

JÓZEF MARIA BOCHEŃSKI

KU FILOZOFICZNEMU MYŚLENIU

WPROWADZENIE DO PODSTAWOWYCH POJĘĆ FILOZOFICZNYCH

Wege zum philosophischen Denken. Einführung in die Grundbegriffe

(1958; przekł. B. Białecki, 1986; red. A. H., 2022)

Spis treści

Od autora	2
Prawo	3
Filozofia	10
Co jest dziedziną filozofii?	13
Poznanie	24
Myślenie	31
Wartość	38
Człowiek	45
Byt	52
Społeczeństwo	59
Absolut	66
Posłowie	73

OD AUTORA

Dziesięć wykładów umieszczonych w tej książeczce wygłosiłem w maju, czerwcu i lipcu 1958 roku na zaproszenie Radia Bawarskiego w Monachium. Przed ich publikacją wprowadziłem do tekstu jedynie nieliczne zmiany stylistyczne; poza tym docierają one do rąk Czytelników w takiej postaci, w jakiej nadane zostały przez rozgłośnie.

To wyjaśnia szczególnie charakter tej publikacji. Jej treść jest popularna. O całkowitym wyczerpaniu tematu — zarówno gdy chodzi o wyliczenie kierunków, jak i o wyczerpanie zagadnień — oczywiście nie może być mowy. Dlatego nie ma znaczenia — choć sam tego żałuję — że na przykład nie wspomniano tu nawet o „egzystencjalistycznym” pojęciu człowieka, o „duchu obiektywnym” Hegla, i temu podobnych. Trzeba isię jednak było zdecydować na wybór, a ściśle przestrzeganie czasu trwania audycji (27 minut) zmuszało niekiedy do skreślenia rzeczy już napisanych.

W zasadzie można było te rozważania snuć w dwojaki sposób. Albo w postaci „obiektywnej”, bezstronnego przedstawienia wybranych poglądów — nie zdradzając stanowiska autora — albo tak, że autor od samego początku zajmie określone stanowisko, i z tego stanowiska będzie rozpatrywał zarówno zagadnienia, jak i rozwiązania.

Świadomie wybrałem tę drugą metodę, głównie dlatego, że pierwsza przekraczała moje możliwości. Osobiście bowiem uważam, że tak zwane „obiektywne” omawianie podstawowych zagadnień filozoficznych jest utopią i utopią być musi. Stanowisko zajęte tutaj jest oczywiście moim własnym. Tym samym moje medytacje stały się czymś całkiem innym, niż pierwotnie być miały: stały się bardzo szkicowym co prawda, ale przecież, ufam, pod niejednym względem jasnym referatem określonej filozofii — tej mianowicie, którą za prawdziwą uważani.

Książeczka ta ukazuje się w nadziei, że niektórzy moi słuchacze zechcą mieć pod ręką teksty tych wykładów, a ponadto — że niejednemu z nich ułatwi ona dostęp do filozoficznego myślenia.

PRAWO

Dziś chciałbym się zastanowić nad *prawem*. Nie mam tu na myśli praw, które uchwała parlament i które znajdują zastosowanie w sądach, lecz prawa w naukowym znaczeniu tego słowa — na przykład prawa fizyczne, chemiczne, biologiczne — ale przede wszystkim prawa czystych, oderwanych nauk, jak rozmaitych gałęzi matematyki.

Że takie prawa istnieją, wie każdy. I że mają one wręcz niezwykle znaczenie dla życia ludzkiego, też powinno być jasne. Wszak prawem jest to, co ustala nauka i dzięki czemu stworzyła naszą technikę. Prawem jest to co jasne, co pewne, 00 jest ostatecznym oparciem dla każdego rozumnego działania. Gdybyśmy nie znali żadnych praw przyrody, żadnych praw matematycznych, byłibyśmy po prostu barbarzyńcami, bezbronnymi istotami, zdanymi na władanie sił przyrody. Jest zaledwie przesadą, kiedy stwierdzam, że niewiele spraw jest dla nas tak życiowo ważnych jak prawa. Są to między innymi, a może przede wszystkim, matematyczne, czyste prawa.

Spotykamy nieraz ludzi gotowych do posługiwania się jakimś narzędziem, choć nie mają zielonego pojęcia o tym, jak jest zbudowane. Znam reporterów radiowych, którzy nie wiedzą nawet czy ich mikrofon jest kondensatorowy czy inny — i kierowców, którzy o swoich samochodach wiedzą tylko, gdzie jest starter. Wydaje mi się nawet, że liczba tych, że tak po wiem, automatycznych ludzi, którzy ze wszystkiego korzystają i niczego nie rozumieją, coraz bardziej wzrasta. Wręcz niepokojący jest fakt, że tylko bardzo nieliczni radiosłuchacze za interesowali się budową tego istnego cudu techniki, odbiornika.

Ale nawet gdyby niemal wszyscy stracili jakiekolwiek zainteresowanie dla urządzeń technicznych, to mimo wszystko, wolno ufać, że z prawem rzecz ma się inaczej. Bo prawo to nie tylko narzędzie. Prawo sięga głęboko w nasze życie — jest podstawą naszej kultury; jest, jak się rzekło, czynnikiem jasności i rozumności naszego widzenia świata.

Dlatego sądzę, że powinniśmy choć raz postawić sobie pytanie: czym jest prawo?

Wystarczy sobie to pytanie postawić i trochę się nad nim zastanowić, aby zrozumieć, że prawo to coś szczególnego i osobliwego. Można to wykazać, jak sędzę, najlepiej w następujący sposób:

Świat, który nas otacza, składa się z wielu bardzo różnych rzecz/y, ale wszystkie te rzeczy — byty, mówią filozofowie — posiadają pewne wspólne cechy. Pod nazwą „rzecz” albo „byt” rozumiem tutaj w ogóle wszystko, z czym można się spotkać w świecie — na przykład ludzi, zwierzęta, góry, kamienie i tak dalej. Rzeczy te posiadają między innymi następujące wspólne właściwości:

Po pierwsze, znajdują się w jakimś *miejscu* — ja na przykład jestem we Fryburgu i siedzę przy swoim biurku. Następnie, istnieją w określonym *czasie* — dla mnie oto dzisiaj jest poniedziałek, godzina dwunasta. Po trzecie, nie znamy ani jednej rzeczy, która by nie *powstała* w jakiejś określonej chwili, i wiemy, że każda rzecz przemija. Nadchodzi czas, kiedy znika. Po czwarte, wszystkie *podlegają zmianom*: raz człowiek jest zdrowy, innym razem chory — raz drzewo jest małe, potem staje się wielkie i tak dalej. Po piąte, każda z tych rzeczy jest *jednostkowa*, indywidualna. Ja jestem mną i nikim innym, ta góra jest dokładnie tą górą i żadną kina. Wszystko, co jest na świecie, jest indywidualne, jednostkowe. Wreszcie, i to jest bardzo ważne, wszystkie znane nam w świecie rzeczy są tego rodzaju, że mogłyby być inne, i mogłyby też nie istnieć. Niektórzy ludzie uważają się wprowadzić za koniecznych, ale to jest błąd: mogliby także nie istnieć, i to prawdopodobnie bez większej szkody dla całości.

Znamiona każdej rzeczy istniejącej w świecie są więc takie: każda z nich istnieje w pewnej przestrzeni, w jakimś czasie; każda powstaje, przemija, zmienia się, jest jednostkowa i nie jest konieczna. Taki jest świat; albo przynajmniej wydaje się, że jest taki.

I oto w tym przytulnym, czasowo przestrzennym, przemijającym i złożonym z samych jednostkowych rzeczy świecie — zjawia się prawo. A to prawo nie ma *żadnego* z wyżej wymienionych znamion — *ani jednego*.

Bo, po pierwsze, nie ma sensu twierdzić, że matematyczne prawo istnieje w jakimś miejscu; jeżeli istnieje, to istnieje Wszędzie jednocześnie. Wprawdzie tworzę sobie obraz tego prawa w moim umyśle, ale jest to jedynie obraz. Prawo nie jest tym samym co obraz, lecz jest czymś, oo jest poza nim. I to coś znajduje się poza wszelką przestrzenią. Po drugie, prawo wykracza również poza czas. Nie ma sen-

su twierdzić, że jakieś prawo powstało albo przestało istnieć wczoraj. Zapewne, zostało poznane w jakiejś określonej chwili i być może, że w innej chwili okaże się, że było prawem fałszywym — to jest, że w ogóle nie było prawem; ale samo prawo jest beczasowe.

Po trzecie, nie podlega i nie może podlegać żadnej zmianie. Że dwa a dwa to cztery, pozostanie przez całą wieczność bez zmiany; wyobrażać sobie w nim taką zmianę nie ma sensu.

Wreszcie — i to jest najbardziej osobliwe — prawo nie jest żadnym indywiduum, nie jest jednostkowe, jest ogólne. Znajdujemy je to tu, to tam, to znowu gdzie indziej, i tak bez końca. Odkrywamy na przykład, że dwa dodać dwa równa się cztery nie tylko na ziemi, ale i na księżycu — i że w niezliczonych przypadkach zetknęliśmy się z dokładnie tym samym — podkreślam — *dokładnie tym samym prawem*.

Z tym wiąże się rzecz najważniejsza. Prawo jest *konieczne*, tzn. to, co ono wyraża, nie może być inne niż ono mówi. Tak zwane prawa prawdopodobieństwa stwierdzają wprawdzie, że coś się zdarza z takim lub innym prawdopodobieństwem — ale koniecznie zdarzać się *musi* właśnie z *takim* a nie innym prawdopodobieństwem. Jest to rzecz niezwykła, jedyna w swoim rodzaju. Z czymś takim poza prawem nie spotykamy się nigdzie w świecie; bo w świecie, jak się rzekło, wszystko co jest, to fakty, które mogłyby być również inne.

Tak wyglądają fakty, przynajmniej na pierwszy rzut oka. Bo prawa przecież są, i jak się zdaje, są takie, jakieśmy powiedzieli.

Ale, jak już zaznaczyliśmy, są to fakty osobliwe. Świat, nasz świat, z jakim stykamy się na co dzień, wygląda zupełnie inaczej niż te prawa. Jest wielobarwny i mieści w sobie, że tak powiem, rozmaite gatunki przedmiotów, ale wszystko, co w nim zawarte, ma znane nam cechy bytów przestrzennych, czasowych, przemijających, indywidualnych i nie-koniecznych. Co robią w tym świecie owe nieprzestrzenne, ponadczasowe, ogólne, wieczne i konieczne prawa? Czy nie są podobne do upiórów? Czy nie byłoby prościej, gdyby je można było w jakiś sposób wymazać, usunąć ze świata, tak, by w końcu w gruncie rzeczy nie były niczym innym jak całkiem zwykłymi rzeczami? To jest pierwsza myśl, która się nasuwa, gdyśmy sobie uświadomili, iż prawa w ogóle istnieją. I z nią powstaje zagadnienie filozoficzne.

Dlaczego jest filozoficzne? Odpowiedź brzmi: dlatego, że wszystkie inne nauki z góry zakładają ów fakt, iż prawa powinny istnieć. Nauki te formułują prawa, doszukują się ich 8

badają je, ale *czym* jest prawo, to je nie interesuje. A przecież wydaje się, że pytanie nie tylko ma sens, ale jest ważne. Bo z przyjęciem prawa wkracza w nasz świat jakiś swoisty zaświat. A zaświat jest, wiadomo, nieprzyjemny — ma w sobie coś upiornego. Dobrze by było, gdyby człowiek mógł się uwolnić od tych praw przez odpowiednie wyjaśnienie.

W *rzeczy* samej, nie brak takich. Można, na przykład, mniemać, że prawo to wytwory naszego myślenia. Wtedy świat składałby się, że tak powiem, wyłącznie z *rzeczy*. Nie można by się w nim było doszukać żadnych praw, które byłyby tylko fikcjami naszego myślenia. W tym przypadku prawo istniałoby jedynie w myśli naukowca — na przykład matematyka albo fizyka. Byłoby częścią naszej świadomości.

W *rzeczy* samej propozycję takiego rozwiązania wysuwano nieraz — uczynił to między innymi wielki filozof szkocki, David Hume. Był on zdania, że wszystkie prawa zyskują swą konieczność jedynie stąd, że człowiek się do nich przyzwyczaja. Oto na przykład, jeżeli się często stwierdzało, że dwa razy dwa jest cztery, to człowiek przyzwyczaja się do tego. Przyzwyczajenie staje się drugą naturą — człowiek już nie potrafi myśleć inaczej niż tak, jak się do tego przyzwyczaił. Podobnie Hume i jego zwolennicy tłumaczą inne domniemane właściwości prawa. Wynik ich analizy jest taki, że w końcu nie ostaje się żadna z nich; prawo jawi się jako coś, co doskonale odpowiada naszemu pocziwemu czaso-przestrzennemu, przemijającemu i jednostkowemu światu.

Tyle o pierwszej z możliwych interpretacji. Spróbujmy się jej przyjrzeć trochę dokładniej. Trzeba przyznać, że jest w niej coś sympatycznego, że tak powiem, ludzkiego; pozwala nam bowiem usunąć ze świata prawa z ich nieprzyjemnymi, upiornymi właściwościami. A i uzasadnienie wydaje się naprawdę rozsądne; jest przecież faktem, że łatwo przyzwyczajamy się do rozmaitych rzeczy, by potem działać jak pod przymusem. Pomyślmy tylko o przymusie odczuwanym przez palacza papierosów!

A jednak przeciwko takiemu rozwiązaniu nasuwają się różne ważne zastrzeżenia.

Po pierwsze, każdy spostrzeże, że *nie* tłumaczy ono przynajmniej *jednego* faktu, a mianowicie tego, że prawa *vo świecie* naprawdę obowiązują. Weźmy taki przykład: Inżynier budujący most dokonuje obliczeń opierając się na mnóstwie praw matematycznych i fizycznych. Gdyby zatem przyjąć, jak to czyni Hume, że wszystkie te prawa są tylko przyzwyczajeniami człowieka, to powstaje pytanie, jak to możliwe, że most,

który obliczony został według właściwych praw, stoi mocno, a załamuje się, kiedy inżynier przy obliczaniu popełnił błędy? W jaki sposób mogą przyzwyczajenia człowieka mieć tak rozstrzygający wpływ na ową wielką masę betonu i *żelaza*? Wygląda na to, że prawa tkwią w myślach inżyniera jakby tylko wtórnie, jakby na drugim planie — że w pierwszym rzędzie odnoszą się one do *świata*, do betonu i żelaza, zupełnie niezależnie od tego, czy ktoś na ich temat coś wie czy nie. Dlaczego miałyby mieć to znaczenie, jeżeli są tylko 'tworami myślowymi'?

Tę wątpliwość można by było ominąć, gdyby się powiedziało, że sam świat jest wytworem naszych myśli, że to my narzucamy światu nasze własne prawa. Ale jest to rozwiązanie, które zwolennikom Hume'a — pozytywistom — i w ogóle większości ludzi, wydaje się wręcz niesamowite. O tej możliwości pomówimy jeszcze, kiedy zajmiemy się teorią poznania. Tymczasem wolno nam jednak założyć, że tylko nieliczni by ją przyjęli, i to pozwala nam nie zajmować się nią tutaj.

To jest nasza pierwsza wątpliwość. Ale jest jeszcze i druga. Samo przeniesienie praw w sferę myśli jeszcze niczego nie załatwia. Wprawdzie nie ma ich już w świecie zewnętrznym, tym niemniej nadal zachowują swą ważność w naszej duszy. Tymczasem dusza ludzka, ludzkie myślenie i w ogóle wszystko co ludzkie, jest też częścią świata i ma wszystkie cechy bytu ziemsko-rzeczowego.

Spotykamy się tu po raz pierwszy z tym dziwnym stworzeniem, którym jesteśmy my sami: z człowiekiem. Jeszcze nie pora, by rozmyślać o nim — ale chciałbym już w tym miejscu jedno o nim powiedzieć, i to z całą stanowczością, na jaką mnie stać. Bo w tej sprawie na drodze do poprawnego zrozumienia naszego problemu stanęły całe góry nieporozumień. To, co chciałbym powiedzieć, brzmi tak: w człowieku znajdujemy wiele rzeczy jedynych w swoim rodzaju, jakich nie ma w pozostałej przyrodzie. Ogół tych cech swoistych, od reszty przyrody odmiennych, zwykło się nazywać „*duchem*”. Otóż duch jest na pewno interesującym, pasjonującym przedmiotem filozofowania; ale choć jest tak różny od wszystkiego innego w świecie, to i tak pozostaje — aż tym wszystko, co w nim tkwi — częścią świata, przyrody, przynajmniej w tym sensie, że dokładnie jak wszystko pozostałe, jak ten kamień, jak to drzewo przed moim oknem, jak moja maszyna do pisania, jest czasowy, przestrzenny, zmienny, niekonieczny i jednostkowy. Duch ponadczasowy — to przecież nonsens. Może *będzie trwał* wiecznie, ale, o ile go znamy, *właśnie trwa*, a to .10

znaczy, że jest rzeczą czasową. To prawda, że potrafi ogarniać rozległe przestrzenie, ale wszystkie duchy, jakie znamy, są związane z ciałem, a przez to przestrzenne. Przede wszystkim jednak duch nie ma w sobie niczego koniecznego — mógłby równie dobrze nie istnieć. Mówienie o jakimś wszechduchu nie ma sensu: każdy duch jest zawsze duchem *jednego* człowieka — w żadnym wypadku nie może się znajdować w dwu ludziach, tak jak kawałek drewna nie może się jednocześnie znajdować w dwu miejscach.

Ale jeżeli tak jest — nasz problem nie tyle został rozwiązany, ile odsunięty: jeśli prawa istnieją w naszym duchu, to trzeba jeszcze wyjaśnić, *czym* one właściwie są. Bo częścią naszego ducha na pewno nie są. Są być może, w duchu, ale tylko w tym sensie, że on je poznaje. I dlatego muszą w jakiś sposób istnieć poza nim.

Tak więc przeniesienie prawa w sferę ducha przyczynia się w bardzo nikłym stopniu do wyjaśnienia stanu rzeczy — a wywołuje przynajmniej jedną nową i wielką trudność: trzeba dodatkowo wytłumaczyć, dlaczego jakieś tylko do sfery -ducha należące prawo tak ściśle rządzi światem zewnętrznym.

Z tej racji większość filozofów poszła inną drogą. Droga ta sprowadza się w zasadzie do tego, że stwierdza się po prostu, iż prawa są czymś niezależnym od nas, niezależnym od naszego ducha i naszego myślenia. Wysuwa się zatem twierdzenie, że są one w jakiś sposób poza nami, albo — jeśli wola — obowiązują, niezależnie od nas, że my ludzie tylko lepiej lub gorzej je poznajemy, ale ich nie tworzymy, tak jak samym naszym myśleniem nie możemy stworzyć kamieni, drzew i zwierząt. Zakładając to mówią ci filozofowie dalej, że prawa tworzą całkiem inny, odrębny gatunek bytu.

Z tego punktu widzenia istnieje więc w rzeczywistości — nazwijmy to tak — oprócz rzeczy, oprócz tego, co realne, jeszcze coś innego, a mianowicie owe prawa; ich sposób bycia zwykło się nazywać *idealnym*. Mówi się, że prawa są bytami idealnymi. Innymi słowami, mamy dwa podstawowe rodzaje bytu — byt realny i byt idealny.

Nie bez zaczenia jest, że wymienione dwie interpretacje prawa — pozytywistyczna i, powiedzmy, idealistyczna w najszerszym znaczeniu tego słowa — bardzo niewiele mają wspólnego ze sporem wielkich światopoglądów. Tak, na przykład, chrześcijanin z tytułu swej wiary wcale nie jest związany z tego rodzaju idealizmem; wierzy, że istnieje Bóg i nieśmiertelna •dusza, lecz jego wiara wcale nie zobowiązuje go do wierzenia

w byt idealny. Spór nie jest więc sporem światopoglądowym; wchodzi całkowicie w zakres filozofii.

Ale wracając jeszcze do naszej sprawy, warto powiedzieć, że ci, którzy uznają ów inny sposób bytowania prawa, czyli bytu idealnego, dzielą się na rozmaite szkoły, zależnie od tego, jak pojmują ów byt idealny. To stanie się jasne, gdy postawimy sobie pytanie, co należy rozumieć przez „istnienie” bytu idealnego, jak je trzeba sobie wyobrazić. Mamy tu trzy najważniejsze odpowiedzi.

Jedna brzmi: Byt idealny istnieje niezależnie od bytu realnego, że tak powiem, sam przez się; tworzy szczególny świat przed i ponad światem rzeczy. W tym idealnym świecie oczywiście nie ma żadnej przestrzeni i żadnego czasu, żadnej zmiany i żadnej czystej faktyczności — wszystko jest wieczne, czyste, niezienne i konieczne. Ten pogląd często przypisuje się twórcy naszej europejskiej filozofii, Platonowi. To on po raz pierwszy postawił zagadnienie prawa i w powyższy sposób je rozstrzygnął.

Według innego rozwiązania byt idealny owszem istnieje, ale nie w oddzieleniu od bytu realnego — lecz wyłącznie w bycie realnym. Ściślej mówiąc, w świecie istnieją tylko pewne struktury, pewne jakby powtarzające się budowy rzeczy, które zwie się *istotami*, a umysł ludzki potrafi w nich odczytać prawa. Sformułowane prawa występują jedynie w naszym umyśle — ale mają podstawę w rzeczach, i dlatego obowiązują w świecie. Takim jest, w skrócie, rozwiązanie Arystotelesa, wielkiego ucznia Platona, twórcy większości nauk.

Wreszcie istnieje i trzeci pogląd, o którym już napomknąłem przy krytyce pozytywizmu; nie przeczy, iż prawa są idealne, ale jest zdania, że byt idealny występuje tylko w umyśle. To, że prawa te obowiązują w świecie, bierze się stąd, iż struktura rzeczy rodzi się przez projekcję tych praw myślowych. Taką była — mówiąc w wielkim skrócie — nauka wielkiego niemieckiego filozofa Immanuela Kanta.

Nie ma słowa przesady w twierdzeniu, że u nas w Europie niemal każdy wybitniejszy filozof skłaniał się ku jednemu z tych trzech rozwiązań — że nasza filozofia w dużej mierze składała się i wciąż jeszcze składa z rozważań nad tymi interpretacjami. Przed laty byłem uczestnikiem dyskusji w znanym amerykańskim uniwersytecie Notre Dame, w pobliżu Chicago, w której udział wzięło ponad stu pięćdziesięciu filozofów i logików. Wszyscy trzej referenci byli logikami matematycznymi, i wszystko, co zostało powiedziane, cechował matematyczno--logiczny, wysoki poziom naukowy. Dyskusja trwała dwa dni

i trzy noce, niemal bez przerwy. Dokładnie na temat naszego problemu. Profesor Alonzo Church z Uniwersytetu Princeton jeden z najwybitniejszych logików matematycznych świata, reprezentował naukę platońską — w zasadzie tak samo, jak bronił jej ongiś sam mistrz na agorze w Atenach. I muszę wyznać: z powodzeniem. Chodzi o odwieczny problem filozofii — z tym tylko, że dla nas ludzi współczesnych, którzy znamy tyle i jakże ważnych praw, jest on może bardziej palący niż dla jakiegokolwiek innej epoki.

FILOZOFIA

Filozofią interesują się nie tylko fachowcy, bo, choć może to brzmi dziwnie, nie ma prawdopodobnie człowieka, który by nie filozofował. Albo inaczej: każdy człowiek ma w swoim życiu chwile, kiedy staje się filozofem. Sprawdza się to głównie na przykładzie naszych badaczy przyrody, historyków i artystów. Wszyscy oni wcześniej czy później zwykli poświęcać się filozofii. Oczywiście nie twierdzę, że dzięki temu ludzkość odnosi jakąś szczególną korzyść; książki filozofujących laików — choćby nimi byli sławni fizycy, pisarze czy politycy — są zazwyczaj niedobre; zbyt często zawierają raczej dziecięco-naiwną i błędną filozofię. Ale to ma tutaj znaczenie marginesowe. Ważne jest to, że wszyscy filozofujemy, i jak się wydaje, filozofować musimy.

Dlatego wszystkich interesować musi pytanie: czym właściwie jest filozofia? Niestety jest to jedno z najtrudniejszych pytań filozoficznych. Moim zdaniem niewiele słów ma tyle znaczeń, co słowo „filozofia”. Przed zaledwie paru tygodniami uczestniczyłem we Francji w kolokwium czołowych europejskich i amerykańskich myślicieli. Wszyscy oni mówili o filozofii, ale rozumieli coś całkiem innego. Spróbujemy się bliżej przypatrzeć tym rozmaitym interpretacjom, aby w tej gmatwaninie definicji i poglądów znaleźć drogę do rozwiązania problemu.

