesieniu do misji uniwersytetów Komisję spotkała silna krytyka ze strony świata akademickiego, w kolejnych dokumentach starała się ona zachować maksymalną ostrożność, pisząc o przyszłej roli uniwersytetów, przypominając między innymi, że uniwersytety „nadal trzymają w rękach klucz do gospodarki i społeczeństwa opartych na wiedzy”¹⁷; uniwersytety znajdują się również, jak głosi inne sformułowanie, „w samym sercu Europy Wiedzy”¹⁸. Zarazem stawka zachodzących przemian jest bardzo wysoka i sposób, w jaki funkcjonują dzisiaj uniwersytety, jest dla Komisji nie do przyjęcia. Od początku nowego stulecia coraz mocniejsza jest w jej dokumentach perspektywa ekonomiczna (a nie akademicka czy społeczna), a teza o nieadekwatności dzisiejszych uniwersytetów wobec wyzwań, przed jakimi staje Unia Europejska, jest w wielu miejscach silnie formułowana.

Uniwersytety europejskie w ujęciu Komisji dysponują „olbrzymim potencjałem”, ale niestety potencjał ten „nie został w pełni zaprzężony do efektywnej pracy na rzecz szybszego wzrostu gospodarczego i większej liczby miejsc pracy w Europie”. Badania naukowe przestają być jednostkową działalnością prowadzoną przez badaczy w izolacji od innych badaczy, a nacisk w badaniach przenosi się od poszczególnych badaczy do ich zespołów i ich globalnych sieci¹⁹. Dlatego uniwersytety, wedle Komisji, potrzebują autonomii i odpowiedzialności; a z kolei pełna autonomia instytucjonalna wobec społeczeństwa wymaga nowych systemów wewnętrznego zarządzania, opartych na priorytetach strategicznych i profesjonalnym zarządzaniu zasobami ludzkimi, inwestycjami oraz procedurami

¹⁶ Zarazem trzeba wspomnieć o ograniczeniach tego modelu – choćby krytykę unijnej fascynacji amerykańskim modelem transferu technologii i amerykańskim rozwiązaniem problemów praw patentowych (na przykład Paula A. Davida). David pokazuje, że za ideami głoszonymi przez Komisję na temat innowacyjności europejskich uniwersytetów stoi fundamentalne niezrozumienie sytuacji amerykańskiej: podstawowy wymiar *innovation gap* pomiędzy USA i Europą jest taki, że w USA prawa patentowe pozostają w rękach uniwersytetów, a w Europie w rękach firm. Nie jest tak, że kadra akademicka w Europie nie ma innowacyjnych pomysłów prowadzących do opatentowanej własności intelektualnej; ilość innowacji powstających na uniwersytetach ukrywa się pod liczbą patentów zgłaszanych przez firmy: „Najnowsze badania empiryczne pokazują, że istnieje olbrzymia różnica między instytucjonalnym patentowaniem wynalazków dokonywanym przez uniwersytety w Europie a bardzo wysokim poziomem zaangażowania badaczy uniwersyteckich w patentowanie wynalazków podejmowane przez przemysł. Kluczowa różnica to patenty, które są *university-owned*, z jednej, i *university-invented* z drugiej strony”. Innowacyjność europejskich uniwersytetów, jak szczegółowo pokazuje David, skrywa się – z racji braku dobrych rozwiązań prawnych i instytucjonalnych – pod innowacyjnością europejskich firm (zob. P.A. David, *New Science, New Industry and New Institutions? Second Thoughts on Innovation and Europe's Universities*, w: A.Q. Curzio, M. Fortis (eds.), *Research and Technological Innovation. The Challenge for a New Europe*, Heidelberg 2005, s. 151-173).

¹⁷ *The Role of Universities in the Europe of Knowledge*, op. cit., s. 5.

¹⁸ Ibidem, s. 4.

¹⁹ *Delivering on the Modernisation Agenda for Universities...*, op. cit., s. 3.

administracyjnymi²⁰. Z szerszej perspektywy, jak głosi tytuł kolejnego dokumentu Komisji, wdrażanie strategii lizbońskiej wymaga „kształtowania umysłowości przedsiębiorczej poprzez edukację i kształcenie”²¹, *entrepreneurial mindset*, poczynwszy od szkolnictwa podstawowego, przez średnie, aż po wyższe²². W odniesieniu do szkolnictwa wyższego dokument promuje komercjalizację idei i transfer nowych technologii do gospodarki przez studentów i badaczy²³.

Tym samym zatem uniwersytety stają w obliczu krytycznej potrzeby „adaptowania i dostosowywania się” do serii głębokich przeobrażeń, przez które przechodzi obecnie Europa²⁴. Muszą stanąć w obliczu różnorodnych wyzwań, a swój potencjał uwolnią tylko wtedy, kiedy przejdą „radikalne zmiany” niezbędne do tego, aby system europejski stał się „autentycznym punktem odniesienia w świecie”²⁵. Uniwersytety muszą zwiększać swoje przychody i dywersyfikować ich źródła w obliczu narastającego niedofinansowania. Złoty wiek ideału wieży z kości słoniowej (który jednak nie został wspomniany w tym komunikacie) właśnie się skończył:

„Po tym jak uniwersytety europejskie pozostawały przez długi czas *stosunkowo wyizolowanym wszechświatem*, zarówno w stosunku do społeczeństwa, jak i do reszty świata, z gwarantowanym finansowaniem i swoim statusem chronionym z racji szacunku dla uniwersyteckiej autonomii, drugą połowę dwudziestego wieku przeszły

²⁰ Ibidem, s. 5.

²¹ *Implementing the Community Lisbon Programme: Fostering Entrepreneurial Mindsets Through Education and Learning*, COM(2006) 33 final, EC, Brussels 2006.

²² Problematyka edukacji dla przedsiębiorczości i relacji przedsiębiorczość (nie: przedsiębiorczość akademicka) – szkolnictwo wyższe pojawia się szeroko w komunikatach, raportach i książkach wydawanych przez Komisję i OECD, poczynwszy choćby od *Fostering Entrepreneurship. The OECD Jobs Strategy* (OECD, Paris 1998) po niedawno wydany tom *Entrepreneurship and Higher Education* (J. Pottera (ed.), OECD, Paris 2008).

²³ *Implementing the Community Lisbon Programme...*, op. cit., s. 9. Kluczowym elementem w nowych relacjach Komisji – krajowe systemy edukacyjne państw UE jest tzw. otwarta metoda koordynacji – OMK (*open method of coordination*) wprowadzona i zdefiniowana przez Radę Europejską w Lizbonie w 2000 roku. Metoda ta stosowana w odniesieniu do szkolnictwa wyższego oznacza dążenie do osiągania większej zbieżności z celami UE oraz rozwijanie polityki krajowej w zgodzie z szerszymi celami EU. Zamiast opracowywania wspólnych reguł funkcjonowania szkolnictwa wyższego na poziomie europejskim (co byłoby niezgodne z tradycją kolejnych traktatów unijnych), rządy państw narodowych mają dopasowywać funkcjonowanie swoich instytucji do funkcjonowania instytucji w innych krajach UE. OMK korzysta z nowych, bardzo skutecznych technik, takich jak monitorowanie postępów w osiąganiu założonych wskaźników i pełna wymiana informacji na temat strategii, reform i postępów (*monitoring, indicators, benchmarking, best practices* etc). O niebezpieczeństwach OMK zob. zwł. R. Dale, *Constructing Europe Through Constructing a European Education Space*, w: M. Simons, M. Olssen, M.A. Peters (eds.), *Re-Reading Education Policies*, Rotterdam 2009), oraz A. Gornitzka, *The Lisbon Process: A Supranational Policy Perspective*, w: P. Maassen, J.P. Olsen, *University Dynamics...*, op. cit., s. 199 i n.

²⁴ *The Role of Universities in the Europe of Knowledge*, op. cit., s. 6.

²⁵ Ibidem, s. 11.

one w zasadzie bez kwestionowania swojej roli czy też kwestionowania natury tego, jaki wkład mogą wносить do społeczeństwa”²⁶.

Lecz czas ten, zdaniem Komisji, właśnie się skończył, i nadszedł czas rozliczalności/odpowiedzialności przed społeczeństwem, czyli czas *academic accountability*. Dlatego fundamentalne pytanie dotyczące uniwersytetów w Europie ma brzmieć wedle Komisji następująco: „Czy uniwersytety europejskie, *takie, jakie są i tak, jak są zorganizowane*, mogą mieć nadzieję na zachowanie w przyszłości swojego miejsca w społeczeństwie i w świecie?”²⁷. W kontekście całego dokumentu Komisji poświęconego „roli uniwersytetów w Europie Wiedzy” jest to pytanie całkowicie retoryczne i dokument udziela na nie odpowiedzi jednoznacznie negatywnej. Potrzebna jest restrukturyzacja uniwersytetów i przychodzi tu z pomocą Komisji o wiele szersza idea społecznej, ekonomicznej i politycznej integracji europejskiej odniesiona do szkolnictwa wyższego, wyrażana w ideałach wspólnej europejskiej przestrzeni szkolnictwa wyższego i badań naukowych. Przypomnijmy w tym miejscu cele wspólnej europejskiej przestrzeni badawczej w innym sformułowaniu, aby zobaczyć, jak bardzo oddaliły się one od tradycyjnych (choćby humboldtowskich) ujęć społecznej i kulturowej roli uniwersytetu: celem uniwersytetu staje się tworzenie przestrzeni badawczej, w której zasoby badawcze będą wykorzystywane do „tworzenia miejsc pracy i zwiększania konkurencyjności Europy”²⁸. Uniwersytety są dzisiaj coraz bardziej odpowiedzialne przed swoimi interesariuszami, zwłaszcza przed studentami i ich rodzicami, pracodawcami i (w dużej mierze) finansującym kształcenie państwem; kształcenie uniwersyteckie wpływa nie tylko na tych, którzy korzystają z niego bezpośrednio – nieefektywne wykorzystywanie zasobów uniwersytetów publicznych dotyka całego społeczeństwa. Tym samym celem staje się, głosi Komisja, „maksymalizacja społecznej stopy zwrotu z inwestycji” czy też „optymalizacja społecznej stopy zwrotu z inwestycji reprezentowanej przez studia, za którą płaci całe społeczeństwo”²⁹.

Nie budzi w tym kontekście zdziwienia fakt, że perspektywy ujmowania roli szkolnictwa wyższego dostarcza Komisji Europejskiej „waga edukacji/szkolenia

²⁶ Ibidem, s. 22, podkr. M.K.

²⁷ Ibidem, podkr. w oryginale.

²⁸ *Strategy for a Real Research Policy in Europe*, EC, Brussels 2000, s. 1.

²⁹ *The Role of Universities in the Europe of Knowledge*, op. cit., s. 14. A ta stopa zwrotu, zarówno prywatna, jak i publiczna, jest niezwykle wysoka w całym obszarze OECD. Polska należy do krajów o jednej z pięciu najwyższych prywatnych stóp zwrotu z inwestycji na świecie (zarówno ze studiów na poziomie magisterskim, jak i – co bardziej interesujące – na poziomie licencjackim), zob. OECD 2010; *Struktura wynagrodzeń według zawodów w październiku 2008 r.*, GUS, Warszawa 2009. Najnowsze dane GUS (*Struktura wynagrodzeń według zawodów w październiku 2008 r.*) pokazują, że w stosunku do przeciętnego wynagrodzenia osoby z wyższym wykształceniem magisterskim otrzymują 141,4%, a z wykształceniem licencjackim (inżynierskim) – 133,9%. Premia za wykształcenie na poziomie licencjackim jest szczególnie wysoka w sektorze prywatnym oraz generalnie dla mężczyzn: dla mężczyzn ogółem wynosi 149,3%, a w sektorze prywatnym aż 162,1% (s. 64).

dla strategii lizbońskiej”, a nie jej waga dla czegośkolwiek bardziej ogólnego³⁰, jak choćby kultura lub *Bildung*, zarówno w aspekcie narodowym, jak i indywidualnym. Uczynienie Europy wiodącą gospodarką opartą na wiedzy byłoby możliwe tylko wtedy, gdyby edukacja i szkolenie funkcjonowały jako „czynniki wzrostu gospodarczego, badań naukowych i innowacji, konkurencyjności, zrównoważonego zatrudnienia oraz społecznej inkluzji i aktywnego obywatelstwa”³¹. Potrzeba zatem dzisiaj „nowego paradygmatu inwestycyjnego” w edukacji i szkoleniu – mają zmienić się nie tylko zmienne modelu inwestowania, ale również stojące u jego podstaw parametry³². Dokument wspomina proces boloński (i proces integracji szkolenia zawodowego w Europie, zwany procesem brużyjsko-kopenhaskim) jako przykład ruchu we właściwym kierunku, ale zaraz dodaje, że „szybkość zachodzących zmian nadal nie jest dopasowana do szybkości zmian globalizacyjnych i jeśli nie zostanie ona zwiększona, to grozi nam pozostanie w tyle za naszymi konkurentami”³³. Rzecz jasna konkurenci owi w kontekście UE to Stany Zjednoczone, Japonia – ale i coraz częściej, chociaż jeszcze nie *expressis verbis*, Chiny i Indie. Głównym konkurentem są jednak cały czas Stany Zjednoczone i osiągnięcia naukowe, technologiczne i innowacyjne amerykańskich uniwersytetów.

W kategoriach finansowych, mówiąc najogólniej, warto wspomnieć o pojawiającym się w ostatnich kilku dokumentach zagadnieniu prywatnego inwestowania zarówno w badania naukowe, jak i kształcenie w szkolnictwie wyższym. Planowany wzrost nakładów na badania naukowe i rozwój w Unii Europejskiej (z obecnej średniej 1,9 do 3% PKB w 2010 roku) ma mieć miejsce w głównej mierze w ramach funduszy prywatnych, a nie publicznych. Komisja przypomina w swoim dokumencie o efektywnym inwestowaniu w edukację:

„Bardzo ważne jest uświadomienie sobie, że największa część tego deficytu [w nakładach] wywodzi się z niższego poziomu prywatnego inwestowania w szkolnictwo wyższe i badania naukowe w UE w porównaniu z USA. Zarazem prywatna stopa zwrotu z inwestycji w szkolnictwo wyższe pozostaje wysoka w większości krajów unijnych”³⁴.

W związku z powyższym, jeśli weźmiemy pod uwagę zarazem *niższe prywatne* nakłady na szkolnictwo wyższe (niski udział środków prywatnych w kosztach studiowania) oraz *wysoką prywatną stopę zwrotu* z inwestycji w wykształcenie uniwersyteckie (wyższy status zawodowy oraz wyższe pensje absolwentów uczelni europejskich w stosunku do absolwentów szkół średnich), odpowiedź Komisji brzmi następująco: należy zwiększyć (i jednocześnie zdyswersyfikować) finansowanie szkolnictwa wyższego poprzez wzrost nakładów prywatnych³⁵. Wniosek ten wcale nie pozostaje w sprzeczności z paradoksem opisywanym przez Miriam Henry i jej kolegów: „choć edukację uważa się teraz za ważniejszą niż kiedykolwiek

³⁰ *Key Figures 2003-2004...*, op. cit., s. 6.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 9.

³³ Ibidem, s. 10.

³⁴ Ibidem, s. 13.

³⁵ Ibidem.

wcześniej dla przewagi konkurencyjnej narodów, to zaangażowanie i możliwości rządów jej finansowania zmniejszyły się w sposób poważny”³⁶, ponieważ Komisja ma na myśli zwiększanie prywatnego finansowania kształcenia i badań naukowych na uniwersytetach, czyli pojawiającą się coraz częściej i bardzo w Europie niepopularną ideę współodpłatności za studia (D. Bruce Johnstone’a *cost-sharing*)³⁷ oraz finansowanie badań naukowych przez przemysł i korporacje.

Komisja Europejska w niedawno opublikowanym dokumencie zatytułowanym *Mobilizing the Brainpower of Europe* wymienia kilka „wąskich gardeł” (*bottlenecks*) w reformach uniwersyteckich w Europie: są to uniformizacja programów i metod nauczania, odizolowanie uniwersytetów od przemysłu, prze-regulowanie ich funkcjonowania ze strony państwa oraz niedofinansowanie i uzależnienie od finansowania publicznego³⁸. Nowa agenda modernizacji uniwersytetu zawiera trzy aspekty: atrakcyjność europejskich systemów edukacyjnych, ich finansowanie oraz zagadnienia ładu uniwersyteckiego (*governance*) i zarządzania uniwersytetami. Komisja stale namawia państwa członkowskie UE do zachęcania uniwersytetów do poszukiwania dodatkowych, prywatnych źródeł finansowania (z firm – na badania, i coraz częściej, od studentów poprzez czesne – na kształcenie). I tak, w dorocznym raporcie *2006 Annual Progress Report on Growth and Jobs* Komisja Europejska stwierdza, że „do końca 2007 r. uniwersytetom powinno być wolno, i powinno się je zachęcać, do poszukiwania dodatkowych, prywatnych źródeł finansowania”; z kolei Rada Europejska w marcu 2006 roku wzywała państwa członkowskie UE do „ułatwiania [...] dostępu uniwersytetom do dodatkowych źródeł finansowania, w tym do źródeł prywatnych, oraz do usuwania barier w tworzeniu publiczno-prywatnych partnerstw z biznesem”. I wreszcie w swoim komunikacie na temat agendy modernizacyjnej uniwersytetu z 2006 roku *Delivering on the Modernisation Agenda for Universities: Education, Research, and Innovation* jasno określiła rekomendowane strategie finansowe dla uczelni:

„Uniwersytety powinny być finansowane bardziej za to, co robią, niż za to, czym są, dzięki koncentracji finansowania na istotnych wynikach (*outputs*), a nie danych wejściowych (*inputs*), oraz dzięki dostosowywaniu finansowania do różnorodności profili instytucjonalnych. Uniwersytety powinny być bardziej odpowiedzialne za swoją długoterminową kondycję finansową, zwłaszcza w odniesieniu do badań naukowych: niesie to z sobą konieczność aktywnej dywersyfikacji swoich portfolio

³⁶ M. Henry, B. Lingard, F. Rizvi, S. Taylor, *The OECD, Globalisation and Education Policy*, Amsterdam 2001, s. 30-31.

³⁷ Zob. moje dwa teksty: *Creeping Marketisation: Where Polish and Public and Private Higher Education Sectors Meet*, w: R. Brown (ed.), *Higher Education and the Market*, New York 2010, oraz *The Two Decades of Privatisation in Polish Higher Education: Cost-Sharing, Equity and Access*, w: J. Knight (ed.), *Financing Higher Education: Equity and Access*, Rotterdam 2009.

³⁸ *Mobilizing the Brainpower of Europe, Mobilizing the brainpower of Europe: Enabling universities to make their full contribution to the Lisbon Strategy*, COM (2005) 152 final, EC, Brussels, s. 3-4.

finansowania badań naukowych poprzez współpracę z przedsiębiorstwami, fundacjami i innymi prywatnymi źródłami finansowymi. Dlatego każdy kraj powinien ustalić dla siebie właściwą równowagę między finansowaniem podstawowym, finansowaniem konkurencyjnym i finansowaniem opartym na wynikach (w powiązaniu z mocnym systemem zapewniania jakości) w finansowaniu szkolnictwa wyższego i badań naukowych prowadzonych na uniwersytetach. Finansowanie oparte na konkurencji (*competitive funding*) powinno opierać się na systemach ocen instytucjonalnych oraz na zdywersyfikowanych wskaźnikach efektów, z jasno zdefiniowanymi celami i wskaźnikami opartymi na międzynarodowym benchmarkingu zarówno w odniesieniu do danych wejściowych, jak i do wyników społecznych i ekonomicznych³⁹.

Jak podkreśla raport CEGES poświęcony stopom zwrotu z edukacji i europejskim modelom jej finansowania, „nie tylko potrzeba więcej środków; kluczowymi aspektami modernizacji europejskich uniwersytetów są również sposoby alokacji środków publicznych i umiejętność pozyskiwania funduszy prywatnych”⁴⁰.

Studia instytucjonalne uczelni europejskich (oraz badania prowadzone w ramach projektu EUERЕК) potwierdzają kluczową rolę, jaką odgrywa zmiana w sposobach zarządzania i w ustroju większości uczelni przedsiębiorczych w Europie⁴¹. Potwierdzają one to, co Komisja Europejska stwierdziła w 2006 roku o roli ustroju uczelni, chociaż nie potwierdzają konieczności przeprowadzania natychmiastowych, głębokich i radykalnych zmian w ich funkcjonowaniu:

„Uniwersytety europejskie dysponują potężnym potencjałem, którego większa część niestety pozostaje niewykorzystana z powodu różnych przeszkód i sztywnych ograniczeń. Uwolnienie pokaźnego rezerwuaru wiedzy, talentu i energii wymaga natychmiastowej, głębokiej i skoordynowanej zmiany: począwszy od sposobu, w jaki nasze systemy edukacyjne są regulowane i zarządzane, a skończywszy na tym, w jaki sposób nasze uniwersytety są nadzorowane”⁴².

Wydaje się jasne, że ogólny kierunek myślenia Komisji jest taki oto, że struktury zarządzania na większości uniwersytetów w Europie są przestarzałe, nie przystają do współczesnych wyzwań i nie dają wystarczająco mocnej podstawy do tego, aby osiągnąć cele stawiane uniwersytetom przez Komisję w ramach strategii lizbońskiej (czy w ramach rodzącej się strategii *Europe 2020*). Zagadnienie finansowania uczelni publicznych jest ściśle związane z problemem zarządzania: jednak wedle dokumentu Komisji *Mobilising the Brainpower of Europe* jest to związek negatywny –

³⁹ *Delivering on the Modernisation Agenda for Universities...*, op. cit., s. 17.

⁴⁰ *Rates of Return and Funding Models in Europe*, CEGES, Valencia 2007, s. 12.

⁴¹ Studia instytucjonalne przeprowadzone w ramach projektu EUERЕК („European Universities for Entrepreneurship – Their Role in the Europe of Knowledge”), koordynowanego przez Institute of Education, University of London – Michaela Shattocka, Garetha Williama i Paula Temple, obejmowały 27 uczelni z Polski, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, Finlandii, Szwecji, Mołdawii i Rosji. Są one publicznie dostępne na stronie www.euerек.info.

⁴² *Europe Needs Modernised Universities, Says European Commission*, IP/06/592, EC, Brussels 2006, s. 1.

„większe inwestowanie w aktualny system można by uznać za nieproduktywny, czy też wręcz za kontrproduktywny”⁴³.

System zarządzania uczelniami i ich ustrój potrzebują zmian, które, jak się wydaje, zostały już dostrzeżone na najbardziej przedsiębiorczych uczelniach publicznych w Europie (przede wszystkim w Wielkiej Brytanii): więcej rozliczalności/odpowiedzialności, finansowanie powiązane z wynikami działalności akademickiej i dydaktycznej (na przykład równowaga między gwarantowanym finansowaniem podstawowym, finansowaniem opartym na konkurencji i finansowaniem opartym na wynikach – więcej finansowania opartego na konkurencji w badaniach naukowych i więcej finansowania powiązanego z wynikami w dydaktyce) oraz szerokie wykorzystanie mechanizmów rynkowych (czy *quasi*-rynkowych⁴⁴). Zmiany te wymagają nowych struktur zarządzania i nowego ustroju uczelni, często już sprawdzanych w praktyce w wybranych instytucjach.

Determinację Komisji, aby wprowadzić w życie swoją „agendę modernizacyjną” uniwersytetów, potwierdzają emocjonalne odwołania do dwóch innych sektorów, w których reformy uznane zostały, z różnym zresztą skutkiem, za nie do uniknięcia: odwołania do przemysłu stalowego i rolnictwa. Podobnie jak w przypadku wymienionych sektorów, Unia Europejska ma stawać dzisiaj w obliczu „nakazu modernizacji swojego ‘przemysłu wiedzy’, a zwłaszcza swoich uniwersytetów”⁴⁵. Studia dotyczące wybranych instytucji europejskich nieśmiało pokazują, że modernizacja, o którą walczy Komisja, odbywa się już w praktyce w wielu miejscach Europy i można szczegółowo prześledzić jej kierunek, sukcesy i potknięcia.

Przedsiębiorczość akademicka w Europie okazuje się nie tylko teoretycznym hasłem, o którym można w równie teoretyczny sposób dyskutować, ale rzeczywistością w wielu krajach i na wielu uniwersytetach. Teoretyczną „agendę modernizacyjną” europejskich uniwersytetów proponowaną przez Komisję już można zestawiać z odbywającymi się aktualnie transformacjami instytucjonalnymi, ale to praca na inną okazję. Warto tylko w tym miejscu dopowiedzieć, że w sposób poniekąd intuicyjny, i oparty bardziej na zdroworozsądkowym niż naukowym rozumieniu zmian zachodzących na uniwersytetach europejskich, Komisja Europejska może mieć sporo racji w swoich projekcjach przyszłości instytucji uniwersytetu. Jednak jej najważniejsze intuicje co do jego przyszłości płyną, jak się wydaje, z szerszych i bardziej ekonomicznych intuicji co do przyszłości otoczenia, w którym przyjdzie mu funkcjonować, a nie z intuicji dotyczących samego uniwersytetu.

Zbieżność intuicji co do ewolucji instytucji i jej otoczenia pokazuje jedynie w innym wymiarze postępujący zanik wyjątkowości uniwersytetu jako jednej z najważniejszych instytucji świata nowoczesnego w kontekście innych instytucji,

⁴³ *Mobilising the Brainpower of Europe...*, op. cit., s. 8. Nawiasem mówiąc, dokładnie taką samą argumentację w odniesieniu do polskiego szkolnictwa wyższego prezentują głośne, niedawne raporty *Polska 2030. Wyzwania rozwojowe* i *Raport o kapitale intelektualnym Polski*.

⁴⁴ Zob. P. Temple, *Intervention in a Higher Education Market: A Case Study*, „Higher Education Quarterly”, vol. 60, no. 3, s. 257-269.

⁴⁵ *European Higher Education in a Worldwide Perspective*, op. cit., s. 10.

które ze zmierzchem swojej wyjątkowości muszą się zmagać od dłuższego czasu (z jednej strony jest to choćby nowoczesna, kulturowa instytucja intelektualisty, a z drugiej choćby sektor ochrony zdrowia w klasycznym ujęciu powojennego, europejskiego państwa dobrobytu)⁴⁶.

Rola Komisji Europejskiej w myśleniu o przyszłości europejskich uniwersytetów rośnie, ponieważ rośnie rola samych uniwersytetów i powstającej w ich ramach wiedzy dla Europy. Integracja europejska w coraz szerszym zakresie wiąże się z integracją w zakresie szkolnictwa wyższego i badań naukowych – i to nie w sensie współpracy, która zawsze miała znaczenie pierwszorzędne, ale w sensie promowania nowych modeli funkcjonowania uniwersytetów, nowych wzorców ich finansowania i zarządzania. Chociaż rośnie zróżnicowanie instytucjonalne w ramach systemów krajowych, w ramach systemu europejskiego najlepsze uniwersytety (a więc szczyt każdego systemu krajowego) stają się coraz bardziej do siebie zbliżone. Idee Komisji Europejskiej jeszcze bardziej ten (jak się wydaje nieunikniony) proces wzmacniają – ale nie ma w tym nic dziwnego, ponieważ idee te nie powstają one w izolacji i raczej stanowią emanację wzorców sprawdzonych (lub właśnie sprawdzających się) w największych systemach europejskich. Podobnie jak w przypadku procesu bolońskiego w kształceniu, zmiany uzgadniane w najszerszym gronie są często zmianami, które małe, ale wpływowe grono państw europejskich ma już za sobą.

* Autor prowadzi prace w ramach projektu MNISW (grant N N 106 02136): „Transformacje szkolnictwa wyższego w społeczeństwie opartym na wiedzy: teoretyczny kontekst funkcjonowania instytucji edukacyjnych a zmiana społeczna” (2009-2012) oraz projektu Norweskiego Mechanizmu Finansowego (grant FSS/2008/X/D4/W/0002): „Polskie szkolnictwo wyższe a europejska przestrzeń szkolnictwa wyższego i badań naukowych (2009-2011).

⁴⁶W przypadku instytucji sektora publicznego bodaj najciekawszym poznawczo wymiarem zachodzących transformacji jest „dynamika prywatne/publiczne”, zob. zwł. mój tekst *The University and the Welfare State in Transition. Changing Public Services in a Wider Context*, D. Epstein et al (eds.), *World Yearbook of Education 2008: Geographies of Knowledge, Geometries of Power*, New York 2007, oraz książkę *The University and the State. A Study into Global Transformations*, Frankfurt am Main-New York 2006. O kulturowym zmierzchu tradycyjnej, nowoczesnej postaci intelektualisty pisałem m.in. w dwóch monografiach z lat dziewięćdziesiątych: *Rorty i Lyotard*, Poznań 1994, oraz *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Poznań 1999, wydanych przez WN IF UAM, oraz w wielu artykułach.

Anna Leśniewska

Poznań



Dydaktyka etyki. Wokół pojęcia uzasadnienia

W numerze pierwszym „Etyki” z 1966 roku czytamy sprawozdanie z dyskusji o nauczaniu etyki w szkołach wyższych, która odbyła się rok wcześniej. O problemach etyki jako przedmiotu dydaktycznego dyskutowali wówczas najpoważniejsi polscy etycy i nauczyciele etyki: Maria Ossowska, Marek Fritzhand, Henryk Janowski, Ija Lazari-Pawłowska, Tadeusz Czeżowski, Tadeusz Kotarbiński. Sprawy nauczania etyki dotyczą oczywiście kwestii, jak należy budować program zajęć z etyki, jak powinno się wykładać tak specyficzny przedmiot, jakim jest etyka, jak uporać się z problemem, którego istotę trafnie wyraził jeden z uczestników tamtej dyskusji, T. Czeżowski, stwierdzając:

„W nauczaniu etyki podstawowym zagadnieniem dydaktycznym jest, jak rozłożyć akcenty na dwa cele tego nauczania: jednym jest wprowadzenie w dziedzinę zagadnień i kierunków etyki, drugim podanie etycznych zasad postępowania wraz z ich uzasadnieniem, czego przede wszystkim domagają się szerokie koła społeczeństwa”¹.

Z realizacją tych dwóch celów, które można określić jako cele: teoretyczny i praktyczny, wiązą się kolejne, bardziej szczegółowe problemy, jak choćby, związana z celem teoretycznym, kwestia zadań etyki jako dziedziny filozofii i stosowne względem historycznych sposobów realizacji tych zadań – rozłożenie materiału. Z celem praktycznym wiąże się natomiast, niezmiernie ważna z punktu widzenia nauczyciela, sprawa jego osobistego zaangażowania, kwestia miejsca i stopnia moralistyki w wykładzie. Wspomniany Czeżowski na temat zabarwienia zajęć z etyki osobistymi przekonaniami wyraził zdanie, że

¹ *Sprawozdanie z dyskusji o nauczaniu etyki w szkołach wyższych*, „Etyka” 1966, nr 1, s. 134-136.

„Tytuł profesor pochodzi od *profiteor*, a to znaczy *wyznać*; profesor ma więc nie tylko prawo, ale i obowiązek głoszenia tego, co jest jego naukowym przekonaniem, w przeciwnym wypadku należałoby mu zarzucić nieszczerłość. Obiektywizm naukowy nie jest wyzbyciem się własnych przekonań; winny być one naukowo uzasadnione i krytyczne, to znaczy zaś podatne do rozwoju, jeśli znajdą się stosowne argumenty. Taki krytycyzm zawiera w sobie zrozumienie i tolerancję dla wszystkich innych stanowisk, jeżeli czynią one zadość wymaganiom naukowym”².

Stanowisko, za którym optuje Czeżowski, jest oczywiście problematyczne w tym sensie, że sama etyka czyni z niego zasadniczy przedmiot swoich rozważań. Tym samym założenia, na których się ono wspiera, powinny się stać również przedmiotem nauczania jako kwestie związane z naukowością etyki, na czele zaś z kwestią uzasadniania i argumentacji moralnej. Można jednak zauważyć, iż w tym momencie cel teoretyczny i praktyczny zbiegają się: systematyczny wykład dotyczący zadań etyki oraz historycznych sposobów ich realizacji staje się pretekstem do wykładni założeń, na których osadzony jest wspomniany obiektywizm naukowy etyki i zarazem jej zasadność jako dziedziny filozofii.

1. Etyka i moralność

Jak każda dziedzina filozofii, tak i etyka zainteresowana jest przede wszystkim tym, by wyodrębnić i wyjaśnić swój przedmiot – to jest moralność, a następnie dokonać refleksji nad zasadniczymi kwestiami uzasadnienia, które pojawiają się wraz z tak wyróżnionym przedmiotem. Do obszaru fenomenów moralnych należą przy tym zarówno normy postępowania, sądy moralne, motywy, nastawienia i postawy, cnoty, wzory osobowe, emocje, ideały i utopie, jak też wiele pozamoralnych wartości, które w rozmaity sposób uwzględniamy przy wydawaniu sądów normatywnych i oceniających. Wielość tych fenomenów odpowiada wieloaspektowości samego życia, bo jak powiada Magdalena Środa, moralność

„należy do dziedziny życia, i to zarówno społecznego, jak i duchowego życia człowieka. Moralność, w przeciwieństwie do etyki, obecna jest wszędzie. Moralne normy, oceny, moralne zalecenia i rady pojawiają się w zachowaniach, w myślach, w naszych postawach wobec świata, w konfliktach, w stosunkach społecznych, w systemach wychowawczych, w książkach, kazaniach, w politycznych przemówieniach, w radach przyjaciół”³.

By wyodrębnić swój przedmiot, etyka formułuje kryteria, z uwagi na które przykładowo można orzec, które spośród naszych sądów zasługują na miano moralnych. Przyjmuje się zatem, iż po pierwsze, sądy moralne odnoszą się do działań. Wbrew pozorom nie jest to tak trywialne, jak wydaje się na pierwszy rzut oka.

² Ibidem, s. 135.

³ M. Środa, *Wstęp*, w: *O wartościach, normach i problemach moralnych. Wybór tekstów z etyki polskiej dla nauczycieli i uczniów szkół średnich*, wybór i oprac. M. Środa, Warszawa 1994, s. 8.

Przeważnie jako moralne przychodzą nam bowiem do głowy sądy normatywne, a te wszak stanowią normy postępowania. Jednakże kryterium to próbuje uporać się z sądami, w których pojawiające się predykaty, typu „jest dobry” często mylnie odsyłają do obszaru moralności, gdy w istocie znajdują się poza jej obszarem, a w obrębie sądów aksjologicznych, a więc odnoszących się do wartości estetycznych, poznawczych i innych. Nie oznacza to jednak, iżby wartości pozamoralne nie odgrywały roli przy wydawaniu sądów moralnych. Niektóre nasze sądy (teleologiczne) odnoszą się bowiem do działań, oceniając je przez pryzmat ich skutków dla pozamoralnie dobrego życia (dobrostanu), szukając więc odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu dane działanie realizuje pożądaną wartość pozamoralną.

Po drugie, sądy moralne uznaje się za kategoryczne. Określenie to odsyła do Kanta, który z całą mocą podkreślał, że moralność nie daje jedynie wskazówek, jak powinno się realizować swoje całkowicie dowolne cele, nie podsuwa jedynie optymalnych środków do osiągnięcia celów, których jednocześnie nie poddawałaby ocenie. Roztropne dopasowywanie środków do celów to wyraz naszej roztropności, lecz jeszcze za mało, by myśleć o sobie w kategoriach moralnych. Nakazy zręczności i mądrości (Kantowskie imperatywy hipotetyczne) odnoszą się bowiem stale do działań będących środkami do określonych celów, podczas gdy z kategorycznej natury sądów moralnych wynika między innymi, że sądy nasze mogą odnosić się również do działań, które nie pełnią tej instrumentalnej funkcji, a stanowią cele same w sobie. Kategoryczne oceny działań tworzą podstawę Kantowskich imperatywów moralnych – wymogów bezwarunkowych w tym sensie, że nie biorą pod uwagę „skłonności”, tj. interesów podmiotu działań moralnych. Moralne oceny naszych działań nie opierają się więc na indywidualnych i dowolnych celach, gustach i preferencjach, ale na pewnych niezależnych od nich standardach – o tym mówi kategoryczność i to ona sprawia, że oceny moralne uchodzą za surowe i rygorystyczne⁴.

Trzecia cecha specyficznie moralnego normowania jest najbardziej kontrowersyjna. Roszczenie do powszechnej ważności – bo o nim mowa – traktowane jest bowiem raczej jako wymóg, który określone (uniwersalistyczne) etyki stawiają moralności, aniżeli cecha, która na gruncie związków semantycznych połączona jest z pojęciem moralności. Roszczenie do powszechnej ważności ma dwa aspekty. Pierwszy dotyczy obszaru zastosowania sądu, drugi jego obiektywnego statusu. Kto zatem wydaje sąd moralny o określonym przedmiocie, musi być gotów objąć swym sądem i inne przedmioty, jeśli są one zasadniczo (pod istotnymi moralnie względami) podobne do przedmiotu, o którym orzeka się w sądzie. Sądy moralne występują zatem z roszczeniem, by znajdować zastosowanie nie tylko w pojedynczych przypadkach, ale w klasie przypadków⁵.

Obiektywny status sądu moralnego wyraża się natomiast w tym, iż jego obowiązywanie wykracza poza pojedynczy podmiot ku wszystkim uczestnikom moralnej gry

⁴ Zob. D. Birnbacher, *Kategorizität*, w: idem, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin-New York 2003, s. 20-24.

⁵ Zob. N. Hoester, *Ethik und Moral*, w: D. Birnbacher, N. Hoester (Hrsg.), *Texte zur Ethik*, München, s. 9-23.

językowej. Kto wydaje sąd moralny, wyrażać miałby gotowość poddania swego sądu racjonalnej kontroli, sprawdzianowi i krytyce i zarazem gotowość do jego zrewidowania w świetle nowych punktów widzenia i argumentów. Dieter Birnbacher zwraca uwagę, iż ważną konsekwencją tego uniwersalistycznego modelu etyki jest to, że uwzględnia autonomię w sensie moralnego samookreślenia. Sąd moralny ma bowiem pociągać za sobą możliwość zaakceptowania przez każdą istotę rozumną, która dobrowolnie (autonomicznie) akceptuje wyrok sądu, albo dlatego, iż jest on rozumny, albo dlatego, że mogą zostać przywołane racje, które go takim sądem uczynią. Stąd, wyjaśnia w dalszym ciągu Birnbacher, reprezentant uniwersalistycznego modelu nie może posługiwać się środkami, które nie są dostępne adresatom sądu, nie może odwoływać się do autorytetów i tradycji, od których nie można by oczekiwać, że zostaną zaakceptowane przez aktualnego bądź potencjalnego partnera dyskursu moralnego⁶. W dyskursie moralnym nie wspieramy się zatem na argumentach, które zamiast zmierzać do powszechnego przyjęcia, wspierają się na niekwestionowalnym, więc racjonalnie nieuzasadnionym, autorytecie poszczególnych osób czy grup.

Roszczenie do powszechnej ważności prowokuje oczywiście zasadnicze pytanie, które brzmi: czy można zadośćuczynić temu roszczeniu, innymi słowy, czy istnieje (istnieją) w etyce racjonalne metody, za pomocą których nasze sądy moralne pozwalają się uzasadnić i uprawomocnić – pytanie, które z całą mocą stawia się w dyskusjach wokół relatywizmu etycznego. W etyce jednak, zwłaszcza w etyce normatywnej, kwestia utrzymania roszczenia do powszechnej ważności jest o tyle fundamentalna, że przesądza o jej zasadności jako dziedziny. Tylko pod tym warunkiem, że istnieje możliwość intersubiektywnego uzasadniania normatywno-moralnych sądów, sensowne wydają się starania filozofii moralnej, by ujmować najwyższe zasady moralnie słusznego działania.

2. Zadania etyki

Idea uzasadniania określa status etyki jako filozofii moralnej. Wielu spośród filozofów moralnych źródeł myślenia etycznego jako zorientowanego na uzasadnianie dopatruje się w postaci Sokratesa. Jak wiadomo, w antyku świadomość wielości przekonań moralnych wyłoniła przynajmniej trzy stanowiska – oprócz filozofii moralnej uosabianej przez Sokratesa, również sofistykę i sceptycyzm. Dla sceptyków mnogość poglądów tłumaczy ich wzajemną negację i przesądza o niemożliwości dokonania ich konstruktywnej krytyki. Dla sofistów uzasadnianie wprzęgnięte jest w dyskurs, którego wiodącym kryterium jest skuteczność – własne

⁶ D. Birnbacher, *Anspruch auf Allgemeingültigkeit*, w: idem, *Analytische Einführung in die Ethik*, op. cit., s. 24-31. W kwestii postulatu uniwersalizacji sądów moralnych zob. też: M. Ossowska, *Pojęcie moralności*, "Etyka" 1966, nr 1, s. 19-29, oraz R. Brandt, *Dwa sprawdziany zasad etycznych*, w: idem, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przekł. B. Stanosz, Warszawa 1996, s. 33-66.

stanowisko w sporze należy „wygrać”, bez zaprzątania sobie głowy, czy przekonamy przeciwnika racjonalnymi argumentami, czy też nakłonimy go, odwołując się do czystej perswazji.

Postać Sokratesa jest kluczowa dla filozofii moralnej, jako że jego działalność, z której zdają sprawę dialogi Platońskie, określi podstawowe zadania etyki jako dyscypliny filozoficznej⁷. Według Birnbachera stosunek etyki do moralności można ująć jako kwartet powiązanych ze sobą zadań, tj. analizy, krytyki, konstrukcji oraz pragmatyki moralnej⁸. Analiza oznacza rekonstrukcję i wyjaśnienie pojęć moralnych, sposobów argumentacji, metod uzasadniania i rozumowania, w celu uzyskania przejrzystości i zrozumiałości dyskursu moralnego. Jak słusznie zauważa Birnbacher, taka analiza nie jest zwykle dla etyków celem samym w sobie, lecz służy jako punkt wyjścia dla krytyki pojęć i teorematów moralnych, sądów moralnych i ich uzasadnień – krytyki dokonywanej za pomocą kryteriów i standardów kognitywnych, wykraczających poza dziedzinę etyki (takich jak niesprzeczność czy jasność). Konstrukcja polega na sformułowaniu i uzasadnianiu poszczególnych twierdzeń normatywnych oraz rozwinięciu propozycji rozwiązania konkretnych problemów i dylematów moralnych. Natomiast pragmatyczne zadanie etyki wymaga jej współpracy z innymi dyscyplinami, takimi jak psychologia, socjologia czy pedagogika, jako że etyka kieruje się tu głównie ku kwestiom – z jednej strony, motywacyjnego oraz, z drugiej, instytucjonalnego – zakotwiczenia norm i zasad moralnych.

Wracając teraz do Sokratesa, zwróćmy uwagę, iż w swym filozofowaniu realizuje on konstytutywne zadania etyki. Po pierwsze, w tej mierze, w jakiej borykając się z problemami natury moralnej, usiłuje rozwiązać je na drodze dyskursywnej. Po drugie, uznając za stosowne dokonywać refleksję nad samym dyskursem moralnym. Zauważmy dwupoziomowość tego przedsięwzięcia. Gdy Sokrates rozważa swoją decyzję podporządkowania się prawu ateńskiemu, zgodnie z którym zapłaci za swoje nauczanie najwyższą cenę, uzasadnia ją poprzez odwołanie się do moralnych reguł generalnych. Ważne przy tym jest to, iż jego rozumowanie nosi znamiona namysłu normatywnego, to jest takiego, który zmierza do udzielenia odpowiedzi na pytanie: co powinienem czynić? Jakie działanie jest moralnie słuszne? Co jest moim obowiązkiem? Odwołanie się zaś do reguł ogólnych zdradza, charakterystyczne dla etyki normatywnej, poszukiwanie najwyższych norm etycznie słusznego postępowania. Gdy jednak Sokrates w innych dialogach pyta o znaczenia pojęć moralnych (np. „Co to jest pobożność?”) albo reflektuje nad warunkami, pod jakimi zgoda rozmówców może stanowić kryterium moralnej słuszności („Gorgiasz”), przechodzi on na pozycję, które chętnie nazywa się metaetycznymi, jako że istotą takich rozważań jest analiza i krytyka ustaleń przyjmowanych na płaszczyźnie normatywno-etycznej.

⁷ Do postaci Sokratesa jako paradygmatycznej dla filozofii moralnej odwołują się m.in.: W.K. Frankena, *Ethics*, London 1973, s. 2-5; K. Ott, *Moralbegründungen zur Einführung*, Hamburg 2001, s. 8; a także wspomniana już M. Środa, *Wstęp...*, op. cit., s. 9.

⁸ D. Birnbacher, *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Frankfurt am Main 2006, s. 29.

W odniesieniu do problemu uzasadniania jako centralnego dla filozofii moralnej rozróżnienie tych poziomów jest niezmiernie ważne. Na poziomie normatywnym poszukujemy i formułujemy normy etycznie słusznego działania, które gotowi jesteśmy wesprzeć stosownymi, racjonalnymi argumentami. Na poziomie metaetycznym pytamy o status poznawczy takich norm oraz terminów, które je tworzą. Udzielamy też odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób sądy dotyczące tego, co moralnie słuszne, można uzasadnić i uprawomocnić.

3. Uzasadnianie w etyce: od etyki deskryptywnej do preskryptywnej

Dla dydaktyki etyki ta dwupoziomowość kwestii uzasadniania ma znaczenie metodyczne. Problem uzasadniania pozwala bowiem zrekonstruować strukturę etyki jako dyscypliny filozoficznej. Adeptci filozofii moralnej nabywają zatem najpierw umiejętność rozróżniania etyki i moralności. Pojęcie moralności (w liczbie mnogiej) poznają zrazu jako wprowadzone przez etykę deskryptywną, która opisuje i wyjaśnia za pomocą metod nauk humanistycznych i społecznych zastane wyobrażenia i przekonania moralne jako fakty społeczne. Przekonania moralne, które odnajdujemy w tej perspektywie, są oczywiście związane z przeświadczeniami co do obrazu świata i człowieka. Etyka deskryptywna dokonuje opisu i wyjaśnienia zawartości danych moralności (synchronicznie), ich rozwoju (diachronicznie) oraz społecznych funkcji, jakie pełnią. Wszelkie próby definicyjnego ujęcia moralności w perspektywie opisowej można określić jako neutralne światopoglądowo w tym sensie, iż obejmują nazwą „moralność” nie tylko te systemy, które uznajemy za właściwe i słuszne, ale również i te, które spełniają pewne brzegowe warunki formalne (za takie można uznać przytoczone powyżej)⁹.

Problem uzasadniania w etyce opisowej zrelatywizowany jest do różnych moralności (w liczbie mnogiej), w których wszak obowiązują różne standardy uzasadniania. Możliwość ich eksplikacji stanowi również o możliwości uprawiania etyki deskryptywnej. Pytanie o to, czy istnieje (nadrzędne) kryterium osądu różnych standardów uzasadniania (czyli pytanie o metastandard uzasadniania), jest już pytaniem należącym do etyki normatywnej. Zmierzamy tu bowiem do rozwiązania kwestii, jakie są pryncypia właściwej, to jest uzasadnionej moralności (w liczbie pojedynczej). Liczba mnoga i pojedyncza w odniesieniu do moralności ma przy tym, według Konrada Otta, zwracać uwagę na to, iż etyka normatywna stoi niejako „pomiędzy” rozmaitymi formami moralności (które *obserwuje i wyjaśnia* etyka deskryptywna) a poszukiwaną koncepcją słusznej albo rozumnej moralności, której „określenia byłyby godne uznania dla wszystkich rozumnych osób”¹⁰.

⁹ W kwestii aksjologicznie neutralnego pojęcia moralności oraz kryteriów wyodrębniania sądów moralnych, zob. także M. Ossowska, *Pojęcie moralności*, op. cit., s. 19-29, oraz I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu moralności*, „Etyka” 1966, nr 1, s. 31-46.

¹⁰ K. Ott, *Moralbegründungen zur Einführung*, op. cit., s. 24 i n.

Jak przekonuje Ott, etykę normatywną można rozumieć jako krytykę wielu moralności, która czuje się związana z ich interesem i intencją, ale nie z ich pojedynczymi treściami, i której przyświeca idea ogólnie ważnej moralności. To „pomiędzy” zdaje zatem sprawę z tego, że etyka normatywna rozumiana jest jako taka zarówno ze względu na swój cel (realizację idei słusznej i rozumnej moralności), jak i na swój krytyczny stosunek to obecnych w świecie form moralności.

Ujęcie schematu: moralność (w liczbie mnogiej) – etyka normatywna – moralność (w liczbie pojedynczej) wskazuje na źródła takiego myślenia w filozofii Kanta, oraz na jego transpozycję w obecnej etyce proceduralnej, zwłaszcza w etyce dyskursu. W Kantowskiej koncepcji uzasadniania moralności krytycznie reflektujemy bowiem nad naszymi intuicjami i przekonaniami, przyjmując, iż wiedza o właściwej formie moralności założona jest już w „pospolitym poznaniu rozumowym”, w „naturalnym zdrowym rozsądku”, a do etyki należy jego „oświecenie”¹¹. Natomiast etyka dyskursu dopuszcza do głosu istniejące formy moralności, włączając je jednakże w dyskurs, któremu stawia się określone (proceduralne) wymogi po to, by zagwarantować odpowiednią jakość porozumieniu osiągniętemu w jego ramach. Etyka proceduralna nie proponuje zatem treściowo określonych norm, ale metody ich generowania i sprawdzania¹². Podstawowym azymutem tego przedsięwzięcia jest przy tym idea uniwersalności, jaka swój wyraz znajduje w postulatcie uogólnialności o brzmieniu: coś może być istotnie rozumnej nakazane, dozwolone i zakazane wtedy i tylko wtedy, gdy może być nakazane, dozwolone i zakazane wszystkim istotom rozumnym. Uzupełniającą teza Güntera Patzigsa głosi, iż moralna decyzja lub działanie może być tylko wtedy rozumnie czy racjonalnie uzasadnione, kiedy zadość uczyni kryterium uogólnialności. Moralna decyzja (czy działanie) jest zgodnie z tym tylko wtedy racjonalna, kiedy można przyjąć, iż każdy rozumny człowiek w podobnej sytuacji mógłby czy powinien zachować się w ten sam sposób¹³.

Normy i zasady moralne ograniczają możliwości działania i jako takie wymagają uzasadnienia. Jak jednak rozumieć ową ideę „bycia uzasadnionym”? W odpowiedzi na to pytanie Konrad Ott przypomina centralny postulat myślenia racjonalistycznego, to jest postulat dostatecznego uzasadnienia najwyższych zasad (*principium rationis sufficientis*), zgodnie z którym „tylko dostatecznie uzasadnione wypowiedzi zasługują na powszechne uznanie”¹⁴. Z niego to ma wynikać wymóg dostatecznego uzasadnienia pryncypiów moralnych, występujących z roszczeniem do powszechnej ważności. Pod określeniem „pryncypium moralne” etyka rozumie najwyższe zasady postępowania odnoszące się do słusznych działań,

¹¹I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 16.

¹²Zob. D. Birnbacher, *Verfahrensethik*, w: *Analytische Einführung in die Ethik*, op. cit., s. 84, 99-105.

¹³Zob. D. Horster, *Postchristliche Moral: eine sozialphilosophische Begründung*, Hamburg 1999, s. 189.

¹⁴K. Ott, *Der Begriff der Begründung in der Ethik*, w: idem, *Moralbegründungen zur Einführung*, op. cit., s. 63-76.

czyli „zdania, które mają regulować wszelkie postępowanie wszystkich osób we wszystkich sytuacjach”, albo zasady legitymizacji, odnoszące się do warunków ważności norm moralnych, czyli „zdania, które zawierają (konieczne lub wystarczające) warunki ważności możliwych norm moralnych”¹⁵.

Odwołanie się tutaj do Kantowskiego imperatywu kategorycznego jako przykładu pryncypium moralnego może być kłopotliwe o tyle, iż w odróżnieniu od innych pryncypiów pełniących rolę „najwyższej zasady postępowania”, (np. „Postępuj zgodnie z wolą Boską” w etyce teologicznej) – imperatyw w swym podstawowym sformułowaniu „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, aby stała się powszechnym prawem” formułuje również konieczny warunek ważności norm moralnych (czy jest to również warunek wystarczający, jest kwestią nader sporną¹⁶). Tym warunkiem jest uogólnialność – Kant nakazuje mianowicie, aby w eksperymencie myślowym sprawdzić każdą subiektywną regułę działania, która pretenduje do zasady moralnej pod kątem tego, czy można pomyśleć i chcieć jej uogólnienia. Tylko wtedy jest moralnie akceptowalna. Nie wnikając tutaj w problemy i dwuznaczności związane z interpretacjami żadanego przez Kanta testu ogólności, jakie powstają w wyniku tego, iż Kantowski imperatyw występuje nie w jednym, a w kilku sformułowaniach i wariantach, podkreślmy, iż wymaga się tutaj takiego uogólnienia maksymy, ażeby móc wymazać odniesienie do każdorazowego jej autora i zastąpić go odniesieniem do każdego dowolnego podmiotu moralnego. W wyniku uogólnienia, maksymy o wolicjonalnej formie „Chcę w sytuacjach typu *S* czynić *D*” otrzymują postać moralnego sądu przyzwolenia: „Każdemu wolno w sytuacjach typu *S* czynić *D*”, który jest w swym zasięgu uniwersalny, czyli obowiązuje każdy podmiot moralny¹⁷.

W każdym jednak razie, jeśli pryncypium moralne rozumiemy jako najwyższą zasadę, jako założenie, które poprzedza wszystkie pozostałe normy, reguły, kryteria itd., to pojawia się pytanie, czy i ono ze swej strony nie potrzebuje wsparcia, czy nie trzeba takiego pryncypium również wyprowadzać z jakiejś bardziej podstawowej zasady. Myślenie w obrębie konieczności podawania dostatecznych racji w odniesieniu do najwyższych zasad skutkuje tzw. trylematem Münchausena: albo ryzykujemy błąd *petitio principii*, jako że uzasadnienia domagamy się dla czegoś, co samo ma służyć za uzasadnienie; albo skazujemy się na konieczność ustanowienia aksjomatów („dogmatyczny wyłom”); albo popadamy w nieskończony regres (*regressus ad infinitum*). W kontekście tego ostatniego Ott przywołuje zarzut Keutha: „Ponieważ argument nigdy się nie kończy, nic nie zostaje uzasadnione”¹⁸.

Wobec wątpliwości, jakie budzi racjonalistyczny postulat dostatecznego uzasadnienia, stosowne wydają się propozycje jego osłabiania i dopuszczania w etyce

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Por. D. Birnbacher, *Kants Kategorischer Imperativ*, w: idem, *Analytische Einführung in die Ethik*, op. cit., s. 136-153, oraz R.B. Brandt, *Kantowski sprawdzian moralności czy-nów*, w: idem, *Etyka...*, op. cit., s. 51-65.

¹⁷ Por. D. Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, op. cit., s. 136-153.

¹⁸ K. Ott, *Moralbegründungen zur Einführung*, op. cit., s. 65.

uzasadnień, które choć „dobre” i „lepsze”, nie są „absolutne” i „dostateczne”. Przede wszystkim zaś propozycje, które rezygnując z mrzonki o osiągnięciu „stanu wolnego od wątpienia”, rozróżniają poziomy i odpowiednie do nich cele uzasadnienia. Co to oznacza?

Przede wszystkim uzasadnienie oznacza tutaj: „stanowisko, które ktoś poważnie reprezentuje (i występuje w odniesieniu do niego z roszczeniem do ważności) opierać na możliwie najlepszych racjach tak, aby przekonać do niego innych”. Uzasadnienie jest tutaj rozumiane jako argumentowanie, to jest „sposób postępowania, w którym przynajmniej dwie osoby próbują poprzez podanie racji, a więc racjonalnie, motywować się wzajemnie do przyjęcia punktów widzenia, stanowisk, postaw, tez, roszczeń ważnościowych”¹⁹. Jak słusznie zauważa Ott, koncepcja ta relatywizuje uzasadnienia do różnych poziomów etyki, jako że na jej różnych poziomach i w odniesieniu do różnych jej zadań, uzasadnienie może mieć odmienny status conceptualny, związany każdorazowo z odpowiedzią na pytanie, co na danej płaszczyźnie etyki i w jakim stopniu wymaga uzasadnienia, jakie rodzaje argumentów są dopuszczalne itd.²⁰

Uzasadnienie jako argumentowanie²¹ oznacza, iż z każdym wyrażanym przez nas roszczeniem do ważności danego sądu moralnego związana jest konieczność podawania na jego rzecz racji. Kto zatem dany sposób postępowania wiąże z określonym predykatem etycznym („jest słuszne”, „jest zakazane” itp.), ten występuje z roszczeniem do ważności w odniesieniu do możliwej normy („Powinno nas, jako adresatów normy, obowiązywać, że dane postępowanie jest słuszne, zakazane” itp.), którą można wesprzeć określonymi racjami „za” lub skrytykować, przywołując określone racje „przeciw”. Argument, który pozwala uzasadnić roszczenie do moralnej słuszności ma więc strukturę o następujących komponentach $A = [(P, X), (R_1, R_2, \dots, R_n), (K_1, K_2, \dots, K_n), W]$, czyli (1) powiązanie P i X (gdzie P to określony sposób postępowania, a X określony predykat), (2) wielość racji, które powinny wesprzeć roszczenie, (3) wielość konsekwencji powiązania P i X , i (4) reguły wnioskowania, które ustanawiają relacje między komponentami. Choć konsekwencje mogą stanowić racje na rzecz naszego roszczenia, to analitycznie trzeba je rozdzielić, jako że można podać racje, które nie odnoszą się do konsekwencji (np. gdy rację stanowi wskazanie na wyższe normy).

Rozdział ten pokrywa się też z grubsza z podziałem uzasadnień w ramach etyki normatywnej na deontologiczne i konsekwencjalistyczne. Konsekwencjalistyczny model etyki normatywnej uzasadnia działania wyłącznie przez wskazanie na następstwa, konsekwencje, skutki działań, natomiast deontologiczny dokonuje uzasadnień (wyłącznie lub również) na podstawie określonych cech samego działania, na podstawie leżących w danym działaniu czynników, które są niezależne od skutków. Tak czy inaczej, czy zdecydujemy się na deontologiczne, czy konsekwencjalistyczne uzasadnienie, jako etycy normatywni godzimy się na to, iż orientacja na ideę słusznej i rozumnej moralności oznacza poważne potraktowanie

¹⁹ Ibidem, s. 68.

²⁰ Ibidem, s. 67.

²¹ Por. ibidem, s. 21 i n.

przez nas przedsięwzięcia uzasadniania, czyli argumentacyjnego odniesienia się do szeregu zasadniczych, ale różnych roszczeń do moralnej słuszności.

4. Uzasadnianie a poziomy refleksji etycznej

Pluralizm uzasadnień, bo wszak mówiliśmy o relatywizowaniu uzasadniania do określonych poziomów etyki, powiększa liczbę kryteriów, jakimi dysponujemy, gdy chcemy dokonać oceny koncepcji etycznych. Przypomnijmy i uściślijmy, o jakie poziomy etyki może chodzić.

Zaczynając od ostatniego tutaj omawianego, wyróżniamy normatywny poziom etyki, obejmujący zasady, normy czy prawa moralne. W dzisiejszej filozofii moralnej dochodzi przy tym do rozdzielenia etyki normatywnej od etyki eudajmonistycznej²². Rozróżnienie to nie zawsze uchwytne jest w języku potocznym, bo chętnie mówimy o „dobrym życiu”, miesząc kwestie życia dobrego moralnie z kwestiami życia szczęśliwego, czyli dobrego egzystencjalnie. Ktoś miał dobre życie – może powiedzieć etyk eudajmonistyczny, który zauważy, iż komuś się powiodło, ktoś zrealizował w trakcie swojego życia swoje preferencje, w swoim życiu realizował rozmaite wartości przeżyć – estetyczne, poznawcze i pewnie obok tego – moralne. Etyk eudajmonistyczny skieruje uwagę na ideał egzystencjalnej autentyczności, według którego dobrze jest urzeczywistniać i spełniać świadome potrzeby, najbardziej swoje, to jest właśnie autentyczne preferencje.

Gdy już jednak pytamy o to, jak rozmaite przedstawienia dobrego życia powinny koegzystować w przestrzeni społecznej, które z nich mogłyby znaleźć swój wyraz w postaci moralnych i prawnych norm, a nade wszystko jakim je wówczas opatrzyć uzasadnieniem – przechodzimy na pozycje etyki normatywnej.

Autentyczność leżąca po stronie eudajmonizmu, choć leży w niej pojęcie wolności, byłaby jednak trywializacją normatywnego ideału autonomii. Eudajmonia celuje w maksymalne spełnienie potrzeb jednostek; restrykcje dla działań, które są punktem wyjścia dla normatywizmu, przyjmuje ona jako „zło konieczne”. Etyczny ideał autonomii sprzężony jest natomiast z dobrowolnym samoograniczeniem, istnieją restrykcje dla działań, które przyjmuje się dobrowolnie. Moralność jest ze swej natury restrykcyjna (ograniczająca), choć nie oznacza to, iż musi być represyjna. Choć związek między konieczną restrykcją, a zbędną represją nie jest oczywisty i jednoznacznie określony (i jako taki domaga się uzasadnienia), to jednak ideałem etyki jest moralność autonomiczna, a zatem taka, której podmioty występują w roli zarówno autorów, jak i adresatów norm.

Refleksja nad normatywnym wymiarem rozmaitych obszarów praktyki to zadanie normatywnej etyki stosowanej (*applied ethics*). Skupiając uwagę na normach praktycznych, konfliktach norm i wartości, sytuacjach „ryzyka” i „bez wyjścia” w etyce, specyfikacjach działań moralnych i ich stosownych kodyfikacjach dla różnych obszarów funkcjonowania w społeczeństwie – etyka ta oferuje orientację

²² Zob. ibidem, s. 35-37.

normatywną w najrozmaitszych kontekstach praktyki (gospodarka, prawo, technika, medycyna, edukacja). Kryteria, jakie wyłaniają się na tym poziomie rozważań etycznych, a które mogą służyć ocenie etycznych przedsięwzięć, to między innymi respektowanie osobliwości i specyficznego charakteru różnych obszarów praktyki czy kompatybilność ustaleń etycznych z naukową racjonalnością.

Konieczność sprawienia, by etyka była stosowana w praktyce powinno teraz zwrócić naszą uwagę na powrót na etykę deskryptywną, która najogólniej rzecz biorąc, zmierza do opisu i wyjaśnienia zasad funkcjonowania obowiązujących moralności (w liczbie mnogiej). Preferowana tutaj „postawa badawcza, która wymaga, aby filozof zajął wobec zjawisk moralnych pozycję neutralnego obserwatora, a nie propagatora określonych nakazów i zakazów”²³, każe odróżniać naukowy opis i wyjaśnianie od etycznego uzasadniania. Etyka deskryptywna obejmuje antropologię, psychologię, socjologię i historię moralności.

Zamiast krytyki moralności, mamy tu do czynienia z fenomenologią jej form obecnych w świecie. Przykładowo, antropologia zwraca uwagę na fenomeny ludzkiego bycia w świecie, które służą objaśnianiu funkcji, jaką pełni moralność jako społeczny system regulacji zachowań. Antropologia może więc pokazywać, jak skończone i przerażone widmem bólu i śmierci jednostki, uwikłane w swoje potrzeby oraz instynkty, szukają wsparcia we wspólnotach: ich regułach oraz instytucjach. Antropologiczna funkcja moralności wyraża się więc między innymi w ochronie indywiduów, które z różnych względów wymagają pomocy i wsparcia, pokazując, iż moralność nie jest „celem w sobie”, a ewolucyjnie powstałym przedsięwzięciem służącym utrzymaniu jednostek w ich kruchym i przemijającym istnieniu. I choć przyjmuje się, że na terenie etyki błędem jest zabieg, który usiłuje rozwiązywać problemy uzasadniania poprzez odwołanie się do ustanowień i konstatacji antropologicznych (obrazów człowieka), to jednak etyka nie może obyć się bez antropologii. Nie bez znaczenia są bowiem zdobyte na jej gruncie informacje na temat potrzeb, instynktów, motywów, uczuć i afektów, kompetencji, wiedzy itd. aktorów, którzy jako „podmioty moralne” występują w każdej teoretycznej konstrukcji etycznej²⁴.

Etyka opisowa, nazywana przez wielu polskich etyków etologią, w ujęciu Marii Ossowskiej poszerzana jest o analizę ocen i norm moralnych i określana jako nauka o moralności²⁵. Wraz z przyjęciem, iż nasze przekonania i intuicje moralne wyrażane są językowo, Ossowska może uprawiać etykę deskryptywną jako metaetykę analityczną. Metaetyka określa poziom filozofii moralnej odnoszący się do teorii znaczenia języka moralności, z którego reflektuje się nad jego semantyką, gramatyką i pragmatyką. Punktem wyjścia jest tutaj okoliczność, iż w obliczu pytań moralnych przekładamy nasze uczucia, intuicje i przekonania na odpowiednie działania językowe, a te z kolei stanowią materiał dla argumentacji moralnej. Występujemy dla nich z roszczeniem, by mogły służyć jako racje „za” lub „przeciw” wobec określonych sądów, działań, decyzji. Nawet jeśli metaetyczna teoria koniec

²³ M. Środa, *O wartościach, normach i problemach moralnych...*, op. cit., s. 8.

²⁴ Por. K. Ott, *Moralbegründungen zur Einführung*, op. cit., s. 32-35.

²⁵ M. Ossowska, *Nauka o moralności*, w: idem, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1957, s. 5-42.

końców zaprzecza możliwości racjonalnego uzasadniania moralności (jak to czyni np. skrajny emotywizm), to taka konkluzja musi być rezultatem wnikliwej analizy podejmowanych przez nas działań językowych.

Z poziomu metaetycznego dość łatwo przejść do etycznej płaszczyzny logiki norm, jako że i ten rodzaj refleksji obchodzi się nie tyle z działaniami (etyka normatywna), ile z sądami o działaniach. Logika norm (nazywana również etyką deontyczną) to płaszczyzna etyki, która zajmuje się analizą logicznych relacji między normami. Diagnozując błędne wnioskowania i uzasadnienia (tzw. pseudouzasadnienia), stanowi metodologiczne wsparcie dla etyki normatywnej. Ale nie wolno przy tym zapominać, iż jej zadanie uzasadniania ma ograniczony zasięg – poprawność logiczna, której domaga się etyka deontyczna dla systemów normatywnych, nie jest jednak wystarczającym warunkiem ich moralnej akceptowalności. Spójrzmy: 1. Publikowanie treści krytycznych wobec najwyższych władz państwowych jest działaniem narażającym dobre imię kraju. 2. Karol opublikował artykuł krytykujący politykę zagraniczną prezydenta. 3. Prezydent jest osobą sprawującą najwyższe władze państwowe. 4. Zatem Karol naraził dobre imię kraju. 5. Działania narażające dobre imię kraju obłożone są karą roku więzienia. 6. Zatem Karol musi zostać ukarany rokiem więzienia.

Logika norm może nie wносить zastrzeżeń co do poprawności logicznej powyższego wnioskowania, ale nie będzie wypowiadać się w kwestii problematyczności moralnej, to jest słuszności przesłanki 1. oraz 5. Etyka deontyczna, jeszcze raz to podkreślmy, dostarcza jedynie (lub aż) formalnych podstaw argumentacji moralnej.

5. Uwaga końcowa

Podsumowując, aby należycie rozprawiać się z normatywną wagą przesłanek w naszych moralnych rozumowaniach trzeba kształcić postawę krytyczną i samokrytyczną. Służą temu umiejętności nabywane wraz z refleksyjnym rozpatrywaniem zadań należących do etyki opisowej i normatywnej, metaetyki i logiki norm. Zadań, które oznaczają poruszanie i rozwiązywanie kwestii uzasadniania i argumentacji moralnej. Dzięki temu można wskazać na walory dydaktyczne etyki, o których pisze Magdalena Środa: „Oprócz umiejętności analizowania i szukania znaczeń pojęć, wiedza etyczna pozwala uświadomić sobie granice uzasadnialności własnego stanowiska, daje lepsze zrozumienie mechanizmów psychologicznych, pełniejszą znajomość społecznych uwarunkowań i historycznej zmienności norm i zasad moralnych. Pośrednio, wiedza etyczna może wpłynąć na zmianę preferencji moralnych (można odrzucić lub zweryfikować przekonania, które są mętne lub nie dają się uzasadnić). Bezpośrednio – przyczynia się do pogłębienia samowiedzy i świadomości metodologicznej. Nauka etyki może również pomóc we wzmacnianiu postaw wyrozumiałości i tolerancji wobec odmiennych sposobów myślenia etycznego”²⁶.

²⁶ M. Środa, *O wartościach, normach i problemach moralnych...*, op. cit., s. 9.

Dodajmy tylko, iż pożądaną postawę absolwenta etyki powinny cechować również wrażliwość i wyczucie na problemy społeczne, które z całą mocą obnaża etyka stosowana. To w odniesieniu do palących problemów praktyki konstruujemy obowiązki i prawa podmiotu moralnego, a także podnosimy rangę własności, na podstawie których inne istoty mogą oczekiwać od nas ochrony i wsparcia.

Roman Kubicki

Poznań



Życ tylko po to, aby żyć?

Wstęp

Chyba dla każdego z nas czasy, w których żyjemy, są wyjątkowe. Wiemy bowiem, że po raz drugi nie pojawimy się już nigdy na tym świecie. Czytałem wprawdzie, że są ludzie, którzy taką nadzieję mają. Nigdy ich jednak nie spotkałem. Mimo to uważam, że jedynie oni wiedzą, czy żyje im się z tą nadzieją lepiej czy gorzej.

Być może nawet jest tak, że nasze czasy są wyjątkowe w sposób niezwykle wyjątkowy. Osobiście przychylam się do tej opinii, ale nie mam zarazem wątpliwości, że opinia ta byłaby o wiele bardziej wiarygodna, gdybym sformułował ją w roku 2110. Tak jednak nie jest. Piszę te słowa sto lat wcześniej i dlatego traktuję je nieco ironicznie. Być może od kilkudziesięciu lat inicjujemy zmiany, których owoce zostaną w pełni skonsumowane dopiero za przysłowiowe sto lat. Istota tych zmian polega na zdecydowanym porzuceniu strategii wyrzeczenia i zastąpieniu jej w możliwie wielu wymiarach życia strategią rozwijania hedonistycznych potrzeb i wartości.

1

Większość greckich filozofów zachęcała do życia powściągliwego i skromnego, zatem do życia, które możliwie radykalnie odwracało się od spraw i rzeczy tego świata. Platon wręcz jednoznacznie przeciwstawiał ontologicznej, epistemologicznej i aksjologicznej kruchości tego świata doskonałą i pewną stabilność świata idei. Jedynie sofisci mieli odwagę kochać ten świat namiętnie oraz bez jakichkolwiek ograniczeń: „Bujne życie bez hamulca i bez pana nad sobą, byle było skąd, to jest

dzielność i szczęście, a reszta to świecidełka, to ludzkie konwenanse przeciwne naturze, to głupstwa, o których mówić nie warto” – tak opisuje ich poglądy Platon¹. Chrześcijaństwo zradycaliowało platońską logikę wyrzeczenia i rezygnacji. „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! – ostrzegał św. Jan. – Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija” (1 J 2, 15-17)². Kto kłania się przed wiecznością, musi wypinać się na doczesność; kto wybiera efemeryczne uroki życia doczesnego, odrzuca pewność, jaką daje nadzieja – zawsze niepewna – na życie wieczne. Jeden z Ojców Pustyni Abba Arseniusz nieprzypadkowo przeciwstawiał miłość do Boga miłości do ludzi: „Bóg widzi, że was kocham. Ale nie potrafię przebywać naraz z Bogiem i z ludźmi. [...] Nie potrafię zostawić Boga, a przyjść do ludzi”³. Tym bardziej nie umiałby zostawić Boga i przyjść do konkretnego człowieka. Bo najtrudniejszy jest nie ten świat, który przychodzi do nas wraz ze społeczeństwem lub historią, lecz ten, który nawiedza nas z człowiekiem, bez którego nie potrafimy żyć. Dlatego autorytety moralne stawiają raczej na świat, który skutecznie wymyka się zmysłom oraz nie zna pieszczoty cichych słów; w szczególności prawią banały o miłości do wszystkich dzieci, gdyż jedynie w platońskim świecie miłości do wszystkich dzieci ani nie słychać ich płaczu, ani nigdy nie pojawia się konieczność nocnego czuwania przy którymś z nich.

Wczesnochrześcijańskie odrzucanie uroków doczesnego życia było logiczną konsekwencją wiary w bliski koniec świata. „Wszystkich zaś koniec jest bliski” – zapewnia św. Piotr⁴, który w innym miejscu pisze: „Jak złodziej zaś przyjdzie dzień Pański, w którym niebo ze świstem przeminie, gwiazdy się w ogniu rozsypią, a ziemia i dzieła na niej zostaną znalezione. Skoro to wszystko w ten sposób ulegnie zagładzie, to jakimi winniście być wy w świętym postępowaniu i pobożności, gdy oczekujecie i staracie się przyspieszyć przyjście dnia Bożego, który sprawi, że niebo zapalone pójdzie na zagładę, a gwiazdy w ogniu się rozsypią. Oczekujemy jednak, według obietnicy, nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość. Dlatego, umiłowani, oczekując tego, starajcie się, aby [On] was zastał bez plamy i skazy – w pokoju”⁵. Chrześcijanin nie tylko nie odrzuca myśli o końcu świata, lecz stara się nawet własną pobożnością go przyspieszyć. Michel Montaigne opisuje w *Próbach* znaczący epizod z życia św. Hilarego (ok. 315-367), który chciał uwolnić swą córkę Abre od wszelkiej chęci do uczestniczenia w uciechach świata i oddać ją Bogu. Ponieważ chciał Abre oddać Bogu dosłownie, nie

¹ Platon, *Gorgiasz*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 492 C.

² Księga nie byłaby wielka, gdyby nie zawierała również takiej wypowiedzi św. Jana: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3 16-17). W jednym cytacie świat jest mały i nieważny, w drugim, przeciwnie – wielki i doniosły.

³ *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. I, przekł. M. Borkowska, M. Starowieyski, M. Rymuza, Warszawa 1986, s. 90.

⁴ 1P 4,7.

⁵ 2P 3,10-14.

przestawał modłami, prośbami i ofiarami prosić Stwórcę o zabranie jej z tego świata i powołanie do siebie, co też wkrótce – ku wielkiej radości świętego biskupa – się stało. Nie na tym bynajmniej kończy się ta intrygująca historia. „Żona św. Hilarego, gdy jej objawił, jako śmierć córki stała się z jego wolą i zamiarem, i pouczył, o ile stała się szczęśliwszą opuściwszy ten świat, niż gdyby na nim pozostała – pisze Montaigne – popadła w takie żądanie wiekuistej niebieskiej szczęśliwości, iż błagała z wielką miłością męża, aby tożsamo uczynił i dla niej. I gdy Bóg, powolny ich wspólnym prośbom, powołał ją wkrótce do siebie, śmierć tę przyjęli oboje z osobliwym wprost ukontentowaniem”⁶. Świata nie kochano, ponieważ nic nie wiąże tak mocno jak miłość. Nie ma zaś najmniejszego sensu przywiązywać się do czegoś, co niebawem bezpowrotnie przeminie.

Kiedy św. Jan ostrzegał przed miłością do tego świata, był przekonany, że jest to świat, którego koniec niebawem nadejdzie. Jeśli nawet koniec świata nie nadchodził, to i tak kończył się szybko i skutecznie wraz ze śmiercią każdego człowieka. A ludzie żyli kiedyś krótko i uważali, że raczej na pewno będą żyć krótko. Długie życie było wyjątkiem, a nie zasadą ludzkiego bycia w świecie. Człowiek był tylko trzciną, która nie umiała jeszcze odnaleźć zaczynu swojej potęgi w ludzkim rozumie. Kartezjusz wciąż się nie urodził, a i Pascala nawet żadne znaki na niebie teologicznych traktatów nie chciały zapowiadać. Życie było zbyt kruche i niepewne, aby można było z nim wiązać jakiegokolwiek większe nadzieje. Dlatego na giełdzie ludzkiego życia najniżej notowane było samo życie. Zdecydowanie wyżej cenione były wartości, którymi człowiek powinien się w życiu kierować. Dominacja wartości nad życiem sprawiała, że co rusz człowiek zmuszony był umierać: nie tylko musiał umrzeć, bo żył, ani dlatego, bo zachorował, musiał również umrzeć, bo źle na kogoś spojrzał lub przed kimś się wystarczająco nie uklonił, musiał umrzeć, bo w sposób niewłaściwy służył pewnym słusznym wartościom lub też, przeciwnie, wartościom niesłusznym niepotrzebnie służył, musiał umrzeć, bo stwierdził, że Boga nie ma, musiał umrzeć, bo choć w Boga wierzył, to jednak inaczej (a wierzyć inaczej kiedyś nie było wolno), musiał umrzeć, bo nagle zobaczył, że Słońce się nie kręci, a krew w żyłach mimo to wciąż płynie i płynie, musiał umrzeć, bo kogoś niesłusznie pokochał lub też komuś innemu słusznej miłości dać nie umiał.

Prawie całe – a może nawet całe – życie wypełniały epizody, z których każdy był wystarczającym pretekstem do tego, by zostało ono komuś nagle i niespodziewanie odebrane. Z ekonomicznego punktu widzenia było to także życie niemiłosierdzie tanie w dosłownym tego słowa znaczeniu. Było to bowiem życie, z którym nie wiązały się większe koszty związane zarówno z jego pojawieniem się, jak i dalszym trwaniem. Jedynym źródłem inwestycji, jaka kryła się za każdym życiem, była chwilowa potrzeba seksualnego spełnienia się mężczyzny i kobiety. Inne inwestycje były w historii przeciętnego życia wyjątkiem, a nie zasadą. Przeciętne życie było tautologiczne: karmiła je bowiem nade wszystko sama potrzeba życia. Takie życie nie mogło budzić ani szacunku, ani respektu. Takiego życia – powtórzę – nie warto i nie trzeba kochać.

⁶ M. de Montaigne, *Próby, Księga Pierwsza*, przekł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 321-322.

Przez setki lat sam fakt życia nie czynił go jeszcze aksjologicznie prawomocnym. Nieprzypadkowo jedno z pism średniowiecznego filozofa Lotariusza, późniejszego papieża Innocentego III, nosiło tytuł *De miseria conditionis humanae sive de contemptu mundi* (*O nędzy człowieka i pogardzie świata*). Życie było zbyt nikczemne i niepozorne, aby samodzielnie mogło dźwigać swój sens. Potrzeboowało wsparcia z jakiegoś innego świata. Choć życie doczesne na tym świecie zawsze było oczywiście dla człowieka ważne, rzadko mógł się on do tego przyznawać. Platon kazał człowiekowi czerpać sens życia nie z oczywistości tego świata, lecz z nieoczywistości świata idei. Chrześcijaństwo z kolei nasyciło życie doczesne nadzieją na życie wieczne i uczyniło człowieka zakładnikiem tej nadziei. Okazało się, że bez tej nadziei życie doczesne nie ma sensu. Było to twierdzenie równie pewne i oczywiste jak to, że dwa plus dwa zawsze równa się cztery. Człowiek nie miał prawa zadomowić się w świecie. Każda taka próba traktowana była jako odwrócenie się od prawdziwych wartości, na jakich powinien budować swoje życie. Sens życia był niewyobrażalnie daleko i szczęście było nieludzko daleko, ponieważ nie świat doczesny był ich legowiskiem. Zmiana myślenia o świecie i życiu doczesnym zaczyna się dokonywać wraz z nowożytnością. Żyjący w drugiej połowie XV wieku włoski humanista Giovanni Pico della Mirandola, autor porzekadła „każdy jest kowalem swojego losu”, pisze traktat pod jakże znaczącym tytułem *De hominis dignitate* (*O godności człowieka*). Człowiek, który ma coraz lepsze mniemanie o sobie, z coraz większym też apetytem zaczyna rozglądać się dookoła siebie. W pierwszej połowie XIX wieku Kierkegaard pisał: „Głębokie religijne wyrzeczenie się tego świata oraz wszystkiego, co z tego świata, utrzymywane w codziennym zaparciu się samego siebie byłoby czymś nie do pomyślenia dla dzisiejszej młodzieży... Epoka wielkich i dobrych czynów przeminęła bezpowrotnie”⁷.

2

U Pica był to jeszcze raczej człowiek szczególny, niezwykle i wyjątkowy, ale ten elitaryzm będzie stopniowo wypierany przez cały wiek XIX i XX. Doczesny wymiar życia zyskuje na doniosłości. Zawsze chyba nieco libertyńskie smakowanie życia przestaje być przywilejem arystokracji; dzisiaj większość uważa, że ma prawo żyć w taki, arystokratyczny właśnie, sposób. Tak zwana kultura masowa, której burzliwy rozwój przypada na drugą połowę XX wieku, sankcjonuje społeczną wszechobecność konsumpcyjnego modelu życia. Kultura masowa jest tak samo kulturą jak każda inna⁸. Także pyta o wartości, również nie unika dylematów, tyle że formułuje odpowiedzi i proponuje rozstrzygnięcia w języku doświadczenia, którego jedynym źródłem jest życie doczesne.

⁷ S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, przekł., przedmowa i przypisy M. Domaradzki, Kęty 2008, s. 81-82.

⁸ Wieloaspektowo pisze o tym m.in. Dick Hebdige w książce *Hiding In the Light: on Images and Things*, London 1988.

Tak zwani zwykli ludzie kochali, rzecz jasna, ten świat. Nie mieli nic prócz swego przegranego życia. Z jego małych spraw i ciemnych zakamarków lepili własną doczesność, która była ich jedynym niewątpliwym dobrem. Ale ze swej miłości ciągle musieli się tłumaczyć. Nie wolno im było także kochać się ze światem na jego wszechobecnych oczach. Dopiero dziś świat jest kochany i wielbiony na wiele sposobów legalnie. Miłość do tego świata nie tylko nie jest już zakazana, lecz jest wręcz nakazana. Przejawem tego nakazu jest kultura, zwana niekiedy kulturą popularną lub kulturą masową.

Miłość do świata najbardziej spektakularne sukcesy odnosi w sferze pożądliwości zmysłowych. Współczesny człowiek nie unika pokus pożądliwości, ale raczej o nie coraz bardziej umiejętnie i skutecznie zabiega. Nieprzypadkowo pod koniec XIX wieku przedmiotem badań naukowych stała się także sfera seksualna, która dotąd była regulowana wyłącznie przez nakazy i zakazy religijne. Prace Zygmunta Freuda, Wilhelma Reicha, Margaret Mead i Bronisława Malinowskiego stworzyły intelektualny klimat, w którym możliwe stało się odkrycie w połowie XX wieku przez Ernsta Gräfenberga tzw. „miejsca rozkoszy”. Odkrycie punktu G (nazwa ta pojawia się dopiero w roku 1981) warto skonfrontować z następującą wypowiedzią Grzegorza Wielkiego (540-604):

„Nie twierdzimy, że małżeństwo jest grzeszne. Ponieważ jednak taki legalny związek małżeński nie może mieć miejsca bez rozkoszy cielesnej, przeto należy się powstrzymać przed wchodzeniem do miejsc świętych, albowiem nie może być, by rozkosz była bez grzechu. Wszak ani z cudzego łóża, ani z nierządu, lecz z legalnego małżeństwa narodził się ten, który rzekł: »Oto zrodzony jestem w przewinieniu i w grzechu poczęła mnie matka«⁹.

W wersecie tym nieprawością nie nazywa on oczywiście zbliżenia małżeńskiego, lecz rozkosz, która mu towarzyszy. Zaprawdę, wiele jest rzeczy, które uchodzą za prawe i legalne, a jednak mogą zbrukać naszą duszę¹⁰. Grzegorz Wielki w narracyjnie atrakcyjnej formie charakteryzuje sposób traktowania sfery seksualnej przez tzw. oficjalną kulturę wysoką. Już u św. Augustyna znajdujemy odpowiedź na pytanie, dlaczego „nie może być, by rozkosz była bez grzechu”. Seksualne spełnienie oddala człowieka od prawdziwego celu i godnego sensu życia, ponieważ – zauważa św. Augustyn – „w chwili dojścia w tej rozkoszy do punktu ostatecznego cała prawie przytomność i niby czujność myśli zostaje pogrążona”¹¹. Rozkosz wprowadza człowieka w stan zapomnienia i nieobecności, jest grzeszna, gdyż sprawia, że niejako obchodzi on wyrok, który niegdyś skazał go na wieczne wygnanie z raju. Docześni kochankowie dają wszystko nie światu i nie Bogu, lecz sobie i tylko sobie. Miłosna ekstaza nie łączy ich z Bogiem, lecz potwierdza ich omnipotencję, autonomię i samowystarczalność; tworzy świat, w którym nie ma nic innego oprócz nich samych. Są oni i tylko oni oraz jest ich chwilowa wieczność bycia tu i teraz. Nie ma w nich goryczy bólu i bólu goryczy, które rodzi każda świadomość

⁹ Ps. 50, 17.

¹⁰ Cyt. za: D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, przekł. L. Eustachiewicz, Warszawa 1999, s. 83.

¹¹ Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przekł. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 533.

braku i niedosytu. W wiecznych granicach swej chwilowej miłości mają wszystko. W połowie XIX wieku Ludwig Feuerbach właśnie w miłości rozpozna praktyczny ateizm – odrzucenie Boga w sercu, mowie, myślach i uczynkach. Tylko w granicach miłości kobiety i mężczyzny, a zatem uogólniając, niekoniecznie zgodnie z intencjami Feuerbacha, tylko w horyzoncie, który roztacza się z wysokości każdej miłości człowieka do człowieka *homo homini Deus est*. W świecie ludzkiej miłości jedynym bogiem ma prawo być tylko człowiek. Ludwig Feuerbach mawiał, że to nie Bóg kiedyś stworzył człowieka, ale to człowiek konstruuje nieustannie Boga na obraz i podobieństwo swoich strachów, obaw, nadziei i marzeń. Bóg ma zawsze to, czego w naszym ludzkim tu i teraz najbardziej nam brakuje, bo jest to dla nas, właśnie tutaj i właśnie teraz, najważniejsze. Nieprzypadkowo Bóg chrześcijański jest wszechmocny i wszechwiedzący. Wszak taki i człowiek chciał być – zwłaszcza ten oświeceniowy, który się od Boga pogardliwie odwrócił. Dziś jednak lękamy się raczej ludzkiej wszechmocy i wszechwiedzy: nie chodzi jednak o to, by uczynić sobie ziemię poddaną, lecz umieć się z nią zaprzyjaźnić. Boimy się nawet miłości, gdyż ta wiąże, a wszelka możliwość bycia związanym kojarzy nam się najczęściej z więzieniem. W naszym świecie to nie ciało jest więzieniem duszy, lecz miłość.

3

Jedyną przyczyną rozwoju człowieczeństwa jest życie, a jedynym celem życia jest rozwój życia. Nie ma innego celu i nie ma także innej przyczyny. Aczkolwiek rozwój człowieka nie zawsze znaczył to samo. Żyjący w pierwszej połowie XVIII wieku Bernard Mandeville pisał: „Wszyscy spoglądamy, co dzieje się wyżej od nas, i staramy się jak najszybciej naśladować tych, którzy w ten czy inny sposób nad nami górują. Zona najbiedniejszego robotnika zapatrzona jest w rodzinę tkacza, ten – zamożnego kupca, ten szlachtę itd. Każda wyższa klasa szuka kolejnego sposobu zaćmienia pewnej liczby ludzi niższych od siebie. Stąd okazałe pojazdy, wspaniałe meble, przepyszne ogrody i książęce pałace”¹². Gdy pytamy o cel rozwoju, w gruncie rzeczy nie wiemy, o co pytamy, ponieważ próbujemy na nasze *tu i teraz* spojrzeć przez okulary jakiegoś zawsze tajemniczego *tam i potem* – a przecież nie wiemy, gdzie niebawem będziemy i czy za chwilę w ogóle będziemy. Z naszego współczesnego punktu widzenia możemy stwierdzić, iż żyjemy w świecie, który jest dla człowieka lepszy od średniowiecznego, ponieważ można bez trudu wskazać na wiele praw przynależnych dziś człowiekowi, które niegdyś nie mieściły się nawet w horyzoncie ludzkich oczekiwań i marzeń.

W świecie, w którym jedynym celem życia jest życie, nie ma niczego, co można by usytuować ponad życiem. Nieprzypadkowo w naszej części świata nie ma już kary śmierci. Nie można mnie legalnie zabić za to, że powiedziałem *Boga nie ma* lub też za to, że stwierdziłem, iż Bóg jest, a także za to, że niezyczliwie wypowiedziałem się

¹²B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, przekł. A. Gliniczanka; poemat w przekł. W. Chwałewika; oprac. i wstęp M. Ossowska, Warszawa 1957, s. 125.

o takiej czy innej politycznie ważnej osobie. Kiedy konfrontuję współczesność z przeszłością, oceniam zmiany optymistycznie – widzę, z punktu widzenia statystycznego człowieka, postęp. Nie jest dobrze, ale na pewno jest lepiej. Jest lepiej, mimo że nie możemy się przywiązywać ani do tradycji, ani do czasu, ani do miejsca. Nie możemy też za bardzo przywiązywać się do ludzi. Jeżeli los w każdej chwili może nas rzucić trzysta kilometrów stąd, musimy mieć taki system adaptacyjny, abyśmy się do nowego miejsca i do nowych ludzi jak najszybciej i jak najmniej boleśnie mogli przyzwyczaić. Tęsknota jest tymczasem matką melancholii, o której nie piszemy raczej w naszych kolejnych CV.

Nieprzypadkowo pierwszą historię człowieka po wygnaniu z Raju tworzy niespełniona ambicja Kaina, który z zazdrości zabił swego brata Abła. Kain, skądinąd sympatyk roślin i warzyw, zabił, bo to nie jego ofiarę, lecz Abła, sojusznika mięsa, wybrał Bóg. Jak widać, początki biblijne nie są życzliwe dla wegetarianów. Cytowany już Bernard Mandeville zauważa przytomnie: „Gdy ktoś, kto zmuszony jest chodzić piechotą, zazdrości wielkiemu panu poszóstnej karocy, uczucie to nigdy nie będzie tak gwałtowne i przykre jak u człowieka, który sam trzyma pojazd, lecz może sobie pozwolić tylko na czwórkę koni”¹³. Parafrazując znaną wypowiedź Churchilla o demokracji, można powiedzieć, że choć ambicja jest najgorszą cechą człowieka, każda jego cecha alternatywna jest jeszcze od niej gorsza. Człowiek bez ambicji przypomina kucharza, który gotuje obiad bez jakichkolwiek przypraw, ponieważ jest przeciwnikiem smacznych dań. Życie wolne od ambicji nie smakuje, lecz jedynie dzieje się i jest nieznośnie jałowe. Gdy jesteśmy nadmiernie ambitni dostajemy od świata po uszach i bywa, że umieramy w czasie maratońskiego biegu, w którym uczestniczymy, mimo że możemy się poszczycić jedynie gabarytami jego tradycyjnych widzów. Gdy nie ma w nas ambicji, jest nieco inaczej: najpierw z nudy umiera świat, który nas otacza, potem stworzona przez nas nicosć pochłania także nas samych.

Dziś jest inaczej, a mówiąc dokładniej – dziś wydaje nam się, że jest zdecydowanie inaczej. Żyjemy zdecydowanie dłużej. Jest to na pewno wiadomość dobra dla każdego z nas, a mówiąc dokładniej, dla tych z nas, którzy będą żyli dłużej, ale zarazem wiadomość fatalna dla społeczeństwa, gdyż jednoznacznie stwierdza jego postępującą starość. Im dłużej każdy z nas żyje, tym bardziej niemłoda jest społeczność, w której żyjemy. W tradycyjnych społeczeństwach starość była dobra, ponieważ ci, którzy z niej korzystali, mieli coś do powiedzenia ludziom młodym. Dziś tymczasem doświadczenie życiowe starzeje się szybciej od nas. Kryzys wartości, o którym się tyle mówi, nie jest więc tożsamy z kryzysem życia, lecz przeciwnie – warunkuje swoisty jego tryumf, którego najbardziej wymiernym przejawem jest wspomniane zjawisko postępującej długowieczności. Bo czyż nie jest tak, że świat, w którym żyje się dłużej, lepiej służy życiu aniżeli świat, w którym żyje się krócej?

Nie sądzę, aby długość życia była kryterium wyłącznie ekonomicznym. Jest chyba natomiast prawdą, że w naszym świecie ekonomia przejęła funkcje pełnione niegdyś przez teologię i filozofię. Nierzeczywistość giełdy i jej nieprzewidywalność

¹³ Ibidem, s. 132.

są częścią tajemnicy, w której wszystko może się zdarzyć, włącznie z kolejnym końcem świata, dziś zwanym łagodniej – krachem, kryzysem, załamaniem. Kiedyś wszystko wiedziała teologia i dlatego nie miała człowiekowi nic do powiedzenia. W historii filozofii też wprawdzie bywały momenty, kiedy ulegała ona pragnieniom wszechwiedzy, ale wcześniej czy później sceptyczny duch jej ojca Sokratesa przeganiał je na margines filozoficznej refleksji. Dziś wszystko wie ekonomia i dlatego nie ma nam nic do powiedzenia poza tym, że wie wszystko. Niegdyś nie rozumieliśmy języka teologii, dziś rozumieniu wymyka się język ekonomii. Kiedyś marzyliśmy o znalezieniu twierdzenia, w którym pomieści się cały świat. Dziś wydaje nam się, że panujemy jedynie nad tym, co potrafimy policzyć. Wracamy do pitagorejczyków, którzy właśnie z liczbami wiązali nadzieję ostatecznego oswojenia świata. Z chwilą, kiedy próbujemy przełożyć długość życia na jego jakość, porzuca my to, co pewne, i zanurzamy się w tym, co niepewne. Nie bardzo wiadomo, co mamy na myśli, pytając o jakość życia. Minister sportu marzy najpewniej o tym, aby całe społeczeństwo było wysportowane, minister edukacji – aby było wyedukowane, minister szkolnictwa wyższego – aby było wykształcone i kreatywne, minister kultury – aby wszyscy nie tylko malowali obrazy i komponowali symfonie, lecz także umieli je oglądać i słuchać. Być może warto by jakość życia mierzyć na jakiejś skali agresji i arbitralnie przyjąć, że im jest jej mniej w życiu, tym jest lepiej, tym lepsza jest jakość życia. Założenie jest arbitralne, ponieważ można wskazać mnóstwo wspólnot życzliwie usposobionych do agresji rozumianej jako najbardziej pożądany i oczekiwany sposób życia. Jakość życia to zatem albo wytrych, który pasuje do każdego życia, albo przeciwnie – bardzo subtelny klucz, który różnicuje życie na gorsze, do którego nie pasuje, i lepsze, do którego pasuje.

Dla ludzi korzystne jest to, co dobrze służy ich życiu. Mimo że maszyna parowa wraz z wszelkimi innymi możliwymi silnikami oraz prąd elektryczny wraz z innymi formami energii zabiły mnóstwo ludzi, pozostałym ludziom żyje się coraz lepiej i dlatego żyją oni coraz dłużej. Można spotkać się z opinią, że świat, na którym celem życia jest samo życie, przypomina psa, który goni własny ogon. No cóż, osobiście wolę spotkanie z psem, który goni własny ogon aniżeli z psem, który szczerzy na mnie zęby. Więc jeżeli świat goni własny ogon, to nie jest źle, lecz jest rewelacyjne i bezprecedensowo dobrze. Rozwijamy się, aby żyć. Życie jest wystarczającym celem życia. Dopóty poruszamy się w granicach doczesności, dopóki potrafimy jedynie wskazywać na doczesne cele. Wielkie wartości mieliśmy wtedy, kiedy określone grupy społeczne budowały na nich tożsamość. Na przykład dzięki rycerzom żyliśmy wartościami rycerskimi, obowiązywały wartości odwołujące się do honoru, bo istniały grupy społeczne, które za ich pomocą realizowały – co najmniej deklaratywnie – sens swojego życia. Nasz świat jest tymczasem głęboko rozdemokratyzowany i te tzw. wielkie wartości zostały przyswojone i zreinterpretowane przez kulturę masową. To jest cena, jaką płacimy za to, żeśmy, jako społeczeństwo, przestali się tak wyrazić różnic na warstwy czy klasy. Nie ma już tej klasy, która byłaby źródłem tzw. wielkich wartości.

Dziś o wielkich wartościach mówią jeszcze politycy, ale nikt nie traktuje ich poważnie. Bo w każdym polityku widzimy byłego polityka. Każdy polityk za chwilę będzie bowiem byłym posłem, byłym ministrem, byłym premierem,

byłym prezydentem. W społeczeństwie demokratycznym boimy się polityków, którzy stawiają na swą polityczną wieczność. Władza demokratyczna jest o tyle bezpieczna, o ile ma odwagę być władzą metafizycznie niepoważną. W metafizycznie porządnie uprawomocnionym społeczeństwie było inaczej. Żaden król nie miał nigdy stać się byłym królem, jedynie śmierć miała prawo legalnie zakończyć czas jego panowania. Królem mógł zostać tylko człowiek, który się królem urodził. To jest ta fundamentalna zmiana, za którą płacimy wszelkie możliwe koszty w sferze wartości. W *Kandydzie* Woltera znajdujemy opis spotkania sześciu byłych władców, którzy chcą spędzić karnawał w Wenecji¹⁴. Wcześniej taki opis byłby niemożliwy. Wraz z oświeceniem zaczyna się czas, w którym nawet król może być pewny swej pozycji jedynie w świecie coraz bardziej wiecznego karnawału. Tylko wtedy może usiąść król przy moim stole, jeśli jest to człowiek, który puka do mych drzwi ubrany w maskę króla.

4

Jeśli tyle mówimy o sensie życia i o szczęściu, to tylko dlatego, że możemy znaczną część naszej energii życiowej poświęcić na te pytania. Sto pięćdziesiąt lat temu chłop pańszczyźniany pracował dwanaście czy szesnaście godzin na dobę i nie miał czasu zadawać sobie tego rodzaju pytań: żył dlatego, że żył. Sam fakt, że mamy coraz więcej problemów z sensem życia, paradoksalnie dowodzi rozwoju duchowej strony ludzkości. Gdzie pojawiają się pytania o życie, tam zaczyna się prawdziwe życie duchowe człowieka.

Z sensem życia i szczęściem jest jak z horyzontem, który nadaje wizualny kształt doświadczanej przez nas przestrzeni. Nie można przekroczyć horyzontu, nie można także uchwycić w słowa sensu życia i szczęścia. Nie żyjemy po to, aby być szczęśliwymi ludźmi, lecz jedynie bywamy szczęśliwymi ludźmi, kiedy udało nam się podjąć w życiu jakąś dobrą decyzję, coś osiągnąć. Kiedy mężczyzna oświeca się kobiecie, nie mówi przecież: „Proszę Cię, wyjdź za mnie za mąż, bo chcę być szczęśliwym człowiekiem”. Mówi raczej: „Wyjdź za mnie, bo Cię kocham”. I dopiero wtedy, gdy kobieta mówi TAK, okazuje się, że jest on szczęśliwym człowiekiem. Gdy o sens życia chodzi, podejrzewam, iż jest to bardziej łagodna i kulturalna nazwa woli życia. Kiedy widzimy jadący samochód, nie pytamy, czy w baku jest paliwo, bo gdyby bak był pusty, samochód stałby w miejscu. Pytamy natomiast, ile jest tego paliwa. Podobnie jest chyba z sensem życia. Żyję, a zatem chcę żyć. A przecież nie dlatego chcę żyć, że moje życie nie ma sensu, lecz właśnie dlatego, że najwidoczniej jakiś sens ma.

W filmie „Tragedia Posejdona” jest taka piękna scena: Pastor grany przez Gene Hackmana wisi na ogromnym zaworze i zakręcając powoli gaz, którego płomienie nie pozwalają opuścić tonącego statku, wypowiada bardzo ważną kwestię: „Boże, nie prosiłem cię o pomoc. Prosiłem cię tylko o jedno, abyś o nas zapomniała!”.

¹⁴Zob. Wolter, *Kandyd, czyli optymizm*, przekł. T. Żeleński (Boy), Kraków, s. 68-69.

To jest prośba, która we współczesnym świecie pojawia się dosyć często. Co oczywiście nie oznacza, że wszystko zostało w tej kwestii powiedziane. Ale jest przecież faktem, że dotąd *być człowiekiem* znaczyło zawsze mieć od siebie kogoś lub coś większego, wobec kogo lub czego człowiek musiał się decydować na gest pokory. U Platona była idea, w chrześcijaństwie – Bóg, u Marksa – komunizm. Ludwig Feuerbach inicjuje myślenie, w którym jedynym bytem większym metafizycznie ode mnie jest drugi człowiek. Tą drogą pójda później Martin Buber i Emmanuel Lévinas. W ten sposób dochodzimy do cywilizacji drugiego człowieka. U Feuerbacha bogiem był człowiek zespolony z drugim człowiekiem, teraz tym bogiem byłby drugi człowiek, za którego mam być odpowiedzialny. Jeśli jest Bóg, to mieszka on nie we mnie, lecz w każdym drugim człowieku. W książce *Ja i Ty* Martin Buber przypomina starą historię o demonach i bogach. Każdy demon i każdy bóg trzyma w ręce identyczny owoc życia. Aby żyć, każdy z nich musi ten owoc zjeść. Co robią demony? Wybierają najprostszy wariant: każdy demon zjada swój owoc. A co robią bogowie? Oni się owocami wymieniają. Zaczynają o sobie myśleć w języku lęku, nadziei, strachu i marzeń. Afirmacja niepewności pojawia się jako ludzki sposób życia. Demon natomiast nie pozwoli sobie na żadną niepewność. Nie przekaże nikomu owocu życia, bo nie ma odwagi nawet przez ułamek chwili powierzyć swego życia oczekiwaniu i nadziei¹⁵.

5

Apetyt na życie się spopularyzował i właściwie każdemu z nas życie ma prawo smakować. Kiedyś tylko niektórzy pozwalali sobie na formułowanie tego rodzaju hedonistycznych oczekiwań i roszczeń: ktoś nie śpi, aby spać mógł ktoś – czytamy u Szekspira; zatkajcie uszy woskiem, abym mógł posłuchać śpiewu Syren – nakazuje Odyseusz. W społeczeństwie konsumpcyjnym każdy szuka dla siebie odrobiny luksusu. Nikt nie chce sobie zatykać uszu – każdy chce spać i każdy chce słyszeć.

Nie jesteśmy bardziej szczęśliwi tylko dlatego, że wreszcie prawie wszyscy chcą być szczęśliwi w świecie doczesnym. Pod strzechy trafiło nie tylko prawo do szczęścia, lecz także wszelkie mniej lub bardziej związane z nim wyuzdane marzenia. Tak nigdy wcześniej nie było. Wcześniej większość populacji martwiła się o warunki doczesnego przetrwania i dlatego musiała im wystarczać nadzieja na życie wieczne. Dziś każdy (rzecz jasna, prawie każdy) chce zachowywać się tak, jak gdyby był przyssany do niezliczonych sutek zawsze pełnej i sytej doczesności. I znów zacytuję wnikliwego Bernarda Mandeville'a: „Ludzie mogą chodzić razem do kościoła i żywić jednakowe przekonania, ile im się tylko podoba; wszakże skłonny jestem mniemać, iż gdy modlą się o chleb powszedni, biskup obejmuje tą prośbą pewne rzeczy, o których zakrystian nie myśli zgoła”¹⁶. Jeśli człowiek nie może

¹⁵ Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór tekstów filozoficznych*, przekł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 77.

¹⁶ B. Mandeville, *Bajka o pszczołach...*, op. cit., s. 103.

pogodzić się z tym, że jest tym, kim jest, to cierpi. To dotyczy wszelkiego możliwego wymiaru życia – biologicznego, społecznego. W społeczeństwach przednowoczesnych, chrześcijaństwo nieprzypadkowo eksponowało wszelkie możliwe grzechy związane z szóstym przykazaniem. Położenie nacisku na grzeszny charakter seksualnej sfery życia gwarantowało, że o każdym człowieku można było powiedzieć, że jest grzesznikiem, człowiekiem marnym, któremu tak naprawdę nic się nie należy, a w każdym razie który na pewno nie zasługuje na poprawę swojego losu. Człowiek, który w sobie nie wierzy, przyjmuje z pokorą, że jest tym, kim – zawsze w jakimś tu i teraz – jest. Dziś jest inaczej. Świat reklamy zapewnia nas, że jesteśmy wspaniali, dlatego nie ma takiego luksusu, którego nie byłibyśmy warci. Jak długo mamy pieniądze lub zdolność kredytową, tak długo świat nie mówi nam prawdy o nas, a jedynie o tym, jakie wiąże z nami oczekiwania.

Zarówno najwybitniejsi dwudziestowieczni filozofowie stojący na straży tzw. kultury wysokiej, jak i reprezentanci tradycyjnych metafizyk religijnych nie szczędzili krytyki pod adresem kultury masowej. Obwiniano ją za wszelkie możliwe zło – w szczególności za swobodne traktowanie wartości, tradycji i historii. W świecie kultury wysokiej, elitarnej jest życie oraz jest to myślenie, które życiem nie jest. I to myślenie mówi temu życiu, że jest od niego lepsze, głębsze. W ten sposób myślenie o życiu neguje wszystko, na czym polega życie. Im większe są wartości, tym bardziej karłowato prezentuje się samo życie. Tymczasem w świecie współczesnej kultury masowej życie polega na nieustannym zachłystywaniu się światem i życiem samym. Zachłystuję się światem, kiedy wbijam łopatę w ziemię, kiedy sieję, orzę – kiedy wchodzę w intensywny kontakt ze światem. Powiem nieco lubieżnie: kiedy nawiązuję zażyły kontakt z ciałem świata. Na tym polega życie: cały czas trzeba obmacywać ciało świata. Im więcej w tym pieszczoty, tym lepiej dla nas i dla świata. Być może każde czasy dają człowiekowi czegoś za dużo, aby się zadławił. Chrześcijaństwo dawało ludziom obietnicę życia wiecznego, mimo że ludzie na nie przecież nie zasługują. Dzisiaj natomiast nie mamy już kłopotów z przełknięciem wieczności, bo to doczesność wciąż staje nam kością w gardle. Nie wydaje się możliwe myślenie moralne, które legalizuje jakąkolwiek zdradę. Jesteśmy ludźmi i dlatego zdrażamy. Ale dopóki zdrada pozostaje dla nas problemem, jest – paradoksalnie – dobrze, bo choć zdrażamy, wiemy zarazem, że zdrażamy. Ale problemy coraz częściej rodzą tylko kolejne problemy. Dlatego coraz rzadziej przysięgamy wierność, gdyż każda zdrada musi być przecież poprzedzona deklaracją wierności. Wyrzuty sumienia boją. A bólu unikamy. Człowiek współczesny boi się bólu. Nieprzypadkowo większość reklam dotyczy środków przeciwbólowych.

Zygmunt Bauman lubi mawiać, że ponieważ poruszamy się po cienkim lodzie, musimy jak najszybciej biec. Ale możemy przecież równie dobrze z tego pociągu wysiąść na stacji zwanej życie autentyczne, życie pustelnicze, życie w Bieszczadach, życie w podróży. Jeśli tak najczęściej nie robimy, to najwidoczniej dlatego, że w kolejnych gadżetach doczesności rozpoznajemy naszych kolejnych bliskich i krewnych. Chodzi o to, by nigdy nie rozstawać się na dłużej z duchem życzliwej ludzkiej słabościom ironii. Niemiecki filozof Odo Marquard w książce *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad* przytacza niezwykle inspirującą anegdotę o Nielsie Bohrze. Tego wielkiego fizyka odwiedził kiedyś znajomy w jego górskim domku.

Kiedy spostrzegł nad drzwiami przybitą podkowę, wskazując na nią, zapytał: „Pan, będąc uczonym, wierzy w to?”. Bohr odpowiedział: „Oczywiście, że nie wierzę, ale zapewniano mnie, że podkowy działają również wtedy, kiedy się w nie nie wierzy”¹⁷.

Odgradzamy się od tych części świata, które nie są dla nas akurat tu i teraz atrakcyjne, aby tym szybciej znaleźć się w tych objęciach świata, na których nam zależy i które są nam najbliższe. Jeżeli kiedyś szedłem pieszo do znajomych, których chciałem spotkać, to przy okazji spotykałem także innych ludzi, których spotkać już nie chciałem. Dziś spotykam tylko tych, których chcę spotkać. Obecnie chcemy, aby w możliwie wielu aspektach życia było jak najmniej przypadkowości. Zanim wyjeździemy na wakacje, w Internecie nie tylko dokładnie przyglądamy się domowi, w którym mamy zamieszkać, ale także oceniamy widok, jaki rozpościera się z okna proponowanego nam pokoju. Z jednej strony robimy wszystko, aby uniknąć przypadkowych spotkań, przypadkowych znajomych i przypadkowych dzieci. Z drugiej wszakże – rozwijamy także formy swoistej karnawalizacji życia, w której przypadkowość jest często mile widziana. Nie musimy oczywiście zakładać weneckich masek, ponieważ mamy nadzieję, że naszą twarz skutecznie pochłonie mrok tysięcy innych anonimowych twarzy, które współtworzą naszą doczesność. Każda epoka ma taką tajemnicę, na jaką zasługuje. Dzisiaj tą tajemnicą jest PKB. Dawniej był nią Bóg. Kiedy zbudowano katedrę, ludzie dowiadawali się, że dzięki temu świat stał się lepszy, a im żyje się lepiej. Dzisiaj informuje się nas, że wszystko stało się lepsze, bo wzrósł PKB. Kierkegaard, wytrawny obserwator swoich czasów, pisał:

„Epoka współczesna jest zasadniczo rozsądna, reflektująca, beznamietna, wybuchająca płomieniami krótkotrwałego zapału oraz rozważnie wypoczywająca w indolencji. [...] Jeśli o epoce rewolucji trzeba powiedzieć, iż się zagubiła, to o epoce współczesnej – iż się zepsuła”¹⁸.

Charakterystyka duńskiego filozofa znakomicie przystaje do aksjologicznie letniej współczesności. Oparzenie w niej nie grozi, ale jak w takiej temperaturze zaparzyć herbatę lub kawę?

6

Gdy w sporach religijnych uczestniczyli aktywnie królowie, książęta i rycerze, miały one najczęściej charakter wojen religijnych. I nie ma w tym nic dziwnego, ponieważ każdy używa takiej broni, na jakiej zna się najlepiej. W XVIII wieku spory religijne przeniosły się na uniwersytety i Europa pozbyła się wojen religijnych,

¹⁷O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przekł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 26.

¹⁸S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, op. cit., s. 79. Dalej czytamy: „W przeciwieństwie do podejmującej działania epoki rewolucji, epoka współczesna pozostaje epoką anonsów, epoką rozmaitych ogłoszeń: nic się nie dzieje, ale coś się nieustannie ogłasza”, ibidem, s. 80-81.

ponieważ filozofowie, jak przystało na ludzi ułomnych, nie potrafią posługiwać się argumentem precyzyjnej i boleśnie skutecznej broni rycerskiej i dlatego posługują się albo bronią ślepych argumentów logicznych, albo bronią „ostrych jak mgła” argumentów metafizycznych. Chodzi o to, aby jak najwięcej sporów przenieść na uniwersytety. W szczególności mam na myśli spory o przeszłość, o historię i o tradycję. Szeroko rozumiane nauki humanistyczne i społeczne, a także, rzecz jasna, literatura i sztuka, potrafią – powtórzę – strzelać jedynie ślepych nabojami. Robią dużo hałasu i wrzawy; zdarzają się nawet mniej lub bardziej aktorskie omdlenia oraz trzaśnięcia drzwiami. Ale krwi jak nie ma, tak nie ma – a o to przecież w końcu chodzi: żeby krwi nie było. Zasadę tę Witold Gombrowicz pięknie opisał w *Transatlantyku* w scenie pojedynku. Im więcej jest na świecie skłóconych ze sobą humanistów, tym lepiej dla świata.

Najpierw wspólnotę wyznaczały więzy krwi, potem typ i miejsce pracy, a także szeroko rozumiane pasje i zainteresowania. Warunkiem tworzenia przez ludzi wspólnoty było ich „społeczne kiszenie się” w tych samych „garnkach” przestrzeni fizycznej i społecznej. Jedynym sposobem uwolnienia się od brzemienia miejsca była ucieczka fizyczna lub mistyczna. Chyba tylko „garnki” arystokracji były otwarte na innych ludzi (rzecz jasna, z tej samej klasy) i dynamiczne. Zanim Marshall McLuhan zauważył, że świat „ścieśniony przez elektryczność staje się wioską”, książęta i hrabiowie żyli w wiosce swych arystokratycznych koligacji i powiązań. Ale i oni przecież, żeby być razem, musieli być w tym samym miejscu, aczkolwiek z powodu wszechobecności ich pokrewieństw nie było praktycznie miejsca, które nie mogłoby nim być. Już telefon umożliwiał głosowi swobodne wędrowanie nie tylko przez góry, rzeki i jeziora, lecz także przez morza i oceany. Internet radykalizuje w niewyobrażalnym stopniu możliwości naszego uniezależnienia się zarówno od ograniczeń związanych z przebywaniem w zawsze określonej przestrzeni fizycznej i społecznej, jak i od tych ograniczeń, których źródłem jest nasza cielesność. Manuel Castells w książce *Galaktyka Internetu* pisze, że charakterystyczną cechą nowego typu kontaktów i stosunków międzyludzkich w naszych społeczeństwach jest „indywidualizm sieciowy”¹⁹. Każdy z nas siedzi w środku wielkiej pajęczyny internetowych powiązań, którą snuje nasz komputer. Kartezjusz byłby zachwycony – wreszcie jego skrajny dualizm ciała i duszy stał się oczywistym faktem życia. Nie wiem, dlaczego słowo „Internet” piszemy dużą literą, ale nie mam wątpliwości, że intuicja, która się za tą ortograficzną decyzją kryje, nasycona jest religijną i metafizyczną treścią. Internet jest kolejnym bogiem naszej współczesności – wszytkowiedzącym bogiem atrakcyjnym i krnąbrnym, wszytkomogącym bogiem wyrozumiałym i groźnym. Nasza kolektywność staje się coraz bardziej anonimowa i coraz mniej krwista. Ta kolektywność stroni od zmysłowości, ponieważ rozwój technologii sprawił, że w wielu sytuacjach, w których niegdyś byśmy sobie bez drugiego człowieka nie dali rady, dzisiaj potrafimy się bez jego zmysłowej obecności obyć. Wystarczy anonimowa obecność tysięcy ludzi ukrytych w rzeczach, które tworzą aktualny świat mojego życia.

¹⁹Zob. M. Castells, *Galaktyka Internetu: refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, przekł. T. Hornowski, Poznań 2003.

7

Każdy Bóg złakniony jest modlitw. Bóg żyje i trwa o tyle, o ile otaczają go modlitwy. Gdzie nie ma modlitwy, tam nie ma i Boga. Także Internet chce modlitw. Pustelnicy modlili się do Boga, którego nie widzieli, do świętych, których nie widzieli – Ojcowie Pustyni mieli bardzo bogate życie towarzyskie. My z kolei czatujemy z tymi, których nie widzimy. To jest ta sama tradycja, przeżywamy ją tylko w innej formie. Jak przystało na ludzi żyjących w społeczeństwie postchrześcijańskim, wracamy do wczesnochrześcijańskiej tradycji Ojców Pustyni. Źródłem ich pustyni była nicość, naszą pustynię tworzy natomiast poczucie nadmiaru. Dzisiaj dzięki Internetowi każdy ma szansę zostać zsekularyzowanym pustelnikiem, który może pozwolić sobie na niekontaktowanie się z realnym światem, a w szczególności z innymi ludźmi. Sartre, który mawiał „piekło to inni”, byłby chyba zachwycony. Kulturowo-religijny fenomen Ojców Pustyni pozwala głębiej patrzeć na naszą kochaną i grymasną zarazem współczesność. Jak oni, tak i my stronimy od ludzi realnych. Ich osaczały zjawy duchowe, które nieustannie wodziły ich na pokuszenie, my otaczamy się bytami wirtualnymi, które nieustannie zapewniają nas o naszej doskonałości. Ojcowie Pustyni znajdowali Boga najczęściej jedynie we własnej samotności. Ani nie czuli wspólnoty z raczkującym Kościołem, ani sami jej nie tworzyli. W swych modlitwach każdy z nich dziękował Bogu jedynie za łaskę wiary. Na podejmowanie banalnych spraw doczesnych w modlitwie nie było miejsca.

8

„Przymierzam historie jak ubrania”²⁰ – stwierdza bohater powieści Maxa Frischa *Powiedzmy, Gantenbeim*. Tak długo jesteśmy wolnymi ludźmi, jak długo nie utożsamiamy się tylko z jedną prawdą, to znaczy – jak długo nie jesteśmy zdominowani przez jedną wizję historii, przez jedną wizję światopoglądową, przez jeden mit, przez jedną religię. Gdy żyję tylko jednym mitem, staje się on ważniejszy ode mnie. Podobnie jeżeli mam tylko jedną marynarkę, jedną koszulę, jedną parę spodni i skarpetek, to całe moje myślenie kręci się wokół nich. Nawet gdy śpię, sprawdzam, czy są one na swoim miejscu. Jeżeli marynarek mam dwadzieścia, żadna z nich „nie wie”, którą jutro założę na siebie i dlatego jest pokorna – czeka w niepokoju, czy to będzie wreszcie jej czas. I podobnie ma być z tymi projektami mitycznymi, religijnymi i ideowymi. Im jest ich więcej, tym są wobec nas bardziej skromne. Różnorodność w szczególności pozbawia kłów tradycję; rozpuszcza ją w żywiole współczesności, ale jej nie likwiduje; zastępuje ostre i wyraziste widmo jednej, jedynej słusznej tradycji, zawsze mściwe i zawsze głodne, jej wieloma obrazami. Chodzi o to, by tradycja musiała ubiegać się o nasze względy jak każdy inny projekt życia. Nie ma powodu, aby przed jakąkolwiek tradycją klękać. W świecie wielu

²⁰ M. Frisch, *Powiedzmy, Gantenbeim*, przekł. J. Frühling, Warszawa 1968, s. 27.

wartości możemy sobie pozwalać na różne systemy wiary, albo też i niewiary. Jeśli nam się jeden system nie podoba, to sięgamy po drugi. Kiedyś Bóg mógł sobie na wiele pozwolić, bo był Bogiem jedynym. To był Bóg, który w szczególności mógł karać. W naszym świecie ten Bóg już takiej mocy nie ma, ponieważ nie jest Bogiem jedynym. I dlatego piekło jest, ale jest puste. Bóg nie zlikwidował wprawdzie piekła, ale też nie ma ani odwagi, ani możliwości nikogo tam wsadzić, ponieważ nie ma tak złego człowieka, w którego życiu nie znalazłaby się jakaś zapomniana okruszyna dobra, w której Bóg, który jest tylko dobrem, i który umie tylko kochać, nie potrafiłby dostrzec zacyznu dobrego człowieka. Bóg, który nie karze, jest coraz bardziej Bogiem milczącym. W dzisiejszym świecie milczenie nie wydaje się mocną kartą. Nieoceniony Kierkegaard tak pisał o tym zjawisku:

„Pragnie się utrzymać całą chrześcijańską terminologię, wiedząc wszak skrycie, iż nie należy przez nią rozumieć niczego decydującego. [...] I jak równie mało pragnie się potężnego monarchy, tak nie pragnie się energicznego bohatera wolności, czy religijnego autorytetu. [...] Tak jak w epoce namiętnej zapal jest zasadą jednoczącą, tak w epoce beznamiętnej i wielce refleksyjnej zawiść staje się zasadą jednoczącą negatywnie”²¹.

Nie ma wolności bez błędzenia. Boję się społeczeństwa, które unika błędzenia. Bo wtedy człowiek musi być zapatrzonny w przeszłość, gdyż wydaje mu się, że tylko w niej potrafi odnaleźć bezwzględnie pewne recepty na życie, które pozwolą mu uniknąć smakowania gorzkich owoców niepewności. Ale wtedy nie możemy patrzeć w przyszłość, bo ona jest jeszcze bardziej niepewna niż teraźniejszość. Kiedy boimy się niepewności, otwieramy się na pragnienie twardych i ostrych metafizyk przeszłości, które potrafią wskazać jedną jedyną słuszną drogę życia.

Zakończenie

Niekiedy uważa się, że ambicja wypacza sens człowieczeństwa. Może i wypacza, ale na pewno jest jego koniecznym warunkiem. Bernard Mandeville pisał o „naszej chciwości na cudze dobre o nas mniemanie”. Jestem człowiekiem tylko dzięki innym ludziom i to oni – tylko oni – wytyczają horyzont mojego możliwego człowieczeństwa. Z innymi ludźmi jest tak samo, jak z powietrzem – dopiero wtedy przekonujemy się, że istnieją, gdy zaczyna ich brakować. Inni ludzie są wciąż obecni w naszym życiu. Z czego mamy lepić własne człowieczeństwo? Z intensywnych relacji z piaskiem pustyni? Rozmawiając z drzewami lub z rybami? Wysłuchując psich lub kocich zwierząt? Ze zdania Sartre’a „piekło to inni ludzie” nic nie wynika, ponieważ poza tym piekłem sami przestajemy być ludźmi. I dopiero kiedy mamy w sobie dużo tego piekła, potrafimy tworzyć swoje człowieczeństwo nie tylko w pustelniczej celi, lecz także z intensywnych relacji z piaskiem pustyni, z interesujących rozmów z drzewami i rybami oraz cierpliwie wsłuchując się w psie lub kocie wyznania. Człowiek skazany jest na ludzi.

²¹ S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, op. cit., s. 90.

Miroslaw Piechowiak

Poznań



Wola i zmysły.
Miłość w refleksji filozoficznej –
Artur Schopenhauer i Ludwig Feuerbach –
w kontekście emocji ponowoczesnej

*„Dobrze, że jesteś” – dobrze dla kogo? [...]
Widocznie jest zasadnicza różnica, czy ze względu na siebie
uważam za dobre, że drugi człowiek istnieje (ponieważ go potrzebuję),
albo czy tak uważam ze względu na niego (ponieważ chciałbym,
by był szczęśliwy [...]). Czy jednak wówczas można powiedzieć,
że danego człowieka „kocham”,
gdy tak uważam ze względu na siebie?*

Josef Pieper, *O miłości*

*Podobnie jak zwierzęta, mamy wbudowane pragnienie reprodukcji
i jesteśmy skłonni wiele uczynić, by osiągnąć ten cel,
ale mamy także przekonania i zdolność do wykraczania
poza nasze genetyczne imperatywy.*

Daniel C. Dennet, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*

Dzisiaj pytamy o miłość z zupełnie nowej, jeszcze mało znanej perspektywy – z perspektywy świata współczesnego, nazywanego często ponowoczesnym, czasem również światem płynnej nowoczesności, ale także światem, który przez wielu badaczy rozpatrywany jest w kategorii cywilizacji konsumpcji, w której splatają się losy, a nawet, jak sugeruje Zygmunt Bauman, udreki, *homo sexualis* i *homo consumens*. „Narodziły się razem – powiada socjolog – a jeśli kiedyś odejdą, uczynią to

ramię w ramię”¹. Oto ponowoczesna elita, która jak się wydaje, już nie tęskni za tym fenomenem, o którym napisano między innymi, iż „wszystko przetrzyma”. Wszak, aby tęsknić, trzeba się najpierw przyzwyczaić, by się jednak przyzwyczaić, należy przedmiotowi potencjalnej nostalgii poświęcić określony czas, a tego nie znosi żadna błyskawiczna zmiana, tak bardzo charakterystyczna dla kultury konsumpcyjnej. Jeśli pytamy: dlaczego również współcześnie, gdy przecież świadomi jesteśmy faktu, że o miłości powiedziano do tej pory niemal wszystko, znajdujemy nadal potrzebę, a nawet widzimy konieczność ponowienia czy też pogłębienia refleksji na jej temat w klimacie koncepcji filozoficznych – to w odpowiedzi możemy założyć, że chociaż sama miłość nie jest żadnym nowym obiektem badań, to skupiona zostaje na niej nasza uwaga z tego powodu, że rzeczywistość sytuuje ją w nowym wymiarze, to jest w „nowym” świecie, „...którego członkami są przede wszystkim konsumenci”², kierujący się równie nowymi zasadami funkcjonowania: nabywania towarów (i usług) i charakterystycznego stylu pozbywania się ich. „Nowy” świat dla miłości okazuje się jednak emocjonalnie wychłodzony lub, co znaczy to samo, nadto skalkulowany. Ten świat zdaje się ostrzegać: „Pamiętaj, [...] żadnych niespodziewanych przyływów namiętności, co dech zapierają i odbierają mowę; nic z tych rzeczy, które nazywamy »miłością« [...]. Nie pozwól się omamić i zwalić z nóg, a przede wszystkim nie pozwól wyrwać sobie z rąk kalkulatora”³. Wybitny socjolog George Ritzer, zaniepokojony o losy współczesnego społeczeństwa, w ostatnim zdaniu swej książki *Magiczny świat konsumpcji* pyta, „jak nadać głębszy sens życiu w społeczeństwie, które w coraz większym stopniu charakteryzuje konsumpcja?”⁴. Bauman o konsumpcji mówi, iż w swej istocie jest kompulsywna, określając ją zjawiskiem konsumeryzmu, którego zasada polegać ma na cyrkulacji:

„Nie idzie o to, by przywłaszczać sobie coraz więcej i więcej [...], ale o to, żeby się jak najszybciej błyskawicznie starzejących dóbr pozbywać, wymieniać wczorajszy komputer na dzisiejszy komputer [...], wczorajszego partnera na dzisiejszego partnera... [...] Trudno orzec, co tu bardziej atrakcyjne: moment nabywania czy pozbywania”⁵.

Trudno orzec, co w świecie płynnej nowoczesności bardziej sensowne, co w ogóle ma sens i gdzie owego sensu dziś szukać – wszak szukanie sensu w nowoczesności nie zostało zwieńczone optymistyczną radością sukcesu (wystarczy wspomnieć choćby „wydajne” w ludobójstwa totalitaryzmu i „ogłuszający” brak odpowiedzi na pytanie: „dlaczego?”), a poszukiwanie go przez coraz bardziej wyemancypowany podmiot świata ponowoczesnego jest ryzykowne, gdyż ten obszar poszukiwań sensu, jakim mogłyby być wielkie narracje, traci dziś swoje znaczenie i tym samym stabilność, tak niezbędną dla każdej próby solidnego oparcia koncepcji jego poszukiwań. Jedynym stabilnym obszarem w społeczeństwie konsumpcyjnym

¹ Z. Bauman, *Razem osobno*, przekł. T. Kunz, Kraków 2003, s. 142.

² Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przekł. T. Kunz, Kraków 2006, s. 118.

³ Z. Bauman, *Razem osobno*, op. cit., s. 39.

⁴ Zob. G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, przekł. L. Stawowy, Warszawa 2001, s. 342.

⁵ Z. Bauman, *Wszystko, co stałe, wyparowało*, <http://www.biuroliterackie.pl/przystan/czytaj.php?site=240&co=txt_o785>, dostęp 28.09.2008.

zdaje się, niestety i może paradoksalnie, teren najmniej stabilny, gdzie człowiek ponowoczesny szuka własnej (i tylko własnej) przyjemności, bacząc, by przypadkiem nie znaleźć..., a jeśli znajdzie, spodziewa się szybkiej wymiany wszystkiego na nowe, bo jak zauważa Vattimo – „...wymiana jest fizjologicznie niezbędna, choćby dla samego utrzymania się systemu”⁶.

Jednak nadal pytanie o sens znajduje swoje miejsce wśród rozlicznych filozoficznych opracowań – wciąż obecne na filozoficznym warsztacie w sposób oczywisty, a nawet konieczny. Sens ludzkiego życia zawiera w sobie jednak pewne składowe – jedną z nich może być, i najprawdopodobniej dla wielu z nas jest – miłość. Miłość, która stanowić ma/może o sensie życia, która często jest także jedyną ostoją ludzkiej egzystencji, nie może nie znaleźć miejsca w namyśle filozoficznym. Na przestrzeni dziejów filozofowie podejmowali wyzwanie stawiane przez ten niedefiniowalny fenomen, który ludzkość zawarła w jednoznacznej zależności – „pomiędzy” – Ja i Ty.

A zatem miłości, w swej pesymistycznej refleksji nad „światem woli”, nie mógł przeoczyć, zdumiony potęgą jej działania, Artur Schopenhauer.

Miłości, w swej antyspekulatywnej, częściowo materialistycznej, ale przede wszystkim sensualistycznej refleksji nad „światem zmysłów”, szczególne, uprzywilejowane miejsce przydzielił Ludwig Andreas Feuerbach.

I być może właśnie dziś, kiedy mówi się coraz częściej o postępującym w świecie płynnej nowoczesności procesie dekonstrukcji miłości, a także jej detronizacji na rzecz *quasi*-wartości o jakże feerycznym i zarazem efemerycznym charakterze; gdy „jesteśmy już na etapie, kiedy miłością nazywamy rozmaite doświadczenia, łącznie z ich przeciwieństwami”⁷, oraz gdy przywołując prorocstwo Nietzschego: „»Świat prawdziwy« – idea, która do niczego nie jest już przydatna, która nawet już nie zobowiązuje [...]”⁸, możemy za Giannim Vattimem konkludować: „świat staje się baśnią, a odczarowanie [trzecie – M.P.] już nie da się zrozumieć jako uchwylenie realnej struktury świata”⁹ (dziś stajemy wobec takich nierealnych [baśniowych] zjawisk, jak na przykład cyberprzestrzenne zaangażowanie kochanków, gotowych zawrzeć wirtualne małżeństwo, postanawiając zarazem nigdy nie spotkać się w świecie realnym, by nie zdeformować wypielęgowanych intensywnością „klikań”, bajecznych fantazji) – należy ponowić próby zrozumienia fenomenu miłości, która przecież „nie jest nam dana tylko z tego tytułu, że się urodziliśmy”¹⁰, lecz raczej niejako zdeorientowana wychłodzonymi emocjami, bezustannie poszukuje w nas swego należnego miejsca. W nas, bo miłość to także „...komunia dwojga ludzi – zaznacza Zygmunt Bauman – będąca wytworem uszczęśliwiającej, a pełnej przeszkód i pułapek, żmudnej pracy dwojga ludzi powodowanych wzajemną

⁶ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przekł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2007, s. 7.

⁷ A. Scola, G. Reale, *Dialog o wartości człowieka*, przekł. E.I. Zieliński, Warszawa 2009, s. 99.

⁸ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przekł. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 25.

⁹ Zob. G. Vattimo, *Spółczesność przejrzysta*, przekł. M. Kamińska, Wrocław, s. 106.

¹⁰ W. Myśliwski, *Miłość nie jest nam dana*, w: K. Masłoń, *Miłość nie jest nam dana*, Warszawa 2005, s. 28.

troską o szczęście partnera”¹¹. A szczęście to jeden z dwóch (obok wolności) „obowiązujących” współcześnie obiektów pożądań, jednocześnie słabo rozpoznane i często roztrwaniane w przebogatej ofercie płynnych przyjemności, które dziś spektakularnie się oferuje i eksponuje, zarazem precyzyjnie maskując paradoks hedonistyczny, którego zasada polega na oddalającej się wizji szczęścia proporcjonalnie do intensywności jego poszukiwań. Warto zatem nie przeoczyć w rozważaniach na temat miłości wybitnych i bezkompromisowych refleksji, również usytuowanych w kontekście szczęścia (tudzież jego zaprzeczania), jakie pozo stawili po sobie przywołani wcześniej dwaj XIX-wieczni, niemieccy filozofowie.

Artur Schopenhauer w swej metafizyce miłości tak naprawdę dokonuje jej „odmetafizycznienia”, ukazując tym samym prawdziwą naturę biologii (zmysłowego) człowieka, człowieka, który także współcześnie coraz częściej niezdolny jest nie tylko do przekraczania swych genetycznych imperatywów, ale również do ich właściwego rozpoznawania w „...wieloznaczności seksualnego spotkania: czy był to pierwszy krok do trwałego związku, czy też jego zwieńczenie i ukoronowanie, jeden ze stopni większej sensownej całości czy jednorazowy epizod, środek do celu czy też cel sam w sobie?”¹².

O takich „rozterkach” dużo wiedział sam Schopenhauer – niezliczona liczba romansów, w tym jeden z berlińską chórzystką, Caroline Richter-Medon, trwający dziesięć lat, lecz często przerywany, a także kilka romansów nieudanych i odrzuconych prób uwodzenia. Te ostatnie interpretował później jako pożądanie seksualne tożsame z upokorzeniem. Wobec wysokiej aktywności seksualnej nie znalazł, co wydaje się zresztą oczywiste, sposobności, by się ożenić.

„Ponowoczesność wymaga od nas posługiwania się myśleniem zmysłowym – podpowiada Wojciech Klimczyk w *Erotyzmie ponowoczesnym* – czyli fundowania doświadczenia na syntezie wykluczających się do tej pory doświadczeń – racjonalności i odczuwania. Paradoksalność tej sytuacji polega na tym, że rozum już nie porządkuje i nie selekcionuje wrażeń zmysłowych. On ma być w nich zawarty”¹³. „Te nie kłamią – pewien był Nietzsche – [...] To, co czynimy z ich świadectwa, wkłada dopiero kłamstwo [...] »Rozum« jest przyczyną, że fałszujemy świadectwo zmysłów. O ile zmysły ukazują stawanie się, przemijanie, zmianę, o tyle nie kłamią”¹⁴. Zgodziwszy się z założeniem, że zachowanie współczesnego bohatera-konsumenta manifestuje rozmaite sposoby zaspokajania, nigdy niezaspokojonych¹⁵,

¹¹ Zob. Z. Bauman, *Miłość nie jest cool*, w: <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/2029020,97468,60744208.html?sms_co>, dostęp 29.09.2009.

¹² Z. Bauman, *Razem osobno*, op. cit., s. 145-146.

¹³ W. Klimczyk, *Erotyzm ponowoczesny*, Kraków 2008, s. 64.

¹⁴ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, op. cit., s. 20.

¹⁵ Już ponad trzysta lat temu Blaise Pascal ostrzegał przed sidłami niezaspokojonych pożądań: „nie szukamy nigdy rzeczy – pisał – ale szukania rzeczy”, B. Pascal, *Mysli*, przekł. T. Żeleński, Warszawa 2002, s. 95.

Współcześnie – Zygmunt Bauman: „U dobrego konsumenta pożądanie nie powinno pożądać r z e c z y: wszak gdy się wreszcie pożądaną rzecz posiędzie, pożądanie wygaśnie. Pożądanie winno pożądać p o ż ą d a n i a”, Z. Bauman, *O pożądaniu*, w: L. Kowalik (red.), *Rozmowy o dekalogu*, Kraków 2002, s. 151.

lecz bez końca następujących, „zmiennych” i „przemijających” pożądań zmysłowych, będziemy chcieli spojrzeć na dialogiczną formułę filozofii miłości Ludwiga Feuerbacha właśnie dlatego, że u podstaw swej myśli zawarł pojęcie zmysłowości jako treści konstytutywnej również dla pojęcia miłości, miłości, jak przekonywał, zmysłowej, to jest rzeczywistej.

Jeśli dla Schopenhauera miłość istnieje o tyle, o ile oparta jest (tylko) na wyjałowionym z wszelkiej transcendencji instynkcie płciowym i może raczej przypominać dzisiaj oszczędny w głębokich uczuciach „monolog serc” zredukowany do poszukiwań *płynnej* przyjemności, o tyle fenomen miłości Feuerbacha sytuuje się pomiędzy odrealnioną, bo pozbawioną zmysłowego ciała platońską koncepcją miłości „osamotnionej” a współczesną wersją „miłości uprawianej”.

Wobec powyższego, wydaje się, że rację ma Ferdinand Fellmann, który sugeruje, „by wytyczyć granice pomiędzy miłością erotyczną, jako wydarzeniem stanowiącym usprawiedliwienie ludzkiej egzystencji, a wszystkim tym, co na jej temat [tzn. nie tylko na temat samej miłości erotycznej – M.P.] mogą powiedzieć badacze społeczni”¹⁶.

Zacznijmy od Schopenhauera, bo to właśnie on zdaje się „wytyczać” w sposób najbardziej jaskrawy granice „usprawiedliwienia” woli ludzkiej egzystencji.

1. W (nie)woli gatunku

*Ten rytm [...] seksu, odwiecznej ludzkiej reprodukcji może zostać
w każdej chwili zakłócony. Jeśli jednak dwoje ludzi
przedłużyć ma łańcuch życia, to zachowają ów swoiście odmierzany
puls zalotów. Pary, które wejdą w fazę zestrzajania ruchów,
najczęściej razem opuszczają lokal.*

Helen Fisher, *Anatomia miłości*

*Gdyby tak można było zidentyfikować wadę produkcyjną,
której wszechświat nosi tak wyraźny ślad!*

Emil Cioran, *Wyznania i anatemy*

„Usprawiedliwienia” woli ludzkiej egzystencji Artur Schopenhauer upatruje w nieskoordynowanym świecie natury ludzkich pragnień i pożądań, w gąszczu których zdezorientowana jednostka szuka schronienia dla pozornej miłości (słowo natura pochodzi od słowa „nasci” – *rodzić się*, zaś słowo „love” – z sanskryckiego „lubb”, czyli *pożądać*), nie zdając sobie sprawy z obecności przejawów ludzkich złudzeń. Schopenhauer przekonuje, że za łączenie się człowieka w pary odpowiada wola – wola gatunku, na której już nic nie wyrasta, nie dojrzewa żadne

¹⁶ F. Fellmann, *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*, przekł. J. Duraj, W. Małecki, Poznań 2009, s. 133.

uczucie, gdyż jest ona sama w sobie celem i spełnieniem powinności natury¹⁷. Artur Schopenhauer w swej „metafizyce miłości” strategię reprodukcyjną nazywa wolą gatunku i konsekwentnie korzysta z niemal tożsamościowego ujęcia pojęć: „miłość” (w znaczeniu kulturowym) i „miłość płciowa” (w znaczeniu woli życia), przekonując jednocześnie, że właśnie dobór seksualny, a nie romantyczne marzenia, ma dominujące znaczenie w wyborze partnera. „[...] Wola chce po prostu żyć i chce żyć po wsze czasy, ukazuje się zarazem jako popęd płciowy, obliczony na nieskończony szereg pokoleń”¹⁸. Wola życia stanowi pewien czynnik dyscyplinujący jednostkę wobec biologicznego zamysłu natury; zamysłu, który zdaniem Schopenhauera, jest niezauważalny, gdyż pozostaje precyzyjnie ukryty za zasłoną „instynktownego złudzenia”¹⁹, które „celem egoistycznym maskuje służbę gatunkowi”²⁰.

„Zawrót głowy z zachwyty, jaki ogarnia mężczyznę na widok kobiety o odpowiadającej mu urodzie i ukazuje mu złączenie się z nią jako najwyższe dobro, oto właśnie z m y ś l g a t u n k u, który rozpoznając wyraźnie swe piętno, chciałby razem z nią kontynuować gatunek na wieki. Na tak zdecydowanej skłonności do piękna opiera się zachowanie typu gatunku; dlatego działa ona z tak wielką siłą. [...] Tak więc człowiekiem kieruje tu naprawdę instynkt, obliczony na maksymalne dobro gatunku, a tymczasem człowiek przypuszcza, że szuka tylko większej osobistej rozkoszy”²¹.

Świat Schopenhauera staje się przedstawieniem dostępnym intelektowi i jednocześnie oznacza w swej istocie uprzedmiotowienie metafizycznej woli – woli, która nigdy niezaspokojona, przejawia się w instynktach, pragnieniach, pożądaniach, również zreifikowanego ciała. Instynkt płciowy, „na którym opiera się w całości miłość, jakkolwiek wzniosłą wydawać by się mogła”²², podpowiada o możliwości dostąpienia szczęścia, jednak w rzeczywistości szczęście okazuje się nieuchwytnie, a perspektywa jego osiągnięcia jest konsekwentnie złudna, tak

¹⁷Tym samym Schopenhauer antycypuje niektóre, powstałe prawie 150 lat później, prace naukowe na polu psychologii ewolucyjnej – David M. Buss nie ma wątpliwości: „miłość jest przystosowaniem lub mówiąc bardziej precyzyjnie, skomplikowanym zestawem adaptacji, mającym rozwiązywać konkretne problemy przetrwania i reprodukcji. Jest to wybornie rozwinięty zespół mechanizmów psychicznych, które służą ludziom do kluczowych, praktycznych funkcji w bardzo konkretnych kontekstach”, D.M. Buss, *Ewolucja miłości*, w: R. J. Sternberg, K. Weis (red.), *Nowa psychologia miłości*, przekł. A. Sosenko, Taszów 2007, s. 101). Amerykańska antropolog i etolog, Helen Fisher, dodaje: „Wszystkie ludzkie rytuały związane z flirtem i miłością, małżeństwem i rozwodem można uznać za scenariusze, zgodnie z którymi ludzie uwodzą się nawzajem, aby siebie odtwarzać, co biologowie nazywają strategią reprodukcyjną”, H. Fisher, *Anatomia miłości*, przekł. Joteł, Poznań 2004, s. 65.

¹⁸A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, przekł. J. Garewicz, Warszawa 2009, s. 804.

¹⁹Zob. ibidem, s. 790.

²⁰Ibidem, s. 765.

²¹Ibidem, s. 762-763.

²²Zob. A. Schopenhauer, *Psychologia miłości*, na podstawie przekładu A.L. wydanego w 1901 roku nakładem Księgarni M. Borkowskiego w Warszawie, s. 10.

„iż nikt nie jest szczęśliwy, lecz dąży przez całe życie do rzekomego szczęścia, które rzadko osiąga i to po to tylko, by doznać rozczarowania”²³. „Szczęście rzekome”, o którym pisze Schopenhauer, jest być może tym stanem, któremu już dawno temu nadano miano „zakochania”, a które przecież z pojęciem szczęścia (raczej w znaczeniu potocznym) stanowi jakże trwałą kompozycję – zarówno w sensie konotacji optymistycznej, na przykład mówi się, że ktoś jest szczęśliwie zakochany, jak i w znaczeniu zupełnie odwrotnym – tzn. zakochanym można być także nieszczęśliwie. Wydaje się, że to właśnie pojęcie „zakochania” jest bliższe teorii miłości Schopenhauera, który rozdziałowi poświęconemu temuż fenomenowi nadaje tytuł *Metafizyka miłości płciowej*, w której samo pożądanie erotyczne kojarzy bezpośrednio ze stanem zakochania: „korzenie wszelkiego zakochania, powiada, tkwią zawsze w popędzie płciowym”²⁴. Ale też prawdą jest, że życie szczęśliwe kojarzymy przede wszystkim, by nie powiedzieć – wyłącznie, z byciem w tzw. udanym, mówiąc językiem współczesnym, związku partnerskim. Nikt nie mówi o szczęśliwych generałach, politykach, bogaczach ani świętych (w przypadku tych ostatnich, wręcz przeciwnie – szczęśliwi są wówczas, gdy potrafią szczęśliwymi nie być i z ziemskiego szczęścia zrezygnować)²⁵, a raczej o szczęśliwie zakochanych, to znaczy o tych, którzy nie tylko kochają, lecz, no właśnie – spotkało ich to szczęście, że są kochani. Parafrazując popularne *adagium* (to jest odwracając jego potoczną wymowę) i pamiętając jednocześnie o tym, że „osoba ludzka jest dialogiczna”²⁶, można konsekwentnie założyć, że to akurat szczęście „chodzi parami”. Jednak Schopenhauer, jak można było zauważyć w przytoczonym powyżej cytacie, postrzegał szczęście jako nieprawdopodobny epizod, a ewentualne jego osiągnięcie kojarzył bezpośrednio z rozczarowaniem, które przynosi, również oparte na naturze instynktu płciowego, spotkanie: „i jeśli dojdzie tutaj do małżeństwa, będzie ono bardzo nieszczęśliwe”²⁷. Nie tylko małżeństwo lub raczej nawet małżeństwo, nie

²³ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. II, przekł. J. Garewicz, Kęty 2004, s. 253.

²⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, op. cit., s. 754.

²⁵ Zob. W. Pawluczuk, *Miłość ponowoczesna*, Łomża 2005, s. 30.

²⁶ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2003, s. 110.

²⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, op. cit., s. 761. Schopenhauer nie pozostawia wątpliwości – szczęście zdaje się nieobecne w świecie człowieka, który przepełniony jest szczęścia przeciwnieństwem, jak choćby bólem, i dlatego obecność przyjemności, w przeciwieństwie do obecności bólu, jest dla nas nieodczuwalna (zob. ibidem s. 814 i n.). „Ponadto jednak już każdy dzień w dotychczasowym życiu pouczał nas, że radości i rozkosze, nawet jeśli je osiągać, są złudne, nie dają tego, co obiecują, **nie zadowolają serca** [podkreślenie w oryginale – M.P.], a wreszcie, że ich posiadanie jest zaprawione goryczą przez **towarzyszące** [podkreślenie w oryginale – M.P.] im lub wynikające z nich przykrości, gdy tymczasem boleści i cierpienia okazują się bardzo realne i przekraczają nieraz wszelkie oczekiwania, ibidem, s. 905. W powyższym fragmencie Schopenhauer zdaje się antycypować rozważać wątek szczęścia, który prawie sto lat później podejmie Odo Marquard: „Pytanie o szczęście jest abstrakcyjne, jeśli stawiamy je w oderwaniu od pytania o nieszczęście. [...] W »tym świecie« wszelako – świecie życia ludzi – szczęście istnieje zawsze obok nieszczęścia, mimo nieszczęścia lub nawet wskutek nieszczęścia: własnego lub cudzego

może nas uszczęśliwić: „uszczęśliwić w pełni nie może nic na świecie”²⁸, a jeśli szczęśliwi ludzie się zdarzają, „szczęśliwi są tylko pozornie”.

W strukturze metafizyki miłości zaproponowanej przez Schopenhauera należy podkreślić jego przekonanie na temat intencji jednostki wobec woli gatunku lub odwrotnie – oczekiwań gatunku ludzkiego względem jednostki. W tym kontekście odnajdujemy teorię rozstrzygającą projekt natury obecny w jej woli na korzyść gatunku, a wspomniany zindywidualizowany popęd płciowy staje się wręcz klasycznym *spiritus movens* powołania do życia każdej heteroseksualnej pary. Popęd płciowy staje się „potrzebą subiektywną, zręcznie przybierającą maskę obiektywnego podziwu i w ten sposób zwodzi świadomość na manowce; przyroda potrzebuje bowiem do swych celów tego wojennego podstępu”. Zwiedziona świadomość nie rozpoznaje „nieświadomego”, choć prawdziwego celu, jakim jest spółdzenie określonego dziecka”²⁹. W woli życia, czy też w woli powołania do życia nowego osobnika, objawia się wola życia całego gatunku, w którym poszczególna indywidualność pozostaje zorientowana na osiągnięcie egoistycznych celów. Ów egoizm, pomimo że „zakorzeniony w każdej indywidualności”, uobecnia tylko wspomniane egoistyczne cele gatunku. „Egoizm polega właściwie na tym, że człowiek całą rzeczywistość sprowadza do swej osoby, gdyż **ludzi** się, że żyje tylko w niej, a nie w innych”³⁰. Tym samym Schopenhauer kreuje jednostkę na wzór jednego z niezliczonej liczby trybików nieogarniętej przez człowieka maszyny, której na imię przyroda, mająca swój „ośrodek w każdej jednostce”, przez którą pożądanie zdaje się przemawiać: „Tylko ja jestem wszystkim we wszystkim; od tego, czy ja się zachowam, wszystko zależy, reszta niech ginie, niczym właściwie nie jest. [...] Jednostka to tyle, co nic, i mniej niż nic. [...] Co dzień tworzę miliony jednostek nie uszczuplając w najmniejszej mierze mej twórczej siły [...]”³¹.