Spotykamy się więc przede wszystkim z poglądem według którego filozofia to pojęcie zbiorcze dla wszystkiego, czego jeszcze nie można poddać badaniu naukowemu. Tego zdania jest na przykład Bertrand Russell i wielu pozytywistycznych filozofów. Zwracają oni uwagę, że u Arystotelesa filozofia i nauka były jednym i tym samym, i że dopiero później poszczególne gałęzie nauki wyodrębniły się z filozofii: najpierw medycyna, potem fizyka, później psychologia, wreszcie nawet sama logika formalna, której, jak wiadomo, naucza się dziś na wydziałach matematycznych. Innymi słowami, nie ma w ogóle żadnej filozofii w tym sensie, w jakim istnieje na przykład matematyka ze swym szczególnym przedmiotem. Takiego szczególnego przedmiotu filozofia nie posiada. Określa się tym

mianem jedynie próby wyjaśnienia różnych jeszcze niedojrzałych zagadnień.

Jest to zapewne interesujący punkt widzenia, a przytoczone argumenty wyglądają na pierwszy rzut oka dość przekonująco. Kiedy jednak przyrzeć się sprawie nieco dokładniej, zaczynają się pojawiać bardzo poważne wątpliwości. Bo, po pierwsze, gdyby tak było, jak twierdzą ci filozofowie, powinniśmy dzisiaj mieć mniej filozofii niż na przykład przed tysiącem lat. Tak jednak na pewno nie jest. Dziś mamy więcej filozofii niż kiedykolwiek. Mam na myśli nie tylko liczbę myślicieli — jest ich dzisiaj chyba około dziesięciu tysięcy — lecz także ilość badanych zagadnień. Jeśli porównać filozofię starożytnych Greków z naszą, to zauważymy, że my, w dwudziestym wieku po Chrystusie, stawiamy sobie znacznie więcej pytań niż Grecy, którzy znali ich mniej.

Prawdą jest, po drugie, że z biegiem czasu rozmaite dyscypliny odłączyły się od filozofii. Uderza w tym jednak to, że gdy taka specjalna nauka się usamodzielniała, niemal jednocześnie powstawała odpowiadająca jej dyscyplina filozoficzna. Tak na przykład, kiedy w ostatnich czasach od filozofii odłączyła się logika formalna, to natychmiast powstała popularna i gorąco dyskutowana filozofia logiki. O niej to dzisiaj choćby w Stanach Zjednoczonych Ameryki pisze i dyskutuje się może nawet więcej niż o czysto logicznych sprawach, aczkolwiek kraj ten właśnie w logice odgrywa czołową rolę — a może właśnie dlatego. Fakty dowodzą, że filozofia, zamiast obumierać z powodu rozwoju nauk, staje się coraz żywotniejsza i bogatsza.

I wreszcie złośliwe pytanie pod adresem tych, którzy sądzą, że nie ma żadnej filozofii: w imieniu jakiej dyscypliny, jakiej nauki wysuwają to twierdzenie? Już Arystoteles przeciwstawił przeciwnikom filozofii następujące rozumowanie: albo należy filozofować, albo nie należy filozofować; ale jeżeli nie należy filozofować, to tylko w imieniu filozofii. A więc nawet jeśli nie należy filozofować, należy filozofować. I to jest prawdą do dziś. Nic bardziej zabawnego jak koncepcje domniemyanych wrogów filozofii, którzy przytaczają wspaniałe filozoficzne dowody, żeby wykazać, iż nie ma żadnej filozofii.

Tak więc z pierwszym poglądem zaiste trudno się zgodzić. Filozofia musi być czymś innym niż rodzajem zbiornika niedojrzałych problemów. Tu i ówdzie z pewnością pełniła i tę funkcję, tym niemniej jest czymś więcej.

Zwolennicy innego poglądu głoszą natomiast, że filozofia ^mgdy nie zaniknie, nawet jeżeli odłączy się od niej wszelkie

możliwe nauki — bo nie jest wcale nauką. Tak pojęta filozofia bada, powiadają, to, co ponadracjonalne, co niepojęte, co znajduje się poza rozumem lub przynajmniej na jego pograniczu. Ma więc z nauką, z rozumem, niewiele wspólnego. Jej dziedzina leży poza tym, co racjonalne. Filozofowanie to, zgodnie z powyższym, nie badanie za pomocą rozumu, lecz w jakiś inny, mniej czy więcej „nierozumny” sposób. Jest to pogląd dzisiaj szeroko rozpowszechniony, zwłaszcza na kontynencie europejskim, głoszą go, między innymi, niektórzy tak zwani filozofowie egzystencjaliści. Skrajnym przedstawicielem tego kierunku jest zapewne profesor Jean Wahl, czołowy filozof paryski, który w gruncie rzeczy nie dostrzega żadnej różnicy między filozofią a poezją. Również znanego filozofa egzystencjalistę Karla Jaspersa można by pod tym względem, umieścić w bliskim sąsiedztwie Jeana Wahla. Według interpretacji genewskiego filozofa, pani Jeanne Hersch, filozofia jest myśleniem na pograniczu nauki i muzyki; Gabriel Marcel, inny filozof egzystencjalista, w jednej z filozoficznych książek kazał nawet przedrukować fragment własnego utworu muzycznego; że nie wspomnę już o powieściach, jakie pisują dzisiaj niektórzy filozofowie.

I ten pogląd jest tezą filozoficzną godną szacunku. Przemawia za nią wiele argumentów. Po pierwsze, gdy chodzi o pytania graniczne — a są to przeważnie pytania filozoficzne — człowiek musi posługiwać się wszystkimi swoimi siłami, a więc także uczuciem, wolą, wyobraźnią — jak poeta. Po drugie, podstawowe dane filozofii nie są wcale dostępne rozumowi — trzeba je zatem starać się uchwycić — ‘o ile to w ogóle możliwe — innymi środkami. Po trzecie, wszystko, co dotyczy rozumu, już w jakiś sposób należy do tej czy innej nauki. Stąd wniosek, że filozofii pozostaje jedynie poetyckie myślenie na pograniczu lub wręcz poza granicami rozumu. Tego rodzaju argumentów dałoby się być może przytoczyć jeszcze więcej.

Ale wielu myślicieli broni się przed tą koncepcją, wśród nich ci, którzy pozostają wierni powiedzeniu Ludwiga Wittgensteina: „O czym nie można mówić, o tym należy milczeć”. „Mówienie” dla Wittgensteina — to mówienie rozumne, czyli myślenie. Przeciwnicy wspomnianej poetyckiej filozofii twierdzą, że skoro nie można czegoś uchwycić za pomocą normalnych ludzkich środków poznawczych, czyli za pomocą rozumu, to w ogóle nie można tego uchwycić. Człowiek ma tylko dwie możliwości poznania czegoś: albo dostrzega przedmiot w jakiś bezpośredni sposób — zmysłowo lub duchowo — albo ów

przedmiot wywnioskowuje. Jedno i drugie jest jednak funkcją poznawczą i w gruncie rzeczy aktem rozumu. Z tego, że coś kochamy, nienawidzimy, że przeżywamy jakiś lęk, wstręt czy coś w tym rodzaju, wynika być może, iż czujemy się szczęśliwi lub nieszczęśliwi — ale nic poza tym. Tak twierdzą ci filozofowie i, stwierdzam z przykrością, śmieją się przedstawicielom owego poglądu na twarz, nazywając ich marzycielami, fantastami, poetami, niepoważnymi ludźmi.

Nie chciałbym się tutaj zagłębiać w tę sprawę — będziemy mieli jeszcze później sposobność po temu. Na jedno wszakże już teraz chciałbym zwrócić uwagę. Kiedy przyjrzymy się historii filozofii — od starożytnego Greka Talesa po Merleau-Ponty'ego i Jaspersa — to odkrywać zaczniemy wciąż od nowa, że filozof starał się wytłumaczyć rzeczywistość. Otóż wytłumaczyć znaczy interpretować rozumnie, czyli za pomocą rozumu, przedmiot, który wymaga wytłumaczenia. Czynili to zawsze nawet ci, którzy najbardziej stanowczo bronili się przed uznaniem roli rozumu w filozofii — jak na przykład Bergson. Filozof, tak się przynajmniej wydaje, to człowiek myślący rozumnie, to człowiek, który stara się wprowadzić w świat jasność. A jasność to porządek — i znowu rozum. Historycznie rzecz biorąc — czyli w ramach tego, co filozofowie naprawdę czynili, a nie, co o swej pracy mówili — filozofia jako całość była czynnością rozumną, naukową — nauką, a nie *twórczością literacką*. Bywało, że filozofowie mieli również talent poetycki, jak Platon i św. Augustyn, i, jeśli z tymi wielkimi wolno porównywać jednego ze współczesnych, także Jean-Paul Sartre napisał parę dobrych sztuk teatralnych. Wszystko to jednak było dla nich raczej środkiem do przekazywania myśli. Z istoty swej bowiem była dla nich filozofia, jak się rzekło, zawsze dyscypliną naukową, nauką.

Ale skoro tak, to nasuwa się kolejne pytanie: nauką o czym? Świat ciał bada fizyka, świat życia — biologia, świadomość jest przedmiotem psychologii, a badaniem społeczeństwa zajmuje się socjologia. Co pozostaje dla filozofii jako nauki? Co jest jej dziedziną?

Na to ze strony rozmaitych szkół filozoficznych otrzymujemy rozmaite odpowiedzi. Wymienię spośród nich najważniejsze.

Odpowiedź pierwsza: *teoria poznania*. Inne nauki poznają; filozofia bada możliwość samego poznania - założenia i granice możliwego poznania. Jak Immanuel Kant i wielu spośród jego zwolenników

Odpowiedź druga: *wartości*. Każda inna nauka bada to, co

jest; filozofia natomiast bada to, co *ma być*. Tak odpowiadają na przykład zwolennicy tak zwanej Szkoły Południowoniemieckiej i liczni współcześni filozofowie francuscy.

Odpowiedź trzecia: *człowiek* — i to jako założenie i podstawa wszystkiego innego. Według przedstawicieli tego poglądu w rzeczywistości wszystko w jakiś sposób odnosi się do człowieka. Z tego odniesienia rezygnują nauki przyrodnicze i nawet nauki humanistyczne. Dla filozofii to odniesienie, a przez to i sam człowiek, jest pod tym względem przedmiotem badania. Tak naucza wielu filozofów egzystencjalistów.

Odpowiedź czwarta: *język*. „Nie ma zdań filozoficznych, ale tylko wyjaśnianie zdań”, twierdzi Wittgenstein. Filozofia bada język innych nauk z punktu widzenia jego struktury. Tak sądzi, za Wittgensteinem, większość współczesnych pozytywistów logicznych.

Oto kilka spośród wielu innych poglądów tego rodzaju. Każdy z nich ma swoje argumenty i broni się w sposób nader przekonujący. Przedstawiciele jednego z tych poglądów mówią o zwolennikach innych, że w ogóle nie są filozofami. I z jakim głębokim przekonaniem wydawane są tego rodzaju osady. Pozytywiści logiczni na przykład wszystkich filozofów, którzy się z nimi nie zgadzają, piętnują jako metafizyków; a metafizyka według nich to bezsens w najściślejszym znaczeniu tego słowa. Metafizyk wydaje dźwięki i nic poza tym. Tak samo kantyści: także dla nich wszyscy, którzy są innego zdania niż Kant, są metafizykami; nie oznacza to wszakże, iż głoszą głupstwa, ale że myślą kategoriami przestarzałymi i nie-filozoficznymi. O pogardzie filozofów egzystencjalistów wobec wszystkich innych w ogóle nie warto wspominać. Jest powszechnie znana.

Ale jeżeli mam przedstawić swoje własne skromne zdanie w tej sprawie, to muszę wyznać, iż w obliczu tak silnej wiary w tę czy inną koncepcję filozofii, czuję się nieswojo. Rozsądne wydają mi się twierdzenia, że filozof powinien zajmować się poznaniem, wartościami, człowiekiem i jego językiem. Ale dlaczego tylko tym? Jaki filozof udowodnił, iż nie ma żadnych innych przedmiotów filozofowania? Temu, kto coś takiego twierdzi, muszę, jak Mefisto u Goethego, zalecić najpierw *Collegium Logicum*, żeby raz zrozumiał, czym właściwie jest dowód. Nigdy czegoś takiego nie udowodniono. A jeżeli rozejrzemy się po świecie, to okaże się, że jest on jakby pełen nie-rozwiązanych zagadnień — ważnych zagadnień, i to takich, które należą do wszystkich wymienionych dziedzin, ale których żadna szczegółowa nauka nie wzięła i wziąć nie może

na warsztat. Przykładem jest zagadnienie prawa. Z pewnością nie jest ono problemem matematycznym; matematyk może spokojnie formułować i badać swoje prawa, bez stawiania sobie kiedykolwiek tego pytania. Do językoznawstwa nie zalicza się ono także; bo nie chodzi o język, lecz o coś, co istnieje w świecie albo przynajmniej w myślach. Skądinąd prawo matematyczne nie jest także żadną wartością, bo nie jest czymś, co ma być, lecz co jest; nie mieści się więc wcale w teorii wartości. Jeżeli zawężyć będziemy filozofię do jakiejś nauki szczegółowej albo do jednej z dyscyplin, które wymienilem, to nie będziemy mogli tego zagadnienia w ogóle rozpatrywać. A przecież jest to prawdziwe i ważne zagadnienie.

Wszystko wskazuje więc na to, że nie powinno się utożsamiać filozofii z żadną z nauk szczegółowych ani zawęzać jej do jakiejkolwiek szczegółowej dziedziny. Filozofia jest w pewnym sensie nauką uniwersalną, jej przedmiot nie jest ograniczony, jak w innych dyscyplinach, do czegoś określonego.

Ale jeżeli tak jest, to może się zdarzyć, i rzeczywiście się zdarza, że filozofia zajmuje się tymi samymi przedmiotami, z jakimi mają do czynienia inne nauki. Czym różni się wtedy filozofia od takiej nauki? Odpowiedź brzmi: różni się zarówno swą metodą, jak swoim punktem widzenia. Metodą — bo filozof nie waha się korzystać z *każdej* spośród wielu metod poznania. Nie jest na przykład — jak fizyk — zobowiązany sprowadzać wszystkiego do zjawisk zmysłowo postrzegalnych, to znaczy ograniczać się do metody empiryczno-*raduktywnej*; może również korzystać z wglądu w to, co dane, i z innych metod.

Poza tym, filozofia różni się od innych dyscyplin swoim punktem widzenia. Kiedy zastanawia się nad jakimś przedmiotem, to rozpatruje go zawsze i wyłącznie, że tak powiem, ze stanowiska granicznego, pod kątem cech podstawowych. W tym sensie jest filozofia nauką o podstawach. Gdzie inne nauki się zatrzymują, gdzie rezygnując z dalszych pytań, przyjmują pewne założenia, tam filozof dopiero zaczyna pytać. Nauki poznają — on zaś pyta, czym jest poznanie; inni formułują prawa — on zaś stawia pytanie, czym jest prawo. Szarzy ludzie i politycy mówią o sensie i o celowości — filozof pyta, czym jest sens i cel. Dzięki temu filozofia jest nauką radykalną — w tym znaczeniu, że stara się dotrzeć do korzeni, głębiej niż jakakolwiek inna nauka; że tam, gdzie inne nauki są zaspokojone, filozof chce dalej dociekać i badać.

Często trudno powiedzieć, gdzie właściwie przebiega granica między nauką szczegółową a filozofią. Oto na przykład

tak pięknie rozwijające się w ciągu naszego stulecia badania podstaw matematyki są z całą pewnością badaniami filozoficznymi, lecz zarazem są ściśle związane z badaniami matematycznymi. Istnieją jednak dziedziny, gdzie ta granica jest jasno wytyczona. Taką jest, po pierwsze, ontologia, a więc dyscyplina traktująca nie o tym lub owym, lecz o sprawach najbardziej powszechnych, takich jak rzecz, istnienie, cecha i tym podobne. Należy tu również badanie wartości jako takich — nie jak się jawią w rozwoju społeczeństwa, lecz samych w sobie. W tych dwu dziedzinach filozofia po prostu nie graniczy z niczym — poza nią nie ma w ogóle nauki, która by się tymi przedmiotami zajmowała lub mogła zajmować. A ontologię zakładają filozoficzne badania innych dziedzin, i to właśnie odróżnia filozofię od innych nauk, które o ontologii nie mogą niczego wiedzieć.

Tak rozumiała filozofię większość wielkich filozofów wszystkich czasów. Nauka a nie twórczość pisarska, nie muzyka, lecz poważne, trzeźwe badania. Nauka uniwersalna w tym sensie, że nie wyklucza żadnej dziedziny i korzysta z każdej dostępnej metody. Nauka o zagadnieniach granicznych i o podstawach — czyli nauka radykalna, która nie zadowala się założeniami innych dyscyplin, lecz pragnie badać dalej — dotrzeć do samych korzeni.

Dodać trzeba, że jest to nauka niezwykle trudna. Gdzie niemal wszystko stoi zawsze pod znakiem zapytania, gdzie nie przyjmuje się żadnych tradycyjnych założeń i metod, gdzie wciąż trzeba mieć przed oczyma owe tak złożone zagadnienia ontologii — tam praca nie może być łatwa i trudno się dziwić, że poglądy w filozofii są tak rozbieżne. Wielki myśliciel acz nie sceptyk — przeciwnie, jeden z największych systematyków w historii — św. Tomasz z Akwinu, powiedział ongiś, że tylko niewielu ludzi, i to dopiero po długim czasie, a w dodatku nie bez naleciałości błędów, zdoła rozwiązać podstawowe zagadnienia filozofii.

Ale człowiek, czy chce czy nie chce, skazany jest na filozofowanie. Niech więc wolno będzie powiedzieć na zakończenie, że filozofowanie — mimo niezwykle trudności, jakie ze sobą niesie — to jedna z najpiękniejszych i najszlachetniejszych rzeczy w życiu człowieka. Kto choć raz zetknął się z prawdziwym filozofem, tego filozofowanie będzie zawsze pociągało.

POZNANIE

Pod koniec piątego stulecia przed Chrystusem żył na Sycylii grecki filozof o nazwisku Gorgiasz z Leontinoj. Wysunął on ponoć trzy twierdzenia i zrećźnie je bronił; po pierwsze: nic nie istnieje; po drugie: gdyby coś istniało, to człowiek nie mógłby tego poznać; po trzecie: gdyby nawet mógł poznać, to nie byłby w stanie tego wyśłowić i przekazać innym ludziom.* Nie jest pewne, czy sam Gorgiasz te twierdzenia traktował poważnie — może, tak przynajmniej mówią niektórzy uczeni, uważał je jedynie za żart. Tak czy inaczej, te trzy jego twierdzenia przekazała tradycja, i odtąd — od dwudziestu czterech stuleci — są dla każdego z nas wyzwaniem do refleksji nad nimi. Osobiście uważam, że my to wyzwanie powinniśmy potraktować poważnie, choć owe trzy zdania brzmią niesamowicie i dziwacznie. Posunę się jeszcze dalej: wydaje mi się, że chyba nie ma człowieka, który by przynajmniej raz w życiu nie zastanowił się nad tego rodzaju pytaniami. Jeżeli Państwu się to jeszcze nie przytrafiło, to pewnie się jeszcze przytrafi. Gorgiaszowe tezy są z całą pewnością ważnymi twierdzeniami.

Można sobie oczywiście wyobrazić, że tego rodzaju sceptyczne powątpiewania, to właściwie jedynie zabawa bez znaczenia dla życia. Ale tak nie jest. Bo gdyby na przykład ktoś przyjął te twierdzenia, to życie straciłoby dla niego "wszelką powagę: wszystko stałoby się pozorem i pomyłką. A w takim wypadku wszelki sens życia, wszelka różnica między tym, co autentyczne a co fałszywe, między tym, co słuszne a co wypaczone, między dobrem a złem ległyby w gruzach. To jest poważna sprawa. W dodatku nie brak racji, które przemawiają za Gorgiaszem a przeciw naszej zwykłej pewności, że w świecie istnieje *rzeczy i* to rzeczy poznawalne. Lepiej więc postawić pytanie o te trzy twierdzenia i postarać się na nie odpowiedzieć. Chciałbym więc dzisiaj zaprosić do rozmyślań o nich.

Dwa tysiące lat po Gorgiaszu inny filozof, Francuz René Descartes, przeprowadził taką medytację na własny użytek.

* *Słownik pisarzy antycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s. 213.

Lepiej może będzie pójść za nim, przynajmniej jeśli idzie o racje wątplenia.

Zauważmy przeto, z Kartezjuszem, że nasze zmysły zawodziły nas często. Prostokątna wieża wygląda z daleka na okrągłą. Niekiedy wydaje się nam, że słyszymy albo widzimy coś, czego w ogóle nie ma; choremu czasami i słodkie potrawy wydają się gorzkie. Wszystko to są dobrze znane fakty. Prócz tego miewamy sny, a często bywa, że podczas snu zdajemy się być pewni, iż ten sen jest rzeczywistością. Skąd mamy wiedzieć, czy i *teraz* nie śnimy? W tej chwili wierzę, że ten stół i ten mikrofon i owe jasne reflektory wokół mnie są rzeczywiście. Ale gdyby to jednak był sen?

No cóż, mógłby ktoś powiedzieć, przynajmniej tego mogę być pewny, że mam ręce i nogi. Ale i to nie jest takie pewne, jakby się mogło zdawać. Opowiadają ludzie, którzy stracili rękę lub nogę, że jeszcze długo po amputacji odczuwali gwałtowne bóle w członkach, których już byli pozbawieni. Nowoczesna nauka dostarcza wiele innych argumentów tego rodzaju. Wiemy na przykład z psychologii, że pacjent pod wpływem uderzenia w gałkę oczną widzi światło — światło, którego przecież wcale nie ma. Można by więc wyciągnąć wniosek, że wszystko co nas otacza, nawet nasze własne ciało, to złudzenie albo sen.

Niektórzy powiadają, że przynajmniej prawdy matematyczne są poznawalne z całą pewnością. Zmysły, mówią, mogą nas wprowadzić w błąd, ale co do tego, że rozum ogarnia swoje przedmioty, istnieje pewność. Jednak i to można łatwo zbić. Bo pomyłki zdarzają się również w matematyce; wszyscy czasami mylimy się w liczeniu, a zdarzało się to nawet największym matematykom. Poza tym zdarza się także, iż liczymy we śnie, i to liczymy błędnie, nie zauważając tego. Stąd wniosek, że rozum mógłby nas wprowadzić w błąd tak samo jak zmysły.

Czyż więc nie ma niczego pewnego, co nie budziłoby wątpliwości? Kartezjusz sądził, że znalazł coś takiego we własnej jaźni. Twierdził: skoro się myślę, to muszę także być; bo żeby myśleć — a wątplenie i mylenie 'się jest przecież myśleniem — trzeba istnieć. Stąd jego sławne twierdzenie: *Cogito ergo sum* — myślę, więc jestem. Po czym na drodze dość skomplikowanej ekwilibrystyki starał się z owego „jestem” wyprowadzić dowód na istnienie również innych rzeczy.

Ale większość filozofów, która badała jego rozumowania, nie zgadza się z tą stroną jego systemu. Twierdzą, i moim zdaniem słusznie, że Kartezjusz pomieszał dwie różne sprawy:

22

treść myślenia z samym myślącym. Wszyscy wprawdzie jesteśmy przeświadczeni, że aby istniało myślenie, musi istnieć myślący ale skoro zaczęło się powątpiewać we wszystko, nawet w prawdy matematyczne, to i ta może ibudzić wątpliwość. Z kartezjańskiego punktu widzenia nie mamy żadnego prawa twierdzić, że tak jest. Cogito dowodzi więc tylko tego, że jakieś myślenie istnieje — z tym że tu słowo „istnieje” oznacza jedynie, iż snują się nam w świadomości takie czy inne treści. Wniosek na egzystencję, na istnienie myślącego nie ma żadnego uzasadnienia. Jak później złośliwie zauważył pewien filozof — nie powinno się mówić: myślę, więc jestem, lecz: myślę, więc nie jestem.

Z tego wynika, iż w ogóle nie mamy podstawy, aby przyjmować, że cokolwiek na pewno istnieje. Równie dobrze mogłoby być tak, jak twierdził Gorgiasz, że nic nie istnieje i niczego nie można poznać. Wówczas wszystko byłoby zwykłym złudzeniem, byłoby — mówiąc językiem Szekspira — historią opowiedzianą przez idiotę.

Zdaję sobie sprawę, że ta idiotyczna historia u większości z nas nie budzi sympatii. Tu jednak rzecz -nie w sympatiach czy antypatiach. Wbrew pewnym filozofom-poetom, nawet największa miłość nie jest w stanie stworzyć swego przedmiotu. O tym, czy coś istnieje czy nie istnieje, nie rozstrzygają życzenia. Trzeba zdobyć *wiedzę*. Problem trzeba podjąć drogą rozumową.

Ale jak? Fizyk, botanik, historyk i my wszyscy na co dzień zakładamy, że istnieją rzeczy i że je poznajemy. Tu jednak samo założenie znalazło się pod znakiem zapytania. Chodzi nawiasem mówiąc o jeden z tych przypadków, gdzie potrzeba czegoś więcej niż nauk szczegółowych — gdzie, że tak powiem, bezpośrednio dostrzec można rolę i ważność filozofii.