W woli życia, czy też w woli powołania do życia nowego osobnika objawia się wola życia całego gatunku, w którym poszczególna indywidualność pozostaje zorientowana na osiągnięcie egoistycznych celów przyrody. Czy w tej całej przyrodzie człowiek jednak nie ma nic do powiedzenia, poza zaprzeczeniem, zanegowaniem woli, pozostając bez żadnego odsyłacza do jakiegokolwiek sensu, nie mówiąc o celu? Czy w takim razie człowiek Schopenhauera zdolny jest wyodrębnić zasadniczą różnicę pomiędzy wolą życia potwierdzoną w akcie płodzenia a własną istotą? Cóż, Feuerbach powie tak: „Kto jednak skutki działania przyrody przypisuje jakiejś woli, ten nie odróżnia siebie od przyrody, swojej własnej istoty od istoty przyrody”³². Jaka jest zatem różnica?

albo jednego i drugiego zarazem”. I dalej: „Szczęście możliwe dla ludzi [...] jest zawsze tylko szczęściem w nieszczęściu i zawsze tylko z dodatkiem: udało się wyjść cało – chwilowo, wręcz nieprawdopodobnie, i zawsze tylko do odwołania”, O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, przekł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 5, 30-31.

²⁸ Ibidem, s. 819.

²⁹ Zob. ibidem, s. 756-757.

³⁰ Ibidem, s. 717.

³¹ Ibidem, s. 851.

³² L.A. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przekł. T. Kroński, Warszawa 1953, s. 326-327.

2. W dialogu (ponad)zmysłowym

Zmysłowość człowieka stanowi dla niego pewną trudną do przekroczenia granicę poznania. To sprawia, że serce miota się, uwięzione. Jeśli jednak zmysły »kryją sekret przed poznaniem«, nie znaczy to wcale, że je zupełnie eliminują. [...] One wyrywają się poza to, co bezpośrednio dane – oczy chcą widzieć dalej, uszy pochwytywać ciszę, a ręce nie zadowolają się tym, czego właśnie dotknęły.

Marek Jędraszewski, *Odzyskać samych siebie*

Spotkałam mężczyznę i zakochałam się w nim. Pozwoliłam sobie na to z prostego powodu: jednego od niego nie oczekuję.

Paulo Coelho, *Jedenaście minut* (z pamiętnika Marii)

Jeśli natura zmysłów zdaje się zawierać pierwiastek niewystarczalności, a miłość, jak sugeruje François Chirpaz, „pragnie skierować się ku istocie ponad jej ciałem, ponad jej cielesną konsystencją, jakby była ona czymś mało znaczącym”³³, to filozofia Ludwiga Feuerbacha – przesyciona ontologicznym materializmem, naturalizmem, ale zwłaszcza sensualizmem – może w kontekście analizy fenomenu miłości zdumiewać, stwarza bowiem wrażenie koncepcji osadzonej na mało stabilnym obszarze, na którym poszukiwanie szczęścia w miłości zdaje się przedsięwzięciem brawurowym bez gwarancji powodzenia. W samej teorii poznania, zwłaszcza wśród sensualistów, panuje przekonanie o pochodzeniu wiedzy z doświadczeń zmysłowych, ale jednocześnie nie można zapomnieć, że wiedza ma charakter pojęciowy. Tak czy inaczej przynależna człowiekowi funkcja zmysłowo-poznawcza (tzw. czucie) uwzględnia partycypację zmysłowego ciała. Zmysłowe ciało bierze udział nie tylko w mniej lub bardziej dokładnym poznawaniu świata; zmysłowe ciało od zawsze, prawda, że z różnym powodzeniem, towarzyszy również (poznawaniu) miłości. Także od zawsze jest to jednak towarzystwo „podejrzane”, z którego miłość nigdy nie potrafi zrezygnować, więcej, którego towarzystwa poszukuje i pożąda. Wypada wspomnieć choćby czasy, gdy zmysłowość była pożądana nawet wówczas, gdy jej pożądanie nie było mile widziane – gdy została nazwana lub raczej napiętnowana mianem zbytecznego balastu, jak choćby w idealnym świecie platońskiej koncepcji miłości doskonałej, a także w przepełnionej duchem Platona epoce średniowiecza. Dziś możemy stwierdzić, że zmysłowość cielesna, integralny komponent miłości, swą niekwestionowaną obecnością skutecznie rozwiewa platońskie marzenie o zaprzeczeniu ważności cielesnej natury człowieka. A im bardziej staje się obecna, tym bardziej próbuje być autonomiczna. A jednak Ludwig Feuerbach funkcję stabilnej podstawy, nie tylko dla koncepcji miłości, ale także dla całej swej filozoficznej refleksji, upatruje w pojęciu zmysłowości. „Zmysłowość to rzeczywistość [...] –

³³ Zob. F. Chirpaz, *Ciało*, przekł. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 57.

pisał – zmysłowość to doskonałość”³⁴, „zmysłowość stanowi *ultima ratio i summa summarum* [...]”³⁵.

Jeśli Schopenhauer, jak wcześniej zauważono, kontestował możliwość osiągnięcia szczęśliwego życia – „szczęście nie daje się nawet pomyśleć” – mawiał, to Feuerbach widział szansę jego odnalezienia w próbie rehabilitacji świata zmysłów: „Chcecie uczynić ludzi lepszymi, uczynicie ich **szczęśliwymi**; jeżeli jednak chcecie ich uszczęśliwić, to zbliżcie się do źródła wszelkiego **szczęścia** [...] – do **zmysłów** [pokreślenie w oryginale – M.P.]”³⁶. Ale świat zmysłów to dopiero początek, Feuerbach bowiem właśnie w tym i tylko w takim świecie potrafi precyzyjnie zlokalizować ciało, a dalej ukonstytuować na swój sposób relację Ja i Ty; relację szczególną, bo złożoną z jednostek uprzywilejowanych potęgą wrażliwości, nazwanych przez filozofa superlatywami sensualizmu. Koncepcja filozofii antropologicznej Feuerbacha wymusza, jak wspomniano wcześniej, konieczność poszukiwań bardziej stabilnej postaci oparcia dla całej swej myśli, by pozbyć się wewnętrznego rozdarcia, będącego wynikiem kontaminacji „metafizycznego serca” i zmysłowego ciała. I choć Feuerbach podkreśla, iż „serce nie chce istot abstrakcyjnych, metafizycznych lub teologicznych – chce istot i przedmiotów rzeczywistych, zmysłowych”³⁷, to jednak wydaje się, że to właśnie w dialogu serc i w spotkaniu z Drugim, jakby nieco paradoksalnie, urzeczywistniał własną, jak powiedziałby Gianni Reale: „nostalgię za Absolutem, będącą transcendentnym ciśnieniem ku temu, co metaempiryczne”³⁸. Roman Kubicki zauważa, że „U Feuerbacha historia Boga, który zaczyna się od przyrody, wiedzie następnie przez różne jego prezentacje wizualne [...], by poprzez nieprzedstawialnego Boga Żydów i chrześcijan znaleźć swe zwieńczenie w człowieku, który zjednoczony z drugim relacją miłości, tworzy z nim boską całość”³⁹. „A jednak droga od Boga, przez rozum, aż do człowieka jest dla Feuerbacha drogą ku światłu – pisze Rüdiger Safranski i akcentuje – Z patosem wręcz religijnym mówi o swoich świętościach: ciełe, Ty, wspólnocie, jak gdyby tę drogę od Boga do człowieka przebył także z powrotem: od człowieka do boskości, a ściślej: do ubóstwionego człowieka. I tak na przykład cielesne zmysły nazywa »narzędziem Absolutu« [...]”⁴⁰. Przebyta droga „od człowieka” implikuje zauroczenie światem poznawanym w każdym, jak chce Feuerbach, pojedynczym, jednostkowym doznaniu, to jest doświadczeniu, w którym „Ja” obecne jest *tu* i *teraz*: „Gdzie nie ma *teraz*, nie ma też doznania; doznają tylko przez to, że doznają w tym znikającym *teraz*, w tej

³⁴ L.A. Feuerbach, *Przeciwko dualizmowi duszy i ciała, ducha i materii*, w: idem, *Wybór pism*, t. II, przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwiciński, Warszawa 1988, s. 346-347.

³⁵ Ibidem, s. 345.

³⁶ Ibidem, s. 352-353.

³⁷ L.A. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, w: idem, *Wybór pism*, t. II, op. cit., s. 66.

³⁸ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przekł. E.I. Zieliński, Lublin 2005, s. 265.

³⁹ R. Kubicki, Untitled, <<http://zygmuntbauman.pl/index.php/feed/>>, dostęp 8.08.2010.

⁴⁰ R. Safranski, *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii*, przekł. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 338.

przemijającej chwili⁴¹. W ten sposób, powtórzmy, w ten uprzywilejowany sposób doznaje tylko człowiek:

„Tylko on z bezcelowego patrzenia na gwiazdy czerpie niebiańską rozkosz,
tylko on nie może dość nasycić oczu blaskiem kamieni szlachetnych, lustrem wody,
barwami kwiatów i motyli;
tylko jego uszu radością są głosy ptaków, dźwięki metali, plusk strumieni, szum
wiatru,
tylko on „zbędnemu” zmysłowi węchu jak boskiej istocie pali kadzidło,
tylko on z samego dotknięcia ręki, »powabnej towarzyszki słodkich pieszczot«, czerpie nieskończone rozkosze⁴².”

Oto obraz człowieka ukonstytuowanego w zmysłowym ciele i jednocześnie świadomego własnej cielesności. To obraz, z którego wyłania się coraz wyraźniej wizja indywiduum, „co swój byt oznajmia przez zmysłowe, namacalne skutki i oznaki⁴³. Ale to także obraz człowieka tylko pozornie zredukowanego do cielesności, bo jeśli ten człowiek zdolny jest do miłości, którą filozof nazywa „idealizmem natury – duchem”, to oznacza to, że taki człowiek zdolny jest również do tego, by transcendować relację z Drugim ponad własne, aczkolwiek jak najbardziej przynależne naturze, potrzeby. Koncepcja miłości Ludwiga Feuerbacha musi zaskakiwać – pojawia się bowiem na gruncie negacji pozamaterialnej rzeczywistości, w której jednak nie brakuje miejsca i sposobności, by sprostać potrzebie symbiotycznej korelacji metafizyki serca-ducha natury i rzeczywistych doznań zmysłowych. Idea miłości rzeczywistej i poszukiwanie własnej przyjemności, metafizyka serca i efemeryczny świat zmysłów to zaskakująco efektowny scenariusz do roli w dialogu każdego Ja i Ty. Na tak zorganizowanej scenie (Schopenhauer wtrąciłby zapewne: na której „wola odgrywa na własny rachunek tragedię i komedię, i jest też swym własnym widzem⁴⁴) i w klimacie powyższych doświadczeń pojawia się „jedność istot”, w postaci wzajemnego oddania: „jestem tylko w kimś innym – powie Feuerbach – z kimś innym, dla kogoś innego⁴⁵. Taka afirmacja Ty możliwa jest właśnie tylko dzięki specyfice „pomiędzy”, w którym uczestniczy to, co zmysłowe, to znaczy dzięki tej zasadzie, w której miłość staje się „rzeczywistym lub możliwym – *przedmiotem namiętności*. Pozbawione uczucia i namiętności, abstrakcyjne myślenie znosi różnicę *pomiędzy bytem i niebytem*; dla miłości jednak ta wymykająca się różnica jest realna. Kochać – to nic innego jak uświadomić sobie tę różnicę. Kto niczego nie kocha [...] – temu jest wszystko jedno, czy coś istnieje, czy też nie⁴⁶. Możliwa, na gruncie (tylko) refleksji teoretycznej, obojętność również wobec obecności Ty, zanika wraz ze zrozumieniem, że tylko w uznaniu cielesności każdego indywiduum prawdopodobna jest absolutyzacja wspólnoty Ja i Ty

⁴¹ Ibidem, s. 64.

⁴² L.A. Feuerbach, *Przeciwko dualizmowi...*, op. cit., s. 352.

⁴³ L.A. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, op. cit., s. 101.

⁴⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. I, op. cit., s. 502.

⁴⁵ L.A. Feuerbach, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, w: idem, *Wybór pism*, t. I, przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, s. 159.

⁴⁶ L.A. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości...*, op. cit., s. 64–65.

wyniesiona do rangi miłości. Zatem o najwłaściwszej relacji Ja i Ty Feuerbach powie wówczas, gdy mu się powiedzie – w klimacie nobilitacji zmysłowego ciała (zorientowanego w jednostkowym doznaniu na konkretny przedmiot) dowieść, że „pierwszym uderzeniem, które łamie dumę mojego Ja, jest Ty, *inne* Ja. [...] *Pierwszym* przedmiotem człowieka jest człowiek”⁴⁷. „Życie ludzkie dotyka tego co absolutne poprzez swój charakter dialogiczny [...]”⁴⁸ – przypomina Martin Buber, wielki kontynuator filozofii dialogu po Feuerbachu. Od momentu, kiedy Feuerbach zdetronizował transcendentnego Boga na rzecz (deifikacji) boga-człowieka i uznał, że celem człowieka jest on sam, bo zarówno Bóg, jak i człowiek chce dobra i szczęścia człowieka, a więc nie ma „różnicy między działalnością boską i ludzką”, odtąd już tylko w *człowieku* – nie Boga, jak chciał św. Augustyn – człowiek pragnie kochać człowieka. Miłość Feuerbacha, podkreślić należy, pomimo że zmysłowa (i jako taka może w pierwszym odruchu kojarzyć się współcześnie z ponowoczesną praktyką kumulowania przyjemności), jest niezwykle wymagająca. Wymaga zrozumienia własnej niewystarczalności i „poniechania swego naturalnego bycia sobą”; człowiek, który kocha, „spala jak zapałkę swą jałową, suchą jaźń i egoizm w ogniu miłości”⁴⁹.

3. W kwestii pożądania

*Ludzi oszukuje się na masową skalę, poczynszy od tego,
co się produkuje, a skończywszy na tym, jak to się sprzedaje.
„Człowieka-konsumenta” stworzono po to, by mieć taką możliwość.*

Martin Abram, *Quo vadis trzecie tysiąclecie*

*„Przybyłem do Kartaginy, gdzie kociół występnych namiętności huczał
dokoła mnie. [...] Same jednak doznania zmysłowe nie mogłyby być
przedmiotem miłości, gdyby im nie towarzyszyły przeżycia duchowe.
To było moim marzeniem: kochać i być kochanym wzajemnie,
i radować się ciałem owej istoty kochającej”.*

Św. Augustyn, *Wyznania*

W Księdze Wyjścia (20, 2-17) czytamy: „Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego”. Oczywiście, nie miejsce tutaj, by w stylu egzegetycznym odnosić się do wyeksponowanego w powyższym fragmencie Biblii zakazu. Raczej chcemy

⁴⁷ L.A. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przekł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 157.

⁴⁸ M. Buber, *Problem człowieka*, przekł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 80.

⁴⁹ L.A. Feuerbach, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, op. cit., s. 159.

zwrócić uwagę na zdolność człowieka do pożądania – potrafimy pożądać nie tylko żony bliźniego, niewolnicy i niewolnika, lecz także osła, wołu i rzeczy. Cytat ten więc egzemplifikuje, jak się wydaje, wrodzoną cechę człowieka, jaką jest chęć posiadania obiektu pożądania – czymkolwiek w znaczeniu ontologicznym ów obiekt by nie był. Obiektem pożądania bowiem dla człowieka może być nie tylko rzecz, a więc nie tylko przedmiot, obiektem pożądania może być także osoba, która ostatecznie ulec może urzeczowieniu, uprzedmiotowieniu – jak to zaprezentował w swoim ostatnim filmie „Mroczny przedmiot pożądania” wybitny hiszpański reżyser Luis Buñuel: przedmiotem pożądania jest tu młoda, śliczna dziewczyna, która staje się obiektem obsesji konsumpcyjnej o charakterze erotycznym dojrzałego, bogatego mężczyzny-konsumenta, który jest zdolny uczynić wiele, włącznie z efektownym wyznaniem miłości (cokolwiek takie wyznanie oznacza) i wiele zapłacić w sensie dosłownym, by tylko zdobyć, powtórzmy, ów zreifikowany obiekt – przedmiot swego pożądania.

Artur Schopenhauer ma rację – pożądanie, zwłaszcza pożądanie seksualne obecne w woli życia, a może nawet tożsame z wolą życia, bywa źródłem ludzkich dramatów. Sam wymienia ich przynajmniej kilka w postaci ofiary: „z życia i zdrowia, czasem z majątku, pozycji społecznej...”⁵⁰. Ale Schopenhauer jednocześnie zapomina, że to tylko jeden z niezliczonej liczby możliwych życiowych scenariuszy, napisany, a potem odegrany przez człowieka. Człowiek jednak, Schopenhauer nadal tego nie pamięta, potrafi pisać życiowe scenariusze nie tylko dla siebie, lecz także dla drugiego człowieka. Eksplikacji tego, niepojętego dla Schopenhauera, zjawiska, podejmuje się Ludwig Feuerbach, który doskonale rozumie, że „Zasadniczym faktem ludzkiego istnienia jest człowiek z człowiekiem. [...] Że w tym świecie między istotą a istotą zachodzi coś, czego nie da się znaleźć nigdzie w naturze”⁵¹. Schopenhauer nie ma wątpliwości – zmysłowe pożądanie (seksualne) usytuowane w woli życia można i trzeba zneutralizować poprzez zanegowanie samej woli; Feuerbach niejako pyta: „po co?”. I spogląda dalej – pożądanie zmysłowe staje się zmysłowością pożądaną dla realnego, rzeczywistego i w rzeczy samej absolutnego dialogu; dialogu-relacji Ja i Ty.

Feuerbach zatem „pożąda” także inaczej niż nader cielesny konsument – człowiek ponowoczesny (oczywiście, człowiek Feuerbacha pożąda również inaczej niż bezcielesny człowiek Platona). Ciało człowiekowi ponowoczesnemu zarówno kochać (konsumować) pomaga, jak i kochać (miłować) przeszkadza. Człowiek Feuerbacha, tak jak człowiek ponowoczesny, jest cielesny, ale człowiekowi Feuerbacha ciało nie tylko nie przeszkadza kochać Drugiego, lecz staje się *condicio sine qua non* rzeczywistej postaci „jedności istot”.

⁵⁰ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. II, op. cit., s. 754.

⁵¹ M. Buber, *Problem człowieka*, op. cit., s. 128.

Jan Wasiewicz

Poznań



Cnota niekonsekwencji,
czyli o możliwości dialogu między
wierzącymi a niewierzącymi.
Kilka uwag na marginesie lektury
Leszka Kołakowskiego

1. Wprowadzenie

Niniejszy artykuł, w dużej mierze zainspirowany przemyśleniami Leszka Kołakowskiego, jest próbą spojrzenia na antagonizm między wierzącymi a niewierzącymi z perspektywy filozofii kultury, a zarazem skromną próbą wskazania na kilka rudymenarnych warunków dotyczących sfery przekonań i wypływających z nich działań, warunków, których spełnienie, jeśli nie doprowadziłoby do owocnego dialogu między tymi dwiema grupami, to przynajmniej dało podstawę do wzajemnej tolerancji. Wychodząc od rozumienia kultury jako sfery realizacji wartości, chciałbym pokazać, że przyjęcie zasady niekonsekwencji tak, jak ją przedstawił w swym eseju *Pochwała niekonsekwencji* Leszek Kołakowski, mogłoby prowadzić do w miarę bezkonfliktowego współżycia nie tylko między wierzącymi a niewierzącymi, ale w ogóle wyznawcami różnych nierzadko antagonistycznych światopoglądów.

2. Uściślenia terminologiczne – rozumienie wierzących i niewierzących

Już na samym początku pojawia się, wcale nie mała, wbrew pozorom, trudność, a mianowicie, jak należy odróżnić wierzących od niewierzących. Nieco arbitralnie, jako *modus operandi*, przyjmuję, że wierzący to wyznawcy określonej religii, nawet jeśli jest to mniej lub bardziej *ad hoc* stworzona religia prywatna. Przy czym religię pojmuję tu nie w szerokim sensie, tak jak ją definiuje na przykład Erich Fromm, jako „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i czci”¹, gdyż w tym wypadku również takie zjawiska jak faszyzm czy komunizm należałoby uznać za pewną formę religii. Tym, co wyróżnia religię od innych systemów światopoglądowych, jest to, że ów układ orientacji i czci, o którym mówi Fromm, ma charakter transcendentny wobec człowieka i jego świata. Innymi słowy, jak to ujął Michel Onfray, jeden z głównych koryfeuszów dzisiejszego tzw. „nowego ateizmu”, wierzący to zwolennicy poglądu, „że materia, rzeczywistość i świat nie obejmują wszystkiego; że coś nie daje się objąć rozumem: jakaś moc, energia, wola, siła sprawcza”². Owo „coś” określa się tradycyjnie jako boga, bogów, czy też bardziej bezosobowo, jako boskość, świętość, *sacrum* itp. W dużej mierze mówiąc o wierzących, mam więc na myśli wyznawców tradycyjnych religii, takich jak chrześcijaństwo, islam, judaizm, hinduizm czy, z pewnymi zastrzeżeniami, konfucjanizm, taoizm, buddyzm.

Odnosnie do wierzących ważne jest także rozróżnienie między decydentami a szeregowymi wiernymi, czyli kapłanami i ludem wiernych. Rozróżnienie to jest ważne o tyle, że w pojawiających się na przestrzeni dziejów atakach na religię to właśnie kapłani, a nie szeregowi wyznawcy, postrzegani przeważnie jako ofiary tych pierwszych, byli głównym przedmiotem tychże ataków. Poczynając od Krytiasza, sofisty-polityka z V wieku p.n.e., przez Abbé Mesliera, Marksa, Nietzschego, a na Onfrayu czy Dawkinsie kończąc, krytyka ateistyczna, czy też – szerzej – antyklerykalna, za swój główny cel obrała właśnie kler jako tę grupę społeczną, która mniej lub bardziej świadomie pragnęła i nadal pragnie sprawować duchową, a nierzadko i polityczną kontrolę nad ludźmi. Oczywiście, nie należy zapominać, że i wśród kasty kapłańskiej mamy do czynienia z istotnymi podziałami – jak na przykład w przypadku Kościoła katolickiego i jego hierarchicznej struktury z sługą sług bożych na czele, kardynałami, biskupami i szeregowymi księżmi³.

Z kolei niewierzących można rozumieć dwójako: po pierwsze, jako po prostu tych, którzy nie utożsamiają się z żadną tradycyjną religią ani też nie tworzą żadnej

¹ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 134.

² M. Onfray, *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, przekł. i wstęp M. Kwaterko, Warszawa 2008, s. 63.

³ To odróżnienie zwykłych wiernych oraz ich przewodników odnosi się także do niewierzących. Wszelako w mniejszym stopniu, jako że nie wypracowali oni jeszcze w dużej mierze jakichś wielkich zorganizowanych instytucjonalnych form, chyba że przyjmujemy, iż na przykład lewicowe (i nie tylko) polityczne partie jawnie antyklerykalne tudzież określone środowiska mass mediów odgrywają taką rolę.

prywatnej religii w sensie wyłożonym powyżej i których tradycyjnie możemy określić jako ateistów, ewentualnie agnostyków. Po drugie, możemy ich ująć relatywnie, to jest patrząc z perspektywy wierzących, jako niewierzących w określoną religię (na przykład dla muzułmanina chrześcijanin jest niewiernym i *vice versa*, tak samo jako żyd czy ateista, oczywiście z tym zastrzeżeniem, że dwaj pierwsi są wyznawcami Księgi, więc mają u wyznawcy Proroka pewne fory). Wśród tak pojętych niewierzących możemy wyróżnić trzy kategorie: konwertytów (heretyków), apostatów (renegatów) i pogan. Konwertyci to ci, którzy nie tyle odstępują od danej religii, ile od pewnych części jej doktryny bądź praktyk kultowych, apostaci to ci, którzy albo porzucają całkowicie daną religię na rzecz innej (apostata-innowierca), albo w ogóle przestają być wyznawcami jakiegokolwiek religii (apostata-ateista), wreszcie poganie to wierzący w inną religię (poganie-innowiercy) lub niewierzący w żadną (poganie-ateiści), którzy nie byli wcześniej wyznawcami danej religii. W mojej pracy, kiedy mówię o niewierzących, mam na myśli zarówno apostatów-ateistów, jak i pogan-ateistów.

Jeśli chodzi o niewierzących-ateistów (pogan i apostatów), to z punktu widzenia podejmowanej przeze mnie tematyki istotny jest podział, który za swoje kryterium bierze stosunek ateistów do religii. Możemy tu wyróżnić ateistów wojujących – aktywnie walczących z religią, ateistów krytycznych w sensie Kantowskim, starających się zrozumieć i w pewnym sensie usprawiedliwić istnienie tego koniecznego złudzenia, jakim jest religia, ateistów życzliwie do religii nastawionych, twierdzących, że religia odgrywa pozytywną rolę w kulturze, oraz ateistów indyferentnych, których sprawy religii obchodzą niewiele, jeśli w ogóle. Analogicznie można by mówić o wojujących wierzących, wierzących krytycznych w stosunku do ateistów i wierzących życzliwie do nich nastawionych. Kategoria obojętnych ateistów raczej nie ma wśród wierzących odpowiednika.

3. Tło historyczne: od Sokratesa do World Trade Center

Na przestrzeni dziejów stosunki między wierzącymi a niewierzącymi nie układały się – eufemistycznie mówiąc – przyjaźnie. Podobnie zresztą jak stosunki między wierzącymi należącymi do różnych religii, nie mówiąc już o relacjach między różnymi wyznaniemami w obrębie tej samej religii, gdyż jak to trafnie zauważył swego czasu Leszek Kołakowski – na którego ustalenia i analizy, jak już wspomniałem, będę się niejednokrotnie w tym artykule powoływał – „od wieków wiadomo, że stosy są przeznaczone przede wszystkim dla heretyków, nie dla pogan”⁴. Ateiści byli przez bardzo długi okres traktowani jak heretycy czy też apostaci (renegaci) – to nie poganie, których trzeba dopiero nawrócić, ale ci, którzy odstąpili od prawdziwej wiary.

⁴ L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, przedmowa, wybór, oprac. Z. Mentzel, Warszawa 1989, s. 35.

Nie ma się przeto co dziwić, że od momentu swego pojawienia się w starożytnej Grecji termin „ateizm” miał zdecydowanie negatywne konotacje i był używany w charakterze postponującego piętna, wręcz inwektywy, a oskarżenie kogoś o bycie *atheos* nie wróżyło mu niczego dobrego (zobacz *casusy*: Sokratesa, Protagorasa, Diagorasa z Melos, wczesnych chrześcijan, Kazimierza Łyszczyńskiego).

Późno, bo dopiero mniej więcej od XVIII wieku, ateści mogli wyjść z ukrycia i jawnie głosić swoje poglądy. Nawet jeszcze Locke, jeden z ojców liberalizmu i autor słynnego *Listu o tolerancji*, był zdania, że nie należy tolerować ateistów (jak i – dodajmy – rzymskich katolików), a to dlatego, że zagrażają porządkowi politycznemu⁵.

Wiek XX był świadkiem swego rodzaju odwrócenia ról, w którym to wojujący ateści pod szczytnymi hasłami walki z zacofaniem, ciemnotą i wyzyskiem, czego wybitnym przejawem było owo *quasi*-opiumowe uzależnienie, jakim jest religia, na masową skalę prześladowali, a nierzadko eksterminowali tysiące, jeśli nie miliony wierzących.

Po upadku wschodnioeuropejskich reżimów pseudokomunistycznych w dużą część ludzkości, zwłaszcza w tę, którą określa się mianem cywilizacji euroatlantycznej, znów wstąpiła nadzieja na bliski dzień spełnienia się Schillerowego snu o tym, że „Wszyscy ludzie będą braćmi” i nikt już nie będzie pastwił się nad innym tylko dlatego, że miał nieszczęście wierzyć nie w tego Boga co trzeba lub nie wierzyć w ogóle. Religia, czy też szerzej sfera *sacrum*, miała się stać czymś w rodzaju hobby, którym zajmujemy się w naszym wolnym czasie i które może nam sprawić wiele frajdy i dostarczyć ciekawych, ba!, cudownych przeżyć, ale którego oczywiście nie bierzemy zbyt poważnie. Czy ktokolwiek słyszał o tym, by filateliści wzięli się za prześladowanie, powiedzmy, akwarystów za to, że oddają się zgubnej i niebezpiecznej pasji trzymania rybek w akwarium, zamiast w zadumie pochylać głowę nad klaserem ze znaczkami? Co najwyżej, religia miałaby zachować status tzw. dziedzictwa kulturowego, czegoś w rodzaju nobliwego eksponatu muzealnego, stanowiącego niegdyś inspirację dla powstawania wielu nieprzemijających dzieł sztuki i literatury, bądź też stanowić element tradycji, tyleż wzniosły, co martwy, nieodgrywający już żadnej istotnej roli ani w życiu zbiorowym, ani jednostkowym. Ta próba pacyfikacji religii, jej – że tak powiem – „cepelizacji”, zakończyła się fiaskiem. Okazało się, że wracza ona ponownie na scenę historii i to w wielkim, wręcz *nomen omen* wybuchowym stylu... (*vide* zamachy z 11 września 2001 roku).

W tym kontekście rodzi się pytanie o możliwość dialogu albo przynajmniej wzajemnej tolerancji między „wczorajszymi monoteizmami” a „ateizmem jutra”⁶ (Michel Onfray) (względnie między „teizmem jutra” a „wczorajszymi ateizmami”), czyli między wierzącymi a niewierzącymi.

Chciałbym wskazać na pewną możliwość wypracowania takiego modelu dialogu (tolerancji) między wierzącymi i niewierzącymi, odwołując się do wspomnianego

⁵ Zob. J. Locke, *List o tolerancji*., przekł. L. Joachimowicz, przedmowa R. Klibansky, wstęp E. de Marchi, Warszawa 1963, s. 53-56.

⁶ M. Onfray, *Traktat ateologiczny*..., op. cit., s. 58.

rozumienia kultury jako przestrzeni realizacji wartości, norm i roszczeń do sensu ludzkiej praktyki oraz zasady niekonsekwencji tak, jak ją sformułował Leszek Kołakowski.

4. Kultura jako przestrzeń realizacji (sprzecznych nierzadko) wartości

Kultura jest zjawiskiem wielce skomplikowanym, którego opis można prowadzić z wielu różnych punktów widzenia. Ja chciałbym się ograniczyć tylko do jej aspektu aksjologiczno-normatywnego.

Dla mego wywodu kluczowa jest obserwacja, którą poczynił Kołakowski odnośnie do szczególnej właściwości sfery aksjologicznej, a mianowicie, że

„świat wartości nie jest światem logicznie dwuwartościowym, w przeciwieństwie do świata myśli teoretycznej. Innymi słowy – bywają wartości, które się wykluczają wzajemnie, nie przestając być wartościami (nie ma zaś prawd, które by się wykluczały wzajemnie, nie przestając być prawdami)”⁷.

W tak zarysowanej perspektywie aksjologiczno-kulturowej kwestia tolerancji i, ewentualnie, możliwego dialogu między wierzącymi a niewierzącymi jest nie tyle kwestią teoretycznych dyskusji na temat tego, czy Bóg jest, czy Go nie ma, ile kwestią stosunku myślenia i zasad wyznawanych przez każdą ze stron sporu do działania praktycznego. To znów prowadzi nas do kwestii przeżywania i realizacji wartości oraz norm, gdyż jak trafnie zauważa Kołakowski – „wszelkie myślenie, które w działaniu praktycznym może się jakkolwiek manifestować jako czynnik sprawczy, jest afirmacją wartości”⁸. Nie ulega wątpliwości, że zakresy wartości wyznawanych przez wierzących i ateistów bynajmniej się nie pokrywają. Co oczywiście nie oznacza, że nie mogą oni podzielać żadnych wspólnych wartości. Tym bardziej to nie oznacza, że nie mogą oni wypracować wspólnie podzielanych norm, co próbuje pokazać pokantowska etyka dyskursu czy także inspirowana Kantem Rawlsowska idea konsensu częściowego (*overlapping consensus*) rozumnych rozległych doktryn.

Dla większości ateistów – jak się wydaje – naczelną wartością jest wolność pojmowana jako niezależność myślenia i działania, dla której jedynym autorytetem jest przyrodzony rozum i świadectwo zmysłów (doświadczenie). Z kolei wierzący za najwyższą wartość uznają świętość, która – jak pisze ks. Józef Tischner – „nada je sens wszelkim innym wartościom, a zwłaszcza wszystkim wysiłkom zmierzającym do ich realizacji”⁹. Innymi słowy, wierzący poprzez afirmację świętości

⁷ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji...*, op. cit., s. 156.

⁸ Ibidem.

⁹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 72.

pokazują, że życie ludzkie bez spełnienia ostatecznego roszczenia do sensu ludzkiej egzystencji pozostaje zawieszone w pustce.

Niemniej starano się przekonywać i ciągle się to robi, że można zachować poczucie sensu, nie uciekając się przy tym do religijnego dziedzictwa ludzkości. Przykłady: marksizm, wszelkie postępowe ideologie postoświeceniowe rojące o wewnątrzświatowym zbawieniu w dalszej lub bliższej przyszłości. Wydaje się, że kolejną, bardziej trzeźwą i krytyczną mutacją tej oświeceniowej wiary w postęp jest przekonanie, że egzystencjalną pustkę pomoże nam zappełnić demokracja liberalna, wolny rynek oraz racjonalna nauka i oparta na niej technika. Dostarczają one bowiem niezbędnych ram dla optymalnej realizacji tego, co Kant nazwał własną doskonałością i cudzą szczęśliwością (dobro innych ludzi), które mogą dziś – jeśli dodamy do tego jeszcze szczęście własne – uchodzić za ostateczne sekularne odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiej egzystencji.

5. Cnota niekonsekwencji

Spór o naczelne wartości między wierzącymi a niewierzącymi, który w ostatecznym rozrachunku jest tak naprawdę sporem o sens ludzkiej egzystencji, jest jak – sądzę – klasycznym przypadkiem tego, co Kołakowski nazywa „nieuleczalną antynomią świata wartości”¹⁰. Jeśli jest to antynomia nieuleczalna, to w takim razie musimy się nauczyć z nią żyć. W tym może nam dopomóc wzajemne urzeczywistnianie w życiu praktycznym, zarówno w jego wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym, zasady niekonsekwencji w rozumieniu Kołakowskiego. Otóż niekonsekwencja to „odmowa raz na zawsze przesądzającego wyboru między jakimikolwiek wartościami alternatywnie się wykluczającymi”¹¹, to „[...] próba pewnej postawy, która uświadomiła sobie [...], że ekstremów pogodzić niepodobna, a zarazem żadnego z nich nie chce się wyrzec, ponieważ oba za wartości uznaje”¹².

W odniesieniu do relacji między sferą *sacrum* a *profanum* zasada ta oznacza ni mniej, ni więcej jak to, że obie sfery mają w kulturze rację bytu, a w wersji mocniejszej, że istnienie dwóch obszarów jest wręcz warunkiem *sine qua non* jej trwania i rozwoju. Otóż wydaje się, wbrew dzisiejszym wojującym ateistom, że sfera *sacrum* jest niezbywalną częścią kultury. Kołakowski pyta, „czy społeczeństwo potrafi przetrwać i zapewnić członkom swoim życie znośne, jeśli wrażliwość na *sacrum* i samo zjawisko *sacrum* zostaną zewsząd wyparte”¹³. Podobnie sprawę tę ujmuje, o dziwo, główny ideolog „niedokończonego projektu” nowoczesności, Jürgen Habermas, gdy w tekście pod wymownym tytułem *O twórczej roli religii w demokracji* mówi odnośnie do obecności głosów religijnych

¹⁰ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, op. cit., s. 156.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, s. 158.

¹³ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 144.

w sferze publicznej, że „demokratyczne państwo nie powinno pochopnie redukować polifonii publicznych głosów, ponieważ nie potrafi przewidzieć, czy nie spowoduje to odcięcia społeczeństwa od skąpych zasobów niezbędnych do poszukiwania sensu i tożsamości”¹⁴.

Na czym wszelako dokładniej polega niezbędna rola *sacrum* w kulturze? Doskonale wyjaśnia to tylekroć przywoływany już przeze mnie Kołakowski:

„wszystkie ważne podziały w życiu ludzkim, wszystkie ważne rodzaje aktywności były wyposażone w dodatkowy sens, którego ich sens empiryczny, bezpośrednio dany, nie mógł żadną miarą uprawomocnić. W sens sakralny wyposażone były śmierć i narodziny, małżeństwo i różnica płci, różnorodność pokoleń i wieków, praca i sztuka, wojna i pokój, zbrodnia i kara, zawody i powołania”¹⁵.

I jak konkluduje Kołakowski, „każdej zastanej formie życia społecznego znaki *sacrum* przydawały niejako ciężar tego, co niewypowiadalne”¹⁶. Z kolei dla Habermasa religia odgrywa ważną rolę w kontekście wrażliwych obszarów szeroko pojętej kultury. Habermas zauważa mianowicie, że w debatach o ustawodawstwie dotyczącym aborcji i eutanazji, kwestii bioetycznych związanych z leczeniem bezpłodności, praw zwierząt i zmian klimatycznych nie powinno się odmawiać głosu Kościołom i wspólnotom religijnym, gdyż „w tych i innych kwestiach topografia argumentacyjna jest tak rozmyta, że absolutnie nie możemy uznać za przesądzone, która strona może powoływać się na słuszne intuicje moralne”. I dodaje: „W kontekście wrażliwych obszarów życia społecznego tradycje religijne potrafią artykułować te intuicje przekonująco i we własnym języku”¹⁷.

Tego uznania doniosłości sfery *sacrum* w kulturze nie należy oczywiście mylić z uniwersalizacją tej sfery, czyli postulatem zniesienia opozycji *sacrum* i *profanum* na rzecz *sacrum*. Uniwersalizacja ta według Kołakowskiego może przybrać dwa warianty: liberalny i fundamentalistyczny czy też teokratyczny. W wersji liberalnej, postępowej, uświęca ona z góry wszystkie formy życia świeckiego, jako że wszystkie mogą uchodzić za krystalizację boskiej energii. W wersji fundamentalistycznej – czy to chrześcijańskiej, islamskiej, hinduistycznej, czy jeszcze innej – polega ona na całkowitym wchłonięciu, zdławieniu i podporządkowaniu sfery *profanum* przez *sacrum*. Obie uniwersalizacje są zagrożeniem dla kultury. Pierwsza bowiem, jak słusznie zauważa Kołakowski, podejmuje ryzykowny wysiłek mimikry – reakcja z pozoru defensywna, a w rzeczywistości samoniszczycielska, bo w ten sposób sfera *sacrum* traci własną tożsamość. Druga z kolei niszczy sferę życia świeckiego i podporządkowuje całość życia społecznego politycznej i duchowej władzy kapłanów¹⁸.

Dlatego właśnie nie możemy się jako kultura obejść bez krytyki tej sfery kultury, jaką jest *sacrum*. Jak słusznie bowiem zauważa Herbert Schnädelbach,

¹⁴ J. Habermas, *O twórczej roli religii w demokracji*, „Europa” (Magazyn Idei „Dziennika”), 7-8.03.2009, s. 10.

¹⁵ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, op. cit., s. 146-147.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ J. Habermas, *O twórczej roli religii w demokracji*, op. cit., s. 10.

¹⁸ Zob. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, op. cit., s. 145.

„bezkrytyczna wobec siebie kultura nie byłaby kulturą, ale barbarzyństwem”¹⁹. Kultura i krytyka kultury są więc ze sobą nierozdzielnie sprzężone, ponieważ wszelka krytyka kultury jest elementem „wysiłku i pracy”, którego wymaga kultura. Otóż za Kołakowskim przyjmuję, że „wyróżniającą cechą kultury europejskiej w jej formie dojrzałej jest jej zdolność do kwestionowania samej siebie, zdolność do permanentnej samokrytyki”²⁰. Jak powiada Kołakowski, „Europa [...] doszła do jasnej świadomości własnej identyczności kulturalnej, zakwestionowała ona wyższość swoich własnych wartości i uruchomiła proces nieustającej samokrytyki, który miał się stać źródłem zarówno jej siły, jak rozmaitych jej słabości i jej podatności na zranienia”²¹. Jednym z wymiarów tej krytyki jest właśnie wręcz definiująca nowoczesność krytyka sfery *sacrum*²².

Tymczasem krytyka ta stała się tak trwałym składnikiem naszej kultury, że w końcu sama zaczęła podlegać krytyce i to nie tylko z punktu widzenia konserwatystów, tradycjonalistów, fideistów czy fundamentalistów. Można wspomnieć tutaj Habermasa, Johna Graya czy też właśnie Kołakowskiego, których trudno by było podejrzewać o konserwatywno-fundamentalistyczne skłonności. Postępująca sekularyzacja budzi, jak się wydaje, uzasadniony niepokój tych wszystkich myślicieli, którzy pragną przyznać sferze *sacrum* mniej lub bardziej ważne miejsce w ramach naszej kultury.

To z kolei życzliwe nastawienie do religii jako niezbywalnej części kultury (także wśród myślicieli postmodernistycznych, o ile religia wyzbędzie się tęsknot totalitarnych metanarracji), z jednoczesnym wkroczeniem na arenę dziejów religijnego fundamentalizmu islamskiego, jak również – po stronie chrześcijańskiej – z niesłabnącym ożywieniem religijnym w USA i innych częściach naszego globu, sprawiło, że donośnym głosem zaczęli znów przemawiać myśliciele antyreligijni i to – z uwzględnieniem wszelkich różnic – w stylu typowo oświeceniowym, pozytywistycznym i scjentyistycznym, odsądzając religię od czci i wiary. Mam tu na myśli zwłaszcza Richarda Dawkinsa, Michela Onfraya, Christophera Hitchensa, Sama Harrisa czy Juliana Baggini²³. Ich wystąpienie spotkało się z kolei także z krytyką i to zarówno ze strony środowisk konfesyjnych, jak i całkowicie świeckich: – z pozycji chrześcijańskich nowych ateistów krytykują między innymi Joanna Collicutt McGrath i Alister McGrath²⁴,

¹⁹ H. Schnädelbach, *Kultura*, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, przekł. K. Krzemieniowa, wstęp J. Kmita, Warszawa 1995, s. 554.

²⁰ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, w: idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, op. cit., s. 14.

²¹ Ibidem, s. 14-15.

²² Zob. ibidem, s. 202, a także uwagi Gavina Hymana w *Atheism in Modern History*, w: M. Martin (red.), *Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge 2007, s. 28.

²³ Zob. na przykład R. Dawkins, *Bóg urojony*, przekł. P.J. Szwajcer, Warszawa 2007; C. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, przekł. C. Murawski, Katowice 2007; S. Harris, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, London 2006; J. Baggini, *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford-New York 2003.

²⁴ Zob. J. Collicutt McGrath, A. McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, przekł. J. Wolak, Kraków 2007, oraz A. McGrath, *Bóg Dawkinsa. Geny, meny i sens życia*, przekł. J. Gilewicz, Kraków 2008.

- z pozycji świeckiej umiarkowanej lewicy – wspomniany już Jürgen Habermas czy John Gray²⁵,
- z punktu widzenia radykalnej lewicy pośrednio przeciw wojującemu ateizmowi występują Alain Badiou czy Slavoj Žižek, którzy choć otwarcie przyznają się do ateizmu, to jednak wskazują na te aspekty wiary religijnej (szczególnie w jej wersji chrześcijańskiej), które posiadają w sobie moc zmieniania (wewnętrznego) świata²⁶.
- z punktu widzenia postmodernizmu krytyka (a raczej dekonstrukcja) wojującego ateizmu jest przeprowadzana na przykład przez Jacques’a Derridę, ostrzegającego przed „teologią” ateistycznej metafizyki jako przykładem nowoczesnej metanarracji²⁷.

6. Podsumowanie

Choć moje rozważania oparłem na stwierdzeniu wyznawania przez wierzących i niewierzących antagonistycznych, niemożliwych do pogodzenia wartości i różnego pojmowania sensu życia, to jednak mam nadzieję, że zarówno wierzący, jak i niewierzący zgodzą się na to, że istnieje (przynajmniej) jedna wartość, która jest im obu wspólna – wartość, o której Arystoteles pisał, że „jest najwyższy[m] ze wszystkich dóbr, które można osiągnąć za pomocą działania” i co do którego nazwy „panuje u większości ludzi niemalże powszechna zgoda”²⁸. Wartością tą czy też dobrem jest, rzecz jasna, szczęście, o którym z kolei J.L. Borges powiadał, że jest „jedyną rzeczą pozbawioną tajemnicy, gdyż samo siebie usprawiedliwia”. Oczywiście, cała rzecz w tym, jak owo szczęście jest przez jednych i drugich pojmowane. A jest pojmowane różnie. Ci pierwsi, za Augustynem, powiadają, że prawdziwe szczęście można znaleźć tylko w Bogu, ci drudzy, że jeśli jest osiągalne, to tylko *sic et nunc*, i jest przemijające, jak zresztą my sami. Moim skromnym życzeniem jest tylko, byśmy sobie wszyscy wzięli do serca i rozumu powiedzenie Fryderyka Wielkiego, filozofa na tronie, że w jego „państwie każdy może być szczęśliwy na swój sposób”²⁹.

²⁵ Zob. na przykład J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 2002, nr 7 (566), s. 8-21; J. Habermas, *O twórczej roli religii w demokracji*, oraz J. Gray, *Religia nie zniknęła. A świat bez Boga to świat urojony*, „Dziennik. Polska-Świat-Europa”, 22-24.03.2008, s. 16-18.

²⁶ Zob. S. Žižek, *O wierze*, przekł. B. Baran, Warszawa 2008; idem, *Kruchy absolut czyli Dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przekł. M. Kropiwnicki, wstęp J. Kutyla, posłowie A. Ostolski, Warszawa 2009; A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przekł. J. Kutyla, P. Mościcki, przedmowa K. Dunin, posłowie P. Mościcki, Kraków 2007.

²⁷ Zob. J.D. Caputo, *Atheism, Altheology, and the Postmodern Condition*, w: *Cambridge Companion to Atheism*, op. cit., s. 267-276.

²⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł., wstęp i komentarz D. Gromska, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przekłady, wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996, s. 80.

²⁹ Cyt. za: E.-W. Böckenförde, *Wolność religijna jako zadanie chrześcijan*, „Znak” 1993, nr 6 (457), s. 77.

Nie było ono, jak powiada Ernst-Wolfgang Böckenförde, przejawem obojętności religijnej lub ateistycznej propagandy, za jakie często uchodziło wśród katolików, lecz służyło powstrzymaniu ataków ewangelickich na szkoły katolickie, które powstawały w Poczdamie dla dzieci katolickich wojskowych. Ten pogląd Fryderyka Wielkiego możemy urzeczywistnić właśnie dzięki przywoływanej już zasadzie niekonsekwencji. Jak powiada bowiem Kołakowski,

„niekonsekwencja jest po prostu utajoną świadomością sprzeczności świata. [...] w rozwoju dziejowym notorycznie tak się dzieje, iż rozmaite wartości są wnoszone do życia społecznego przez siły wobec siebie antagonistyczne. Przeświadczenie o absolutnej i wyłącznej przewadze jakiejś wartości, której wszystko jest podporządkowane, przeświadczenie takie, gdyby było uniwersalnie upowszechnione i praktykowane, musiałyby zmienić świat ludzki w rosnące pobojowisko – co też od czasu do czasu się dzieje. Brak konsekwencji powstrzymuje ten wynik”³⁰.

Tak rozumiana niekonsekwencja może być owym *modus vivendi*, którego poszukiwał już w 1562 roku, w przededniu wojen hugenockich, kanclerz króla Francji, Michel de l'Hôpital, gdy podczas posiedzenia rady królewskiej stwierdził: „Nie to jest najważniejsze, która religia jest prawdziwa, ale jak można razem współżyć”³¹. Wydaje mi się, że rozbudowanymi wariantami tej troski de l'Hôpitala jest dziś zarówno etyka dyskursu Habermasa z jej „społecznie integrującą mocą wolnych od przemocy, ponieważ racjonalnie motywujących, procesów dochodzenia do porozumienia, które na podstawie zachowanej wspólnoty przekonań umożliwiają dys-tanse i uznane różnice”³², jak i stanowisko liberalizmu politycznego w rozumieniu Rawlsa, który powiada, że „liberalizm polityczny stara się odpowiedzieć na pytanie: jak jest możliwe istnienie stabilnego i sprawiedliwego społeczeństwa, którego obywateli, wolnych i równych, głęboko dzielą ścierające się ze sobą, a nawet niewspółmierne doktryny religijne, filozoficzne i moralne?”³³. Odpowiedzią Rawlsa na to pytanie była koncepcja politycznej sprawiedliwości jako bezstronności oraz „częściowego konsensu rozumnych doktryn rozległych”³⁴.

Na koniec dodajmy jeszcze, że dla Kołakowskiego niekonsekwencja, jako forma indywidualnej postawy ludzkiej, „jest po prostu rezerwą niepewności, zachowaną w świadomości; permanentnym poczuciem możliwości własnego błędu, a jeśli nie własnego błędu – to możliwej racji przeciwnika”³⁵. Jak nigdzie indziej zasada ta ma zastosowanie właśnie w relacjach między wierzącymi a ateistami. Czy na taką postawę stać zarówno jednych, jak i drugich? Czy na taką postawę stać nas?

³⁰ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, op. cit., s. 156.

³¹ Cyt. za: E.-W. Böckenförde, *Wolność religijna...*, op. cit., s. 70.

³² J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przekł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 19.

³³ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przekł. A. Romaniuk, wstęp C. Porębski, Warszawa 1998, s. 194.

³⁴ Według Rawlsa dana doktryna jest w pełni rozległa, jeśli obejmuje wszystkie uznane wartości i cnoty w jednym, dość ściśle wyartykułowanym systemie, podczas gdy dana doktryna jest tylko częściowo rozległa, gdy obejmuje pewną liczbę wartości i cnót niepolitycznych i jest raczej luźno wyartykułowana (zob. ibidem, s. 218).

³⁵ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, op. cit., s. 156.

Krzysztof Brzechczyn

Poznań



Czy historiozofia zakłada teleologiczną wizję przeszłości?

1

Substancjalna filozofia historii budziła i budzi wątpliwości i krytyki. Krytykuje się już to społeczne następstwa historiozofii, już to sam status stosowanych w nich wyjaśnień. Hans-Georg Gadamer zauważa na przykład problem odmiennego pojmowania przyczynowości w świecie przyrodniczym i społecznym. Według tego wybitnego filozofa niemieckiego przyczynowość jako taka sama należy do naturalnego porządku rzeczy: „Powtarzając za Kantem: »przyroda to materia poddana prawom« łatwo pojąć, że zasada przyczynowości w tym sensie należy do porządku przyrody jako takiego”¹. Również sama natura ludzka pomimo subiektywnej świadomości wolnej woli jest także nieodłącznym elementem przyrody, ponieważ: „Społeczne działanie człowieka [...] pozwala – przynajmniej w pewnej mierze na formułowanie prognoz”². Jednakże funkcjonowanie przyczynowości w świecie społecznym jest odmienne niż w przyrodzie, gdyż naruszać ma ono równowagę pomiędzy przyczyną a skutkiem: „Starą zasadą poznania przyrody jest równość przyczyny i skutku, w doświadczeniu dziejów jest zaś odwrotnie – małe przyczyny miewają wielkie skutki. Do doświadczenia człowieka w dziejach należy zaskoczenie”³. Jest tak, twierdzi Gadamer, pomimo że ludzie „wiedzą, co zaplanowano, wiedzą, jakie czynniki wprawiono w ruch, wiedzą, czego się oczekuje, ale zapominają o wydarzeniach nieprzewidywalnych, niezaplanowanych,

¹ H.-G. Gadamer, *Przyczynowość w dziejach*, w: idem, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1979, s. 79.

² Ibidem.

³ Ibidem, s. 80.

niespodziewanych”⁴. Dlatego też dzieje powszechne, według przytoczonego przez Gadamera określenia Rankego, są scenami wolności, w których „zdarzają się tzw. występy, które zaskoczonego widza wtajemniczają w odmianę biegu rzeczy. Nawet jeśli dane okoliczności ogólnie ów bieg rzeczy określają w tym sensie, że wykluczają wiele wydarzeń jako niemożliwe, a niewiele tylko dopuszczają jako możliwe – porządek, w jaki układają się dzieje powszechne, nie daje się w swojej konieczności rozpoznać lub zgoła przewidzieć. Nie ma owego charakteru związku przyczyn i skutków, który leży u podstaw naszego poznawania i wyliczania biegu przyrody”⁵.

Zdaniem Gadamera winę za ten stan rzeczy ponosi wadliwe skonstruowanie pojęcia przyczyny wywodzące się z XVII-wiecznej filozofii mechaniczystycznej. W poszukiwaniu adekwatnej, zdaniem niemieckiego filozofa, definicji przyczynowości odwołuje się on do Arystotelesowskiego podziału czterech przyczyn: materialnej, formalnej, sprawczej i celowej. Działalność człowieka określona jest przez formę i cel. Analogicznie zachodzą procesy przyrodnicze, które: „Wyglądają tak, jakby kierował nimi – niczym procesem wytwarzania – uprzednio wyznaczony cel, jakby dążyły do zrealizowania z góry określonego kształtu, na przykład kształtu dojrzałego, żywego organizmu; wszystko dzieje się tak, jakby to, co pierwotnie zastane, samo wprawiało się w ruch zmierzający do ostatecznej postaci: materiał, który chętniej nazywamy materią, wydaje się sam z siebie napędzać proces stawania i zmiany”⁶. Powodem tego, że niejednokrotnie błahe przyczyny miewają doniosłe skutki, jest więc to, że: „»Przyczyny«, jakie w nich [w dziejach – przyp. K.B.] działają, powiązane są ze sobą teleologicznie”⁷.

2

Dostrzeżony paradoks tkwiący w dziejach daje się więc rozwiązać za pomocą teleologicznej historiozofii. Taki wniosek można wyciągnąć z wypowiedzi Gadamera, który jednakże nie opowiada się za jakąś konkretną historiozofią, poprzestając tylko na samym warunku jej teleologiczności. Dyskusję paradoksu „małych przyczyn i wielkich skutków” można prowadzić na poziomie metafizycznym, ale można również rozważyć, czy paradoks ten nie daje się rozwiązać słabszymi środkami, bez angażowania się w nieuchronnie kontrowersyjne, odwieczne spory metafizyków.

Tym bardziej że teleologiczność historiozofii jest jednym z częstych zarzutów kierowanych wobec substancjalnej filozofii historii⁸. Na przykład według ostatnio

⁴ Ibidem, s. 81.

⁵ Ibidem, s. 80.

⁶ Ibidem, s. 85.

⁷ Ibidem, s. 89.

⁸ Dyskusja zob.: K. Brzechczyn, *O wielości linii rozwojowych w procesie historycznym. Interpretacja ewolucji społeczeństwa meksykańskiego*, Poznań 2004, s. 11-31.

dokonanej przez Avieзера krytyki Tuckera konstytutywną cechą historiozofii ma być próba odpowiedzi na pytanie o znaczenie (sens, cel) historii. Sprawia to, że twórcy historiozofii udzielający odpowiedzi na to pytanie muszą zajmować uprzywilejowaną pozycję w procesie historycznym: „Z czasowego punktu widzenia końca procesu historycznego, niezależnie, czy jest on linearny, czy cykliczny, możliwe jest wydobycie jego kierunku i znaczenia. Z tego też względu filozofowie historii, poczynając od żydowskich proroków, a skończywszy na Fukuyamie, poprzez Vica, Hegla, Marksa, Toynbeego i Kennedy’ego, muszą włączać apokaliptyczne motywy w obręb swych historiozofii, aby usprawiedliwić roszczenia do zrozumienia całości procesu historycznego”⁹. Wątek apokaliptyczny polegać ma na przekonaniu o końcu znanej nam historii, co wyznacza bieg i znaczenie procesu historycznego. Jednakże filozofowie historii, argumentuje Tucker, nie są wcale w tak uprzywilejowanej pozycji, jak im się wydaje, a ich dzieła bynajmniej nie odzwierciedlają samoświadomości historii, lecz co najwyżej są użyteczne dla zrozumienia intelektualnej historii czasów, w jakich żyli. Czasy, w których rozmaite filozofie historii tego typu zdobywają popularność, są okresami dyskontynuacji i radykalnej zmiany społecznej. Wtedy to, z reguły wśród religijnie zorientowanych ludzi, pojawiają się pytania: skąd i dokąd idziemy i czy dzieje mają jakiś cel. Na te rodzące się pytania udzielają niekiedy odpowiedzi koncepcje historiozoficzne, choć jak twierdzi Tucker, nie ma na nie naukowej odpowiedzi, a same te koncepcje pozbawione mają być naukowej wartości. Ze stanowiskiem tym można byłoby się zgodzić, gdyby teleologiczność była cechą definicyjną teorii procesu historycznego. Co więcej, wszelkie teorie procesu historycznego musiałyby zakładać jakiś apokaliptyczny koniec historii. Tymczasem w dyskursie historiozoficznym da się wyróżnić zarówno teorie teleologiczne, jak i takie, które żadnego założonego celu historii nie zakładają. Wprawdzie wśród koncepcji teleologicznych można istotnie wyróżnić takie, które głoszą jakiś apokaliptyczny koniec historii, można jednak również wyróżnić takie, które za punkt docelowy historii uznają stan różnie pojmowanej szczęśliwości, w którym zaspokojone zostaną potrzeby większości społeczeństwa (Marks, Fukuyama)¹⁰.

Można by zatem przypuszczać, wracając do głównego wątku rozważań, że jeśli paradoks „małych przyczyn i wielkich skutków” daje się rozstrzygnąć w ramach jakiejś anty-teleologicznej historiozofii, byłoby to jakimś argumentem na rzecz jej trafności i zarazem kontrargumentem przeciwko teleologicznej wizji dziejów. Podstawą naszych analiz będzie historiozofia reprezentowana przez nie-Marksowski materializm historyczny. Naszkicuję tutaj – w ogromnym skrócie i uproszczeniu – pewien jej fragment¹¹, aby się zastanowić, czy daje się na tym gruncie wspomniany paradoks rozważyć.

⁹ A. Tucker, *Our Knowledge of Past. A Philosophy of Historiography*, Cambridge 2004, s. 16.

¹⁰ Polemika ze stanowiskiem Tuckera, zob.: K. Brzechczyn, *In Defence of Metanarrative in the Philosophy of History*, „Interstitio, East European Review of Historical Anthropology” t. 2, 2008, nr 1(3), s. 13-16.

¹¹ Całościowa prezentacja tej teorii, zob.: L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, t. I-III, Poznań 1991.

3

Wedle nie-Marksowskiego materializmu historycznego podstawową prawidłowością dziejów, przynajmniej w linii społeczeństw europejskich, jest walka klasowa pomiędzy klasą właścicieli i klasą bezpośrednich producentów oraz pomiędzy klasą władców a klasą obywatelską. W początkowym okresie każdej formacji społeczno-ekonomicznej własność przeważa nad władzą. Prowadzi to do tego, iż w tym stadium formacji maksymalizowany jest interes społeczny właścicieli. Wzrost ekonomiczny prowadzi w centrum każdej formacji do rewolucji pracowniczej. Obecność władzy politycznej przekształca wybuch rewolucji w konfrontację społeczną. Jeżeli w konfrontacji tej zwycięstwo odniosą masy, następuje totalitaryzacja społeczeństwa. Wykształcające się wśród klasy ludowej elity społeczne – po pokonaniu w zbrojnym starciu starych klas właścicieli i władców – przejmują bowiem kontrolę nad środkami przymusu i produkcji. Natomiast przegrana rewolucja pracownicza wymusza po pewnym czasie na właścicielach rewizję stosunków własności na inne, bardziej postępowe, w których producenci korzystają z większej autonomii gospodarczej. Dokonująca się w ewolucyjny sposób rewizja stosunków własności rozbija jednolitą dotąd klasę właścicieli na dwie subwarstwy: postępową i tradycyjną. Podział ten ułatwia władzy wyzwolenie się z ograniczeń nałożonych na nią przez własność i umożliwia etatyzację życia społecznego. Podporządkowanie władzy sfer życia społecznego prowadzi w końcowym stadium każdej formacji do oporu politycznego przekształcającego się w rewolucję obywatelską, która obalając starą władzę, podporządkowuje nową postępowemu odłamowi klasy właścicieli. Trendem kierunkowym rozwoju społeczeństw cywilizacji europejskiej – od niewolnictwa do kapitalizmu – jest zatem rosnące wyzwolenie pracy: wolnonajemny robotnik cieszył się większą autonomią produkcyjną niż feudalny chłop, a ten niż antyczny niewolnik. Na kapitalizmie jednak trend ten się kończy. Socjalistyczny robotnik (w stadium „stalinowskim”) jest bardziej zniewolony niż jego zachodnioeuropejski odpowiednik. Ponadto w społeczeństwach klasowych głównym polem konfliktu jest płaszczyzna ekonomiczna. W społeczeństwach socjalistycznych staje się nim płaszczyzna polityczna, a głównym interesem maksymalizowanym przez klasę władców, która staje się dominująca, jest maksymalizacja regulacji władczej. Zmienia to podstawowe mechanizmy rozwojowe społeczeństwa realnego socjalizmu. W takim zaś razie przewidywanie z góry, który z parametrów rozwoju historycznego „musi” ulec maksymalizacji, jest niemożliwe i w tym sensie teoria nie-Marksowskiego materializmu historycznego jest anty-teleologiczna.

4

Ten swoisty anty-teleologizm nie-Marksowskiego materializmu historycznego prowadzi zarazem do innego rozwiązania paradoksu „małych przyczyn i wielkich

skutków”¹². W teorii tej wyróżnia się bowiem trzy poziomy życia społecznego: materialny, instytucjonalny i świadomościowy. Fakty społeczne odnoszące się do poziomu materialnego życia społecznego ukazują dążenia klas społecznych wyrosłych na gruncie monopolu dysponowania środkami przymusu, produkcji i indoktrynacji. Umacnianie materialnej przewagi władców, właścicieli i kapłanów odbywa się w ramach pewnych instytucji życia społecznego. Przykładowo, monarchia stanowa była wyrazem równowagi sił społecznych – władzy politycznej, duchowieństwa, mieszczaństwa i szlachty, podczas gdy monarchia absolutystyczna była już przejawem dominacji władzy politycznej w społeczeństwie.

Rozważmy pewien przykład. Demokracja parlamentarna wprowadzona w XIX wieku ustanawiała dominację burżuazji – najpotężniejszego odłamu obywateli – nad władzą i zarazem gwarantowała tej klasie realizację interesu ekonomicznego. Ustrój ten został ustanowiony w następstwie serii rewolucji obywatelskich. W Wielkiej Brytanii była to rewolucja 1640 roku, tzw. *glorious revolution* 1688 roku i ruch czartystowski lat trzydziestych XIX wieku; we Francji periodyczne rewolucje wybuchające w latach 1789, 1830, 1848 i 1870.

Tymczasem nie we wszystkich społeczeństwach europejskich wprowadzenie demokracji parlamentarnej zostało poprzedzone rewolucyjnymi wstrząsami społecznymi. Inna była na przykład skandynawska ścieżka rozwojowa, gdzie demokracja parlamentarna została wprowadzona na drodze powolnych wewnętrznych reform pozwalających uniknąć rewolucyjnych wstrząsów. W Szwecji rozszerzenie praw wyborczych na całą ludność następowało stopniowo. W 1834 roku 10 tysięcy chłopów, którzy kiedyś posiadali ziemię szlachecką, zyskało prawo wyborcze do Riksdagu¹³. W 1862 roku postanowiono, że w wyborach przedstawiciele chłopskich do parlamentu mogą brać udział wszyscy nieszlacheccy właściciele ziemi. W ten sposób parlamentarzyści chłopscy przestali być reprezentantami stanu, a stali się przedstawicielami całego narodu. W uchwalonej w 1862 roku ustawie samorządowej prawo wyborcze zostało uzależnione od cenzusu majątkowego. W latach sześćdziesiątych XIX reforma parlamentu stała się przedmiotem ożywionej debaty publicznej. Reforma parlamentu została ostatecznie uchwalona w 1866 roku. Wedle niej czynne prawo wyborcze otrzymywali mężczyźni po ukończeniu 21. roku życia, bierne – po ukończeniu 25 lat, dysponujący odpowiednim majątkiem i okresem zamieszkania w miejscu głosowania. Choć reforma prawa wyborczego, w odróżnieniu od Anglii i Niemiec, pozbawiała warstwy nieposiadające praw politycznych, to definitywnie znosiła reprezentację stanową. W ten sposób również w Szwecji ostatecznie ustanowiono monarchię konstytucyjną.

¹² Od strony metodologicznej paradoks ten rozważałem w aparaturze pojęciowej idealizacyjnej teorii nauki: K. Brzechczyn, *Odrębność historyczna Europy Środkowej. Studium metodologiczne*, Poznań 1998, s. 95-113; porównanie koncepcji kaskadowości procesu historycznego z teoriami chaosu, zob.: K. Brzechczyn, *Contingency in the Historical Process. An Attempt at Explication in the Light of Idealizational Theory of Science*, „Journal of the Interdisciplinary Crossroads” t. II, 2005, nr 1, s. 147-165.

¹³ Opieram się na: A. Kersten, *Historia Szwecji*, Wrocław 1973, s. 298-322.

Ustrój republiki parlamentarnej był poprzedzony rewolucyjnymi wystąpieniami obywateli (*vide* Francja). Monarchia konstytucyjna wprowadzana była z reguły na drodze kompromisu klasowego (pomiędzy władzą, arystokracją i obrastającą w potęgę społeczną burżuazją). Reformy instytucjonalne wprowadzane przez przywództwo klas rządzących: władzę i tradycyjny odłam klasy właścicieli, mogą wyprzedzać potencjalny układ sił społecznych (przewagę burżuazji) lub mogą być wprowadzane z opóźnieniem. Jednakże zbyt duże opóźnienie prowokuje wybuch rewolucji obywatelskiej wymuszającej pożądane zmiany społeczne. Tylko zatem w pierwszym przypadku może nam się zdawać, że „małe przyczyny” (instytucjonalne przemiany zabezpieczające przewagę burżuazji i kontrolę nad władzą) powodują „wielkie skutki” (społeczną przewagę burżuazji i spadek regulacji władczej). Przy założeniu nie-Marksowskiego materializmu historycznego trwały spadek regulacji władczej, którego wyrazem jest demokracja parlamentarna, zależy zatem nie tyle od mądrości i przenikliwości przywódców politycznych, lecz od zmieniającego się układu sił społecznych: rosnącej roli burżuazji i ogólnie – klasy obywatelskiej. Natura tych zależności społecznych ma charakter adaptacyjny¹⁴. Dostosowanie się systemu instytucji politycznych do układu sił społecznych odbywa się poprzez mechanizm uczenia się i eliminacji tych, co nauczyć się nie chcą. W społeczeństwach, w których zmiany polityczne nie zostaną wprowadzone na czas, wybuchnie rewolucja. Pozostałe, aby jej uniknąć, będą musiały wprowadzić pożądane reformy społeczne utrwalające przewagę burżuazji. Konkretny kształt reform ustrojowych może być, rzecz jasna, różny – zależy to od rodzaju ideologii wyznawanej przez klasy rządzące, tradycji politycznych itd. Wyrażają one jednak tożsamą klasowo treść – przewagę burżuazji w społeczeństwie.

Jednostka (dla uproszczenia mowa o człowieku wybitnym, na przykład wybitnym reformatorze politycznym) nie może zatem w zasadniczy sposób wpłynąć na przebieg procesu historycznego, choćby na pojawienie się lub zanik któregoś z wyróżnionych parametrów procesu historycznego: rewolucji (obywatelskiej lub pracowniczej), zniewolenia lub wyzysku, pętli obywatelskiej lub pracowniczej, ewolucji stosunków własności czy spadku regulacji władczej itd. Może jedynie wpłynąć na natężenia przyjmowane przez poszczególne parametry procesu historycznego. Wybitny przywódca może na przykład przyspieszyć proces przeobrażeń ustrojowych bardziej dostosowanych do aktualnego układu sił społecznych bądź proces ten opóźnić. Zakładana teoria reprezentuje więc pośrednie stanowisko wobec problemu jednostki w historii – nie jest ona ani ślepym narzędziem „żelaznych konieczności dziejowych”, ani twórcą Historii realizującym wyłącznie i samowolnie swoją wolę.

¹⁴Por. np. A. Klawiter, *Problem metodologicznego statusu materializmu historycznego*, Warszawa-Poznań 1978, s. 9-35.

5

Wyjaśnienie paradoksu „małych przyczyn i wielkich skutków” leży więc całkowicie w mocy anty-teleologicznej historiozofii jaką reprezentuje nie-Marksowski materializm historycznych. Na tyle, na ile koncepcja ta jest trafnym wyjaśnieniem pewnych procesów historycznych uwagi powyższe świadczyłyby o tym, że dla rozwiązania paradoksu „małych przyczyn i wielkich skutków” nie trzeba rewidować aż metafizyki. Wystarczają do tego bowiem całkowicie anty-teleologiczne teorie procesu historycznego. Przypuszczalnie do podobnych wniosków prowadziłyby także analiza innych anty-teleologicznych historiozofii, np. Marksowska w interpretacji funkcjonalno-genetycznej, czy adaptacyjno-idealizacyjna rekonstrukcja teorii ewolucji¹⁵. Dzieje powszechne, parafrazując myśl Gadamera, mogą zaskakiwać swoją niezwykłością widza, lecz nie powinny historiozofa.

¹⁵ Zob. np. J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976, s. 10-11, 18-27, 55-66; K. Łastowski, *Problem analogii teorii ewolucji i teorii formacji społeczno-ekonomicznej*, Warszawa-Poznań 1981.

Hermann Schmitz



Wozu noch Philosophie?

Bis ins 19. Jahrhundert hinein, bis zum Ausklang der Goethezeit, des Idealismus und der Romantik, war Philosophie im Wesentlichen spekulative Konstruktion des Universums mit der Metaphysik angehängter Erkenntnistheorie und Ethik, wenn auch seit Locke und Kant von kritischen Bedenken gegen ihre Eignung zu dieser Aufgabe gehemmt. Seither sucht sie sich andere Felder der Betätigung, oder vielmehr, sie wird für solche gesucht und auch außerhalb der Schultraditionen herausgefordert. Marx wollte sie in eine Anleitung zum gesellschaftlichen Umsturz verwandeln, Nietzsche in eine Umwertung aller Werte; die Existenzphilosophen seit Kierkegaard machten sie zum Medium einer Selbstbesinnung und Selbstsorge, die dringlicher sei als alle Theorie, während die Positivisten in die umgekehrte Richtung drängten: zur antimetaphysischen und unpersönlichen formalen Geschliffenheit einer physikalistischen Einheitswissenschaft mit Logik, Mathematik und Naturwissenschaft im Rücken; dieser Positivismus hat als analytische Philosophie mit Debatten über semantische Formalien und einer materialistischen Philosophie des Geistes einen beträchtlichen Teil der akademischen Lehrstühle erobert und die Philosophie in einen Elfenbeinturm geführt. Es ist nicht anzunehmen, dass sie darin ihr Ende finden wird; ebenso, wie der spekulativen Konstruktion des Universums der philosophische Drang zur gesellschaftlichen und persönlichen Lebensnähe folgte, weil das Leben nach solcher Besinnung und gedanklichen Führung verlangte, wird auch in Zukunft anderes von der Philosophie gefordert sein als nur die semantische Glättung logischer und naturwissenschaftlicher Vorgaben. Aber was?

Die Menschen in der großen Zeit der Metaphysik mussten meist für ihr Leben und ihr Wohl (einschließlich des Heils der Seele) selbst Sorge tragen und suchten sich für ihre vielen kleinen Bemühungen den großen Rahmen umfassender Weltkonstruktionen, die ihnen die Metaphysik lieferte, meist unter der Anleitung durch eine Kirchenlehre. Aus dem Menschen als Selbst-Sorge-Träger ist inzwischen

der Mensch als Angestellter geworden: angestellt für den Konsum unzähliger vorfabrizierter Angebote für die Arbeit zum Zweck des Geldverdienens, für das Zuschauen (z. B. Fernsehen), Reisen usw., oder aber, wenn solche Angebote unerreichbar bleiben, als Arbeitsloser oder Behinderter angestellt für den Surrogatkonsum der Versorgungsprogramme der öffentlichen Hand. Mit anderen Worten: Das Leben ist heute von Konstruktionen überwuchert; die Menschen können nicht mehr aus dem Vollen schöpfen, aus dem Spielraum selbst formbarer Situationen, sondern haben zwar viel mehr Möglichkeiten als früher, aber nur noch als Pakete, die in Konstruktionsmaschinen übermenschlichen Ausmaßes wie dem Internet abgepackt vorliegen. Die Konstrukteure dieser Maschinen sind von einander und von den Konsumenten abgehobene Eliten (z. B. Mathematiker, Betriebswirte, Molekularbiologen) mit für die Anderen jeweils unverständlicher Sprache und Denkweise. Unter diesen Umständen ist die Aufgabe der Philosophie nicht mehr, einen alles umfassenden Rahmen der Weltanschauung zu konstruieren, sondern das zu vergegenwärtigen, was vor den Konstruktionen liegt und in ihnen verbaut wird: die unwillkürliche Lebenserfahrung, d. h. das, was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben. Jede Konstruktion geht von einem Vorgriff aus, der aus dem Stoff der unwillkürlichen Lebenserfahrung in einer spezifischen Perspektive abstrahiert, etwa so, wie der Damenschneider am weiblichen Körper Maß nimmt und das Gemessene im Stil einer Moderichtung formt; ob das Kleid dann passt, ist eine Frage der Rückkoppelung. Für die entsprechende Rückkoppelung der naturwissenschaftlich-technischen und sozial-politischen Konstruktionen an die unwillkürliche Lebenserfahrung, aus der sie letztlich schöpfen, gibt es noch keine im öffentlichen Ansehen etablierte Disziplin, die ihr in rational übersichtlicher Weise den Boden der Lebenserfahrung zugänglich macht. Das ist die neue Aufgabe der Philosophie.

Eine Philosophie, die sich diese Aufgabe zumutete, ist im Jahre 1900 erstmals aufgetreten und seither im Geschäft geblieben: die Phänomenologie, die sich auf die Phänomene als das, was sich zeigt (Heidegger) beschränken und damit zu den Sachen selbst (Husserl) vor deren Überformung durch theoretische Konstrukte vordringen wollte. Die Hoffnung, einfach sagen zu können, was sich zeigt, ohne darauf Rücksicht nehmen zu müssen, dass es sich nur im Licht einer bestimmten Sprache und Begrifflichkeit zeigen kann, war naiv und führte dazu, dass mit dem platonischen und dem transzendentalen Idealismus viel tiefer liegende scheinbare Selbstverständlichkeiten der seit Demokrit und Platon dominanten europäischen Intellektualkultur in diese Phänomenologie Eingang fanden und den Blick auf die unwillkürliche Lebenserfahrung versperrten; auch der Ausweg in die Mystifikationen kryptischer Rhetorik (Heidegger) half nicht weiter. Merleau-Ponty näherte sich dem Ziel mit verschwommenem Lavieren zwischen typisierten Positionen der französischen Schulphilosophie seiner Zeit. Noch fehlte die systematische Aufdeckung des Zusammenhanges der unwillkürlichen Lebenserfahrung in begreifender Sensibilität mit ebenso scharfen wie geschmeidigen Begriffen.

Dieser Aufgabe hat sich die von Hermann Schmitz breit ausgeführte Neue Phänomenologie angenommen. Zu ihren Themenfeldern gehören u. a. der spürbare Leib mit eigentümlicher Räumlichkeit und Dynamik, die aus dieser Dynamik

sich ergebende leibliche Kommunikation als Grundlage aller Kontakte, das leiblich-affektive Betroffensein von Gefühlen als von Atmosphären mit eigenartiger Räumlichkeit, die oft mit solchen Atmosphären gefüllten Situationen mit ganzheitlich-binnendiffuser Bedeutsamkeit, darunter die vielsagenden Eindrücke, aber auch ontologische und erkenntnistheoretische Formprobleme, insbesondere betreffend die Typen der Mannigfaltigkeit und die Voraussetzungen der Einzelheit (numerischen Einheit); dazu kommt eine grundlegend neue Theorie der Subjektivität (des Der-seins-der-er-ist für einen jeden) auf der Grundlage der für jemand subjektiven Tatsachen, von denen die neutralen oder objektiven nur die durch Abfall der Subjektivität verblassten Reste sind.

Weil die Neue Phänomenologie mit der Aufdeckung der Phänomene der unwillkürlichen Lebenserfahrung, des Bodens aller theoretischen und praktischen Konstruktionen menschlicher Lebensgestaltung, Ernst macht, ist sie im Gegensatz zu allen anderen Ausformungen der Philosophie in unserer Zeit reichhaltiger Anwendung fähig. Ein ergiebiges Gebiet dafür ist das Recht. Die Neue Phänomenologie unterbaut alle grundsätzlich wichtigen Rechtsbegriffe mit der Gefühlsbasis des Rechts, die es der Beliebigkeit entzieht und auf zuständige gemeinsame Situationen zurückführt. Ein wichtiges Sonderthema ist dabei die viel diskutierte Abhängigkeit der strafrechtlichen Schuld von Freiheit im Sinn unabhängiger Initiative; die Neue Phänomenologie zeigt, dass dieser nur im Gebiet der subjektiven (aber auch von außen einsichtigen) Tatsachen Sinn zu geben ist. Leibliche Dynamik und Kommunikation, Subjektivität, Situationen und Atmosphären liefern der Medizin neue Aussichten für Diagnose und Therapie, besonders bei chronischen und psychiatrischen Krankheiten. Entsprechendes gilt für die Pädagogik. Künstler interessieren sich für die Neue Phänomenologie besonders im Hinblick auf die zwischen wahrnehmbaren Gestalten und der leiblichen Dynamik vermittelnden Brückenqualitäten. Die neu sich entwickelnde Wissenschaft von der Pflege Kranker, Alter und Behinderter hat von der Neuen Phänomenologie Anregung erhalten. Für die Theologie, besonders die praktische, ist die Theorie der Atmosphären im Verhältnis zum leiblich-affektiven Betroffensein wichtig geworden; darüber hinaus enthält die Neue Phänomenologie ein breit ausgearbeitetes Angebot der kritischen Grundlegung und begrifflichen Sichtung religiöser Erfahrungen und Überzeugungen. Für die Politik und die Soziologie bietet die Theorie der gemeinsamen Situationen ein Gegengewicht gegen rein konstellationistische, auf die Verknüpfung einzelner Faktoren bezügliche Auffassungen; auch eine allgemeine Institutionen- und Staatslehre gehört zur Neuen Phänomenologie. Der Sprachwissenschaft bietet diese eine Phänomenologie des Sprechens bei der Explikation von Situationen im Verhältnis zur Sprache einerseits, zum Besprochenen andererseits sowie semantische Grundbegriffe an, der Literaturwissenschaft poetologische Grundbegriffe. Die Phonetik findet Material in den Brückenqualitäten leiblicher Kommunikation. Für die Anthropogeographie eröffnet sich ein neues Feld der Erfahrung und Erforschung geographischer Räume im Zusammenhang mit Situationen, Atmosphären und leiblich-affektivem Betroffensein.

Henryk Anzulewicz

Bonn



Die aristotelisch-platonische Synthese Alberts des Großen

1

Schon im Frühwerk des Albertus Magnus (gest. 1280) lassen sich synthetisierende Tendenzen erkennen, die für seine Denk- und Arbeitsweise kennzeichnend sind. Die von ihm behandelten Gegenstände werden stets in einer umfassenden, theologischen und philosophischen Perspektive analysiert, in der die großen philosophischen Traditionen, einerseits die platonisch-neuplatonische und stoische, andererseits die aristotelisch-peripatetische, ihre Eigenart und Gültigkeit jeweils bewahrend, zusammen geführt werden¹. Bis zur Abfassung des Kommentars zum 2. Buch der *Sententiae* des Petrus Lombardus war Alberts Bemühung um eine wissenschaftliche Synthese in methodischer und systematischer Hinsicht durch eine reduktionistische Haltung gekennzeichnet, die sich dem Einfluss einiger Theologen der Pariser Universität, wie Wilhelm von Auxerre und Philipp der Kanzler, verdankte. Seine Absicht war die Zurückführung der Philosophie und der profanen Wissenschaften auf die Theologie der biblischen Offenbarung². Eine Trennung von Theologie und Philosophie auf der epistemologischen Ebene lag

¹ Vgl. exemplarisch H. Anzulewicz, *Der Anthropologieentwurf des Albertus Magnus und die Frage nach dem Begriff und wissenschaftssystematischen Ort einer mittelalterlichen Anthropologie*, in: Hrsg. J.A. Aertsens, A. Speer, *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia, 26), Berlin-New York 1998, 756-766.

² Vgl. Albertus Magnus, *Commentarii in II Sententiarum* d.14 a.6, A. Borgnet (ed.), Paris 1894 (Opera Omnia, Bd. 27), p. 266b: „Alibi etiam disputatum est de ista materia multum et prolixè, et ibi secuti sumus dicta quorundam magistrorum theologiae, qui voluerunt opinioniones naturalium ad theologiam reducere”.

ihm zunächst fern. Er hielt an der Vorrangstellung der Theologie gegenüber der Philosophie und allen auf die natürliche Vernunft gestützten Wissenschaften fest und ließ einen universalen Wahrheitsanspruch für die Theologie gelten³.

Die von vielen Kirchenvätern vertretene Ansicht, dass es zwischen der Theologie der biblisch-christlichen Offenbarung und der platonischen Philosophie Konvergenzen gab, wirkte bis in die Scholastik hinein⁴. Eine Indienstnahme der Philosophie durch den Theologen wurde möglich und für apologetische Zwecke sogar notwendig⁵. Die Assimilation der platonischen und neuplatonischen Philosophie durch das Christentum bereitete den Boden für die Ausbildung der Glaubenslehre zur theologischen Wissenschaft⁶. Der Einzug der naturphilosophischen Schriften und der *Metaphysik* des Aristoteles in den Lateinischen Westen im 12. und 13. Jh. warf die Fragen nach der Vereinbarkeit dieser 'neuen' Philosophie mit dem Glauben, nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie und der Philosophie sowie ihrem Verhältnis zueinander, aber auch nach der philosophischen Gültigkeit und der theologischen Geltung der platonisch-neuplatonischen Tradition auf⁷.

In einer Zeit des geistigen Umbruchs und der Vorbehalte der Theologen an der Pariser Universität gegen die philosophischen Neuerungen des wieder entdeckten Aristoteles nahm Albert, der in den 40er Jahren des 13. Jh. an der Universität von Paris zum Doktor in Theologie promovierte und dort anschließend lehrte, eine offene und konstruktive Haltung gegenüber der Philosophie ein. Seine philosophische Kompetenz setzte er gleichermaßen für die Sache der Theologie und der Philosophie ein. Dies geschah zunächst bei der Kommentierung der *Sententiae* des Petrus Lombardus und der Schriften des christlichen Neuplatonikers Pseudo-Dionysius Areopagita. In dem Maße, wie er in diesem Zusammenhang mit den wissenschaftstheoretischen Fragen konfrontiert wurde und sich bemühte, die Theologie als Wissenschaft auszuweisen, erkannte er in demselben Maße die Eigenart und die Eigenständigkeit von Theologie und Philosophie an. Er stellte die Verschiedenheit der Prinzipien der beiden Wissensbereiche fest und grenzte sie unter dieser Rücksicht voneinander ab⁸. Auf die Verschiedenheit der Prinzipien und die daraus

³ Vgl. Albertus Magnus, *De IV coaequaevis* tr.3 q.16 a.2, A. Borgnet (ed.), Paris 1896 (Opera Omnia, Bd.34), p.443a-b.

⁴ Vgl. Albertus Magnus, *Commentarii in I Sententiarum* d.3 a.18, A. Borgnet (ed.), Paris 1893 (Opera Omnia, Bd. 25), S. 113a, 114a.

⁵ Vgl. Albertus Magnus, *Super Dionysii Epistulam VII*, P. Simon (ed.), Münster 1978 (Opera Omnia, Bd. 37,2), p.503 v.40-p.504 v.26. H. Anzulewicz, Zwischen Faszination und Ablehnung. Theologie und Philosophie im 13. Jh. in ihrem Verhältnis zueinander, in: M. Olszewski (Hrsg.), *What ist »Theology« in the Middle Ages?*, Münster 2007 (Archa Verbi. Subsidia, 1), 129-165.

⁶ Vgl. H.D. Saffrey, *Les débuts de la théologie comme science (III^e-VI^e siècle)*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 80 (1996), 201-220.

⁷ Vgl. I. Craemer-Ruegenberg, *Albertus Magnus*. Völlig überarbeitete, aktualisierte und mit Anmerkungen versehene Neuauflage der Originalausgabe von H. Anzulewicz (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 7), Leipzig ²2005, 27ff.

⁸ Albertus Magnus, *Comm. in I Sent.* d.1 a.1-4, op. cit., p.15a - p.19b; a.15, p.34a - p.37b; d.2 a.10, p.63a-b; d.3 a.1-3, p.91a - p.95a; a.18, p.113a - p.114b.

erwachsende Konsequenz wies er später in seinem *Metaphysik*-Kommentar ausdrücklich hin⁹. Die Klarheit über Gegenstand, Prinzipien, Verfahrensweise und Ziele, über die epistemischen Möglichkeiten und Grenzen sowie die intellekttheoretischen Voraussetzungen der Theologie und der Philosophie gewann er im Zuge seiner intensiven Beschäftigung mit den Schriften des Aristoteles und der Assimilation des *corpus Dionysiacum* sowie der Aneignung weiterer, wissenschaftstheoretisch relevanter Schriftkorpora der griechischen, arabisch-islamischen und jüdischen Denker¹⁰. Dies geschah bevor er das große Projekt der Kommentierung des *corpus Aristotelicum* in Angriff nahm¹¹. Er stellte damit die Weichen für sein wissenschaftliches Programm, ein Denksystem, in dem die Theologie und die Philosophie mit den einzelnen Wissenschaftsdisziplinen jeweils ihre prinzipientheoretische, methodische und zweckmäßige Eigenständigkeit wahren, sich aber nicht unvermittelt gegenüber stehen, sondern ein in sich schlüssiges Wissenschaftsgefüge bilden, das an der als real begriffenen Wirklichkeit orientiert ist und ihr epistemologisch zu entsprechen vermag. Wenn die sich auf Offenbarung und Glaubensartikel stützende Theologie einerseits und andererseits die bei den ersten, einsehbaren Vernunftprinzipien einsetzende Philosophie mit den einzelnen Wissenschaftsdisziplinen ein und denselben und doch ihren jeweils eigenen Gegenstand betrachten, dann geschieht dies unter einer ihnen jeweils eigentümlichen Perspektive¹².

Mit seiner Aristotelesrezeption erreichte Albert einen Rationalitätsstandard, das auch für die Theologie als Wissenschaft zu gelten hatte und von ihr nicht unterschritten werden durfte¹³. Er zeigte zum einen auf, dass die Theologie

⁹ Albertus Magnus, *Metaphysica* XI 3 7, B. Geyer (ed.), Münster 1964 (Opera Omnia, Bd.16,2), p.542 v.25-28: „Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare“.

¹⁰Zu nennen sind u.a. das *Almagestum* des Ptolemaeus, die Schriften zur Intellekttheorie und Psychologie sowie Naturphilosophie und Metaphysik von Alexander von Aphrodisias, al-Kindi, Avicenna, al-Ghazālī und des Averroes.

¹¹Vgl. Albertus Magnus, *De IV coaeq.* tr.4 q.38 a.1, op. cit., p.550b - p.552b; *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder (eds.), Münster 2008 (Opera Omnia, Bd. 27,2), p.4 v.47-67, p.443 - p.448 v.8; *Super Dionysium De divinis nominibus*, P. Simon (ed.), Münster 1972 (Opera Omnia, Bd.37,1), p.303 v.37-43, p.344 v.18; *Super Dionysii Epistulam IX*, P. Simon (ed.), Münster 1978 (Opera Omnia, Bd.37,2), p.539 v.44-59. P.C. Sicouly, *Filosofia y Teología en San Alberto Magno*, comentador del *Corpus Dionysiacum*, in: *Studium Filosofía y Teología V* fasc.9 (2002), 23-37.

¹²Vgl. Albertus Magnus, *Comm. in III Sent.* d.24 a.2, A. Borgnet (ed.), Paris 1894 (Opera Omnia, Bd.28), p.448a): „fides et ratio ordinantur ad idem“; ibid. a.9, p.468a: „fides et scientia sunt de eodem, non secundum idem, et ideo unum non evacuat aliud“; *Physica V I 6*, P. Hossfeld (ed.), Münster 1993 (Opera Omnia, Bd.4,2), p.415 v.31-33: „de inceptione mundi aliter loquitur naturalis et aliter metaphysicus et aliter theologus, qui solum divina perscrutatur“. H. Anzulewicz, *Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*, Münster 1999 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 53/II), 156f., 159f.

¹³Vgl. B. Mojsisch, *Aristoteles mit oder ohne Platon*, in: L. Honnefelder u.a. (Hrsg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristotelesrezeption im lateinischen Mittelalter*, Münster 2005 (Subsidia Albertina, 1), 821-833, hier 825.

die Kriterien des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs erfüllt und den Status einer Wissenschaft mit ihrem eigenen Profil besitzt, das sie von der Philosophie und allen anderen Wissenschaften unterscheidet¹⁴. Zum andern aber machte er deutlich, dass die Prinzipien und die Reichweite der theologischen Erkenntnis die aristotelischen Wissenschaftskriterien überschreiten¹⁵. Die philosophischen Elemente, die in seinen theologischen und philosophischen Werken über Aristoteles hinausgehen, lassen sich als vor allem als platonisches und neuplatonisches Gedankengut bestimmen. Man kann daraus schließen, dass die theologischen Gründe für Alberts aristotelisch-platonische und neuplatonische Synthese ausschlaggebend waren. Sie dürfen auch für Alberts Hinwendung zur aristotelischen Philosophie mitursächlich sein. Seine Kölner Vorlesungen über die *Nikomachische Ethik* und das anschließende Projekt der Kommentierung des *corpus Aristotelicum*, das mit der Auslegung der *Physik* begann und mit dem Werk *De causis et processu universitatis a prima causa* zum Abschluss kam, sind zwar der Philosophie der Peripatetiker verpflichtet. Aber sie lassen auch die platonisch-neuplatonische und die theologische Perspektive deutlich erkennen, die weit über den aristotelischen Horizont hinausgehen. Alberts intensive Beschäftigung mit der Theologie und sein ausgeprägt philosophisches Interesse, sein Studium der einschlägigen philosophischen Quellen und seine Kommentierung des *corpus Aristotelicum* haben ihm profunde Kenntnisse in diesen beiden Wissens- und Forschungsbereichen eingebracht, ihn von der Eigenart und der Vereinbarkeit von Theologie und Philosophie¹⁶ sowie von der Komplementarität der Philosophie des Platon und des Aristoteles überzeugt. Nach seiner Ansicht bestand der Unterschied zwischen den philosophischen Systemen der beiden Denker weniger in der Sache als in der Methode. Diese Erkenntnis deutet er erstmalig im Kommentar zu 2. Buch der *Sententiae* des Petrus Lombardus an, wo er schreibt:

„Der Grund für den Streit zwischen Platon und Aristoteles lag nach meinem Urteil darin, dass Platon dem Wesensgrund des Allgemeinen nachgehen wollte und hieraus die Prinzipien der Dinge ableitete, Aristoteles hingegen ging nicht in der Weise vor, sondern er suchte die Prinzipien einer Sache in der Natur der Dinge selbst“¹⁷.

¹⁴Vgl. M. Burger, *Die Bedeutung der Aristotelesrezeption für das Verständnis der Theologie als Wissenschaft bei Albertus Magnus*, in: L. Honnefelder u.a. (Hrsg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristotelesrezeption*, 281-305, hier bes. 288.

¹⁵Albertus Magnus, *Super Dion. Epist.* VII, op. cit., p.502 v.77-p.503 v.1, p.505 v.30-35. Vgl. J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster 2001 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 59), 27-29. M. Burger, *Die Bedeutung der Aristotelesrezeption*.

¹⁶Vgl. J. Müller, a.a.O. 47f.

¹⁷Albertus Magnus, *Comm. in II Sent.* d.1 a.4, op. cit., p.15a: „Hoc enim meo iudicio omnis causa fuit controversiae inter Platonem et Aristotelem, quod illae rationes universaliū sequi voluit, et ex illis rerum principia quaesivit, Aristoteles autem non sic, sed ex naturis rerum quaesivit principia rei“. Vgl. H. Anzulewicz, *Die platonische Tradition bei Albertus Magnus*, in: S. Gersh/M.J.F.M. Hoenen (Hrsg.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, Berlin-New York 2002, 208-277, hier 239.

Deutlicher äußert er sich zu derselben Frage etwa 10 Jahre später in seinem Werk *De natura et origine animae* („Über die Natur und den Ursprung der Seele“), in dem er die Seelenlehre des Aristoteles und die platonisch-neuplatonischen Auffassung ergänzt, die mit der theologischen Auffassung der Seele konform ist. Er schreibt dort:

„Es besteht sachlich überhaupt kein Unterschied zwischen Platon und Aristoteles, sondern nur in der Vorgehensweise, da ja Aristoteles beweist, dass alle Naturformen aus dem Intellekt stammen, der die formende Kraft gibt, durch die sie zur formenden Form aus der Materie herausgeführt werden, weil sie alle in dieser ihrem Anfangsgrund nach sind. Platon und Pythagoras hingegen versuchten zwar dasselbe auszusagen; sie wussten jedoch nicht die Potentialität der Materie auszudrücken, welche der Anfangsgrund der Form ist. Deshalb sagten sie, dass die Formen vom ersten Geber gegeben werden und dass sie sich nicht in der Materie befinden, die Materie die Form aber dennoch verdient, wobei sie das Verdienst der Materie das nannten, was Aristoteles als Anfangsgrund oder Potentialität oder Privation bezeichnete“¹⁸.

Kurz später erläutert Albert in seinem *Metaphysik*-Kommentar im Zusammenhang mit der Kritik, die Aristoteles an der Ideenlehre Platons übt, die Position des letzteren im Licht des *Liber de causis* (prop. 9), und hält fest, dass eine ausgewogene Interpretation der Auffassung des Platon ihm bloß eine geringfügige Abweichung von der Wahrheit und der Lösung seines Schülers vorhalten kann¹⁹. Er betont zugleich, dass ungeachtet der Platon-Kritik des Aristoteles, die Philosophie des Platon dennoch unerlässlich bleibt, da eine wirkliche philosophische Kompetenz ohne die Aneignung der Philosophie des Aristoteles und des Platon nicht gibt²⁰. Diese Überzeugung und die Auffassung von der Notwendigkeit einer umsichtigen Interpretation der Philosophie des Platon wiederholt Albert auch gegen Ende des *Metaphysik*-Kommentars. Das, was Platon lehrte, schreibt er dort, möge seine

¹⁸ Albertus Magnus, *De natura et origine animae*, B. Geyer (ed.), Münster 1955 (Opera Omnia, Bd.12), p.5 v.45-58: „Nec est differentia inter Platonem et Aristotelem in re aliqua, sed tantum in modo, quoniam Aristoteles probat, quod omnes formae naturales sint ab intellectu conferente virtutem formativam, qua ad formam formantem educuntur de materia, eo quod in ipsa sint omnes per incoationem. Sed Plato et Pythagoras idem quidem dicere intendebant, sed nescierunt exprimere materiae potentiam, quae est formae incoatio. Et ideo dixerunt a datore primo dari formas et non esse in materia, sed tamen materiam mereri formam, meritum materiae vocantes id quod Aristoteles vocavit formae incoationem sive potentiam sive privationem“. Für die deutsche Übersetzung siehe: Albert der Große, *Liber de natura et origine animae/Über die Natur und den Ursprung der Seele*. Lateinisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von H. Anzulewicz, Freiburg-Basel-Wien 2006 (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 10), 49.

¹⁹ Albertus Magnus, *Metaphysica* I 5 15, B. Geyer (ed.), Münster 1960 (Opera Omnia, Bd.16,1), p.89 v.52-54: „Et hoc modo intelligendo Platonem, non multum deviauit a vero, quia etiam Aristoteles non multum diversa dicit ab hoc intellectu“.

²⁰ Ibidem, p.89 v.85-87: „Et scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum: Aristotelis et Platonis“. Vgl. H. Anzulewicz, *Albertus Magnus als Vermittler zwischen Aristoteles und Platon*, in: Acta Mediaevalia 18 (2005), 63-87, hier 71. B. Mojsisch, Aristoteles mit oder ohne Platon (wie oben Anm. 13), 821.

Gültigkeit behalten, „sofern es dazu imstande ist, bis es möglicherweise jemand verständlicher erklärt hat“²¹.

Einen Beitrag zum besseren Verständnis der Philosophie des Platon und zur Vertiefung philosophischer Einsicht leisteten, wie man Alberts Werken entnehmen kann, vor allem die neuplatonischen Traditionen. Sie wurden von einigen Theologen, wie Augustinus und Ps.-Dionysius Areopagita, vornehmlich aber vom *Liber de causis* und den neuplatonisch inspirierten Peripatetikern aus dem arabisch-islamischen und jüdischen Kulturkreis getragen. Die vielen theologisch-philosophischen Konstellationen und Verflechtungen hatte Albert stets im Blick. Er strebte danach, nicht nur Platon und Aristoteles mit Hilfe der verschiedenen Traditionen zu erschließen, sondern die wahre Einsicht zu gewinnen, durch die der Mensch nach seiner Auffassung die Grenzen von Raum, Zeit und Materie überschreitet, sich als Mensch verwirklicht und zum göttlichen Ursprung und Ziel seines Daseins gelangt. Hierin ist der eigentliche Grund für das rastlose intellektuelle Bemühen Alberts und für seine aristotelisch-platonische und neuplatonische Synthese zu sehen. Beides soll hier exemplarisch mit zwei Theoriesegmenten des albertinischen Systems angezeigt und in einigen Zügen verdeutlicht werden. Das eine Segment ist Alberts *fluxus*-Theorie, das andere sein Wissenschaftsmodell.

Die Bezeichnung ‘*fluxus*-Theorie’ wird für die philosophische Emanationslehre, genauer: die neuplatonische Lehre vom Fließen der Allheit aus der ersten Ursache verwendet, die Albert im Sentenzenkommentar theologisch zur Theorie des Fließens der gesamten Schöpfung aus Gott umdeutet²². Philosophiesystematisch betrachtet, handelt sich um ein eminent neuplatonisches Lehrstück, das sich an die Lehre des *Liber de causis* und die Metaphysik des Avicenna anlehnt und seinen reifsten Ausdruck bei Albert in der Schrift *De causis et processu universitatis a prima causa* findet, deren zweiter Teil eine umfassende und in ihrer Reichhaltigkeit weit über die Vorlage hinausgehende Auslegung des „Buches über die Ursachen“ darstellt. Die Themen „des Fließens des Verursachten aus der ersten Ursache“, ferner „die Ordnung des Fließens“ und „die Ordnung der Ursachen, durch die das Fließen vom Ersten bis zum Letzen erfolgt“, behandelt Albert im vierten Traktat des ersten Buches, also zum Schluss des ersten Werkteils, der einen Vorspann zum eigentlichen Kommentar bildet²³. An diesem Lehrstück lassen sich Eigenart, Komplexität und Bedeutung der Emanationslehre im System Alberts des Großen ablesen. An dieser Stelle soll ihre früheste, theologische Adaptation im Sentenzenkommentar kurz vorgestellt werden, da sie die bisherige entwicklungsgeschichtliche Interpretation²⁴ korrigieren lässt.

²¹ Albertus Magnus, *Metaph.* XI 3 7, op. cit., p.542 v.23-25: „Quaecumque autem Plato dixit, habeant firmitatem, quam possunt, donec forte ab aliquo explanentur“.

²² Albertus Magnus, *Comm. in II Sent.* d.1 a.12, op. cit., p.32a: „de fluxu omnium creatorum a deo“.

²³ Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, W. Fauser (ed.), Münster 1993 (*Opera Omnia*, Bd.17,2), p.42 v.32-p.58 v.30.

²⁴ Vgl. L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter*, München 2003, 350-362.

2

An die neuplatonische Emanationslehre des *Liber de causis* knüpft Albert zum ersten Mal bei der Analyse des Schöpfungsbegriffs in *De IV coaequaevis* an. Er verbindet sie mit Platons *Timaios*, aber er geht auf sie nicht näher ein²⁵. Im Kommentar zum 2. Buch der *Sententiae* des Petrus Lombardus adaptiert er die neuplatonische *fluxus*-Theorie theologisch im Rahmen seiner Schöpfungslehre. Er situert sie in ihrem ideengeschichtlichen Kontext und deutet theologisch um, indem er vom 'Fließen der gesamten Schöpfung aus Gott' spricht²⁶. Diese Frage sei schwierig, wenn sie aber ergründet werde, trage sie die Früchte des ganzen Wissens um ihren Gegenstand ein²⁷. Albert geht vom theologischen Standpunkt aus, den er philosophisch auslegt. Doch bevor er seine Lösung formuliert, stellt er die wichtigsten philosophischen Lösungsversuche entwicklungsgeschichtlich vor und lässt ihnen zwei theologische, in der Bibel gründende Antworten folgen²⁸. In der gewählten philosophischen Perspektive, die sich von den Epikureern bis Platon und von Aristoteles bis Averroes erstreckt, verdichtet sich die Frage des 'Fließens der Geschöpfe aus Gott' zur Frage nach dem Ursprung der Formen der Dinge. Er erläutert kurz die Lösung der Epikureer, zu deren Exponenten Demokrit und Leukipp gerechnet werden, denen zufolge die Substantialformen der Dinge aus der Anordnung der Atomen entstehen; es folgt die Lösung des Empedokles, der nicht die Form sondern den 'Streit' und die 'Freundschaft' in den elementaren Mischungen zum Prinzip des Werdens und Vergehens der Dinge erklärte. Die dritte Lösung, der Albert einen hohen systematischen Stellenwert zuerkennt, stammt von Anaxagoras, der eine verborgene Existenz der unvergänglichen Formen in der Materie und den 'reinen und unvermischten tätigen Intellekt' als das Prinzip ihrer Unterscheidung und sogleich das Prinzip des Werdens der Dinge annahm. Die vierte philosophische Position, welche drei Formarten aller Dinge unterschied, nämlich die ewigen Formen als das Prinzip des Entstehens, die mathematischen Formen als das Prinzip der Erkenntnis und die einzelnen Formen der entstandenen Dinge, verbindet Albert mit Platon, während ihre Wurzel er bereits bei Pythagoras sieht. Die aristotelische Auffassung stellt er anhand ihrer späteren Interpretationen vor, die sich in zwei Lager um Avicenna und Averroes spalten. Mit Avicenna verbindet er die Lehre vom Ursprung aller Formen im 'Formgeber' und die Emanationslehre, mit Averroes hingegen die Lehre von der

²⁵ Albertus Magnus, *De IV coaeq.* tr.1 q.1 a.1, op. cit., p.308b, p.310a; a.2, p.312b.

²⁶ Albertus Magnus, *Comm. in II Sent.* d.1 a.12, op. cit., p.32a - p.35b. Dieser Befund deckt sich nicht mit der Annahme von L. Sturlese, dass „Albert die emanatistische Lehre erstmals in *De causis et processu universitatis* vertrat“, und macht seine Schlussfolgerungen, die aus dieser Annahme abgeleitet werden, fragwürdig; ähnliches trifft auf die Deutung der Engellehre zu; cf. L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter*, 356ff., 351.

²⁷ Albertus Magnus, *Comm. in II Sent.* d.1 a.12, op. cit., p.32a: „Gravis autem quaestio incidit circa primum, de fluxu omnium creatorum a Deo, et tenet haec quaestio fructus totius scientiae istius, si posset bene investigari“.

²⁸ Hierzu und zum folgenden vgl. ebd., p.33b.

Anfangsgründung der Formen (*inchoatio formarum*) in der Materie und deren Herausführung aus der Materie durch die ihr nächsten Bewegter, welche die Kraft der Elemente, des Himmels und die formende Samenkraft mitteilen. Von diesen beiden Interpretationen wertet Albert die Auffassung des Averroes – wohl nicht nur aus dem theologischen Gesichtspunkt – als plausibler²⁹.

In der Frage nach dem Ursprung der Formen erwähnt Albert zwei theologische Positionen, die er als vom biblischen Schöpfungsbericht abgeleitet bezeichnet. Die erste besagt, dass alle Formen erschaffen werden und dass der Schöpfungsakt jede Bewegung in der Natur durchdringt. Der Anteil der Natur an dem schöpferischen Geschehen beschränke sich nur auf die Vorbereitung der Materie. Der letztgenannte Gedanke scheint eine gewisse Distanz bei Albert gegenüber dieser Interpretation hervorzurufen. Die andere der geschilderten Positionen hingegen nimmt Gottes schöpferisches Wirken in der Natur und durch die Natur an. Gott verleihe der Natur ihr Sein und Wirken und erhalte sie. Diese zweite Lösung hält Albert für wahr und macht sich zueigen. Er verknüpft mit ihr seine Interpretation der Emanation der Geschöpfe aus Gott. Die Schöpfung aus dem Nichts als die eigentliche Schöpfungstat Gottes sei im Sechstageswerk vollzogen worden. Die Fortpflanzung der Schöpfung (*propagatio*) setzt eine Tätigkeit der Natur voraus, die nach Albert in einer geordneten Weise verlaufen muss. Sie gründet im Rückbezug der geschaffenen Dinge in ihrer ganzen Vielfalt auf die Bewegung des Himmels mit seinen unterschiedlichen Neigungen der Kreisbahnen; die letzteren sind wiederum auf die Reihen der Bewegter bis auf den ersten Bewegter und Gott rückbezogen, dessen Kraft und Wesenheit vom ersten bis zum letzten Glied dieser Kette des Seienden durchwaltet. 'Auf diese Weise besteht' – so Albert – 'die gesamte Allheit in ihm gleichsam in ihrer Quelle und ihrem Herz, weil sie in Ganzem aus ihm fließt, von ihm zusammengehalten und gelenkt wird und zu ihm zurückkehrt'³⁰. Hier liegt also der Schlüssel zum albertinischen Verständnis der Emanationslehre, die er später im Kommentar zum *corpus Dionysiacum*, in *De intellectu et intelligibili* und vor allem im *Liber de causis*, ohne einen Bruch mit der im Sentenzenkommentar ausgearbeiteten Grundformel, theologisch und philosophisch entfalten wird.

Es wurde deutlich, dass Albert den Ursprung der Substantialformen der Dinge auf Gott als den Urheber des Schöpfungswerkes zurückführt. Die Frage der Emanation verknüpft er mit dem Fortbestehen und der natürlichen Fortpflanzung der kreatürlichen Wirklichkeit. Von Aristoteles und Averroes inspiriert, betrachtet er das 'Fließen' nicht nur von der Quelle, sondern auch in der Rückwendung zur Quelle, ein Gedanke, das sich später – im Prolog des Kommentar zu *De caelesti hierarchia* des Pseudo-Dionysius Areopagita als ein eminent theologisches

²⁹ Ebd., p.34a-b. Für weitere Belege in Alberts späteren Werken und ihre Deutung vgl. H. Anzulewicz, *Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen*, in: T. Boiadjev, G. Kapriev, A. Speer (Hrsg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 9), 251-295, hier 258-264.

³⁰ Albertus Magnus, Comm. in II Sent. d.1 a.12, op. cit., p.34b.

herausstellt³¹. Albert geht von der Schöpfungswirklichkeit in ihrem natürlichen Sein und Wirken aus und führt sie über die Stufen der himmlischen Bewegungen letztlich auf Gott zurück, ihren Ursprung, in dem sie besteht, aus dem sie ausfließt, von dem sie selbst in diesem Ausfluss zusammengehalten wird und zu dem sie zurückkehrt. Auf diese Weise gewinnt Albert eine ganzheitliche Perspektive, in der nicht nur das Fließen aus der göttlichen Quelle zum Vorschein kommt, sondern mit dem Fließen auch das, 'was in was fließt'³² und das Zurückfließen zu der Quelle. Die Emanation und das Zurückfließen versinnbildlichen somit eine kreisförmige Bewegung der Allheit, ihren 'Ausfluss' aus der göttlichen Quelle, ihr 'Fließen', mit anderen Worten den Prozess ihrer Verwirklichung, und ihr 'Zurückfließen' zur Quelle, eine Bewegung, die bei Albert zu einer hermeneutischen Formel wird³³.

Dieses neuplatonische Emanationslehrstück bekam im Kontext der Schöpfungslehre, wie gesehen, einen aristotelischen Einschlag. Die theologisch maßgebliche und auch die bedeutendste Quelle für Alberts Emanationslehre in der frühen Schaffenszeit war das *corpus Dionysiacum* in Verbindung mit dem *Liber de causis*. Gleichwohl werden auch andere neuplatonische Versatzstücke in das Lehrstück integriert, u.a. Augustinus mit der Auffassung, dass die Gutheit des Schöpfers die Ursache von allem ist. Sie – die Gutheit – schließt nach Albert die Sekundärursachen nicht aus, diese aber verdanken ihre ursächliche Kraft Gott, der sie im Sein erhält. Die Bibel (Ioh 5,17; 15,5; 1,3; Hbr 1,3) und die Philosophen seien sich darin einig, dass Gott das erste Wirkprinzip ist und dass ohne sein Wirken nichts wirkt und nichts im Sein besteht. Den Part der Philosophen lässt Albert offenkundig dem *Liber de causis* (prop.1) spielen³⁴.

Die Vollgestalt seiner neuplatonischen Emanationslehre hat Albert, wie festgehalten, im Werk *De causis et processu universitatis a prima causa* dargelegt. Das neuplatonische Lehrstück „Über das Fließen des Verursachten aus der ersten Ursache“, das im ersten Teil dieses Werkes, Buch 1 Tr. 4 Kap. 1–8, enthalten ist, steht genauso wie seine Auslegung des ganzen *Liber de causis* in der neuplatonisch erweiterten Perspektive des Aristoteles³⁵ und wird zu Recht als Alberts 'Metaphysik des Fließens' bezeichnet³⁶. Albert selbst betrachtet sie als die Ergänzung zum Buch Lambda der aristotelischen Metaphysik und ihre Vollendung³⁷. Das zentrale Anliegen, das er schon bei der Aufnahme und später bei der Entfaltung der neuplatonischen Emanationslehre verfolgte, ist genau das, was wir be-

³¹ Albertus Magnus, *Super Dionysium De cael. hier.*, P. Simon, W. Kübel (eds.), Münster 1993 (Opera Omnia, Bd.36,1), p.1-2.

³² Albertus Magnus, *De causis et proc. univ. a prima causa* I 4 4, op. cit., p.46 v.68.

³³ Vgl. H. Anzulewicz, *Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen* (wie Anm.29). J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik*, 370f.

³⁴ Albertus Magnus, *Comm. in II Sent.* d.1 a.12, op. cit., p.35b.

³⁵ Vgl. A. Bächli-Hinz, *Monotheismus und neuplatonische Philosophie*, Sankt Augustin 2004, 178-206.

³⁶ Vgl. A. de Libera, *Albert le Grand et la Philosophie*, Paris 1990, 117-177.

³⁷ Albertus Magnus, *De causis et proc. univ. a prima causa* II 5 24, op. cit., p.191 v.17-23.

reits in seinem Sentenzenkommentar beobachtet und oben kurz skizziert haben, nämlich „gemäß den *Grundsätzen der Peripatetiker* – den neuplatonischen Emanations-Gedanken mit der Schöpfungs-Metaphysik“, oder vielmehr Schöpfungstheologie des biblisch-christlichen Glaubens „in Einklang zu bringen“³⁸.

3

Im Hinblick auf Alberts Wissenschaftsmodell bleibt festzuhalten, dass er die stoische, von Augustinus vermittelte und Platon zugeschriebene Dreiteilung der philosophischen Wissenschaften in Naturphilosophie (Physik), Rationalphilosophie (Logik) und Moralphilosophie (Ethik) kennt und auch nicht in Frage stellt³⁹. Aber schon vor der Aufnahme des Aristoteles-Projektes – im Frühwerk und bei der Kommentierung des *corpus Dionysiacum* – ergänzt er diese Dreiteilung um das von Aristoteles (*Metaph.* VI I, 1026a18-19) übernommene und auch von Boethius (*De trin.* 2) tradierte Modell einer dreiteiligen, die Naturphilosophie (Physik), die Mathematik und die Metaphysik (‘Theologie’) umfassenden theoretischen Philosophie. Er nennt sie die ‘Realphilosophie’ (*philosophia realis*) und interpretiert sie in einem aristotelischen und neuplatonisch-dionysischen Verständnis, das einerseits beim Gegenstand und andererseits bei der vermögenspsychologischen Grundlage und Struktur des Erkenntnisprozesses ansetzt⁴⁰. Es leuchtet ein, dass die im Anschluss an Aristoteles vorgenommene Erweiterung des stoischen Modells auf seiner Grundstufe, d.h. auf der Ebene der Naturphilosophie (Physik) erfolgt. Während Albert das allgemein vertraute stoische Modell nur rudimentär erklärt, widmet er dem aristotelischen Modell der theoretischen Wissenschaften viel Aufmerksamkeit. Der eigentliche Ort für die wissenschaftstheoretischen Überlegungen in den philosophischen Werken sind die Einleitungskapitel seines Physikkomentars und die Prologe der Kommentare zu den einzelnen Schriften des Aristoteles. Die Einleitungskapitel des *Physik*-Komentars sind wichtig, weil dort eine grundlegende Erörterung aller drei Hauptteile der theoretischen Wissenschaften mit den dazu gehörenden einzelnen Wissenschaftsbereichen stattfindet und einige Ergänzungen an diesem Modell angekündigt und für die Naturphilosophie vorgenommen werden⁴¹. Für die näheren Einzelheiten zum

³⁸ A. Bächli-Hinz, *Monotheismus und neuplatonische Philosophie*, 206.

³⁹ Albertus Magnus, *Comm. in I Sent.* d.3 a.16, op. cit., p.110b; *Summa I*, D. Siedler, W. Kübel, H.-J. Vogels (eds.), Münster 1978 (Opera Omnia, Bd.34,1) p.43 v.30-32 (mit Quellennachweis). Vgl. J.A. Weisheipl, *The Nature, Scope, and Classification of the Sciences*, in: *Studia Mediewistyczne* 18 (1977), 85-101, hier 94f.

⁴⁰ Vgl. Albertus Magnus, *De homine*, op. cit., p.4 v.47-67, p.24 v.35 - p.25 v.48, p.26 v.31-55; *Super Dionysium De div. nom.*, op. cit., p.202 v.8 - p.208 v.47; *Super Dion. Epist.IX*, op. cit., p.539 v.3 - p.540 v.57.

⁴¹ Albertus Magnus, *Phys.* I 1 1, P. Hossfeld (ed.), Münster 1987 (Opera Omnia, Bd.4,1) p.1 v.5 - p.3 v.41; ebd. I 1 4, p.6 v.34 - p.8 v.13.

Gegenstandsbereich, zur Verfahrensweise und zur Ausdifferenzierung der theoretischen Wissenschaften sei auf die ersten vier Kapitel vom Buch I Tr. 1 des *Physik*-Kommentars von Albert verwiesen. An dieser Stelle beschränken wir uns auf einige Bemerkungen zum Fundierungsverhältnis dieser drei Hauptteile der theoretischen Philosophie aus der Sicht des Albertus Magnus, um anschließend auf sein Verständnis der Unterscheidung zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie kurz einzugehen.

Die Physik, die den Bereich der Naturphilosophie und der Naturkunde umfasst, betrachtet ihren Gegenstand sachlich und begrifflich in Verbindung mit der Bewegung und Materie. Unter dieser Rücksicht bildet sie die unterste Stufe der Seins- und Wissenschaftshierarchie. Die mathematischen Gegenstände sind zwar der Sache nach mit der Materie und der Bewegung verbunden, aber sie werden begrifflich jenseits der Materie und Bewegung betrachtet, weshalb die Mathematik eine Stufe über der Naturphilosophie in der Ordnung der theoretischen Wissenschaften steht. Den obersten Rang nimmt nach Albert der Metaphysik ein, die Aristoteles und Boethius auch/oder 'Theologie' nennen. Sie sei die Wissenschaft vom Seienden als solchem, das an sich, den Prinzipien und dem Begriff nach jenseits von Bewegung und Materie ist⁴². Die Naturphilosophie gründet ihrem Gegenstand und ihren Prinzipien nach in der Mathematik, und diese beiden Wissenschaften in der Metaphysik. Die Metaphysik ist also eine Universalwissenschaft, die den Gegenstand und die Prinzipien aller theoretischen Wissenschaften sichert⁴³. Sie ist der Lehrordnung nach die 'erste Philosophie' (*prima philosophia*)⁴⁴, die 'göttliche Wissenschaft' (*scientia divina*), die einerseits 'die einfachen Wesenheiten der Dinge betrachtet, insofern unser Intellekt am Ziel seines Forschens gewissermaßen zur Einfachheit der Intelligenz gelangt'⁴⁵, andererseits das Seiende als solches, 'insofern es der erste Ausfluss Gottes und das Erstgeschaffene ist, vor dem kein anderes Geschaffenes gibt'⁴⁶. Auf dieses Fundierungsverhältnis weist Albert wiederholt in der Naturphilosophie hin, damit, wie er bekräftigt, 'die Lehre vollkommener und verständlicher wird'⁴⁷. Im ersten *Ethik*-Kommentar hebt er hervor, dass Gott der primäre Gegenstand der Ersten Philosophie ist, 'insofern sie nicht über ihn, sondern alles andere seinetwegen bestimmt'⁴⁸. Die Meta-

⁴² Albertus Magnus, *Phys.* I 1 1, op. cit., p.1 v.49-60.

⁴³ Ibidem p.2 v.81-84, p.3 v.3-8; *Metaph.* I 1 1, op. cit., p.2 v.28-30.80-81; *Summa I*, op. cit., p.14 v.1-4.18-20.

⁴⁴ Albertus Magnus, *Phys.* I 1 1, op. cit., p.3 v.28-29.

⁴⁵ Albertus Magnus, *Super Dionysium De div. nom.*, op. cit., p.344 v.30-33.

⁴⁶ Albertus Magnus, *Metaph.* I 1 1, op. cit., p.2 v.24-30.57ff., p.3 v.1-4: „Esse enim, quod haec scientia considerat, non accipitur contractum ad hoc vel illud, sed potius prout est prima effluxio dei et creatum primum, ante quod non est creatum aliud”.

⁴⁷ Vgl. Albertus Magnus, *De natura et origine animae*, op. cit., p.44 v.16-29: „Sed in eis quae hic diximus, cum naturalibus metaphysica composuimus, ut perfectior sit doctrina et facilius intelligantur ea quae dicta sunt; haec enim est consuetudo nostra in toto hoc physico negotio”.

⁴⁸ Albertus Magnus, *Super Ethica*, W. Kübel (ed.), Münster 1968-1972 (*Opera Omnia*, Bd. 14,1), p.3 v.54-61.

physik wird unter dieser Rücksicht im aristotelisch-boethianischen Sinne sowie in der Tradition des *Liber de causis* als eine natürliche, philosophische Theologie begriffen⁴⁹.

Für die Unterscheidung zwischen der theoretischen und praktischen Wissenschaft – zu der letzteren rechnet er die Ethik bzw. die Moralphilosophie mit ihren drei Teilen, d.h. Monastik (Individualethik) Ökonomik und Politik, und die Mechanik⁵⁰ – sind nach Albert zwei Faktoren maßgeblich, die er schon im Frühwerk nennt: der Gegenstand und das ihm entsprechende vermögenspsychologische Korrelat auf seiten des Erkennenden. Während der theoretischen Wissenschaft (Realphilosophie) die 'Naturdinge' (*res naturae*) und der Logik (Rationalphilosophie) die logischen Gründe (*rationes*) entsprechend der sinnlichen Wahrnehmung, der Vorstellung, der Vernunft und dem Intellekt zugeordnet werden, hat die praktische Wissenschaft die menschliche Handlungen (*res animae*), deren vermögenspsychologische Grundlage die Prohairesis bzw. der Wille und die praktische Vernunft (*intellectus activus*) ist, zum Gegenstand⁵¹. Bei dieser Unterscheidung stützt sich Albert in erster Linie auf Aristoteles (*Metaph.* VI 1, 1025b22–24; vgl. *De an.* III 9–10, 433a1ff.). Ihm steht aber möglicherweise auch Avicenna (*Logica* I 1) zur Seite. Selbst in dem von Aristoteles maßgeblich bestimmten Zusammenhang integriert er neuplatonische und theologische Elemente in seine Konzeption der vermögenspsychologischen Voraussetzungen des praktischen Wissens⁵².

⁴⁹ Vgl. Albertus Magnus, *Super Dionysium De div. nom.*, op. cit., p.303 v.38–43; *Super Dionysii Epist.* IX, op. cit., p.539 v.58–61

⁵⁰ Albertus Magnus, *De homine*, op. cit., p.4 v.49–58; *Super Dionysii Epist.* IX, op. cit., p.539 v.71–74; weitere Belege mit einer minutiösen Analyse und Rekonstruktion der albertinischen Konzeption der Moralphilosophie als praktische Wissenschaft bei J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus* (wie oben Anm.15), bes. 256–307 (Kap.III).

⁵¹ Vgl. Albertus Magnus, *De homine* l. c.

⁵² Vgl. Albertus Magnus, *De homine*, p.484 v.16 – p.486 v.40; *De anima*, III 4 10, C. Stroick (ed.), Münster 1967 (*Opera Omnia*, Bd. t.7,1) p.240 v.41 – p.242 v.90.

Norbert Leśniewski

Poznań



Uwagi o przedmiocie i obiekcie u Kanta

Z ogólnego punktu widzenia główne zadanie filozofii krytycznej Immanuela Kanta w jej analitycznej deskrypcji czystego użycia rozumu (zawartej w pierwszej *Krytyce*...¹) wyrazić można jako próbę określenia obszaru przedmiotowości dla poznania². W języku tradycyjnej logiki, którego Kant nie przekraczał, „określenie” oznacza zarazem „ograniczenie”, dlatego w ujęciu bardziej konkretnym zadanie filozofii krytycznej sformułować należy jako próbę ograniczenia zakresu przedmiotowo ważnego i przedmiotowo realnego poznania, a tym samym wyznaczenia granic wiedzy obiektywnej. Określenia: przedmiotowa ważność i obiektywność stosowane są przez Kanta synonimicznie, a odnoszą się odpowiednio do przedmiotu i obiektu. Problem, jaki wiąże się z realizacją zadania filozofii krytycznej, wynika z faktu, że choć Kant wprowadził radykalnie nową koncepcję przedmiotu (*Gegenstand*), który rozumiał zgodnie z jednym z najważniejszych swych założeń jako to wszystko, co dostosowuje się do naszej władzy poznawczej³, to jednak nie dość wyraźnie odróżnił go od obiektu (*Objekt*), przez co różnicy tej przestrzegał niekonsekwentnie. Kantowska definicja przedmiotu ma charakter wybitnie kontekstualny⁴, dlatego wyraźne i zupełne zrozumienie jej *definiendum* jest wysoce skomplikowane.

W dedukcji transcendentalnej z pierwszego wydania *Krytyki*... stwierdza Kant, że przedmiot (*Gegenstand*) przedstawienia „zapobiega temu, żeby nasze

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Warszawa 1957.

² Por. J. Rolewski, *Granica w filozofii Kanta*, w idem: *Kant, Hegel, Husserl. Problemy transcendentalizmu*, Łódź 2008, s. 9.

³ I. Kant, *Krytyka*..., t. 1, op. cit., s. 32.

⁴ Por. J. Carr, *Kant's contextual definitions of 'object' in the Critique of Pure Reason*, w: G. Funke (Hrsg.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. II.1, Bonn-Berlin 1991.

poznania nie były przypadkowe lub dowolne, lecz sprawia, by były *a priori* w pewien sposób określone”⁵, natomiast w wydaniu drugim definiuje przedmiot (*Objekt*) w sposób następujący: „to, w czego pojęciu zjednoczone jest to, co różnorodne w pewnej danej nam naoczności”⁶. Poznać przedmiot (*Gegenstand*) oznacza z kolei wytworzyć „syntetyczną jedność w różnorodności danych naocznych”⁷, a sama jedność stanowi transcendentálny warunek doświadczenia, bez którego nie dałoby się pomyśleć żadnego przedmiotu naoczności. Poznanie przedmiotu wymaga więc transcendentalnej jedności apercepcji: „pierwotna i konieczna świadomość tożsamości samego siebie jest więc zarazem świadomością równie koniecznej jedności syntezy wszystkich zjawisk, dokonywanej wedle pojęć, tzn. według prawideł, które nie tylko sprawiają, że one z konieczności stają się odtwarzalne, lecz także wyznaczają przez to dla ich danych naocznych przedmiot, to jest pojęcie czegoś, w czym w sposób konieczny wiążą się ze sobą [...]. Wszystkie przedstawienia, jako przedstawienia, mają swój przedmiot i mogą same być znowu przedmiotami innych przedstawień”⁸. Jak się okazuje, przedmiot pomyślany jest przez Kanta jako zsyntetyzowana konstrukcja: różnorodność naoczności syntetyzowana w jedność przedstawienia, które reprezentuje przedmiot zewnętrzny, do jakiego odnosi się postrzegający. Kant ujmuje więc przedmiot kontekstualnie jako równoważnik warunków jego przedstawienia, czyli jako produkt syntezy i nie stwierdza przy tym, czym jest przedmiot jako taki, czyli poza jego ujęciem, lecz wyjaśnia, co znaczy znać go lub odnosić się do niego.

W dedukcji transcendentalnej z wydania drugiego Kant definiuje z kolei transcendentalną jedność apercepcji jako jedność, „która wszelką różnorodność, w pewnej naoczności daną, jednoczy w pojęciu przedmiotu”, gdzie termin przedmiot zastępuje przez obiekt⁹. Następnie, opisując przedmiotową realność kategorii, czyli ich zastosowanie do przedmiotów, nagle ponownie używa terminu przedmiot (*Gegenstand*) zamiast obiekt. Zgodnie z rozpowszechnioną, bo podkreślającą koherentną wykładnię filozofii krytycznej, propozycją Henry’ego Allisona, istnieć mają dwa główne cele dedukcji z wydania drugiego: wykazanie przedmiotowej ważności kategorii oraz ich przedmiotowej realności. Według Allisona przedmiotowa ważność ściśle wiąże się z logiczną koncepcją przedmiotu (*Objekt*), a przedmiotowa realność z jego sensem realnym (*Gegenstand*)¹⁰, co anulować ma ostatecznie wspomnianą niekonsekwencję Kanta.

W odniesieniu do logicznej koncepcji przedmiotu – obiektu (*Objekt*) – czyli do jego pojęcia, stosuje się tradycyjne rozróżnienie, które również Kant przeprowadził w swej *Logice*: „w każdym pojęciu należy odróżnić materię i formę. Materią pojęć

⁵ I. Kant, *Krytyka...*, t. 1, op. cit., s. 208-209.

⁶ Ibidem, s. 245 (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werksausgabe Bd. III, W. Weischedel (Hrsg.), s. 139).

⁷ Ibidem, s. 210.

⁸ Ibidem, s. 213-214.

⁹ Ibidem, s. 247 (I. Kant, *Kritik...*, op. cit., s. 141).

¹⁰ H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven 1983, s. 135.

jest przedmiot, ich formą ogólności¹¹. Materia pojęcia jest przedmiotem (*Gegenstand*)¹² odpowiadającym rzeczy (*res*), która jest neutralna wobec uniwersalności i jednostkowości, nie jest więc przedmiotem w znaczeniu istniejącego indywiduum danego choćby w naoczności¹³. Obiekt, jako logiczne pojęcie przedmiotu, co do materii może być albo dany (*conceptus dati*), albo utworzony (*conceptus factitii*), a jeśli jest dany, to albo *a priori*, albo *a posteriori*. Pojęcia (obiekty) dane *a priori* nazywa Kant *notiones*, a dane *a posteriori* pojęciami doświadczeniowymi¹⁴. Skoro więc obiekt obejmuje nieokreślony, neutralny przedmiot (*Gegenstand*), który nie może być indywidualną daną w naoczności, to nie jest pojęciem doświadczeniowym i albo dany jest *a priori*, albo jest utworzony. Ostatnią alternatywę trudno utrzymać, ponieważ Kant nie wyjaśnia, w jaki sposób pojęcia co do materii mogą być utworzone, podkreśla za to, że zawsze utworzone są one co do formy przedstawienia dyskursywnego zgodnie z trzema podstawowymi aktami intelektu, to jest zestawienia, refleksji i abstrakcji¹⁵. Tak więc obiekty, czyli logiczne pojęcia przedmiotu, mogą być dane co do materii i utworzone co do formy, a jako *notiones* obejmują materię (*res considerata*) daną *a priori* oraz utworzoną przez intelekt formę (*modus considerandi*).

W odniesieniu do przedmiotu realnego (*Gegenstand*) Kant stwierdza, że musi być on w jakiś sposób dany, aby poznanie miało przedmiotową realność. „Doprowadzić do tego, by jakiś przedmiot był dany, jeżeli przez to nie ma się znowu rozumieć tylko pośredniego domniemania, lecz bezpośrednie przedstawienie w danych naocznych, to nic innego, jak tylko odnosić przedstawienie tego przedmiotu do doświadczenia (czy to do rzeczywistego, czy też przynajmniej do możliwego)”¹⁶. Zatem przedmiot dany w naoczności empirycznej oznacza, że jego postrzeżenie zgadza się z warunkami, pod którymi czegokolwiek można doświadczyć. Kant wyjaśnia następnie, że doświadczenie polega na „syntetycznej jedności zjawisk, to jest na dokonującej się wedle pojęć syntezie przedmiotu zjawisk w ogóle”¹⁷, doświadczenie polega więc na syntezie syntez, a definicja przedmiotu danego, czyli realnego, zakłada wszystkie aprioryczne warunki doświadczenia: „możliwość doświadczenia jest więc tym, co wszystkim naszym poznaniom *a priori* nadaje przedmiotową realność”¹⁸.

Z konfrontacji powyższej propozycji Allisona z odnośnymi wypowiedziami Kanta wynika, że propozycję tę należy rozumieć tak, iż logiczne pojęcie przedmiotu (*Objekt*) nie jest przedmiotem realnym (*Gegenstand*), choć obejmuje daną *a priori* rzecz

¹¹ I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przekł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 114.

¹² I. Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik* 2, op. cit., Bd. VI, s. 521.

¹³ I. Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Dordrecht 1967, s. 34.

¹⁴ I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 116–117.

¹⁵ Ibidem, s. 118.

¹⁶ I. Kant, *Krytyka...*, t. 1, op. cit., s. 308.

¹⁷ Ibidem, s. 309.

¹⁸ Ibidem (przekład zmieniony zgodnie z oryginałem).

(*res*). Materia logicznego pojęcia przedmiotu również nie może być przedmiotem realnym, ponieważ nie jest dana naoczności *a posteriori*, lecz *a priori*, czyli nie spełnia ona (*res considerata*) warunków doświadczenia (*modus considerandi*). Innymi słowy, ani przedmiot w znaczeniu logicznym nie może być przedmiotem realnym, ani przedmiot w znaczeniu realnym nie może być przedmiotem logicznym. Tak jednak nie jest. Kant posługuje się bowiem terminem obiekt w znaczeniu „przedmiotu różnego ode mnie” oraz w znaczeniu „przedmiotu oglądania i wewnętrznych spostrzeżeń”¹⁹. W pierwszym przypadku obiekt odnosi się do przedmiotu logicznego, w drugim do wszystkiego, co dane jest jako materiał. Oznacza to, jak trafnie zauważył Rudolf A. Makkreel, że obiekt nie musi być tylko przedmiotem logicznym, ale może być także przedmiotem realnym²⁰. Potwierdza to również uwaga Kanta na temat intelektu, który „sam z siebie niczego nie poznaje, lecz tylko wiąże i porządkuje materiał na poznanie, a więc dane naoczne, które muszą mu być dostarczone przez przedmiot [*Objekt*]”²¹. Następnie, skoro zdaniem Kanta każde przedstawienie można nazwać obiektem, o ile jesteśmy go świadomi²², to stwierdzić można, że wszystko, co mogłoby być albo pomyślane, albo doświadczone, może być obiektem oraz może stać się przedmiotem.

Z kolei, zdaniem Makkreela, różnica między obiektem a przedmiotem sprowadza się głównie do różnicy między przedmiotem bezpośrednim a przedmiotem zapośredniczonym przez schematy wyobraźni transcendentalnej²³. Tak też obiekt świadomości, czyli przedmiot bezpośredni, miałby stać się przedmiotem realnym za sprawą wyobraźni rozumianej przez Kanta jako „zdolność naocznego przedstawiania sobie przedmiotu [*Gegenstand*] także bez jego obecności”²⁴. A skoro przedmiot wyobraźni nie musi być obecny, to jest on przez wyobraźnię jedynie projektowany jako przedmiot realny. Tak więc wyobraźnia umożliwia przejście od logicznego znaczenia przedmiotu do jego znaczenia realnego. Argumentacja Makkreela zakłada przy tym, że schematy wyobraźni transcendentalnej pełnią funkcję reguł semantycznych, które określają zgodność przedmiotu z kategoriami, wyszczególniając jego możliwe empiryczne predykaty²⁵. I tak jak kategorie porządkują różnorodność danych zmysłowych według podstawowych wzorców formalnych, jak na przykład struktura podmiot-predykat, tak też schematy pozwalają wyobraźni antycypować te wzorce zgodnie z poszczególnymi typami relacji przedmiot-atrybut²⁶.

¹⁹ Ibidem, odpowiednio: s. 266 oraz s. 264.

²⁰ R.A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago 1990, s. 40.

²¹ I. Kant, *Krytyka...*, t. 1, op. cit., s. 254 (*Kritik...*, op. cit., s. 145).

²² I. Kant, *Kritik...*, op. cit., s. 227.

²³ R.A. Makkreel, *Imagination...*, op. cit., s. 41.

²⁴ I. Kant, *Krytyka...*, t. 1, op. cit., s. 260.

²⁵ Jest to twierdzenie Roberta Buttsa, który kategoriom przypisuje z kolei funkcję form syntaktycznych, określających, do czego formy te powinny być zastosowane. Por. R. Butts, *Kant's Schemata as Semantical Rules*, w: L.W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, La Salle 1969.

²⁶ R.A. Makkreel, *Imagination...*, op. cit., s. 41.

Schematycznie przez wyobrażnię transcendentalną antycypowanemu i/lub projektowanemu przedmiotowi przypisać więc należy realność w znaczeniu odmiennym od „rzeczywistości” (którą Kant określa terminem istnienie (*Dasein*)). I pod tym względem konkluzja przytoczonego rozumowania Makkreela zgodna jest z inspirującymi jego interpretację Kantowskiego schematyzmu uwagami Martina Heideggera z *Kant a problem metafizyki*. U Kanta, jak zauważa Heidegger, *realitas* „znaczy ‘rzeczowość’ [*Sachheit*] i oznacza treściową zawartość bytu, oddawaną słowem ‘*essentia*’”²⁷. Przedmiot realny nie jest przez wyobrażnię transcendentalną ujmowany w jego bycie, lecz projektowany co do jego „rzeczowej”, istotnej treści, dlatego przedmiotowa realność, paradoksalnie, jest również antycypowaną możliwością doświadczenia przedmiotu. I w tym właśnie sensie przedmiot bezpośredni, czyli obiekt w znaczeniu Makkreela, może stać się przedmiotem realnym, a ściśle związana z obiektem przedmiotowa ważność dotyczyć może przedmiotu doświadczenia, jeśli, zgodnie z trafnym warunkiem Heideggera, nie utożsamiać Kantowskiej ważności z neokantowskim logicznym obowiązywaniem sądu. Przedmiotowa ważność nie jest bowiem dogmatyczną przesłanką, lecz apodyktyczną, w sensie Kanta, konkluzją rozumowania, które wychodząc od przedmiotu realnego, potwierdziło w przedmiocie doświadczenia jego antycypowane, możliwe predykaty empiryczne i na stałe przypisało mu określone atrybuty. Przedmiotowa ważność, czyli powszechność i konieczność, może stać się przedmiotową realnością tylko pod tym warunkiem, że stosuje się do Kantowskiego pola możliwego doświadczenia. Dzieje się tak w przypadku matematyki i fizyki (ogólnego przyrodoznawstwa), które z tego powodu Kant cenił najwyżej spośród nauk.

Okazuje się zatem, wbrew argumentacji Allisona, a zgodnie z Makkreelem, że przedmiotowa ważność zakłada przedmiotową realność. Potwierdza to również Otfried Höffe, który w Kantowskim podwójnym znaczeniu przedmiotowości, odpowiednio prawdziwościowym i referencjalnym, za bardziej podstawowe uznaje znaczenie pierwsze²⁸. W znaczeniu prawdziwościowym przedmiotowe jest poznanie rzeczywistego świata, a jego ważność ma charakter powszechny i konieczny, czyli intersubiektywny. W znaczeniu referencjalnym przedmiotowość jest odniesieniem poznania do przedmiotów i faktycznie zachodzących stanów rzeczy. Rozróżnienie na przedmiotowość w znaczeniu prawdziwościowym (przedmiotową ważność) i przedmiotowość w znaczeniu referencjalnym (przedmiotową realność), gdzie ostatnia zależy nie tylko od rzeczywistego, ale również od możliwego doświadczenia, potwierdza przywołany już warunek Heideggera głoszący, że przedmiotowości w pierwszym znaczeniu nie należy utożsamiać z neokantowskim obowiązywaniem sądu. Z niezaprzeczalnego faktu, że przedmiotowa ważność zakłada przedmiotową realność, wynika bowiem, iż obowiązywanie sądu pochodzi co prawda z dokonanych już i wielokrotnie potwierdzonych doświadczeń, ale dotyczyć musi również doświadczeń możliwych, to jest antycypowanych i/lub projektowanych przedmiotów.

²⁷ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przekł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 99.

²⁸ O. Höffe, *Inmanuel Kant*, przekł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1994, s. 73.

Zasygnalizowany problem ściśle wiąże się z koncepcją konstytucji przedmiotu realnego, która u neokantystów marburskich zakładała, iż logika jest dyscypliną samowystarczalną i absolutną. Absolutyzacja logiki transcendentalnej kosztem transcendentalnej estetyki doprowadziła, jak wiadomo, do kategorialnych spekulacji, które uzasadniać miały twierdzenie, że to wyłącznie formy logiczne konstytuują cały (rzeczywisty i możliwy) obszar ludzkiego doświadczenia, a w konsekwencji, że nie istnieje żaden element doświadczenia, który nie byłby tak ukonstytuowany. Paul Natorp, podobnie jak Hermann Cohen, włączył formy naoczności, czyli czas i przestrzeń do systemu logiki, rezygnując przy tym z pojęcia naoczności zmysłowej oraz eliminując potrzebę schematyzacji. U Cohena poznanie czasu było jeszcze warunkiem poznania ilości, czas był więc bardziej źródłowy niż ilość. Natorp natomiast odwrócił ten porządek i wyprowadził ilość z pojęć wyższego rzędu, to jest z tożsamości i różnicy, by stwierdzić ostatecznie, że spontaniczny intelekt przechodzi od czysto matematycznego do empirycznego znaczenia czasu i przestrzeni, a w samym tym przejściu ilość konkretyzuje się jako czas i przestrzeń. Z tego czysto spekulatywnego argumentu wnioskował Natorp o „matematyzacji empirii”²⁹: czas i przestrzeń jako warunki poznania rzeczywistości empirycznej są identyczne z czasem i przestrzenią jako pojęciami matematycznymi i dlatego mogą być zredukowane do logiki. Poznanie czysto matematycznych własności czasu jako jednowymiarowego, linearnego i seryjnego porządku ilości warunkuje ostatecznie poznanie konkretnych przedmiotów empirycznych. Natorp pozostaje zatem zgodny z ogólnym twierdzeniem swej szkoły, głoszącym, że przedmioty przyrodoznawstwa, czyli przedmioty empirycznie realne, nie są odbiorczo oglądanym, lecz spontanicznie pomyślanym. Intelpekt produkuje zatem porządek czasoprzestrzenny i dzięki niemu porządkuje pozycje realnego istnienia, przedmiot istniejący realnie jest więc jedynie pozycją zajmowaną w porządku logicznym.

Czysto logiczna konstytucja tego, co przedmiotowo realne, a więc dokonana na podstawie przedmiotowej ważności konstrukcja przedmiotu realnego, sprowadza się do takiego uzgodnienia obydwu znaczeń przedmiotowości, w którym predykaty empiryczne utożsamiane są z predykatami logicznymi. W świetle przytaczanego wyżej twierdzenia Buttsa okazuje się, że zgodność ta zachodzi jedynie na poziomie syntaktycznym i sprowadza się do ogólnej formuły sądu „S jest P”, to jest do struktury podmiot-predykat, jaką narzuca język, a w której formy kategorialne stosują się do doświadczonej już przedmiotowej realności. Eliminując schematyzm transcendentalny, neokantowska konstytucja przedmiotu realnego pozbawia go zarazem bardziej złożonej i możliwej struktury relacyjnej przedmiot-atrybut, czyli antycypowanej i/lub projektowanej przedmiotowości w znaczeniu referencjalnym. Bez reguł semantycznych, których rolę spełniają schematy wyobraźni transcendentalnej, przedmiotowa realność nie obejmuje, jak mawiał Heidegger, horyzontu przedmiotowości, w którym dopiero może się „ukazać ta czy owa ‘obecność [Gegenwart] przedmiotu’”³⁰.

²⁹ P. Natorp, *Die Logischen Grundlagen der Exakten Wissenschaften*, Leipzig 1910, s. 280.

³⁰ M. Heidegger, *Kant a problem...*, op. cit., s. 148.

Innymi słowy, neokantowska absolutyzacja logicznej koncepcji przedmiotu dokonuje się kosztem tej części znaczenia przedmiotu realnego, w jakiej odnosi się on również do możliwych przedmiotów doświadczenia. Przedmiotowość ta jest wprawdzie problematyczna, gdyż nie daje żadnej pewności poznawczej, niemniej jednak jest ona u Kanta „przedmiotem” mniemania wyrażanego przez sądy występujące na najniższym poziomie ważności, które nazywa on sądami tymczasowymi³¹. Mniemania na temat przedmiotów realnych w ich możliwości, a więc o przedmiotach wyobraźni transcendentalnej, czyli sądy tymczasowe, stanowią konieczny punkt wyjścia badań o charakterze filozoficzno-krytycznym, dla których celem jest wykazanie „logicznej rzeczywistości” takiego przedmiotu, a więc wykazanie przedmiotowej ważności. Sądy tymczasowe na temat przedmiotu realnego w *modus* jego możliwości mają za zadanie „kierowanie intelektem w jego poszukiwaniach oraz dostarczanie mu rozmaitych środków do tego służących”³², do których zalicza plan poszukiwań, formułowanie maksym badania przedmiotu oraz, co najważniejsze, antycypacje sądu o przedmiocie jeszcze przed podaniem jego definicji. Tym samym przedmiotowość w znaczeniu referencjalnym, poszerzonym względem neokantowskiego o przedmiot antycypowany i/lub projektowany, przynajmniej metodycznie warunkuje i umożliwia przedmiotowość w znaczeniu prawdziwościowym, czyli że, zgodnie z Makkreem, Höffem i Heideggerem, pierwsze znaczenie przedmiotu musi być założone przez drugie.

Kant w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki* dodaje ponadto, że przedmiot w znaczeniu prawdziwościowym (*Objekt*) należy „brać w dwojakim znaczeniu, mianowicie jako zjawisko i jako rzecz samą w sobie” i że „zasada przyczynowości dotyczy tylko rzeczy wziętych w pierwszym znaczeniu, o ile mianowicie są one przedmiotami [*Gegenstände*] doświadczenia”³³. Zdaniem Kanta przedmiot w pierwszym znaczeniu, czyli jako zjawisko, „ma dwie strony: jedną, w której przedmiot [*Objekt*] jest rozważany sam w sobie (bez względu na sposób, w jaki go sobie unaoczniamy, a którego własności właśnie dlatego pozostają zawsze problematyczne), i drugą, w której uwzględnia się formę unaocznienia sobie tego przedmiotu [*Gegenstand*]”³⁴. Natomiast rzecz sama w sobie, czyli pojęcie *noumenu*, „jest tylko pojęciem granicznym, [utworzonym po to], by ograniczyć roszczenia zmysłowości, i posiadającym przeto tylko negatywne zastosowanie. Nie jest ono jednak mimo to dowolnie wymyślone, lecz wiąże się z ograniczeniem zmysłowości, nie mogąc przecież przyjąć istnienia niczego pozytywnego poza jej zakresem”³⁵. Jak podkreśla Jarosław Rolewski, rzecz sama w sobie stanowi rodzaj przedmiotu myślowego: „rzecz sama w sobie, czy ‘przedmiot transcendentalny’, forma przedmiotowości

³¹ Szerzej na temat sądów tymczasowych por.: R. Regvald, *Kant und die Logik. Am Beispiel seiner ‘Logik der vorläufigen Urteile’*, Berlin 2005, oraz mój artykuł *Metodyczna zasada zdolności sądzenia/myślenia*, w: N. Leśniewski, J. Rolewski (red.), *Kant a metafizyka*, Toruń 2010.

³² I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 97.

³³ I. Kant, *Kritik...*, op. cit., s. 31.

³⁴ I. Kant, *Krytyka...*, t. 1, op. cit., s. 118 (*Kritik...*, op. cit., s. 84).

³⁵ Ibidem, s. 445.

w ogóle, jest przedmiotowym odpowiednikiem podmiotowej 'jedności apercepcji' i służy do organizowania różnorodności materiału zmysłowego w jedną przedmiot empirycznego³⁶. Tak więc przedmiot (*Objekt*) w znaczeniu zjawiska zyskuje zmysłowe formy naoczności i staje się przedmiotem (*Gegenstand*) doświadczenia, który podlega zasadzie przyczynowości, a w znaczeniu rzeczy samej w sobie, czyli pozbawiony form naoczności, staje się korelatem transcendentalnej jedności apercepcji i pozwala wytworzyć pojęcie przedmiotu (*Gegenstand*).

Jak pisze Kant:

„intelekt nasz istotnie odnosi wszystkie nasze przedstawienia do jakiegoś przedmiotu [*Objekt*], a ponieważ zjawiska nie są niczym innym jak tylko przedstawieniami, więc intelekt odnosi je do czegoś jako do przedmiotu [*Gegenstand*] zmysłowej naoczności; ale o tyle tylko owo coś jest przedmiotem [*Objekt*] transcendentalnym. Oznacza on jednak coś = x, o czym nic nie wiemy, ani (przy obecnym ustroju naszego intelektu) nic wiedzieć nie możemy, ale co jako jedynie odpowiednik jedności apercepcji może służyć do zjednoczenia tego, co różnorodne, w pojęcie (pewnego) przedmiotu [*Gegenstand*]. Ten transcendentalny przedmiot [*Objekt*] nie da się wcale oddzielić od danych [*data*s] zmysłowych, gdyż nie pozostaje wtedy nic, za pomocą czego byłby pomyślany. Sam dla siebie nie jest więc przedmiotem [*Gegenstand*] poznania, lecz tylko przedstawieniem zjawisk ujętych poprzez pojęcie przedmiotu [*Gegenstand*] w ogóle, który można określić przez ich różnorodność³⁷.

Przytoczony fragment, wraz z oryginalnymi terminami zastosowanymi przez Kanta, pozwala ostatecznie uznać, że przedmiot (*Objekt*) transcendentalny nie tylko nie jest przedmiotem (*Gegenstand*) poznania, ale również przedmiotem (*Gegenstand*) w ogóle. Zarazem jednak obiekt transcendentalny i przedmiot w ogóle posiadają wspólną cechę, są mianowicie jedynie pomyślane. Ponadto możliwość pomyślenia przedmiotu (*Objekt*) transcendentalnego warunkowana jest przez dane zmysłowe, z którymi myślenie ściśle go wiąże, a przedmiot (*Gegenstand*) w ogóle stanowi jedynie jego pojęciowy odpowiednik w jednoczącym różnorodność przedstawieniu zjawisk. Z kolei w dedukcji kategorii z pierwszego wydania *Krytyki*... Kant stwierdza, że czyste pojęcie przedmiotu (*Gegenstand*) transcendentalnego dostarczać ma wszelkim pojęciom doświadczeniowym (*a posteriori*) odnośnienia się do przedmiotu (*Gegenstand*), czyli obiektywnej rzeczywistości (*objektive Realität*)³⁸.