Cóż więc mamy czynić? Jedno jest pewne: *dowodu* na to, że z czegoś już poznanego da się wywnioskować coś innego, tutaj nie dostaniemy. Taki sceptyk jak Gorgiasz wątpi bowiem we wszystko, czyli również w nasze założenia. W wątpliwość poddałby nawet regułę, według której wnioskujemy. Tą drogą nie możemy więc podążać.

Cóż więc robić? Mnie się zdaje, że mamy przed sobą trzy inne drogi. Po pierwsze, możemy sprawdzić, czy sceptyk sam sobie *nie przeczy*. Bo gdyby tak i było, to właściwie nie powiedziałby niczego spójnego, czyli zrozumiałego — a to znaczy, że właściwie nic by nie powiedział.

Po drugie, możemy się przekonać, czy i w jaki sposób *sprawdzają się* jego przypuszczenia, czy są zgodne z naszym

doświadczeniem; tak jak to czynią na przykład fizycy, kiedy chcą zweryfikować jakąś hipotezę.

Wreszcie możemy spróbować dociec, czy nie jest tak, że wszystkie prawdy podane w wątpliwość przez Gorgiasza są *oczywiste*, to znaczy, że jest właśnie całkiem jasno tak, *jak to my sobie myślimy*.

Pierwsza droga znana była już starożytnym. Wszak skoro sceptyk twierdzi, że niczego nie można poznać, to można go spytać, z jakiej racji tak twierdzi? Czy jest pewny, że to jego twierdzenie jest prawdziwe? Jeżeli tak, to jest coś pewnego i poznawalnego. Z tego zaś płynie wniosek, że twierdzenie, iż niczego nie można poznać, jest fałszywe. Bo skoro coś jest poznawalne, to musi też w jakiś sposób być, istnieć. Opowiada się o greckim sceptyku, nazwiskiem Krates, że to zrozumiał i dłatego nic nie mówił, tylko poruszał palcem. Ale Arystoteles, ów wielki mistrz europejskiego myślenia, zauważył, że i do tego nie miał prawa, bo ruch palca też ma wyrażać jakiś pogląd. A poglądów sceptykowi mieć nie wolno. Powinien — zdaniem Arystotelesa — być podobny do rośliny. Lecz z rośliną trudno dyskutować, jako że przecież niczego nie mówi.

Nie wiem, czy argumentacja ta przekonuje, ale chciałbym zauważyć, że logika matematyczna wysunęła przeciwko niej dość poważne zastrzeżenia. Opierają się one na tak zwanej teorii typów. Niestety nie mogę tutaj omówić tej wielce skomplikowanej teorii, chciałbym jednak przestrzec przed darzeniem naszkicowanej tu argumentacji zbyt wielkim zaufaniem.

Natomiast druga droga wydaje się pewniejsza. Jeżeli bowiem założymy, że wokół nas rzeczywiście istnieją *rzeczy* i że przynajmniej w jakiejś mierze możemy je poznać, to praktycznie wszystko, czego doświadczamy, z tym się zgadza. Różnica między tym, co nazywamy „rzeczywistością”, a co złudą, sprowadza się głównie do tego, że rzeczywistość jest *uporządkowana* — że władają nią prawa; w złudzie takiego porządku nie ma. Otóż stwierdzamy, że w świecie przez nas doświadczanym taki porządek rzeczywiście niemal wszędzie panuje. Weźmy przykład. Kładę się do łóżka, i zanim zasypiam, widzę nocny stolik z budzikiem. Rano stoi tam nadal, i budzik także nie zniknął, ba, na stole jest więcej kurzu niż wieczorem. Najprościej to wytłumaczmy, przyjmując, że rzeczywiście istnieje jakiś stolik nocny, budzik, pokój i tak dalej, i że ja te rzeczy poznaję. Albo widzę kota, który zjawia się z mojej lewej, potem znika za moimi plecami i z kolei ukazuje się ponownie z mojej prawej strony. To też najprościej można wytłumaczyć, przyjmując, że istnieje jakiś rzeczywisty biegający dalej za

moimi plecami kot. Sceptyk oczywiście mógłby powiedzieć, że wszystko to jest na pozór, acz pozór uporządkowany — ale z pewnością prościej jest przyjąć jakąś rzeczywistość.

Wreszcie — i ta droga jest chyba najwłaściwsza — można twierdzić, że twierdzenia Gorgiasza są oczywiście fałszywe: widzimy bowiem jasno, że coś istnieje, że niejedno z całą pewnością w tym, co istnieje, poznaliśmy, a także powiedzieliśmy o tym innym ludziom. I jeśli mówi się nam, że to wszystko jest snem — to odpowiadamy po prostu, że tak nie jest. Zdarzają się przypadki, liczne przypadki, kiedy się mylimy, ale każdy z nas zna sytuacje, w których rozsądne wątplenie jest wykluczone. Teraz na przykład jestem całkowicie i absolutnie pewny, że siedzę, a nie stoję, i że przede mną świeci się lampa. Równie pewny jestem tego, że pięć razy osiemnaście to dziewięćdziesiąt. Bo z tego, że tu i ówdzie się pomyliłem, wcale nie wynika, iż to się zdarza zawsze.

W związku z tym sformułowałbym przeciwko Gorgiaszowi następujące trzy twierdzenia: po pierwsze, z całą pewnością coś istnieje; po drugie, z całą pewnością coś z tego potrafimy poznać; po trzecie, jest również jasne i pewne, iż niejedno spośród tego, co poznaliśmy, możemy przekazać innym ludziom. Tak długo, jak nikt mi nie przedstawi lepszej argumentacji niż ta, którą znajduję u Kartezjusza, nie widzę najmniejszego powodu, by zmieniać swoje zdanie.

Tym sposobem osiągnęliśmy już sporo — ale jeszcze nie tak wiele, jakby się to z początku mogło wydawać. Bo, po pierwsze, nie mamy do tej chwili żadnego dowodu na to, że istnieje jakaś rzeczywistość poza świadomością. To jest zupełnie inne i o wiele trudniejsze zagadnienie, którym zajmemy się w następnej medytacji. Wszak mogłaby być i tak, że wprawdzie istnieją rzeczy i jakaś rzeczywistość, lecz że znajdują się one w samym wnętrzu naszego myślenia. Również w tym przypadku mielibyśmy do czynienia z różnicą między rzeczywistością a pozorem — jednak nie z różnicą między tym, co wewnętrzne i co zewnętrzne. O tym jednak później.

Poza tym z naszych wywodów nie wynika wcale, iż wszystko, co, jak się nam zdaje, widzimy, rzeczywiście jest *takie, jak* to widzimy. Ze coś istnieje, jest pewne, ale jakie są te rzeczy w świecie, to już inna sprawa. Wielu ludzi, którzy wcale nie są sceptykami, uważa na przykład, że w świecie nie ma żadnych barw. Lecz i tego problemu nasze dzisiejsze rozważania nie obejmą i nie rozstrzygną. Po trzecie — to powinno być oczywiste — z pewnością ist-

nieje dużo więcej rzeczy niż te, które znamy; i poznajemy ich więcej, niż umiemy przekazać ludziom.

Tyle, aby uniknąć nieporozumień.

W związku z tym chciałbym jeszcze omówić dwa filozoficzne poglądy, z którymi osobiście się nie zgadzam, ale które są dziś bardzo popularne. Chodzi z jednej strony o prymat jaźni, a z drugiej o domniemaną konieczność uciekania się w naszej sprawie po pomoc do przeżyć uczuciowych.

Spotykamy dziś sporo myślicieli, którzy są przekonani, że ich własna egzystencja jest dla nich pewniejsza niż wszystko inne — albo nawet czymś jedynie całkiem pewnym. Zgoda, nikt poza sceptykami nie będzie wątpił w to, że on sam rzeczywiście istnieje. Trudno mi jednak pojąć, dlaczego to ma być pewniejsze niż fakt, że coś istnieje w świecie. Sądę nawet, że zdaniu „*coś istnieje*” przysługuje pewne pierwszeństwo przed zdaniem „*ja istnieję*”. Wszak siebie samego poznaję dopiero, że tak powiem, drogą okrężną. W pierwszym rzędzie jestem nastawiony na przedmiot, coś postrzegam w świecie — może źle, może powierzchownie, ale z jak największą pewnością. Że coś istnieje, i to w pierwszym rzędzie coś, co *znajduje się przede mną* — pewne nie-ja, jak zwykli mawiać filozofowie — zdaje się najpewniejszą prawdą.

Inni współcześni filozofowie — idący, jak sądzę, śladami scholastyka Diunsa Szkota — są zdania, że całkowitej pewności co do istnienia świata i rzeczy w świecie nie można osiągnąć za pomocą samego poznania, lecz że konieczne są do tego tak zwane przeżycia uczuciowe — takie jak strach, lęk, miłość, nienawiść. Powołują się oni przy tym na sławny opis trzęsienia ziemi amerykańskiego filozofa Williama Jamesa. Twierdzą, iż dopiero takie przeżycie całkowicie upewnia człowieka o tym, że świat istnieje. Tę naukę rozwinął przede wszystkim niemiecki myśliciel Wilhelm Dilthey; za nim poszło już wielu współczesnych filozofów.

Czegoś podobnego dosłuchać się można w popularnych argumentacjach wysuwanych przeciwko sceptycyzmowi: niech pan stuknie, zwykło się mówić, sceptyka w głowę, a niechybnie zrozumie, iż coś poza nim istnieje, mianowicie pańska pięść. To zdaje się przemawiać do przekonania, bo któż śmiałby wątpić w istnienie pięści, która go uderza. Otóż ja wcale nie wątpię w tę pięść, ale z trudem pojmuję, jaka z niej korzyść w naszej sprawie, a to samo dotyczy trzęsienia ziemi, nienawiści, miłości i tak dalej. Bo co ja przeżywam, kiedy ktoś uderza mnie w głowę? Z jednej strony przez zmysł dotyku czuję na sobie czyjąś rękę, a z drugiej odczuwam ból, gniew

i tak dalej. Otóż, gdyby założyć — jak to czynią sceptycy — że zmysły nas zawsze zwodzą, to owo wrażenie dotyku wcale nie dowodziłoby istnienia pieści, a ból gniewu tym bardziej, ponieważ ból czy gniew możemy przeżywać również i wtedy, kiedy nic z zewnątrz na nas nie oddziałuje. Tak więc, albo już przez poznanie wiemy, że coś istnieje, albo nigdy się o tym nie dowiemy z tego rodzaju przeżyć: one bowiem z góry zakładają sprawność poznania. Jeżeli ta sprawność nie jest dana, nie zdadzą się na nic.

Ze sceptycyzmem sprawa ma się bowiem tak, że nie powinno się na jego rzecz czynić żadnych ustępstw. Jeśli zrobimy choć najmniejsze, to przepadliśmy — szybko i z kretesem. Tymczasem czynią to zarówno ci, którzy przeczą, że jest coś przed nami, jak i ci, którzy wątpią w pewność naszego poznania i chcieliby tę pewność podeprzeć strachem, wstrętem, gniewem czy jeszcze czymś innym. W obu przypadkach sceptycyzm chwyta się podanego mu palca i wciąga filozofa w swoje bagno.

Ale fakt, że bagno istnieje, że był kiedyś pewien Gorgiasz ze swymi trzema zdaniem, nie jest bez znaczenia i może się przydać trzeźwo myślącemu filozofowi. Co sceptyk opowiada, jest naturalnie niesłychaną przesadą i dlatego jest po prostu fałszywe. Ale jakieś jądro prawdy tkwi mimo wszystko w tej przesadzie. Polega ono na tym, że nasze możliwości poznania są (bardzo niewielkie, chciałoby się rzec, tragicznie małe. Wiemy bardzo niewiele, a i to, co wiemy, jest nam często dane dość powierzchownie i bez pewności. Większość z tego, co wiemy: jest jedynie prawdopodobne. Wprawdzie *istnieją* również pewności absolutne, bezwarunkowe, ale są one rzadkie. Człowiek, któryby wierzył, że poznajemy wszystko i całkowicie, i że potrafimy wszystko, co poznajemy przekazać innym, wpadłby w tak samo wielką i w równie fałszywą przesadę jak sceptyk.

Gdyż w pytaniach filozoficznych — to jest wniosek, jaki ustawicznie wyciągamy z rozpatrywania wielkich zagadnień — nic nie jest proste. Zazwyczaj jest rozwiązaniem leniwym — jak sceptycyzm, który pragnie uwolnić nas od obowiązku żmudnych badań, ponieważ według niego nie ma rzeczy, które by warto było badać. Ale rzeczywistość jest niesłychanie złożona, a więc i prawda o niej musi być bardzo złożona. Tylko długotrwałą i żmudną pracą może się człowiek do niej trochę, nie za bardzo, a jednak trochę, zbliżyć.

POZNANIE

W poprzedniej 'medytacji zajmowaliśmy się pytaniem, czy w ogóle istnieją *rzeczy* i czy możemy je poznać; inaczej mówiąc, pytaliśmy, czy istnieje prawda. Gdyż poprawne poznanie jest prawdziwym poznaniem. Skoro coś poznaliśmy, to wiemy, że powiedzenie, iż jest ono takie czy inne, jest prawdziwe. Dziś podejmujemy inny problem, a mianowicie pytanie: co to jest prawda? To stare, Chrystusowi ongiś przez Piłata postawione pytanie, jest jednym z najbardziej interesujących, choć zarazem najtrudniejszych zagadnień filozoficznych.

Co to znaczy, gdy mówimy, że jakieś zdanie, czy jakiś sąd jest prawdziwy — albo, że jakiś człowiek jest prawdziwym przyjacielem? Łatwo pojąć, co mamy tutaj na myśli: sądzimy, że coś jest prawdziwe, jeżeli się zgadza. Mówimy na przykład, że Fryderyk jest prawdziwym przyjacielem, gdy zgadza się z naszym ideałem prawdziwego przyjaciela, gdy swoją osobą odpowiada temu ideałowi.

Nietrudno zauważyć, że ta zgodność może występować, że tak powiem, w dwu kierunkach. Po pierwsze tak, że jakaś *rzecz* odpowiada jakiejś idei — to na przykład ma miejsce, kiedy mówimy: ten metal jest prawdziwym złotem, albo: ten człowiek jest prawdziwym bohaterem. Wtedy rzecz 'odpowiada' idei. Ten rodzaj prawdziwości i prawdy filozofowie zwykli byli czasami nazywać „ontologicznym” — chodzi o tak zwaną prawdę ontologiczną. I odwrotnie: *myśl*, sąd, zdanie i tak dalej nazywa się prawdziwym wtedy, gdy odpowiada danej *rzeczy*. Ten drugi rodzaj prawdziwości ma cechę, po której łatwo ją poznać: w tym drugim znaczeniu prawdziwe są jedynie myśli, sądy, zdania — ale nie rzeczy istniejące w świecie. Ten drugi rodzaj prawdy nazywają filozofowie „prawdą logiczną”.

W tym miejscu ograniczymy się do analizy drugiego rodzaju prawdy; pierwszy, który stawia szczególnie złożone zagadnienia pominiemy.

Czym jest prawda logiczna, zrozumiemy najlepiej na konkretnym przykładzie. Weźmy zdanie: „Dzisiaj słońce świeci”. To zdanie, a więc także odpowiadająca mu myśl, jest prawdziwe dokładnie wtedy, kiedy dzisiaj słońce rzeczywiście świe-

ci. Widać na tym przykładzie, że zdanie i twierdzenie są dokładnie wtedy logicznie prawdziwe, kiedy jest tak, jak one twierdzą. Jeżeli jest inaczej, niż twierdzą, są fałszywe. To jest chyba jasne i oczywiste. A jednak sprawa wcale nie jest tak prosta, jak zrazu można by było sądzić. Stajemy tu bowiem przed 'dwoma wielkimi i trudnymi trudnościami.

Pierwszą można sformułować następująco: skoro zdanie jest dokładnie wtedy prawdziwe, gdy jest tak, jak ono orzeka, to musi być zawsze bezwarunkowo prawdziwe albo fałszywe, całkiem niezależnie od tego, kto je wypowiada i kiedy się je wypowiada. Innymi słowy, skoro jakieś zdanie jest prawdziwe, to jest ono prawdziwe *bezwzględnie* dla wszystkich ludzi i dla wszystkich czasów.

Ale przeciwko temu rodzą się różne zastrzeżenia. Są one niekiedy tak poważne, że niejeden filozof a także i nie-filozof zwykł twierdzić, iż (prawda jest względna, uwarunkowana, zmienna i tak dalej. Francuzi mają nawet 'przysłowie: „Prawda z tej strony Pirenejów, fałsz z tamtej”. Dziś jest wręcz moda twierdzić, że prawda jest względna. Jakie dowody za tym przemawiają?

Niektóre są powierzchowne i łatwo je zbić. Mówi się na przykład, że zdanie „dzisiaj pada” jest tylko względnie prawdziwe, bo w Rzymie pada, a w Monachium nie; wobec tego to zdanie jest prawdziwe w Rzymie, lecz fałszywe w Monachium; albo jak w indyjskiej opowieści o ślepcach, w której jeden ujął nogę słonia i orzekł, że słon jest podobny do drzewa, drugi objął dłońmi trąbę i twierdził, że jest podobny do węża itd.

Ale to są nieporozumienia. Wystarczy wymienione zdania sformułować w sposób pełny, wyrazić jasno, co się miało na myśli, a zrozumiemy, że nie chodzi tu o żadną względność. Jeśli ktoś mówi, że dzisiaj pada, to ma oczywiście na myśli, iż pada *tu* w Monachium, i to w określonym dniu i o określonej godzinie, a nie, że pada wszędzie. Jego zdanie jest więc bezwarunkowe dla wszystkich ludzi i wszystkich czasów. Również doświadczenie owych ślepców ze słaniem nie jest dowodem przeciwko bezwarunkowemu charakterowi prawdy. Oni wyrazili się jedynie nieopatrnie; gdyby każdy z nich powiedział: „Słon, jeśli chodzi o tę część ciała, której dotykam, jest podobny do drzewa” i tak dalej, to zdanie byłoby bezwarunkowo prawdziwe. Nieporozumienie wynika tu z niepełnego sformułowania zdań. Jeżeli się je sformułuje w pełni, to okaże się, że są bezwarunkowo prawdziwe albo fałszywe i wcale nie względne.

Wysuwa się jednak i poważniejsze zastrzeżenia przeciw bezwarunkowości prawdy. Wbrew powszechnemu mniemaniu o istnieniu tylko jednej geometrii, mamy ich kilka, a mianowicie, obok Euklidesowej, której naucza się w szkołach, są jeszcze geometria Riemanna, Łobaczewskiego i inne. Jest przy tym tak, że pewne twierdzenia prawdziwe w jednej z nich, są fałszywe w innych. Stąd, jeśli spytamy współczesnego geometrę, czy jakieś twierdzenie jest prawdziwe czy fałszywe, to nausi on najpierw zapytać: w jakim systemie. Twierdzenia geometryczne są zatem w wysokim stopniu względne, zależne od systemu.

Gorzej, że to samo dotyczy logiki. Również w logice istnieje wielość systemów, tak dalece, że na pytanie, czy jakieś logiczne twierdzenie jest prawdziwe, w ogóle nie można odpowiedzieć nie odnosząc go do określonego systemu. Tak na przykład znana zasada wyłączonego środka — pada albo nie pada — obowiązuje w tak zwanej klasycznej logice Whiteheada i Russella, nie obowiązuje natomiast w logice profesora Heytinga. Prawda zdań logicznych jest więc w tym sensie względna.

Zdawać by się wprowadzić mogło, że mimo wszystko musi istnieć jakiś sposób rozstrzygania o tym, który z licznych systemów jest poprawny, czy dany system jest prawdziwy czy nie. Ale rzecz nie jest prosta. Na przykład, jeżeli chodzi o geometrię, to według znawców geometria Euklidesowa sprawdza się dobrze w naszym małym, otaczającym nas świecie, natomiast do wszechświata bardziej nadaje się inna. Z tego można by wnioskować, że dane twierdzenie jest w pewnych okolicznościach prawdziwe, a w innych fałszywe. Jest to wątpliwość nader poważna.

Przyjmijmy wszakże, że tak jest, jak ci znawcy twierdzą, że w matematyce i logice istnieje wielość systemów i że niektóre twierdzenia mogą być prawdziwe w jednym systemie, a fałszywe w innym. Ale wówczas powstaje natychmiast pytanie, co skłania nas do wyboru takiego a nie innego systemu? Przecież nie może to być zwykła samowola. Fizyk — na przykład Einstein — nie dlatego wybrał określoną geometrię, że sprawiało mu to przyjemność, miał po temu poważne powody. Jakie powody? Tu pojawia się odpowiedź o wielkim znaczeniu filozoficznym. Naukowiec i w ogóle człowiek mówi, uznaje jakieś twierdzenie czy jakiś system za prawdziwy nie dlatego, że są one zgodne z rzeczywistością, lecz dlatego, że to jest mu *przydatne*. Na przykład fizyk wybiera jedną z nie-Euklidesowych geometrii nie dlatego, że ona się zgadza z rzeczywistością-30

cią, ale dlatego, że jest dlań pożyteczna, że za jej pomocą łatwiej, lepiej, a może w ogóle jedynie za jej pomocą może stworzyć swą teorię i wyjaśniać rzeczywistość.

Ale jeśli tak jest, to powinno się uznać za prawdziwe te zdania, które są nam przydatne. Mówi się więc, że prawda to przydatność. Jest to tak zwane pragmatyczne pojęcie prawdy, rozwinięte głównie przez sławnego i sympatycznego myśliciela amerykańskiego Williama Jamesa. Ma on i dzisiaj wielu zwolenników.

Ten pogląd jest o tyle słuszny, że niewątpliwie są działy nauki, w których zdania przyjmujemy nieraz jedynie dlatego, że są one nam potrzebne do dalszych badań względnie do budowania teorii. Trzeba jednak uwzględnić tutaj dwie rzeczy. Po pierwsze, że w takich przypadkach właściwie nie wiemy, czy dane twierdzenia są prawdziwe czy fałszywe; są przecież jedynie przydatne. Ale dlaczego mielibyśmy właśnie tę przydatność nazywać „prawdą” i mówić o względności prawdy, trudno pojąć. Po drugie, jeśli chodzi o przydatność niepodobna nie przyznać, że znamy przynajmniej kilka prawdziwych zdań — „prawdziwych” w potocznym znaczeniu tego słowa. Na przykład fizyk, który stworzył jakąś teorię, jest przekonany, iż jest przydatna; ale jak może to uzasadnić? Tylko tak, że wypróbowuje ją na faktach. To zaś znowu znaczy, że formułuje pewne zdanie, które bezpośrednia obserwacja ma potwierdzić. Jakiś naukowiec w swoim laboratorium dokonuje na przykład następującego zapisu: „W takich to a takich okolicznościach, dzisiaj o godzinie dziesiątej, minut dwadzieścia, sekund piętnaście wskazówka amperomierza znajdowała się w takiej a takiej pozycji”. Otóż to zdanie jest prawdziwe tylko wtedy, gdy rzeczywiście *odpowiada danemu stanowi rzeczy*, gdy wskazówka amperomierza rzeczywiście w danej chwili i w danych okolicznościach znajdowała się w tej a nie innej pozycji. Czyli również pragmatysta musi przyznać, że istnieją zdania prawdziwe w sensie zgodności; pozostałe lepiej nie nazywać „prawdziwymi”, ale po prostu „przydatnymi”.

Tyle odnośnie do pierwszego pytania. Zajmijmy się teraz drugim: czym jest to, z czym dane zdanie musi się zgadzać, jeżeli ma być prawdziwe? Zdawałaby się, że sprawa jest jasna; aby zdanie było prawdziwe, musi pokrywać się z odnośnym *stanem rzeczy*, a mianowicie rzeczy, które znajdują się poza nami. Ale tu natrafiamy na trudność. Weźmy dla przykładu zdanie: „Ta róża jest czerwona”. Jeżeli będziemy twierdzili, że ono jest prawdziwe dokładnie wtedy, kiedy róża jest rzeczywiście czerwona, to dowiemy się, że w świecie zewnątrz-

nym w ogóle nie ma czerwieni, bo wszystkie barwy powstają dopiero w naszych organach postrzegania — w wyniku działania fal świetlnych na nasze oczy. Nie ma żadnej barwy na zewnątrz nas. Tak uczą fizjologowie. A więc zdanie nie może być prawdziwe, gdy odpowiada zewnętrznemu stanowi rzeczy — bo takiego stanu w ogóle nie ma. Czemu więc musi odpowiadać, aby można je było uznać za prawdziwe?

Takie i tym podobne wątpliwości skłoniły wielu współczesnych myślicieli do uznania filozoficznego poglądu zwanego „teoriopoznawczym idealizmem”. Według tego poglądu istnieją wprawdzie i rzeczy, i bezwarunkowe prawdy, ale to wszystko nie jest na zewnątrz, lecz, w takim czy innym znaczeniu tego słowa, w nas, w naszym myśleniu. Tu oczywiście od razu nasuwa się pytanie, jak odróżnić zdania prawdziwe i rzeczy realne od zdań fałszywych i zwykłych urojeń. Na to odpowiadają idealiści, że i oni odróżniają jedno od drugiego. Wszystko, oo poznajemy, jest wytworem naszego myślenia, jest *w nas*, ale niektóre z tych przedmiotów tworzymy zgodnie z prawami, inne dowolnie. Oto w zasadzie nauka wielkiego niemieckiego filozofa Immanuela Kanta, który i dziś jeszcze ma zwolenników, acz niezbyt licznych.

Żeby sobie tę naukę lepiej uzmysłwić, sięgnijmy ponownie do naszego przykładu o kocie. Kot podchodzi z lewej, przechodzi za moimi plecami, a więc znika na chwilę, po czym wyłania się po mojej prawej stronie i idzie dalej. W poprzedniej medytacji powiedziałem, że najłatwiej wytłumaczymy to przyjmując istnienie jakiegoś „zewnętrznego” bota, kroczącego za moimi plecami dalej. Ale idealiści nie mogą przyjąć istnienia takiego kota, bo dla nich coś zewnętrznego w ścisłym tego słowa znaczeniu nie istnieje. Twierdzą natomiast, że kot jest rzeczywisty w tym sensie, że wyobrażam go sobie *zgodnie z prawami* i że wobec tego nie jest urojeniem, lecz rzeczywistością. Poza tym całe pomieszczenie, gdzie z tym kotem przebywam, moje własne ciało i tak dalej, też są rzeczywiste, czyli: pomyślane według praw.

Tak więc istnieją *dwie* interpretacje prawdy — wspomniana idealistyczna i druga, zwana *realistyczną*. Wokół obu piętrzą się wielkie trudności, i opowiedzenie się za pierwszą lub za drugą z pewnością nie jest łatwe. Tym, którzy sądzą, że idealizm to zwykły nonsens, chciałbym powiedzieć, że go nie zrozumieli. Nonsensem byłby wówczas, gdyby podawał w wątpliwość rzeczywistość i prawdę; a tego idealizm nie czyni.

Współcześni filozofowie w większości nie są jednak idealistami. Przeciwnie takiemu ujęciu prawdy i poznania opowiadają

się na ogół w trakcie dociekań tego, czym właściwie jest ludzkie poznanie. Według idealizmu poznanie jest *twórcze*: tworzy swoje przedmioty. Tymczasem wiadomo, że nasza własna, indywidualna myśl potrafi stworzyć niewiele, co najwyżej przedmioty myślowe, wyobrażenia, a i one na ogół składają się z elementów nie stworzonych na nowo, lecz jedynie ze sobą zespolonych. Na przykład syrena: składa się w połowie z kobiety i w połowie z ryby, czyli żeby stworzyć syrenę, musiałem już jedno i drugie gdzieś widzieć. To jasne.

Idealiści muszą więc przyjmować podwójny podmiot, podwójną myśl, jakąś podwójną jaźń: z jednej strony, że tak powiem, małą, osobową jaźń — oni ją nazywają „empiryczną” — z drugiej, wielką, ponadosobową, *transcendentalną* jaźń, zwaną „jaźń w ogóle”. To właśnie owa druga, wielka transcendentalna jaźń tworzy przedmioty; tamta mała empiryczna może ją tylko przyjmować takimi, jakimi są dane przez wielką „jaźń w ogóle”.

Wszystko to jednak, mówią przeciwnicy idealistów, realiści, jest bardzo problematyczne i mało wiarygodne. Czym ma być jaźń transcendentalna, która właściwie już nie jest podmiotem, pytają, ale czymś, co się niejako nade mną unosi? Niedorzecznością, powiadają. I twierdzą, że coś takiego w ogóle nie istnieje, nie mówiąc o tym, że jest niepojęte. Poza tym, jeżeli bliżej przyjrzeć się naszemu poznaniu, to okazuje się, że dokonujemy w nim rozmaitych kombinacji, wiążemy ze sobą, może nawet tu i ówdzie coś tworzymy — lecz w gruncie rzeczy polega ono na tym, że ujmujemy przedmiot, który w jakiś sposób już istnieje, trwa, i to poza poznaniem.

Spór między idealizmem i realizmem jest więc sporem o istotę poznania: czy polega ono na *tworzeniu* czy też na *ujmowaniu* przedmiotu? Jeżeli opowiemy się za idealistycznym rozwiązaniem, to zaiste natrafimy na ogromne trudności. Lepiej — twierdza realiści — trzymać się drugiego poglądu, tym bardziej, że zdaje się on lepiej tłumaczyć naturę poznania.

Ale i realizm natrafia na wielkie trudności. Jedną z nich już wymieniałem: jest nią trudność wywodząca się z naukowo uzasadnionego faktu, iż w świecie jakoby nie istnieją żadne barwy; czyli wygląda tak, jak gdyby przynajmniej w tym przypadku poznanie coś tworzy: a mianowicie owe barwy. Zobaczmy, na przykładzie tej trudności, co mają do powiedzenia realiści.

Odpowiadają na to dwojako. Po pierwsze, według nich należy granicy między poznającym podmiotem a światem zewnętrznym umieszczać na ludzkiej skórze. Znajduje się ona

raczej tam, gdzie zbiegają się procesy fizyczne z psychicznymi. Duch poznaje wydarzenia tak, jak one ujawniają się w organizmie. Na przykład przez czerwone okulary postrzegamy zielone przedmioty jako czarne — a jednak nikt nie będzie twierdził, że czerń stworzyło nasze poznanie. Ona jest wynikiem działania owych okularów. Podobnie rzecz się ma z oczami.

Po drugie, według realistów, w wielu wypadkach ujmujemy nie *rzeczy* same w sobie, lecz w procesie *oddziaływania na nas*, a wówczas ujmujemy stosunek między rzeczami a naszym ciałem. Oto na przykład, kiedy prawą rękę zanurzamy w wodzie gorącej a lewą w zimnej, a potem szybko obie wkładamy do wody ciepłej, to w prawej ręce czujemy zimno a w lewej ciepło. I to jest jasne — mówią realiści, bo nasz zmysł temperatury ujmuje różnicę między ciepłotą skóry danej części naszego ciała a światem zewnętrznym. Ten zmysł jednak *ujmuje*, a nie tworzy tę temperaturę. Ona jest *dana*.

Idealiści wysuwają inną, nieco subtelniejszą trudność. Według nich to, co jest poznane, musi istnieć w poznaniu, a nie na zewnątrz; czyli o jakimś „na zewnątrz” w ogóle nie może być mowy. Realisci odpowiadają, że to jawne nieporozumienie i zabobon. Poznanie ujęte jest tak, jak gdyby było pudełkiem, jakby jakaś rzecz mogła istnieć jedynie wewnątrz lub na zewnątrz pudełka. Tymczasem poznanie — to z pewnością nie pudełko. Najlepiej, jak uczynił to Edmund Husserl, porównać je ze źródłem świetlnym: jeżeli promień światła pada na rzecz w ciemnościach, to ta rzecz znajduje się w świetle, lecz nie jest *wewnątrz* samego źródła świetlnego.

Osobiście, po ciężkich zmaganiach się ze sobą, opowiedziałem się przed laty za realizmem, i im częściej się nad tym zastanawiam, tym bardziej się upewniam, że to pojmowanie prawdy jest właściwe. Wiem, że nie każdy zdecyduje się na to samo, bo problem jest trudny. Ale zupełnie niezależnie od tego, jakie rozwiązanie przyjmą inni, chciałbym przestrzec przed *jednym* nieporozumieniem: w tej sprawie rozstrzygnięcie powinno być całkowite. Trzeba *całe* ludzkie poznanie pojmować albo jako *ujmowanie*, albo jako *tworzenie* przedmiotu. Każde rozwiązanie kompromisowe jest błędne. Odnosi się to również do owej popularnej koncepcji, według której w świecie zewnętrznym miałyby istnieć postaci i fale świetlne, lecz nie byłoby w nim kolorów. Musimy się więc opowiedzieć, albo za tym, że świat zewnętrzny w ogóle nie istnieje i że wszystko tworzy nasz duch, albo za tym, że nie tworzy niczego poza

kombinacją treści i że wszystko, co poznajemy, w jakiś sposób musi istnieć poza duchem.

Znakomity niemiecki psycholog, Fechner, w jednej ze swych prac przeciwstawił „świat dnia” „światu nocy”, światu, w którym nie byłoby żadnych barw, żadnych dźwięków, a jedynie mechaniczne ruchy i postaci w ciemności. Taki pogląd nocy Fechner zdecydowanie odrzucił. Nie bez znaczenia jest zapewne fakt, że dziś większość filozofów podziela jego pogląd, że opowiadają się za światem światła przeciwko światu ciemności.

MYŚLENIE

Myśleniu — w znacznie większym stopniu niż obserwacji — zawdzięczamy ogromne osiągnięcia naszej nauki. *Zmierza* ono do przekształcenia oblicza naszej ziemi i naszego życia. Zapewne warto trochę podumać o myśleniu. Czym właściwie jest? Jak to możliwe, że dzięki niemu udaje się nam coś poznać? Jak się kształtuje, z jakich dróg korzysta w badaniach naukowych? W końcu pytania najważniejsze: Jaka jest jego wartość? Czy można mu zaufać, wierzyć w jego wyniki, czy wolno nam kierować się myśleniem naukowym? Niektóre z tych ważkich pytań chciałbym dziś pokrótce omówić.

Więc najpierw — co to jest myślenie? Całkiem ogólnie zwykło się mówić, że myśleniem jest każdy ruch w naszych wyobrażeniach, pojęciach i tak dalej. Na przykład kiedy mnie ktoś pyta: „O czym myślisz?”, to mogę odpowiedzieć: „Myślę o moim domu rodzinnym”. A to znaczy, że w mojej świadomości pojawiają się i przechodzą jedne za drugimi obrazy, wspomnienia i tym podobne. Według najogólniejszej zatem definicji myślenie jest więc ruchem wyobrażeń i pojęć.

Ale myślenie naukowe — to nie byle jakie myślenie. To myślenie *poiuzne*. Jest to więc, po pierwsze, myślenie zdyscyplinowane, w ramach którego myślący człowiek nie dopuszcza, by jego pojęcia i wyobrażenia snuły mu się bez ładu i składu przed oczyma, lecz żeby zmierzały do ściśle określonego celu. A po drugie, tym celem jest określona *wiedza*. Naukowe, poważne myślenie jest myśleniem zdyscyplinowanym, nastawionym na wiedzę.

Ale w jaki sposób takie myślenie może dać nam wiedzę. Można by sądzić, iż przedmiot, który poznajemy, albo jest obecny, jest dany, a wtedy niepotrzebne jest żadne myślenie, żeby go postrzec, albo wystarczy otworzyć oczy czy zwrócić na niego uwagę; ów przedmiot jest nieobecny, nie jest dany, a wtedy — tak się przynajmniej wydaje — nie może go nam przybliżyć *żaden* namysł.

Tymczasem jest inaczej. Wystarczy o to spytać nasze doświadczenie, żeby się przekonać, iż myślenie w obu przypadkach może odgrywać pożyteczną, często decydującą rolę. 36

Weźmy najpierw pod uwagę ten przypadek, w którym przedmiot jest dany. Przedmiot ten nigdy nie jest całkiem prosty. Na ogół jest bardzo, wręcz nieskończenie złożony. Ma setki stron, aspektów, cech, i tak dalej. Nasz umysł nie potrafi jednak tego wszystkiego uchwycić za jednym razem. Chcąc taki przedmiot dobrze poznać, musimy pilnie i wytrwale oglądać jedną jego stronę po drugiej, to, co zobaczyliśmy, ze sobą porównywać, rzecz całą rozpatrywać i wyjaśniać z coraz to nowego stanowiska. A wszystko to jest *myśleniem*.

Oto przykład takiej pracy myślowej. Przyjmijmy, że mam przed oczyma czerwoną plamę. Można zaraz by sądzić, że jest to zupełnie prosta sprawa, że wystarczy otworzyć oczy, by zobaczyć, co to jest. Tymczasem czerwona plama nie jest całkiem niezłożona. Bo, po pierwsze, ona nie mogłaby w ogóle istnieć, gdyby wokół niej nie było określonego *podłoża* — i to barwy całkiem innej niż owa plama. To jedno. Po drugie, stwierdzamy stosunkowo prosty, lecz osobliwy fakt, iż ta plama musi mieć nie tylko barwę, ale i pewną *rozciągłość*, określoną długość i szerokość. Ta rozciągłość nie jest barwą, lecz czymś zupełnie innym, choć koniecznie związanym z barwą. Po trzecie, sama rozciągłość jeszcze nie wystarcza. Musi mieć także pewien *kształt*, pewien zarys obrzeża — plama może na przykład być czterościana albo okrągła, ale koniecznie musi mieć *jakiś* kształt. Obserwując dalej tę plamę zauważamy, że jej barwa nie jest prostą sprawą: plama jest z pewnością czerwona, ale nie jest to byle jaka czerwień, lecz barwa o całkiem określonym *odcieniu*, o określonych niuansach. Tonacje dwu czerwonych plam zazwyczaj wcale nie są takie same. W tej analizie barwy można pójść jeszcze dalej; każdy, kto zajmował się nauką o kolorach, wie zapewne, iż można mówić na przykład o *intensywności* barwy. Zauważmy poza tym, że plama pojawia się nie tylko na podłożu o innej barwie, ale i na jakimś *nośniku*. Odkryliśmy więc w niej dotąd nie mniej niż siedem elementów: podłoże, barwę, rozciągłość, kształt, tonację, intensywność i wreszcie to, co jest jej nośnikiem. I jest to dopiero początek analizy.

A chodzi przy tym o przykład prosty, wręcz trywialny. Cóż dopiero, gdy mamy do czynienia z takim duchowym przedmiotem jak „przebaczenie” czy „dar”? Wtedy nietrudno sobie wyobrazić, jaka zaiste nieskończona złożoność w nich się mieści i jak wielkiej pracy umysłowej potrzeba, by móc się w nich jako tako rozeznąć.

Ten rodzaj myślenia filozofowie zawsze stosowali w historii. Wielkim mistrzem w tej dziedzinie był Arystoteles. Tę metodę

na początku naszego stulecia znacznie rozpracował i opisał znakomity myśliciel niemiecki Edmund Husserl. Nazwał ją „fenomenologiczną”. Fenomenologia — przynajmniej we wcześniejszych pismach Husserla — jest metoda, zgodnie z którą usiłujemy uchwycić istotę danego nam przedmiotu a to przez analizę podobną do tej, jaką tu przedstawiliśmy.

W naukach przyrodniczych ten typ myślenia odgrywa jednak raczej podrzędną rolę. Główny nacisk położony jest w nich na inny rodzaj myślenia, taki, który stara się uchwycić przedmiot *nie dany*, niejako nieobecny. Takie myślenie nazywa się też wnioskowaniem.

W odniesieniu do tego chciałbym od razu zauważyć, że jak już powiedzieliśmy, istnieją tylko dwie możliwości: albo przedmiot *jest dany* albo *nie jest dany*. Jeżeli jest dany, to powinno się go po prostu postrzegać i opisywać; jeżeli natomiast nie jest dany, to mamy tylko jedną możliwość, żeby się o nim czegoś dowiedzieć — mianowicie *wnioskowanie*. Trzeciej drogi, jeśli chodzi o poznanie, nie ma. Oczywiście można w coś wierzyć — ale wiara nie jest wiedzą; wiedzę zdobywa się jedynie przez obserwację tego, co dane, albo przez wnioskowanie.

To zasługuje na podkreślenie, bo rozmaite nieporozumienia są dziś szeroko rozpowszechniane. Mówi się na przykład, że można coś poznać za pomocą dobrej lub złej woli. Inni twierdzą, że narzędziem wiedzy jest jakiś skok wolności lub coś w tym rodzaju. Oczywiście można sobie wyobrazić, że skakanie może być pożyteczne jako przygotowanie do aktu poznawczego. Na przykład, jeżeli chcę poznać krowę, która stoi za murem, to skok przez ów mur może pomóc w jej rozpoznaniu. Ale po odważnym przeskoczeniu muru i tak muszę otworzyć oczy, i dopiero dzięki oglądowi dowiem się czegoś o krowie. Wszelki skok wolności czy coś w tym stylu może być li tylko *przygotowaniem* do aktu poznawczego, *niczym więcej*. Ten zaś, jak się rzekło, jest zawsze albo bezpośrednim uchwyceniem przedmiotu — zmysłowym lub duchowym oglądem — albo wnioskowaniem.

Wnioskowanie nasuwa jednak rozmaite trudne problemy. Najważniejszy sprowadza się do pytania: W jaki sposób można w ogóle się dowiedzieć o przedmiocie, poznać go przez wnioskowanie, skoro on nie jest dany? Muszę wyznać, że dla mnie jest to problem niesłychanie trudny i nie potrafię go bez reszty rozwiązać. Pewne jest tylko to, że dzięki wnioskowaniu *możemy* się czegoś nauczyć. Jasno wykazuje to następujący przykład. Gdy ktoś mnie pyta, ile jest siedem tysięcy osiemset czterdzieści siedem razy dwadzieścia trzy tysiące sto sześćdziesiąt-trzy

siat dziewięć, to zrazu nie wiem. Ale jeżeli usiądę i zacznę mnożyć, to po jakimś czasie będę wiedział, że jest to sto osiemdziesiąt jeden milionów osiemset siedem tysięcy sto czterdzieści trzy. Otóż mnożenie jest myśleniem, jest wnioskowaniem. Kto twierdzi, że może znać wynik bez takiego wnioskowania czy rachowania, ten niech mi wytłumaczy, w *jaki sposób*; będę mu za to ogromnie wdzięczny. Jeśli jednak nie potrafi tego (wytłumaczyć, to będzie musiał przyznać, iż dzięki wnioskowaniu czegoś się dowiedziałem, nie można nawet na serio wątpić, że dzięki niemu wciąż dowiadujemy się stale czegoś nowego.

Zastanówmy się teraz, w jaki sposób wnioskowanie dochodzi do skutku? Zawsze i bez wyjątku w ten sposób, że mamy dwojakie założenia: z jednej strony pewne przesłanki, to znaczy twierdzenia, zdania, o których już wiadomo, że są prawdziwe, względnie są za prawdziwe uznawane; a z drugiej pewną *regule*, według której wnioskujemy. Na przykład do wyciągnięcia wniosku, że ulica jest 'mokra, mogę użyć przesłanek: „Jeżeli pada, to ulica jest mokra” — i: „Pada”. Do tego dochodzi jeszcze znajomość reguły, którą logicy nazywają *modus ponendo ponens*. Brzmi ona mniej więcej tak: Jeśli mamy zdanie warunkowe — zdanie zaczynające się od „jeżeli” i także jego poprzednik, to możemy uznać jego następnik. Starożytni stoicy regułę tę formułowali tak: „Jeżeli pierwsze, to drugie; otóż pierwsze, zatem drugie.” Logika — albo ściślej, logika formalna — jest nauką, która bada tego rodzaju reguły.

Takie reguły dzielą się na dwa całkiem odmienne rodzaje. Z jednej strony spotykamy się z mnóstwem reguł, które są *niezawodne*, co znaczy, że wynik jest przy ich właściwym zastosowaniu zupełnie pewny. Przykładem takiej reguły jest właśnie nasz *modus ponendo ponens*, a innym ów dobrze znany tryb sylogizmu, według którego wnioskujemy: „Jeżeli wszyscy logicy są śmiertelni, a lord Russell jest logikiem, to i lord Russell jest śmiertelny”. Z drugiej jednak strony istnieje wiele reguł, które *nie są niezawodne*, przykreść w tym, że w życiu i nauce owe nie-niezawodne reguły odgrywają większą rolę niż tamte niezawodne.

Jest to sprawa tak wielkiej wagi, że musimy się nią zająć nieco dokładniej. Wszystkie nie-niezawodne reguły są w gruncie rzeczy jakby odwróceniem naszego *modus ponendo ponens*, w ramach którego wnioskuje się z poprzednika na następnik — a więc z pierwszego na drugie. To jest reguła niezawodna. W drugim rodzaju reguł stosuje się jednak schemat odwro-

tny — na przykład taki: Jeżeli pierwsze, to drugie; otóż drugie, zatem pierwsze. O tym, że nie jest to reguła niezawodna, można się przekonać, wnioskując na przykład w taki sposób: Jeżeli ja jestem Napoleonem, to jestem człowiekiem; otóż jestem człowiekiem, zatem jestem Napoleonem. Tutaj obie przesłanki są prawdziwe, lecz wniosek jest fałszywy — bo Napoleonem, niestety, nie jestem. Reguła ta zatem nie jest niezawodna. Logicy powiedzieliby nawet, że jest fałszywa.

Ale w życiu a zwłaszcza w nauce niemal zawsze tak wnioskujemy. Na przykład tzw. indukcja jest właśnie takim sposobem wnioskowania. W indukcji przesłanką jest to, że niektóre jednostki się zachowują tak a tak. Z drugiej strony wiemy z logiki, że jeżeli wszystkie jednostki zachowują się tak a tak, to i niektóre tak a tak się zachowują; z tego wyciągamy wniosek, że wszystkie jednostki tak się zachowują. Na przykład: chemicy stwierdzili, że niektóre kawałki fosforu zapalają się, powiedzmy, przy czterdziestu dwu stopniach; i wnioskuje z tego, że *wszystkie* kawałki fosforu zapalają się przy czterdziestu dwóch stopniach. Ich rozumowanie jest takie: Jeżeli wszystkie — to i niektóre; otóż niektóre, a więc wszystkie. Jest to dokładnie taki sam wniosek jak w przypadku Napoleona — wniosek z drugiego na pierwsze. Wnioskowanie nie jest niezawodne.

Oczywiście, w nauce rozumowania nigdy nie są tak proste, jak to tutaj przedstawiliśmy. Przeciwnie, ludzie wynaleźli liczne, bardzo wyrafinowane metody, żeby wesprzeć swoje nie-niezawodne wnioskowania. Lecz wszystko to niewiele zmienia w zasadniczym fakcie, że nauki przyrodnicze jako całość posługują się regułami nie-niezawodnymi. W rezultacie teorie przyrodnicze nigdy nie są prawdami pewnymi. Wszystko, co nauka w tym zakresie może osiągnąć i faktycznie osiąga to prawdopodobieństwo.

Ale i sprawa prawdopodobieństwa jest bardziej złożona, niż niektórzy sądzą. Bo, po pierwsze, do dziś nie wiemy, czym jest właściwie prawdopodobieństwo hipotez. Wydaje się, że musi być czymś zupełnie innym niż, dajmy na to, prawdopodobieństwo jakiegoś wypadku samochodowego, które można obliczyć. Że tak jest można zrozumieć w następujący sposób: Większość praw nowoczesnej fizyki — to prawa prawdopodobieństwa, to znaczy prawa stwierdzające jedynie, że jakies wydarzenie nastąpi z pewnym prawdopodobieństwem. Tymczasem same twierdzenia o prawdopodobieństwie są znowu prawdopodobne — oczywiście w jakimś innym słowa znaczeniu.

Ale nawet gdybyśmy wiedzieli, czym jest prawdopodobieństwo hipotez, to i tak domagałoby się odpowiedzi pytanie: W jaki sposób prawdopodobieństwo w ogóle jest osiągalne? Że je stwierdzamy, jest pewne; ale do dzisiaj nie wiemy, *w jaki sposób* jest to możliwe.

Zdaję sobie sprawę, że wszystkie te wątpliwości w obliczu wielkich osiągnięć nauki, wydawać się będą bezzasadne. Ale proszę mi powiedzieć, czym się kierujemy, przyjmując, że jutro znowu zaświeci słońce? Powie się zapewne: tym, że dotychczas zawsze tak było. To jednak żadna dostateczna racja. Kot mojej ciotki również przez całe lata nad ranem przychodził do jej pokoju przez okno; lecz pewnego dnia już się nie zjawił. A skoro się mówi, że te same prawa obowiązują w przyrodzie zawsze i wszędzie, to pytam, skąd mamy o tym wiedzieć? Czy tylko stąd, że dotychczas obserwowaliśmy tę stałość — właśnie jak w przypadku słońca czy kota? Z tego jednak wcale nie wynika, że jutro będą tak samo obowiązywały jak dzisiaj.

Powyższe rozważania pozwalają nam zająć jasne stanowisko wobec nauki. Zasady tego stanowiska można by streścić tak: Po *pierwsze*: Rzecz pewna, że z praktycznego punktu widzenia nie mamy niczego lepszego niż autentyczna nauka. Nauka jest w najwyższym stopniu pożyteczna.

Po *drugie*: Również z teoretycznego punktu widzenia nie dysponujemy chyba niczym lepszym, jeśli chodzi o wyjaśnianie zjawisk przyrody. Wprawdzie nauka dostarcza nam (poza twierdzeniami doświadczalnymi) tylko zdań prawdopodobnych, ale więcej nie da się tu osiągnąć.

Z tego wynika — po *trzecie* — że człowiek myślący, gdy natrafi na sprzeczność między nauką i jakimś innym ludzkim autorytetem, musi się opowiedzieć za nauką a przeciw temu autorytetowi. Odnosi się to głównie do tak zwanych ideologii, czyli zbioru twierdzeń, które zbudowano w oparciu o jakiś ludzki autorytet społeczny czy inny.