W zestawieniu z poprzednio przytaczanym fragmentem potwierdza to postawioną na wstępie wyjściową diagnozę, głoszącą, że niekonsekwencja Kanta w przestrzeganiu różnicy pomiędzy obiektem i przedmiotem jest nieusuwalna. Warto jednak podkreślić wbrew Allisonowi, a zgodnie z Makkreem i Heideggerem, i uzupełniając Höffego, że ze względu na obiektywną rzeczywistość poznania empirycznego założenie przedmiotu (*Objekt*) transcendentalnego lub czystego pojęcia przedmiotu (*Gegenstand*) transcendentalnego okazuje się konieczne. Oznacza to, iż przedmiotowość w znaczeniu prawdziwościowym, przedmiot bezpośredni,

³⁶ J. Rolewski, *Granica w filozofii Kanta*, op. cit., s. 13.

³⁷ I. Kant, *Krytyka*..., t. 1, op. cit., s. 436-437 (*Kritik*..., op. cit., s. 280).

³⁸ Ibidem, s. 214 (*Kritik*..., op. cit., s. 169).

musi być założona przez przedmiotowość w znaczeniu referencjalnym, czyli przez przedmiot zapośredniczony przez schematy wyobraźni transcendentalnej. Tak więc na poziomie transcendentalnym wzajemne warunkowanie obiektu i przedmiotu przyjmuje ostatecznie postać relacji zwrotnej, a pojęcie obiektywne (*conceptus obiectivus*), czyli przedmiotowa ważność, staje się nieodróżnialne od definicji przedmiotu (*conceptus formalis*)³⁹, czyli obiektywnej realności, co przynajmniej częściowo tłumaczy Kantowską niekonsekwencję w przestrzeganiu różnicy między nimi.

³⁹ G. Kahl-Furthmann, *Subjekt und Objekt. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kant'schen Kopernikanischen Wendung*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1953, No. 7, s. 336.

Przemysław Parszutowicz

Warszawa



Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera

Suplement: o metafizyce¹

Przez długi czas jedynym większym dziełem autorstwa Ernsta Cassirera dostępnym polskiemu czytelnikowi był *Esej o człowieku* w przekładzie Anny Staniewskiej. Dzięki temu ten znakomity autor znany jest w Polsce głównie jako filozof kultury i twórca filozofii form symbolicznych. Po dziś dzień nieliczni tylko czytają jego kapitalne prace historyczne, w zgodnej opinii badaczy uchodzące za jedne z najlepszych, jakie kiedykolwiek napisano, niewielu zna jego błyskotliwe analizy literatury i poezji niemieckiej, rzadka jest znajomość jego przenikliwych i kompetentnych rozpraw poświęconych współczesnej mu fizyce – teorii względności i mechanice kwantowej czy świetnych prac poświęconych krytycznym wykładniom procesów metodycznych biologii. Ba, do niedawna rzadka była nawet w naszym kraju świadomość jego duchowej przynależności do neokantowskiej szkoły marburskiej. Tym bardziej rzadka jest wiedza o pracach poświęconych metafizyce – dokładniej zaś „fenomenom bazowym”. Wiedza ta dostępna jest stosunkowo od niedawna, dzięki najnowszym przedsięwzięciom edytorskim². Wydanie obszernej

¹ Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2010–2011 jako projekt badawczy.

² E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hrsg. von J.M. Krois unter Mitwirkung von A. Appelbaum, R.A. Bast, K.Ch. Köhnke und O. Schwemmer, w: idem, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, Hamburg 1995. Tematyka Cassirerowskiej metafizyki, zwłaszcza zawarta w tekście *Über Basisphänomene* (wchodzącym w skład wymienionej powyżej pozycji), jest jeszcze mało znana i opracowana. Artykuły na ten temat można policzyć na palcach jednej ręki, a i one raczej sygnalizują temat (zob. np. D.P. Verene, *The Development of Cassirer's Philosophy*, w: T.I. Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A philosophical Commentary*, New Heaven 2001, s. 1–37; J.M. Krois, D.P. Verene, *Introduction*, w: E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 4: *The metaphysics of symbolic forms. Including the text of Cassirer's manuscript on Basis Phenomena*, New Haven 1996, s. IX–XXVI; D.P. Verene, *Cassirer's Metaphysics*, w: J.A. Barash (ed.). *The*

i wartościowej spuścizny rękopiśmienniczej Cassirera nie tylko uzupełniło obraz tego myśliciela, ale także dodało do niego nowe, czasami zaskakujące elementy, zmuszając do zmiany utartych przekonań.

Kiedy Profesor Andrzejewski ponad 30 lat temu opisywał „ewolucję neokantyzmu Ernsta Cassirera”, był i musiał być przekonany o możliwości prześledzenia całej teoretycznej drogi najśłynniejszego wychowanka szkoły marburskiej³. *Animal symbolicum* – pierwsza i jak dotąd jedyna praca w języku polskim poświęcona Ernstowi Cassirerowi w całości i usiłująca ująć całość jego filozofii z oddaniem jej dynamiki i rozwoju, siłą rzeczy, ze względu na czas powstania, wpisuje się w nurt standardowych wykładni jego myśli. Nurt ten upatruje oryginalności autora *Filozofii form symbolicznych* w nakierowaniu na filozofię kultury uprawianą przez pryzmat transcendentalizmu szkoły marburskiej⁴. Cassirer uchodzi za tego, co wciąż powtarzane jest w najrozmaitszych pracach i czemu z całą pewnością nie można odmówić słuszności, który dokonał aplikacji kantowskiej nauki o warunkach możliwości przedmiotów doświadczenia (w jej marburskiej Cohenowskiej wersji) do przedmiotów innych nauk – nie tylko matematyczno-przyrodniczych. Takie ujęcie jego myśli – co zauważył i wykorzystał Prof. Andrzejewski – można zaprezentować jak „ewolucję neokantyzmu”.

Ewolucję tę da się przedstawić w następujących krokach: Cassirer studiuje pod okiem Cohena i Natorpa filozofię transcendentalną⁵ – szczególnie pisma Kanta i Platona, później zgodnie z tendencją szkoły poszukuje śladów i zarodków myśli krytycznej w przedkantowskiej historii filozofii⁶, następnie zgodnie z zaleceniami Cohena i Natorpa poszukuje logicznych, transcendentalnych warunków możliwości współczesnych mu nauk ścisłych, wydobywając podstawowe

Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer, Chicago 2008, s. 93-103), zaś jedyna monografia poświęcona metafizyce form symbolicznych jest tylko komentarzem do tzw. IV tomu *Philosophie der symbolischen Formen* (Th.I. Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms...*, op. cit.).

³ B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980.

⁴ Zob. np. E.W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996; H. Paetzold, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biografie*, Darmstadt 1995; P. Parszutowicz, *Marburska koncepcja rzeczywistości jako źródło Cassirerowskiej teorii form symbolicznych*, w: K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny*, Poznań 2004.

⁵ Por. D. Gawronsky, *Ernst Cassirer: His Life and His Work*, w: P.A. Schilpp (red.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Illinois 1973, s. 7-12; H. Paetzold, *Ernst Cassirer...*, op. cit., s. 4-11; B. Andrzejewski, *Animal...*, op. cit., s. 14-15.

⁶ Por. np. marburski doktorat Cassirera *Descartes Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* (promocja w dniu 3 lutego 1900), potem wydany jako: *Einführung: Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, w: idem, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902, oraz pierwsze tomy wielkiego dzieła Ernsta Cassirera *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (t. 1-3), w: idem, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* (dalej: ECW), t. 2-4, Hamburg 1999). Zob. też: B. Andrzejewski, *Animal...*, op. cit., s. 15.

zasady krytyki poznania i rozszerzając Kantowską logikę sądów o logikę pojęć⁷. Po wykonaniu ostatniego możliwego kroku w tym kierunku – krytycznym wydaniu dzieł Kanta⁸ i napisaniu obszernej monografii o jego życiu i dziele⁹, około roku 1917 miał nastąpić zwrot w filozofii Cassirera, jednak – co należy podkreślić, najlepiej używając do tego sformułowania samego Cassirera – zwrot substancjalny, nie zaś funkcjonalny, a zatem zmiana przedmiotowego obszaru zainteresowań, nie zaś metody pracy. Ukazują się książki *Freiheit und Form* i *Idee und Gestalt* poświęcone historii niemieckiego ducha¹⁰ oraz pierwsze tomy jego najsłynniejszej pracy – filozofii form symbolicznych¹¹. Odtąd Cassirer koncentruje się na problematyce języka i mitu¹², wciąż jednak zdarza mu się poruszać ważne problemy filozofii nauki – teorii względności¹³ czy mechaniki kwantowej¹⁴. Po emigracji z faszystowskich Niemiec, w Szwecji publikuje prace poświęcone metodologii nauk humanistycznych¹⁵, opracowuje myśl filozofów szwedzkich¹⁶ oraz pisze czwarty tom *Das Erkenntnisproblem*¹⁷, który ukazuje się dopiero po jego śmierci. Po wyjeździe do Stanów Zjednoczonych publikuje *Esej o człowieku – uzupełniający i popularyzujący jego filozofię form symbolicznych*¹⁸ oraz tuż

⁷ Por. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, w: ECW, t. 6, Hamburg 2000 (wyd. polskie: *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, Kęty 2008, przekł. P. Parszutowicz). Zob. też: B. Andrzejewski, *Animal...*, op. cit., s. 24–52.

⁸ Por. *Immanuel Kants Werke*, E. Cassirer (Hrsg.), t. 1–10, Berlin 1922–1923.

⁹ E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, w: ECW, t. 8, Hamburg 2001.

¹⁰ E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, w: ECW, t. 7, Hamburg 2001, oraz idem, *Idee und Gestalt. Fünf Aufsätze*, w: ECW, t. 9, Hamburg 2001. Zob. także: B. Andrzejewski, *Animal...*, op. cit., s. 53–59.

¹¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil. *Die Sprache*, w: ECW, t. 11, Hamburg 2001; idem, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil: *Das mythische Denken*, w: ECW, t. 12, Hamburg 2002.

¹² Por. np. ibidem, oraz idem, *Symbol i język*, przekł. B. Andrzejewski, Poznań 1995. Zob. też: B. Andrzejewski, *Animal...*, op. cit., s. 86–141.

¹³ E. Cassirer, *Zur Einsteinsche Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, w: ECW, t. 10, Hamburg 2001 (wyd. polskie: *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, Kęty 2006).

¹⁴ Zob. E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, w: ECW, t. 19, Hamburg 2004.

¹⁵ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, w: ECW, t. 24, Hamburg 2007.

¹⁶ E. Cassirer, *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart. Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, w: ECW, t. 21, Hamburg 2005.

¹⁷ Zob. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Vierter Band: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932)*, w: ECW, t. 5, Hamburg 2000.

¹⁸ E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, w: ECW, t. 23, Hamburg 2006 (wyd. polskie: *Esej o człowieku. Wprowadzenie do antropologii kultury*, przekł. A. Staniewska, Warszawa 1971).

przed śmiercią kończy prace nad *Mitem państwa*¹⁹ – rozprawą z zakresu historii i teorii ideologii politycznych.

Powyższe kroki składają się na prosty i jasny obraz spójnej drogi myśliciela, który wychodząc od pewnej idei, rozwija się. W takim przedstawianiu w całej twórczości Cassirera dochodzi tylko do jednej przemiany – przemiany „m e t o d o l o g i i i l o ś c i o w e j w j a k o ś c i o w ą”, jak pisze Prof. Andrzejewski²⁰. We wstępie do swojej książki Profesor pisze także:

„Praca została podzielona na dwie główne części, odpowiadające dość dokładnie etapom krystalizowania się postawy filozoficznej Ernsta Cassirera. Podział ten powinien zarazem zaakcentować ewolucję, jaka dokonała się w jego poglądach filozoficznych w końcowych latach I wojny światowej. Przemiana ta polegała w głównej mierze na przewyżczeniu ograniczoności metody nauk matematyczno-przyrodniczych oraz na wykorzystaniu kantowskiego aprioryzmu do wyjaśniania wszelkich przejawów aktywności człowieka.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że był to jedyny zasadniczy przełom w sposobie myślenia Cassirera i w pracach napisanych po *Filozofii form symbolicznych* nie ma już wyraźnej ewolucji”²¹.

Jednak w opinii autora niniejszego artykułu, a także w świetle najnowszych badań i dokonań wydawniczych (zwłaszcza hamburskiej edycji dzieł wszystkich i spuścizny rękopiśmienniczej Cassirera), takiego obrazu tego filozofa nie daje się utrzymać.

Cały dorobek najzdolniejszego ucznia Hermanna Cohena da się przedstawić jako spójną, płynną i konsekwentną realizację metodycznego planu, opartego na wszechstronnym wykorzystaniu wciąż tej samej metody – najszczegółowiej zaprezentowanej w pracy *Substancja i funkcja* – metody transcendentalnej, której, z jej istoty, nie można nazwać ani jakościową, ani ilościową. Stąd wyżej sygnalizowany przełom w myśleniu Cassirera dotyczy tylko z m i a n y o b s z a r u a p l i k a c j i t e j s a m e j m e t o d y, nie zaś zmiany metody²². Możliwość takiego i nie tylko takiego zastosowania metody transcendentalnej Cassirer zresztą przedstawia już wcześniej (przed publikacją *Freiheit und Form*), zarówno w pismach metodologicznych (które pokazują metodyczne podstawy tej możliwości)²³, jak i historycznych (które pokazują historyczne przykłady jej zastosowania)²⁴. Nie da się zaprzeczyć,

¹⁹E. Cassirer, *The Myth of the State*, w: ECW, t. 25, Hamburg 2007 (wyd. polskie: *Mit państwa*, przekł. A. Staniewska, Warszawa 2007).

²⁰B. Andrzejewski, *Animal...*, op. cit., s. 53 i n.

²¹Ibidem, s. 6-7.

²²Idąc tym tropem, można wskazać więcej „przełomów” w karierze naukowej Cassirera. Paetzold na przykład wskazuje także na zwrot od filozofii kultury do etyki oraz zwrot w stronę filozofii polityki. Por. H. Paetzold, *Ernst Cassirer...*, op. cit., s. 157-222.

²³Por. zwł. *Substancja i funkcja...*, op. cit. rozdz. 6 i 7, oraz *O teorii względności Einsteina...*, op. cit., rozdz. ostatni.

²⁴Bohaterami największej historycznej pracy Cassirera: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, która *de facto* jest przedstawieniem historycznej ewolucji filozofii transcendentalnej, są zarówno postaci tradycyjnie uznawane za filozofów, jak i fizycy, matematycy, astronomowie, a także poeci i malarze.

że mamy do czynienia z rodzajem przełomu, jednak nie jest to przełom, który w jakiś sposób burzy i zmienia wcześniejsze dokonania autora *Filozofii form symbolicznych*. Przełom ten jest ich konsekwentnym rozwinięciem i tym bardziej je utwierdza, bowiem pokazuje uniwersalność metody transcendentalnej jako przydatnego narzędzia analizy we wszystkich (nie tylko zmatematyzowanych) dziedzinach duchowej działalności człowieka²⁵.

Jedyną dziedziną, o którą dopominają się już współcześni Cassirerowi komentatorzy²⁶, jest interesująca nas w tym miejscu metafizyka.

Większość przedstawicieli i nurtów neokantowskich, pomijając nieliczne przypadki, zdecydowanie przeciwstawiało się metafizyce, nakierowując swe zainteresowania na teorię poznania. Problem analizy bytu zostaje zastąpiony przez problem analizy poznania bytu, zaś sam byt, rozumiany jako „substancja” bądź „rzecz w sobie”, zostaje uznany za zabytek scholastyki, co najważniejsze, pozostający ze swej istoty poza granicami możliwego poznania, a zatem niemogący stać się jego przedmiotem. Taki pogląd na metafizykę przypisywany jest także Cassirerowi – widoczny jest u niego wyraźnie zarówno w jego pierwszej systematycznej pracy przy okazji krytyki pojęcia substancji²⁷, jak i podczas słynnego sporu z Martinem Heideggerem²⁸. Wszystkie jego wymienione już wyżej prace charakteryzuje przede wszystkim jedność metody polegającej na niestrudzonym poszukiwaniu transcendentalnych warunków możliwości różnorodności poznań, niezależnie od dziedziny, w jakiej poznanie przebiega. Wszystkie te prace, mimo iż możemy je kwalifikować jako prace historyczne, metodologiczne, z zakresu antropologii, teorii sztuki czy lingwistyki, są w gruncie rzeczy – co ma wynikać z istoty Cassirerowskiej filozofii – pracami z zakresu teorii poznania. Cassirer nigdy nie miał zajmować się metafizyką i wszelkie tego typu insynuacje wzbudzają po dziś dzień naturalny sprzeciw. Cassirer metafizyką się nie zajmował, a jeżeli już, to tylko krytykując ją i tropiąc „dogmatyczne” użycie pojęć. Metafizyczny oznacza dla niego bezkrytyczny i, co za tym idzie, nienaukowy. Stąd też we wszystkich pracach wydanych za życia Cassirera temat ten jest albo pomijany, albo poddawany zmasowanej, programowej krytyce.

²⁵ Teza ta wymaga oczywiście gruntowniejszego uzasadnienia. Częściowo przedstawiłem je już np. w pracach: P. Parszutowicz, *Marburska koncepcja rzeczywistości...*, op. cit.; *Historia filozofii jako historia problemy poznania – propozycja Ernsta Cassirera*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 54 (2009); *Idea krytyki poznania w filozofii Ernsta Cassirera*, w: M. Soin, P. Parszutowicz (red.), *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, Warszawa 2011.

²⁶ Zob. I. Jenkins, *Logical Positivism, Critical idealism, and the Concept of Man*, „Journal of Philosophy” 1950, no. 47, s. 677-695.

²⁷ Por. E. Cassirer, *Substancja i funkcja...*, op. cit.

²⁸ Por. E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, przekł. A. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17; E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki (Kant und das Problem der Metaphysik)* (wraz z M. Boneckim i J. Durajem), „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2007, nr 1(61). Zob. też: P. Parszutowicz, *O dyskusjach Cassirera z Heideggerem*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2007, nr 1(61).

W marburskiej odmianie neokantyzmu metafizyka niejako wsiąka w teorię poznania. Pojęcia „starej” metafizyki – takie jak np. *s u b s t a n c j a* – tracą swój absolutny, „rzeczowy” charakter i stają się kategoriami, za sprawą których możliwe jest poznanie w formie przedmiotowej²⁹. Zostaje im przywrócony pierwotny, *r e l a c y j n y* sens, zgodnie z którym substancja jest „jedynie” logiczną podstawą trwałości, względem której możliwe jest ustalenie jakiegokolwiek zmiany i która tym samym jest podstawą możliwości doświadczenia. W tym i tylko tym sensie jest podstawą bytu³⁰. Nie podstawą *m e t a f i z y c z n ą*, lecz *l o g i c z n ą*, i nie „bytu jako takiego”, czy też bytu jako „rzeczy w sobie”, lecz bytu jako przedmiotu możliwego doświadczenia.

Metafizyka substancji przechodzi zatem w „metafizykę” funkcji – metafizyka dogmatyczna, w metafizykę jako naukę – gdzie substancja jest jedną z wielu kategorii umożliwiających budowę sądów i, co za tym idzie, twierdzeń naukowych. Substancja nie byłaby tu już „rzeczą pozbawioną własności” rozumianych jako atrybuty substancji, lecz *i d e ą* „zupełności własności” rozumianych jako sieć odniesień do innych przedmiotów doświadczenia.

W najobszerniejszej po dziś dzień publikacji poświęconej filozofii Ernsta Cassirera – przygotowywanej jeszcze za jego życia, a wydanej pod redakcją Schlipa w roku 1949, zatem już po jego nagłej śmierci – ten stosunek do metafizyki wynikający z tradycji filozoficznej, z której Cassirer wyrastał, jest wielokrotnie podkreślany³¹. Znajdujemy tam typowe sformułowania kształtujące na wiele lat pogląd na temat Cassirerowskiego pojęcia „filozofii pierwszej”. Cytaty można mnożyć – zwłaszcza te dotyczące krytyki metafizyki, a także takie, które *explicite* dowodzą wynikającej z charakteru filozofii transcendentalnej w jej marburskiej wersji absurdalności wszelkiego domagania się metafizycznych podstaw filozofii form symbolicznych³².

Cassirer nie zdążył ustosunkować się do tych twierdzeń. W trakcie swojego krótkiego pobytu w Stanach Zjednoczonych nie zdążył także opublikować pism, ani nawet streścić tekstów, które poświęcił tej problematyce, a które w prawie ukończonej formie musiał pozostawić w Szwecji. Teksty te do Ameryki żona

²⁹ W jednej z prac Cassirera możemy przeczytać: „Przyzwyczajenie do ‘r z e c z y’ niezależnej od jakiegokolwiek substancji’ można w równie niewielkiej mierze przypisywać tak pospolitemu ludzkiemu rozumowi, jak rozumowi wyćwiczonemu w teorii poznania; bowiem właśnie dla tego drugiego substancja oznacza *k a t e g o r i ę*, na zastosowaniu której polega wszelka w ogóle możliwość przyjmowania ‘rzeczy’” (*O teorii względności...*, op. cit., s. 74).

³⁰ Por. P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Lipsk 1923, s. 199.

³¹ Zob. np. W.C. Swabey, *Cassirer and Metaphysics*, w: P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, op. cit., s. 121-148; F. Kaufmann, *Cassirer's Theory of Scientific Knowledge*, w: P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, op. cit., s. 183-214; R.S. Hartman, *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*, w: P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, op. cit., s. 289-334.

³² „Pytanie o metafizykę ‘poza’ formami symbolicznymi jest bez sensu”, R.S. Hartman, *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*, w: P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, op. cit., s. 317.

Cassirera przywiozła dopiero po jego śmierci, gdzie długo jeszcze czekały na publikację³³.

Badania nad nimi jako pierwszy podjął Verene, który w 1979 roku wydał zbiór prac i wykładów, rzucających zupełnie nowe światło na filozofię najśłynniejszego marburczyka³⁴. Większość z opublikowanych w tym zbiorze tekstów pochodziła z lat 1935-1941, a więc z okresu, kiedy Cassirer mieszkał i pracował w Szwecji. Jak się okazało, „szwedzkie lata” zaowocowały wyjątkowo obficie, a ich owoce zaskoczyły wielu badaczy³⁵.

W 1986 roku ukazała się, najpierw w przekładzie angielskim, praca, której sam tytuł jest zadziwiający w świetle powyższych wywodów: rozprawa *Metafizyka form symbolicznych*, traktowana jako czwarty tom – do tej pory znanej jako trzytomowa – *Filozofii form symbolicznych* (*The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 4: *The Metaphysics of Symbolic Forms*, Yale University Press). Publikacja ta składała się ze szkiców przeznaczonych do czwartego tomu oraz innych pokrewnych merytorycznie tekstów. W 1995 roku zostaje ona opublikowana po niemiecku jako pierwszy tom spuścizny rękopiśmienniczej Cassirera nakładem Felix Meiner Verlag i uzupełniona o bardzo ciekawy, nieznany wcześniej tekst *O fenomenach bazowych* (*Über Basisphänomene*)³⁶.

Teksty mające wejść w skład czwartego tomu mają na celu metafizyczne ugruntowanie Cassirerowskiej koncepcji, a zatem uzupełnienie brakującego elementu jego filozofii. Metafizyka ta jednak nie jest ani próbą ugruntowania metafizyki jako nauki w krytycznym sensie, ani tym bardziej rodzajem metafizyki dogmatycznej opartej na pojęciu substancji w arystotelesowym „rzeczym” rozumieniu. Jest, jeśli można użyć takiego sformułowania, „metafizyką fenomenologiczną” – metafizyką trzech bazowych, nieredukowalnych fenomenów, stanowiących o źródłowej postaci rzeczywistości i uzasadniających najważniejszą funkcję Cassirerowskiej koncepcji form symbolicznych – „symboliczną brzemienność” (*Symbolische Prägnanz*)³⁷. Według Cassirera fenomeny bazowe „są tym, od

³³ Na temat losów niepublikowanych prac Cassirera zob. V. Giroud, *How the Cassirer Papers Came to Yale*, w: C. Hamlin, J.M. Krois (ed.), *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer's Theory of Culture*, New Haven 2004, s. 263-269.

³⁴ E. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, D.P. Verene (ed.), New Haven 1979.

³⁵ Zob. na ten temat: J. Hansson, S. Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, Bern 2006.

³⁶ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, w: idem, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., s. 113-195.

³⁷ Interesująca jest kwestia relacji Cassirer-fenomenologia. Już w drugim tomie swojej *Filozofii form symbolicznych* poświęconej myśleniu mitycznemu Cassirer pisze we wstępie, że zamierza wykorzystać do badań struktury myślenia mitycznego metodę Husserla – sądzi bowiem że metoda ta nada się znakomicie do opisu rodzaju obiektów i sensów budowanych w myśleniu mitycznym, abstrahując od sposobów istnienia tych obiektów. Zob. E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Zweiter Teil, op. cit., s. 14, przypisy). Na ten temat zob. też np.: F. Kaufmann, *Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, w: P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, op. cit., s. 799-854. Por. też bezpośrednio nawiązanie do Husserla w: E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, op. cit., s. 132.

czego wychodzimy, by uzyskać dostęp do 'rzeczywistości' i w czym mieści się i zawiera wszystko to, co nazywamy 'rzeczywistością'³⁸. Jednocześnie jednak „są one 'przed' wszelkim myśleniem i wynikaniem, leżą im u podstaw”³⁹.

Koncepcję fenomenów bazowych Cassirer zaczerpnął z filozofii Goethego i z jego nauki o *Urphänomene*. Prafenomen lub fenomen źródłowy to według autora *Cierpień młodego Wertera* „konieczne powiązanie elementów świata postrzeżeń, typowy dla jakiegoś określonego obszaru rzeczywistości, dla jakiegoś określonego rodzaju rzeczy, który da się wypowiedzieć w formie jakiegoś prawa”⁴⁰. W omawianym tekście Cassirer wyróżnia trzy takie fenomeny⁴¹, z których każdy odniesiony jest do stosownej maksymy Wolfganga Goethego. Są to:

- a) fenomen Ja (*das Ich-Phänomen*) – doświadczenie siebie samego, życie⁴²,
- b) fenomen działania (*das Wirkens-Phänomen*) – doświadczenie innego, ty⁴³,
- c) fenomen dzieła – (*das Werk-Phänomen*) – doświadczenie świata, on⁴⁴.

Mamy tu do czynienia z metafizyką zajmującą się nie bazowymi pojęciami, lecz bazowymi fenomenami, które „są dla nas właściwymi źródłami poznania rzeczywistości – jeżeli źródła te zostaną zatłakane, wówczas wyschnie strumień poznania rzeczywistości”⁴⁵, zaś samo „pojęcie rzeczywistości otrzymuje swój sens dopiero wówczas, gdy zostanie zasilone z tych źródeł”⁴⁶. Nie opiera się więc ona na „żonglerce pojęciami”, lecz na „źródłowo danej intuicji”⁴⁷.

³⁸ Ibidem, s. 131.

³⁹ Ibidem, s. 132.

⁴⁰ H. Siebeck, *Goethe als Denker*, Stuttgart 1905, s. 50.

⁴¹ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, op.cit, s. 137.

⁴² „Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben, ist das Leben, die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt; der Trieb, das Leben zu hegen und zu pflegen, ist einem jeden unverwundlich eingeboren, die Eigentümlichkeit desselben jedoch bleibt uns und andern ein Geheimnis”, J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, s. 391.

⁴³ „Die zweite Gunst der von oben wirkenden Wesen ist das Erlebte, das Gewährwerden, das Eingreifen der lebendig-beweglichen Monas in die Umgebungen der Außenwelt, wodurch sie sich erst selbst als innerlich Grenzenloses, als äußerlich Begrenztes gewahr wird. Über dieses Erlebte können wir, obgleich Anlage, Aufmerksamkeit und Glück dazu gehört, in uns selbst klar werden; andern bleibt aber auch dies immer ein Geheimnis”, ibidem, s. 392.

⁴⁴ „Als Drittes entwickelt sich nun dasjenige, was wir als Handlung und Tat, als Wort und Schrift gegen die Außenwelt richten; dieses gehört derselben mehr an als uns selbst, sowie sie sich darüber auch eher verständigen kann, als wir es selbst vermögen; jedoch fühlt sie, dass sie, um recht klar darüber zu werden, auch von unserm Erlebten soviel als möglich zu erfahren habe. Weshalb man auch auf Jugendanfänge, Stufen der Bildung, Lebenseinzelheiten, Anekdoten und dergleichen höchst begierig ist”, ibidem, s. 393.

⁴⁵ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, op. cit., s. 132.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

Na uwagę zasługuje styl wykładu Cassirera, który mimo niedoskonałej i nieodpracowanej formy, da się łatwo scharakteryzować jako zdecydowanie odmienny od stylu, w jakim pisał swoje prace „marburskie”. Styl ten jest przesiąknięty raczej duchem Goethego niż Kanta, jest raczej poetycki niż ścisły i przywodzi na myśl, także ze względu na problematykę, pisma Heideggera⁴⁸. Metafizyka, o której tu mowa, jest, by tak rzec, „intuicyjna”. Fenomenów bazowych „nie można ‘wyjaśnić’”, można je jedynie przedstawić⁴⁹.

Krytyka metafizyki dogmatycznej i przeciwstawienie jej metafizyce jako nauce – a zatem idei zupełnego poznania według zasad, nie usuwa jednak, jak widać, palących pytań metafizycznych i Cassirer musiał sobie z tego zdawać sprawę. Teksty, o których tu mowa, nie pasują do utartego obrazu tego filozofa – otrzymujemy tutaj także ponowne potwierdzenie niezbywalności pytań metafizycznych, które w jakiejś formie przenikają nawet do tak konsekwentnego i, zdawałoby się, zupełnego projektu, jakim jest filozofia form symbolicznych – projektu, który w okresie swego powstawania niejednokrotnie był uznawany za pozytywistyczny⁵⁰. Poglądy nauczycieli Cassirera – Hermanna Cohena i Paula Natorpa – także ewoluowały od wyjątkowo ścisłej „logistycznej”, jak wtedy mówiono, filozofii krytycznej. Pierwszy z nich pod koniec życia znacząco zmienił orientację filozoficzną, skłaniając się w stronę filozofii religii i stając się jedną z ważniejszych postaci nurtu filozoficznego zwanego filozofią dialogu⁵¹. Natorp zaś zajął się określeniem roli i miejsca psychologii w myśli krytycznej⁵², a pod koniec życia analizował konsekwencje, jakie niesie z sobą marburskie stanowisko teoriopoznawcze w dziedzinie moralności i filozofii społecznej. Jego *Vorlesungen über praktische Philosophie*, które ukazały się już po jego śmierci, pokazują religijny charakter jego myśli i ewoluują w stronę tradycji Mistrza Eckharta i niemieckiego mistycyzmu⁵³, zaś wydany dopiero w 1958 roku rękopis jego wykładów *Philosophische Systematik* pokazuje, jak daleko Natorp odszedł od myśli szkoły marburskiej⁵⁴. Jeżeli przypomnimy sobie podstawowe zadanie, jakie stawiał przed sobą pierwszy z wielkich mistrzów

⁴⁸ Heideggerowi zresztą Cassirer poświęcił sporo miejsca w pismach, które weszły w skład *Metafizyki form symbolicznych*. Zob. E. Cassirer, *Symbolische Formen. Zu Band IV*, w: idem, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., s. 219–226. Zob. też: J.M. Krois, *Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger*, w: „Philosophy and Rhetoric” 16 (1983).

⁴⁹ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, op. cit., s. 137.

⁵⁰ Por. np: Jenkins, *Logical Positivism, Critical idealism, and the Concept of Man*, op. cit.

⁵¹ Zob. np. jego *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Berlin 1919. Na ten temat por. E. Cassirer, *Hermann Cohens Philosophie der Religion und ihr Verhältnis zum Judentum*, w: ECW, t. 18, Hamburg 2004.

⁵² Zob. np. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritische Methode*, Tübingen 1912.

⁵³ P. Natorp, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Erlangen 1925.

⁵⁴ P. Natorp, *Philosophische Systematik*. Aus dem Nachlass Hrsg. von Hans Natorp, Hamburg 1958. Na ten temat zob. też: J. Ożarowski, *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, Warszawa 1998; E. Cassirer, *Paul Natorp (24. Januar 1854 – 17. August 1924)*, „Kant-Studien” 1925, z. 3–4, Ch. Wolzogen, *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*, Würzburg 1984.

Cassirera, Kant, w *Krytyce czystego rozumu*, przekonamy się, że i on nie pominął tego pytania:

„[...] metafizyka, choć nie jako nauka, to jednak jako wrodzona skłonność (*metaphysica naturalis*) istnieje rzeczywiście. Albowiem rozum ludzki powodowany własną potrzebą, a nie tylko samą próżnością posiadania wielu wiadomości, zmierza niepowstrzymanie do tego rodzaju pytań, na które nie można odpowiedzieć przez stosowanie rozumu w obrębie doświadczenia ani przy pomocy zapożyczonych odeń zasad. Tak też u każdego, w kim tylko rozum wzniosł się do spekulacji, istniała rzeczywiście zawsze jakaś metafizyka i zawsze w nim też istnieć będzie. I co do niej powstaje pytanie: Jak jest możliwa metafizyka jako nauka jako pewna naturalna skłonność?”⁵⁵

Uwagę na to zwracał także drugi z duchowych przewodników autora *Eseju o człowieku*, Goethe, w jednej ze swoich refleksji:

„W naukach przyrodniczych o wielu problemach nie można się należycie wypowiadać, jeśli nie przywoła się na pomoc metafizyki; i nie chodzi tu o scholastykę bawiącą się słowami, lecz o tę metafizykę, która była, jest i będzie po fizyce”⁵⁶.

Do „ewolucji neokantyzmu Ernsta Cassirera” – jeśli można po raz kolejny nawiązać do tytułu książki Prof. Andrzejewskiego – w której zgodnie z ówczesnie dostępnymi materiałami można było słusznie upatrywać tylko jednego przełomu, należałoby zatem dołożyć suplement – o m e t a f i z y c e. Jak się okazuje, dorobek i rozwój najśłynniejszego ucznia Cohena można rozpatrywać także z punktu widzenia stosunku do „filozofii pierwszej”, bowiem, zwłaszcza w świetle nowych tekstów, otrzymuje on, jako całość, nowy wydźwięk i znaczenie.

Pojęcie metafizyki jest zatem obecne w filozofii twórcy teorii form symbolicznych przynajmniej w kilku znaczeniach.

1. Będąca przedmiotem programowej krytyki neokantystów marburskich *m e t a f i z y k a d o g m a t y c z n a* i związana z tym krytyka pojęcia substancji. Takie pojęcie metafizyki – pojęcie Arystotelesowe – jest pojęciem klasycznym, dogmatycznym, występującym w pracach Cassirera tylko w kontekście negatywnego przykładu na błędność postępowania nauk – jego dogmatyzm. Takie rozumienie oznaczałoby próbę ugruntowania wszelkiej rzeczywistości na jakiejś ostatecznej formie substancjalnej, która gwarantując spójność rzeczywistości, upewniałby nas także o jej realności.
2. *M e t a f i z y k a s u b s t a n c j i j a k o f u n k c j i* – oparta na krytyce władz poznawczych *m e t a f i z y k a p o z n a n i a*, w której trwała i niezmienna substancja, jako podstawa tożsamości i realności rzeczy, staje się „substancjalną formą” przedmiotu i warunkiem przedmiotowości w ogóle⁵⁷.

⁵⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przekł. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 81.

⁵⁶ J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy* (131), przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1977, s. 47.

⁵⁷ Por. P. Parszutowicz, *Substancja jako funkcja. Krytyczne pojęcie substancji i problem syntezy a priori*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 56 (2011). Krytyczne pojęcie substancji warto rozważyć także w kontekście ciekawej propozycji Wernera Stegmaiera, który badając ewolucję tego pojęcia, wyróżnia trzy główne rozumienia podstawowego pojęcia metafizyki. Według niego pojęcie to rozwija się w dziejach od relacji

3. Metafizyka fenomenów bazowych – życia, ducha i świata, jako pierwotnych fenomenów umożliwiających sytuację poznawczą i dających metafizyczny grunt pod filozofię form symbolicznych.
4. Metafizyka form symbolicznych, jako filozofia kultury. Wyprowadzająca całość możliwej kultury z jednej zasady najśłynniejsza Cassirerowska koncepcja może być – przejmując współcześnie większość metafizycznych pytań – interpretowana jako rodzaj współczesnej metafizyki⁵⁸.

W świetle najnowszych badań i przedsięwzięć edytorskich, dzięki którym mamy w końcu dostęp do całości dorobku Ernsta Cassirera, okazuje się, że problem metafizyki – uznawany do niedawna za marginalny w tym dorobku, stanowi ważną jego część. Cassirer jest w jego obliczu nie tylko krytykiem metafizyki, ale także poszukiwaczem jej nowych sformułowań i postaci. Ten nowy aspekt i element filozofii Cassirera może być potraktowany jako jeden z etapów ewolucji myśli najśłynniejszego marburczyka, w związku z którym jednowymiarowość tej postaci zdeterminowana utrwalonym przekonaniem o konsekwentnym realizowaniu projektu kantowskiego i rozszerzeniu jego zasięgu na nowe dziedziny poznania musi zostać uzupełniona o całe bogactwo odniesień i inspiracji. Bowiem inspiracje Cassirera to nie tylko Kant, Cohen, Natorp i współcześni mu przyrodnicy, lecz także Hegel⁵⁹, Goethe, Dilthey, Simmel i fenomenologia⁶⁰.

substancja-akcydens u Arystotelesa, przez relację substancja-substancja u Kartezjusza, aż po relację substancja-relacja u Leibniza. Idąc tym tropem, krytyczne pojęcie substancji mogłoby mieć postać relacji relacja-relacja. W. Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart 1977. Na temat odczytania Kantowskiej *Krytyki* jako metafizyki zob. też: J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991.

⁵⁸ Zob. E.W. Orth, *The modern Concept of Culture as Indicator of a Metaphysical Problem*, w: C. Hamlin, J.M. Krois (ed.), *Symbolic Forms and Cultural Studies...*, op. cit.

⁵⁹ D.P. Verene, *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*, „Journal of the History of Ideas” vol. 30, 1969, no. 1.

⁶⁰ Por. choćby: E. Cassirer, „*Spirit*” and „*Life*” in *Contemporary Philosophy*, w: P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, op. cit., s. 855. Zob. też: idem, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, op. cit., s. 199-228.

Tomasz Albiński

Poznań



Recepcja sylogistyki klasycznej w pismach logicznych Kanta

Immanuel Kant wykładał logikę przez ponad czterdzieści lat, był również przez ponad dwadzieścia pięć lat kierownikiem katedry logiki i metafizyki na uniwersytecie w Królewcu. Swój pierwszy wykład publiczny poświęcił właśnie logice. Jednakże Kant nie jest kojarzony z tą dziedziną; badacze historii logiki zazwyczaj przemilczają dokonania i znaczenie tego filozofa na polu logiki. Tekst niniejszy jest próbą zrozumienia tego fenomenu.

Z pismami logicznymi Kanta w niniejszym artykule kojarzone będą przede wszystkim dwie prace: *Logika. Podręcznik do wykładów* (pod redakcją Jäschego¹) oraz *Fałszywa subtelność czterech figur sylogistycznych*. Wybór ten podyktowany jest chęcią skoncentrowania się tylko na aspektach ściśle formalnych; tym samym zagadnienie logiki transcendentalnej, szeroko dyskutowane w *Krytyce czystego rozumu*, pozostaje poza obszarem podejmowanych poniżej badań². Jednakże nie

¹ Poglądy Kanta na istotę logiki ewoluowały; rekonstrukcja tej dynamiki opierać się może tylko na porównywaniu zachowanych notatek do wykładów studentów Kanta (tzw. *Logika Blomberga*, *Logika Wiedeńska*, *Warszawska* i szereg innych). Badania takie muszą natomiast być poprzedzone krytyką źródeł. Rozmach tego typu badań wykracza dalece poza wymagany kontekst uzasadnienia tez prezentowanych w niniejszej pracy; ujawnia jednak konieczność dokonania wyboru. Logika Jäschego jest świadectwem dojrzałych, po-krytycznych poglądów Kanta na logikę. Ponieważ stanowi kompilację kilku źródeł, jakimi dysponował Jäsche, dla celów zamierzonych w niniejszej pracy jest wystarczającym odniesieniem.

² W odróżnieniu od problemu recepcji logiki formalnej w pismach Kanta problematyka logiki transcendentalnej jest w literaturze przedmiotu szeroko dyskutowana. Badane są zarówno znaczenie logiki transcendentalnej w systemie Kanta, jak i jej stosunek do logiki ogólnej. Por. na przykład A. Banaszkiewicz, *Kanon czy organon? Miejsce i pojęcie logiki*

można nie zacytować fragmentów z *Krytyki* dotyczących logiki, z którymi to postać królewieckiego filozofa kojarzona jest najmocniej; w 1781 roku Kant pisze:

„Choć bardzo rozmaite są znaczenia, w jakich starożytni używali nazwy tej nauki lub sztuki [to jest logik], można przecież na podstawie jej rzeczywistego używania z pewnością wnosić, że nie była u nich niczym innym, jak tylko logiką wytwarzania pozoru; sztuką sofistyczną nadawania swej niewiedzy, a nawet swym wymyślnym sztuczkom przez to pozoru prawdy, [...] i używano jej topiki do upiększania wszelkiego pustego argumentowania”³.

W drugim wydaniu *Krytyki* z roku 1787 Kant nieco łagodzi swój stosunek:

„Że logika szła tym pewnym torem [badania naukowego] już od najdawniejszych czasów, można po tym poznać, iż od czasów Arystotelesa nie musiała zrobić żadnego kroku wstecz, o ile do poprawek nie zechcemy zaliczyć na przykład usunięcia niektórych zbędnych subtelności lub wyraźniejszego określenia tego, co zostało już wyłożone, należy to jednak raczej do elegancji niż do pewności nauki. Osobliwe jest jeszcze to, że nie mogła dotychczas zrobić także kroku naprzód i że przeto wedle wszelkich danych wydaje się zamknięta i wykończona”⁴.

W obu fragmentach wyraźnie zaznacza się niechętny stosunek do logiki i jej przedmiotu. Należy jednak podkreślić, iż pojęcie logiki, jakim posługiwał się Kant, jest znacznie szersze od współczesnego. Rozumiana jest ona jako dziedzina, w której zawierają się nie tylko treści formalne i metodologiczne, ale także psychologiczne, gramatyczne, retoryczne, hermeneutyczne. Łączenie ich pod jednym pojęciem logiki było w czasach Kanta niezwykle powszechne. Niewątpliwą zasługą Kanta jest spopularyzowanie podejścia, w którym oddziela się te treści, dzięki czemu dochodzi do jednoznacznego określenia przedmiotu logiki formalnej. Propozycja Kanta zasadza się na podziale logiki na ogólną i szczegółową⁵. Logika szczegółowa stanowi *organon* poszczególnych nauk, traktując o „prawidłach słusznego myślenia o przedmiotach pewnego rodzaju”⁶. Logika ogólna dzieli się zaś na czystą i stosowaną. Przedmiotem ogólnej logiki stosowanej są treści metodologiczne (błędy logiczne, definiowanie); natomiast czysta logika ogólna traktuje o aspektach formalnych⁷.

w *filozofii Kanta*, w: I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przekł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005; M. Tiles, *Kant. From general to Transcendental Logic*, w: D. Gabbay, J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 3, Amsterdam 2004. Choć oczywiście w filozofii Kanta to logika transcendentalna ma znaczenie zasadnicze, to jednakże uchwycenie tego, jak Kant pojmował przedmiot logiki formalnej, może pozwolić na lepsze zrozumienie znaczenia jego wynalazku.

³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Warszawa 1957, A61.

⁴ Ibidem, BVIII.

⁵ Podział ten znajdujemy w *Krytyce*. W *Logice* natomiast znajduje się krytyka wcześniejszych podziałów logiki (I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 22-30). O podziale logiki i umiejscowieniu jej w systemie Kanta obszernie pisze A. Banaszkiewicz, *Kanon czy organon?*..., op. cit.).

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., B77.

⁷ Wyraźnie zaznacza się w tym podziale nieobecność logiki transcendentalnej. Dzieje się tak, ponieważ stanowi ona alternatywę dla logiki ogólnej (pytaniem jest, czy logika

Drugim aspektem dającym się uchwycić w przywołanych fragmentach *Krytyki*, obok oceny przedmiotu logiki, jest swoiście rozumiana historia logiki. Jej obraz można uzupełnić i wzbogacić uwagami Kanta zapisanymi w *Logice*:

„[...] logika od czasów Arystotelesa niewiele zyskała na treści, co zgodnie z jej naturą nie jest też możliwe”⁸.

„W obecnych czasach właściwie nie było żadnego słynnego logika, a i my nie potrzebujemy żadnych nowych odkryć w logice, gdyż zawiera ona wyłącznie formę myślenia”⁹.

Kant wiąże rozwój logiki z Arystotelesem i tylko z nim. Osiągnięcia logiki stoickiej i scholastycznej pozostają przez Kanta bądź nierozpoznane, bądź zlekceważone, bądź przypisane Arystotelesowi. Ponownie, podejście to może zostać usprawiedliwione powszechnością odpowiednich stereotypów w czasach Kanta; należy jednak podkreślić, iż w środowisku badaczy logiki aspekty historyczne były co najmniej uświadamiane.

Dla zrozumienia przyczyn takiego pojmowania przez Kanta przedmiotu logiki (formalnej) i jej dziejów (a także perspektyw) należy przede wszystkim znaleźć odpowiedzi na pytania: w jakim środowisku naukowym Kant wzrastał, jaką wiedzę logiczną mógł posiadać i jaką w istocie posiadał.

Życie Kanta przypada na znamienny w historii logiki czas. Królewiecki filozof kształcił się i pracuje bowiem pod koniec trwającego około 500 lat okresu (od połowy XIV do połowy XIX wieku), w czasie którego w dziedzinie logiki nie dokonują się żadne istotne odkrycia; jest to okres stagnacji, a nawet regresu, nie dochodzi do wystąpienia wybitnych logików. Wyjątkową postacią w tym okresie jest oczywiście Gottfried Leibniz, należy jednak podkreślić, iż jego prace logiczne pozostają nieznane szerszemu ogółowi badaczy do drugiej połowy XIX wieku¹⁰; tym samym w rzeczonym okresie nie mogły one wywrzeć istotnego wpływu na rozwój logiki. W środowisku naukowym funkcjonują przede wszystkim podręczniki do logiki, brakuje zaś opracowań naukowych¹¹. Co znamienne, popularnymi podręcznikami są pisane jeszcze w XIII wieku *Summulae Logicales* Piotra Hiszpana (ostatnie

transcendentalna jest przykładem logiki szczegółowej), a nie tylko na przykład dla czystej logiki ogólnej. Korzystając z zarysowanej powyżej dywizji Kanta, można przedmiot niniejszej pracy określić jako ograniczony do czystej logiki ogólnej. Należy jednak z całą stanowczością podkreślić, iż określić „czysta logika ogólna” i „logika formalna” nie można traktować synonimicznie. Nie wszystkie bowiem aspekty czystej logiki ogólnej Kanta są proveniencji czysto formalnej; także nie jest tak, iż treści wyłączone z czystej logiki ogólnej są *sui generis* aformalne.

⁸ I. Kant, *Logika...*, op. cit.

⁹ Ibidem, s. 32.

¹⁰ Pierwsze kompletne wydanie prac Leibniza nastąpiło dopiero pod koniec XIX wieku.

¹¹ Poniższe informacje dotyczące funkcjonujących w diskutowanym okresie podręczników i dzieł logicznych oparte zostały na ustaleniach dokonanych w pracach: W. i M. Knaele, *Development of Logic*, Oxford 1962; E. Ashworth, *Developments in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, w: D. Gabbay, J. Woods; Elsevier (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2, Amsterdam 2008.

wydanie fragmentów tego dzieła ma miejsce w Paryżu w 1605 roku) oraz czternastowieczna *Summa Totius Logicae* Wilhelma Ockhama (ostatnie wydanie w roku 1675 w Oxfordzie). W tradycji scholastycznej pozostają siedemnastowieczne podręczniki R. Sandersona i H. Aldricha, których ostatnie wydania przypadają na połowę XIX wieku. Na kształtowanie się świadomości logicznej w XVII i XVIII wieku miały również prace P. Ramusa, A. Arnaulda i P. Nicole'a (autorzy tzw. *Logiki Port Royale*) czy Gassendiego – krytyczne wobec tradycji scholastycznej, ale cały czas zawierające w istotnej części wykład logiki klasycznej¹². Z wynalazków logicznych autorów współczesnych Kantowi wymienić należy: L. Eulera opis graficznej metody ujmowania stosunków zakresowych pomiędzy nazwami ogólnymi, a także prace J. Lamberta *Neues Organon* (1764) oraz *Sechs Versuche einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre* (1782); ostatnia stanowi próbę, acz nieudaną, algebraizacji logiki. Prace Lamberta Kant zna, jednakże nie przypisuje im większego znaczenia¹³; zaś analogiczne do rozwiązań Eulera grafy znaleźć można w odręcznych zapiskach Kanta na marginesie wykorzystywanego przez niego podręcznika do logiki autorstwa R. Meiera¹⁴.

Ustalenia powyższe pozwalają na konstatację, iż w osiemnastowiecznej Europie perspektywy rozwojowe logiki pozostawały mocno ograniczone. Taki stan rzeczy wiązał się zarówno z sytuacją w procesie nauczania logiki (korzystano nierzadko z 400-letnich podręczników bądź z prac i skryptów pozostających w scholastycznej formacji intelektualnej), jak i z nikłym wpływem prac wybitnych, na przykład Leibniza. Całość obrazu należy uzupełnić krytyką logiki klasycznej zawartej w pracach okresu humanizmu¹⁵, której oddziaływanie jest widoczne jeszcze w pracach Locka.

Oprócz ogólnej tendencji w osiemnastowiecznej recepcji logiki w Europie istotny wpływ na sposób rozumienia logiki przez Kanta miała także (o ile nie przede wszystkim) specyfika niemieckich uniwersytetów, zwłaszcza jego Alma Mater: królewieckiej Albertiny.

Uniwersytet królewiecki w czasach studenckich Kanta¹⁶ przedstawia się raczej jako ośrodek prowincjonalny, pozostający poza głównym nurtem przemian formacji intelektualnej zapoczątkowanych filozofią Kartezjusza. Początek XVIII wieku nacechował całe niemieckie środowisko uniwersyteckie antykartezjanizmem. Wyrażało się to przede wszystkim w odrzuceniu nowej kartezjańskiej nauki o metodzie, zamiast której preferowano metodologię włoskiego humanisty i logika Jacobiego Zabarellego. Najpełniejsze odzwierciedlenie tej postawy odnaleźć można

¹²Warty wspomnienia jest także podręcznik J. Junga *Logica Hamburgensis* z 1638 roku, którego fragmenty zawierające rozważania odnośnie do rachunku relacji stanowiły inspirację dla Leibniza.

¹³Por. W. i M. Knaele, *Development of Logic*, op. cit., s. 354.

¹⁴Patrz: M. Tiles, *Kant...*, op. cit., s. 93.

¹⁵Krytyka ta wiązała się z postulatem priorytetu badań empirycznych i koncentracją na metodzie naukowej; rozumowania uzasadniające, z uwagi na silne powiązania z dogmatyką, były negatywnie oceniane.

¹⁶Kant rozpoczął studia w roku 1740, ukończył sześć lat później.

w popularnej w Niemczech pracy Paula Rabego *Methodologia nova atque scientifica* (1706), wybitnego arystotelika i nestora królewieckich logików (nauczał w Albertinie w latach 1685-1713).

Obraz królewieckiego ośrodka akademickiego w dyskutowanym okresie oddają również następujące fakty¹⁷: liczba studentów systematycznie spadała (rok 1717 – 400 studentów, 1729 – 297, 1732 – 252), na kadre profesorską składali się przede wszystkim wychowankowie Albertiny – wyraźnie zarysowuje się mała mobilność personalna i, co może się z nią wiązać, ideowa. Dobrze jest to widoczne w przypadku katedry logiki i metafizyki. Wspomniany już prof. P. Rabe (1656-1713), kierownik tej katedry, pochodził z Królewca¹⁸; w latach, gdy nauczał, magisterium Albertiny uzyskało dwóch kolejnych jej pracowników: J. Boese (1683-1719) i H. Oelmann (1676-1725), pierwszy pochodził z Królewca, drugi z Kołobrzegu. Z Królewca pochodził również trzeci z ówczesnych pracowników tej katedry – J. Rohde (1690-1727), kształcił się jednakże w Jenie. Uczniem Oelmanna i Rhodego był J. Kypke (1692-1758), którego praca z 1729 roku *Brevissima delineatio scientiarum dialecticae et analyticae ad mentem philosophi* uważana jest za źródło inspiracji Kantowskiej dystynkcji sądów na analityczne i syntetyczne. W końcu Kypke nauczał M. Knutzena (1713-1751), pochodzącego z Królewca nauczyciela logiki Kanta i F. Bucka (1722-1786) – z którym Kant rywalizował o posadę kierownika katedry po śmierci Kypkego¹⁹; obaj również pochodzili z Królewca. Kypke, Oelmann i Rabe byli zdeklarowanymi arystotelikami; w takim też duchu nauczali i tworzyli. W latach 1720-1742 odbyło się na Albertinie 11 fakultetów²⁰ dotyczących Arystotelesa; natomiast w czasie, gdy Kant już samodzielnie nauczał – pierwszeństwo uzyskał Platon (43 fakultety w latach 1770-1804). We wspomnianym okresie, to jest latach 1720-1803, miały miejsce 4 fakultety z Kartezjusza, 4 z Leibniza, po jednym z Hobbesa i Spinozy (w ciągu 84 lat!). Ogromną popularnością cieszyła się natomiast doktryna C. Wolffa; korzystano z jego podręczników przy nauczaniu fizyki, matematyki, metafizyki, logiki. W użyciu znajdowały się również prace uczniów i kontynuatorów myśli Wolffiańskiej: A. Baumgartena i G. Meiera.

¹⁷Patrz: R. Pozzo, M. Oberhausen, *The Place of Science in Kant's University*; Cambridge 2002, s. 354.

¹⁸Informacje dotyczące królewieckich profesorów znaleźć można m.in. w pracy *The Dictionary of Eighteenth Century German Philosophers* pod redakcją M. Kuehna i H. Klemmego.

¹⁹Katedrę otrzymał Buck, faworyzowany przez Knutzena, ale i z wykształceniem matematycznym. Kypke i Knutzen nie byli jedynymi pracownikami katedry logiki i metafizyki w omawianym okresie. Ciekawą postacią był bez wątpienia Salthenius (1701-1750); podobnie jak Kypke i Knutzen był pietystą i teologiem, właścicielem największej w owych czasach prywatnej biblioteki w Prusach (22 tys. wolumenów, w tym na przykład 300 egzemplarzy Biblii). Z pochodzenia Szwed, musiał opuścić uniwersytet w Uppsali w związku z oskarżeniem o paktowanie z diabłem i wyrokiem kary śmierci. Incydent ten położył się cieniem także na jego karierze królewieckiej (ostatecznie został oczyszczony z zarzutów).

²⁰Autorzy tego zestawienia Pozzo i Oberhausen (*The Place of Science...*, op. cit., s. 355) brali pod uwagę wymienienie prac rzeczonych filozofów w anonsach zgłaszanych fakultetów.

Kant rozpoczyna publiczne wykłady dla studentów Albertiny w 1755 roku²¹. Zobowiązany wymogami ministerstwa kultury i oświaty do wskazania podręcznika, który stanowić będzie podstawę wykładów, Kant wybiera *Auszug aus der Vernunftlehre* G. Meiera²². Zwraca przy tym uwagę jego konsekwencja: w ciągu całej swojej kariery akademickiej Kant nie zmienia tego wyboru. Nie znaczy to jednak, że Kant pozostaje do logiki Meiera w stosunku bezkrytycznym. Kantowski egzemplarz podręcznika Meiera zapełniają liczne krytyczne uwagi, umieszczone bądź na marginesach, bądź na luźnych kartkach²³. Jäsche, w czasie pracy nad redakcją *Logiki* Kanta, korzystał z tego egzemplarza, uwzględniając poczynione przez Kanta uwagi i zmiany. Porównanie zmian zachodzących pomiędzy treścią obu pozycji: *Logikę* Kanta i *Ekscerptem* Meiera pozwoli określić, co Kant na pewno wiedział o logice (formalnej) oraz jak ją rozumiał.

Logika Kanta podzielona została przez Jäschego na dwie części: ogólną naukę o elementach oraz metodologię. Zauważyć jednak należy, że duża część materiału stanowiącego treści podręcznika Meiera umieszczona została przez redaktora w wyjątkowo obszernym wstępie. Jak podkreśla Jäsche, Kant widział potrzebę nowego uporządkowania materii logicznej, choć sam konsekwentnie podążał tokiem wykładu *Ekscerptu*. Ze względu na zawężenie przedmiotu niniejszej pracy, nasza uwaga koncentrować się będzie na części pierwszej (ogólnej nauce o elementach), gdyż to właśnie w niej omówione zostały zagadnienia dotyczące problematyki rachunków logicznych.

Ogólna nauka o elementach dzieli się na trzy części; w pierwszej poruszane są zagadnienia dotyczące pojęć, druga traktuje o sądach, trzecia o wnioskowaniach;

²¹ Z zachowanych świadectw, korespondencji Kanta, a także jego studentów: m.in. Herza, Reuscha, Fichtego (wybór korespondencji zawiera praca: R. Malter (ed.), *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, Hamburg 1990), wyłania się następujący obraz Kanta jako wykładowcy: wykłady z logiki zawsze zaczynały się o siódmej rano; oczywiście pora ta wiązała się ze specyficznym aspektem – powszechnym ziewaniem słuchaczy, co irytowało wykładowcę (choć sam Kant, gdy uzyskał profesurę, zatrudnić musiał służącego do budzenia). Wykład z logiki uważany był za klarowny, acz nie pasjonujący. Kant przez czterdzieści lat korzystał z jednego i tego samego egzemplarza logiki Meiera. Zwraca uwagę godzina wykładów – wskazuje bowiem na wagę, jaką Kant przykładął do przedmiotu – mocno zaawansowany w latach już tylko w godzinach rannych zachowywał klarowność umysłu (jak sam to przyznaje w liście do Reinholda).

²² Prawdopodobnie początkowo Kant korzystał z rozszerzonej wersji tego podręcznika: G. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752. Co ciekawe, nie wybrał on podręcznika swojego nauczyciela, Knutzena (*Elementa philosophiae rationalis seu logica*, 1747). Być może powodowane to było tym, iż Knutzen, pomimo iż był Wolffianistą, pozostawał także pod wpływem filozofii Crusiusa (1715-1775), podobnie zresztą jak jego drugi uczeń i rywal akademicki Kanta – F. Buck. Kant odnosił się krytycznie do koncepcji Crusiusa, zarzucając jej pomieszenie treści logicznych z metafizycznymi. W roku śmierci Crusiusa nauczanie jego koncepcji, ze względu na niską efektywność i zacofanie ideowe, zostało dekretem ministerstwa zakazane. W tym samym roku (1775) Kant otrzymuje nagrodę za swoją pracę dydaktyczną.

²³ Por. I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 11. Egzemplarz ten znajduje się obecnie w bibliotece uniwersyteckiej w Tartu.

jest to więc klasyczny podział wykładu logiki klasycznej. Wykład sylogistyki rozkłada się pomiędzy części drugą (rodzaje sądów; podział podług ilości, jakości, modalności) a trzecią (wnioskowania bezpośrednie i pośrednie). Z identycznym układem mamy do czynienia w przypadku *Ekscerptu* Meiera. W przypadku obu podręczników zwraca uwagę pominięcie w toku wykładu sylogistyki zagadnienia stosunków zakresowych pomiędzy nazwami ogólnymi – kwestii fundamentalnej dla zrozumienia istoty sylogistyki, uchwycenia jej logicznej zasadności, ważności i doniosłości²⁴. Bowiem to odkrycie związku pomiędzy ważnością trybu sylogistycznego a stosunkami zakresowymi zachodzącymi pomiędzy terminami występującymi w trybie pozwoliło Arystotelesowi sformułować rachunek logiczny. Elementarną kategorią logiczną jest dla Kanta pojęcie, nie nazwa; tym samym to związki pomiędzy pojęciami są przedmiotem inwestygacji. Dlatego poprzedzenie wykładu z sylogistyki rozdziałem poświęconym pojęciom zasługuje na uznanie; niestety przedstawiona w nim problematyka w dużej części pozostaje irrelevantna do treści następującego dalej wykładu. Kant mianowicie rozważa zagadnienie genezy pojęć; pyta, „które działania intelektu tworzą pojęcie”²⁵, analizując następnie rzeczowe akty intelektu. Nie znaczy to jednak, że problem stosunków pomiędzy pojęciami nie jest podnoszony. Kwestia ta jednakże, ze względu na przyjętą elementarną kategorię logiczną – pojęcie, jest wyjątkowo specyficznie rozumiana.

Kant określa pojęcie jako przedstawienie ogólne, przedstawienie tego, co wspólne wielu przedmiotom²⁶. Kładzie jednocześnie warunek, że przedstawienie to może zawierać się w różnych przedstawieniach. Kant wyróżnia następnie w pojęciu materię i formę; nawiązuje wyraźnie do przedmiotowego podziału poznań²⁷. Materię pojęcia stanowi przedmiot, formę zaś ogólność. To pozwala wytłumaczyć uwagę Kanta:

„Mówienie o pojęciach ogólnych lub wspólnych nie jest niczym innym, jak tylko tautologią – jest to błąd wynikający z fałszywego podziału pojęć na ogólne, szczegółowe i jednostkowe. W ten sposób można dzielić nie same pojęcia, lecz wyłącznie ich użycie”²⁸.

Podział, o którym mówi Kant, zasadza się na przypisaniu kwalifikacji ilościowej nie sądom, lecz pojęciom. Wyrażenia *każdy*, *żaden*, *niektóre* nie stanowiły wyrazu formy sądu (ogólnego, szczegółowego), a były traktowane jako *exponibilia* – wyrażenia określające zakres pojęcia, terminu; sąd był sądem ogólnym (szcze-gółowym), gdyż jego podmiotem było pojęcie o określonej kwalifikacji ilościowej²⁹. Kant wyraźnie zrywa z tą tradycją, jednoznacznie łącząc kwantyfikację z formą sądu³⁰. Ogólność

²⁴ Nie znaczy to, że kwestie te nie są w ogóle poruszane; jednakże ze względów dydaktycznych winny one być silnie wyeksponowane a ich znaczenie podkreślone.

²⁵ Ibidem, s. 117.

²⁶ Ibidem, s. 114.

²⁷ Ibidem, s. 33.

²⁸ Ibidem, s. 114.

²⁹ W przypadku sądów jednostkowych ich podmioty stanowiły imiona własne.

³⁰ W tradycji przed-Kantowskiej z formą sądu kojarzona była li tylko jego jakość, jak na przykład w logice Port Royal. Podobnie rzecz jest przedstawiana przez Wolffa (C. Wolff,

nie może stanowić kryterium dyferencjacji pojęć: wszystkie bowiem są ogólne, przesądza o tym ich forma. Staje się jasne, że Kant, mówiąc o ogólności pojęcia, nie odnosi się do jego zakresu ujmowanego w kategoriach ilości desygnatów podpadających pod to pojęcie. Wyrażany jest tutaj raczej warunek posiadania przez pojęcie zakresu. Istota tego warunku zasadza się na następującym spostrzeżeniu: skoro pojęcie jest przedstawieniem ogólnym, to tym samym nie ma gwarancji, iż posiada ono zakres – w końcu nie wszystkie przedstawienia posiadają zakresy, tak jak nie wszystkie są pojęciami (jak na przykład naoczności)³¹. Pojęcia natomiast mogą być dzielone z uwagi na ich genezę i to na dwojaki sposób. Po pierwsze, Kant wyróżnia pojęcia ze względu na treść: dzieli je na empiryczne i czyste. Pojęcia empiryczne uzyskiwane są w oparciu o doświadczenie, czyste – w oparciu o intelekt. Druga dyferencjacja wiąże się z genezą formy pojęć – Kant wskazuje trzy działania wytwarzające pojęcia: abstrakcję, zestawienie i refleksję. Tym, co charakterystyczne w ujęciu Kanta, jest koncentracja na formie pojęcia, nie treści, podkreślenie roli abstrakcji, abstrahowania. Wyrazem tego podejścia jest na przykład wyłączenie z dalszych analiz zagadnień dotyczących pojęć empirycznych. Kant odchodzi tym samym od przyjętej w *Ekscerpcie* perspektywy. Meier poświęca trzy paragrafy pojęciom empirycznym (§255-258); rozróżnia pojęcia na uzyskane drogą abstrahowania i niezależne od niej (na przykład bezpośrednio pojęcia empiryczne)³². Dla Kanta abstrakcja, abstrahowanie to konieczny warunek uzyskania dowolnego pojęcia³³; w porównaniu z Meierem zaznacza się konsekwencja Kanta w odróżnianiu materii i formy pojęć³⁴.

Zwrot Kanta w stronę formy pojęcia widoczny jest również w przypadku zagadnienia treści i zakresu pojęć. Przez treść pojęcia Kant rozumie zawieranie się pojęcia w przedstawieniu rzeczy; przez zakres (Kant mówi wtedy o pojęciu jako o racji poznawczej) – podpadanie rzeczy pod dane pojęcie³⁵. Kant zauważa:

„Treść i zakres pojęcia są odwrotnie proporcjonalne. Mianowicie, im więcej rzeczy ma dane pojęcie pod sobą, tym mniej zawiera w sobie i odwrotnie”³⁶.

Philosophia rationalis sine logica, Helmstadt 1746, tabulum XV: *De iudiciorum differentia*). U Meiera połączenie kwantyfikacji z formą sądu także nie jest jeszcze wyraźnie zauważalne; por. G. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, op. cit., §301. W tym kontekście należy podkreślić zarówno niezależność, jak i trafną intuicję logiczną Kanta. Z drugiej jednak strony, kwalifikacja ilościowa pojęć, terminów umożliwiała logikom oddanie intuicji związanych z tzw. rozłożeniem terminu, a tym samym poprawne określenie praw ważności trybów sylogistycznych. Kant zlekceważył ten aspekt, tracąc tym samym ważne narzędzie logiczne.

³¹ Por. I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 114. U Meiera wszystkie przedstawienia są pojęciami (G. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, op. cit., §249).

³² Ibidem, §260.

³³ I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 118.

³⁴ Meier bowiem, mówiąc o uzyskiwaniu pojęć, wskazuje trzy sposoby: abstrakcję, zestawienie i doświadczenie (G. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, op. cit., §254); doświadczenie natomiast nie może zagwarantować pojęciu przymiotu ogólności – tym samym wskazany sposób dotyczy co najwyżej materii pojęcia, nie jego formy. Por. I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 115.

³⁵ Ibidem, s. 119.

³⁶ Ibidem.

Tę konstatację rozumieć należy następująco³⁷: większy zakres pojęcia oznacza abstrahowanie od większej ilości określeń przedmiotu, tym samym treść pojęcia zawęża się (coraz mniej elementów w pojęciu pozwala wyróżnić partykularny przedmiot). Z kolei im więcej określeń pozwalających doprecyzować wyróżniany przedmiot, tym mniejszy zakres pojęcia – tym mniej przedmiotów podpada pod pojęcie (gdyż coraz więcej aspektów jest branych pod uwagę przy porównywaniu przedmiotów). Kant stanowczo podkreśla: ogólność pojęcia wiąże się z zakresem pojęcia (w terminologii Kanta: z tym, że pojęcie jest racją poznawczą)³⁸. W dalszej części rozdziału poświęconemu pojęciom Kant referuje problematykę pojęć wyższych i niższych, rodzajów i gatunków, pojęć szerszych i węższych. Zagadnienia te o tyle mają znaczenie, iż widać w nich pewne tropy dotyczące stosunków zakresowych – zwłaszcza stosunków podrzędności, nadrzędności i zamienności. Ustalenia Kanta mają jednak tutaj charakter wielce skrótowy, zaś analogie przedstawiają się jako akcydentalne³⁹.

Druga część nauki o elementach traktuje o sędach. Porządek wykładu dotyczący sądów u Kanta pokrywa się z analogicznym fragmentem *Ekscerptu*. Dla porównania, kolejność omawianych u Kanta zagadnień jest następująca: sądy kategoryczne, sądy hipotetyczne, sądy dysjunkcyjne, sądy eksponujące, sądy teoretyczne i praktyczne, sądy dowodliwe i niedowodliwe, aksjomaty i postulaty (§§ 24–35); z podobną kolejnością spotykamy się u Meiera (§§ 304–315). Kant pojmia jedynie zagadnienie sądów nielogicznych (sądy wyrażane przez wypowiedzi niebędące zdaniem w sensie logiki – pytania, prośby, życzenia etc.); zaznacza się tym samym wiodąca rola formy w określeniu przedmiotu logiki. Dla Meiera sądy nielogiczne (*iudicia non logica*) są interesujące, gdyż tak jak pozostałe, dostarczają poznań – podkreśla on ich doniosłość praktyczną; zauważa, iż nie całe poznanie kończy się na sędach logicznych⁴⁰.

Kant definiuje sąd w następujący sposób:

„Sąd jest przedstawieniem jedności świadomości rozmaitych przedstawień, czyli przedstawieniem zachodzącego między nimi stosunku, jeśli tylko stanowią one jedno pojęcie”⁴¹.

³⁷ Por. G. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, op. cit., §262. Kant jest precyzyjniejszy w sformułowaniu tego prawa; Meier mówi tylko, że im bardziej abstrakcyjne pojęcie, tym ma większy zakres. Fragment ten wskazuje, że Kantowi nieobce były osiągnięcia logiki siedemnastowiecznej, w tym przypadku logiki Port Royal, gdzie po raz pierwszy została sformułowana ta zależność (por. T. Czeżowski, *Konotacja i denotacja*, w: G. Głuchowski (red.), *Semiotyka polska*, Warszawa 1971, s. 108). Warto jednak nadmienić, iż w Logice Port Royal pojęcia treści i zakresu były inaczej rozumiane.

³⁸ I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 119.

³⁹ W dalszej części rozdziału ponownie daje się zauważyć niezależność Kanta, której wyrazem jest na przykład odrzucenie istnienia tzw. najniższego gatunku (tj. takiego, które już nie jest rodzajem). Kolejny raz Kant zaświadcza o swojej koncentracji na formie pojęcia, nie treści (ibidem, s. 121).

⁴⁰ G. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, op. cit., §311.

⁴¹ I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 125.

Ta ważna definicja niesie niestety kilka wątpliwości i pozostaje niejasna. Wydaje się, że zlekceważony został istotny element sądu: samo przedstawienie rozmaitych pojęć (czyli przedstawień ujętych w sądzie) nie wystarcza, należy jeszcze określić stosunek zachodzący pomiędzy nimi (najogólniej ujmując, czy pojęcia łączymy, czy rozdzielamy). Utożsamienie tego przedstawienia pojęć z przedstawieniem stosunku zachodzącego między nimi jest niepoprawne: bowiem samo przedstawienie pojęć nie niesie z sobą elementu asercji czy zaprzeczania, jest on swoisty dla przedstawienia zachodzącego stosunku. Co więcej, dopiero przy takim rozumieniu daje się odróżnić spontaniczność pewnych zestawień od zamyślnego działania. Meier unika tego błędu: rozumie sąd jako przedstawienie stosunku zachodzącego pomiędzy pojęciami w nim występującymi⁴². Porównanie tej definicji z innymi określeniami sądu Kanta pozwala jednak twierdzić, że jego rozumienie sądu, podobnie jak Meiera, zasadza się na ujęciu stosunku pomiędzy pojęciami⁴³. Pozostaje jeszcze kwestia enigmatycznego warunku określonego w definicji, iż przedstawienia w sądzie mają stanowić jedno pojęcie. Być może chodzi tutaj o warunek posiadania przez pojęcia wspólnej części dla swoich zakresów – wtedy jednak definicja ta byłaby rażąco za wąska. Niemniej jednak wiele uwag Kanta zdaje się przemawiać za tą interpretacją, na przykład:

„Sąd jest poznaniem jedności danych pojęć, a mianowicie tego, że B wraz z różnymi innymi rzeczami x, y, z podpada pod to samo pojęcie A, albo też, że ta różnorodność, która podpada pod B, podpada również pod A”⁴⁴.

Również w dalszych częściach rozdziału o sądach Kant nie unika problemów. Pomimo włączenia kwantyfikacji do formy sądu, Kant dokonuje podziału sądów na ogólne, szczegółowe i jednostkowe w odniesieniu do zakresów pojęć⁴⁵. Być może świadczy to o dostrzeżonej przez Kanta zależności pomiędzy stosunkami zakresowymi pojęć a wartością logiczną odpowiednich zdań asertorycznych; pozostaje to jednak tylko przypuszczeniem. Niemniej jednak należy podkreślić, iż tropy dotyczące związków zakresowych, a także sposobów rozumienia określić

⁴² G. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, op. cit., §292

⁴³ Por. I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 262. Rozważyć tutaj należy rzetelność redaktora opracowującego *Logikę* Kanta. Niektórzy autorzy pracę Jäschego oceniają w sposób jednoznacznie negatywny (por. A. Banaszkiewicz, *Kanon czy organon...*, op. cit., s. 246); sądzę jednak, że obwinianie w tym wypadku Jäschego byłoby wielce krzywdzące. Kolejne uwagi Kanta na temat sądu bowiem nie ujednoznaczniają tego pojęcia. Niezależną od powyższych wątpliwości kwestią jest, czy sąd będący przedstawieniem jest przez to samo pojęciem (sprowadza się to do pytania, czy w logice sądów można przypisać sądom zakresy; Kant zdaje się odpowiadać twierdząco – na przykład: I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 129, 131).