Po *czwarte*: Ponieważ jednak nauka w zasadzie dostarcza tylko zdań prawdopodobnych, może się zdarzyć, iż należy je odrzucić w imię bezpośredniej oczywistości. Nauka nie jest nieomylna i gdy zetknęliśmy się z czymś oczywiście innym niż to, co ona twierdzi, wolno nam i powinniśmy opowiedzieć się za tą oczywistością, przeciw naukowym teoriom.

Po *piąte*: Nauka jest kompetentna jedynie w swojej dziedzinie. Niestety zbyt często się zdarza, że nawet bardzo wybitni naukowcy wypowiadają rozmaite twierdzenia, które nie mają nic wspólnego z ich dziedziną. Klasycznym i jaskrawym

przykładem jest sławne twierdzenie pewnego uczonego lekarza, który mówił, że ludzka świadomość nie może istnieć, ponieważ pokrajał tyle ciał i nigdy nie znalazł żadnej świadomości. W tym wypadku niedorzeczność polega na tym, że nauka tego lekarza z tytułu jej własnej metody ogranicza się do badania *ciał*, a świadomość z całą pewnością ciałem nie jest; pomijając już to, że ciała, które ów uczony lekarz krajał były martwe. Jeżeli przypatrzymy się temu przykładowi nieco bliżej, zauważymy, że ów pocziwy lekarz nie miał w ogóle żadnego naukowego powodu do stawiania takiej tezy. Żeby ją uzasadnić, musiał założyć istnienie wyłącznie ciała. A to nie jest już żadna nauka przyrodnicza, żadna chirurgia, lecz czysta, aczkolwiek kiepska filozofia.

I na tym właśnie polega wielkie niebezpieczeństwo. Ogromne obszary rzeczywistości nie są jeszcze zbadane, ba, (w ogóle niedostępne dla ścisłych badań naukowych — zwłaszcza, gdy chodzi o człowieka, A nawet tam, gdzie te badania są już w toku, poznawcze osiągnięcia są nikłe. W tej sytuacji zdarza się, iż ludzie owe ogromne luki w naukowej wiedzy pragną wypełnić swoją prywatną, przeważnie topornie naiwną i fałszywą filozofią, którą potem głosi się jako naukę. Naturalnie postępują tak nie tylko niektórzy naukowcy, lecz także wielu innych ludzi. Ale nauka cieszy się tak wielkim autorytetem, że gdy jej przedstawiciele zaczynają filozofować poza swoją kompetencją, stają się pod tym względem najbardziej niebezpieczni.

Więc może i dobrze, że społeczeństwo pozwala sobie na luksus posiadania paru filozofów, choć nie pomagają oni budować ani samolotów, and bomb atomowych. Bo filozofia i tylko ona może nas ostrzec przed szaleństwem, które tak często zagroza ze strony fałszywego myślenia domniemanych autorytetów nauki. Jedną z jej najważniejszych funkcji jest nic innego jak obrona autentycznego myślenia przeciwko urojeniom i nonsensowi.

WARTOŚĆ

Jeden z największych poetów, jakim kiedykolwiek poszczycić się mogła ludzkość, Goethe, wielokroć wypowiadał się drwiąco o teorii i spekulowaniu. „Szara, drogi przyjacielu — mawiał — szara jest każda teoria”; Państwu zapewne znany jest ów fragment, gdzie mówi: „człek, który spekuluje, jest jak zwierzę wodzone przez złego ducha po wyschniętym stepie”. Sądzę, że on — a wraz z nim wszyscy poeci i być może wszystkie kobiety, które przeważnie myślą jak poeci, mają słuszość broniąc się przed przesadnym teoretyzowaniem. Człowiek bowiem nie tylko wzrokiem ogarnia rzeczywistość. Nie tylko ją *ogląda*, lecz także *ocenia*, czuje, że jest piękna albo szkaradna, dobra albo zła, przyjemna albo przykra, szlachetna albo pospolita, święta albo nieświęta, i tak dalej. Tacy już jesteśmy, że tylko dzięki wielkiemu wysiłkowi potrafimy zdobyć się na postawę czysto oglądową, a i to jedynie w rzadkich chwilach. W gruncie rzeczy kształt naszemu życiu nadają wartości i wartościowania.

Biorąc to za punkt wyjścia, można by sobie oczywiście powiedzieć: po co to całe filozofowanie i rozmyślanie? Pograżmy się w świecie wartości i *żyjmy* ! Goethe wiecznie zielone drzewo życia przeciwstawił szarej teorii. Takie jest też zdanie wielu dzisiejszych filozofów — by wymienić tylko Gabriela Marcela, który sobie postawił jako zasadę: *A[†] że jesteś w teatrze*, a więc nie oglądaj! Mnie się co prawda wydaje, że myślenie, czysty ogląd, jest też kawałkiem życia i że Goethego przeciwstawienie teorii życiu jest błędne. Uważam, że pełne ludzkie życie bez przynajmniej paru chwil czystej teorii, czystego oglądu, w ogóle nie byłoby ludzkim życiem. Ale ogląd z pewnością nie jest w tym życiu wszystkim, a także nie wszystkim, co czyni życie ludzkim. Wartościowanie i wszystko, co z tego wynika, należy do życia ludzkiego w sposób równie istotny jak teoria.

I dlatego filozof musi się również zajmować wartościami. Teoria wartości, próba wyjaśnienia tej strony naszego życia, od tysiącleci jest w rzeczy samej zasadniczą częścią każdej filozofii. Już choćby z uwagi na to, iż dziedzina wartości pośród

innych nastęcza być może najwięcej trudności. I choć same wartości robią wrażenie prostych i zrozumiałych dla naszego „duchowego oka”, to jednak położenie ogromnie się komplikuje, gdy staramy się je poprawnie zrozumieć.

Zacznijmy od przykładu. Przepraszam, że jest to przykład jaskrawy i brutalny, ale tutaj nie chodzi o uczucia, lecz o zrozumienie, i tego rodzaju jaskrawe przykłady zwykle najlepiej unaoczniają istotę tego, o co chodzi. Oto on: Młody człowiek o skłonnościach zbrodniczych, nazwijmy go Karolem, radzi swojemu przyjacielowi Ludwikowi, aby w nocy wyjął z szuflady brzytwę i podciął swej śpiącej matce krtań, po czym spokojnie przywłaszczył sobie jej pieniądze. Pieniądze te mają kompani przeznaczyć na spędzenie wesołego wieczoru w knajpie. Ludwik — zakładamy, że jest normalnym człowiekiem — odpowiada z oburzeniem, iż nigdy tego nie robi. Karol pyta: — Dlaczego? Przecież to takie proste i byłoby pożyteczne. Co na to odpowie Ludwik? Wczujmy się w jego położenie. Co *my* byśmy na to odpowiedzieli? Obawiam się, że nie znaleźlibyśmy żadnej właściwej odpowiedzi. Powiedzielibyśmy może, że to zbrodnia, nikczemność, coś niedozwolonego, brudnego, grzesznego i tak dalej. Ale gdyby nasz Karol zapytał, dlaczego nie można robić czegoś zbrodniczego brudnego, grzesznego i tak dalej, to moglibyśmy tylko powiedzieć po prostu, że takich rzeczy się nie robi. Mówiąc inaczej, *nic* byśmy nie odpowiedzieli. Dowodu, uzasadnienia naszej postawy w ogóle nie byliśmy w stanie dostarczyć. Zdania „Nie powinienesz swej matce podcinać gardła, żeby zdobyć pieniądze na popijawę” nie można uzasadnić. Ono jest *oczywiste*; można co najwyżej powiedzieć, że *tak jest*, i że nie ma co o tym dyskutować.

Tak wygląda sytuacja. Spróbujmy ją teraz nieco dokładniej przeanalizować, by dociec, co się składa na tę złożoną sytuację. W tym celu posłużymy się opisaną w poprzedniej medytacji metodą fenomenologiczną; bo żadna inna nie ma tu zastosowania.

Tak więc stwierdzamy, po pierwsze, iż nasz zakaz „Nie powinienesz swojej matce...” nam wszystkim wydaje się dany. Jawi się przed oczyma naszego ducha jako coś całkowicie od nas niezależnego, co istnieje samo w sobie, dokładnie tak samo jak ongiś przedmiot w świecie; może ma tylko ostrzejszy charakter niż zwykłe *rzeczy*. Jest, jak twierdzą filozofowie, bytem. Jakim rodzajem bytu? Z pewnością nie realnym. Bo czegoś takiego, takiej *rzeczy* w świecie nie ma — poza tym nasz zakaz obowiązuje pozaczasowo i nadprzestrzennie. Jest bytem *idealnym*, tego samego rodzaju, co przedmioty matematyczne.

A po drugie — i na tym polega wielka różnica — zakaz nie tylko istnieje, jak prawo matematyczne, które po prostu stwierdza co *jest*. Zakaz *domaga się*, mówi co ma *być*, względnie nie być. Stoi przed naszym sumieniem jak wezwanie, jak przykazanie. Dziwne to, ale prawdziwe.

Po trzecie, ten zakaz jest, jak ongiś zauważył Kant, *kategoryczny*. To znaczy, że nie ma sensu pytać, *po co* ja mam tak postępować. W dziedzinie techniki jest inaczej. Dla przykładu w technice kierowania samochodem obowiązuje następujące zalecenie: „Po przejechaniu około dwu trzecich zakrętu powinienś dodać gazu.” Ten nakaz jest hipotetyczny, innymi słowy, zależy od konkretnego celu, bo obowiązuje tylko o tyle, o ile chcemy szybko i pewnie pokonać zakręt; gdybyśmy tego nie chcieli, to zalecenie straciłoby znaczenie. Ale z naszym zdaniem o matce rzecz się ma zupełnie inaczej. Jest *kategoryczne*. Domaga się *bezwzględnie*, niezależnie od jakiegokolwiek celu: Nawet gdyby świat miał się zawalić, o ile bym nie zamordował mojej matki, nie wolno by mi było jej zamordować.

Po czwarte — ale tylko po czwarte — stwierdzamy, że wgląd w tego rodzaju nakaz, w takie zdanie, *oddziałuje* na nas bezpośrednio. Im jest wyrazistszy, tym silniejsza jest nasza reakcja, tym potężniejsza nasza wola, nasze oburzenie czy nasza fascynacja. Owa reakcja zależy oczywiście również od naszego stanu fizycznego i duchowego w danej chwili. Kiedy jestem zmęczony, reaguję słabiej — ale w pierwszym rzędzie decyduje o niej przedmiot i wgląd w ten przedmiot.

Tyle, jeśli chodzi o opis położenia. Zajmijmy się teraz wyjaśnieniem tego osobliwego a zarazem doniosłego zjawiska. Wyjaśnienia te chciałbym wszakże poprzedzić krótką uwagą o rozmaitych, występujących tu pojęciach i rodzajach wartości. Zgodnie z tym, co zostało powiedziane, trzeba wyraźnie odróżnić trzy sprawy. Po pierwsze, mamy rzecz, coś realnego, co jest wartościowe pozytywnie albo negatywnie, np. dobre albo złe; w naszym wypadku tą rzeczywistością jest czyn, morderstwo. Ta rzeczywistość, a więc w naszym przykładzie ten czyn, posiada pewną cechę, która sprawia, że jest on wartościowy; ową cechę nazywamy „wartością” w ścisłym słowa znaczeniu. Po trzecie, w stosunku do wartości mamy nasze reakcje — nasz wgląd w wartość, odruch naszej woli, która czegoś pożąda lub na coś się oburza i tak dalej. Tych trzech spraw — (nośnika wartości, samej wartości i postawy człowieka wobec wartości — nie należy mieszać, bo są to zupełnie różne sprawy. Jeśli chodzi o same wartości, to w dziedzinie ducha odróżnić

można przynajmniej trzy grupy: wartości moralne, estetyczne i religijne. Najwięcej wiemy o wartościach moralnych — ich swoistą cechą jest domaganie się *czynu*; zawsze bowiem tkwi w nich pewna *powinność czynu*, a nie jedynie *powinność istnienia*, jak we wszystkich wartościach. Wartości estetyczne — piękna, brzydoty, elegancji, toporności, tego, co szlachetne, co delikatne, co wzniosłe i tak dalej — zapewne są równie dobrze znane. Charakterystyczne w nich jest to, że zawierają *powinność istnienia*, ale nie *powinność czynu*. Kiedy na przykład oglądamy jakąś piękną budowlę, widzimy, że taka *powinna być*, ale ta wartość nie przemawia, przynajmniej bezpośrednio do naszego sumienia. Wreszcie innego jeszcze typu wartościami są wartości religijne. Dobrze znają je ludzie religijni — a każdy z nas jest w mniejszym czy większym stopniu religijny. Niemniej analiza tych wartości jest bardzo trudna. Pewne jest, że wywołują w nas uczucie lęku a zarazem spolegliwości, i to w połączeniu z niesamowitą wręcz mnogością estetycznych i moralnych reakcji. Zdają się jednak nie należeć ani do moralnych, ani do estetycznych wartości. Na przykład, morderstwo własnej matki z moralnego punktu widzenia jest zbrodnią, jest złym czynem; natomiast z religijnego punktu widzenia jest ono zupełnie czymś innym, mianowicie *grzechem*. Fitózofowie najlepiej zbadali wartości moralne; w znacznie mniejszym stopniu estetyczne, a religijne wciąż jeszcze czekają na gruntowne opracowanie. Na przykład, co to jest świętość? Zmarły wybitny filozof francuski Louis Lavelle napisał na ten temat bardzo piękną książkę — jej tytuł *Czterej święci* — ale i jego analiza wymaga pogłębienia.

Zajmijmy się wreszcie interpretacjami. W ośrodku dyskusji znajduje się pytanie o wytłumaczenie zmienności w ocenach. Można by mianowicie sądzić, iż oceny są czymś stałym, że na przykład nasz zakaz zabijania matki zawsze i wszędzie znajduje uznanie. Ale tak *nie jest*. Moralne oceny — a tym bardziej estetyczne i religijne — w rozmaitych okresach i w rozmaitych kręgach kulturowych są bardzo różne. Polski etnolog, Bronisław Malinowski, który prowadził swoje badania w Australii, napisał ongiś wręcz wstrząsającą książkę o moralności plemiowej tamtejszych 'dzikich plemion. Czytając tę książkę, człowiek odnosi wrażenie, iż praktycznie wszystko, co u nas obowiązuje i może nawet jest uznane za święte, gdzie indziej uznane być może za złe i zbrodnicze. Co zaś dotyczy wartości estetycznych, to wiemy dobrze, że na przykład kobiety według nas brzydkie, pewne plemiona murzyńskie uważają za cudownie piękne. Oceny są więc, jak się wydaje bardzo względne. 46

Ten stan rzeczy starają się wytłumaczyć przede wszystkim dwie wielkie teorie filozoficzne: z jednej strony pozytywistyczna, z drugiej idealistyczna — idealistyczna w najszerszym znaczeniu tego słowa.

Pierwsza, której bronili przede wszystkim brytyjscy empiryści, twierdzi, że większość i zmienność ocen tłumaczyć trzeba taką samą względnością i zmiennością *samych wartości*. Wartości — według tych myślicieli — to nic innego jak coś w rodzaju osadu z ocen. Ludzie z tych czy innych — przeważnie użytecznościowych — powodów przyzwyczaili się oceniać tak albo inaczej; z kolei budują sobie odpowiednie wartości. Gdy sytuacja się zmienia i dane rzeczy czy działania przestają już być użyteczne, to zmieniają się również wartości. Według pozytywistów, jeśli wyjaśnienie to przenieść na nasz przykład, morderstwo własnej matki w *naszym* kręgu kulturowym byłoby czymś społecznie szkodliwym, bo po pierwsze, matka jest potrzebna do wychowania dziecka, a po drugie, może jeszcze mieć więcej dzieci. Ale można sobie również wyobrazić inną kulturę, gdzie byłoby inaczej — powiedzmy kulturę, gdzie dzieci byłyby wychowywane wyłącznie w zakładach państwowych — lub też, jak w sławnej powieści Aldousa Huxleya, byłyby wytwarzane syntetycznie w specjalnych fabrykach i gdzie matka jako taka już nie byłaby potrzebna. W takiej kulturze nasz zakaz być może nie znalazłby już uznania, ponieważ nie byłby użyteczny. A wtedy zaproponowane przez Karola morderstwo matki mogłoby być moralnie dobre. Tyle pozytywiści. Oczywiście twierdzą również, że wartości są przedmiotami *realnymi*, a mianowicie pewnymi postawami człowieka.

Ale argumenty te prawie nie przekonują idealistów. Przyznają, że nasze *oceny* się zmieniają i że wiele z tego, co tu uważa się za dobre, gdzie Indziej pojmowane jest jako złe. Zauważają jednak, że tak jest nie tylko w dziedzinie wartości. Na przykład starożytni Egipcjanie posługiwali się wzorem do obliczeń powierzchni trójkąta, który z punktu widzenia naszej geometrii jest wyraźnie fałszywy. Posługiwali się tym wzorem przez całe stulecia. Czy świadczy to o tym, że w świecie istnieją dwa prawdziwe wzory na obliczenie powierzchni trójkąta? W żadnym przypadku, mówią idealiści. To dowodzi jedynie, że w tamtych czasach ludzie nie znali prawdziwego wzoru. Dokładnie tak samo sprawy się przedstawiają, gdy chodzi o wartości; bo ocena — czyli nasz wgląd w wartości i nasza reakcja na nie — to coś zupełnie innego niż same wartości. Oceny są zmienne, względne, wciąż się zmieniają; natomiast same wartości są wieczne i niezmiennie. Jeśli zapytać, jakimi

racjami kierują się idealiści wysuwając takie twierdzenie, to odpowiedzą tak jak nasz Ludwik Karolowi: „To jest oczywiste.” Skoro się już raz zrozumiało, czym jest matka, to nie można mieć żadnych wątpliwości, iż morderstwo matki zawsze jest i pozostanie zbrodnią. Kto temu przeczy, jest w tym zakresie ślepy. Są ludzie ślepi na barwy i ludzie ślepi na wartości.

Naukę tę, w zasadzie wywodzącą się od Platona, wspaniale rozwinął największy moralista nowożytności, niemiecki filozof, Max Scheler. Każdy, kto tymi zagadnieniami się zajmuje, powinien znać Schelera; może go potem odrzucić — ale mówić o wartościach bez znajomości tego wielkiego myśliciela, to — moim zdaniem niedopuszczalne.

Max Scheler i inni idealistyczni filozofowie wciąż podkreślają, że zmienność występuje w ocenach w znacznie wyższym stopniu niż w jakiegokolwiek innej dziedzinie. To pochodzi stąd, że królestwo wartości cechuje ogromne bogactwo i że żaden człowiek nie może go wyczerpać — więcej, że żaden człowiek nie potrafi w pełni przeniknąć choćby *jednej* wartości. Jeżeli Chrystus w Ewangelii mówi, że nikt nie jest dobry poza Bogiem, to znaczy między innymi, że w pełni pojąć jakąś wartość może jedynie nieskończony i nieskończenie święty Duch. My ludzie tę wartość widzimy tylko ułamkowo, zawsze powierzchownie, zawsze tylko z jednej strony. Ta nauka ma, nawiasem mówiąc, wielkie praktyczne znaczenie dla życia. Wynika z niej bowiem, iż nie ma dwóch ludzi, którzy mieliby ten sam wgląd w jakąś wartość — jeden na przykład widzi lepiej wartość odwagi, inny inną wartość, dobroci albo czystości. Z tego wynika, że nie powinniśmy nikogo nazywać szaleńcem, gdy nie rozumiemy jego postępowania. Może jest bohaterem, świętym, geniuszem. Zrozumienie tej prostej prawdy jest niestety mało rozpowszechnione. Tłumy ślepców stale prześladowają najlepszych spośród nas, tych którzy mieli lepszy wgląd w wartości. A przecież postęp ludzkości zależy właśnie od tych lepszych, lepiej widzących ludzi.

Jest to jednak tylko jedna strona tej zmienności. Gdy chodzi o wartości, wgląd zależy nie tylko od uzdolnienia, lecz *przede wszystkim* od woli. Bardzo przyzwoity człowiek widzi dużo jaśniej niż mniej przyzwoity — dostrzega lepiej słusność lub niesłusność jakiegoś czynu w danym zakresie. Stąd bywa również, że człowiek bardziej utalentowany i o dużo wyższym wykształceniu niż inny, w zakresie wartości znajduje się daleko za nim, więcej, niekiedy jest zupełnym barbarzyńcą w określonej dziedzinie wartości.

Taka jest treść sporu między pozytywistami i idealistami. Powiem jeszcze, co sam o nim myślę. Jestem zdania, że pozytywizm jest nie do obrony, ponieważ jak mi się wydaje, myli oceny z wartościami, nasze widzenie wartości i naszą na nie reakcję z samymi wartościami. Wszystkie fakty, które przytacza, można równie dobrze wytłumaczyć z punktu widzenia idealizmu; a idealizm nie musi — jak pozytywizm — przeczyć bezpośredniej oczywistości wartości. To po pierwsze.

Z tym łączy się, po drugie, również to, że wartości są dla mnie czymś idealnym. Nie są ani częścią, ani osądem naszej duchowej działalności. Niemniej nie umieszczałbym wartości w jakimś platońskim niebie. One istnieją tylko w naszym duchu — dokładnie tak samo jak prawa matematyczne. W świecie istnieją jedynie rzeczy jednostkowe i realne. Ale w świecie istnieje, po trzecie, pewna podstawa dla tych wartości. Co jest tą podstawą? Osobiście widzę tylko jedną możliwą odpowiedź: Wartości są oparte na stosunku między ludźmi a rzeczami. Dlaczego na przykład istnieje wartość miłości rodzicielskiej? Dlatego, że taka już jest cielesna i duchowa konstytucja ludzi, że dzieci muszą kochać rodziców i być im posłuszne, by móc się pomyślnie rozwijać jako ludzie. Gdyby ludzka konstytucja była inna, to mielibyśmy również inną estetykę i inną moralność. Czy z tego wynika, że wartości są zmienne? Tak i nie. Tak o tyle, o ile sam człowiek jest zmienny. Nie, o tyle, o ile wykazuje on stałą zasadniczą konstytucję. W rzeczywistości zachodzi w nas jedno i drugie; zmieniają się szczegóły, ale trzon pozostaje ten sam. I właśnie dlatego podstawowe wartości są niezienne. Tak długo jak człowiek pozostaje człowiekiem, nikt, nawet Bóg, nie może w tym czegośkolwiek zmienić — morderstwo matki zawsze będzie dla niego zbrodnią. Z tym jednak, że może się zdarzyć, iż na pewne wartości człowiek jest ślepy.

To stwierdzenie zbliżyło nas do granicy między filozofią teoretyczną, która chce tylko zrozumieć, a filozofią praktyczną, która naucza, co czynić. Niech mi będzie wolno na zakończenie wymienić prawdę, która należy do tej drugiej, praktycznej filozofii, a która ma, moim zdaniem, zasadnicze znaczenie dla życia: światło, zrozumienie wartości i siła potrzebna do ich urzeczywistnienia są tym, czego w życiu najbardziej dla ducha powinniśmy pragnąć.

CZŁOWIEK

Teraz zastanówmy się nad człowiekiem. Jest w tej dziedzinie tyle zagadnień, że trudno je nawet wszystkie wymienić. Z konieczności więc nasza medytacja będzie musiała się ograniczyć do kilku spośród nich. Z wielkimi myślicielami przeszłości i naszych własnych czasów postawimy sobie przede wszystkim pytanie: *Czym jest człowiek!* Kim właściwie jestem ja?

Najlepiej zaczniemy, jak zawsze, od wymienienia tych właściwości człowieka, które nie podlegają dyskusji. Dałyby się one streścić w dwu podstawowych twierdzeniach: po pierwsze, człowiek jest zwierzęciem, a po drugie — jest zwierzęciem szczególnym, jedynym w swoim rodzaju.

Jest więc nade wszystko zwierzęciem i posiada wszystkie cechy zwierzęcia. Jest organizmem, ma narządy zmysłowe, rośnie, odżywia i porusza się, posiada silne popędy — na przykład popęd samozachowawczy i popęd walki, popęd płciowy, dokładnie jak inne zwierzęta. Jeżeli porównamy człowieka ze zwierzętami wyższego rzędu, to zauważymy, że z całą pewnością stanowi on jedną odmianę zwierząt wśród innych. Poeci wychwalali często — wspaniałym językiem — ludzkie uczucia. Ale ja znam psy, których uczucia, jak mi się wydaje, są o wiele piękniejsze i głębsze niż uczucia niejednego człowieka. Może to niemiłe, ale trzeba wyznać, że należymy do tej samej rodziny, że na przykład psy i krowy to niejako nasi młodszy bracia i siostry. W tym celu nie musimy sięgać po owe uczone teorie ewolucji, według których człowiek pochodzi — choć nie od małpy, jak często się mawia — to jednak od jakiegoś zwierzęcia. Ze jest zwierzęciem, to oczywiście, i bez żadnej uczonej zoologii.

Jest jednak zwierzęciem osobliwym. Ma w sobie coś, czego u innych zwierząt nie znajdujemy wcale lub tylko w postaci mikroskopijnych śladów. Rzuca się szczególnie w oczy, że człowiek z biologicznego punktu widzenia właściwie nie powinien mieć prawa, tak się narzucać całemu światu zwierzęcemu, tak nim rządzić, i, jako największy pasożyt przyrody, takie z niej ciągnąć korzyści, jak to rzeczywiście czyni. Jest przecież zwierzęciem nieudanym. Słabe oczy, wręcz nie wart wzmianki

zmysł powonienia, lichego słuch — oto z pewnością jego słabością. Niemal zupełnie brak mu naturalnych narządów samoobrony — na przykład pazurów. Jego siła jest bez znaczenia. Nie umie ani szybko biegać ani pływać. Poza tym jest nagi i dużo łatwiej niż większość zwierząt umiera z zimna, upału i tym podobnych powodów. Z biologicznego punktu widzenia właściwie nie ma żadnej racji istnienia. Już od dawna powinien był zaniknąć — jak wiele nieudanych gatunków zwierzęcych.

A jednak stało się inaczej. Człowiek jest panem przyrody. Cały szereg najbardziej niebezpiecznych zwierząt po prostu wytępił; inne gatunki ujarzmił, czyniąc z nich niewolników domowych. Zmienił oblicze planety; przecież wystarczy spojrzeć z samolotu albo ze szczytu gór na powierzchnię ziemi, by zauważyć, jak on wszystko zmienia i wywraca.

Obecnie zaczyna się dobierać do kosmosu, sięgać poza ziemię. O wymieraniu gatunku ludzkiego nie ma mowy. Raczej zachodzi obawa, iż zbyt szybko się rozpleni.

Jak to możliwe? Wszyscy znamy odpowiedź — dzięki rozumowi. Człowiek, choć taki słaby, posiada straszną broń: inteligencję. Jest bez porównania inteligentniejszy od jakiegokolwiek zwierzęcia, nawet najwyżej rozwiniętego. Znajdujemy co prawda pewien rodzaj inteligencji u małp, kotów i słoni, ale to są drobniaki w porównaniu z tym, co posiada człowiek, nawet najprostszy. To tłumaczy jego powodzenie na ziemi.

Jest to jednak odpowiedź tymczasowa i powierzchowna. Człowiek zdaje się mieć nie tylko *więcej* inteligencji od innych zwierząt, lecz także *innego rodzaj* inteligencji — czy jak to nazwiemy. Znajduje to wyraz w tym, że on, i tylko on, wyróżnia się całym szeregiem szczególnych cech. Pięć najbardziej charakterystycznych wśród nich to: technika, tradycja, postęp, umiejętność całkiem innego myślenia niż u zwierząt, i wreszcie refleksja.

Najpierw *technika*. W zasadzie polega ona na tym, że człowiek posługuje się pewnymi narzędziami, które sam wytworzył. Niektóre inne zwierzęta czynią coś podobnego — na przykład małpa chętnie posłuży się kijem, lecz świadome celu wytwarzanie złożonych narzędzi w toku długiej, uciążliwej pracy, to osobliwość typowo ludzka.

Ale technika — to wcale nie jedyna osobliwość człowieka. Zresztą nie mogłaby się nigdy rozwinąć, gdyby człowiek nie był zarazem *istotą społeczną*, i to społeczną w zupełnie szczególnym znaczeniu tego słowa. Oczywiście znamy i inne społeczne zwierzęta — na przykład termity i mrówki posiadają

wręcz zdumiewającą organizację społeczną. Ale człowiek jest społeczny w innym znaczeniu niż one. On wrasta w społeczeństwo przez *tradycję*. Ta zaś nie jest mu przyrodzona, nie ma nic wspólnego z jego instynktami — on się jej uczy. A nauczyć się jej może dlatego, że posługuje się, i tylko on, wielce złożonym *językiem*. Już sama tradycja wystarczałaby, aiby stanowczo wyodrębnić człowieka spośród wszelkich innych zwierząt.

Dzięki tradycji człowiek *osiąga postęp*. Coraz więcej się uczy. W dodatku uczy się nie tylko jednostka — bo to zdarza się i u zwierząt — lecz uczy się *ludzkość*, społeczeństwo. Człowiek jest wynalazczy. Podczas gdy inne zwierzęta przekazują swą wiedzę niezmiennie z jednego pokolenia na drugie — wśród ludzi każde pokolenie wie więcej — lub przynajmniej może wiedzieć więcej — niż poprzednie. Często już w ramach jednego pokolenia dochodzi do ogromnej nowości. Przeżyliśmy coś takiego i my sami. Jeszcze bardziej uderza, że ów postęp, jak się wydaje, ma niewiele wspólnego z biologicznym rozwojem. Biologicznie nie różnimy się prawie wcale od starożytnych Greków — wiemy natomiast nieporównanie więcej.

Lecz wygląda na to, że to wszystko — ta technika, ta tradycja i ten postęp — zależy od czegoś czwartego, a mianowicie od owej szczególnej umiejętności, którą ma człowiek: od umiejętności myślenia w inny sposób niż pozostałe zwierzęta. Tę inność jego myślenia niełatwo wyrazić w krótkiej formule, jest bowiem wielostronna. Oto na przykład człowiek potrafi myśleć *abstrakcyjnie*; podczas gdy myśl innych zwierząt ma zawsze za przedmiot coś jednostkowego, konkretnego, człowiek potrafi się zdobyć na myślenie *ogólne*. Właśnie temu myśleniu zawdzięcza największe osiągnięcia swej techniki; że wspomnimy tu jedynie o matematyce — najważniejszym narzędziu nauki. Lecz abstrakcja to nie tylko uogólnienie — dotyczy ona także przedmiotów idealnych, takich jak liczby i wartości. Z tym łączy się zapewne i to, że człowiek odznacza się zupełnie swoistą niezależnością od prawa biologicznej celowości, które panuje w całym świecie zwierzęcym. Przytoczę tylko dwa charakterystyczne rysy tej niezależności: naukę i religię. To, co zwierzę poznaje, zawsze łączy się z jakimś celem. Zwierzę widzi i rozumie tylko to, co jemu lub jego gatunkowi jest przydatne. Jego myślenie ma charakter wyłącz- nie praktyczny. Inaczej u człowieka. On bada również przedmioty, które mogą nie mieć żadnego praktycznego znaczenia — jedynie po to, aby wiedzieć. Potrafi się zdobyć na obiektywną naukę — i stworzył ją rzeczywiście.

Jeszcze dziwniejsza jest być może jego religia. Jeśli uzmysłwić sobie, że na południowym wybrzeżu Morza Śródziemnego, gdzie można by było świetnie uprawiać winną latorośl, jest bardzo mało winnic, bo mieszkają na tych ziemiach muzułmanie, a że krzewią się tak obficie w niepomiarne mniej korzystnych warunkach nad Renem, czyli w kraju chrześcijańskim, jeśli przyjrzeć się wielkim osiedlom ludzkim na pustyniach, wokół buddyjskich czy chrześcijańskich miejsc pielgrzymek — to narzuca się myśl, że nie ma w tym żadnego gospodarczego czy biologicznego sensu, że chodzi o zachowanie bezsensowne z czysto zwierzęcego „punktu widzenia”. Ale człowiek może sobie na takie rzeczy pozwolić, bo jest w pewnym stopniu niezależny od biologicznych praw świata zwierzęcego.

Ba, ta niezależność sięga jeszcze dalej. Każdy z nas uświadamia sobie bezpośrednio swoją wolność — wygląda tak, jakby przynajmniej w ciągu krótkich chwil umiał przewycięzać wszystkie prawa przyrody.

A z tym łączy się jeszcze oos innego. Człowieka stać — może nawet przede wszystkim — *na refleksję*. Nie zwraca się, jak chyba wszystkie inne zwierzęta, wyłącznie ku światu zewnętrznemu. Potrafi zastanowić się nad sobą, troszczyć o siebie — pytać o sens własnego życia. Jest też bodaj jedynym zwierzęciem, które jasno zdaje sobie sprawę z tego, że musi *umrzeć*.

Jeśli uwzględnić wszystkie te osobliwości człowieka, to trudno się dziwić, że twórca naszej zachodniej filozofii, Platon, doszedł do wniosku, że człowiek to coś innego niż cała przyroda. Człowiek, albo raczej to, co czyni zeń człowieka — jego *psyche*, dusza, duch — *istnieje* co prawda w świecie, ale *nie należy* do świata. Człowiek przewyższa całą przyrodę.

Wymienione osobliwe cechy człowieka — to jednak tylko jedna strona oblicza ludzkiego. Wspomnieliśmy już, że człowiek jest jednocześnie prawdziwym i pełnym zwierzęciem. A jeszcze ważniejsze jest to, że czynnik duchowy w człowieku jest ściśle związany ze zwierzęcym, cielesnym. Wszak najmniejsze zaburzenie w mózgu potrafi sparaliżować myślenie nawet największego geniusza; pół litra alkoholu często najsubtelniejszego poetę zmienia w dzikie zwierzę. Otóż ciało z jego fizjologicznymi procesami, a także zwierzęce życie popędami, różnią się tak dalece od ducha, że nasuwa się pytanie, jak w ogóle można pogodzić jedno z drugim? Jest to centralne pytanie filozoficznej nauki o człowieku, czyli, jak się ją nazywa, antropologii.

Odpowiedzi na to pytanie padają rozmaite. Najstarsza i najmniej skomplikowana sprowadza się do tego, że po prostu przeczy, by człowiek był czymkolwiek więcej niż ciałem i mechanicznym ruchem cząstek fizycznych. Jest to rozwiązanie skrajnego materializmu. Dziś ma ono mało zwolenników, chociażby ze względu na pewną argumentację, którą jej przeciwstawił wielki niemiecki filozof Leibniz. Leibniz zaproponował, aby wyobrazić sobie mózg w wielkim powiększeniu, tak, by się można w nim poruszać jak w młynie. Wtedy okazałoby się, że w tym „młynie” napotykamy jedynie ruchy rozmaitych ciał, natomiast nigdy nic takiego jak myśl. Przeto myśl i tym podobne muszą być czymś zupełnie innym, niż zwykłe ruchy ciał. Naturalnie można być również zdania, że w ogóle nie istnieje nic takiego jak myśl czy świadomość; to jednak jest tak oczywisty fałsz, iż filozofowie nie biorą takiego poglądu na serio.

Poza owym skrajnym materializmem istnieje również inny, umiarkowany, według którego świadomość wprowadzić istnieje, lecz jest ona jedynie funkcją ciała — funkcją, która różni się od funkcji innych zwierząt *jedynie stopniem*. Tę naukę trzeba potraktować znacznie poważniej.

Jest ona spokrewniona z trzecim poglądem, który zawdzięczamy Arystotelesowi, a który dziś, jak się zdaje, otrzymuje wielkie wsparcie ze strony nauki. Różni się on od wymienionej drugiej odmiany materializmu w dwu punktach. Głosi, po pierwsze, że nie ma żadnego sensu duchowe funkcje przeciwstawiać jednostronnie ciału. Człowiek, naucza Arystoteles, jest całością, a całość ta posiada różne funkcje: czysto fizyczne, roślinne, zwierzęce i wreszcie także duchowe. Wszystko to są funkcje nie *dala*, lecz *człowieka*, całości. Druga różnica polega na tym, że Arystoteles wraz z Platonem upatruje w duchowych funkcjach człowieka coś całkiem szczególnego, co u zwierząt nie występuje.

Wreszcie skrajni platonicy —• a takich i dziś nie brak, są zdania, że — jak powiedział pewien złośliwy przeciwnik — człowiek jest aniołem mieszkającym w maszynie, czystym duchem poruszającym czysty mechanizm. Przy czym tego ducha, jak już wspomnieliśmy, wyobrażają sobie platonicy jako oś zupełnie innego niż wszystko pozostałe w świecie. Nie tylko francuski filozof Kartezjusz, ale i wielu dzisiejszych filozofów egzystencjalistów obstaje w rozmaity sposób przy tej nauce. Według nich człowiek nie jest całością, lecz jedynie duchem, albo, jak to się dzisiaj często mawia, egzystencją.

Jak widać, mamy tu właściwie do czynienia z dwoma
pyta-54

niami: czy człowiek różni się czymś istotnym od innych zwierząt i jaki jest stosunek tego czegoś do innych składników jego istoty.

Wokół człowieka narasta jeszcze inny zasadniczy problem, szczególnie ostro podkreślany w filozofii ostatnich dziesiętków lat przez tak zwaną filozofię egzystencjalną i egzystencjalizm. Zastanawialiśmy się tu nad rozmaitymi właściwościami człowieka, które dają mu swoistą godność i moc, i dzięki którym człowiek przewyższa wszystkie inne zwierzęta. Lecz człowiek wyróżnia się nie tylko tym. Jest — i to dzięki tym samym właściwościom — także czymś nieukończonym, niespokojnym i w gruncie rzeczy nieszczęśliwym. Pies albo koń zje, śpi i jest szczęśliwy; oprócz zaspokojenia swoich popędów niczego nie potrzebuje. Inaczej człowiek: wymyśla sobie coraz to nowe potrzeby i nigdy nie jest syty. Bardzo dziwnym wynalazkiem człowieka jest na przykład pieniądz, którego nigdy nie ma dość. Wygląda tak, jak gdyby z mocy swojej istoty był nastawiony na jakiś nieskończony postęp, że zadowolić go może tylko nieskończoność.

Jednocześnie jednak człowiek — i chyba tylko on — ma pełną świadomość swojej skończoności, a zwłaszcza śmierci. Obie te właściwości powodują razem napięcie, które sprawia, że człowiek jawi się jako tragiczna zagadka. Zdaje się żyć, aby osiągnąć coś, czego w ogóle osiągnąć nie może. Jaki więc jest jego sens, jaki sens ma jego życie?

Rozwiązaniem tych zagadek zajmowali się od czasów Platona najlepsi spośród naszych wielkich myślicieli. Pozostawili nam w zasadzie trzy wielkie rozwiązania.

Pierwsze, szczególnie rozpowszechnione w dziewiętnastym wieku, polega na twierdzeniu, iż człowiek swoją potrzebę nieskończoności może zaspokajać przez utożsamianie się z czymś szerszym — zwłaszcza ze społeczeństwem. Nie ma żadnego znaczenia, powiadają ci filozofowie, że muszę cierpieć, przegrywać i umrzeć — ludzkość, świat będzie istnieć dalej. O tym rozwiązaniu pomówimy jeszcze później. Powiemy tylko, że jest ono dla większości współczesnych myślicieli nie do przyjęcia; bo ten pogląd, zamiast rozwiązać zagadkę, stawia pod znakiem zapytania to, co dane, fakt, iż człowiek, jednostka ludzka pragnie nieskończoności *dla siebie*, jako jednostka — a nie dla czegokolwiek innego. W ponurym świetle własnej imierci te teorie okazują się pustym dźwiękiem, i fałszem.

Według drugiego rozwiązania — dziś szeroko rozpowszechnionego wśród egzystencjalistów — człowiek w ogóle nie ma sensu. Jest pomyłką natury, nieudany stworem — beuży-

teczną udreka, jak ongiś pisał Sartre. Zagadki nie da się rozwiązać. Będziemy wiecznie dla siebie samych tragiczną tajemnicą.

Istnieją jednak filozofowie, którzy, idąc za Platonem, bronią się przed wyciąganiem takiego wniosku. Nie wierzą w całkowity bezsens świata. Według nich mimo wszystko musi znaleźć się jakieś rozwiązanie zagadki człowieka.

Na czym to rozwiązanie mogłoby polegać? Jedyne na tym, że człowiek w jakiś sposób dotrze do nieskończoności. To jednak w życiu doczesnym jest nieosiągalne. Jeśli więc istnieje jakieś rozwiązanie zagadnienia człowieka, to jego sens musi leżeć poza doczesnością, poza przyrodą, poza światem. Ale jak? Nieśmiertelność duszy da się udowodnić według wielu filozofów od czasów Platona; inni zakładają ją bez odwoływania się do ścisłego dowodu. Ale nieśmiertelność nie daje odpowiedzi na nasze pytanie. Niepojęte jest bowiem, w jaki sposób człowiek może osiągnąć nieskończoność także w życiu pozadoczesnym. Platon powiedział kiedyś, że ostatecznej odpowiedzi na to pytanie mógłby nam udzielić tylko Bóg, jakieś objawienie nadchodzące z zaświatów.

Ale to już nie jest filozofia, lecz religia. Filozoficzne myślenie poprzestaje tutaj, jak w wielu innych sprawach, na postawieniu pytania — prowadzi ku granicy, z której człowiek już tylko milcząco wpatruje się w nieprzeniknioną ciemność.

BYT

Po rozważaniach o człowieku powinniśmy właściwie zająć się problematyką społeczeństwa. Ale zrozumienie tej problematyki zależy moim zdaniem głównie od naszego stosunku do zupełnie innej sprawy, a mianowicie do zagadnień ontologicznych, należących do ogólnej teorii bytu. Lepiej więc będzie dzisiejszą medytację poświęcić nie społeczeństwu, lecz bytowi.

Chodzi o dziedzinę szczególną — ważną (wielu współczesnych filozofów uważa ją nawet za centralną) — a równocześnie nadzwyczaj trudną. Jej trudności są tym większe, że w dzisiejszych czasach ulegamy wpływowi dwu tradycji, które wręcz uniemożliwiają dostęp do zagadnień ontologii. W przeciwieństwie do innych działów filozofii, gdzie niemal wszyscy zgadzają się z istnieniem różnych zagadnień, tu jest inaczej: wielu dawniejszych, ale i niemało nowszych filozofów, po prostu przeczy samemu istnieniu ontologii oraz sensowności jej problemów. Te tradycje to pozytywizm i teoriopoznawczy idealizm. Stąd czeka nas tutaj podwójne zadanie: musimy najpierw postawić sobie pytanie, czy ontologia w ogóle istnieje jako nauka, a dopiero potem, gdy opowiemy się za nią, wolno nam będzie zająć się jej zagadnieniami.

Zanim zajmiemy się tymi sprawami, wypada wyjaśnić kilka spraw terminologicznych. *

Rzeczownik polski „byt” (podobnie jak jego odpowiedniki w większości innych europejskich języków: „being”, „essere”, „ser” itd.) jest o tyle wieloznaczny, że ma znaczenie bądź konkretne, bądź oderwane, abstrakcyjne. W pierwszym, konkretnym znaczeniu, każdy z moich szanownych Czytelników jest bytem, a także jego chusteczka do nosa i nawet jego dobry czy zły humor. Co więcej, możliwość, że jutro będę się śmiał, jest w tym znaczeniu bytem, bo jest czymś, co jest. Słowem wszystko, co jest w jakikolwiek sposób, jest bytem. Poza nim nie ma niczego. W języku niemieckim oznacza się byt w tym znaczeniu słowa „Seiendes”.

* Tekst tego i następnego ustępu został przepracowany przez autora z uwzględnieniem terminologii polskiej.

Równocześnie jednak używa się w filozofii rzeczownika „byt” także w znaczeniu oderwanym, abstrakcyjnym. W tym znaczeniu byt jest abstraktem z tego, co istnieje (a więc z bytu w pierwszym, konkretnym znaczeniu). — Byt w tym drugim słowa znaczeniu ma się do bytu tak, jak czerwień do czerwonej *rzeczy*, wściekłość do wściekłego człowieka czy zwierzęcia, wysokość do wysokiej wieży i tak dalej. Na oznaczenie bytu w tym drugim znaczeniu używają Niemcy słowa „Seki”. Otóż jedna z podstawowych reguł metody filozoficznej nakazuje słowa oderwane, abstrakcyjne sprowadzać w miarę możliwości do słów konkretnych, bo to ułatwia badanie i chroni nas przynajmniej częściowo od niedorzeczności, których jest tyle, gdy się używa wyrażeń oderwanych. Wystarczy przypomnieć sobie ów bezmiar nonsensu, jaki wypisano na temat prawdy, tylko dlatego, że nie zadano sobie trudu, by zamiast oderwanego słowa „prawda” użyć niepozornego, ale konkretnego słówka „prawdziwy”.

Z tej racji będę tutaj używał wyrażenia „byt” zawsze w pierwszym, konkretnym znaczeniu, mając na myśli coś, co istnieje.

Znamy, jak już powiedziałem, poglądy według których nie może istnieć żadna nauka o bycie. Broni tego poglądu w pierwszym rzędzie teoriopoznawczy idealizm. Według niego wszystko, co można powiedzieć o bycie, już zostało powiedziane przez nauki szczegółowe — zadaniem filozofii pozostaje jedynie wytłumaczenie, w jaki sposób poznanie dochodzi do skutku w naukach szczegółowych, jak jest w ogóle możliwe. Teoriopoznawczy idealiści twierdzą zazwyczaj, iż byt należy sprowadzić do myślenia.

Ontologowie odpowiadają na to dwojako. Twierdzą najpierw, że żadna nauka szczegółowa nie zajmowała się ani nie mogła się zajmować takimi zagadnieniami jak problem możliwości w ogóle, jak kategorie, i tak dalej. A po drugie zauważają, że myślenie, do którego zamierza się sprowadzić byt, przecież *jest*, czyli jest bytem; i że całe to przedsięwzięcie ma w ogóle sens jedynie o tyle, o ile przyjmiemy dwa rodzaje bytu i badać będziemy ich wzajemne stosunki. A to właśnie — twierdzą ontologowie — jest ontologia. Dowodzą zatem, że teoriopoznawczy idealizm to w gruncie rzeczy swoista ontologia, aczkolwiek prymitywna i naiwna, bo nieświadoma.

Drugą anty-ontologiczną koncepcją jest pozytywizm. W przeciwieństwie do zanikającego teoriopoznawczego idealizmu jest dzisiaj szeroko rozpowszechniony, zwłaszcza w krajach anglosaskich. Jego zwolennicy twierdzą, że gdy na przykład mówię:

„Pies jest zwierzęciem”, to jest sensowna, naukowa wypowiedź; lecz gdybym twierdził, że jest on substancją (substancja jest pojęciem ontologicznym) — to w ogóle nie powiedziałbym nic o rzeczywistości. Nie mówiłbym o psie, lecz o słowie „pies”. Ontologię trzeba więc zastąpić ogólną gramatyką.

Lecz ontologów i ta argumentacja nie przekonuje. Twierdzą, że nie jest jasne, dlaczego pojęcie wolno uogólniać tylko do pewnej granicy — na przykład według szeregu; drapieżnik — ssak — kręgowiec — zwierzę — istota żywa — ale nie dalej; pytają się po co nagle ten przeskok w sferę języka? Każdą naukę ścisłą można środkami dzisiejszej matematycznej semantyki przekształcić w lingwistykę; na przykład, zamiast mówić o kręgowcach, można rozprawiać o stosowaniu słowa „kręgowiec”. Ale skoro już raz pozwolono sobie dzielić pewne byty na zwierzęta i rośliny, to może wolno też przeprowadzać ogólniejsze podziały, nie należące już do biologii, ale do nauki bardziej ogólnej, do najogólniejszej ze wszystkich nauk — czyli do ontologii. Powyższe wywody spotkały się w ostatnich czasach z dużym uznaniem, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych Ameryki. I tak, wielu wybitnych logików, ongiś nieraz zwolenników pozytywizmu, dziś pilnie uprawia ontologię. Klasycznym tego przykładem jest znany logik z Uniwersytetu Harvardzkiego, profesor Quine.

Sformułować dałoby się też trzeci pogląd. Można by zadać sobie pytanie, czy w ogóle da się powiedzieć coś ogólnego o bycie poza takimi banałami jak: „byt jest bytem” albo „co jest, jest”. Bo na pierwszy rzut oka nie widać, jakie to inne zdania mogą występować w ontologii.

Według mnie odpowiemy najlepiej na to pytanie, gdy będziemy po prostu uprawiali ontologię, to jest starali się stawiać i rozwiązywać jej zagadnienia. Wszak to samo czynili wszyscy wielcy filozofowie przeszłości, od Platona do Hegla; a i dzisiaj, po stosunkowo krótkim okresie bez ontologii, mamy znowu wielu przekonanych ontologów. Spróbujmy po prostu pójść ich śladem.

Najpierw małe i na pierwszy rzut oka łatwo dające się rozwiązać zagadnienie, które jednak wywołało wiele dyskusji w ciągu ostatnich dziesięcioleci: zagadnienie nicości. Powieździeliśmy, że wszystko, co jest, jest bytem. Z tego można by wywnioskować, że poza bytem nie ma niczego — aż tego wynika dalej wniosek, że skoro nicось jest, to w jakiś sposób istnieje, egzystuje. Być może, że takie rozumowania wydają się sofizmatami. Ale w mowie potocznej mówimy przecież, że „coś nie jest”, albo jak to ostrzej (po francusku) sformułował Sar-

trę „jest nic”. Na przykład, kiedy silnik w samochodzie zaczyna odmawiać posłuszeństwa, zaglądamy do gaźnika i stwierdzamy: „W gaźniku niczego nie ma” (po francusku: „jest nic”). Pytamy: czy to zdanie jest prawdziwe? Oczywiście bywa niekiedy prawdziwe. Ale gdy zdanie jest prawdziwe, to musi w rzeczywistości być tak, jak ono orzeka; to jest definicja prawdy. A więc musi jakoś istnieć w gaźniku.