⁴⁴ Ibidem, s. 262. Oczywiście można wskazać fragmenty, gdzie Kant, mówiąc o stosunkach pomiędzy pojęciami, traktuje także o wykluczaniu. Niemniej wspomniany błąd prze-wija się przez dalsze partie *Logiki*, na przykład: „W sądzie ogólnym zakres jednego pojęcia pokrywa się całkowicie z zakresem drugiego” (ibidem, s. 126).

⁴⁵ Zwraca przy tym uwagę pewna niekonsekwencja: w przypadku sądów jednostkowych mówi Kant o pojęciu jednostkowym (tj. imieniu własnym), iż nie posiada ono „absolutnie żadnego zakresu” (ibidem); w takim wypadku jednak nie byłoby ono pojęciem.

wyznaczających zakres kwantyfikacji są w tym rozdziale wyraźnie zauważalne. Na przykład sformułowany przez Kanta warunek⁴⁶, że w sądach szczegółowych podmiot musi mieć większy zakres od orzecznika, związany jest raczej z dostrzeżoną dwuznacznością formy sądów szczegółowych, które można interpretować jako traktujące o *przynajmniej niektórych*, lub traktujące o *tylko niektórych*; rozwiązanie Kanta wskazuje na jednoznaczne obranie drugiej interpretacji⁴⁷. Również wyróżnienie sądów nieskończonych w ramach podziału ze względu na jakość sądu (twierdzące/przeczące) niesie z sobą silną intuicję dotyczącą specyficznych stosunków zakresowych, związanych z wyczerpywaniem uniwersum.

Na szczególną uwagę zasługuje rozróżnienie Kanta sądów ze względu na kategorię stosunku: na sądy kategoryczne, hipotetyczne i dysjunkcyjne. Trafnie przestrzega, iż sądy hipotetyczne oraz dysjunkcyjne nie są po prostu różnymi postaciami sądów kategorycznych⁴⁸.

Co ciekawe, definiując sądy kategoryczne, nie podkreśla wyraźnie swojego wyłazku: włączenia w formę sądu kwalifikacji ilościowej. Formę ich określa po prostu jako spójkę pomiędzy podmiotem a orzecznikiem⁴⁹. Z kolei sąd hipotetyczny ujmuje Kant następująco:

„Materią sądów hipotetycznych są dwa sądy (pomyślane problematycznie, nie aserwatorycznie) powiązane ze sobą tak jak racja i następstwo. Ten z tych dwu sądów, który zawiera w sobie rację, to poprzednik (*antecedens, prius*), ten zaś który zajmuje miejsce następstwa, to następnik (*consequens, posterius*), a przedstawienie tego rodzaju wzajemnego powiązania obu sądów w jedności świadomości nazywamy wynikiem – stanowi ono formę sądów hipotetycznych”⁵⁰.

Dla porównania przytoczmy definicję Meiera:

„Sąd, który stwierdza, że z danego warunku jakiś sąd wynika (bez stwierdzania, że jeden, czy drugi jest prawdziwy, czy fałszywy) jest sądem warunkowym. Warunek sądu warunkowego nazywa się pierwszym, lub poprzednikiem (*prius, antecedens*), zaś sąd, który po nim następuje – ostatnim, bądź następnikiem (*posterius, consequens*). [...] Dla prawdziwości sądu warunkowego nie jest wymagane, by poprzednik i następnik były prawdziwe; a raczej, by stanowiło ono poprawną konsekwencję, lub by poprzednik był wystarczającą podstawą prawdziwości następnika. W przeciwnym przypadku sąd warunkowy jest fałszywy”⁵¹.

⁴⁶ Ibidem, s. 129.

⁴⁷ Pomijając kwestię wpływu obranej interpretacji na postać sylogistyki, która, jak się wydaje, nie była do końca przez Kanta uświadomiona, wypada zauważyć, iż rozwiązanie to jest podyktowane chęcią zagwarantowania prawdziwości sądu, przy jednoczesnym zachowaniu ogólności wypływającej z jego formy. W toku wykładu sylogistyki Kant pozostawał przy pierwszej interpretacji, na przykład sąd: „Niektórzy ludzie są ludźmi”, traktuje on jako tautologiczny (ibidem, s. 141). Jest tymczasem oczywiste, że zakres pojęcia „człowiek” nie jest szerszy od samego siebie.

⁴⁸ Ibidem, s. 129.

⁴⁹ Być może jednak to Jäsche nie dostrzegł znaczenia tego rozwiązania.

⁵⁰ Ibidem, s. 130.

⁵¹ G. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, op. cit., §305–306.

Zarówno Kant, jak i Meier wiążą z sądem hipotetycznym pojęcie wynikania; obaj też zwracają uwagę na możliwość abstrahowania od wartości logicznej poprzednika i następnika⁵². Dalej sąd dysjunkcyjny Kant definiuje następująco:

„Sąd jest dysjunktywny, gdy części zakresu jakiegoś danego pojęcia determinują się wzajemnie jako części dopełniające się w ramach całości lub gwooli pewnej całości”⁵³.

Natomiast Meier kładzie:

„Sąd dysjunktywny to sąd, który stwierdza, że spośród wielości sądów jeden jest prawdziwy, a reszta jest fałszywa oraz ponadto to, iż nie jest pewne, który jest prawdziwy, a który fałszywy”⁵⁴.

Przytoczone fragmenty zwracają uwagę dwoma aspektami. Przede wszystkim Kant nie podnosi wyraźnie kwestii prawdziwości sądów; u niego pojęcie prawdy nie pełni zasadniczej roli. U Meiera natomiast określenie sposobu determinacji prawdziwości sądów jest bardzo ważne; co więcej, jego definicje pozwalają zbudować odpowiednie matryce logiczne – jest to wyraźnie widoczne w przypadku dysjunkcji. Ponadto Kant w specyficzny sposób ujmuje sądy dysjunkcyjne, koncentrując się na zakresie członów dysjunkcji – są nimi sądy, ale ujęte jako pojęcia. Odróżnia ich formę zarówno od formy sądów kategorycznych, jak i hipotetycznych. Meier nie zaznacza takiej różnicy pomiędzy sądami hipotetycznymi a dysjunkcyjnymi; nie różnią się one w kwestii sposobu określania determinacji prawdziwościowej.

Abstrahując od zagadnienia trafności Kantowskiego rozróżnienia pomiędzy sądami hipotetycznymi a dysjunktywnymi, można, w oparciu o sformułowane definicje sądów, ująć logikę Kanta jako logikę reguł, której dziedziną przedmiotową jest poprawność formy, która jest semantycznie przezroczysta⁵⁵; różni się ona w istotny sposób od logiki Meiera, w której związki pomiędzy formą a semantyką są fundamentalne i w której kategoria prawdziwości determinuje znaczenie sądu.

Niezaprzeczalnie Kant posiada intuicję rozróżnienia wyróżnionych sądów pod względem ich formy. Niestety, można tylko skonstatować tę intuicję; Kant nie przeprowadza żadnej formalnej dyferencjacji. Co więcej, tak samo silnie rozróżnia

⁵² W przytoczonym fragmencie Kanta uderza pewna niefrasobliwość (choć, być może, należy ją przypisać Jäschemu): otóż podział na sądy problematyczne, asertoryczne i apodyktyczne jest dla Kanta wyrazem sposobu stwierdzania (zaprzeczania) prawdziwości/fałszywości. I tak, sądy problematyczne, ze względu na swą formę, nie wyrażają przekonania o prawdziwości/fałszywości; sądy asertoryczne – stwierdzają prawdziwość/fałszywość; sądy apodyktyczne – stwierdzają prawdziwość/fałszywość z wyrazem jej konieczności. Forma sądów świadczy o przekonaniu o prawdziwości, a nie o niej samej. Dlatego mówiąc, iż sądy w sądzie hipotetycznym są problematyczne, Kant wskazuje na brak stwierdzenia ich prawdziwości/fałszywości. Jednakże przy takim ujęciu ogranicza się tylko do sądów stwierdzających możliwość, co wydaje się niezamierzone. Meier nie popełnia tego błędu.

⁵³ I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 131.

⁵⁴ G. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, op. cit., §307.

⁵⁵ Mowa tutaj oczywiście o sposobie rozumienia logiki formalnej, nie transcendentalnej. To logika formalna abstrahuje od wszelkiej treści, nie logika transcendentalna.

sądy kategoryczne od hipotetycznych i dysjunkcyjnych, jak hipotetyczne od dysjunkcyjnych. Tak więc nie można powiedzieć, by Kant rozumiał różnicę, jaka zachodzi pomiędzy rachunkiem nazw a rachunkiem zdań. Logika Kanta pozostaje w tradycji łączenia ich w jedno w ramach teorii wnioskowań. Nie można odmówić Kantowi dostrzegania problemów związanych z rozumieniem kategorii sądu; jednakże proponowane przez niego sposoby ich rozwiązywania mają charakter wybitnie szkieletowy.

W rozdziale o sędach dają się wyróżnić trzy momenty charakterystyczne logiki Kanta. Po pierwsze, ujmując sąd jako przedstawienie stosunku zachodzącego pomiędzy pojęciami, Kant ujmuje logikę jako logikę sądów, nie zdań, nazw czy wypowiedzi. Po drugie, Kant nie zaznacza różnicy pomiędzy rachunkiem nazw (znajdującym wyraz w sędach kategorycznych) a rachunkiem zdań (znajdującym wyraz w sędach hipotetycznych i dysjunkcyjnych), choć różnica ta nie jest przez Kanta nierozpoznana⁵⁶. W końcu po trzecie: zwraca uwagę nieobecność pojęcia prawdy w prezentacji problematyki sądów.

Ostatni rozdział nauki o elementach traktuje o wnioskowaniach⁵⁷. W odróżnieniu od wcześniejszych dwóch rozdziałów, wykład o wnioskowaniach Kanta nie niesie z sobą istotnych zmian i prób modyfikacji prezentowanych treści. W pierwszej kolejności Kant omawia wnioskowania bezpośrednie, następnie pośrednie, dalej prezentowane są elementy wnioskowań dedukcyjnych rachunku zdań (*modus ponendo ponens*, *tollendo tollens*, *ponendo tollens*, *tollendo ponens*) oraz wnioskowań przez indukcję i analogię. W tekście nie znajdują użycia takie narzędzia, jak kwadrat logiczny czy mnemotechniczne wyrażenia sylogistyki klasycznej. Zawartość treściowa prezentacji teorii wnioskowań pozwala twierdzić, iż zrozumienie tych zagadnień przez Kanta było co najmniej niewystarczające. Przede wszystkim zwraca uwagę zubożenie wykładu w stosunku do logiki Meiera; co więcej, zubożenie to nie jest związane tylko z rezygnacją z pewnych elementów w wykładzie sylogistyki, ale przede wszystkim z jego wartością merytoryczną – pojawia się wiele błędów oraz nietrafnych konstatacji. Najpoważniejsze z nich związane są ze zmianą zaproponowaną przez Kanta w sposobie rozumienia formy sądu. Łącząc kwantyfikację z formą sądu, nie z pojęciem (podmiotem sądu), Kant stracił pojęcie rozłożonego terminu. Kojarzenie kwalifikacji ilościowej z pojęciem (podmiotem sądu) powodowało, iż to podmiot sądu decydował o jego ilości (czy jest ogólny, czy szczegółowy). Określenia *każdy*, *żaden*, *niektóre* rozumiane były jako wskazujące, ograniczające zakres pojęcia; w zależności od tego, które z tych

⁵⁶ „Niektórzy są przekonani, że sąd hipotetyczny łatwo przekształcić w kategoryczny. Wszelako nie jest to możliwe, gdyż całkowicie różnią się one między sobą co do natury” (I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 130). Kant odnosi się tutaj najprawdopodobniej do Wolffa (C. Wolff, *Philosophia rationalis...*, op. cit., tabulum XXI: *De syllogismis compositis*), który również wnioskowania zbudowane z sądów hipotetycznych, dysjunkcyjnych sprowadza do ważnych trybów figury I sylogistyki klasycznej.

⁵⁷ W terminologii Kanta są to tzw. wnioski. Kant stara się oddzielić akt wnioskowania (jak mówi, funkcję myślenia, którą nazywa wnioskowaniem) od jego formy (czyli wniosku, w terminologii Kanta). Współcześnie terminologia Kanta jest myląca, dlatego w miarę możliwości nie będzie ona używana.

określeń dołączono do pojęcia, mówiono o „braniu pojęcia ogólnie, szczegółowo”, czy też „braniu w całym zakresie, części zakresu”. To umożliwiało sformułowanie warunków ważności trybu sylogistycznego w odniesieniu do rozłożenia terminu, na przykład termin średni musi być przynajmniej raz wzięty ogólnie, terminy wniosku nie mogą być brane ogólnie, jeżeli nie są tak brane w przesłankach itp. Kant, włączając kwalifikację ilościową do formy sądu, utracił możliwość orzekania w taki sposób o rozłożeniu terminów; innej, na przykład w odniesieniu do pozycji pojęcia w sądzie⁵⁸, nie znał. W tym kontekście zrozumiałe stają się pewne niejasności w wykładzie Kanta. Na przykład przy omawianiu konwersji, Kant przemilcza zagadnienie sądów szczegółowoprzeczących⁵⁹: ani nie mówi, że nie konwertują, ani nie wyjaśnia dlaczego. Co więcej, tłumaczy, iż sądy ogólnotwierdzące podlegają konwersji z ograniczeniem, gdyż orzecznik tego sądu jest szerszym pojęciem od podmiotu. Obie kwestie muszą u współczesnego czytelnika wywołać poczucie konfuzji. Pozycja Kanta jest jednak do zrozumienia; konwersję ówczasnie zwykło się bowiem tłumaczyć w odniesieniu do rozłożenia terminów, w terminologii klasycznej – do sposobu „brania” ich zakresów. I tak, sądy szczegółowoprzeczące nie mogą konwertować, gdyż ich orzecznik *brany* ogólnie w wyniku konwersji *brany* by był szczegółowo; natomiast sądy ogólnotwierdzące konwertują z ograniczeniem, gdyż tylko ich podmiot jest *brany* ogólnie. Kant nie może sformułować takiego uzasadnienia. Uwaga Kanta odnośnie do zakresu orzecznika w sądzie ogólnotwierdzącym, choć współcześnie musi zostać oceniona jako nie trafna, może być rozumiana jako wyraz poszukiwań Kanta rozwiązania problemów wynikłych ze zmiany sposobu ujmowania formy sądu oraz dyskusji z tym związanej z podejściem tradycyjnym (na gruncie którego zwykło się twierdzić, iż to podmiot sądu ogólnotwierdzącego ma szerszy zakres, gdyż – w odróżnieniu od orzecznika – jest brany w całym zakresie).

Kłopoty Kanta z konwersją z pewnością musiały w sposób istotny rzutować na jego ujęcie sprowadzania trybów sylogistycznych do ważnych trybów pierwszej figury, czyli dowodzenia w sylogistyce klasycznej. Trudno jednak ustalić skalę tego wpływu, gdyż Kant o dowodzeniu nie mówi nic. Nie ma pojęcia dowodu, nie ma przykładu dowodu; są *prawidła*. Tak więc wykład sylogistyki Kant ogranicza do sformułowania praw poprawności sylogizmu, uszczuplając go o jej kwintesencję. Tak jak w przypadku zagadnienia konwersji, mocno odczuwalny jest brak pojęcia terminu rozłożonego: lista praw jest zubożona o te właśnie, które wyrażają warunki, co do rozłożenia terminów w trybie. Lista Kanta jest tym samym niekompletna i niewystarczająca; na przykład tryb oao w IV figurze nie łamie żadnego prawa ze wskazanych przez Kanta, jest jednak nieważny⁶⁰. I tak bez pojęcia dowodu

⁵⁸ Pytaniem jest, czy jest sens mówić o pozycji pojęcia w sądzie; czy też raczej jest to możliwe tylko w stosunku do zdań i terminów.

⁵⁹ I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 144.

⁶⁰ Odnoszę się tutaj do §64: „Prawideł kategorycznych wniosków rozumowych” (ibidem, s. 150). Kant formułuje ponadto prawa poprawności dla poszczególnych figur (było to popularne rozwiązanie; stosuje je także Meier). §73, stanowiący o prawidłach IV figury, nie wyklucza w sposób jednoznaczny poprawności wskazanego trybu.

i z niewystarczającymi prawami poprawności trybów sylogistycznych Kant przystępuje do reformy sylogistyki – przedsięwzięcia zapoczątkowanego pracą *Falszywa subtelność czterech figur sylogistycznych* (1762), którego wyniki zaznaczają się w wykładzie *Logiki*.

Kant pisze o reformie sylogistyki:

„Szkoda trudu, jaki tęgi umysł zadaje sobie w celu ulepszania rzeczy najzupełniej zbędnej. Czegoś pożytecznego dokona się tylko wtedy, gdy się ją zniszczy”⁶¹.

Kant zmierza do wyeliminowania zbędnych, jego zdaniem, figur sylogistycznych, to jest II, III, IV:

„Nie sposób zaprzeczyć temu, że we wszystkich czterech figurach można poprawnie wnioskować. Wszelako bezsprzeczne jest również to, że wszystkie one, z wyjątkiem pierwszej, determinują wniosek wyłącznie dzięki wielomowności oraz wtrąconym wnioskom pośredniczącym, [...] można by sądzić, iż z tego powodu trzy pozostałe figury wprawdzie są w najwyższym stopniu zbędne, ale nie fałszywe. Wszakże gdy weźmie się pod rozwagę cel, w jakim zostały one wynalezione i wciąż są wykładane, to zmieni się zdanie na ten temat”⁶².

Analiza wyводу Kanta zakończona powyższą konkluzją wskazuje na jeden istotny powód, ze względu na który zapada decyzja o eliminacji pozostałych trzech figur. Co uderzające, jest on związany z pojęciem dowodu. Kant bowiem za zbędne uważa tryby, które dają się sprowadzić do ważnych trybów pierwszej figury; określa je mianem mieszanych wniosków rozumowych. Ich ważność wiąże z koniecznością dokonania przekształceń przesłanek – odpowiadających przekształceniom stosowanym właśnie przy redukcji trybów (dowodzeniu). Dla Kanta w trybach trzech pozostałych figur nie zachodzi wynikanie (kojarzone z apodyktycznością), o ile nie zostaną dodane kolejne sądy (będące w istocie przekształceniami przesłanek w oparciu o prawa konwersji i kontrapozycji). Trudno znaleźć merytoryczne uzasadnienie dla stanowiska Kanta; jedyne, co z pewnością można skonstatować, to zasadnicze problemy królewieckiego filozofa z istotą dowodzenia sylogistycznego. Nie znaczy to jednak, że nie można podać wyjaśnienia dla takiego podejścia Kanta do teorii wnioskowań sylogistycznych.

Ważność figur sylogistycznych stanowiła przedmiot rozważań logików na przełomie XVI i XVII wieku⁶³; kwestionowano przede wszystkim ważność trybów figury IV. Dyskusja ta związana była jednak przede wszystkim ze sposobem tworzenia figur; współcześnie przyjęte definicje terminów: większego (tj. orzecznik wniosku) i mniejszego (tj. podmiot wniosku), nie były w tamtym okresie jedynymi. Często definiowano terminy większy i mniejszy w odniesieniu do kolejności występowania przesłanek we wnioskowaniu (termin większy to termin pierwszej przesłanki, zwanej większą; termin mniejszy to termin drugiej przesłanki, zwanej mniejszą). Takie rozumienie terminów prowadziło w efekcie do wyróżnienia

⁶¹ I. Kant, *Falszywa subtelność czterech figur sylogistycznych*, przekł. A. Banaszkiewicz, w: I. Kant, *Logika...*, op. cit., s. 192.

⁶² Ibidem, s. 192-193.

⁶³ Por. E. Ashworth, *Developments...*, op. cit., s. 616-618.

tw. trybów niebezpośrednich (*indirekte*), w których dochodziło do przestawiania terminów we wniosku (ze względu na przestawienie przesłanek). I tak, tryby IV figury mogły być przedstawione jako tryby niebezpośrednie figury I. Dla przykładu:

Figura I: $M_P, S_M/S_P$ ujęta niebezpośrednio, tj. $M_P, S_M/P_S$, jawi się jako IV figura ujęta bezpośrednio, tj. $P_M, M_S/S_P$.

Spośród logików biorących udział w rzeczonej dyskusji (między innymi J. Dorp, P. Nifo, J. Eck) wyróżnić należy włoskiego szesnastowiecznego logika J. Zabarellę. Zabarella w swojej pracy *Opera logica*⁶⁴ twierdził, iż IV figura nie jest ważna (poprawna), gdyż nie reprezentuje naturalnego sposobu myślenia⁶⁵. Jak już wspomniano, pozycja Zabarelli w niemieckim środowisku akademickim była na początku XVIII wieku bardzo silna, i to przede wszystkim za sprawą królewieckiego profesora Rabego. Trudno stwierdzić, czy Kant znał pracę Zabarelli, jednak ze względu na środowisko, w którym się kształcił i pracował, można wnosić o zachodzeniu tutaj istotnych inspiracji. Co więcej, kolejnym tropem jest podręcznik Wolffa *Philosophia rationalis sine logica* (z którego nauczał logiki w czasach studenckich Kanta Kypke), w którym IV figura nie jest omawiana, właśnie ze względu na krytykę Zabarelli⁶⁶. Wydaje się, że wątków inspiracji logiką Zabarelli w logice Kanta jest więcej⁶⁷, ale stanowi to może już przyczynek do innej, nowej pracy.

Ocena przedsięwzięcia Kanta, jakim było wyeliminowanie trzech figur sylogistycznych, musi wypaść negatywnie. Jednakże kwestia ta nie powinna rzutować na ocenę całego dorobku logicznego tego filozofa. Oczywiście w odniesieniu do współczesnej postaci tej nauki, jego prace z zakresu logiki formalnej nie przedstawiają większej wartości; nie znaczy to jednak, że pozycja Kanta w historii logiki jest nieznacząca. Wyraźny zwrot w stronę formalną, odrzucający elementy psychologiczne, jest silnie zaznaczony. W pewnym sensie to właśnie koncentracja na kwestiach formalnych, przy niedostatku narzędzi logicznych, jak to jest widoczne w przypadku kwestii rozwinięcia formy sądów o kwalifikację ilościową, przyczyniła się do problemów z właściwym ujęciem kwestii logicznych. Dalsze badania w tym zakresie przyczynić się mogą do pełniejszego ujęcia logiki sądów Kanta, w tym przede wszystkim logiki transcendentalnej.

⁶⁴ Pierwsze wydanie tej pracy z 1578 roku zostało zadedykowane królowi polskiemu Stefanowi Batoremu. Zabarella był profesorem uniwersytetu w Padwie, na którym studiował przez kilka miesięcy Batory; był również jego rówieśnikiem.

⁶⁵ J. Zabarella, *Opera logica*, Cologne 1596, s. 101-133, *De quarta figura syllogismorum*.

⁶⁶ C. Wolff, *Philosophia rationalis...*, op. cit., tabulum XIX.

⁶⁷ Pozzo (*Kant within the Tradition of Modern Logic...*, op. cit.) wskazuje chociażby na podział Kanta logiki na ogólną i szczegółową jako inspirowany podziałem logiki Awerroesa spopularyzowanym właśnie przez Zabarellę.

Włodzimierz Wilowski

Poznań



Mądrość antyczna, orientalna a staro- i nowotestamentowa. Kilka uwag o istocie mądrości w komparatystyce filozoficznej i religijnej

„Prawdziwa mądrość nie starzeje się i nie dba o akceptację”.

*W podziękowaniu
prof. dr. hab. Bolesławowi Andrzejewskiemu
z życzeniami wielu lat dalszej owocnej pracy.
Autor*

Gdyby odwołać się do pierwszego listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 1, 22-24), można by wskazać trzy pojęcia mądrości – charakterystyczne dla Żydów, Greków i wyznawców Chrystusa. Pomijając ich różne identyfikacje, przykład ten ukazuje istotne zainteresowanie mądrością zarówno w filozofii, jak i w religii. Przystosowanie mądrości do myśli filozoficznej czy religijnej zwraca uwagę na różne jej rozumienie, charakter, ale i uwarunkowania. Jest ono tym bogatsze, im więcej przykładów dla niego się odnajduje. Przed nimi wszystkimi powstają jednak pytania dotyczące nie tylko zrozumienia, czym jest mądrość dla człowieka, ale także w czym się wyraża, jakie jest jej ostateczne źródło i czemu służy.

Niniejszy artykuł jest próbą wskazania na różne wybrane pojęcia mądrości w komparatystyce myśli filozoficznej i religijnej. Jest to kontynuacja i rozwinięcie rozważań poczynionych we wcześniejszej publikacji¹. Niniejsza wersja, choć zawiera

¹ W. Wilowski, *Mądrość antyczna a orientalna, Kilka uwag w poszukiwaniu mądrości jako źródła wartości w ludzkim życiu*, w: P. Orlik (oprac. i red.), *Ku źródłom wartości*, Poznań 2008.

część wcześniejszych wniosków i analiz, rozszerza je znacznie – tak jak zapowiadano – o analizę ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Stanowią one główny punkt zainteresowania niniejszego artykułu. Poszukując syntezy poglądów wschodnich, trzeba jednak sięgnąć do cytowanej w przypisie publikacji, ponieważ ze względu na objętość przedstawiamy tylko wnioski z komparatystyki poszukującej istoty mądrości w myśli wschodniej i zachodniej. Księgi Starego i Nowego Testamentu zawierają niezmiernie bogactwo poglądów na temat mądrości. Choć może się wydawać, że mogą zatem przytłoczyć swoją ilością, niosą z sobą trudność innego rodzaju. Dotyczy ona z jednej strony wielu możliwych interpretacji tekstów źródłowych, z drugiej uznanych, czasami istniejących już przez wieki i zarezerwowanych dla Autorytetów wykładni. W niniejszym szkicu zrezygnowano z tych drugich, zwracając główną uwagę na teksty źródłowe. W całości niniejszej próby interpretacyjnej z oczywistych względów dokonywano wyborów tych tekstów, które wydały się najbardziej reprezentatywne dla poszukiwań wcześniejszych oraz obecnych. Niektóre tematy, na które wskazuje się w tekście, znacznie skrócono, niektóre tylko zaakcentowano, a niektóre wzbogacono o obszernie cytaty. Ich przytoczeniu często nie można było się oprzeć nie tylko dlatego, że niosą specjalny, subtelny klimat charakterystyczny dla określonych kręgów kulturowych, ale i dlatego, że przemawiają z ogromną prostotą i oczywistością. A tym – jak się wydaje – powinna się charakteryzować nie tylko mądrość, ale i wiedza.

Istotności rozważań Arystotelesa na temat mądrości nie sposób podważyć; zasługują one na szczególną uwagę, gdyż nie tylko mogą stanowić dobre narzędzie dla interpretacji poglądów, również tych z innych kultur, ale też mogą pozwolić, jeśli nie na ich zrozumienie, to choćby przybliżenie. W szkicu niniejszym odwołujemy się jednak tylko do wniosków z analizowanych we wcześniejszej publikacji poglądów, które podejmowały zagadnienie mądrości nie tylko w szeroko rozumianej tradycji świata zachodniego, ale i wschodniego. Wskazywaliśmy zatem między innymi na tekst Bhagawadgity, który stanowił także niezwykłą inspirację dla rozważań na przykład takich autorów, jak Henryk Elzenberg czy Ija Lazari-Pawłowska, choć oczywiście nie tylko. Nazwisk można by mnożyć. Odwoływaliśmy się też do wybranych wątków myśli buddyjskiej, zwracając w nich ostatecznie uwagę na poglądy Śantidewy, czyli wracając do analizy buddyzmu z punktu widzenia tekstów indyjskich. Oczywiście tekstów, które podejmują zagadnienie mądrości na gruncie filozoficznym czy religijnym, jest wiele. Stąd też wiele możliwości inspiracji. Dokonane wybory miały jednak cel, którego sensem było nie tylko zwrócenie uwagi na różne analizy pojęcia mądrości, ale i przeniesienie ich na poziom komparatystyki pojęciowej. Na tym poziomie ujawnia się jednak problem, chyba charakterystyczny dla naukowego myślenia, a mianowicie domaganie się za wszelką cenę dowodów czy „znaków”, o których wspomina cytowany na wstępie List św. Pawła, czyli porównań, syntez i uogólnień. Można mieć wrażenie, że w przypadku mądrości, szczególnie tej, którą analizuje się w literaturze filozoficzno-religijnej, a taka jest przecież literatura indyjska, choć nie tylko, ztraca się w związku z tym jej naturalność, która pierwotnie została dana człowiekowi. To, że brakuje jej we współczesnych czasach, chyba już wszyscy wiedzieć powinni. Co jest jednak źródłem tego, pozostaje już „sprawą mądrości”, której przeciwieństwem będzie zawsze głupota.

Analizowane zagadnienie mądrości można połączyć z treściami tradycji antycznej i orientalnej, a w efekcie też z myślą zachodnią i wschodnią. Oczywiście potrzebne są tu dodatkowe ograniczenia, gdyż analiza poglądów orientalnych powinna ujmować nie tylko odniesienia indyjskie, ale także na przykład japońskie i chińskie. W tych ostatnich niewątpliwie na uwagę zasługuje myśl taoistyczna. Nie mniej interesujące są niewątpliwie na przykład filozoficzno-religijna myśl arabska czy żydowska. Możliwości zdaje się być bez liku. Sama myśl określana mianem zachodniej niesie z sobą przecież także wiele interpretacji. Jednak jakkolwiek by na nią nie patrzeć, zawsze najbardziej znacząca dla niej będzie myśl chrześcijańska. Wbrew pozorom również ona ma swoje interpretacje. Niemniej jednak dla nich wszystkich najistotniejsze będzie zawsze Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Dlatego właśnie stają się one głównym tematem naszych rozważań; liczymy też ostatecznie na to, że zamierzenia, o których wspomniano, a które są ciągle badane, staną się owocne². Dla potrzeb poprzedniego, a także tego szkicu przyjęliśmy, że mądrość antyczna posiada swój najszerszy obraz w myśli Arystotelesa, a mądrość orientalna rozwija przede wszystkim interpretacje obecne w Bhagawadgicie i w myśli buddyjskiej, co jest konsekwencją opozycji myśli bramińskiej wobec buddyjskiej.

Dodatkowym założeniem niniejszego szkicu jest także próba zwrócenie uwagi na mądrość jako wartość o znaczeniu ponadkulturowym, choć uwarunkowaną jednak, jak się wydaje, przez treść kultury i rdzennej tradycji. Zarówno w analizach mądrości, kultury, jak i tradycji ważne jest odniesienie nie tylko do doskonałości czy świętości jako wartości ludzkiego życia, ale także do miejsca w nim dla wiedzy i cnoty.

Biorąc pod uwagę, że wartości determinują diagnostycznie i operatywnie kulturę, można także dziś żywić nadzieję, że przedstawione poniżej ujęcia znajdą na powrót swoje miejsce w treściach tej współczesnej i przyszłej. Mądrości antycznej poświęcone były rozważania prowadzone we wcześniej cytowanej publikacji. Znalazło się w niej wiele szczegółowych i istotnych zagadnień, na przykład dotyczących mądrości praktycznej i mądrości teoretycznej, a odnoszących się do ich relacji do wiedzy czy zalet (cnót) duszy. Mądrość orientálną analizowano, wskazując na przykład na rozważania czynione w Bhagawadgicie czy w myśli buddyjskiej. Można oczywiście ubolewać, że objętość rozważań nie pozwoliła na zamieszczenie ich w jednej publikacji. Niemniej jednak korzystamy z wniosków, które stanowiły podstawę wszystkich wcześniejszych syntez, a które nie znalazły się w niniejszym artykule, przytaczając je tylko w zakończeniu. Przejdźmy zatem do staro- i nowotestamentowych rozważań na temat mądrości.

1. Mądrość w Starym i Nowym Testamencie

W ponadkulturowych analizach dotyczących mądrości na szczególną uwagę zasługują rozważania poszukujące odpowiedzi na pytanie o istotę mądrości

² Owocem szczegółowych rozważań dotyczących mądrości jest przygotowywana monografia: *O mądrości świata wschodniego i zachodniego*.

w księgach Starego i Nowego Testamentu. O ile w Nowym Testamencie mądrość jest specyficznie interpretowana ze względu na Zbawiciela i Boga, Jezusa Chrystusa, to w księgach Starego Testamentu zagadnienie mądrości splata się z zagadnieniem sensu życia człowieka. Zatem obok pojęcia mądrości i pojęć je uzupełniających pojawia się na przykład pojęcie prawdziwej mądrości życiowej. Ta ostatnia dotyczy sprawiedliwości identyfikowanej często ze świętością życia. Oczywiście nie są to obrazy jedyne. Bogactwo rozważań jest tu niewątpliwe, choć środki ich wyrazu nie przypominają rozważań Arystotelesa czy innych filozofów. Forma sentencji mądrościowych, przysłów czy przypowieści może często utrudniać rozumienie i interpretacje niektórych części Starego Testamentu. Jednak ta trudność nie dotyczy wszystkich ksiąg. W niektórych można odnaleźć terminologię zbliżoną do myśli greckiej, choć jej wpływ zdaje się być niewielki, a pojęcia, do których się odnosi, posiadają swoje własne, właściwe dla ksiąg starotestamentowych rozumienie.

Wątków podejmujących zagadnienie mądrości w księgach Starego Testamentu jest wiele. Zwrócimy uwagę na wybrane, te, które zdają się tworzyć główne jego linie interpretacyjne czy raczej tradycje.

1.1. Ważne inspiracje: Księga Wyjścia, Księga Hioba i Psalmi

Wymienione w podtytule książki nie są oczywiście jedynymi, które wprowadzają w zagadnienie mądrości w Starym Testamencie. Można do nich dodać choćby fragmenty Księgi Judyty³. Wskazuje ona na elementy analizy mądrości, które zostaną rozwinięte w innych tekstach. Wśród nich najważniejsze dotyczą mądrości, którą łączy się ze szlachetnością serca oraz roztropnością (por. Jdt 8, 29). Co ciekawe, mądrość Judyty wyraża się nie tylko w bojaźni Bożej (por. Jdt 8, 8), ale i w akceptacji cierpienia jako ważnej próby dla tych, którzy zbliżają się do Boga. Ma ono służyć także dla ich opamiętania w działaniu, które mogłoby oddalić od Niego (por. Jdt 8, 26-27).

Mądrość w Starym Testamencie ma wiele tradycji interpretacyjnych. Większość z nich zwraca uwagę na jej pochodzenie – mądrość jest darem Boga. Inne wątki wskazują na praktyczną stronę mądrości, wyrażoną w umiejętności i zdolności wydawania sądu. Przedstawicielem tego drugiego jest niewątpliwie Salomon. Wiele ksiąg starotestamentowych nawiązuje do mądrości Salomona. Jednak zanim przejdziemy do próby jej omówienia, zwróćmy uwagę na Księgę Wyjścia. To w niej w stronę mądrości kieruje się znacząca uwaga. Mądrość jest darem Pana (Boga). Wyraża się w biegłości przy wykonywaniu wszelkich prac. W tym opisie mądrości (por. Wj 36, 1) zwraca się także uwagę na rozum, który służy poznaniu.

³ Judyta była wdową, pokutującą i poszczącą. Choć posiadała znaczne bogactwo pozostawione jej przez męża, nie było ono w kręgu jej zainteresowań. Analizy ksiąg Starego i Nowego Testamentu dokonuję na podstawie Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań 2007. Źródła cytatów podaję od tej pory w nawiasie bezpośrednio w tekście, odwołując się do tradycyjnych skrótów sigli biblijnych.

Choć to Bóg obdarza mądrością, nie obdarza wszystkich równo. Są tacy, których Bóg szczególnie umiłował, dając im mądrość przewyższającą wszelką mądrość ludzką, nawet tę, z której słynie Egipt czy Wschód. Taką szczególną osobą, o której już wspomnieliśmy, był w Starym Testamencie Salomon. Opis, który znajduje się w Pierwszej Księdze Królewskiej, wskazuje, jakie znaczenie dla mądrości starotestamentowej miała jego osoba. Mądrość w sensie Salomonowym będzie trwałą inspiracją dla większości rozważań na ten temat. Co dodatkowo w opisie mądrości zdaje się być ciekawe, to zwrócenie uwagi na rozum, a także na przysłowia jako środek wyrazu mądrości czy raczej jej opisu, oraz na tematykę, która zdaje się wykraczać poza praktycyzm mądrości jako umiejętności i zdolności, a która jest też jej atrybutem w momencie, kiedy połączy się ją z poznaniem i wiedzą o świecie stworzonym. W 1 Księdze Królewskiej czytamy zatem:

„Bóg dał Salomonowi mądrość i rozsądek nadzwyczajny oraz rozum nieogarniony jak piasek na brzegu morza. Toteż mądrość Salomona przewyższała mądrość wszystkich ludzi Wschodu i mądrość Egipcjan. Górował on mądrością nad wszystkimi ludźmi, nawet nad Etanem Ezrachitą i Hemanem, jako też Kalkolem i Dardą, synami Machola. A imię jego stało się sławne wśród wszystkich narodów okolicznych. Wypowiedział bowiem trzy tysiące przysłów, a pieśni jego było tysiąc pięć. Rozprowiał też o drzewach: od cedrów na Libanie aż do hizopu rosnącego na murze. Mówił także o zwierzętach czworonożnych, o ptactwie, o tym, co pełza po ziemi, i o rybach” (1 Krl 5, 9-13).

Ważne jednak i znaczące uwagi na temat mądrości pojawiają się także w innych księgach. Choć często dotyczą mądrości Salomona, ich zasada – jak można sądzić – obejmuje mądrość w ogóle. Zatem pragnienie czy chęć pozyskania mądrości zdają się istotne, czy wręcz podstawowe dla niej samej. Bóg daje człowiekowi mądrość, kiedy człowiek zabiega o nią, przedkładając ją nad wszelkie inne bogactwa i zaszczyty. Mądrość zdaje się być ukrytym skarbem, któremu nie dorównują wszystkie bogactwa świata. Choć na temat, dlaczego tak jest, mogą w Księdze Kronik pojawiać się jeszcze spekulacje, w kolejnych księgach odpowiedź stanie się wyrazista i jednoznaczna. Mądrość dotyka życia, przeciwdziała śmierci niosącej zagładę i służy szczęśliwości. Nieodłącznym składnikiem mądrości jest wiedza. Podobnie jak wcześniej zauważono, także jej dotyczą pytania. Wśród nich najważniejsze zdaje się wskazywać na jej przedmiot. Zanim postaramy się poszukać odpowiedzi na to pytanie, zwróćmy uwagę na Drugą Księgę Kronik. Dowiadujemy się z niej, dlaczego Salomon prosi Boga o mądrość i co słyszy w odpowiedzi. Już w samej odpowiedzi Boga można odnaleźć znaczące rozumienie mądrości odnoszące ją do wiedzy, ale także na przykład do bogactwa czy do innych pojęć:

„«Daj mi obecnie mądrość i wiedzę, abym mógł występować wobec tego ludu: któż bowiem zdoła sądzić ten lud Twój wielki?». Wówczas odpowiedział Bóg Salomonowi: »Ponieważ dążeniem twego serca było, nie żeby prosić o bogactwo, o skarby i chwałę, ani o śmierć tych, którzy cię nienawidzą, ani o długie życie, ale pragnąłeś dla siebie mądrości i wiedzy, aby sądzić mój lud, nad którym ustanowiłem cię królem, przeto daję ci mądrość i wiedzę, ponadto obdaruję cię bogactwem, skarbami i chwałą, jakich nie mieli królowie przed tobą i nie będą mieli po tobie«” (2 Krn 1, 10-12).

Wobec rozważań na temat mądrości Salomona, która była darem Boga, powstaje pytanie, czemu służy owa mądrość i wiedza. W przypadku Salomona odpowiedź jest oczywista i jednoznaczna. Cel jest praktyczny, zapewnienie trwania jego ludu i narodu (por. 2 Krn 9, 8). Ludu i narodu Boga. To zaś można zagwarantować wyłącznie poprzez przestrzeganie prawa i sprawiedliwość. Nie wystarcza dla nich tylko wiedza, potrzebna jest mądrość, która zdaje się wykraczać poza nią. Jednak zanim postaramy się rozwinąć zagadnienie mądrości Salomona, zwróćmy uwagę na niektóre elementy mądrości analizowane w Księdze Hioba i w Psalmach.

Księga Hioba zwraca uwagę na „tajniki rozumu”, które są częścią mądrości określanej tu jako „mądrość wieloraka”. Ujawnia je człowiekowi Bóg. Jednak ani mądrość, ani tajniki rozumu nie mogą osiągnąć pewnych treści poznawczych, takich jak Bóg czy to, co poza tym, co niepoznawalne (por. Hi 11, 7-9). Dla Hioba mądrość zdaje się cechą starości, zaś roztropność – wieku podeszłego (por. Hi 12, 12). Przeczy jednak takiemu pogładowi Elihu (jeden z rozmówców Hioba). Analiza źródeł mądrości doprowadza go do wniosku, iż mądrość nie z wiekiem przychodzi, a prawość nie tylko starcom jest znana (por. Hi 32, 9). Człowiek sam nie znajduje mądrości (por. Hi 33, 13). Jest ona „Wszechmocnego tchnieniem”, które człowieka poucza (por. Hi 32, 8). Ważny jest też powszechnie przyjęty pogląd, że mądrość służy ludziom. Dyskusja na temat mądrości nieodmiennie prowadzi jednak do pytań, na przykład skąd ona pochodzi i gdzie jest siedziba wiedzy. Hiob wskazuje, że mądrości nie ma w świecie żyjących (por. Hi 28, 12-19). Człowiek nie zna do niej drogi. Mądrość nie pochodzi także z Otchłani (miejsca zmarłych). Nie można jej pozyskać za jakiegokolwiek dobra tego świata. Nie wymieni jej się także na żadne dobra, gdyż wszystkie przewyższa posiadanie mądrości. Tylko Bóg zna jej siedzibę (por. Hi 28, 13). Tylko Boga jest ona udziałem: „Gdy wyznaczał prawo deszczowi, a drogę wytyczał piorunom, wtedy ją widział i zmierzył, wtenczas ją zbadał dokładnie” (Hi 28, 26-27). Twierdzenie, że to Bóg obdarza mądrością stworzenie, powraca wielokrotnie w Księdze Hioba (por. Hi 38, 36). Są jednak inne ciekawe poglądy na temat mądrości w księdze. Na przykład ten, w którym uznaje się, że Bóg definiuje pojęcie mądrości i roztropności człowieka. Bojaźń Boża jest zatem mądrością ludzką, a roztropnością jest unikanie zła (por. Hi 28, 28). Są też inne poglądy, łączące mądrość z prawością serca i czystością słów (por. Hi 33, 3). Mądrość ludzka zdaje się też wyrażać w wiedzy na temat dzieła Stwórcy i na temat stworzenia (por. Hi 38, 4-11). Podobne interpretacje pojęcia mądrości zawierają też Psalm. Wskazują na mądrość poprzez Prawo Boże w sercu oraz sprawiedliwość języka i słów. W tym wyraża się mądrość (por. Ps 37 [36], 30-31). W Psalmach łączy się też „rozmyślanie serca” z roztropnością i przyjmuje, iż oba pochodzą z mądrości (por. Ps 49 [48], 4). Mądrość serca ujawnia się jako roztropność charakterystyczna dla wieku (por. Ps 90 [89], 12).

1.2. Mądrość Salomona. Od pojęciowych uwarunkowań do zaleceń praktycznych. Mądrość życiowa

W księgach Starego Testamentu jest wiele odniesień traktujących o mądrości. Poszukuje się w nich nie tylko odpowiedzi na temat istoty mądrości, ale i jej źródeł,

warunków, przejawów itd. Wspomniano już wcześniej, że klasycznym starotestamentowym opiekunem mądrości jest niewątpliwie Salomon. Przyjrzyjmy się zatem niektórym interpretacjom dotyczącym mądrości, które tradycja z nim wiąże. Część z nich można odnaleźć w Księdze Przysłów⁴.

Jeden z najciekawszych fragmentów traktujących o mądrości spotykamy już we wstępie do tej księgi (Prz 3, 1-35). Zwraca w nim uwagę wiele uwarunkowań mądrości, wśród nich na przykład konieczność przestrzegania nakazów. Podstawą ich wszystkich zdaje się miłość i wierność skierowana do Boga. Nie można zapominać, że mądrość otrzymuje się od Niego. To jest istota mądrości. Jednak pełny dostęp do niej wymaga: zaufania człowieka do Boga, myślenia o Nim, bojaźni Bożej i oddawania czci Mu należnej, unikania zła i przyjmowania napomnień Pańskich. Mądrość wtedy jak łaska może być udziałem człowieka wraz ze zdrowiem i bogactwem, które jej towarzyszą. Trudno zatem zaprzeczyć, aby mądrość nie prowadziła i nie zapewniała szczęśliwości. Wraca zatem pogląd, wcześniej już wypowiedziany, iż mądrość cenniejsza jest niż najcenniejsze klejnoty. Niesie przecież z sobą pomyślność i szczęście. Jednak nie można zapominać, że mądrość ludzka, która zdaje się wyrażać we właściwej postawie stworzenia do Stwórcy, jest tylko częstką Mądrości Pańskiej, Jego wiedzy i rozumu. Mądrość Pańska, Jego wiedza i rozum są obecne w dziele stworzenia. Zauważenie tego to istota mądrości ludzkiej. Ta ostatnia zatem musi wyrażać się w praktycznym moralnym działaniu nacechowanym uczciwością i pokorą. Przypatrzmy się, jak Autorzy księgi przekazują te rozważania dotyczące mądrości w oryginalnym tekście. Ze względu na charakterystyczny sposób przekazu przytoczymy go w całości:

„Synu mój, nie zapomnij mych nauk, twoje serce niech strzeże nakazów, bo wiele dni i lat życia i pełnię ci szczęścia przyniosą: Niech miłość i wierność cię strzeże; przy-
mocuj je sobie do szyi, na tablicy serca je zapisz, a znajdziesz życzliwość i łaskę w oczach Boga i ludzi. Z całego serca Bogu zaufaj, nie polegaj na swoim rozsądku, myśl o Nim na każdej drodze, a On twe ścieżki wyrówna. Nie bądź mądrym we własnych oczach, Boga się bój, zła unikaj: to ciąu zapewni zdrowie, a pokrzepienie twym kościom. Czcij Pana ofiarą z twego mienia i pierwocinami całego dochodu, a twoje spichrze napełnią się zbożem i tłocznie przeleją się moszczem. Upomnieniem Pańskim nie gardź, mój synu, nie odrzucaj ze wstrętem strofowań. Bowiem karci Pan, kogo miłuje, jak ojciec syna, którego lubi. Szczęśliwy, kto mądrość osiągnął, mąż, który nabył rozwagi: bo lepiej ją posiadać niż srebro, ją raczej nabyć niż złoto, zdobyć jej lepsze od pereł, nie równe jej żadne klejnoty. W prawicy swej trzyma ona dni długie, w lewicy – bogactwo, pomyślność; jej drogi drogami miłymi, ku szczęściu wiodą wszystkie jej ścieżki. Dla tego, co strzeże jej, drzewem jest życia, a kto się jej trzyma – szczęśliwy. Pan umocnił ziemię mądrością, niebiosą utwierdził rozumem. Przez Jego wiedzę wytrysły odmęty, a rosę spuszczaają obłoki. Przezorności, rozwagi, strzeż, mój synu, niech one ci z oczu nie schodzą, a życiem twej duszy się staną, wdzięczną ozdobą dla szyi. I drogą swą pójdziesz bezpiecznie, bo noga się twoja nie potknie; gdy spoczniesz, nie zaznasz trwogi, zaśniesz, a sen twój będzie przyjemny. Nagły strach cię nie przerazi ni klęska, gdy dotknie przewrotnych; bo z tobą jest Pan,

⁴ W Księdze Przysłów oprócz dwóch zbiorów Salomona (Prz 10, 1- 22, 16; 25, 1- 29, 27) można odnaleźć także dwa zbiory Nauk Mędrców, nauki Agura, Lemuela, Poemat o dzielnej niewieście i zbiór bezimienny.

przed siłem twą nogę ochroni. Pracownikom nie odmawiaj zapłaty, gdy masz możliwość działania. Nie mów bliźniemu: «Idź sobie, przyjdź później, dam jutro» – gdy możesz dać zaraz. Nie spiskuj przeciw bliźniemu, gdy mieszka przy tobie bez troski. Niesłusznie nie sprzeczasz się z nikim, o ile ci zła nie wyrządził. Nie zazdrość krzywdzieliowi, nie skłaniaj się ku jego drogom, bo Pan się brzydzi przewrotnym, a z wiernymi obcuje przyjaźnie. Przekleństwo Pańskie na domu występnego, On błogosławi mieszkanie uczciwych; On się naśmiewa z szyderców, a pokornym udziela swej łaski. Mądrzy dostąpią chwały, udziałem głupich jest hańba” (Prz 3, 1-35).

W części wstępnej Księgi Przysłów, podobnie jak we wcześniej wspomnianych innych księgach Starego Testamentu, zwraca się uwagę na znaczenie mądrości i jej praktyczny charakter wobec szczęśliwości i powodzenia w życiu. Mądrość zyskuje się jak skarb. Jednak, choć zwraca się uwagę na nieustanną potrzebę jej zgłębiania, zawsze w cieniu pozostaje odniesienie do jej ostatecznego źródła. Zatem choć czytamy:

„nabywaj mądrości, nabywaj rozważi, nie zapominaj słów moich ust! Nie gardź nią, bo ciebie ocali, ukochaj ją, będzie cię strzegła. Podstawą mądrości: zdobywaj mądrość, za wszystko, co masz, mądrości nabywaj! Ceń ją, a wciąż cię otoczy, okryje cię sławą, gdy ją posiłdziesz” (Prz 4, 5-8).

Ostatecznie wskazuje się, że mądrość jest źródłem życia⁵, choć w kolejnych miejscach księgi w związku z tym zwraca się uwagę na znaczenie słów, które ją niosą, nie dokonując analizy ani istoty, ani ostatecznego źródła życia, bo jest ono przecież znane. Źródłem życia jest Bóg-Stworzyciel.

Mądrość cenniejsza jest od wszelkich bogactw. Jej atrybutami są roztropność i wiedza, stąd – choć w księdze stwierdza się:

„mądrość cenniejsza od pereł i żaden klejnot nie jest jej równy. Jam Mądrość – Roztropność mi bliska, posiadam wiedzę głęboką” (Prz 8, 11-12),

powstają pytania, nie tylko dotyczące źródła wiedzy, ale i jej podstawy. Podstawa wiedzy wszakże jest dokładnie sformułowana przez Autorów Księgi. Jest nią bojaźń Pańska. Ona zdaje się wyrażać także w karność (por. Prz 1, 7). W efekcie jednak powyższy fragment wskazujący na relacje między mądrością a roztropnością niesie także inną ciekawą interpretację. Wskazuje ona na siedliska mądrości i roztropności, które można by porównać z myślą grecką (por. Prz 2, 2). Czytamy zatem:

„ku mądrości nakłoń swe ucho, ku roztropności swe serce” (Prz 2, 2).

Jednak ostatecznym źródłem mądrości jest Bóg:

„Pan udziela mądrości, z ust Jego – wiedza, roztropność;
dla prawych On chowa swą pomoc, On tarczą żyjących uczciwie” (Prz 2, 6-7).

Bojaźń Pańska jest podstawą wiedzy, przez nią można osiągnąć poznanie Boga (por. Prz 2, 5). Z poznania zaś wypływa zrozumienie sprawiedliwości i prawa oraz

⁵ „Zważaj, synu, na moje słowa, do uwag mych nakłoń swe ucho; niech one nie schodzą ci z oczu, przechowuj je pilnie w swym sercu; bo życiem są dla tych, co je otrzymali, lekarstwem całego ich ciała. Z całą pilnością strzeż swego serca, bo życie ma tam swoje źródło” (Prz 4, 20-23).

rzetelność (por. Prz 2, 9-10). To jest podstawa mądrości, która może zagościć w ludzkim sercu. Ona daje człowiekowi radość duszy. Na jej straży powstaną rozwaga i roztropność (por. Prz 2, 11). A wszystko to po to, by uchronić człowieka przed złem (por. Prz 2, 12), przed zagładą (por. Prz 2, 20-22) i dać mu szczęśliwość na „ścieżkach życia”.

Przeciwieństwem mądrości jest głupota, niosąca zło i ostatecznie zatracenie w Szeolu.

W Księdze Przysłów odnajduje się przepiękny poemat wielbiący mądrość i przeciwstawiający ją głupocie. Choć zrozumienie symboliki, którą z sobą niesie, wymaga nieco trudu, oddaje on jedną z niezmiennie istotnych relacji mądrości. Jest to relacja mądrości do życia i do szczęścia, wskazująca na ich wzajemną zależność:

„Mądrość zbudowała sobie dom i wyciosała siedem kolumn, nabiła zwierząt, namieszała winą i stół zastawiła. Służące wysłała, by wołały z wyżynnych miejsc miasta: «Prostaczek niech do mnie tu przyjdzie». Do tego, komu brak mądrości, mówiła: «Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam. Odrzućcie głupotę i życie, chodźcie drogą rozwagi!» Kto poucza szydercę, ściąga na siebie wzgardę, strofując nieprawego, sam sobie szkodzi. Nie strofuj szydercy, by cię nie znienawidził, strofuj mądrego, a będzie cię kochał. Ucz mądrego, a stanie się mędrszy, oświeć mądrego, a zwiększy swą wiedzę. Treścią mądrości jest bojaźń Pańska, rozsądkiem – poznanie Świętego. Dzięki mnie twe dni się pomnożą, lata życia będą ci dodane. Pomagasz sobie, gdy jesteś rozumny, a gdyś szydercą, sam na tym ucierpisz. Niewiasta Głupota ciągle się rzuca, Pustota niczego nie pojmie. Przy bramie swego domu usiadła, na tronie, na wyżynach w mieście, by wołać na przechodzących drogą, na tych, co prosto idą swymi ścieżkami. «Niech zboczy tu niedoświadczony» – odzywa się do tego, komu brak mądrości: «Przyjemna jest woda kradziona, chleb wzięty skrycie jest smaczny». Nie myśli się o tym, że tam bawią zmarli, jej zaproszeni – w głębinach Szeolu” (Prz 9, 1-18).

Próba poszukiwania istotnych cech mądrości Salomona niesie z sobą konieczność zwrócenia uwagi także na specyficzny środek jej przekazu. Mądrość Salomona przekazywana jest w krótkich sentencjach, pouczeniach, nakazach, zakazach czy w przysłowiach.

Dwa zbiory Salomona zamieszczone w Księdze Przysłów, podobnie jak dwa zbiory Nauk Mędrców, podają wiele przykładów ogólnych pouczeń wyróżniających tę specyficzną mądrość starotestamentową. Przytoczymy tylko niektóre z nich, zwracając uwagę nie tylko na lakoniczność przekazu, ale też na wskazywane wobec zaleceń postępowania ich przeciwieństwo oraz jego skutki. W efekcie mądrość Salomona wyraża się w postępowaniu moralnym, posiada swój bardzo praktyczny wymiar:

„Przysłowia Salomona. Mądry syn radością ojca, strapieniem matki syn głupi. Bez pożytku są skarby źle nabyte, lecz sprawiedliwość wyrывa ze śmierci. Prawego Pan nie zagłodzi, lecz odtrąci żądze nieprawych. Ręka leniwa sprowadza ubóstwo, ręka zaś pilnych wzbogaca. Syn to mądry, co w lecie gromadzi, a kto prześpi czas żniwa, hańbą okryty. Błogosławieństwa na głowie prawego, w ustach nieprawych przemoc się kryje. Pamięć o prawym jest błogosławiona, a imię nieprawych zaginie. Mądry sercem przyjmie nakazy, upadnie, kto wargi ma nierozsądne. Kto żyje uczciwie, żyje

bezpiecznie, zdradzi się ten, kto szuka dróg krętych. Kto okiem mruga – sprawia cierpienie, upadnie, kto wargi ma nierozsądne. Źródłem życia usta prawego, w ustach nieprawych przemoc się kryje. Nienawiść wznieca kłótnię, miłość wszelki błąd ukrywa. Na wargach rozumnego jest mądrość, a kij – na grzbiecie tego, komu jej brak. Mądrzy swą wiedzę gromadzą, usta głupiego grożą zniszczeniem. Majętność bogacza jest mocną warownią, zagładą nędzarzy ich własne ubóstwo. Zapłatą prawego jest życie, niegodziwiec zyskuje karę. Kto strzeże karności, ten idzie ku życiu, kto gardzi upomnieniem – ku zatracie. Usta nieprawie nienawiść ujawnia, głupi, kto rozgłasza niesławę. Nie uniknie się grzechu w gadulstwie, kto ostrożny w języku – jest mądry. Język prawego jest srebrem wyborym, a serce złych mało co warte. Wargi sprawiedliwego prowadzą wielu, lecz głupcy umrą z nierozsądku. Błogosławieństwo Pańskie wzbogaca, własny trud niczego tutaj nie doda. Radością głupiego – czyny haniebne, a męża rozsądnego – mądrość. Zło, którego się grzesznik boi, spadnie na niego, sprawiedliwi uzyskają to, czego pragną. Gdy wichur zawieje – nie ma już grzesznika, lecz sprawiedliwego podstawy są wieczne. Czym ocet dla zębów, a dym dla oczu, tym leniwy dla tych, którzy go wysłali. Bojaźń Pańska dni pomnaża, krótkie są lata grzesznika. Oczekiwanie uczciwych – radością, nadzieja bezbożnych przepadnie. Pan oparciem ludzi prawych, dla czyniących nieprawość jest zgubą. Sprawiedliwy nie runie na wieki, grzesznicy na ziemi nietrwali. Niech mądrość wychodzi z ust prawych, język przewrotny będzie wyrwany. Wargi prawe lubią, co Bogu miłe, a usta niewiernych – przewrotność” (Prz 10, 1-32).

Przysłowia Salomona wskazują na wiele elementów ważnych ze względu na uosabianą przez niego mądrość. Ukazuje się w nich między innymi konieczność i wagę dobrego wychowania, choć nie tylko. Znacząca w mądrości jest mowa przynosząca dobre, ale też złe skutki. Podobnie jak zachowanie. Pożytek niesie mądrość, która wyraża się w miłości. Jej przeciwieństwem jest nienawiść. Sprawiedliwość i prawość są orężem mądrości. Ostatecznie też Pan wspiera tych, którzy swą mądrość wspierają na bojaźni Bożej.

Oprócz ogólnych pouczeń, jakie wynikają z przysłów, zbiory Salomona i Nauk Mędrców z Księgi Przysłów wyznaczają wobec mądrości wiele odniesień bardzo szczegółowych. Co ciekawe, kontekst zastosowany przez Autorów księgi wskazuje bardzo często na przeciwieństwo mądrości, o którym już wspomniano. Jest nim głupota.

Przyjrzyjmy się zatem wybranym rozważaniom na temat mądrości, tym razem wskazując tylko w tekście na źródła, bez przytaczania cytatów. Oczywiście zwracając tu uwagę pojęcia uzupełniające mądrość. Jednak wszystkie pojęcia ostatecznie wraz z mądrością podporządkowane są celowi transcendentnemu wobec życia empirycznego. Mądrość w Nauce Mędrców daje życie przyszłe i jemu ostatecznie jest podporządkowana (por. Prz 24, 14). Niemniej zbiory Salomona wskazują wobec mądrości na skromność. Mądrość charakteryzuje się skromnością (por. Prz 11, 2). Przeciwieństwem skromności jest pyszna wyniosłość, której skutkiem są stałe kłótnie (por. Prz 13, 10). Mądrość wyraża się według Salomona w prawości, o tym już wspomniano wcześniej. Jednak Salomon dodaje, że podstawą prawości jest uczciwość. Prawość i uczciwość decydują o sprawiedliwości (por. Prz 11, 3-6). Ta ostatnia zaś ma moc wyrwania ze śmierci.

Człowiek mądry kieruje się w swoim życiu sprawiedliwością. Głupi podlega żądzy i złości, które stają się pułapką dla nieprawych. Jednak zawsze przed śmiercią

tracą oni swoje nadzieje, które w trakcie życia niewłaściwie zainwestowali (por. Prz 11, 6-8). Choć w zbiorach Salomona pojawia się też opinia, że mądrość wyraża się w przenikliwości (por. Prz 11, 9), najważniejsza dotyczy mądrości w relacji do prawości. Prawość prowadzi do życia (por. Prz 11, 19-20), kroczenie po drodze prawości prowadzi do nieśmiertelności („jest nieśmiertelnością”, por. Prz 12, 28). Nauka mądrego jest źródłem życia, by się od śmierci uniknąć (por. Prz 13, 14). Prawość polega na lęku wobec Pana, to z niego wypływa. W prawości żyje ten, kto boi się Pana (por. Prz 14, 2). Zatem ostatecznie można uznać, że źródłem życia jest bojaźń Pańska (por. Prz 14, 27)⁶. Jest ona szkołą mądrości dla Salomona (por. Prz 15, 33). Daje też ostatecznie szczęśliwość człowiekowi (por. Prz 28, 14) i ufność (por. Prz 28, 1). Żli ludzie nie rozumieją prawości, tylko ci, co szukają Pana, mogą ją zrozumieć (por. Prz 28, 5). Prawość prowadzi też do dobra (por. Prz 19, 23). Zatem istotą mądrości i jej ostatecznym celem są życie i dobro.

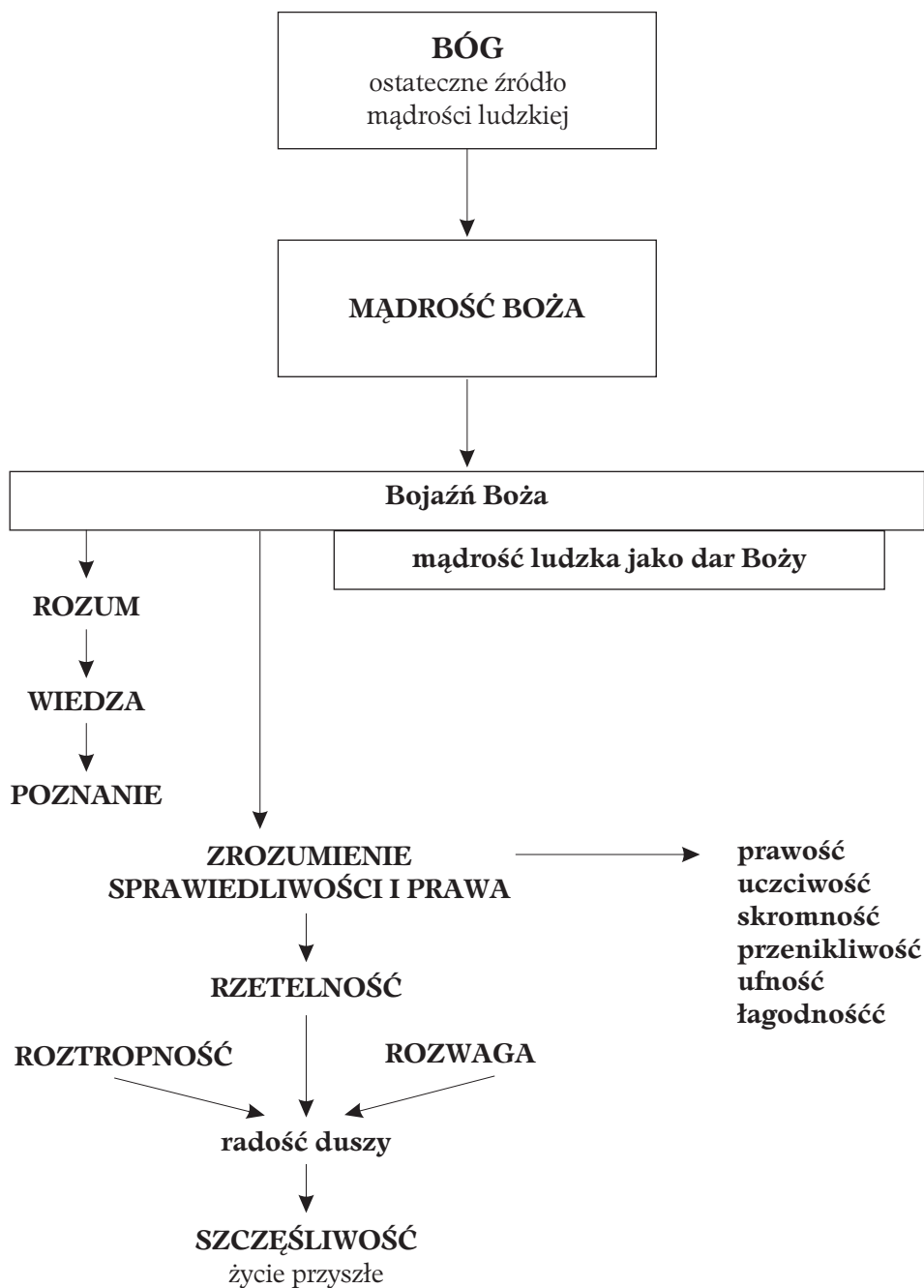
Choć to oczywiście nie wszystko na temat mądrości według Salomona. Mądrość kształtuje się i wzbogaca przez napomnienia i nagany. Nie znosi ich tylko głupiec (por. Prz 12, 1; 13, 1). Mądrość zdobywa się, gdy słucha się uwag i nagan. Wywierają one znaczący wpływ na poszukujących mądrości, lepszy niż „sto batów dla głupiego” (por. Prz 17, 10; 15, 32).

Ważnym narzędziem mądrości jest język, jakim się posługuje. Mało stwierdzić, że musi go cechować łagodność (por. Prz 15, 4). Jej podstawą jest rozważa (por. Prz 12, 18-19), powściągliwość oraz prawda (por. Prz 13, 3). Podobnie dla łagodności, jak i dla słów oraz języka. Rozsądek posiadał ten, kto w słowach jest oszczędny (por. Prz 17, 27). Oszczędnością tą, według Salomona, chroni się często życie przed uciskami (por. Prz 21, 23).

Mądrość poszukuje rady innych (por. Prz 13, 10), zwraca też uwagę na rozum. Choć rozum według Salomona zjednywa życzliwość (por. Prz 13, 15), to pierwotnie poszukuje wiedzy (por. Prz 14, 6). Rozumność mieści się w sercu (por. Prz 14, 33). Kto sercem mądry, według Salomona zwie się rozumnym (por. Prz 16, 21). Tak jak rozumność poszukuje wiedzy dla mądrości, tak roztropność umacnia ją (por. Prz 24, 3). Roztropność, jak już wspomnieliśmy, nakazuje rozważę przy działaniu (por. Prz 13, 16). Z kolei rozważa cechuje się nie tylko łagodnością języka, ale i samego postępowania (por. Prz 14, 29).

Salomon w swoich rozważaniach na temat mądrości zwraca także uwagę na towarzystwo. Przebywanie z mądrymi pomnaża mądrość (por. Prz 13, 20), z głupimi głupotę (por. Prz 14, 7). Mądrość od głupiego i złego stroni, lecz cechuje ją współczucie (por. Prz 14, 21). Problem przebywania z ludźmi gniewliwymi czy porywczymi polega na przywyknięciu do ich zachowań. Jest to pułapka, z której nie ma wyjścia (por. Prz 21, 24). Mądrość zdaniem Salomona musi też pokonać uczucia i emocje. Wśród nich na przykład zazdrość. Uwalnia od niej bojaźń Pańska (por. Prz 23, 17; 24, 1). Mądrość sama uśmierza gniew (por. Prz 29, 11). Znaczące jest także to, że mądrość i roztropność zapewniają trwały ład (por. Prz 27, 2). Biorąc pod uwagę wcześniejsze przesłania mądrości, o której wspomina Salomon i Mędrcy z Księgi Przysłów, jest ona udziałem nie tylko mędrca, ale i społeczeństwa oraz narodu.

⁶ We fragmencie Prz 16, 22 wskazuje się także na rozum jako źródło życia.



Rysunek 1. Wybrane elementy starotestamentowych analiz mądrości.
Mądrość ludzka jako dar Boży wobec Mądrości Bożej
w kontekście sprawiedliwości, prawości oraz szczęśliwości

Rozważania dotyczące wybranych elementów mądrości z księgi Przysłów można zakończyć zwróceniem uwagi na fragment (por. Prz 30, 24-28), w którym opisywane są istoty żyjące na świecie, które są „najmądrzejsze z mądrych”. Z jednej strony może to być zwrócenie uwagi na potrzebę docenienia społecznych relacji dla mądrości Salomonowej, z drugiej na znaczące jej cechy, czyli na poznanie i wiedzę, której przedmiotem jest świat natury stworzony przez Boga, zatem immanentnie zawierający w sobie mądrość Bożą. Może się ona stać udziałem człowieka przez obserwację dającą poznanie, a przez nią wiedzę.

Istoty najrozumniejsze z mądrych to mrówki, które choć mało mają siły, w lecie zbierają żywność, myśląc o zimie. Kolejne to „góraliki”, chociaż też bez siły, swoje mieszkania zakładają w skale. Wreszcie szarańcza, która choć nie ma króla, zawsze wyrusza w ustalonej karności i porządku. Na końcu jest też jaszczurka, która nie da się schwytać rękami, a mieszka w pałacach królewskich. Jej niezależność wydaje się wzorem.

1.3. Mądrość w trzech odsłonach: Księga Koheleta, Księga Mądrości, Mądrość Syracha

Kolejne księgi starotestamentowe zdają się przedstawiać trzy ważne tradycje mówiące o mądrości. Mądrość, o której pisze Kohelet, powstaje po zderzeniu się rozumu i jego poznania z rzeczywistością stworzoną przez Boga. W gruncie rzeczy chodzi tu o kompetencje poznawcze człowieka oraz o mądrość życia jako środek mający służyć przejściu ponad dylematami, jakie niesie poznanie. Inną perspektywę mądrości przekazuje Księga Mądrości. Zdaje się z jednej strony wskazywać na świętość życia jako na jedyną i prawdziwą mądrość życiową oraz na Mądrość Bożą. Wreszcie księga Mądrości Syracha, która w większości przedstawia praktyczną stronę mądrości życiowej.

Zatrzymajmy się po kolei nad tymi trzema interpretacjami mądrości, poszukując jej cech wspólnych i zarazem specyficznych.

Kohelet wnosi do starotestamentowych rozważań na temat mądrości nowe interpretacje. Zasadnicze, wskazujące na pochodzenie mądrości, pozostają takie same. Jednak zmienia się podejście Koheleta do mądrości życia. W czym może się ona wyrażać, skoro ludzkie poznanie jest ograniczone? Mądrość Bożą odnajduje się w prawidłowościach świata, w jego prawach. Jednak mądrość człowieka próbująca ją poznać ostatecznie wobec mądrości Bożej tkwiącej w świecie zdaje się bezradna. Umysł człowieka nie wystarcza (por. Koh 1, 13), podobnie jak wiedza dzięki niemu zgromadzona. Ten rodzaj ludzkiej mądrości opartej na wiedzy i poznaniu umysłowym nie może dotrzeć do głębi i istoty mądrości Bożej zawartej w zjawiskowym świecie. Tego rodzaju mądrość niesie człowiekowi jedynie utraπienie i cierpienie. Co więcej, myśl Koheleta jest tu druzgocąca:

„Kto przysparza wiedzy – przysparza cierpienie” (Koh 1, 18).

Choć użyteczność rozumu w mądrości, która służy rzeczom praktycznym (por. Koh 2, 4-10), wymaga trudu, jest jednak niewątpliwa (por. Koh 2, 3), jakkolwiek

nie daje trwałego szczęścia. Kohelet zdaje się poszukiwać w poznaniu i wiedzy zrozumienia istoty rzeczywistości. Skoro jednak dochodzi do wniosku dzięki tym atrybutom mądrości ludzkiej, że jest to niemożliwe, poszukuje sensu ludzkiego życia, zwracając baczną uwagę na szczęśliwość. Mądrość budowana na wiedzy i poznaniu musi ustąpić mądrości życia jako konsekwencji niemożności dogłębnej realizacji tej pierwszej. W mądrości życia poszukuje zatem szczęśliwości, kosztując wszystkich stanów rzekomo ją przynoszących. Czyż nie jest to odniesienie do mądrości greckiej? Jednak Koheletowi zdaje się zależeć na trwałości szczęścia, choć mądrość zdecydowanie wywyższa, przeciwstawiając ją głupocie (por. Koh 2, 13). Obie w przypadku człowieka zdają się nie różnić, gdyż śmierć jest udziałem zarówno głupca, jak i mędrca (por. Koh 2, 16). Co więcej, jego zdaniem nie ma żadnej czynności ani rozumienia, ani poznania, ani mądrości w Szeolu, do którego zdążają wszyscy (por. Koh 9, 10). Mądrość, wiedza i dzielność zdobywane przez człowieka wymagają trudu, nie przynosząc człowiekowi trwałego szczęścia. Jedynie mądrość i wiedza otrzymane od Boga dają człowiekowi radość (por. Koh 2, 26) i szczęście. Jednak Bóg daje tę mądrość tym, którym Mu się podoba. Kohelet zdaje się zatem odróżniać mądrość powstającą z trudu i mozół człowieka od mądrości danej od Boga. Choć przedmiotem jednej i drugiej jest to, co stworzone, ta druga jest ewidentnym darem Bożym (por. Koh 3, 12-13), który wyraża się w radości i szczęściu z tego, co jest udziałem człowieka właśnie w jego trudzie (por. Koh 3, 22) z woli Pana. Czyżby mądrość wyrażała się w akceptacji woli Bożej?

Kohelet kilka razy zwraca zatem uwagę na mądrość życiową zawartą w sentencji:

„Pięknie jest jeść i pić i szczęścia zażywać przy swej pracy” (Koh 5, 11; 8, 15).

Świat postrzegany przez mądrość wynikającą z wiedzy i poznania jawi się Koheletowi jako pełen niegodziwości, trudów, utrapień, cierpień i zazdrości. Wobec mądrości życiowej zwraca w nim jednak uwagę na samotność i jej przeciwieństwo (por. Koh 4, 8), podobnie jak na słowa, które stają się ważnym elementem bezpośredniej odpowiedzialności człowieka przed Bogiem (por. Koh 5, 1; 5, 5). To, że mądrość widzi świat takim, jaki jest, w swej niedoskonałości, napełnia serce smutkiem, który nieustannie towarzyszy mądrości (por. Koh 7, 4). Kohelet, pisząc na temat mądrości, zwraca też uwagę na karcenie mędrca, które przeciwstawia pochwałom ze strony głupców (por. Koh 7, 5). Wskazuje również na zagrożenia mądrości ze strony przekupstwa czy przywłaszczania sobie rzeczy (por. Koh 7, 7). W rozważaniach Koheleta na temat mądrości wiele jest wątków, które przypominają mądrość w ujęciu Salomona. Wskazuje się w nich na przykład na cierpliwość umysłu czy unikanie gniewu (por. Koh 7, 8-9). Pogląd, że mądrość darzy życiem, jest wspólny (por. Koh 7, 12). Kohelet wskazuje na niedoskonałość ludzkiej sprawiedliwości, uznając, że nie ma na ziemi człowieka, który by nigdy nie zgrzeszył (por. Koh 7, 20). Co ważne wobec wcześniejszych rozważań, to uznanie przez Koheleta, że mądrość dla człowieka jest ostatecznie niedostępna (por. Koh 7, 23), gdyż zawarta jest w tym, co istnieje, a to jest ostatecznie niezgłębione (por. Koh 7, 24; 8, 15). Człowiek nie może zbadać dogłębnie dzieła Bożego.

Umysł dający poznanie, badający i szukający mądrości oraz słusznej oceny tego, co istnieje, zdaje się dochodzić tylko do wskazania, że zło jest głupotą, a wielka głupota szaleństwem (por. Koh 7, 25).

Choć Kohelet wskazuje na nowe interpretacje mądrości, niektóre wnioski z nich wynikające można uznać co najmniej za trudne. Kohelet pisze na przykład:

„to, nie chylim bieg się udaje, i nie waleczni w walce zwyciężają. Tak samo nie mędrcom chleb się dostaje w udziale ani rozumnym bogactwo, ani też nie uczeni cieszą się względami. Bo czas i przypadek rządzi wszystkim”⁷ (Koh 9, 11).

Niemniej jednak mądrość jest lepsza niż siła (por. Koh 9, 16), jej spokojne słowa więcej znaczą niż krzyk głupców (por. Koh 9, 17), zaś ostateczną istotą mądrości jest bojaźń Boża i przestrzeganie Jego praw, „bo cały w tym człowiek” (por. Koh 12, 13).

Inne interesujące wątki na temat mądrości starotestamentowej zawiera Księga Mądrości. Te wiodące dotyczą sprawiedliwości unaocznionej świętością życia. To ona jest jedyną prawdziwą mądrością życiową. Drugi wiodący wątek dotyczy Mądrości jako własności Bożej. Choć zauważył ją już Kohelet, jej niedostępność dla człowieka zdaje się załamywać właśnie ta Księga.

Na początku Księgi Mądrości odnajduje się podobne wątki jak w księgach wcześniej cytowanych. Na przykład: błędne życie prowadzi do śmierci (por. Mdr 1, 12), mądrość zamieszkuje tylko duszę prawą (por. Mdr 1, 4) czy dostrzegają ją tylko ci, którzy ją miłują, ci ją znajdują, którzy jej szukają (por. Mdr 6, 12). Trochę inaczej jednak Księga formułuje początek mądrości, uznając, że jest nim pragnienie nauki. Podobnie, staranie o naukę identyfikuje się z miłością. Uznaje się, że miłość jest przestrzeganiem praw, a ich poszanowanie stanowi rękojmię nieśmiertelności, która ostatecznie przybliży do Boga (por. Mdr 6, 17-19). Podsumowanie zwraca uwagę na ostateczną konkluzję: pragnienie mądrości prowadzi do królestwa (por. Mdr 6, 20). Co jednak zasługuje w Księdze Mądrości na szczególną uwagę, to odpowiedź Autora na pytanie: czym jest mądrość i jak się zrodziła (por. Mdr 6, 22). Jego osobiste doświadczenie wskazuje, jak on sam pozyskał mądrość: przez modlitwę dano mu zrozumienie, przyzywał i przyszedł do niego duch Mądrości (por. Mdr 7, 7-8). Zatem mądrości nie zdobywa się inaczej, jak tylko gdy Bóg jej udzieli, a sprawą mądrości było już to wiedzieć (por. Mdr 8, 21). Poszukiwanie mądrości wywyższa ją ponad inne dobra świata. Umilowanie jej jest tak wielkie, że stawia się ją ponad zdrowie i piękność (por. Mdr 7, 8-10). Ostatecznie jednak, podobnie jak w rozważaniach Salomona, zwraca się uwagę, że mądrość jest także rodzicielką dóbr i bogactw (por. Mdr 7, 11-12). Jednak tym razem owe bogactwa pozyskiwane za sprawą mądrości choć w części powinny stać się także darem dla innych. Ciekawą nową interpretacją w Księdze Mądrości jest zwrócenie uwagi na przedmiot poznania, który jej towarzyszy. Księga ukazuje, że Bóg jest przewodnikiem mądrości (por. Mdr 7, 15). W Jego ręku jest nie tylko człowiek, ale i jego roztropność oraz wszelka umiejętność działania. On daje znajomość rzeczy (por. Mdr 7, 16-19), daje też człowiekowi poznanie budowy świata, żywiołów, natury zwierząt, popędów

⁷ Choć zarówno czas, jak i przypadek są zależne od Boga, por. Koh 3, 1-8; 9, 1.

bestii, mocy duchów, myślenia ludzi i różnorodności roślin. Co jednak ciekawe i nowe, Bóg daje poznanie tego, co jawne, i tego, co zakryte przez ducha Mądrości, który jest sprawcą wszystkiego (por. Mdr 7, 21). Jest on tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wpływem chwały Wszechmogącego, dlatego nic skażonego do niej przyłączyć nie może (por. Mdr 7, 25)⁸. Duch Mądrości jest też odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci (por. Mdr 7, 26). Dlatego Mądrości zło nie może przemóc (por. Mdr 7, 30). Opisków Mądrości w księdze jest wiele, starają się one ją przybliżyć. Zatem Mądrość jest ruchliwsza od wszelkiego ruchu i przez wszystko przechodzi dzięki swej czystości (por. Mdr 7, 24). W Mądrości jest duch rozumny. Przytoczmy cytat:

„Jest bowiem w niej duch rozumny, święty, jedyny, wieloraki, subtelny, rączy, przenikliwy, nieskalany, jasny, niecierpięliwy, miłujący dobro, bystry, niepowstrzymany, dobroczynny, ludzki, trwały, niezawodny, beztroski, wszechmogący i wszystkowidzący, przenikający wszelkie duchy rozumne, czyste i najsubtelniejsze” (Mdr 7, 22-23).

Autor książki nazywa siebie miłośnikiem owej Mądrości (por. Mdr 8, 2), która obcuje z Bogiem, jest wtajemniczona w wiedzę Boga i w Jego dziełach dokonuje wyboru (por. Mdr 8, 4). Zdaje się wręcz, że to Ona wszystko sprawia (por. Mdr 8, 5). Dziełem Mądrości są także cnoty, uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa, wnioskuje o przeszłości i przyszłości, dając wiedzę, zna zawiłość słów i zagadek, jest doradczynią w dobrem, a w troskach i smutku pociechą (por. Mdr 8, 7-9). Obcowanie z nią daje wesele i radość, nieśmiertelność, rozkosz, bogactwa, roztropność i sławę (por. Mdr 8, 16-18). Jednak ten hymn pochwalny na cześć mądrości dotyczy Mądrości Bożej. Co się zaś tyczy człowieka, Księga Mądrości wskazuje, że w „Mądrości swojej Bóg stworzył człowieka” (Mdr 9, 2), by władał światem w świętości i sprawiedliwości i w prawości serca sądy sprawował (por. Mdr 9, 2-3). Zatem są to znaczące elementy mądrości ludzkiej – mądrości stworzenia, w której zawarta jest Mądrość Boża pozwalająca człowiekowi na poznanie co dla Boga jest miłe (por. Mdr 9, 10); taka mądrość ocala (por. Mdr 9, 18).

Najszerzej mądrością w Starym Testamencie zajmuje się księga Mądrości Syracha. Zajmiemy się w niej tylko tymi zagadnieniami, które wnoszą nowe myśli w stosunku do już przedstawionych. Całość księgi poświęcona jest w większości zagadnieniom ukazującym praktyczne wskazówki, zalecenia i napomnienia o charakterze mądrościowym⁹.

W księdze odnajdujemy poglądy podobne do wcześniejszych. Wśród nich na przykład fundamentalne: źródłem mądrości jest Bóg (por. Syr 1, 1). Jej początkiem, korzeniem i koroną bojaźń Pańska (por. Syr 1, 6; 14; 16; 18; 20). Kto

⁸ W innym miejscu Księgi (Mdr 9, 1) czytamy, że Mądrość dzieli Tron z Bogiem.

⁹ Mądrość Syracha przekazuje bardzo dużo tych zaleceń i rad. W większości dotyczą one praktycznego działania. Na przykład: unikania zła (Syr 7, 1), nieszukania władzy (Syr 7, 4) itp. Część z nich dotyczy dzieci i żony (Syr 7, 27), kobiet (Syr 9), kapłanów (Syr 7, 29), stosunków międzyludzkich (Syr 9, 10-18), rządzenia (Syr 10, 1-5). Cała obszerna część księgi jest poświęcona mądrości sławnych mężów z rodu Izraela od Henocha do Arcykapłana Szymona (por. Syr 40-50).

mądrość miłuje, miłuje życie (por. Syr 4, 12). Mądrość nie dla wielu jest dostrzegalna (por. Syr 6, 22). Cała mądrość to bojaźń Pana, a w całej mądrości jest wypełnianie Prawa (por. Syr 19, 20). Ten kto trzyma się Prawa, posiada mądrość (por. Syr 15, 1). Podobnych określeń mądrości w księdze jest bardzo dużo. Są też jednak nowe, które rozwijają wcześniej zaakcentowane zagadnienia. Na przykład Autor książki inaczej niż we wcześniejszych przykładach rozwija zagadnienie źródeł mądrości. Mądrość nazywana przez niego „rozumem roztropności” została stworzona jako pierwsza (por. Syr 1, 4; 24, 3-10). Nowe jest też rozróżnienie wskazujące, że mądrość poznaje się z mowy, a naukę ze słów języka (por. Syr 4, 24). Nowymi szczególnie w stosunku do rozważań Koheleta są poglądy wskazujące, że mądrość biednego podniesie mu głowę i posadzi między możnymi (por. Syr 11, 1). Podobnie pogląd, iż nie jest mądrością znajomość złego i nie ma roztropności, gdy słucha się rady grzeszników (por. Syr 19, 22). Tych nowych interpretacji mądrości jest oczywiście więcej. Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną z nich. Wskazuje się w niej na mądrość prawdziwą i mądrość fałszywą (por. Syr 37, 19-24). Ocena mądrości prawdziwej, choć w samej istocie trudna, dokonywana jest przez Autora książki ze względu na owoce, jakie przynosi samemu mędrcom i tym, którzy się z nim spotykają. Wniosek jest następujący: owoce jego rozumu powinny przynosić pożytek innym, a jego wiedzy są widoczne na jego ciele.

Rozróżnienie, na które zwrócił uwagę Autor książki Mądrości Syracha, daje możliwość przejścia do ostatniej w niniejszym szkicu inspiracji. Dotyczy ona istoty mądrości w wybranych tekstach Nowego Testamentu.

1.4. Mądrość w Nowym Testamencie

Zagadnienie mądrości w Nowym Testamencie zasługuje oczywiście na oddzielną monografię. Jest ono o tyle interesujące, że wskazuje ostatecznie na Jezusa Chrystusa. Zatem wymagałoby na samym początku syntezy pojęcia mądrości w księgach Starego Testamentu. W efekcie te ostatnie niosą dwie główne linie interpretacyjne pojęcia mądrości. Obie, choć można je ograniczyć do interpretacji religijnej, można też odnieść do interpretacji filozoficznej lub choćby uwzględniającej punkt widzenia filozofii religii. Pierwsza interpretacja zwraca uwagę na mądrość jako na praktyczną umiejętność i zdolność człowieka, która nakłada na niego znajomość słusznych norm postępowania, rozróżniania dobra i zła itd. Mądrość w niej – jak się zdaje – jest też zdolnością do poznawania prawdy, a ostatecznie także do poznania Boga. Przeciwnieństwem takiej mądrości jest głupota, a jej celem nadrzędnym – życie wieczne. Drugi nurt interpretacyjny wskazuje, że Mądrość jest własnością samego Boga. Zatem ta Mądrość jest niedostępna dla ludzkiego umysłu. Stanowi ona jednak przedmiot ludzkiego poznania ze względu na to, iż tkwi w dziele stworczym Boga. Mądrość ludzka za swój przedmiot bierze zatem ukrytą w stworzeniu Mądrość Bożą. W efekcie można mieć wrażenie, że dwa podstawowe wątki interpretacji mądrości istnieją obok siebie i niezależnie się rozwijają. Jednak łączy je wspólne uwarunkowanie, jakim jest podstawa sensu, czyli Bóg i cel, któremu mądrość służy. Osobnym wszakże zagadnieniem jest analiza procesu, w którym

mądrość ludzka oddzieliła się od Mądrości Bożej, zatracając swoje pierwotne kompetencje realizujące transcendencję istoty ludzkiej¹⁰.

Powróćmy jednak do mądrości w Nowym Testamencie. Zasygnalizujemy jedynie jej najważniejsze elementy interpretacyjne. Analizy pojęcia mądrości w wybranych księgach Starego Testamentu ukazały, że pomimo iż istnieją w nich, wcześniej wspomniane, główne linie interpretacyjne, mądrość uległa procesowi instytucjonalizacji. Oczywiście można z tym dyskutować. Z kolei główne przesłanie Nowego Testamentu zdaje się iść w kierunku wskazania, że mądrość ludzka oddzieliła się od Mądrości Bożej. Kluczowy jeśli chodzi o pojęcie mądrości w Nowym Testamencie staje się 1 List św. Pawła do Koryntian (1 Kor). Apostoł wskazuje w nim na mądrość świata, która jest głupstwem wobec Boga (1 Kor 1, 20). Świat przez tę mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej (por 1 Kor 1, 20). To, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga przewyższa mocą ludzi (por. 1 Kor 1, 25). Co więcej, Bóg – zdaniem Apostoła – wybrał to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć (por. 1 Kor 1, 27). Konkluzja jest następująca. To Chrystus stał się mocą Bożą i mądrością Bożą (por. 1 Kor 1, 24). Jest On mądrością od Boga i sprawiedliwością, i oświeceniem, i odkupieniem (por. 1 Kor 1, 30).

Apostoł przestrzega w związku z tym, aby wiara nie opierała się na mądrości ludzkiej, wyraźnie ją wyodrębniając, lecz na mocy Bożej (por. 1 Kor 2, 5).

Nowy Testament głosi zatem tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył na chwałę człowieka, tę, której nie pojął żaden z władców tego świata, gdyby ją bowiem pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana Chwały (por. 1 Kor 2, 7-8). Nie jest to mądrość tego świata ani władców tego świata (por. 1 Kor 2, 6). W innym miejscu Apostoł podejmuje również zagadnienie mądrości w podobnym kontekście jak poprzednio, wskazując, iż jeżeli ktoś się ludzi i mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie dla tego świata głupi, by posiąść mądrość (por. 1 Kor 3, 18-19). Apostoł Jakub w swoim Liście (Jk) przeciwstawia mądrość zstępującą z góry mądrości ziemskiej, nazywanej zmysłową i szatańską, gdyż zawierającą gorzką zazdrość i skłonność do kłótni? (por. Jk 3, 14-15). Mądrość zstępująca z góry jest czysta, skłonna do zgody, uступliwa, posłuszna, pełna miłosierdzia i dobrych owoców. Wolna jest od względów ludzkich i od obłudy (por. Jk 3, 17).

¹⁰ Czyżby przykładem tego procesu był przypadek Salomona, który utracił władzę nad swoim ciałem ze względu na nadmierne zainteresowanie kobietami, a przez to splamił swą mądrość i chwałę, uległ głupocie, sprowadzając gniew Boży? Inna rzecz, że dotknął on jego dzieci. Por. Syr 47, 12-22; 1 Krl 11, 1-13.

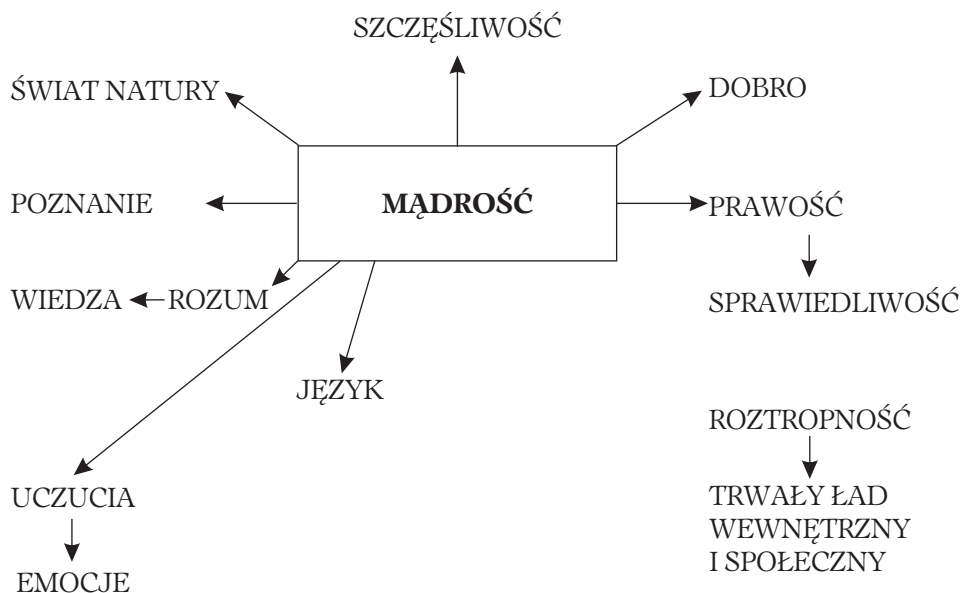
2. Poszukując istoty mądrości w myśli antycznej i orientalnej wobec staro- i nowotestamentowej. Kilka uwag podsumowujących

Co łączy, a co dzieli pojęcia mądrości analizowane w powyższych przykładach oraz w tych, które wskazywały na mądrość antyczną i orientalną? Czy można w nich odnaleźć uniwersalne cechy albo właściwości mądrości? To tylko dwa z wielu pytań, które można postawić przy zestawieniu mądrości antycznej, orientalnej i staro- oraz nowotestamentowej. Wydaje się, że przed poszukiwaniem wniosków kończących niniejszy szkic, trzeba zwrócić uwagę, iż mądrość nie powinna i nie może być wartościowana¹¹. W swym założeniu i w rozważaniach zaprezentowanych powyżej mądrość jest zawsze pewną formą doskonałości, przynależną wszakże nie wszystkim. Trzeba o nią, co zgodne we wszystkich przykładach, zabiegać. Jest cenniejsza od wszystkich bogactw świata. Choć może ostatecznie także je zapewnić, nie jest to jej istotą, gdyż stałaby się automatycznie głupotą. Mądrość dodaje do doskonałości istnienia własną treść istotową, uwarunkowaną treściami kultury i tradycji, w której jej się poszukuje.

Przy próbie podsumowania zwrócimy uwagę tylko na wybrane wnioski, gdyż bardziej szczegółowe są ciągle przedmiotem dalszych analiz, wynikającym z innych zamiarów badawczych. W próbie podsumowania zwrócimy zatem uwagę na cztery zagadnienia. Dotyczą one odpowiedzi na pytania: 1. Czym jest mądrość? 2. Co jest jej przedmiotem? 3. Jaki jest jej cel? 4. Jakie są podobieństwa i różnice interpretacyjne omawianych zagadnień w zaprezentowanych przykładach? Ostatnie zagadnienie jest oczywiście otwarte, gdyż wymaga nie tylko wskazania na relacje pojęciowe mądrości do innych pojęć. Powstaje tu możliwość komparatystycznej analizy, ale czynionej bez względu na uwarunkowania kulturowe. Schemat podstawowy przedstawia rysunek 2. Dalsza potrzeba interpretacyjna wskazuje na konieczność analizy pojęć, ale nie dokonywanej tylko na bazie poszukiwań ich immanentnych treści ze względu na kontekst źródłowych tekstów, w których są prezentowane, lecz uwzględniającej także zasadnicze funkcje pojęć (intencjonalną i ontyczną), ale w kontekście tradycji, w której powstały. To może dać szansę lepszego zrozumienia mądrości w uwarunkowaniu i znaczeniu specyficznym dla danej cywilizacji czy kultury. W uwagach poniższych ograniczymy się do zwrócenia uwagi na kontekst pojęć w źródłach przytoczonych, pomijając tę drugą, zbyt długą i w tym miejscu niepotrzebną interpretację.

1. W myśli antycznej mądrość jest identyfikowana z wiedzą, czystą wiedzą albo wiedzą naukową, której prawdziwość jest zagwarantowana przez samą naturę. Poszukuje ona prawdy o najwyższych zasadach, jest też swoistą zdolnością. W myśli orientalnej mądrość jest synonimem dźńany – poznania prawdy. W myśli starotestamentowej podobnie uznana jest za praktyczną umiejętność i zdolność. Choć może się wydawać, że zasadniczo wszystkie interpretacje mądrości dotyczą wiedzy

¹¹W tym sensie, że wskazuje się na wyższość jednej nad drugą, większą użyteczność, lepsze możliwości dostosowania do wymogów współczesności itp.



Rysunek 2. Mądrość w kontekście innych wybranych pojęć bez uwzględnienia ich wzajemnych wpływów.
Synteza narzędziowa dla ponadkulturowych interpretacji

odkrywającej prawdziwą naturę świata, to trochę w inny sposób dzieje się to w myśli antycznej, orientalnej oraz staro- i nowotestamentowej. Stąd nie jest przypadkowe położenie akcentów na poznanie jako bezpośrednie doświadczenie intuicyjne otrzymywane w skupieniu, a nie tylko w pojęciowo-intelektualnych analizach. Jogasutry¹² wskazują, że mądrość to rodzaj wiedzy, ale podobnej do gnozy, odmienny od wiedzy zdobytej przez rozumowanie lub przejętej od tradycji. Opiera się na bezpośredniej percepcji (sakszatkarana), a na najwyższym poziomie ta najwyższa wiedza nazywana jest „niosącą prawdę” (ritambhara). Stary Testament wskazuje, że to Bóg obdarza ludzi mądrością, Nowy Testament zaś, że Chrystus jest ucieleśnioną Mądrością Bożą.

2. W myśli antycznej przedmiotem mądrości (wiedzy) są pierwsze przyczyny i zasady, ale nie tylko, także inne interpretacje tematyczne dotyczące bytu jako bytu, substancji, Boga i substancji pozazmysłowych. W myśli orientalnej – jak się wydaje – podobnie przedmiotem mądrości jest zrozumienie tego, co ostateczne. Zatem zrozumienie transcendentalnej natury Boga i jego czynów czy zrozumienie

¹² Por. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie, w: *Klasyczna joga indyjska*, przekł. L. Cyboran, Warszawa 1986, I. 49. Fragment I. 48 analizuje różne rodzaje poznania prawdy: przejętą, rozumową i w ćwiczeniu kontemplacyjnym (dhyana). Uznaje się ostatecznie (I. 49), że ta ostatnia jest najwyższym jej rodzajem.

przez wgląd w pustkę (śunjata) prawdziwej natury świata. W myśli starotestamentowej przedmiotem mądrości jest świat stworzony przez Boga, zawierający Mądrość Stwórcy. W Nowym Testamencie przedmiotem mądrości ludzkiej powinien być Chrystus, który jest ucieleśnieniem Mądrości Bożej. Choć wydaje się, że podobieństwo, w poszukiwaniu tego, co ostateczne, jest tu oczywiste, to ileż tu różnic i ich konsekwencji nie tylko w opisie świata, ale też w opisie celu, jakiemu podporządkowana jest mądrość.

3. Zrozumienie prawdziwej natury rzeczywistości, choć posiada już w samej myśli orientalnej substancjalną i niesubstancjalną interpretację, w zestawieniu z antyczną wskazuje na jeszcze głębsze różnice dotyczące celu mądrości. W myśli antycznej celem mądrości jest prawda i dobro (σοφία) albo działanie i dobro (φρόνησις). Oba skierowane są na szczęście. W myśli orientalnej celem mądrości jest pokonanie niewiedzy (wiedza, poznanie), dające uwolnienie od świata materialnego, od prawa przyczynowego. W myśli starotestamentowej mądrość służy życiu, przeciwdziała śmierci i służy szczęśliwości. W Nowym Testamencie Mądrość Boża w osobie Jezusa Chrystusa zbawia przez odkupienie świat ludzki uwikłany w grzechu. Mówi się zatem o urzeczywistnieniu mądrości w myśli orientalnej i o realizacji dobra poprzez mądrość w antycznej oraz o nieśmiertelności, odkupieniu i zbawieniu w biblijnej.

4. Analiza mądrości w myśli antycznej orientalnej i biblijnej niesie z sobą wiele zagadnień szczegółowych i pytań, których z braku miejsca nie będziemy tutaj rozpatrywać. Wśród nich można zwrócić uwagę na wspólne cechy mądrości, pomijając oczywiście szczegóły. Są nimi: przeciwstawienie sobie mądrości jako czystej wiedzy, w prawdziwym tego słowa znaczeniu, i mądrości pozornej sofistycznej czy zjawiskowej, zwanej też fałszywą. Podobne jest wskazanie na jej różne przedmioty od praktycznych do najwyższych, przekładające się na działanie oraz prawdę poszukującą przyczyn. Oczywiście można tu mówić o podobieństwach formalnych, jak w przypadku poznania Boga u Arystotelesa oraz w Starym Testamencie. Ten pierwszy próbuje to uczynić poprzez utożsamienie mądrości teoretycznej z metafizyką. W Starym Testamencie nie ma takiej potrzeby uzasadniania Tego, który Jest. W mądrości poszukuje się autorytetów, co też jest wspólne dla wszystkich źródeł przytaczanych, dodając do nich koniecznie Salomona. Wszędzie mądrość jest ponad bogactwami tego świata. Wszędzie mądrość jest zdolnością, choć różnie interpretowaną: na przykład w buddyzmie do przemiany umysłu, w Starym Testamencie do wydawania sądu, ale w chrześcijaństwie także zdolnością do przekształcenia starego człowieka w nowego. Podobne jest zwrócenie uwagi (Bhagawadgita i ST), że ludzkie życie realizuje się z Bogiem, choć pojęcie Boga jest oczywiście inaczej interpretowane. Podobne systematyzacje nakazów, zakazów, postępowania moralnego czynione są wobec mądrości. Podobieństw jest więcej, można by je mnożyć. Podobnie jak analiz, powstających na bazie interpretacji pojęcia mądrości. Choćby takich jak, analiza mądrości w kontekście nabytych trwałych sprawności doskonalących intelekt czy też świadomości atmana zapożyczonej przez buddhi, jako instancji w antahkarana (dosł. „organ wewnętrzny”), dzięki której możliwe jest myślenie, odczuwanie, pamiętanie, rozróżnianie. Ciekawa jest też analiza mądrości jako relacji do Prawdy Absolutnej, do Boga. Zwraca

też uwagę, w związku z mądrością, analiza nie tylko pojęcia umysłu, ale i rozumu oraz zagadnienie jego (umysłu) zrównoważenia (równowagi), przemienienia umysłu pomieszanego w przenikliwy wgląd i tak dalej.

Jednak w ich właściwej ocenie nie można ulec złudzeniu formalnego podobieństwa, poddając się uniwersalizmowi. We wszystkich wskazywanych powyżej analizach wszakże pojawia się słowo „ale”. Owo „ale” decyduje o specyfikach kulturowych. O ich niepowtarzalności. Zatem co może połączyć wszystkie te poszukiwania dotyczące komparatystycznego ujęcia mądrości? Wydaje się, że może to być wspólny pogląd, choć oczywiście ma swoje interpretacje. Wyraża się on w zdaniu: „Mądrość służy ludziom”.

Bogusław Polak

Koszalin



Geneza i wybuchu powstania w Poznaniu 27 grudnia 1918 roku w opinii niemieckiego świadka

90. rocznica wybuchu powstania w Wielkopolsce stała się okazją do oceny historiografii tego jednego z niewielu zwycięskich polskich czynów zbrojnych. Z pozoru jest to ogromny dorobek, obejmujący kilka tysięcy pozycji bibliograficznych. Jednakże bliższa analiza tego dorobku uwidacznia wiele obszarów niedopracowanych lub też całkowicie pominiętych.

Uderza dość jednostronne podejście świadków do wydarzeń w Poznaniu i Wielkopolsce. Obok licznych polskich wspomnień i relacji daje się zauważyć niemal incydentalne zainteresowanie drugiej strony konfliktu – Niemców. Zjawisko to jest dość łatwe do wytłumaczenia, gdyż klęska militarno-polityczna i dyplomatyczna w powstaniu wielkopolskim nie nastrajała Niemców do dzielenia się swoimi wspomnieniami z tego okresu.

Praktycznie w 1980 roku ukazała się ostatnia obszerna relacja niemieckiego świadka, Dietricha Vogta – w 1918 roku 25-letniego podporucznika 20. pułku artylerii lekkiej, stacjonującego wówczas w Poznaniu. Wydania wspomnień podjął się Instytut Herdera (Marburg/Lahn), a wstęp napisał Gotthold Rhode¹.

Rozdział III ma charakter osobistych wspomnień autora z wydarzeń w Poznaniu w dniach od 9 do 13 listopada, natomiast kolejny rozdział – charakter naukowy. Sporo miejsca Vogt poświęca chronologicznemu zestawieniu politycznych czynności Polaków po 9 listopada, co umożliwiło im kontrolę wszelkich poczynañ

¹ *Der Großpolnische Aufstand 1918/1919. Bericht, Erinnerungen, Dokumente von Dietrich Vogt (+)*. Mit einer Einführung von Gotthold Rhode, Marburg/Laht 1980, ss. 138 + 14 nlb.

administracji pruskiej oraz organów utworzonych już po wybuchu rewolucji berlińskiej, między innymi Rad Robotniczo-Żołnierskich. Uwagi te zawarte są w wyodrębnionym podrozdziale.

Następnie Vogt prezentuje swój pogląd w kwestii stosunku Naczelnej Rady Ludowej do Polskiej Organizacji Wojskowej (byłego Zaboru Pruskiego – B.P.). Odczuwa się tutaj wszystkie braki literatury polskiej dotyczącej powstania, które w 1967 roku, to jest w chwili ukończenia książki przez Vogta, były szczególnie widoczne, zwłaszcza w zakresie politycznej i społecznej interpretacji charakteru powstania.

Sporo miejsca poświęcił autor na zestawienie argumentów, mających za zadanie wręcz ośmieszenie działalności POW b. ZP przed wybuchem powstania. Kwestionuje między innymi akcje w poznańskich magazynach uzbrojenia. Ale – pisze Vogt – jeśli to prawda, „to jest dowodem, że zbrojne powstanie nie zostało dopiero wywołane niemieckimi pochodami 27 grudnia!”.

Oceniając polityczne działania Polaków, Vogt pisze:

„[...] W końcu grudnia 1918 nie było w mieście ani w większej części prowincji poznańskiej żadnego cywilnego ani wojskowego urzędu, który by nie był kierowany przez Polaka lub sterowany pod nadzorem polskiego męża zaufania, po jego myśli. Nic nie mogło się wydarzyć w działalności urzędów, aby nie doszło to do wiadomości Naczelnej Rady Ludowej.

Prowincja była – z wyjątkiem północnych, zachodnich i południowych kresów, już przed wybuchem grudniowego powstania faktycznie po polsku administrowanym obszarem, chociaż prawnie przynależała jeszcze do Prus” (s. 31).

Dzięki mylnej ocenie sytuacji władze niemieckie mimowolnie poparły tworzenie polskich oddziałów wojskowych, pisze Vogt. Ma tu na myśli zgodę Ministra Spraw Wewnętrznych w Berlinie na tworzenie oddziałów Straży Obywatelskiej, późniejszej Straży Ludowej, a także – zdominowanych przez Polaków – oddziałów Służby Straży i Bezpieczeństwa, które to odegrały największą rolę w przygotowaniach do powstania. Praktyczną kontrolę nad działalnością Powództwa V Korpusu mieli członkowie POW b. ZP, zwłaszcza komendant tej organizacji Mieczysław Paluch. Te i inne fakty przytoczone przez Vogta przeczą same w sobie wcześniej sformułowanym poglądom o nieprzygotowaniu powstania.

Odpowiedzialnymi za polskie „rewindykacje” autor czyni niemieckie władze wojskowe. Uważa, że zbyt ospale tworzone były niemieckie oddziały ochotnicze: Heimatschutz-Ost, Grenzschutz-Ost i inne. Dostało się też gen. v. Bock u. Polach, którego nazwisko (Bock-Kozioł) dało asumpt do żartu słownego „der General habe alles verbockt und verpolackt” (generał wszystko przeokoziłkował i przepolaczył). Pogrzebieniu gen. Bock u. Polach służą też cytaty z 13 numeru czasopisma „Post” z 8 stycznia 1919 roku, zawarte w artykule *Der polnische Landesverrat* [Polska zdrada stanu].

Vogt wylicza też wiele innych błędów władz niemieckich, jak: istnienie dla Poznańskiego dwóch komend generalnych – w Poznaniu i Szczecinie, pozbawienie zachodniej części prowincji garnizonów, pułki poznańskie miały duży odsetek żołnierzy narodowości polskiej, a żołnierzy-Niemców masowo demobilizowano. Dowództwo niemieckie w Poznaniu nie posiadało żadnego planu na wypadek

powstania. Rozeznania nie posiadała też Kwatera Główna (Großes Hauptquartier) w Berlinie. Niemcom w Wielkopolsce pozostały więc tylko protesty. Założenie o niemal absolutnej bezbronności żywołu niemieckiego stanowi swego rodzaju punkt wyjścia do rozdziału dotyczącego wybuchu powstania w Poznaniu 27 grudnia 1918 roku.

Vogt przychyliła się do poglądu, że impulsem do wybuchu powstania w Poznaniu był przyjazd Ignacego Paderewskiego, nawiasem mówiąc, oceniony przez autora jako podstępny, gdyż płk H. Wade świadomie miał wprowadzić w błąd przedstawiciela Komendy Generalnej w Poznaniu, oświadczając mu w Rogoźnie, że Komisja w Spa zaakceptowała wizytę w Poznaniu.

Obszernie autor omówił – ze swego punktu widzenia – genezę wydarzeń poprzedzających popołudniowe walki, skoncentrował się na dwóch sprawach: kwestii niemieckiego, prowokacyjnego marszu w Poznaniu oraz okolicznościach opanowania przez powstańców gmachu Prezydium Policji i śmierci Franciszka Ratajczaka. Autor uważa, że przyjęty dotąd w historiografii polskiej przebieg wydarzeń nie odpowiada faktom. Według Vogta 6. pułk grenadierów, uważany przez stronę polską za inspiratora antypolskich prowokacji, przybył do Poznania w nocy z 25 na 26 grudnia „w sile mniej niż 1000 ludzi”. Uważa też, że wywieszenie flag zwycięskiej koalicji obrażało uczucia żołnierzy niemieckich w stolicy prowincji Prus. Vogt był świadkiem, przechodząc wzdłuż obecnego Placu Wolności i ulicy 27 Grudnia, jak grupa żołnierzy niemieckich wymogła na polskim właścicielu domu zdjęcie flag alianckich (późne godziny popołudniowe 26 grudnia).

Następnego dnia – pisze Vogt – odbyć się miało jakoby oficjalne wejście 6. pułku grenadierów do Poznania. Natomiast w 20. pułku artylerii – w którym służył autor – nie wiadano o takim zamiarze. Z koszar wyruszyła na tę uroczystość tylko dyżurująca bateria wartownicza licząca 90-100 ludzi, pod dowództwem Vogta: „śpiewając piosenki marszowe maszerowaliśmy dawnymi wałami, nie zaczepiani. Podczas gdy przechodziliśmy koło domów mieszkalnych, powiewano ku nam czarno-czerwono-białymi flagami. Odnosiło się wrażenie, że niemieccy mieszkańcy miasta poczuli się jakby od zmory uwolnieni po tym, jak w dniu poprzednim przeżywali polski wjazd Paderewskiego” (s. 49).

Po przybyciu do koszar grenadierów okazało się, że nie czyniono tam żadnych przygotowań do wymarszu. „Bliski jest domysł – pisze Vogt – że pogłoska o pochodzie pochodziła od ludzi, którzy szukali pretekstu do walki” (s. 50-51). Oczywiście do takiej rozmyślnej prowokacji dążyć mogli – zdaniem autora – tylko Polacy – a zwłaszcza POW b. ZP. Plac przed bramą koszar grenadierów zapełnił się w tym czasie ludnością niemiecką (s. 50):

„[...] ulica przed koszarami i prowadząca do niej ul. Matejki były czarne od ludzi. Byli to prawie wyłącznie cywile, kobiety i mężczyźni. Jak błyskawica musiała się w mieście rozejść pogłoska o planowanym pochodzie 6. pułku grenadierów. Znaczna część obywateli niemieckich zamierzała temu znakomitemu pułkowi towarzyszyć. Wtłoczony w ten gęsty tłum ludzi zatrzymałem baterię wartowniczą przed bramą, wstałem na jeden z kamieni zderzakowych przy bramie i wezwałem możliwie mocnym głosem zebranych, aby spokojnie rozeszli się do domów, bo pochod grenadierów odbędzie się dopiero w przyszły poniedziałek. Naszemu małemu oddziałowi

dałem rozkaz, aby nie pozwolił się przez cywilów rozłączyć i w razie potrzeby mają się wziąć pod rękę, po czym ruszyliśmy. Przed nami ciągnęło ca 300 do 400 cywilów. Jeden z nich niósł drag flagowy grubości ramienia, a na nim duży czarno-czerwony sztandar. Za nami następowała główna masa zebranych przed koszarami cywilów. Nie dało się temu przeszkodzić. Tak powstał w rzeczywistości pochód, nazwany przez Polaków prowokacyjnym.

Jedynym moim kłopotem teraz było doprowadzić ten pochód bez wypadków – unikając przy tym wewnętrznych ulic miasta – do koszar na Solnej, gdzie się sam przez się rozwiązać musiał. Pobiegłem więc na czoło pochodu i wpoitem idącym tam cywilom, a przede wszystkim niosącemu sztandar, aby koło zamku skęcili w lewo i wrócić do naszych żołnierzy. W ulicy Wittelsbacha [...] wisiały na parterze pewnego domu obok jednej polskiej, również flagi koalicyjne. Maszerujący za nami zaczęli te flagi zrywać. Pobiegłem więc szybko do nich, aby wkroczyć, zapewniano mnie: »panie poruczniku my tylko zrywamy te koalicyjne flagi, polskie pozostawiamy« [...]. Wbrew mojemu wezwaniu, czoło pochodu maszerowało wprost w ul. św. Marcina, zamiast skęcić przed zamkiem w lewo [...]. Narastająca masa nieuzbrojonych cywilów parła w ul. 27 Grudnia w kierunku na Plac Wolności. Tylko z największym wysiłkiem mogłem zapobiec, by pochód nie pomaszerował wprost na hotel Bazar, siedzibę Paderewskiego [...], lecz skierował się koło Prezydium Policji w lewo [...]. Raz zobaczyłem na Placu Wolności jednego żołnierza chowającego amerykańską flagę do kieszeni spodni, a drugi raz, jak jakiś cywil z pochodu jednemu członkowi Straży Ludowej zabrał karabin; końca pochodu w ogóle dojrzeć nie mogłem, tłum śpiewał niemieckie pieśni patriotyczne. Ludność polska stała na chodnikach i wściekłym wzrokiem oglądała pochód, zachowywała się jednak spokojnie. Tak dotarliśmy do ul. Pocztowej, gdzie mnie dwóch moich grenadierów osiągnęło z meldunkiem, że Polacy zabrali im jeden lekki karabin maszynowy i że na Placu Wolności odbywa się strzelanina”.

Ten obszerny cytat zamieszczam, aby zorientować Czytelników w specyficznej metodzie naświetlania faktów przez Vogta. Moim zdaniem faktem drugorzędny jest, czy sytuację w Poznaniu zaognił oddział tego czy innego pułku. Zresztą Vogt – na podstawie współczesnych relacji – nie przeczy, że do pochodu przyłączyli się także żołnierze 6. pułku grenadierów. Ostatnie zdanie cytatu jest zresztą wiele mówiące w kontekście relacji o przemarszu i splotu przypadków. Niemniej jednak pewne fakty z 27 grudnia w świetle relacji Vogta można wziąć pod uwagę.

Tak więc autorowi chodzi o przekonanie czytelnika, że spokojna manifestacja niemieckich patriotów w niemieckim Poznaniu zdradziecko zaatakowana została przez oddziały polskiej Straży Ludowej.

Dochodzimy do kolejnej kontrowersji, a mianowicie wydarzeń związanych z opanowaniem budynku Prezydium Policji. Z relacji Vogta publikowanej w 1969 roku i przedrukowanej przez Z. Wielickę, jak i interesującej nas publikacji wynika przekonywająco, że autor był niewątpliwie świadkiem niektórych wydarzeń pod Prezydium Policji. Żołnierze 20. pułku artylerii wzmocnili 27 grudnia (w godzinach popołudniowych) załogę gmachu. Na zewnątrz budynku ustawiono karabiny maszynowe.

Z relacji wachmistrza Raascha z załogi Prezydium Policji wynika, że po wyjściu Vogta z gmachu

„[...] przybył polski komendant Straży Obywatelskiej Lange dla omówienia sprawy przekazania budynku Prezydium polskiej Straży Obywatelskiej i że w tym czasie eksplodował przed wejściem do Prezydium ręczny granat. Lange wyszedł z przyrzeczeniem, że postara się uspokoić polskich powstańców, lecz krótko po tym nastąpił polski atak od strony ul. Berlińskiej [ul. 27 Grudnia], który odparty został krótkotrwałym ogniem karabinu maszynowego. Napastnicy uciekli częściowo również w ul. Rycerską [Franciszka Ratajczaka]. Podczas obrony poległ: pochodzący z Westfalii Franciszek Ratajczak, podoficer, i powołany do wojska polskiego uczeń ze Stęszewa Antoni Andrzejewski”.

Spróbujmy uporządkować fakty. W latach 1968-1978 w badaniach nad powstaniem wielkopolskim poczyniono znaczny krok naprzód. Mamy tu na myśli nie tylko istotne zmiany ujęcia politycznego charakteru powstania, ale także weryfikację wielu faktów jednostkowych, w tym także sprawę zajęcia Prezydium Policji. Świadomie podkreślam słowo „zajęcia”, a nie „szturmu”. Przebieg wydarzeń pod Prezydium Policji był przypuszczalnie następujący: maszerująca od strony obecnej ulicy Ratajczaka i skręcająca w kierunku Bazaru 2. kompania Służby Straży i Bezpieczeństwa pod dowództwem ppor. Edmunda Krauzego została niespodziewanie ostrzelana ogniem karabinu maszynowego przez posterunek niemiecki znajdujący się przed budynkiem. Wówczas to śmiertelną ranę odniósł Franciszek Ratajczak, a powstańcy rozpoczęli ostrzał budynku. Najprawdopodobniej zdenerwowani żołnierze niemieccy, znajdujący się pod silną presją psychiczną, otworzyli ogień na widok maszerującego oddziału polskiego, który rozbiegł się po bramach ul. Rycerskiej i rozpoczął ostrzeliwanie budynku Prezydium Policji. W żadnym wypadku przyjęcie takiego obrazu zdarzeń nie umniejsza sensu śmierci Ratajczaka. Vogt relacjonuje ten fakt następująco:

„Krauze pomaszerował św. Marcinem do Zamku, oczyścił z Niemców Dyрекcję Poczty i Banku Ziemstwa [obydwa budynki naprzeciw Zamku] i pomaszerował do Prezydium Policji. Gdy jego oddział się ukazał, otworzyli Niemcy ogień [a więc Raasch z jego bateriami wartowniczymi] i zmusili powstańców do skrótu w ulicę Rycerską, skąd zaczęli Niemców atakować. Że strzały oddane z niemieckiej strony były tylko strzałami na postrach, pokazywały widoczne jeszcze przez lata całe wysoko ułożone trafienia na budynku narożnym Plac Wolności – Ratajczaka, na którym umocowana jest tablica dla Ratajczaka i nikła liczba 2 Polaków, którzy od przypadkowych kul musieli polec” (s. 59).

Tutaj komentarz o strzałach ostrzegawczych i dwóch przypadkowych poległych wydaje się zbędny.

Przybycie do budynku Prezydium Policji Juliana Langego spowodowało przekazanie gmachu załodze polskiej. U Vogta nastąpiło przypuszczalnie mniej lub bardziej tendencyjne odwrócenie kolejności zdarzeń, aby sformułować wniosek: „I tu można z pewnością przypuszczać, że pierwszy strzał nie został oddany przez stronę niemiecką” (s. 55).

Wspomnienia swoje D. Vogt kończy przemyśleniami dotyczącymi przykrych relacji polsko-niemieckich. Píše:

„[...] My Niemcy poznaliśmy Polaków, którym też znane są zdobycze kulturalne polskiego narodu dla Europy, a które cenimy i uznajemy, szukaliśmy zawsze

porozumienia z naszym wschodnim sąsiadem na drodze prawa, ale nie prawa minionych generacji, lecz prawa tych żyjących. Chcielibyśmy wreszcie wybrnąć z tej pozornie nieuniknionej fatalności, która nie pozwala dojść naszym narodom do spokojnego współżycia i wzajemnego uznania. Kiedy dotrą do nas i polskie głosy, które z nauki prawie 200-letniej historii poznały, że musimy wkroczyć na nowe drogi. Spodziewamy się tego z nadzieją! Jednocześnie jednak życzymy, żeby i niemiecki naród doszedł do sprawiedliwej i rzeczowej oceny naszego wschodniego sąsiada. Ani płaszczenie – które niemiecką historię wschodnią chciałaby wymazać – ani panoszenie się nie prowadzą do pokoju. Oburzaniem się na polską chytrość i polskie intrygi, niczego się nie załatwi. Nie mamy żadnego powodu uważać siebie za moralnie wyżej stojących. Wszystkie nasze poczynania, jak i poczynania naszych przeciwników, muszą być oceniane z historycznych uwarunkowań i z ogólnoludzkich słabości. Naszym zadaniem może tylko być z historycznej przeszłości nauczyć się tak dużo, że będziemy gotowi zlikwidować nieufność, a związki i dla przeciwnika, bez wątpliwości jasno wyłożyć” (s. 100-101).

Pominałem fragmenty wspomnień dotyczące przebiegu powstania na prowincji, sytuacji w Wielkopolsce po zawarciu rozejmu 16 lutego 1919 roku, rewindykacji ziem przyznanych Polsce postanowieniami Traktatu Wersalskiego z 28 czerwca 1919 roku.

Oczywisty jest fakt, iż wspomnienia Dietricha Vogta napisane zostały z niemieckiej perspektywy. Ale nie wyobrażam sobie sytuacji, aby historyk powstania wielkopolskiego 1918-1919 relację tę pominął.

W tym miejscu warto dodać, iż w ciągu najbliższych 2-3 lat zamierzamy ogłosić drukiem antologię publikowanych oraz rękopiśmiennych relacji niemieckich z lat 1918-1919. Projekt taki zaproponowany został Fundacji Polsko-Niemieckiej.

Andrzej Wawrzynowicz

Poznań



Metafilozoficzne znaczenie Heglowskiej wykładni pojęcia czasu

Klasyczna perspektywa metafizyczna w filozofii zakłada ujmowanie rzeczywistości *sub specie aeternitatis* (z punktu widzenia wieczności), czyli z zachowaniem intelektualnego dystansu wobec tego, co (tylko) czasowe. Transcendentalizm niemiecki, począwszy od Kanta, przełamuje tę tradycję, ponieważ nie marginalizuje już zasadniczo tej sfery lecz próbuje uchwycić jej istotę. Intencje są tu wprawdzie podobne, ale konsekwencje teoretyczne odmienne. Kant podważa przekonanie o absolutnym realizmie czasu¹, osadzając zarazem ten ostatni głęboko w podmiocie. Stanowisko to uznaje tym samym absolutną idealność czasu i wprowadza założenie o bezwzględnej ważności czasu dla podmiotu² – podmiotu określonego tu nie empirycznie, lecz transcendentalnie. „Czas” definiowany jest u Kanta jako aprioryczna forma naoczności zmysłowej, która wraz z przestrzenią i kategoriami tworzy czyste warunki możliwości doświadczenia. Żaden podmiot ludzki (a więc także podmiot filozoficzny) nie może tych warunków ekranować. Ta wyraźnie wyeksponowana w kantyźmie, czy wręcz przerysowana, rola „czasu” w poznaniu stanowi bezpośrednio jeden z czynników sceptycznego stosunku Kanta do kwestii możliwości ugruntowania wiedzy spekulatywnej w ogóle. Skoro pojęcie ludzkie dociera do poznawanej rzeczywistości zawsze „za pośrednictwem” zmysłowych form czasu i przestrzeni, to wszelka spekulacja metafizyczna okazuje się nieredukowalnie dialektyczna. Filozofia może na gruncie czysto teoretycznym stwierdzić jedynie granice własnych możliwości, konstatając istnienie swoistego „poзору

¹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przekł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 114.

² Por. ibidem.

transcendentalnego”³. Ten ostatni nadaje zaś wszelkim spekulatywnym odpowiedziom na pytania dotyczące istoty rzeczywistości sens antynomiczny i ostatecznie niekonkluzywny.

Późniejsi przedstawiciele transcendentalizmu niemieckiego podkreślają fundamentalną rolę Kantowskiego odkrycia obiektywnego znaczenia momentu dialektycznego w poznaniu, ale nie podzielają już forsowanego przez kantyzm skrajnego sceptycyzmu odnośnie do możliwości poznania spekulatywnego. Skutkuje to chronicznie ambiwalentnym stosunkiem doktryn Fichtego, Schellinga i Hegla do podstawowych założeń filozofii krytycznej Kanta. W kolejnych systemach klasycznego idealizmu niemieckiego mamy więc do czynienia z jednej strony ze stopniowym wzmacnianiem (za Kantem) roli czynnika „historycznego” w poznaniu, z drugiej zaś strony z sukcesywną rehabilitacją (w polemice z bezpośrednią linią krytycyzmu Kantowskiego) tradycyjnej optyki „spekulatywnej” w filozofii. Za tę dwukierunkowość nawiązań teoretycznych odpowiada w znacznej mierze dwukierunkowość rozstrzygnięć zaproponowanych źródłowo przez samego Kanta. Dotyczy to w szczególności samej koncepcji „czasu”. Poza rozważaniami w ramach „estetyki transcendentalnej” pewną istotną rolę pełni bowiem u Kanta czas także w „analityce zasad”, w rozważaniach na temat „schematyzmu czystych pojęć intelektu”⁴, gdzie „transcendentalne określenie czasowe” zapośrednicza generalny sposób odnoszenia się kategorii kantowskich do zjawisk⁵. To te ostatnie rozważania dotyczące czysto poznawczej funkcji władzy sądzenia nabierają charakteru kluczowego pomostu łączącego Kantowski „krytycyzm transcendentalny” z późniejszymi próbami zbudowania pełnego „systemu filozofii transcendentalnej”. Zawarte tam intuicje filozoficzne stwarzają (heurystycznie) grunt teoretyczny między innymi pod budowę Fichteańskiej idei rekonstrukcji transcendentalnej historii czystej świadomości⁶, podjętej następnie przez Schellinga i kontynuowanej przez Hegla. W *Systemie idealizmu transcendentalnego* Schellinga⁷ mamy już w pełni wyartykułowane przekonanie, że system filozoficzny powinien być traktowany jako „posuwająca się naprzód historia samowiedzy”⁸. Tym tropem idzie dalej Hegłowska *Fenomenologia ducha*⁹, która doprowadza całą tę idealistyczną wykładnię do pełnego rozwinięcia, definiując czas i czynnik historyczny w ogóle jako ontologicznie niesamoistną miarę kształtowania się pojęcia ducha. Poniższe rozważania stanowią próbę przeanalizowania natury zmian, jakie zachodzą w sferze

³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przekł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 3 i n.

⁴ Por. ibidem, t. I, s. 287-300.

⁵ Por. ibidem, s. 289.

⁶ Por. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, w: idem, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, przekł. M.J. Siemek, Warszawa 1996, s. 245 i n. Por. także: M.J. Siemek, *Teoria Wiedzy jako system filozofii transcendentalnej*, w: J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, op. cit., s. XLVIII-L.

⁷ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii* (Z wykładów monachijskich), przekł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979.

⁸ Ibidem, s. 5.

⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przekł. A. Landman, Warszawa, t. I, 1963, t. II, 1965.

Heglowskiego ujęcia problemu czasu w poszczególnych częściach struktury systemu idealizmu absolutnego, w kontekście ich metafilozoficznego znaczenia. Punktem wyjścia będzie tu rozwiązanie zaproponowane przez Hegla w ramach epistemologicznego projektu spekulatywnej „wiedzy absolutnej”¹⁰. Zwieńczeniem Heglowskiej *Fenomenologii ducha* – rozumianej jako rodzaj swoistego „wprowadzenia” do filozofii – ma być mianowicie szczególny stan samowiedzy duchowej, dający między innymi finalne zrozumienie istoty tego, co czasowe (i historyczne).

„Czas jest istniejącym pojęciem samym”¹¹ – mówi Hegel. Według tego poglądu duch, który nie dotarł jeszcze do swojego pojęcia, z konieczności znajduje się w czasie, ale to jego bycie w czasie, uwikłanie w czas stanowi jedynie brak adekwatnego pojęcia o sobie samym. Ten ogólny wymiar własnego pojmowania, poznawania przez ducha samego siebie, który jako (niezrealizowane jeszcze) zadanie własnego samokształtowania stoi dopiero „przed” nim, jawi się duchowi bezpośrednio jako płynący niezależnie od niego (i mechanicznie odmierzający jego los) czas. Taki jest właśnie, zdaniem Hegla, punkt widzenia „świadomości” (naturalnej). W finale fenomenologii podmiot ludzki przełamuje jednak ten początkowy, „zjawiskowy” punkt widzenia, to jest perspektywę ograniczonego, przejawiającego się (w czasie) ducha, i odsłania nam „istotę” całego procesu. Jest nią dojrzałe już „pojęcie” ducha, które okazuje się tu zarazem tożsame z docelową wiedzą filozoficzną. Bezpośrednie trudności w uchwyceniu adekwatnego sensu pojęcia czasu wynikają zatem, według Hegla, z naturalnych ograniczeń „świadomości”, która nie osiągnęła jeszcze właściwej „samowiedzy filozoficznej”. Z punktu widzenia tej ostatniej zaś, czas nie istnieje już w sposób bezwzględny, ma znaczenie czysto „negatywne”, stąd jego ustawiczne wymykanie się pojęciu. Jako „innobyt idei”, wyraża on samą zasadę tego pojęcia, wewnętrzną siłę napędową ludzkiego poznania, ale w całkowicie wyalienowanej, zewnętrznej formie: „Czas, podobnie jak przestrzeń, jest czystą formą zmysłowości albo oglądania, tym, co zmysłowe na sposób niezmysłowy [*das unsinnliche Sinnliche*]. Ale podobnie jak przestrzeni, tak również i czasu w żadnym stopniu nie dotyczy różnica między przedmiotowością [*Objektivität*] a przeciwstawną jej podmiotową świadomością. Gdyby użyć tych określeń w odniesieniu do przestrzeni i czasu, to przestrzeń byłaby abstrakcyjną przedmiotowością, a czas abstrakcyjną podmiotowością [*Subjektivität*]. Czas jest tą samą zasadą co Ja = Ja czystej samowiedzy. Ale jest nią bądź też prostym pojęciem jeszcze w ich całkowitej zewnętrzności i abstrakcji – jako oglądane samo tylko *stawanie się*, czyste bycie-w-sobie [*Insichsein*], będące bezwzględnie wychodzeniem-pozą-siebie [*Aussersichkommen*]”¹². Hegel nie ukrywa, że jego zainteresowanie problematyką filozofii przyrody jest znacznie mniejsze niż dziedziną filozofii ducha czy nauki logiki. Trudno zatem nie dostrzec w tym wyrugowaniu pojęcia czasu poza obręb kompetencji filozofii ducha i oddaniu go w domenę rozważań filozofii przyrody próby osłabienia filozoficznej rangi tego pojęcia. Jest to –

¹⁰ Por. ibidem, t. II, s. 401-428.

¹¹ Ibidem, t. I, s. 59.

¹² G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przekł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 273.

patrząc na to całkowicie zewnętrznie – dość jednostronne odwrócenie wspomnianego wyżej przerysowanego ujęcia czasu, z jakim mamy do czynienia bezpośrednio u Kanta – odwrócenie, które w tym wypadku oznacza z kolei wyraźne zdeprecjonowanie tego pojęcia. Z immanentnej perspektywy systemu (Hegłowskiego) nie wygląda to wcale lepiej, zważywszy na zakładane w heglizmie ogólne przekonanie o niesamoistości „natury” względem „idei”. Tym, co rozwija się w przyrodzie, jest – zdaniem Hegla – wyłącznie pojęcie – idea rozumowa. Czas – jako jedno z określić przyrody – staje się zatem niesamoistnym refleksem ludzkiego rozumienia, w którym to ostatnie występuje jeszcze w postaci nieświadomej i, z tego punktu widzenia, bezpośrednio pozbawionej ducha¹³.

Końcowe partie rozważań *Fenomenologii ducha* oraz sposób zamknięcia omawianego zagadnienia w ramach wyłożonej w *Encyklopedii nauk filozoficznych* filozofii przyrody sugerowałyby, że tajemnica „czasu” zostaje rozwiązana¹⁴ już na początkowym etapie kształtowania się systemu Hegla. Trudności wewnętrzne Hegłowskiej filozofii dziejów¹⁵ ujawnione w ostatnim opublikowanym za życia większym dziele Hegla *Zasady filozofii prawa* oraz w wydanych już po śmierci filozofa *Wykładach z filozofii dziejów* nie potwierdzają jednak tej tezy. Okazuje się, że podmiot filozofii ducha, po przełamaniu granic „subiektywnego” ujęcia czasu, pozostaje nadal ograniczony, tym razem „obiektywnym” wymiarem tego ostatniego. Po przejściu fazy fenomenologicznego „oczyszczenia” świadomości, podmiot filozofii (Hegłowskiej) przestaje być już wprawdzie bezpośrednio ograniczony w „czasie”, ale pozostaje nadal zamknięty w granicach „historii”. Powstaje pytanie, czy system Hegla stwarza w ogóle możliwość przekroczenia tej teoretycznej bariery,

¹³ „W czasie, jak to się mówi, wszystko *powstaje i przemija*. Jeśli abstrahować od *wszystkiego*, mianowicie od tego, co wypełnia czas, jak też od tego, co wypełnia przestrzeń, to pozostaje pusty czas jak też pusta przestrzeń, tj. te abstrakcje zewnętrzności zostają wtedy założone i wyobrażone tak, jak gdyby istniały dla siebie. Lecz to nie *w czasie* wszystko powstaje i przemija – to sam czas jest tym *stawaniem* się, powstawaniem i przemijaniem, istniejącym *abstrahowaniem*, wszystko rodzącym i niszczącym swe potomstwo *Chronosem*. – To, co realne, będąc wprawdzie różne od czasu, jest też w istotny sposób z nim tożsame. Jest ograniczone, a to, co inne w stosunku do tej negacji, jest *poza* nim. Określoność jest więc w nim *zewnętrzna* względem siebie i dlatego jest zawartą w jego bycie sprzecznością. Abstrakcją tego zewnętrznego charakteru jej sprzeczności i związanego z nią niepokoju jest sam czas. Dlatego to, co skończone, jest przemijające i *czasowe*, jako że nie jest ono w sobie samym, tak jak pojęcie, totalną negatywnością. Ma ją wprawdzie w sobie jako swoją ogólną istotę, ale nie jest z tą swoją istotą zgodne, jest *jednostronne*, przez co odnosi się do tej negatywności jako do panującej nad nim *mocy*. Pojęcie zaś, w swojej istniejącej w sposób wolny dla siebie tożsamości ze sobą, Ja = Ja, jest samo w sobie i dla siebie absolutną negatywnością i wolnością. Dlatego czas nie jest panującą nad nim mocą i nie istnieje *ono* w czasie ani nie jest czymś czasowym. Lecz to raczej ono jest mocą panującą nad czasem, jako że czas stanowi tę negatywność tylko jako zewnętrzność. Dlatego podległe czasowi jest tylko to, co naturalne – w tej mierze, w jakiej jest ono czymś skończonym. Natomiast to, co prawdziwe, idea, duch, jest czymś *wiecznym*” (ibidem, s. 273–274).

¹⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, op. cit., s. 418.

¹⁵ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I/II, przekł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

a jeżeli tak, to w której części systemu należałoby szukać przesłanek definitywnego rozwiązania problemu czasu. W zakończeniu *Fenomenologii ducha* czytamy, że „duch nieuchronnie występuje w czasie [...] dopóty, dopóki nie ujmie swego czystego pojęcia, czyli nie unicestwi czasu”¹⁶. Z treści kolejnych działów Heglowskiej filozofii ducha wynika jednak, że duch występuje w czasie także potem, to znaczy już, mówiąc językiem Hegla, po ujęciu czystego pojęcia. „Uświadomienie” czystego pojęcia własnego nie jest jeszcze, najwyraźniej, równoznaczne z „urzeczywistnieniem” tego pojęcia. Finał *Fenomenologii ducha* rozwiązuje więc problem czasu wyłącznie w aspekcie „podmiotowym”, czyli w aspekcie indywidualnego samopoznania jednostki. Pozostaje jeszcze „obiektywno-społeczny” wymiar czasu, czyli problem historii politycznej, a także jego „bezwzględny” wymiar „ogólnokulturowy”, wyznaczony przez całą historię myśli ludzkiej. Mamy więc u Hegla co najmniej trzy płaszczyzny ujmowania omawianego zagadnienia: po pierwsze, płaszczyznę czasu (jako takiego), po drugie, dziejów powszechnych i, po trzecie, historii filozofii (czy też: historii idei w ogóle).

Pojawia się tu jeszcze inna trudność, wynikająca z przytoczonej wyżej tezy Hegla o nieuchronnym uwikłaniu ducha w kontekst czasowy. Duch mianowicie „nieustannie występuje w czasie”, ponieważ jest „czynnym”¹⁷ procesem poznawania samego siebie. Bez aktywności własnej byłby on, według Hegla, niczym, a ściślej, byłby pustym, abstrakcyjnym „pojęciem” bez „rzeczywistości”. Hegel staje więc przed zasadniczym dylematem, czy zrezygnować wprost z panlogistycznej wykładni punktu dojścia *Fenomenologii ducha*, czy też pogodzić się, w imię obiektywnej nauki filozofii, z częściowym unieruchomieniem „ducha” w pojęciu ogólnego „ducha świata” (*Weltgeist*)¹⁸ jako czysto obiektywnej siły napędowej dziejów. (Jej zewnętrznym wyrazem okaże się później enigmatyczna „chytrość rozumu”¹⁹). W zwartym wykładzie całości systemu zaprezentowanym w wydanej po raz pierwszy w 1817 roku *Encyklopedii nauk filozoficznych*, a zawierającym zarazem wyjściowy zarys filozofii dziejów, decyduje się Hegel ostatecznie na to drugie rozwiązanie. Stanowisko to zostaje następnie wzmocnione we wspomnianych wyżej *Zasadach filozofii prawa* (1821) oraz w tekście *Wykładów z filozofii dziejów* (1837). Jednym z aspektów częściowego prymatu „historii” nad „filozofią”, jaki ustanawia Heglowska refleksja historiozoficzna, jest właśnie nadrzędna w całym systemie rola (obiektywnego) ducha dziejów powszechnych. Duch dziejów – jako „duch ogólny”²⁰ – panuje tu nie tylko nad przedfilozoficzną świadomością potoczną, ale w jakimś stopniu również nad (historycznym) duchem filozoficznym. Także historia filozofii podlega bowiem bezpośrednio historii powszechnej²¹. Wynika to z tego, że filozofia – ze względu na swą własną „historyczność” – nie dysponuje żadnym

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, op. cit., s. 418.

¹⁷ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przekł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 327-328.

¹⁸ Por. ibidem, s. 326 i n.

¹⁹ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, op. cit., s. 51-52.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 326 i n.

²¹ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, op. cit., s. 63, 66, 89, 90.

gotowym „kluczem” do historii. Hegłowska filozofia dziejów sama odsłania w ten sposób perspektywę wyjścia poza idealizm spekulatywny w stronę późniejszego materializmu historycznego Marksa. Pytanie tylko, czy ta niemoc wobec historii okazuje się tu rzeczywiście czymś definitywnym i nieodwracalnym?

Odpowiedź na tak postawione pytanie uzależniona jest od tego, jak zdefiniujemy wspomnianą „historyczność” filozofii w ogóle? Jeżeli uznamy, jak przyjmuje się dość powszechnie po Heglu, że historia filozofii stanowi jedynie niekończące się następstwo systemów myśli, ciągnące się w kierunku bliżej nieokreślonej przyszłości, wówczas prymat obiektywnej historii nad filozofią okazuje się rzeczywiście niemożliwy do przewyciężenia. Można mieć jednak wątpliwości, czy są wystarczające podstawy teoretyczne do uznania tej definicji za jedyną godną uwagi. Utożsamianie rozwoju filozofii z przygodnym następstwem poglądów filozoficznych pojawiających się w czasie traktuje się wprawdzie współcześnie jako rzecz do pewnego stopnia naturalną. Perspektywa „historii idei” to najbardziej popularny dziś paradygmat autodefinicji filozofii (w jej historycznym rozwoju), powstały jako dalsza konsekwencja długiego procesu odwrotu od sposobu myślenia właściwego Hegłowskiej „historii filozofii”. Nasuwa się jednak wątpliwość, czy po ostatecznej erozji materializmu historycznego pod koniec XX wieku, a tym samym po upadku filozoficznych podstaw doktryny skrajnego historyzmu²², pojmowanie historii filozofii jako zewnętrznego postępu światopoglądów posiada jeszcze niekwestionowaną przewagę nad Hegłowską koncepcją immanentnej historii filozofii, rozumianej jako historia odnajdywania siebie samej przez myśl²³, a ściślej: przez absolutną ideę ludzką? Rozstrzygnięcie tej kwestii wymaga naświetlenia podstawowych założeń wspomnianej koncepcji.

Z punktu widzenia (Hegłowskiej) idei absolutnej, wszystko, co rozwija się w czasie, jest ruchem rozumienia przez ducha samego siebie, prowadzącym ostatecznie do pojednania ze sobą²⁴. W filozofii – w związku z tym, że, jak mówi Hegel, myśl ma tu za przedmiot rozważania już tylko samą siebie²⁵ – to samopojednanie i wpływająca z niego podmiotowa autonomia ducha dochodzą do najwyższego szczebla. W optyce Hegłowskich *Wykładów z historii filozofii* duch dziejów (duch ogólny), z jednej strony, wykracza „poza czas”²⁶ i poza wszelką możliwość spekulatywnej konceptualizacji, z drugiej strony, sama filozofia okazuje się już jednak w jakimś stopniu jego samowiedzą, a więc okazuje się *par excellence* duchem czasu (*der Geist der Zeit*)²⁷. Wynikałoby z tego, że w filozofii (jako takiej) „duch czasu” spogląda na siebie, na swój rozwój, niejako „twarzą w twarz”. Charakterystyczne przy tym, że Hegel z jednej strony polemizuje z tezą, iż istnieje jakaś gotowa „podstawa” ducha, jego nieruchoma substancja – duch

²²Przez doktrynę skrajnego historyzmu rozumiem założenie o bezwzględnym prymacie historii nad filozofią.

²³G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, op. cit., s. 27.

²⁴Por. ibidem, s. 51.

²⁵Ibidem, s. 27.

²⁶Ibidem, s. 66.

²⁷Ibidem, s. 89.

jest w swej istocie „negatywnością”²⁸, z drugiej strony jednak nie ma z kolei zgody Hegla na sprowadzenie wspomnianego rozwoju do samego czynnika historycznego. A zatem nie ma już wprawdzie „transcendentnej” podstawy ducha, to jest Boga, jako czystego ducha absolutnego, ale istnieje jeszcze, czy też wprowadzona zostaje w miejsce tej pierwszej, podstawa „czysto filozoficzna”, to jest czysta idea absolutna. (W innym wypadku zresztą logika spekulatywna²⁹ nie mogłaby utrzymać wyróżnionej pozycji w systemie Hegla).

Założenie to przynosi szereg, częściowo destrukcyjnych dla heglizmu, konsekwencji. Kluczowa dla omawianej wykładni historii filozofii i dla całej Heglowskiej refleksji nad naturą procesu historycznego jest jednak teza, że w ruchu myślącego ducha istnieje immanentny, rozumny związek³⁰. W tym duchu należy rozumieć znane zdanie zawarte w *Wykładach z filozofii dziejów*: „Kto spogląda na świat rozumnie, na tego i świat patrzy rozumnie: jedno i drugie warunkuje się wzajemnie”³¹. Analogicznie należy interpretować także inne, pokrewne sformułowanie Hegla, mówiące, iż „do historii filozofii musimy przystępować z [...] wiarą w ducha dziejów powszechnych (*Weltgeist*)”³². Rozpatrywanie historii wszelkiej, a zwłaszcza historii filozofii, posiada według tego sens tylko przy założeniu istnienia ogólnej rzeczywistości ducha. Poszukiwanie sensu historii bez takiego założenia byłoby w rozumieniu Hegla czymś niedorzecznym. Tylko duch generuje bowiem sens. Historia ma sens, ponieważ jest w istocie historią ducha i właśnie jako taka (i tylko jako taka) jest tożsama z logiką, to znaczy z logiką spekulatywną (rozumianą przez Hegla w istocie także nie inaczej, niż właśnie jako logika ducha). W *Wykładach z historii filozofii* zakłada Hegel już zasadniczą tożsamość „tego, co historyczne” z „tym, co logiczne” w tym znaczeniu, że sens historii, to jest „sens dziejów (ducha)” sprowadza się ostatecznie do „dziejów sensu (duchowego)”. Rezultat *Fenomenologii ducha* – Heglowskie pojęcie „wiedzy absolutnej” – nie daje zatem jeszcze tego, czego dostarcza dopiero adekwatne ujęcie natury historii filozofii, to znaczy nie daje świadomości, że kluczowe etapy historii filozofii odpowiadają istotnym momentom (Heglowskiej) logiki³³. Z tego punktu widzenia, to jest z punktu widzenia w pełni urzeczywistnionej wiedzy absolutnej (czyli „spełnionej” filozofii), między „sensem dziejów” a „dziedziami sensu” nie ma żadnej zasadniczej sprzeczności. Taka sprzeczność istnieje natomiast jeszcze w horyzoncie historycznej filozofii, a więc takiej filozofii, która wprawdzie uzyskała już „pojęcie” wiedzy absolutnej, ale spełniona nie jest, to znaczy nie uzyskała jeszcze „rzeczywistości” tego pojęcia.

²⁸ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, op. cit., s. 25-26, 27, 43-44.

²⁹ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przekł. A. Landman, Warszawa, t. I, 1967, t. II, 1968. Na temat Heglowskiej definicji „logiki spekulatywnej” – por. także G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, op. cit., s. 141-142.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, op. cit., s. 46.

³¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, op. cit., s. 18.

³² G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, op. cit., s. 46.

³³ Ibidem, s. 59-60.

Szczególnie interesująca wydaje się konfrontacja tej koncepcji historii filozofii ze stylem uprawiania refleksji historycznej nad filozofią dominującym obecnie. Współczesna „historia idei” chce być (programowo) „bez-ideowa” filozoficznie. Nie chce być utożsamiana „jedynie” z „historią filozofii”, ponieważ to z jednej strony ograniczałoby zakres jej badań, a z drugiej – zmuszało do wyraźnego samookreślenia filozoficznego. Tymczasem każde takie samookreślenie filozoficzne jest już, jak się tu uważa, uwarunkowane czasowo. Spojrzenie na całość rozwoju filozofii z jednostronnej perspektywy danej epoki, danego nurtu filozoficznego, a tym bardziej konkretnego stanowiska – narażałoby się na zarzut arbitralności. Współczesny „historyk filozofii” niejednokrotnie z upodobaniem rozmywa więc pojęcie filozofii i unika odpowiedzialności za własne idee, przebrany w kostium „historyka idei”. Z tłumacza idei, immanentnej treści myśli, staje się tłumaczem tego jedynie, co pomyśleli inni. Wie, że nie istnieje bezpośredni dostęp do „właściwej” idei filozoficznej i w związku z tym jej („bezsłowne”, jak uważa) poszukiwanie pozostawia tym, którzy tej „wiedzy” jeszcze nie dostąpili. Dzisiejszy historyk idei sądzi więc, inaczej niż Hegel, że można być ponad prawdą filozoficzną, że można być poza tym (w tej sytuacji – „anachronicznym”) pojęciem, nie odmawiając sobie jednocześnie prawa do obiektywnego („intersubiektywnego”) tłumaczenia poszczególnych, historycznych wykładni prawdy filozoficznej.

Z punktu widzenia Hegłowskiego sposobu rozumienia historii filozofii, to ostatnie roszczenie okazuje się w istocie niekonsekwencją badawczą. Skąd mianowicie współczesny historyk idei może „wiedzieć”, że tłumaczy „rzeczywiste” wykładnie historyczne prawdy filozoficznej, nie zaś tylko własne bądź cudze, „arbitralne” mniemania na ten temat? Można oczywiście odpowiedzieć na to pytanie w ten sposób, że wiedzy tej dostarczają mu zasadniczo materiały źródłowe, obiektywne wytwory pracy filozofa – historyczne dzieła filozoficzne. Nie mniej oczywiste jest jednak i to, że nie istnieje żadne bezpośrednie przełożenie teoretyczne między materiałem źródłowym a wykładnią treści danej filozofii. Nasuwa się tu w związku z tym wątpliwość, czy rzeczywiście można dokonać wykładni konkretnej historycznej idei filozoficznej zupełnie bez odniesienia do (jakkolwiek rozumianej) idei „właściwej”. Pojawia się zatem problem, czy można odseparować badaną wykładnię „tego, co filozoficzne” od własnej wykładni („tego, co filozoficzne”) samego historyka. Te i tym podobne pytania i wątpliwości sugerują potrzebę rewizji popularnego poglądu uznającego Hegłowską koncepcję historii filozofii za propozycję nieaktualną, o znaczeniu głównie „historycznym”.