Poza tym *mówimy* przecież sensownie o nicości: choćby ja mówię o niej. A skoro mówimy o czymś sensownie, to to coś musi być przedmiotem. W przeciwnym razie nie mógłbym wcale o nim mówić. A więc *nicość* jest przedmiotem. A więc *jest*. A jednak jest nicością.

Takie i tym podobne argumenty skłoniły niektórych współczesnych myślicieli — jak choćby wspomnianych czołowych filozofów egzystencjalistów — do głoszenia tezy, że nicość w jakiś sposób *istnieje*. Inni filozofowie oczywiście się z nimi nie zgadzają. Twierdzą, że owa nicość jest jedynie *pomyślana*, lecz wcale nie jest. Jeśli o mnie chodzi, sądzę, że chodzi o zagadnienie nader skomplikowane i trudne. Powiedziałbym najpierw, że trzeba odróżnić byt realny od idealnego. Pojęcie nicości istnieje idealnie i jako obraz braku szczególnego rodzaju, a mianowicie jako obraz jakiegoś braku w bycie realnym. To tłumaczy, że w ogóle możemy o nim mówić. Powiedziałbym dalej, że brak może być czymś *realnym*. Na przykład to, że mój przyjaciel Kuba nie jest w tej kawiarni, jest mimo wszystko czymś realnym. Nie jest czymś jedynie przeze mnie pomyślanym — lecz *jest* już w kawiarni. Otóż pytanie o brak to pytanie bardzo szczególne i bardzo trudne. Dla mnie jest jasne, że na wszystkim, co znamy, ciąży pewne braki — już choćby dlatego, że wszystkie byty są ograniczone i skończone. Ale tutaj dotykamy bardzo głębokich zagadnień metafizycznych, zagadnienia skończoności bytu — którego wolałbym w tym miejscu nie poruszać. Powiem tylko, że koniec końców należy w jakiś sposób przyjąć nie-byt, chociaż nie tak, jak to czyni Sartre. Do tej sprawy wrócimy może jeszcze w ostatniej medytacji.

To byłby przykład problemu ontologicznego — i powinno być jasne, że żadna nauka szczegółowa go nie rozwiąże. Oto jednak inne pytanie:

Potocznie, a także w nauce, mówi się o *możliwości*. Mówimy na przykład, że dziecko może stać się filozofem, krzesło zaś nie. Można by zrazu sądzić, że ta 'możliwość' jest czymś jedynie przeze mnie pomyślanym, i że w rzeczywistości istnieją tylko rzeczy, które *już* są. To się jednak nie zgadza;

wszak to, że dane dziecko może lub mogłoby stać się filozofem, wcale nie zależy od tego, co kto sobie o tym pomyśli. Nawet jeżeli nikt o tym nie myśli, jest prawdą, że owo dziecko ma tę możliwość.

Sprawa jest jednak bardzo dziwna. Wygląda na to, że w samym bycie realnym powinniśmy przeprowadzać rozróżnienie między tym, co *realnie rzeczywiste* — czyli tym, co niejako już jest w pełni — a tym, co *realnie możliwe* — czyli tym, co może się stać. Nie wszyscy filozofowie się z tym zgadzają: Parmenides, starożytny myśliciel grecki, potem megarycy, a ostatnio niemiecki filozof Niiloai Hartmann i Saitre dowodzili, że rzeczywiste i możliwe — to w gruncie rzeczy to samo. Arystoteles jednak i jego szkoła głoszą, że jedno od drugiego trzeba ostro odróżnić. To sprawia, że powstaje kolejny ontologiczny problem, który się zawsze znajdował — i bodaj znajduje do dziś — w ośrodku filozoficznej dyskusji.

Trzecim zagadnieniem ontologicznym jest sprawa tak zwanych kategorii. Świat wydaje się tak zbudowany, jakby się składał z rzeczy posiadających pewne cechy, które łączą wzajemne stosunki. Wygląda więc na to, że w świecie, w tym, co realne, powinniśmy rozróżniać trzy aspekty czy rodzaje bytu. Najpierw rzeczy, albo, zgodnie z nomenklaturą; Arystotelesa, *substancje* — na przykład góry, ludzie, kamienie; z kolei *cechy* — na przykład to, co sprawia, że niektóre rzeczy są okrągłe a inne czworokątne, że pewni ludzie są mądrzy, inni głupi, że niektóre góry są wysokie a inne niskie; wreszcie *stosunki* czy *relacje* — na przykład stosunek ojca do syna, znacniejszego do mniej znacznego, obywatela do państwa i tak dalej. Zauważmy, że podział ten nie ma nic wspólnego ani z rozróżnieniem rzeczywistości i możliwości, ani z rozróżnieniem między tak zwanymi stopniami bytu — na przykład między materią a duchem. Bo wszystkie kategorie — tak się przynajmniej wydaje — mogą być równie dobrze rzeczywiste jak możliwe, równie dobrze materialne jak duchowe.

I rzeczywiście, wszystkie trzy kategorie — substancja, cecha i stosunek przyjmuje się zawsze w praktyce myślenia. Zostały na przykład założone w monumentalnym dziele matematycz-no-Jogicznym Whiteheada i Russella, będącym podstawą nowożytnej logiki. Ale jeśli się nad tym zastanowić, to wyłaniają się wielkie trudności, i to odnośnie do *każdej* z owych trzech kategorii. Cecha jest bardzo trudno uchwytana; jest pokusa, aby wyobrazić ją sobie jako coś nierealnego. Jeszcze trudniej być może zrozumieć stosunek, który jest czymś osobliwym; jako iż zdaje się istnieć jakby *między* rzeczami. Ale i substan-

cja nastęrcza niemało trudności. Wszak wszystko, co wiemy o jakiejś rzeczy, to właśnie jej cechy; gdy abstrahujemy od nich wydaje się, że nie pozostaje zgoła nic.

Toteż o kategorii toczy się stary filozoficzny spór. Leibniz, genialny logik XVII wieku, stworzył system, w którym nie ma żadnych realnych stosunków między rzeczami. System Heglowski zna natomiast tylko stosunki — rzecz to według Hegla tylko wiązka stosunków, a cecha jest jakby ich osadem. Inni filozofowie przyjmują z Arystotelesem wszystkie trzy główne kategorie.

Sprawa ma zupełnie zasadnicze znaczenie, nie tylko dla problemu Boga — z różnych teorii o kategoriach wynikają zupełnie różne pojęcia Boga — ale i dla filozofii społeczeństwa, gdzie jak zobaczymy, wszystko co podstawowe, zależy od przyjętej teorii o kategoriach.

W związku z tym, chciałbym jeszcze wymienić dwa dalsze zagadnienia ontologiczne: problem istoty i problem stosunków wewnętrznych. Pierwsze brzmi: Czy wszystko, co istnieje, jest niejako równomiernym nagromadzeniem cech i stosunków, czy też można w nim odkryć jakąś cechę podstawową, która konstytuuje dany byt i z której wynikają dalsze jego właściwości? Innymi słowy: Czy na przykład człowiek posiada *cechy istotne*! Chyba tak, bo dla człowieka, na przykład, istotne jest to, że posiada trochę rozumu — natomiast nieistotne, że jest dajmy na to, Francuzem. Z tym oczywiście zgadzają się wszyscy. Lecz wielu filozofów jest zdania, że istota zależy od podmiotowego punktu widzenia i nie ma żadnej podstawy w rzeczywistości. Spór między nimi a myślicielami przyjmującymi *realne* istoty, był zawsze jednym z najważniejszych spórów w filozofii.

Drugi problem jest podobny i często dyskutowany od czasów Hegla. Według Hegla wszystkie stosunki rzeczy są „wewnętrzne” wobec niej w tym sensie, że bez nich nie może istnieć. Mówiąc inaczej, rzecz jest tym, czym jest przez swoje stosunki; to one tworzą jej istotę. Wszystkie są stosunkami koniecznymi, wewnętrznymi. Na to odpowiadają filozofowie, że zapewne istnieje pewna liczba takich istotnych, koniecznych stosunków — na przykład narząd zmysłowy konstytuuje się przez stosunek do przedmiotu, słuch przez stosunek do dźwięków itp. — ale istnieją także stosunki nieistotne, niekonstytutywne. Ci filozofowie dowodzą, że na przykład dla człowieka jest sprawą nieistotną, czy stoi czy siedzi — i tak pozostaje człowiekiem; czyli innymi słowy, jest *najpierw* człowiekiem, a *dopiero potem* wchodzi w takie czy inne stosunki. Także

i to zagadnienie ma bardzo wielkie znaczenie w wielu dziedzinach, w szczególności w filozofii społeczeństwa.

Wymieniliśmy kilka zagadnień ontologicznych i naszkicowaliśmy parę przykładów z dziedziny ontologii. Nie są to rzecz jasna wszystkie, ani nawet wszystkie podstawowe zagadnienia tej dyscypliny. Istnieje na przykład także bardzo ważny problem różnicy między tak zwanymi stopniami bytu, powiedzmy w szeregu: materia — życie — duch. Czy różnica ta jest istotna — jak sądzili Arystoteles i Hegel — czy też mamy do czynienia tylko z bardziej złożonymi strukturami jednej *jedynej* podstawowej warstwy, jak głosi naiwny materializm i równie radykalny spirytualizm? Dalej: jaki jest stosunek istnienia — tego, przez co byt *jest*, trwa — do istoty, do tego *czym* on jest? Jaki jest stosunek bytu idealnego do realnego? Czy należy sobie wyobrażać, że byt idealny jest odbiciem realnego, czy odwrotnie? Jak wygląda sprawa konieczności i przypadkowości w bycie realnym? Czyżby wszystko, co się dzieje, było tak zdeterminowane, że nie może dziać się inaczej, niż się dzieje — czy też nie, a w tym wypadku, co znaczy słowo „może”?

Takimi pytaniami zajmuje się ontologia. Są one trudne i bardzo oderwane. Ale myliłby się, kto by z tego wyciągnął wniosek, że są to pytania nieważne. Wystarczy wskazać na dwu wielkich ontologów — Platona i Hegla — by zrozumieć, że ta z pozoru nieżyciowa nauka może być (Ogromną kształtującą historię i życie ludzkości siłą.

SPOŁECZEŃSTWO

Po oderwanych rozważaniach na tematy ontologiczne wróćmy obecnie do spraw ludzkiego istnienia, a mianowicie do zagadnień społeczeństwa. Będę tu używał słowa „społeczeństwo” w zwykłym, powszednim sensie, bez rozróżniania form, jakie może przybrać — na przykład czy jest społeczeństwem w ścisłym znaczeniu tego słowa (niemieckie *Gesellschaft*), czy wspólnotą życia (*Lebensgemeinschaft*). Będzie zatem mowa o tak zwanych sprawach socjalnych, czy społecznych.

Można by zrazu sądzić, iż chodzi tu o zagadnienia czysto praktyczne, polityczne, polityczno-gospodarcze czy nawet strategiczne. Bo na przykład, czy lepsza jest demokracja, czy dyktatura — zależy — tak przynajmniej można by sądzić — od tego, która z tych form ustrojowych jest bardziej użyteczna; a o tym, czy lepsza jest własność prywatna, czy monopol państwowy, może rozstrzygać, jak się zdaje tylko polityk lub ekonomista, czyli praktyk, a nie filozof. Wygląda więc na to, że mamy tu do czynienia z dziedziną, znajdującą się całkowicie poza zasięgiem, filozofii.

A jednak tak nie jest. Oczywiście, powinno się oceniać ustroje i struktury gospodarcze w dużym stopniu z punktu widzenia ich przydatności; i prawdą jest również, że filozof o konkretnych sprawach z tej dziedziny — jak zresztą i innych dziedzin — może powiedzieć stosunkowo mało. Na przykład, czy jakąś państwową fabrykę należy oddać w ręce prywatne czy nie, czy prezydentowi jakiegoś państwa należy przyznać większy lub mniejszy zakres władzy, czy dane państwo powinno mieć ustrój federalny czy centralistyczny — w każdym przypadku trzeba wydawać sąd z punktu widzenia określonych okoliczności; to zaś czynią właśnie praktycy, a nie filozofowie.

Lecz do rozstrzygania takich spraw nie wystarcza sama znajomość okoliczności. Ci, którzy twierdzą, że wszelkie sprawy społeczne należy oceniać według ich sensowności, mówią tym samym, że istnieje również jakiś ich *sens*, a więc, że mają jakiś *cel*. Ale jaki cel? Na to odpowiadają niektórzy, że tu wcale nie chodzi o jakieś zagadnienie filozoficzne, po prostu

inoc państwa jest celem. Jednak filozof pyta w tym miejscu: Dlaczego naszym celem ma być właśnie moc państwa? Przedstawiciel wspomnianego poglądu, chcąc usprawiedliwić swój punkt widzenia, nie będzie uprawiał polityki, politologii czy ekonomii, lecz etykę, czy filozofię. Bez filozofii — dobrej czy złej, naukowej czy dyletanckiej — nie można w rzeczy samej wyrobić sobie żadnego poglądu o społeczeństwie. Bo wszystkie poglądy tego rodzaju zależą, jak się rzekło, od *celu*, a określaniem tego celu zajmuje się filozofia.

Niemniej pytanie o cel społecznego działania, aczkolwiek centralne, nie jest *pierwszym* pytaniem, jakie sobie stawia filozof. Wielkim, podstawowym zagadnieniem filozofii społecznej jest pytanie o społeczną rzeczywistość. Brzmi ono: Co w społeczeństwie jest rzeczywiste, realne — i w jakim stopniu? Zajmę się tutaj tylko tym pytaniem, ponieważ uważam, iż rozwiązanie wszystkich innych, a wśród nich, na przykład, zagadnienie godności i wolności człowieka, to wyłącznie następstwo odpowiedzi, jakiej na to pytanie udzielimy.

Położenie jest następujące: każdy z nas ma wrażenie, że społeczeństwo to potęgą, przed której obliczem stoi, którą może lubić lub nie lubić, ale której nie może wymazać ze swego umysłu tak łatwo, jak własne urojenia. Na przykład, jak wykazał niegdyś wielki angielski ekonomista John Stuart Mili, nie wolno nam zachowywać się w taki sposób, jakbyśmy chcieli, nawet w najbardziej liberalnym społeczeństwie. Ot, choćby tylko taki drobiazg: wszyscy, chcąc nie chcąc, musimy w pewnych granicach trzymać się panującej mody. Gdybym na przykład spróbował w upalny dzień wygłaszać swój wykład w kąpielówkach — a często nachodziła mnie taka pokusa — to z tego wyniknąć by mogły dla mnie nader przykre konsekwencje. Prawdopodobnie straciłbym katedrę. Może zamknięto by mnie w jakiejś klinice, a mój przeświatny kolega psychiatrę, który jednocześnie jest dyrektorem tego zakładu, starałby się za pomocą stosownych zastrzyków polepszyć moje wyobrażenie o stroju w upalne dni, czyli dostosować je do norm społecznych obowiązujących w środowisku uniwersyteckim Szwajcarii.

I gdyby społeczeństwo krępowało mnie tylko zewnątrz! Tymczasem ono wkracza także w moje myślenie, w moje uczucia, określa, i to w bardzo wysokim stopniu całe moje duchowe życie. Na to życie na przykład w dużej mierze wpływa język, a język zupełnie zależy od społeczeństwa. Większość tego, o co wiem, zaczerpnąłem z tradycji — otrzymałem od społeczeństwa. A i to, co czuję i czego chcę, na ogół zależy od mo-

jego wychowania, od tego, co społeczeństwo jako całość obecnie czuje i myśli.

W tej sytuacji trudno się dziwić, że społeczeństwo ludziom myślącym, czyli filozofom, zawsze jawiło się jako realna potęga. Ono zdaje się *być, istnieć*, dokładnie tak samo jak wiele innych realnych rzeczy w świecie — z tym tylko, że dla mnie jest ono czymś jeszcze wyrazistszym, czymś jakby jeszcze realniejszym niż jakikolwiek inny składnik tego świata.

Tu jednak od razu nasuwają się trudności. Rozglądając się wokół siebie, znajdujemy w społeczeństwie tylko ludzi, mam na myśli jednostki ludzkie. Na przykład, gdy szukam sensu słowa „ludzkłość”, znajduję jedynie ludzi, jednostki — ludzkłość to, jak się wydaje, po prostu ogół wszystkich ludzi. To samo odnosi się także do innych grup społecznych, choćby do rodziny — rodzina to ojciec, matka, dzieci, może jeszcze babcia i wujek — ale nikt poza tym. Naród niemiecki — to Niemcy razem wzięci. Tak więc, choć społeczeństwo występuje wobec mnie jako rzeczywista siła, nie znajduję go nigdzie — w świecie jakby czegoś takiego nie było.

Tego rodzaju wywody skłoniły wielu filozofów — będę ich nazywał *indywidualistami* — do przyjęcia poglądu, że społeczeństwo to 'Oczywiście fikcja. W rzeczywistości istnieją tylko poszczególni ludzie. Razem nazywa się ich „społeczeństwem”, ale to jest tylko słowo. Mówiąc o państwie, w gruncie rzeczy mamy na myśli nie państwo — bo czegoś takiego wcale nie ma — ale obywateli, albo ściślej, tych spośród nich, którzy sprawują władzę. Obowiązki wobec państwa są więc obowiązkami wobec głowy państwa, wobec urzędników itd.

Oczywiście spytacie mnie Państwo, czy takie twierdzenie można w ogóle potraktować poważnie? Jak ci indywidualiści wyjaśniają ów oczywisty fakt nacisku, wywierany na mnie przez społeczeństwo? W rzeczywistości nie podają go w wątpliwość i potrafią wytłumaczyć. Ten nacisk dochodzi ich zdaniem do skutku na drodze wzajemnego oddziaływania na siebie poszczególnych ludzi. Również ciała elementarne, elektrony — mówią — są rzeczami jednostkowymi, lecz w atomie tworzą pewną całość, a to dlatego, że wzajemnie na siebie oddziałują — przyciągają się albo odpychają. Tak samo ludzie w społeczeństwie. Ze tę siłę przyciągania tłumaczy się przy tym nie tylko mechanicznie, ale i biologicznie czy psychologicznie, nie ma tutaj znaczenia. Najważniejsze jest tylko to, że w społeczeństwie jedyną prawdziwą rzeczywistością są poszczególni ludzie i że całość składa się wyłącznie z nich.

Niemniej, zastanawiając się nad tym rozwiązaniem,
natra-66

fiamy na rozmaite trudności. Przede wszystkim rzuca się w oczy, że zgodnie z powyższym poglądem wzajemne oddziaływanie nie siebie ludzi musi być pojmowane jako coś nierealnego. Bo gdyby indywidualiści pojmowali te oddziaływania jako rzeczywiste, jako realne, to nie mogliby twierdzić, iż społeczeństwo to tylko suma jednostek. Składałoby się ono wówczas z jednostek z dodatkiem różnego rodzaju stosunków — a więc byłoby *czymś więcej niż* sumą poszczególnych ludzi. Przecież i atom to więcej niż suma ciał elementarnych, protonów, elektronów, czy jak się one tam nazywają. A tym bardziej społeczeństwo.

Dlaczego jednak uważa się owe stosunki za nierealne? Jedyne dlatego, że u podstaw indywidualizmu tkwi określona nauka o kategoriach. Indywidualiści są przekonani, że realne w świecie są tylko rzeczy, substancje. Wszystko inne nią być nierealne, a zwłaszcza stosunki.

Niejednen powie zapewne, że są to teorie niezyciowe. To jednak z całą pewnością jest błąd. Bo jeżeli indywidualizm w opisanym znaczeniu tego słowa jest prawdziwy, to trudno pojąć, w jaki sposób społeczeństwo mogłoby mieć jakiegokolwiek prawa. Coś, co nie jest, co ma być jedynie fikcją, nie może mieć żadnych praw. Dalej, ta teoria prowadzi do skrajnego, społeczno-etycznego indywidualizmu. Naturalnie tylko niewielu filozofów miało odwagę wyciągnąć taki wniosek — chwalębnym w tej dziedzinie wyjątkiem był niemiecki myśliciel Max Stirner, autor książki *Jednostka i jej własność*, w której przeczy, by istniały obowiązki społeczne. Szkoda, że inni indywidualistyczni filozofowie nie mieli jego odwagi. Bo, jak mnie się wydaje, Stirner ma słuszność: skoro ktoś już raz jest indywidualistą, skoro uważa, iż w 'Społeczeństwie rzeczywisty jest tylko poszczególny człowiek, to powinien być również indywidualistą w etyce społecznej.

Ale społeczno-etyczny indywidualizm jest z pewnością fałszem. Wypacza tak oczywiście nasz wgląd w moralne wartości, że w którymś punkcie musi być fałszywy.

Dlatego w historii niemało filozofów, wychodząc od faktu, że społeczeństwo jest czymś realnym, zbudowało teorię zupełnie przeciwną. A z ontologicznego punktu widzenia możemy mówić nawet o dwu takich teoriach.

Pierwsza z nich, dokładnie jak indywidualizm twierdzi, że tylko substancje istnieją, ale w (przeciwieństwie do indywidualizmu, nie upatruje substancji, a przynajmniej pełnej substancji w poszczególnym człowieku, lecz w społeczeństwie. Wobec tego w społeczeństwie jest tylko jedna rzecz: pełna istota,

tylko jedna substancja; a mianowicie jego całość. Jednostki, poszczególni ludzie, są tylko częściami tej substancji, czyli nie są pełnymi istotami. Tak jak ręka człowieka nie jest rzeczą pełną samą przez się, lecz tylko częścią całej rzeczy, tzn. człowieka, tak i poszczególny człowiek jest jedynie częścią społeczeństwa.

Druga teoria zakłada przeciwną naukę o kategoriach, lecz wyciąga z niej podobny wniosek. Zakłada, że istnieje właściwie tylko jedna kategoria, jedna rzeczywistość, a mianowicie stosunki, relacje. W tym wypadku, jak powiedziano w poprzedniej medytacji, substancje — na przykład ludzie — są ukonstytuowane przez stosunki; ludzie są tym, czym są, tylko dzięki nim są niejako wiązką stosunków. Ale jeżeli tak jest, to można i powinno się uznać społeczeństwo za „prawdziwą całość”; pojedynczy człowiek, którego tworzą społeczne stosunki, jawi się tutaj (w jeszcze wyższym stopniu niż w pierwszym rozwiązaniu) jako coś podporządkowanego, coś mniej realnego niż społeczeństwo. „Prawdą jest tylko całość” pisze twórca tej nauki, Hegel — przy czym „prawdziwa” to dla niego tyle co „rzeczywista”, „substancjalna”, „istniejąca sama przez się”. Według Hegla i jego uczniów człowiek jest tylko „dialektycznym momentem” społeczeństwa i niczym więcej.

Oba poglądy prowadzą, podobnie jak indywidualizm, do ważnych, społeczno-etycznych wniosków. Bo jeżeli tylko społeczeństwo jest prawdziwe i rzeczywiście realne, jeśli tylko ono istnieje w pełni, a człowiek jest tylko jego częścią, jakimś jego „momentem” — to rozumiałe, że on nie może mieć żadnych własnych praw. Jest przecież w społeczeństwie, *przez* społeczeństwo i dla społeczeństwa. Taki jest rodowód społeczno-etycznego kolektywizmu, ba, totalitaryzmu, w którym człowiek w gruncie rzeczy — choć w słowach często się temu przeczy — staje się środkiem, a jedynym celem jest społeczeństwo.

\ JDrwell w znanej powieści utopijnej *Rok 1984* dostrzegł to z wielką precyzją. Jej bohater podczas tortur zwraca się do kata z pytaniem, czy dyktator, ów „Wielki Brat”, istnieje. Kat pyta, co to ma znaczyć. A ofiara mówi: „No, po prostu, jak ja”. Na co otrzymuje odpowiedź, która wynika wprost ze społecznego kolektywizmu: „Ty wcale nie istniejesz”. Pojedynczy człowiek w ogóle nie istnieje, przynajmniej jako pełna egzystencja. Będzie służył i po wieczne czasy powinien służyć za narzędzie, za środek dla całości, winien być bezwzględnie wykorzystywany. Taki „moment”, taki „nie-ibyt” nie może przecież mieć własnych praw.

Na tym polega filozoficzna antynomia, która jest tłem sporu, 'jaki dziś toczy ludzkość. Co jest realne? Człowiek czy społeczeństwo? Co jest celem, a co środkiem — całość czy jednostka? Kto ma się stać czyją ofiarą? Czy obozy koncentracyjne, w których cierpią i umierają miliony ludzi mają rację bytu dlatego, że są przydatne dla społeczeństwa — czy też powinniśmy powiedzieć, że społeczeństwo nie ma w ogóle żadnych praw wobec nas, że podatki, że służba wojskowa, że może nawet policyjne przepisy ruchu drogowego są moralnie nieuzasadnione i że nie powinniśmy mieć żadnych obowiązków wobec takiej fikcji jak państwo?

Zdrowy ludzki rozsądek broni się przed przyjęciem którejkolwiek z tych skrajnych tez. Dla człowieka prostego, filozoficznego niezawodowca jest oczywiste, że jednostka, poszczególny człowiek ma własne prawa — ale że ma również obowiązki wobec społeczeństwa, że ani on, ani społeczeństwo nie są fikcjami czy jakimiś „momentami”. O tym chyba przekonani jesteśmy wszyscy. Lecz w jaki sposób można to przekonanie — albo lepiej, ten wgląd — wytłumaczyć i usprawiedliwić filozoficznie?