Pozostaje kwestia, czy przedstawiony w ramach tej koncepcji ogólny sposób rozumienia procesu historycznego zawiera, przynajmniej potencjalnie, podstawy wyjścia filozofii modelu zachodniego z aporii własnej historyczności, w której tkwi ona mniej więcej od połowy XIX wieku, a w którą uwikłała ją do pewnego stopnia myśl samego Hegla. Wydaje się, że zestawiając to ujęcie „czasu”, jakiego dostarcza bezpośredni rezultat *Fenomenologii ducha*, z tym, które wypływa finalnie z Hegłowskich *Wykładów z historii filozofii*, dysponujemy już w istocie gotowymi przesłankami pewnego szerszego wniosku na temat ogólnego stosunku „filozofii” do „czasu” (i „historii”). Wniosku, którego Hegel wprawdzie bezpośrednio nie formułuje i który byłby nawet w jakiejś mierze sprzeczny z jego wyjściowymi

założeniami, to znaczy sprzeczny z panlogistyczną intencją idealizmu absolutnego³⁴. Heglowską historię filozofii można mianowicie potraktować jako samowiedzę końca historycznego procesu poszukiwania przez filozofię własnej treści absolutnej. Na finalnym etapie tego procesu okazuje się, że myśl filozoficzna uwarunkowana jest (w sposób bezpośrednio nieredukowalny) przez swoją historyczną formę, czyli przez własną „historyczność”. Wynikałoby z tego, że to jednak „historia” (czyli obiektywny „czas”) jest pierwotnie nadrzędna wobec „filozofii”, a nie odwrotnie. Zniesiony w finale *Fenomenologii ducha* prymat „tego, co czasowe” nad „pojęciem” wraca, z tego punktu widzenia, niczym bumerang, na wyższych szczeblach Heglowskiej filozofii ducha, najpierw w filozofii dziejów (stwarzając przestrzeń teoretyczną dla późniejszego, poheglowskiego skrajnego historyzmu), a następnie w historii filozofii. Finał wspomnianych poszukiwań okazuje się bezpośrednio negatywny – historia filozofii nie natrafia na żadną gotową treść absolutną – nie istnieje domniemana, „czysta” substancja filozoficznego myślenia. Z jednej strony oznacza to klęskę filozofii w ogóle, a w każdym razie klęskę filozofii modelu heglowskiego – odkrycie to uderza centralnie w idealizm absolutny, dowodząc, że panlogizm Hegla pozbawiony jest obiektywnych podstaw. Z drugiej strony jednak okazuje się, że właśnie pogodzenie się z tym (początkowo trudnym do przyjęcia) wnioskiem, ale takie, które zachowuje świadomość integralnej łączności z prowadzącymi do niego przesłankami teoretycznymi, umożliwia finalnie efektywne uporanie się z problemem czasu, oznacza bowiem zarazem definitywne rozstrzygnięcie przez filozofię problemu własnej historyczności. Jest to rozstrzygnięcie konkluzywne ze względu na swoją wysoką cenę i na tym polega jego fundamentalne znaczenie. Ceną uzyskania tego rozstrzygnięcia okazuje się właśnie definitywna utrata przez twierdzenia filozoficzne statusu czysto-obiektywnej prawdy naukowej. Dopiero pogodzenie się z faktem nieredukowalnego własnego zapośredniczenia historycznego uwalnia filozofię paradygmatu heglowskiego, i zarazem wszelką filozofię, od mitologizowania bezpośredniego „faktu historycznego” i traktowania go jako czegoś substancjalnego. Paradoksalnie, tylko zatem ujawnienie bezzasadności roszczeń idealizmu absolutnego uwalnia heglizm z pułapki skrajnie historystycznych konsekwencji własnego stanowiska.

Reasumując: panlogistyczna linia stanowiska późnego Hegla, wyrażona najdobitniej w filozofii politycznej, przyczynia się do powstania paradygmatu historyzoficznego, w ramach którego myśl filozoficzna zostaje w swojej konfrontacji z pojęciem „czasu” zepchnięta, wbrew wyjściowym intencjom heglizmu, do defensywy. Zaakceptowany przez Hegla jednostronny prymat historii (politycznej) nad

³⁴Można wręcz postawić tezę, że Heglowskiej *Fenomenologii ducha* tylko dlatego „udaje się” definitywnie znieść naturalne uwarunkowanie czasowe, czyli bezwzględność czasu, i to, w odróżnieniu od Kanta, znieść je nie tylko w wymiarze „realnym”, ale także „podmiotowo-idealnym”, że zakłada ona bezwiednie inny absolut. *Fenomenologia ducha* Hegla absolutyzuje mianowicie własny rezultat, tj. filozofię samą – filozoficzną formę samowiedzy duchowej. I ten bezpośredni rezultat, czyli absolut filozoficzny, wymaga na koniec zgodnie z generalnym przekonaniem Hegla, jak każda bezpośredniość, zniesienia – zniesienia, którego system idealizmu absolutnego *explicite* już nie przewiduje.

filozofią, umocowany między innymi w kluczowych narzędziach pojęciowych filozofii dziejów (w wyobrażeniach „ducha narodu”, „ducha świata” czy „chytrości rozumu”), zostaje jednak osłabiony w Hegłowskiej wizji historii filozofii, dzięki założonej w jej ramach koncepcji zasadniczej tożsamości porządku historycznego i logicznego. Koncepcja ta umożliwia istotną korektę Hegłowskiej myśli historiozoficznej i stwarza podstawy efektywnego rozwiązania problemu „czasu”. Obecne w spekulatywnych przesłankach wyjściowych Hegłowskiej filozofii dziejów zasadnicze sprowadzenie „sensu historii” do „sensu dziejów ducha ludzkiego” nabiera głębszego znaczenia dzięki powiązaniu go z założeniem odkrytego tu paralelizmu między szczegółowymi kategoriami logiki spekulatywnej (Hegla) a poszczególnymi zasadami systemów tworzących dynamikę rozwoju historii filozofii. Zniesienie bezpośredniej sprzeczności między tak zdefiniowanym „sensem dziejów” a zinterpretowanymi w tej samej spirytualistycznej optyce „dziejami sensu” pozwala odkryć istotną łączność między, pierwotnie założoną przez Hegla, ale ostatecznie nieskonceptualizowaną w pełni, ideą „logiki historii” (jako logiki dziejów ducha) a (Hegłowską) koncepcją „historii filozofii” (jako swoistej historii logicznych zasad filozoficznego myślenia, czyli czystego myślenia ducha ludzkiego o sobie samym).

Wyraźne pęknięcie w obrębie zaprezentowanej przez Hegla wykładni „czasu” i przedstawione wyżej różnice między „fenomenologicznym”, „filozoficzno-historycznym” i „historyczno-filozoficznym” ujęciem tego pojęcia sugerowałyby możliwość reinterpretacji Hegłowskiego stanowiska radykalnego idealizmu spekulatywnego w tej kwestii, w duchu łagodnej wersji tego idealizmu, którą można zarazem określić jako rodzaj umiarkowanego spirytualizmu. Refleksja nad sensem historycznym okazuje się bowiem u Hegla w istocie częścią refleksji nad sensem w ogóle. Tym ostatnim zajmuje się natomiast Hegłowska *Nauka logiki*, która bada sposób, w jaki konstituuje się sens logiczny jako taki. Opis dynamiki sensotwórczej działalności człowieka sprowadza się u Hegla do prób zrekonstruowania dialektyki ludzkiego rozumienia, która najpierw wszystkie swoje momenty wypracowywała „negatywnie”, w nieświadomym poszukiwaniu istoty rzeczywistości, a następnie refleksja filozoficzna ujmowała je „pozytywnie” w kompleksowej samowiedzy całokształtu tych wysiłków. Samowiedza ta jest według Hegla ostatecznym sensem tych poszukiwań.

Treścią dziejów ludzkich byłoby, z tego punktu widzenia, częściowo świadome, częściowo nieświadome poszukiwanie miary obiektywnego sensu rzeczywistości, przy czym na końcu tej drogi okazuje się, że efektywnym celem tego procesu jest w istocie zrozumienie całości możliwych dróg konstituowania się tegoż sensu. Dla świadomości ludzkiej, która osiągnęła ten szczyt samowiedzy, wspomniana „całość” możliwości jest zarazem jej własną rzeczywistością. Dla świadomości, która tego szczytła (jeszcze) nie osiągnęła, całość ta jest jedynie pewną abstrakcyjną możliwością. Można ją zatem w samej świadomości ludzkiej okazać, w perspektywie Hegłowskiej, jedynie do tej granicy, do której w niej efektywnie dojrzała. Dlatego rozumienie totalności możliwych dróg konstituowania się sensu, czyli rezultat „nauki logiki” (Hegla), jako taki nie istnieje. To znaczy nie istnieje jako obiektywno-naukowy wynik, który daje się zastosować w formie

zewewnętrznej „metody” teoretycznej. Spekulatywnej „całości rozumienia” nie odnajdziemy ani w sferze bezpośredniego istnienia empirycznego, ani w sferze istoty (w sensie *eidos*). Jest ona, podobnie jak Hegłowska „metoda dialektyczna”, obecna dopiero i jedynie w zrealizowanym pojęciu tego, kto do tego rozumienia dochodzi i dla kogo to rozumienie stanowi integralny składnik jego własnej samowiedzy.

Historia zbiega się, z tego punktu widzenia, z logiką, ponieważ dzieje ludzkie okazują się poszukiwaniem sensu, a poszczególne kategorie logiczne nie są niczym innym jak etapami tej drogi. Jeżeli ujmujemy ideę absolutną Hegla w znaczeniu „pozytywnym”, to teza o przewodnictwie dziejowym tejże idei robi wrażenie nieuzasadnionego spekulatywnego roszczenia. Kiedy jednak zinterpretujemy tę ideę w sensie konsekwentnie „negatywnym”, wówczas prymat takiej idei w dziejach okazuje się już o wiele bardziej zrozumiały. Teza taka oznacza bowiem założenie, że tym, co stanowi motor historycznego rozwoju, jest chronicznie wymykająca się wszelkim próbom pozytywnego określenia tajemnica istnienia, bezpośrednio negatywny (i jedynie domniemywany) sens ducha na wszystkich poziomach aktywności ludzkiej. Nieustanne historyczne poszukiwanie przez człowieka sensu w tworzywie „negatywności” byłoby przy takim założeniu jednocześnie tym, co ten sens logicznie konstytuuje i czyni finalnie „pozytywną” rzeczywistością ducha. Punkt, w którym dane pokolenie ludzkie przerywa ciąg poszukiwań, zostaje przez następne pokolenie skonceptualizowany nie jako coś bezpośrednio „negatywnego”, lecz właśnie jako to, co „pozytywnie” zastane, jako historycznie wytyczony etap, który wymaga z kolei przewyżczenia. Krytyczna negacja, określenie własnego miejsca w czasie wymaga zaś uwewnętrznienia całej wcześniejszej fazy historycznego doświadczenia ludzkości. Przerywana ciągłość doświadczenia duchowego (która każdorazowo musi zostać przerwana, ponieważ stanowi ograniczone własnym czasem, czyli dynamiką swojego bezpośredniego stawania się, doświadczenie pewnego lub pewnych podmiotów) jest ustawicznie odbudowywana przez kolejne pokolenia, które temu historycznemu doświadczeniu nadają nowy sens, itd. W ten właśnie sposób kontekst historyczny w ogóle łączy się z ogólnym kontekstem logicznym. Każdy wytyczony etap rozwoju historycznego potrzebuje ugruntowania, domaga się bowiem już sam w sobie odpowiedzi na pytanie, dlaczego znajdujemy się akurat w tym punkcie a nie innym, i tym samym skierowuje nas w stronę pytania o podstawę logiczną aktualnego „teraz”. Udzielając odpowiedzi na pytanie o tę podstawę, posuwamy historyczny proces racjonalizacji do przodu o kolejny etap. Ci, którzy przychodzą po nas, nie zadowolają się naszym punktem dojścia. Oznacza to zarazem, że nie ma bezpośredniej prawdy ducha, czy też że „prawda” bezpośrednio obciążona jest jeszcze procesem własnego stawania się, który czyni z niej aktualnie (częściową) „nieprawdę”. Żeby coś było dla mnie prawdą, muszę mieć w tym udział. W tym znaczeniu prawda okazuje się całością jako „stawanie się” określonego sensu duchowego. I tylko w tym teleologicznym wymiarze immanentnego rozwoju ducha może być tu rozpatrywana. Prócz subiektywno-psychologicznego planu, w którym realizuje się teleologia indywidualnego podmiotu osadzonego w czasie, jest jeszcze społeczny horyzont wspólnoty ludzkiej poszukującej sensu własnej historii – on także jest pewną teleologią. Dzieje nie

są nieskończonym postępem, i tak jak poszczególne epoki historyczne i cywilizacje mają swój początek, pełnię rozwoju i koniec, podobnie życie społeczne, przechodząc przez etap młodości, dojrzałości i starości, również czeka w końcu kres. Kres, który jest kresem pewnej teleologii. Jest jeszcze kwestia filozofii. Gdyby sam czysty aspekt poszukiwania sensu wyznaczał także jakiś teleologiczny plan, to byłby to absolutny horyzont ducha ludzkiego, czyli ostatecznie myśli ludzkiej poszukującej istoty własnej rzeczywistości.

Mielibyśmy w ten sposób trzy główne aspekty, w jakich to historyczne poszukiwanie sensu może być rozpatrywane. Po pierwsze, byłoby to poszukiwanie sensu w wymiarze psychologiczno-podmiotowym, po drugie, byłby to historyczny wymiar poszukiwania sensu życia społecznego i po trzecie, byłby to logiczny wymiar poszukiwania sensu rzeczywistości (ludzkiej) w ogóle, to znaczy sensu w tworzywie filozoficznej idei. I tak jak podmiot indywidualny szuka miary własnej osobowości, a wspólnota ludzka w każdym swoim historycznym wcieleniu poszukuje adekwatnej miary życia społecznego, tak abstrakcyjna idea ludzka, ujmowana za każdym razem w nowej formie, w postaci kolejnych zasad filozoficznych, poszukuje adekwatnej miary sensu w ogóle, czyli prawdy. Każda z tych dróg okazuje się pewną zamkniętą teleologią. Każda zakłada, że cel dany jest niejako z góry, że trzeba go jedynie wydobyć, odkryć. Finalnie okazuje się natomiast, że nośnikiem celu była sama droga, to znaczy rozpięty w czasie wysiłek poszukiwania adekwatnej formy ludzkiego istnienia w tych trzech podstawowych wymiarach działalności duchowej człowieka: indywidualnym, społecznym i filozoficznym (obejmującym uniwersalny wymiar szeroko rozumianej kultury wyższej).

Konkluzja ta rysuje się oczywiście dopiero spoza perspektywy heglizmu ortodoksyjnego i wymaga, co najmniej, podejścia heterodoksyjnie-heglowskiego. Oryginalna Hegłowska optyka historyczno-filozoficzna pokazuje już jednak *implicite*, że filozofia nie dysponuje żadną pierwotną pieczęcią prawdy, że staje się ona sobą, to znaczy tym, czym jest w istocie, dopiero jako rezultat długiego procesu kształtowania siebie (to jest własnego ducha) w czasie. Nie istnieje więc czysty „klucz” do rzeczywistości historycznej, który pozostawałby w absolutnej i odwiecznej domenie filozofii. Ale z tego samego powodu, z kolei, nie musi już ona czekać w nieskończonym postępie na zewnętrzny wyrok historii w swojej sprawie, ponieważ posiada swoją własną immanentną historię i to ona właśnie, jako dzieje kształtowania się w czasie spekulatywnego pojęcia ducha, dostarcza filozofii (w tej negatywnej formie) długo poszukiwanej sankcji własnego sensu i znaczenia. Nie istnieje zatem również żadne wyższe „przeznaczenie” filozofii (do służby rzeczywistości społeczno-politycznej) stanowiące obiektywny wymóg czasu i historii. Myśl, która definiuje ducha w (spekulatywnych) kategoriach wiecznej prawdy abstrakcyjnie przeciwstawionej temu, co tylko czasowe, podobnie jak opozycyjne wobec niej (zdroworozsądkowe) wyobrażenie ogólne redukujące to, co duchowe, do izolowanego wymiaru czasowego i identyfikujące je bez reszty ze sferą dóbr czysto egzystencjalnych, zakładają (każde na swój sposób) te same fałszywe pojęcia „wieczności” i „nieskończoności”, z jednej strony, oraz „tego, co skończone” i „czasowe” – z drugiej. Tymczasem

„[...] pojęcie wieczności nie może być brane w sensie negatywnym, jako abstrakcja od czasu, tak żeby wieczność istniała niejako poza czasem. A już na pewno nie w takim sensie, iż miałyby ona następować *po* czasie; wtedy bowiem wieczność stałaby się przyszłością, jednym z momentów czasu”³⁵. Dopiero dojrzała samowiedza filozoficzna, pojawiająca się jako rezultat całego ciągu historycznych systemów myśli, dochodzi, w rozumieniu Hegla, do wyższego, dialektycznego znaczenia wymienionych pojęć³⁶.

Tego rodzaju „rezultat” procesu rozwoju idei spekulatywnej stanowi sam w sobie, w integralnym powiązaniu z prowadzącą do niego drogą, syntetyczne pojednanie „historii filozofii” z adekwatnym już „pojęciem” tej ostatniej. Jako taka, nie posiada filozofia już żadnej domniemanej czystej „władzy” teoretycznej, ale i niczemu nie „służy” – jej jedynym przeznaczeniem okazuje się ekspresja wolności ludzkiej, absolutnego nieuwarunkowania ducha, którego jest samowiedzą i który przedstawia w swojej spekulatywnej prawdzie. Uwarunkowana pierwotnie przez obiektywny „czas”, czyli bezpośredni kontekst historyczny własnego powstania, dokonuje filozofia stopniowo pełnego podmiotowego zapośredniczenia i zniesienia tego uwarunkowania, który to proces odsłania przed nią finalnie adekwatne ujęcie idei ducha i bezwzględny walor tego ostatniego, niezawężony już przez

³⁵ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, op. cit., s. 274.

³⁶ Światosław F. Nowicki w jednym z przypisów do polskiego przekładu *Wykładów z historii filozofii* sugeruje niedwuznacznie, że to filozofia właśnie – jako „byt dla siebie” absolutnej idei, a tym samym „urzeczywistnienie” tej ostatniej – jest u Hegla w istocie „duchem absolutnym” *par excellence* – por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, op. cit., s. 688, przypis tłumacza do s. 51 przekładu. Można, jak się wydaje, pójść tokiem tego rozumowania jeszcze dalej. Jeżeli to swoiste „urzeczywistnienie” idei absolutnej, którym jest filozofia, będziemy mianowicie rozumieć jako urzeczywistnione myślenie absolutu, czyli jako rzeczywiste uporanie się myślenia z istotą tego, co absolutne, to filozofia – jako pełna samowiedza ducha absolutnego i zarazem zwieńczenie całej dialektyki ducha – oznaczałaby ostatecznie efektywne uwolnienie się myśli ludzkiej od religijnego wyobrażenia absolutu transcendentnego. Eschatologia chrześcijańska przedstawia finał dziejów powszechnych jako zjednoczenie ludzkości z Bogiem. Filozofia Hegłowska mówi natomiast, że prawdą tego religijnego wyobrażenia jest pojednanie już nawet nie tyle ludzkości (w wymiarze uniwersalnym) z sobą samą, co raczej samego podmiotu filozoficznego z sobą. Można to rozumieć w ten sposób, że chrześcijańska świadomość religijna, upowszechniając się historycznie, otwiera wprawdzie w sensie ogólnokulturowym drogę do tego „pojednania”, ale sama – ściśle rzecz biorąc – nie jest jego podmiotem, czy nawet docelowym „beneficjentem”. Rzeczywistym podmiotem i „beneficjentem” finalnego pojednania ducha ludzkiego ze samym sobą może być, według Hegla, tylko dojrzała samowiedza filozoficzna. A ta ma, z konieczności, charakter jednostkowy i elitarny. Rozumiana po heglowsku spekulatywna nauka filozofii może wprawdzie, jak z tego wynika, poszerzać zakres osób, które w tym płynącym z niej „pożytku” mają swój „czynny” udział, ale nie jest już w stanie dać powszechnej gwarancji tego udziału. Nie ma ona zatem „czysto obiektywnej” wartości. Gdyby zgodzić się z tezą, że to filozofia jest u Hegla „duchem absolutnym” we właściwym sensie, można by w tej sytuacji pokusić się o stwierdzenie, że *Wykłady z historii filozofii* Hegla (a zwłaszcza poprzedzający je obszerny *Wstęp*) pełnią funkcję swoistej „teodycei” tak rozumianego ducha absolutnego.

żaden „nadrzędny cel” (praktyczny). Ta zasadnicza spirytualistyczna intencja tkwiąca u podstaw Hegłowskiej koncepcji historii filozofii nabiera ponownej aktualności w chwili, kiedy skrajny historyzm, jako próba alternatywnego rozwiązania problemu czasu w jego ogólnym stosunku do idei, i towarzysząca mu antyspekulatywna filozofia *praxis*, zakładająca pojęcie wyższej „obiektywnej konieczności historycznej”, uwikłały się ostatecznie w aporię chronicznie niespełnionego „postępu w nieskończoność”, okazując się *de facto* ślepą uliczką dziejów myśli zachodniej.

Anna Mrożewska

Koszalin



„Dantons Tod“ von Georg Büchner und die Maskierung der Gewalt

*„[S]eien wir schrecklich, damit nicht das Volk
schrecklich sein muß“¹.*

Danton

Am 10. März 1793 diskutierten die Abgeordneten des Nationalkonvents über die schwierige militärische Lage der Nation. Danton, der für Justiz zuständige Minister, schlug Folgendes vor:

„Das Wohl des Volkes verlangt jetzt große Mittel und furchtbare Maßnahmen. Ich sehe keinen Mittelweg zwischen einem ordentlichen Gericht und einem Revolutionstribunal. Diese Wahrheit wird von der Geschichte bestätigt. Und da man in dieser Versammlung gewagt hat, an jene blutigen Tage zu erinnern, über die jeder gute Bürger seufzt, sage ich nun, daß, wenn damals ein Tribunal bestanden hätte, das Volk, dem man so oft und so grausam ungerecht diese Tage zum Vorwurf macht, diese nicht mit Blut überzogen hätte, sage ich weiterhin – und ich bin mit der Zustimmung jener sicher, die Zeugen dieser Ereignisse waren –, daß es keiner menschlichen Macht möglich war, der Woge der nationalen Rache Einhalt zu gebieten“².

Die raue Gewalt, die in der menschlichen Natur zweifellos liegt, manifestierte sich insbesondere in den revolutionären Bewegungen. Die Urvölker begrenzten sie mittels spezieller Rituale. Die sogenannten zivilisierten Gesellschaften wenden Justizmaßnahmen an. Und ihre Rechtsprechung bedarf einer transzendentalen Dimension. Es gibt aber Momente, wenn diese Schutzmaßnahmen versagen. Die

¹ G.J. Danton, zit. in: A. Kuhn, *Die Französische Revolution*, Stuttgart 2004, S. 234.

² Ibidem.

raue Gewalt entzieht sich dann jeder Kontrolle, konstatiert Monika Milewska³. Die Autorin von „*Ocet i łzy*“, einer faszinierenden Analyse der jakobinischen Schreckensherrschaft, untersucht das Phänomen der Maskierung der Gewalt. Sie weist darauf hin, dass in solchen Momenten alle moralischen Normen ins Schwanken geraten. Es vermischen sich dann die „reine“ mit der „unreinen“ Gewalt. Die Gerechtigkeit wird durch das Gesetz der Rache ersetzt. Dieses kann unendlich lange dauern, weil die Gewalt die ganze Gemeinschaft ansteckt. Die modernen Gesellschaften nennen solche Phasen „Revolutionen“. Eine Revolution lehnt überkommene Ordnungen ab. Somit zerstört sie Mechanismen, die vorm Übergreifen der Gewalt schützen. Um die möglicherweise endlos andauernde Gewalt einzudämmen, muss sie schnellstens ihr eigenes transzendentes System der Gerechtigkeit schaffen. Dies System soll nun die Unterscheidung zwischen der „reinen“ und der „unreinen“ Gewalt ermöglichen, zwischen einem Verbrechen und der gerechten Strafe⁴.

Diese Aufgabe musste auch die Französische Revolution bewältigen. Die Gewalt des Volkes war seit den Anfängen ihr inhärentes Element. Das Volk war „schrecklich“ und das hätte kein Ende nehmen können. Es musste die organisierte Gewalt eingeführt werden. Die Jakobiner errichteten nun ein Revolutionstribunal, „damit das Volk wisse, daß das Schwert des Gesetzes über dem Haupt all seiner Feinde schwebt“⁵.

Solche Wendepunkte der Menschheitsgeschichte bewegen viele Gemüter. Und lassen Fragen stellen, wie: „Was ist das, was in uns lügt, mordet, stiehlt?“⁶. Auch Georg Büchner studierte die Geschichte der Französischen Revolution und fühlte sich „wie zernichtet unter dem gräßlichen Fatalismus der Geschichte“⁷. Die „eherne[n]“ Gesetze⁸, die das Zusammenleben der Gemeinschaften (oder dessen Unmöglichkeit) bestimmen, thematisierte er in seinem 1835 publizierten Drama „*Dantons Tod*“. Das erwähnte Moment der Übernahme der unkontrollierten Gewalt durch den Staatsapparat verzeichnete Büchner folgendermaßen:

„ROBESPIERRE. Armes, tugendhaftes Volk! Du tust deine Pflicht, du opferst deine Feinde. Volk du bist groß. Aber [...] du mordest dich selbst in deinem Grimm. Du kannst nur durch deine eigene Kraft fallen. Das wissen deine Feinde. Deine Gesetzgeber wachen, sie werden deine Hände führen, ihre Augen sind untrügbar, deine Hände sind unentrinnbar. Kommt mit zu den Jakobinern. Eure Brüder werden euch ihre Arme öffnen, wir werden ein Blutgericht über unsere Feinde halten.

VIELE STIMMEN. Zu den Jakobinern! Es lebe Robespierre!“⁹

³ M. Milewska, *Ocet i łzy*, Gdańsk 2001, S. 46.

⁴ Vgl. ibidem, S. 46.

⁵ A. Kuhn, *Die Französische...*, op. cit., S. 234.

⁶ G. Büchner, *Werke und Briefe*, München 1990, S. 288.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, S. 75.

Die Jakobiner nehmen die Bürde der revolutionären Gewalt auf ihre Schulter. Das unberechenbare Volk wird entlassen. Die Aufgabe übernimmt nun der Staatsapparat, der sich als Ausfluss des „großen“, souveränen Volkes betrachtet. Er setzt der unkontrollierten Massen-Gewalt eindeutige Schranken. Er bestimmt die „reine“ Gewalt, unterbricht die Unendlichkeit der Rache. Das ist die Genese der *Terreur*, behauptet Colin Lucas¹⁰. Die *Terreur* sollte die Gewalt reduzieren und in geordnete Bahnen lenken. Ihr Ideal war die schnelle, präzise und unauffällige Gewalt. Milewska bezeichnet es als „Gewalt ohne den Gewaltcharakter“¹¹. Die revolutionäre Praxis, in erster Linie aber der revolutionäre Diskurs wollten dieses Ideal verwirklichen. Eine der Methoden war die Maskierung der Gewalt.

Einer der Protagonisten von „Dantons Tod“ verlangt die Ausrottung aller Opposition mit folgenden Worten:

„COLLOT D'HERBOIS. [...] Es ist Zeit die Masken abzureißen. Hört! Die Ursache verklagt ihre Wirkung, der Ruf sein Echo, der Grund seine Folge. Der Wohlfahrtsausschuß versteht mehr Logik [...]. Die Büsten der Heiligen werden unberührt bleiben, sie werden wie Medusenhäupter die Verräter in Stein verwandeln“¹².

Zum festen Repertoire der Französischen Revolution gehörte nach Milewska die Maske der Antike¹³. Diese Epoche inspirierte die Revolutionäre. Sie kleideten sich mit Vorliebe in antike Gewänder und identifizierten sich mit den antiken Helden. Die klassische Stilisierung konnte etwas Mut den Menschen geben, die im existenziellen und geschichtlichen Sinne in ständiger Angst leben mussten, meint Ryszard Przybylski¹⁴. Diese Stilisierung befreite auch von der Erniedrigung, vermochte das Gefühl der Sicherheit und innerer Freiheit zu gewähren.

Und die Medusenhäupter wurden zum festen Bestandteil des revolutionären Diskurses. Man zitierte sie sehr gerne, ihr Anblick sollte doch – der griechischen Mythologie nach – den Betrachter versteinern. Eine ziemlich gewaltfreie Methode, um sich der Verräter zu entledigen... In ein Medusenhaupt verwandelte sich beinahe jeder guillotinierte Kopf. Der Henker zeigte ihn dem Pöbel, um zu erschrecken und alle potenziellen Gegner zu lähmen.

Das Volk lernte schnell den Diskurs und erkannte in sich selbst das antike Element. Dies bezeugen viele Protagonisten Büchners, zum Beispiel ein gewisser Simon, der seine Mitbürger und seine Frau wie folgt anspricht:

„SIMON. [...] laßt mich Römer, zerschellen will ich dies Geripp! Du Vestalin!“¹⁵

Und im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung:

¹⁰ C. Lucas, nach: M. Milewska, *Ocet...*, op. cit., S. 47.

¹¹ M. Milewska, *Ocet...*, op. cit., S. 47.

¹² G. Büchner, *Werke...*, op. cit., S. 77.

¹³ M. Milewska, *Ocet...*, op. cit., S. 71.

¹⁴ R. Przybylski, nach: M. Milewska, *Ocet...*, op. cit., S. 144.

¹⁵ G. Büchner, *Werke...*, op. cit., S. 72.

„SIMON. Ha Lucrecia! ein Messer, gebt mit ein Messer, Römer! Ha Appius Claudius!“¹⁶

Camille, ein Anhänger von Danton, beruft sich beinahe ununterbrochen auf die Klassik. So zum Beispiel mit seinem Freund Hérault diskutierend:

„CAMILLE. Du parodierst den Sokrates. Weißt du auch, was der Göttliche den Alcibiades fragte, als er ihn eines Tages finster und niedergeschlagen fand? Hast du einen Schild auf dem Schlachtfeld verloren, bist du im Wettlauf oder im Schwertkampf besiegt worden? Hat ein Anderer besser gesungen oder besser die Cithar geschlagen? Welche klassischen Republikaner! Nimm einmal unsere Guillotinenromantik dagegen!“¹⁷

Und weiter, indem er das Gespräch fortsetzt:

„CAMILLE. Wir wollen nackte Götter, Bacchantinnen, olympische Spiele [...].

Wir wollen den Römern nicht verwehren sich in die Ecke zu setzen und Rüben zu kochen aber sie sollen uns keine Gladiatorenspiele mehr geben wollen.

Der göttliche Epicur und die Venus [...] müssen statt der Heiligen Marat und Chalier die Türsteher der Republik werden“¹⁸.

Auf ihre Hinrichtung in einem Gefängnis wartend, äußerten Danton und seine Anhänger Folgendes:

„CAMILLE. Er zieht ein Gesicht, als sollte es versteinern und von der Nachwelt als Antike ausgegraben werden.

[...] HÉRAULT. Ja Camille, wir wollen uns beieinandersetzen und schreien, nichts dummer als die Lippen zusammenzupressen, wenn einem was weh tut.

Griechen und Götter schrien, Römer und Stoiker machten die heroische Fratze.

DANTON. Die Einen waren so gut Epicuräer wie die Andern. Sie machten sich ein ganz behagliches Selbstgefühl zurecht. Es ist nicht so übel seine Toga zu drapieren und sich umzusehen ob man einen langen Schatten wirft. Was sollen wir uns zerren? [...]

PHILIPPEAU. Meine Freunde man braucht nicht gerade hoch über der Erde zu stehen um von all dem wirren Schwanken und Flimmern nichts mehr zu sehen und d. Augen von einigen großen, göttlichen Linien erfüllt zu haben. Es gibt ein Ohr für welches, das Ineinanderschreien und der Zeter, die uns betäuben, ein Strom von Harmonien sind“¹⁹.

Die Maske der Antike erinnerte an die menschliche Größe und die klassischen Ideale. Den Verzweifelten, die am nächsten Tag hingerichtet werden sollten, konnte sie einen Hauch von Würde verleihen.

¹⁶ Ibidem, S. 73.

¹⁷ Ibidem, S. 70.

¹⁸ Ibidem, S. 71.

¹⁹ Ibidem, S. 128f.

Mit großer Vorliebe beschwor man auch den Jupiter, der seiner Geliebten Semele in Gestalt von Blitz und Donner erschien. Sie wurde vom Feuer verzehrt und gebar sterbend den Dionysos²⁰. Büchner lässt einen seiner Protagonisten feststellen:

„COLLOT. [...] Die Lava der Revolution fließt. Die Freiheit wird die Schwächlinge, welche ihren mächtigen Schoß befruchten wollten, in ihren Umarmungen ersticken, die Majestät des Volks wird ihnen wie Jupiter der Semele unter Donner und Blitz erscheinen und sie in Asche verwandeln. [...] wir werden [...] den Donnerkeil auf die Häupter der Feiglinge [...] schleudern“²¹.

Der Donner wurde zum beliebten Symbol der *Terreur* und das war nach Milewska eine vortreffliche Wahl²². Die Gewalt sollte doch schnell und sofort erfolgen. Was war schneller denn als ein Blitzschlag? Die Guillotine lobte man als „schnell wie ein Blitz“. Es donnerte und der Blitz fiel vom Himmel. Was für eine transzendente Herkunft! Die Feinde wurden von ihm getroffen und in Asche verwandelt. Ihre völlige Vernichtung war doch der Traum der Revolutionäre. Die Donner wurden geschleudert. Diese Tatsache verlieh dem Schleudernden, dem Volk oder dem Nationalkonvent, göttliche Attribute. Die Donner-Metaphern waren besonders beliebt bei den Führern der Revolution.

„ROBESPIERRE. Armes, tugendhaftes Volk! [...] Du offenbarst dich unter Blitzstrahlen und Donnerschlägen“²³.

Und St. Just, einer seiner radikalsten Anhänger, äußerte über den verhafteten Danton:

„Das zweite Verhör ist vorbei. Die Gefangenen verlangen das Erscheinen mehrerer Mitglieder des Konvents [...], sie appellierten an das Volk, wegen der Verweigerung der Zeugen. [...] Danton parodierte den Jupiter und schüttelte die Locken“²⁴.

Ebenso schnell und effizient, und auf jeden Fall besser als die Guillotine waren auch andere Naturgewalten. Wie die eben zitierte Lava oder der Orkan.

„DANTON. [...] Ich habe im September die junge Brut der Revolution mit den zerstückten Leibern der Aristokraten geätzt. Meine Stimme hat aus dem Golde der Aristokraten und Reichen dem Volke die Waffen geschmiedet. Meine Stimme war der Orkan, welcher die Satelliten des Despotismus unter Wogen von Bajonetten begrub“²⁵.

Der poetische Blitz oder der Orkan waren wesentlich bessere Masken der Gewalt als z. B. die ekelerregende Guillotine. Diese Symbole waren rein, und das sogar im doppelten Sinne, d. h. abstrakt genug und mit keinerlei Blut besudelt²⁶.

²⁰ Ibidem, S. 513.

²¹ Ibidem, S. 116f.

²² M. Milewska, *Ocet...*, op. cit., S. 52.

²³ G. Büchner, *Werke...*, op. cit., S. 75.

²⁴ Ibidem, S. 114.

²⁵ Ibidem, S. 112.

²⁶ M. Milewska, *Ocet...*, op. cit., S. 55.

Den Diskurs der „reinen“ Naturgewalten ergänzte man um die Symbolik der Gesundheit. Das können wir mehreren Feststellungen der Büchnerschen Protagonisten entnehmen. Eine der markantesten verbalisierte Danton: „Die Guillotine ist der beste Arzt“²⁷.

Barrère, ein Mitglied des Jakobinerklubs, behauptete, das Laster sei „der feinste, gefährlichste und abscheulichste Angriff auf die Freiheit“²⁸ und kritisierte die Politik Robespierres folgendermaßen: „Hast du das Wort *Kur* gehört? Sie werden noch aus der Guillotine ein *specificum* gegen die Lustseuche machen. Sie kämpfen nicht mit den Moderierten, sie kämpfen mit dem Laster“²⁹.

„ST. JUST [dagegen]. Ich zähle auf eure Unterstützung. Es gibt Leute im Konvent, die eben so krank sind wie Danton und welche die nemliche Kur fürchten“³⁰.

Man bezichtigte die Aristokratie aller abscheulichsten Krankheiten, am liebsten des Aussatzes.

„ROBESPIERRE. Weg mit einer Gesellschaft, die der toten Aristokratie die Kleider ausgezogen und ihren Aussatz geerbt hat“³¹.

Einer der Revolutionäre aus Lyon formulierte: „Der Atemzug eines Aristokraten ist das Röcheln der Freiheit“³².

Die *Terreur* wurde als eine notwendige Maßnahme zur Heilung der Nation begriffen. Alle verfaulten, gangränösen, nutzlosen und schädlichen Glieder sollten entfernt werden. Die Guillotine diente als ein Operationsmesser. Für die unblutige Amputation sorgte aber die Sprache.

Übrig bleiben sollte nur das, was gesund war. Gesund im Sinne der herrschenden Fraktion der Jakobiner. Es hieß nun – gesund ist, wer mit uns und krank, wer nicht mit uns agiert. Der verdorbene Teil der Nation sollte durch einen neuen, gesunden ersetzt werden. Der Büchnersche St. Just erläutert den Vorgang: „Moses führte sein Volk durch das rote Meer und in die Wüste bis die alte verdorbene Generation sich auferieben hatte, eh´er den neuen Staat gründete. Gesetzgeber! Wir haben weder das rote Meer noch die Wüste aber wir haben den Krieg und die Guillotine“³³.

Der Prozess der notwendigen Kur erhält hier sogar eine offenkundig göttliche Dimension.

Der die Nation heilende chirurgische Eingriff konnte auch als eine Reinigungsmaßnahme aufgefasst werden. Die Nation musste somit gereinigt werden und die Jakobiner räumten im Staat auf. Den bereits erwähnten Aussatz konnte man ebenso gut abwaschen:

²⁷ G. Büchner, *Werke...*, op. cit., S. 131.

²⁸ Ibidem, S. 78.

²⁹ Ibidem, S. 117.

³⁰ Ibidem, S. 116.

³¹ Ibidem, S. 87.

³² Ibidem, S. 76.

³³ Ibidem, S. 104.

„EIN LYONER. [...] Habt ihr vergessen, daß diese Hure der Könige ihren Aussatz nur in dem Wasser der Rhone abwaschen kann?“³⁴

„Auszuwischen“ hatte man nun die Dantonisten.

„ST. JUST. [...] Wir haben dergleichen Zierat nicht mehr nötig, er wird ausgewischt. Philippeau, Camille“³⁵.

Danton, im letzten Gespräch vor seiner Verhaftung, fragt den Robespierre: „Hast du das Recht aus der Guillotine eine Waschzuber für die unreine Wäsche anderer Leute und aus ihre abgeschlag[en] Köpfen Fleckkugeln für ihre schmutzigen Kleider zu machen, weil du immer einen sauber gebürsteten Rock trägst?“³⁶

Die Opposition, die „Unreinen“, wurden nicht mehr geduldet.

„LEGENDRE. [...] Bürger, ich erkläre es, ich halte Danton für eben so rein, wie mich selbst und ich glaube nicht, daß mir irgend ein Vorwurf gemacht werden kann“³⁷.

Die Guillotine trennte die Köpfe von den Leibern. Die Maskierung der Gewalt betraf nicht nur ihre Instrumente sondern auch ihre Opfer. Auch sie wurden unter verschiedenen Masken versteckt³⁸. Eine der möglichen Varianten war die Reduktion auf den bloßen Kopf. Als erster wandte diese Maßnahme Jean Paul Marat, ein äußerst radikaler Präsident des Jakobinerklubs. Von ihm stammt die Äußerung: „Fünf- oder sechshundert abgeschlagene Köpfe der Royalisten hätten euch Ruhe, Freiheit und Glück gesichert“³⁹. Die Anzahl der abzuschlagenden Köpfe sollte er je nach der Zuspitzung der politischen Lage erhöht haben. Bis mehrere hundert Tausend, was einfach nur „sehr viel“ bedeutete, bemerkt Milewska⁴⁰. Die Ansichten über die Anzahl der nötigen Köpfe variierten natürlich.

„ROBESPIERRE. [...] Die Zahl der Schurken ist nicht groß. Wir haben nur wenige Köpfe zu treffen und das Vaterland ist gerettet“⁴¹.

In der revolutionären Gerechtigkeit funktionierte der Kopf als ein Synonym des Menschen.

„MERCIER. [...] Die Freiheit schwingt ihre Sichel über allen Häuptionen [...]. Ihr bautet eure Systeme [...] aus Menschenköpfen“⁴².

Letztendlich „DANTON. (zum Henker.) Willst du grausamer sein als der Tod? Kannst du verhindern, daß unsere Köpfe sich auf dem Boden des Korbes küssen?“⁴³

³⁴ Ibidem, S. 76. Ein Hinweis auf die Gegenrevolution in Lyon, die von den Jakobinern blutig niedergeschlagen wurde.

³⁵ Ibidem, S. 89.

³⁶ Ibidem, S. 86.

³⁷ Ibidem, S. 101.

³⁸ M. Milewska, *Ocet...*, op. cit., S. 68.

³⁹ J.P. Marat, zit. in: G. Büchner, *Werke...*, op. cit., S. 503.

⁴⁰ M. Milewska, *Ocet...*, op. cit., S. 71.

⁴¹ G. Büchner, *Werke...*, op. cit., S. 103.

⁴² Ibidem, S. 110.

⁴³ Ibidem, S. 131.

Robespierre war ein Mann des Kabinetts, konstatiert Bronisław Baczko⁴⁴. Er hat die Guillotine niemals in Aktion erlebt. Wäre auch nie in der Lage gewesen, die entflammenden Worte eines Revolutionärs in die blutige Tat umzusetzen. Er hat die Körbe voller Köpfe wohl nie gesehen. Die *Terreur* bedeutete für ihn lediglich all die Reden im Jakobinerklub und vor dem Nationalkonvent. Büchner lässt einen der Deputierten bemerken:

„MERCIER. [...] Da klatschen die Galerien und die Römer reiben sich die Hände, aber sie hören nicht, daß jedes dieser Worte das Röcheln eines Opfers ist. Geht einmal Euren Phrasen nach, bis zu dem Punkt wo sie verkörpert werden.

Blickt um Euch, das Alles habt Ihr gesprochen, es ist eine mimische Übersetzung Eurer Worte. Diese Elenden, ihre Henker und die Guillotine sind Eure lebendig gewordenen Reden“⁴⁵.

Vor dem Konvent wurde aber immer wieder betont, dass die Republik sich unbedingt reinigen soll. Alle „Unreinen“, all die Schurken und Verräter der Nation sowie Elemente, die ihrer nicht würdig waren, galt es zu entfernen. Sie waren ihre verbitterten Feinde, meistens jedoch versteckt und maskiert⁴⁶. Denen sollte man „die Masken abreißen“⁴⁷. Dabei mussten leider auch „die Gesichter mitgehen“⁴⁸.

⁴⁴ B. Baczko, *Jak wyjść z Terroru. Termidor a rewolucja*, Gdańsk 2005, S. 38.

⁴⁵ G. Büchner, *Werke...*, op. cit., S. 110.

⁴⁶ B. Baczko, *Jak wyjść...*, op. cit., S. 38.

⁴⁷ G. Büchner, *Werke...*, op. cit., S. 84.

⁴⁸ Ibidem.

Część trzecia



W DARZE

Richard Wisser

Worms



Gedichte, die zu denken geben¹

SPRACHE, WORTWÖRTLICH,
NIMMT UNS BEIM WORT

Hat uns die Sprache
nichts mehr zu sagen,
macht sie nur Worte,
teilt sie nur mit?

Sie, die einst Welten
weithin entworfen,
Menschen, ja Gott beim
Namen genannt...

Sie, die dem Leiden
Ausdruck gegeben,
Freuden entsprochen,
kundgetan hat...

¹ Meinem lieben Kollegen Bolesław Andrzejewski widme ich aus gegebenem Anlass in freundlicher Verbundenheit und entsprechend seinem mir gegenüber bekundeten Interesse an meinen Gedichten die nachfolgend abgedruckten, ausgewählt aus meinem noch nicht veröffentlichten Gedichtbuch „**Übergänge. Wege zum Wesen**“, aber auch in Erinnerung an seine Mitarbeit bei der Dokumentation der Vorträge der THIRD INTERNATIONAL JASPERS CONFERENCE (Moskau 1993), publiziert in: **Philosophy on the Way to „World Philosophy“ – Philosophie auf dem Weg zur „Weltphilosophie“**. Eds./Hrsg. von Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, und Rodopi, Amsterdam, 1998.

Sie, die die Herzen
Sehnsucht gelehrt hat,
inniger Liebe
kosendes Wort...

Nichtssagend wortreich
spreizt sich Gerede,
spricht, um zu sprechen,
hält nicht den Mund.

Wo ist ihr Aufruf,
Anspruch geblieben?
Treibt sie in Sprüchen
nur noch ein Spiel?

Speech und Palaver
zehren von Wörtern.
Wann kommt die Sprache
wieder zu Wort?

DER STIMME ENTSPRICHT DAS GEDICHT

Verbindliche Verse, Gedichte,
ihr Rhythmus löst aus die Bewegung,
Unsägliches kommt zur Sprache,
das Wort trifft den Dingen ins Herz.

Gedanken errichten Gebäude.
Gedichte sind Wege zum Wesen,
sie bahnen, sind schauend schaffend,
Ursprünglichem nah, auf dem Sprung.

Ihr schwebendes Sein rührt uns an,
ihr Klang und ihr Sang lädt zum Tanz ein.
Das Ohr lauscht dem nie Gehörten
und läßt auf den Fortgang sich ein.

Der Töne Betonung ergreift.
Gehalt und Gestalt, ihr Zusammen,
gleich fern von Geschwätz und Singsang,
bewährt sich inmitten der Zeit.

Gedankengang bringt auf den Punkt.
Gedichte sind springende Punkte,
sie halten Vollzug in Atem,
entbergen und bergen in eins.

Der „Denker“ bleibt sinnend vor Ort.
Was ist's, was die Dichter verlauten?
Es zählt das Zurück zum Ursprung.
Der Dichtung gelingt dieser Sprung.

Gedichte sind Ausdruck der Sehnsucht,
der „heimlichen“ Rückkehr ins Wesen.
Sie nehmen den Ursprung beim Wort,
verwinden der Trennung Zwiespalt.

BLEIBT DAS WIR IM ICH AUF DER STRECKE?

Wir reden zwiefach zu viel,
über *uns* und *über* die andern,
statt miteinander, von uns
und meist über sie, statt mit ihnen.

Drum sind wir zwiefach kein Wir,
unterscheiden *uns* nicht von *ihnen*,
kommen trotzdem nicht zueinander,
die Ergänzung hat keine Chance.

„Wir“ bringen's so nicht zum Wir
und erfahren nicht das Gehören.
Das Füreinander fällt aus.
Monologe allseits, wer hört sie?
Es bleibt jedweder für sich -
und wir gleichen darin dem andern -,
statt zueinander, allein,
nebenan, getrennt, ja geschieden.

Wer bin ich, bin ich nur ich,
nur der eine andre den andern?
Genug der Reden von mir,
im Gespräch, im Wir, ist Entsprechung!

WAS NUR DER LIEBE GELINGT

Nicht alles, was uns vereint,
eint uns, es bringt uns zusammen,
vielleicht sogar auf den Weg,
läßt uns gemeinsam hantieren.

Gemeinschaft, mehr als Verein,
fördert das Nebeneinander
und bringt in Reihe und Glied,
schafft all-gemeines Bewußtsein.

Doch alles dies, auch das Ziel,
das uns alle verbindet,
ist weit vom Eins-sein entfernt,
innigstem Ausdruck der Liebe.

Nur ihr, und wenn überhaupt,
glückt es, gelingt es zu einen,
in Eins zu setzen die Zwei,
uns zu verwandeln im Wesen.

EUCH SAG' ICH'S, EUCH VERTRAUTEN

Wie soll zusammenfinden,
was fern, getrennt, zersprengt,
vom Unterschied benommen,
in sich verliebt, verengt?

Einander fremd, geschieden -
wer kennt den Nächsten noch -,
Entsprechung brüsk gemieden,
Versöhnung gilt als Joch.

Wie soll zusammenfinden,
was sich und andern feind,
statt Streitsucht zu verwinden,
den Ausgleich jäh verneint?

In Scherben geht, in Stücke,
durch Zwiespalt, Scheidungskeil,
wo vormals Steg und Brücke
verbanden Teil mit Teil.

Wie soll zusammenhalten,
was Lieb' und Treu' nicht kennt,
zerschlagen und zerspalten,
zerstückeln „kritisch,, nennt?

Die Antwort, sie mag lauten,
wie immer man auch meint,
ich sag's euch, mir Vertrauten,
Ergänzung ist's, sie eint.

NUR ERGÄNZUNG FÖRDERT LEBEN

Unterschiede auszuhalten,
braucht es mehr als gute Nerven,
gilt es, sich zu überwinden,
sich bei Andern einzufinden,
Vielfalt, gilt es, auszufalten,
durch Verstehen zu entschärfen
Gegensätze, Widrigkeiten,
Obdach selbst dem Feind bereiten,
anerkennen, einvernehmen,
sich dem Ich nicht anbequemen.

Sind wir doch nicht grundverschieden.
Könnten uns sonst nicht vergleichen.
Dieses, jenes ist gemeinsam.
Fühlen wir uns manchmal einsam,
halten uns gar für gemeiden,
gänzlich fehlen nie die Zeichen,
solche, die wir friedlich heißen,
ins Zusammen uns verweisen,
letztlich im Verstehen gründen
und ins Miteinander münden.

Einheit nicht, bei der es nötig,
dem zu gleichen, was uns fesselt,
die uns aneinander kettet,
in gestanzte Hohlform bettet,
gar uns zwingt, zu sein erbötig,
Unterschiede shocking findet,
Einerleiheit zu erzwingen,
Vielfalt steif ins Lot zu bringen,
sucht, ist das, was aufgegeben:
nach Ergänzung gilt's zu streben!

NIEMAND VERLIERT DEN VERSTAND BEIM VERSTEHEN

Sich an die Stelle des Andern versetzen,
heißt nicht, seine Integrität verletzen,
meint vielmehr, was ihn betrifft, recht verstehen,
von ihm aus, wie er, die Dinge sehen.

Über den andern, statt mit ihm, zu reden,
entbindet davon, für ihn einzutreten,
entspringt meist der Absicht: statt sich bewegen,
Distanz zwischen ihn und sich zu legen.

Uneigennützig, auch nicht nur statt seiner,
wie jeder, da beide getrennt, doch einer.
Verstehen meint nicht, von sich selber absehn,
vom eigenen Standpunkt selbstlos abgehn.

Wer sich auf etwas versteht, mag es können;
einander verstehn, die sich Gutes gönnen;
statt eingeschnappt sein, einen Spaß verstehen;
gemeint ist dabei: Zusammengehen.
Doch, wer auf etwas, auf andere eingeht,
bleibt durchaus bei solchem, wofür er einsteht.
Verständnis heißt nicht, den Verstand verlieren,
Verstehen schließt aus, sich Distanzieren.

DES UNTERSCHIEDS ABSCHIED: VERSCHEIDEN? VERSCHIEDEN!

Unterschied, leicht gesagt!
Was er ist, wer trifft es?
Ihn, sein Gesetz, ihn selbst,
nicht diesen und jenen?

Ist er ein tiefer Spalt,
eine Kluft, ein Abgrund,
oder ein Weder-Noch,
ein Entweder-Oder?

Jederzeit, aller Orts
differentes Wesen;
denn, was es ist, ist's nicht
und ist, was es nicht ist.

Sondert Sowohl als auch
und betont die Seiten,
trennt und verweist zugleich,
besteht auf der Abkehr.

Widerspruch ist am Platz,
wenn Partei sich brüstet.
Gegensatz bringt zu Tag
verschiedene Ansicht.
Tut die Entscheidung not,
schafft der Schiedsspruch Fronten,
hebt zwar den Notstand auf,
doch nicht die Entgegnung.

Unterschied währt, und bleibt
er, solange wir leben,
ist er, statt nur Begriff,
der Grundriß des Daseins.

Nur, was verschieden *ist*,
ihm gelingt's, sich ändern.
Ist es *verschieden*, ist's
des Unterschieds ledig.

Was wohl, was hebt ihn auf,
und wer zieht den Schlußstrich?
Niemand und nichts entgeht
dem Tod, dem Verscheiden.

AUF UND AB VERSTEHEN?
WERDEN HEISST VERGEHEN

Seine Rolle spielt der Tod
nicht erst, wenn er eintritt,
er, der uns zeitlebens droht,
mit dem Leben hält er Schritt,
dreht er seine Runde,
lauert auf die Stunde,
die sich nie mehr wiederholt.

Wo's auch sei, ist er dabei,
ohne daß er zugreift,
wird uns lästig, einerlei,
s'kommt, daß mancher auf ihn pfeift.
Doch der Tod kann warten,
weithin reicht sein Garten,
und die Ernte, die hat Zeit.

Wenn sich nichts mehr tut noch reimt,
selbst das Sterben aufhört,
wenn die Hoffnung nicht mehr keimt,
selbst die Dummheit nicht mehr stört,
ausbleibt jede Regung,
aussetzt die Bewegung,
macht der Schlußstrich reinen Tisch.

Niemand bleibt vom Tod verschont,
nirgends Zuflucht, Obhut,
Hilfe, die wir sonst gewohnt,
scheitert, meint sie's noch so gut.
Kann es niemand wenden?
Einer kann es enden.
Einzig wer? Allein der Tod!

ZEIT? SIE VERGEHT!

Treibt denn der Tod
schon immer sein Spiel?
Spielt er den Trumpf aus,
der letztlich gewinnt?

Niemand entgeht,
sobald es so weit ist,
diesem Verhängnis
bemessener Frist.

Was ist der Tod?
Wie wirkt er sich aus?
Bricht unserm Leben
der Abschied das Herz?

Sicher ist eins,
der Ausgang gewiß,
Leben ist tödlich,
gestundet das Glück.

Zeitliches Sein
läuft ab und verstreicht.
Ist es am Ende
der Tod, der uns frommt?

Kommen und Gehn
bewegt sich im Kreis.
Quer steht zu derlei,
was west und was bleibt.

Endet die Zeit?
Indem sie vergeht,
endet ihr Enden.
Die Zeitlose blüht.

VERGEGENWÄRTIGEND LEB' ICH

Gewärtigend werd' ich
nicht nur der Gegenwart inne,
ihr, die vergeht ohne Zögern,
morgen schon nicht mehr zugegen.

Die Zukunft erwartend,
kehr' ich dem Gestern den Rücken,
seh' ich dem Morgen entgegen,
ihr, die erst kommt und noch aussteht.

Und doch, recht besehen,
vergegenwärtigend steht mir,
auch was vorbei, zu Gebote,
wenn ich nur will, als Vermächtnis.

Ich laß' mir was sagen,
mach' mir Geschichte zu eigen,
nutze die Zeit, dem Vergehen
spornstreichs ein Schnippchen zu schlagen.

DAS UNBEDINGTE IM BLICK

Wer blickt schon über den Rand,
sei's in den Abgrund, sei's in das Land,
das uns verheißen ist
nach dieses Lebens Frist?

Wer wagt sich weiter hinaus,
setzt sich dem Unergründlichen aus,
dem, was mit keiner List,
sagbar, zu fassen ist?

Gewiß, noch lieben wir sehr
über die Lande, über das Meer
schweifendes weiter So,
fern hin ins Irgendwo.

Doch kein darüber Hinaus
öffnet sich derart, solches bleibt aus,
was erst der Tod erschließt.
Ob er von dorthier grüßt?

Was ist's? Er schweigt, nur Verzicht
lehrt er und Abschied nehmen vom Licht,
das uns ins Auge rückt,
was diese Erde schmückt.

Propheten blicken voraus,
Künstler auch sie, und malen sich aus.
Ist ihr Gesichtetes
mehr als Erdichtetes?

Kopisten setzen nur fort,
was in der Zeit, im Raum und vor Ort.
Vorbild der Überwelt?
Welt unterm Sternenzelt!

Ins Bild gesetzt, gar verklärt,
Farben, Gestalten, Derlei erfährt,
was uns am Herzen liegt,
nicht, was den Tod besiegt.
Des Diesseits irdische Sicht,
gegen das Licht gehalten, erlischt.
Harrend ins Offene
sind wir Betroffene.

WAS STEHEN BLEIBT,
IST NICHT DIE ZEIT
SONDERN DIE UHR

Gleichnis der Zeit?

Welches Gebild
leiht ihr sein Bild?
Unaufhörlich
verrinnt, was strömt,
doch immerfort
strömt, was verrinnt.

Was sie verbirgt
in ihrem Schoß,
trügerisch bleibts,
nur verlässlich
in einem: Im
Vorübergang
geht sie vorbei.

Immerzu ist
Zeit im Verzug,
bleibt unterwegs.
Ohne Anhalt
verfliegt im Nu
der Augenblick,
kaum, daß er ist.

*

Endliches Sein
zielt auf den Tod.
Niemand entgeht
seinem Kommen.
Gestundet ist
bemessener
Fristen Verlauf.

Zeitliches Sein
atmet den Tod,
bringt ihn zu Weg,
rastlos nichtend
sich selbst. Es hilft
kein Zeitvertreib,
Kurzweil versagt.

All überall
spreizt sich ins Sein
Nicht-Mehr und Nicht.
Augenblicklich
vergeht, was kommt.
Wer bleibt, wenn der
Abschied regiert?

*

Muß nicht die Zeit,
nicht die an sich,
die nur für mich,
einstens enden,
auf daß es so
nicht weitergeht,
so wie gehabt?

Mag mich die Zeit,
sie, die uns treibt,
Pulsschlag und Uhr,
übergehen.
Nur so gelingt's,
dem endlichen
Trott zu entgehn.

Warten worauf?
Statt auf den Tod,
statt auf ein Noch,
Wieder, Nochmal,
Nachher, ein Dann,
auf Den, der stet
da ist, auf Gott.

FRAGEN, WISSEN, ANTWORT GEBEN, DOCH WER WEISS, WOZU WIR LEBEN?

Bleibt uns nur das Abfragbare,
was ins Wissen eingegangen,
wird das Wahre leicht zur Ware,
nimmt die Antwort uns gefangen.

Fragen, die aufs Ganze gehen,
die Gewußtes überschreiten,
lassen Abhörbares stehen,
weisen auf Unwägbarkeiten.

Hält die Antwort sich für schlüssig,
tritt das Wissen auf der Stelle,
wird das Fragen überflüssig,
ungenutzt versiegt die Quelle.

*

Echtes Wissen bleibt nicht stehen,
hält den Kurs, ist nicht verstiegen,
lebt im Fortgang, Weitergehen,
trotzt dem Stillstand und Erliegen.

Fragen, nur als Spiel gestartet
und rhetorisch ausgeschlachtet,
Antwort gar nicht mehr erwartet,
wird mißbraucht, zu Recht verachtet.

Fragen bleibt der Sporn des Wissens,
treibt's voran, bedingt den Fortschritt,
weiter statt des Ruhe Kissens,
Antwort ist nicht schon durch's Wort quitt.

*

Bringt das „absolute Wissen“
Sein und Werden auf den Nenner,
oder bleibt's bei Skizzen, Rissen
und Entwürfen der Bekenner?

Schafft's der Dialektik Treiben,
Unterschiede aufzuheben
und durch sattes Einverleiben
die Erfüllung anzustreben?

Weisheit weiß um ihre Grenzen,
hält Kontakt zum Unbedingten,
kritisch gegenüber Präferenzen,
frei von allem nur Gelinkten.

*

Denn das Wichtigste im Leben
bringt das Wissen nicht zustande,
Antwort aufs Warum zu geben,
fraglich bleibt das Unerkannte.

VERGEGENWÄRTIGEND SEHNEN
WIR UNS NACH UNVERGÄGLICHEM

Fern ist, was wir ersehnen:
sei's längst vergangen, gewesen,
daß es wieder so wäre,
sei's, wo es sei, in der Zukunft,
daß es jetztig sich einstellt,
Ersehntes gegenwärtig ist.

Offen stehen die Herzen,
sie, die den Durchzug verspüren,
Sog ins frühere Vormal's,
sie, die bereit zu empfangen,
harrende, Kommen erwartend,
der Gegen-wart gewärtige.

Wo nur sind wir zu Hause?
Ist's, wo uns Liebe begegnet,
ist's, wo nichts mehr noch aussteht
und unser Hunger gestillt ist,
ist's das bleibende Da-sein,
dem Heimat unvergänglich ist?

HALT OHNE ANHALT

Stiftendes Sagen,
im Ursprung gründend,
schafft der Erscheinung
Raum im Gedicht.
Läßt sich nicht täuschen
vom Allzuvielen,
das in der Runde
täglich sich spreizt.

Seiner Gebilde
Gestalt und Walten
setzt in Bewegung,
bleibt auf dem Sprung.

Zeit überlegen
und ungebunden
ist es vor Ort und
stets an der Zeit.

Weist es die Wege,
da gibt's kein Halten,
fügsam ins Wesen
schenkt es den Halt.

PROŚBA O CISZĘ

Pracownice Paue

Prof. dr hab. Bolesławowi

ANDRZEJEWSKIEMU

z prośbą o łaskawe przyjęcie
wybaczenie, że osmiedliłam s

- zaledwie musnęwszy

"Filozofis" - dedykować jś.

Paue

Janina Danielowska

Poznań, 4 października 1993

Łucja Danielewska



FILOZOFIA

Bolesławowi Andrzejewskiemu

Bywają chwile gdy Filozofia
rozmyśla nad dniami pierwszej młodości
w rozkosznych ogrodach Śródziemnomorza
Serce jej nigdy nie lgnęło do Sparty
wypełnionej szczękiem oręża
i sytością kruków
Kochała Ateny
skąpane w złotym słońcu myśli
Jej piersi karmiły kolejnych synów
głosicieli żywiołów idei i koncepcji
oraz urodziwe córki
wyznawczynie nauk szczegółowych
Mimo iż ciepły wiatr Południa
nakazał jej wędrować po świecie
od wieków rodzi następne dzieci
Gdy osiągają dojrzałość
przypatruje im się z daleka
rada gdy zachowują proporcje
w dociekaniach na miarę Człowieka
strwożona wieściami o zabitych
przez fałszywe ideologie

Badacze historii najwięcej uwagi
poświęcają jej na skrzyżowaniach epok

Nadal recytuje nowo narodzonym
prastare mity
i kołysze w ramionach
zieloną grecką kolebkę
na której wryte są imiona
wszystkich jej dzieci

**PUBLIKACJE WYDAWNICTWA NAUKOWEGO INSTYTUTU FILOZOFII
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**

Seria: PISMA FILOZOFICZNE

1. Tadeusz Buksiński (red.), *Szkice z filozofii działań*, 1991
2. Jan Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, 1992
3. Roman Kubicki, Jacek Sójka, Paweł Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, 1992
4. Tadeusz Buksiński (red.), *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, 1992
5. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Teoria i eksperyment*, 1992
6. Bolesław Andrzejewski (red.), *Language and Interpretation*, 1992
7. Stanisław Cieniawa, *Świat bez ateistów i miłość bez kłamstwa*, 1992
8. Jan Such (red.), *Zur Fragen der heutigen Theorie und Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1992
9. Paweł Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii*, 1993
10. Tadeusz Buksiński (red.), *Wolność a racjonalność*, 1993
11. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem*, 1993
12. Janusz Goćkowski, Marek Sikora (red.), *Modele nauki*, 1993
13. Stanisław Cieniawa, *Mit raju i raj mitu*, 1993
14. Tadeusz Buksiński, *Essays in the Philosophy of History*, 1994
15. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Nowy eksperymentalizm-teoretycyzm-reprezentacja*, 1994
16. Ewa Piotrowska, Jan Such (red.), *Filozoficzne problemy rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych*, 1994
17. Gerhard Funke, *Hermeneutyka i język*, 1994
18. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, 1994
19. Anna Pałubicka (red.), *Szkice z filozofii kultury*, 1994
20. Marek Kwiek, *Rorty a Lyotard. W labiryntach postmoderny*, 1994
21. Dane Gordon, *Filozofia i wizja*, 1994
22. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, 1995
23. Piotr Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, 1995
24. Danuta Sobczyńska, Ewa Zielonacka-Lis, Jerzy Szymański (red.), *Teoria – technika – eksperyment*, 1995
25. Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, 1995

26. Ernst Cassirer, *Symbol i język*, 1995
27. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Kulturowe konteksty poznania*, 1995
28. Hermann Schmitz, *Nowa fenomenologia*, 1995
29. Włodzimierz Heller (red.), *Świat jako proces*, 1996
30. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Kulturowe uwarunkowania wiedzy*, 1996
31. Bolesław Andrzejewski (red.), *Symbol a rzeczywistość*, 1996
32. Reiner Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, 1996
33. Janusz Goćkowski, Przemysław Kisiel (red.), *Oglądy i obrazy świata społecznego*, 1996
34. Tadeusz Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, 1996
35. Marek Kwiek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, 1996
36. Anna Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, 1997
37. Bolesław Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp*, 1997
38. Honorata Korpikiewicz, Ewa Piotrowska (red.), *Alternatywy i przewartościowania we współczesnej filozofii nauk*, 1997
39. Marek Sikora, *Problem interpretacji w metodologii nauk empirycznych*, 1997
40. Tadeusz Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, 1997
41. Seweryn Dziamski, *Trzy szkice o wartości praktyki*, 1997
42. Seweryn Dziamski, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, 1997
43. Piotr Leśniewski, *Zagadnienie sprowadzalności w antyredukcyjnych teoriach pytań*, 1997
44. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem* (II wyd.), 1998
45. Ewa Zielonacka-Lis (red.), *Nauki pogranicza*, 1998
46. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii*, 1998
47. Barbara Kotowa, Janusz Wiśniewski (red.), *Racjonalność a nauka*, 1998
48. Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, 1998
49. Jan Such, Małgorzata Szcześniak (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, 1998
50. Tadeusz Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, 1998
51. Bolesław Andrzejewski, *Esbozos sobre la filosofía polaca*, 1998
52. Mariusz Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, 1998
53. Jarema Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań (Alfred Schutz a Talcott Parsons)*, 1998
54. Norbert Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, 1998
55. Ryszard Liberkowski (red.), *Filozofia a polityka*, 1998
56. Marek Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, 1998

57. Ewa Piotrowska, Danuta Sobczyńska (red.), *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, 1999
58. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Chemia: laboratorium myśli i działań*, 1999
59. Jan Wawrzyniak (red.), *Dynamika praktyki moralnej i jej etyczne racjonalizacje*, 1999
60. Jerzy Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, 1999
61. Roman Kozłowski, Piotr W. Juchacz (red.), *Przeszłość i przyszłość filozofii*, 1999
62. Ewa Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandre Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, 1999
63. Dariusz Dobrzański, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń. Studium z etno-metodologii*, 1999
64. Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, 1999
65. Roman Kozłowski (red.), *O filozofii dzisiaj*, 2000
66. Ewa Piotrowska, Honorata Korpikiewicz (red.), *Matematyka – język – przyroda*, 2000
67. Roman Kozłowski (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, 2000
68. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii* (II wyd.), 2000
69. Seweryn Dziamski, *Wykłady z nauki o moralności* (II wyd.), 2000
70. Włodzimierz Heller, Ryszard Liberkowski (red.), *Wola sprawiedliwości*, 2000
71. Włodzimierz Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, 2000
72. Monika Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, 2000
73. Jan Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, 2000
74. Honorata Korpikiewicz, *Wolność, nieświadomość i prawa fizyki*, 2000
75. Ewa Piotrowska, Małgorzata Szcześniak, Janusz Wiśniewski (red.), *Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką*, 2000
76. Andrzej Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności*, 2001
77. Tadeusz Buksiński, *Moderność*, 2001
78. Jerzy Kmita (red.), *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, 2001
79. Piotr Leśniewski, Zbigniew Tworak (red.), *Logos – rozum i logika*, 2001
80. Tadeusz Buksiński (red.), *Doświadczenie*, 2001
81. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, *Ontologia przyrodnicza*, 2001
82. Roman Kubicki, *Ani być, ani mieć? Trzy szkice z filozofii pamięci*, 2001
83. Seweryn Dziamski, *O świadomości aksjologicznej podmiotu. Studium krytyki pozytywnej*, 2002

84. Artur Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, 2002
85. Tadeusz Buksiński (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, 2002
86. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O wyobraźni*, 2003
87. Ewa Zielonacka-Lis, *Filozoficzne koncepcje wyjaśnienia naukowego a współczesna chemia*, 2003
88. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Homo experimentator*, 2003
89. Mariusz Moryń, *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, 2004
90. Piotr W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, 2004
91. Dariusz Dobrzański, Jarema Jakubowski, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, 2005
92. Edward Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, 2005
93. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O życiu*, 2005
94. Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, 2006
95. Tomasz Rzepiński, *Teza o niedookreśleniu teorii przez dane doświadczenia*, 2006
96. Krzysztof Łastowski, Paweł Zeidler (red.), *Filozofia wobec nauki, człowieka i społeczeństwa. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, t. III, 2006
97. Mikołaj Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*, 2006
98. Danuta Sobczyńska, Antoni Szczuciński (red.), *Świat natury i świat techniki*, 2006
99. Piotr W. Juchacz, *Deliberacja – Demokracja – Partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*, 2006
100. Dariusz Dobrzański, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, 2006
101. Tadeusz Buksiński, Krzysztof Bondyra, Jarema Jakubowski (red.), *Demokracja – samorządność – prawo*, 2006
102. Marek Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, 2007
103. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, 2007
104. Ryszard Liberkowski, *Przyczynek do fenomenologii życia*, 2007
105. Krzysztof Brzechczyn, Marek Nowak (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, 2007
106. Sławomir Leciejewski, *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*, 2007
107. Danuta Michałowska, *Drama w edukacji*, 2008
108. Tadeusz Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, 2009
109. Ryszard Liberkowski, *Fenomen wyobrażeń. Eseje 1*, 2009

110. Edward Niesyty, *Jacques Maritain's Personalist Concept of Democratic Society*, 2009
111. Anna Leśniewska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, 2009
112. Tadeusz Buksiński, Elżbieta Pakszys (red.), *W kręgu filozofii nauki, kultury i społeczeństwa*, 2009
113. Marek Woszczek, *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka*, 2010
114. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, 2010
115. Włodzimierz Wilowski, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, 2010
116. Krzysztof Przybyszewski, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, 2010
117. Tadeusz Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, 2011
118. Krzysztof Nowak, *Status pojęcia pracy w teorii krytycznej i teorii ekonomii*, 2011
119. Anna Ziółkowska, *Rola świadomości w konstytuowaniu człowieka. Roman Ingarden a Paul Ricoeur*, 2011
120. Andrzej W. Nowak, *Podmiot, system, niezależność*, 2011

**Seria: COOPERA – MIĘDZYNARODOWE STUDIA Z FILOZOFII
I PSYCHOLOGII ŻYCIA DEMOKRATYCZNEGO**
redakcja Ewa Nowak

1. Tadeusz Buksiński, Ewa Nowak-Juchacz, Wolfgang H. Schrader, *Beiträge zur philosophischen Partnerschaft Deutschlands und Polens. Siegen – Poznań / Przyczynki do filozoficznego partnerstwa Niemiec i Polski. Siegen – Poznań*, 2000
2. Ewa Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, 2000
3. Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski (red.), *Filozofia a demokracja*, 2001
4. Wilhelm Ostwald, *Filozofia nauk przyrodniczych*, 2002
5. Wilhelm Ostwald, *Wybór pism z energetyki, monizmu, etyki, krytyki religii i reformy nauki*, 2002
6. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Edukacja demokratyczna*, 2009
7. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Etyka życia publicznego*, 2009

Seria: PROBLEMY / DYSKUSJE
redakcja Piotr Orlik

- Tom I: *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, 2000
Tom II: *Meandry podmiotowości*, 2001
Tom III: *Światłocienie świadomości*, 2002
Tom IV: *W gąszczu znaków*, 2004
Tom V: *Magma uczuć*, 2005
Tom VI: *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, 2006
Tom VII: *Wolność – szkice i studia*, 2007
Tom VIII: *Ku źródłom wartości*, 2008
Tom IX: *Wobec nicości*, 2010

Filozoficzne problemy zarysowują się w sposób najbardziej wyrazisty i wielostronny w dyskusji. Uczestnik dyskusji wychodzi z niej wzbogacony nie tylko próbami rozumienia innych, ale też z pogłębioną świadomością uwarunkowań własnych myśli.

W tomach serii wydawniczej *PROBLEMY/DYSKUSJE* czytelnik znajdzie przede wszystkim szereg studiów dotyczących tytułowego dla tomu problemu. *PROBLEMY/DYSKUSJE* zapraszają też czytelnika do uczestniczenia w dyskusjach podejmowanych – na wzór dialogów Platona – przez autorów studiów.

Wkrótce w tej samej serii:

Tom X: *Aporie czasu*

Adres internetowy serii PROBLEMY / DYSKUSJE:
www.staff.amu.edu.pl/~insfil/problemy-dyskusje

Seria: POZNAŃSKIE ZESZYTY FILOZOFII FIZYKI
redakcja Antoni Szczuciński

1. Antoni Szczuciński (red.), *Wokół kwantów i grawitacji*, 2006