Takie wytłumaczenie i usprawiedliwienie w rzeczy samej posiadamy i to, jeśli chodzi o teoretyczne podstawy, już u Arystotelesa. Są oparte, jak wszystkie poglądy społeczne, na określonej nauce o kategoriach. Z tego punktu widzenia realne są nie tylko substancje, (one są realne w pełnym znaczeniu tego słowa jako podstawowe realności), ale także stosunki. Te ostatnie wprawdzie nie są rzeczami, substancjami, ale są *dane*; tkwią rzeczywistość w substancjach i wiążą je z drugimi. Z tego od razu wynikają dwa wnioski. Po pierwsze, że jedyną pełną realnością w społeczeństwie są poszczególni ludzie. Po drugie, że społeczeństwo to coś *więcej* niż suma poszczególnych ludzi: wszak mieszczą się w nim poza jednostkami stosunki wiążące je między sobą i ze wspólnym celem.

Do tego dochodzi jeszcze jedna, zasadnicza nauka. Wspomniane stosunki, które wiążą nas w społeczeństwie, nie są przecież zawieszone w próżni. Są zakotwiczone w czymś, w samej jednostce, w człowieku. Tym, co je umożliwia, jest to, co wspólne w ludziach — a dynamicznie, czyli z punktu widzenia etycznego, tym czymś jest dobro ogółu, owa strona dobra jednostkowego, do którego ludzie nie tylko wspólnie dążą, lecz który tylko wspólnie mogą osiągnąć.

W taki sposób nauka ta przyjmuje obie strony powyżej antynomii. Jednostka ludzka, i tylko ona, pozostaje ostatecznym ziemskim celem każdego społecznego działania, każdej polityka.

Lecz cel ten może być osiągnięty tylko wtedy, kiedy uznana zostanie realność społeczeństwa i to, że ma ono własny realny cel. Ale ten cel ma swoje uzasadnienie w dobru jednostki. Nasze obowiązki wobec społeczeństwa są obowiązkami autentycznymi — mają tę samą wiążącą siłę moralną, co obowiązki wobec jednostek — bo społeczeństwo inie jest fikcją. Jednak pozostaje ono narzędziem spełnienia jednostkowego losu człowieka.

Dziś indywidualizm — tak sędzę — nie odgrywa już większej roli. Wielka rozprawa poza sporami stronnictw i — niestety — poza grzmotem bomb, istotna dyskusja na temat miejsca człowieka w społeczeństwach, toczy się obecnie pomiędzy poglądami Arystotelesa i Hegla. Rzadko kiedy w dziejach było tak jasne jak dzisiaj, jak potężną, zarazem twórczą, ale i niszczącą dla życia siłą, mogą być wielkie teorie filozoficzne. Dziś bardziej niż kiedykolwiek, każdy myślący człowiek powinien wyrobić sobie jasny pogląd na tę z pozoru tak oderwaną, a przecież tak palącą ważną dziedzinę.

ABSOLUT

W naszej ostatniej medytacji przystępujemy do problemu absolutu — tak zwykli filozofowie nazywać nieskończoność. Mówimy o tym na końcu, bo dla filozofa Bóg — a tu chodzi o Niego — wcale nie stoi na początku, jak u człowieka wierzącego. Filozof, jeśli w ogóle do Niego dochodzi, to dopiero po długim wędrowaniu poprzez królestwo skończoności, bytu istniejącego w świecie.

Szczególna trudność tego zagadnienia polega na tym, że istnieją dwie drogi do Boga: droga religii i droga filozofii. Ale człowiek jest jednością, i niełatwo oddzielić w nim wierzącego od myśliciela. Dlatego zawsze narażeni będziemy na niebezpieczeństwo, że nasza wiara wywierać będzie wpływ na nasze myślenie, że, zwłaszcza w tej sprawie, niejedno uznamy za udowodnione, na co samego rozumu, samej filozofii nie stać. A właśnie tego nie wolno. Whitehead powiedział kiedyś, że wśród czołowych metafizyków naszego kręgu kulturowego był tylko jeden, który zupełnie niezależnie od wiary myślał o Bogu — mianowicie Arystoteles. Wszyscy po nim, poczynając od Plotyna, znajdowali się pod wpływem wiary. Whitehead sądził też, że czysta filozofia nie jest w stanie osiągnąć więcej niż osiągnął Arystoteles.

Mnie się jednak wydaje, że Whitehead przesadził, że można również filozoficznie więcej powiedzieć o Bogu, niż uczynił to Arystoteles. Nasza długa historia nauczyła nas przede wszystkim jednego: żaden wielki myśliciel nigdy nie podawał w wątpliwość istnienia Boga. To może brzmieć dziwnie, jeśli pomyśleć o sporej liczbie tak zwanych ateistów. Jeśli jednak przyjrzeć się sprawie bliżej, to okaże się, że spór filozoficzny wcale nie toczy się o *istnienie* absolutu, czegoś nieskończonego. Ze coś takiego istnieje, twierdzą z równą stanowczością Platon, Arystoteles, Plotyn, Tomasz, Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Whitehead. Bo przecząc z wielką stanowczością istnieniu *chrześcijańskiego* Boga, twierdzą jednocześnie zazwyczaj, że świat jest nieskończony, wieczny, nieograniczony, absolutny. Co więcej, ich postawa jest pod niejednym względem jak każdy łatwo może sprawdzić, typowo religijna. *Pytanie za-*
li

tem nie brzmi, czy Bóg istnieje, lecz czy jest Osobą, Duchem. To może się wydawać dziwne, ale tak już jest. Być może tu i ówdzie znajdzie się kilku filozofów rzeczywiście wypierających się absolutu; lecz jest ich w każdym razie niewielu i nie mają większego znaczenia. Sporny problem polega, powtarzam, nie na tym, czy Bóg istnieje, lecz na tym jak Go sobie powinniśmy wyobrażać.

Ale, oczywiście, zagadnienie istnienia Boga ma swoje racje. Żaden autorytet — nawet autorytet wszystkich filozofów razem wziętych — nie stanowi dla nas dostatecznej racji dla jakiegokolwiek filozoficznego twierdzenia. Wolno nam i *powinniśmy* się pytać, jakie racje zmuszają nas do przyjęcia takiego istnienia.

Pod tym względem można filozofów podzielić na dwie grupy według metody, jaką stosują, aby uzasadnić twierdzenie, że Bóg istnieje. Pierwszych będę nazywał „intuicjonistami”, drugich „illacjonistami”, choć obie nazwy nie są w pełni trafne. Intuicjoniści są zdania, że Bóg, Absolut, w jakiś sposób jest dany *wprost*. Jest nam dostępny w naszym doświadczeniu. Trzeba przyznać, że tych filozofów jest niewielu, albo ściślej, że rzadko przyznawali się do głoszenia takiej teorii. Należy tu wielu tzw. materialistów, którzy nigdy nie przedstawili dowodu, że istnieje jakaś nieskończona i wieczna materia, więc widocznie mają w to jakiś bezpośredni wgląd. Słynny filozof francuski Bergson nie twierdził wprawdzie, że tego rodzaju doświadczenie jest jemu i innym filozofom dane — tym niemniej nauczał, iż jest ono udziałem mistyków, a nawet zbudował na tym swój dowód na istnienie Boga. To jednak są raczej wyjątki.

Od czystych intuicjonistów odróżnić trzeba tych myślicieli, którzy, jak choćby Max Scheler i Karl Jaspers, twierdzą, że istnieje pewne doświadczenie Boga, ale są zdania, że człowiek nie doświadcza Go w *Nim samym*, lecz w jakimś bycie skończonym. Dla Jaspersa egzystencja człowieka jest tą, jaka ustosunkowuje się do siebie samej, a w tym do swej transcendencji, do Boga. Człowiek zatem doświadcza, jeżeli wolno się tak wyrazić, nieskończoności nie bezpośrednio, lecz pośrednio, w sobie samym, w swoim własnym bycie. Sądzę, że Jaspers by protestował, gdybyśmy to nazwali dowodem (dotyczy to także Maxa Schelera), ale można chyba powiedzieć, że jest to rodzaj wglądu w skończoną egzystencję, wglądu takiego rodzaju, że pozwala uchwycić ową Nieskończoność. A wówczas różnica między tą postawą a stanowiskiem wyraźnych zwolenników

illacjonizmu być może wcale nie byłaby tak wielka, jak zrazu można by sądzić.

Wśród illacsonistów można też wyróżnić dwie grupy. Niektórzy z nich — tak na przykład św. Anzelm z Canterbury, Kartezjusz, Spinoza, Hegel i paru innych — są zdania, że istnienie Boga można wywnioskować *a priori*, bez odwoływania się do doświadczenia skończonego bytu, że tak powiem, z samego myślenia. Tak jak z definicji trójkąta wyprowadza się jego właściwości, zupełnie niezależnie od tego, czy trójkąty w świecie istnieją, czy nie; tak samo można by było również z pojęcia Boga wyciągać wniosek o Jego istnieniu.

Dowód ten został jednak tak skutecznie odparty, najpierw przez św. Tomasza z Akwinu a potem przez Kanta, że dziś już tylko rzadko znajduje zwolenników.

Za to wielu filozofów przyjmuje rozmaite dowody na istnienie Boga oparte na doświadczeniu. Myślę, że większość tych dowodów ma w gruncie rzeczy tę samą podstawę. Postaram się przedstawić taki dowód w postaci, w jakiej znajdujemy go u Whiteheada, Wielkiego teoretyka Boga dwudziestego wieku. Bo to, co on głosi, w gruncie rzeczy — jak sądzę — przyjęliby także inni myśliciele należący do tej grupy.

Zatem Whitehead uczy, że w świecie daje się stwierdzić ciągły proces stawania się: Wszystko, co jest, *staje się*. Na przykład jabłko jest zielone, a potem staje się żółte. Jego zdaniem za tym stawaniem się stoi pewna siła motoryczna. Nazywa ją „creativity”, „siłą stwórczą”. Ona sama jednak nie wystarcza. Wszak nawet przy założeniu, że w świecie istnieje rodzaj parcia ku temu co nowe, trudno zrozumieć, dlaczego to nowe ma być właśnie takie a nie inne. Na to oczywiście można odpowiedzieć, że są takie a nie inne prawa przyrody, które określają, sprawiają, że jabłko staje się właśnie czerwone albo żółte, a nie niebieskie. To jednak jest tylko odroczeniem sprawy. Bo na kolejne pytania: Dlaczego wśród niezliczonej ilości możliwych praw przyrody istnieją właśnie takie? Dlaczego rozwój świata toczy się właśnie po takich a nie innych szlakach? — pada zazwyczaj odpowiedź, że tego nie wiemy. Ale Whitehead stanowczo odrzuca taką postawę. Według niego zadaniem filozofa jest *pojmwowanie racjonalne*, tłumaczenie. On musi, z inocy swojego powołania, zakładać, że jakieś wytłumaczenie istnieje, że w świecie panuje rozum. Jest to przecież podstawowe założenie nauki, a różnica między filozofią a naukami szczegółowymi polega jedynie na tym, że filozofia stosuje racjonalizm *bez ograniczeń*, w daleko większym stopniu, niż to

wystarcza naukom szczegółowym. Filozof, głosi Whitehead, ma nie tylko prawo, ale i obowiązek wciąż pytać: dlaczego?

I wówczas stwierdza, że Bóg *musi* istnieć — musi istnieć jakaś moc nad światem, która określa jego bieg — i to moc nieskończona. Whitehead nazywa ją „zasadą konkretyzacji” — racją, dlaczego rzeczy są takie, jakie są, a nie inne.

Za tym kryje się zapewne także myśl, której sam Whitehead nie sformułował, ale która tu odgrywa rolę zasadniczą. Dlaczego, pada pytanie, świat w ogóle istnieje, i to właśnie *ten* świat, a nie inny? Bo świat nie ma w sobie żadnej racji istnienia. Miałby ją tylko, gdyby był absolutem. Ale wtedy absolut byłby dany. Czyli że w każdym wypadku musimy go przyjąć.

A jeśli chcemy tego wniosku uniknąć, możemy właściwie zrobić tylko jedno: powiedzieć, że w świecie, mówiąc elegancyjnie, jest coś irracjonalnego, to znaczy, coś po prostu absurdalnego, bezsensownego. I rzeczywiście wszyscy przeczący wartości powyżej naszkicowanego dowodu, są w ten czy inny sposób irracjonalistami. Są nimi pozytywiści, a także niektórzy idealiści; ostatnio dołączył do nich Sartre, filozof, który wsławił się swoim ateizmem. Sartre — to z pewnością najinteligentniejszy i najbardziej stanowczy ateista, jakiego zna historia, i dlatego warto pokrótce omówić jego poglądy na tę sprawę.

Sartre dużo lepiej niż wielu innych przemyślał i zrozumiał niekonieczność, niewystarczalność wszystkiego, co w świecie zastajemy. Według niego wszystko to nie ma racji. Wcale nie musi być, a jednak *jest*. Można wytłumaczyć oderwany trójkąt, matematyczną formułę, ale one nie istnieją; natomiast istnienia *rzeczy*, na przykład konkretnych korzeni drzewa wytłumaczyć nie sposób. To, co w świecie istnieje realnie, mogłoby ostatecznie wytłumaczyć jedynie Bóg. Ale Sartre nie chce uznać żadnego boga — uważa, że jest on sprzecznością — wobec czego zupełnie logicznie wnioskuje, że wszelki bóg jest absurdem. Sartre, jak nikt inny, formułuje dylemat; musimy wybierać między Bogiem a absurdem. Po czym sam wybiera absurd i bezsens. W marginesie chciałbym tu zauważyć, że kto zna te wywody Sartre’a, nie będzie mógł uznać go tylko za „egzystencjalistę”. Sartre to z pewnością metafizyk wysokiej klasy. Nawet jeżeli błędzi, to błędzi na poziomie dla wielu w ogóle niedostępnym.

A jednak wielu filozofów broni się przed przyjęciem bezsensu w świecie. Czy filozofowanie w ogóle ma jeszcze jakiś sens, pytają, czy jakakolwiek interpretacja filozoficzna jest

jeszcze możliwa, jeżeli wszystko, co realne, jest pozbawione sensu? A skoro tak jest, to filozof może i powinien raczej przyjąć istnienie Boga — mimo niesłychanych trudności, jakie ono za sobą pociąga — niż z Sartrem opowiadać się za absurdem.

Skąd biorą się te trudności? Przecież człowiek wierzący, nawet wierzące dziecko, nie ma żadnych trudności, by myśleć o Bogu z miłością. Mimo Jego wielkości i wzniosłości, myśl o Bogu jest jasna, zażyła. Ale filozof jest w innym położeniu. Bóg jest dla niego nie przedmiotem miłości i czci, lecz myślenia. Filozof stara się, musi się starać Go zrozumieć.

Tu jednak od razu natrafiamy na pierwszą i zasadniczą trudność wynikającą z wglądu, że Bóg musi się całkowicie, w pełni różnić od wszystkiego innego. Musi być realny, a przecież w pewnym sensie posiadać także znamiona bytu idealnego, bo jest konieczny, jak byt idealny, a także wieczny, ponadczasowy, ponadprzestrzenny. Zarazem musi być jednostkowy, ba! bardziej jednostkowy niż cokolwiek innego. Musi być całkowicie w sobie zamknięty. Musi być żywy w stopniu, którego sobie wyobrazić nie potrafimy. Myśląc logicznie musimy Mu przypisać wszystkie cechy, które uważamy za najwyższe formy bytu na ziemi, a więc realnego — duchowość, osobowość i tak dalej. Z drugiej strony niepodobna mówić o Nim słowami, które mają takie same znaczenie, jak wówczas, gdy ich używamy mówiąc o stworzeniach. Co więcej, nawet gdy mówimy, że Bóg *jest*, owo „*jest*” musi oznaczać coś innego, niż wówczas, gdy odnosi się do nas.

To stawia filozofię przed dylematem: albo przyjąć, że Bóg jest taki, jak inne byty, tylko nieskończenie wyższym od nich pod każdym względem — albo uznać, że niczego nie możemy o Nim powiedzieć. Pierwsze jest oczywistym błędem: Bóg *nie może* być taki, jak inne byty. Drugie jest też nie do przyjęcia: bo nie można przypisywać istnienia czemuś, o czym nic nie wiemy. Z chwilą gdy powiedzieliśmy, że to coś jest, już przypisaliśmy mu jakąś cechę — bo logika uczy, że pustemu *x* nie można przypisywać istnienia.

Najętsze umysły w dziejach europejskiej filozofii próbowały rozwiązać ten dylemat. Między bezsensem antropomorfizmu — który Boga równa ze stworzeniem — a nie mniej absurdalnym bezsensem zupełnej niepoznawalności Boga, większość wielkich myślicieli zawsze starała się znaleźć jakąś drogę pośrednią. Wspaniałym przykładem takich zmagających się jest chociażby trzeci tom *Filozofii* Jaspersa.

Co do mnie, uważam, że takie pośrednie rozwiązanie jest nie tylko możliwe, ale że zostało, przynajmniej w zarysie, opracowane. Jest nim teoria analogii św. Tomasza z Akwinu. Nie mogę jej tutaj omawiać, chciałbym tylko zwrócić uwagę, że dzisiaj, dzięki zdobyczom logiki matematycznej, potrafimy ją lepiej zrozumieć i sformułować niż dawniej.

To byłaby pierwsza trudność. Druga dotyczy stosunku Boga do świata. Jeżeli Bóg jest nieskończony, to na pierwszy rzut oka wydaje się, że nic nie może istnieć poza Nim. Na takim rozumowaniu oparty jest tzw. monizm, względnie (jeśli się przypisuje Bogu świadomość) panteizm: świat jest mianowicie Pojęty jako tożsamy z Bogiem, albo jako Jego część. Tylko, że wtedy musielibyśmy powiedzieć, że Bóg, który miał być racją bytu skończonego, jest sam złożony z części, że się staje, że zawiera składniki skończone i tak dalej — a to są same niedorzeczności.

Podobne zagadnienie istnieje, jeśli chodzi o dynamiczny stosunek Boga do świata. Stawanie się jest przecież rodzajem bytu, czegoś, co *jest*. Koniec końców, Bóg musi być nie tylko racją tego, że coś jest, ale i tego, że jest to takie albo inne. A to znaczy, odnośnie do ludzkiej woli, że wszystko, co czynimy, czego chcemy, zostało z góry określone, zdeterminowane przez Boga — czyli, że żadnej woli nie ma. ,.

Rozwiązania obu zagadnień trzeba zapewne dopatrywać się w tym, że się pojmuje byt i działanie Boga jako coś zupełnie różnego od bytu i działania stworzeń. Bóg nie jest wtedy bytem istniejącym obok innych bytów ani, jak to dość prymitywnie wyraził pewien teolog, drugim koniem, który ciągnie tę samą barkę z człowiekiem. On istnieje i działa nie obok stworzenia, ale *ponad* nim — jest innym bytem i innym działaniem.

Wreszcie problem religijny. Czy bóg filozofów — czyli byt nieskończony, konieczny, który jest racją wszelkiego istnienia — może być Bogiem chrześcijan, umiłowanym Ojcem i Zbawicielem, z którym toczę modlitewne rozmowy? Bóg religii różni się od racji świata metafizyków jednym zasadniczym rysem: jest spięty. Co to jest świętość, tego nikt nie umie powiedzieć, tak jak nikt nie może powiedzieć, czym właściwie jest barwa albo ból. Świętość jest dana w ludzkiej świadomości, w doświadczeniu modlącego się — człowiek dostrzega ją wyraźnie oczyma swego ducha. Czy świętość ta zbiega się z nieskończonością racji świata? Czy w ogóle istnieje pomost między tym, o co możemy osiągnąć rozumowo w filozofii, a tym,

co głosi religia, owym przedmiotem uwielbienia i nadziei, ową Zasadą miłości?

Poglądy filozofów są i w tej sprawie podzielone. Dziś żaden poważny myśliciel nie przeczy, że świętość jest czymś pierwotnym, że nie można jej sprowadzić do czegoś innego, że mamy w niej do czynienia z całkiem szczególnymi wartościami i postawami. Większość dzisiejszych myślicieli jest jednak zdania, że ta religijna dziedzina nie ma nic wspólnego z metafizyką — że w sprawie istnienia Boga nie ma pomostu między wiarą a myśleniem. Bóg metafizyki, twierdzą, jest inny niż święty Bóg religii.

Choć są i filozofowie, którzy nie posuwają się aż tak daleko. Oczywiście zgadzają się z tym, że religia mówi o Bogu *dużo więcej niż* filozofia. Ale z tego, ich zdaniem, nie wynika, że przedmiot filozoficznej nauki o Bogu miałby być w jakimkolwiek punkcie sprzeczny z Bogiem religii. Tego, w rzeczy samej, nie można wykazać. *Wszystko*, co w filozofii możemy powiedzieć o Bogu, uznać może także człowiek religijny; z tym, że wie on o Nim dużo więcej niż najwięksi spośród metafizyków. Różnica nie leży w *przedmiocie*, lecz w *postawie* człowieka. Filozof rozgląda się za Bogiem jako za czymś, co rozumnie wytłumaczy świat. Bóg jest mu (potrzebny nie do oddawania Mu czci, lecz po to, by mógł obronić swój racjonalizm; przyjęcie Boga jest dla niego równoznaczne z bezwzględny przyjęciem wytłumaczalności bytu. I jeżeli wolno tu mówić o wierze, to jedyną wiarą, którą on zakłada, jest wiara w rozum. O jakiejś miłości do Boga nie może tutaj być mowy — gdy Spinoza mówił o rozumnej miłości Boga, miał na myśli jedynie poznanie.

Ale filozof zajmujący taką postawę dochodzi tu, jak w pytaniu o człowieka, do granicy, poza którą patrzy już tylko w ciemność. Jego Bóg jest tak nieokreślony, obciążony tak licznymi problemami, że sam filozof — a uczynił to ongiś Platon — stawia sobie pytanie, czy nie mogłoby być czegoś poza Jilozofią. A wtedy, jeżeli jest człowiekiem wierzącym, mógłby otrzymać odpowiedź na wiele dręczących go spraw ze strony religii. Jego pojęcie Boga na tym nie ucierpi, przeciwnie, stanie się bardziej pełne i żywe.

Ale filozofia może człowieka myślącego doprowadzić do owej granicy, której o własnych siłach już nie potrafi przekroczyć, tylko pod jednym warunkiem, a mianowicie, że pozo-
stanie wierny sam sobie. W tej sprawie, jak zresztą we wszy-

stkich innych, będzie życiowo twórcza i owocna tylko wtedy, kiedy kierować się będzie autentyczną chęcią zrozumienia i zdecydowanie trzymać się rozumu. Bo filozofia — to nic innego jak rozum ludzki w sposób bezwzględny, bezgraniczny, z całą mocą, na jaką nas stać, nastawiony na wytłumaczenie świata.

POSŁOWIE

Przeszło ćwierć wieku upłynęło od pierwszego wydania tych rozważań. Odczytując je dzisiaj widzę, że moje poglądy nie zmieniły się tymczasem — ale że w dwóch sprawach zajmuję obecnie stanowisko bardziej radykalne. Sądzę, że jest moim obowiązkiem powiadomić Czytelnika o tych zmianach.

Pierwsze dotyczy samej filozofii, jej zadań i możliwości. Jestem dziś zdania, że tzw. syntetyczna filozofia się przeżyła, że jesteśmy zmuszeni filozofować „analitycznie”, to jest zaniechać próby kształtowania ogólnego obrazu rzeczywistości i ograniczać się do rozbioru szczegółów. Sądzę mianowicie, że dla nas, u końca XX wieku, trzy rzeczy są jaśniejsze niż dawniej; wymogi logiki formalnej, granice racjonalności i rozmiar wiedzy. *Summy* nikt z nas już nie napisze. To oczywiście nie znaczy, by metafizyka była niemożliwa — ale zdajemy sobie dziś lepiej sprawę ze słuszności uwagi św. Tomasza; że tylko nieliczni, po długim czasie i nie bez licznych błędów osiągają w niej wyniki — i to wyniki bez wielkiej wartości dla poglądu na świat.

Drugą dziedziną, w której moje poglądy uległy zaostreniu, jest antropologia, nauka o człowieku. Jestem teraz przekonany, że zgodnie z wynikami wszystkich nauk, od astronomii do psychologii, człowiek nie jest wcale wyjątkiem w przyrodzie, ale jej częścią. Widzę też jaśniej niż dawniej, że człowiek jest wyjątkowo złym i okrutnym stworzeniem. Uważam więc, że humanizm filozoficzny, według którego byłby czymś istotnie różnym od innych zwierząt i wyjątkowo wzniosłym, jest zabobonem, a nawet głównym zabobonem naszych czasów. Można oczywiście wierzyć, że Bóg w niezrozumiałym dla nas miłosierdziu wyszczególnił i pokochał to właśnie zwierzę, nadając mu przez to nadzwyczajną godność. Ale to jest rzecz wiary, religii, nie filozofii.