

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Józef Życiński	FIZYK I TRANSCENDENCJA
Erwin Schrödinger	NAUKA I RELIGIA
Michał Heller	W KRĘGU NAUKI I WIARY – 9
Theodor W. Adorno	W Y C H O W A N I E P O O Ś W I Ę C I M I U
Karl R. Popper	NAUKA I METAFIZYKA
Hanna Rosnerowa	WOKÓŁ FILOZOFII W S P Ó Ł C Z E S N E J
Roger Moser OFM Cap.	PSYCHOLOGICZNE ASPEKTY MODLITWY

JAN GROSFELD: TRADYCJA I NOWOCZESNOŚĆ ● JÓZEF RECZEK: DOROBEK
NAUKOWY EMILA BENVENISTE'A ● ADAM ZAGAJEWSKI O KSIĄŻCE
KORNELA FILIPOWICZA „KOT W MOKREJ TRAWIE”

MICHAŁ STRZEMSKI:

Z ZAGADNIEŃ PSEUDOFILOZOFII NIEPROFESJONALISTÓW

Jedenasta wieczorem...

MARIA DŁUSKA: WSPOMNIENIE O SIOSTRZE KATARZYŃCIE
SIOSTRA KATARZYŃCZANA: POGRZEB WŁASNY

K R A K Ó W

ROK XXX

MARZEC (3)

1978

28!

W NUMERZE:

Uzewnętrzniane w różnych formach próby wyjścia poza dane fizyczne spotkać można u wielu uczonych: zarysowują się kontury nowej „zgody fizyków i filozofów” (Wolfgang Pauli). J. Życiński przedstawia te próby — od znanego „epitafium” Franklina po religijne rozważania w listach Maxwella — na szerokim tle metodologicznym.

Tezy Życińskiego ciekawie ilustruje wypowiedź Erwina Schrödingera, wielkiego fizyka i miłośnika greckiej myśli filozoficznej, wiodąca ku znamiennej konkluzji: „To, co konstruujemy w naszych umysłach nie może mieć władczej mocy nad naszym umysłem, ani mocy powoływania go do istnienia, ani mocy unicestwiania go.”

W kręgu nauki i wiary M. Heller stawia pytanie, czy mechanizmy łączące dziś nauki empiryczne rozciągną się kiedyś na nauki humanistyczne, czy obejmą płaszczyznę filozofii i teologii? Podobnie jak J. Życiński, ks. Heller sądzi, że powstaje klimat sprzyjający wielkim syntezom, choć rozwarstwienie wydaje się być konieczną cechą poznania.

Klasyczny esej K. Poppera o nauce i metafizyce z właściwą autorowi jasnością przedstawia jego specyficzne poglądy na postępowanie poznawcze w fizyce klasycznej i metafizyce.

Jedyną rzeczywistą siłą, zdolną przeciwstawić się formule Oświeceniom — pisze Adorno — jest autonomia, zdolność refleksji, samostanowienia, niewspółuczestniczenia. W jaki sposób wychowanie może wspierać rozwój tych cech? Rozważania Adorna wskazują wiele ważnych kierunków działania wychowawczego.

W ubiegłym roku, w numerze czerwcowym, zamieściliśmy szereg artykułów z zakresu filozofii analitycznej wraz z artykułem A. Gawrońskiego „Pochwała filozofii lingwistycznej”. W numerze niniejszym Hanna Rosnerowa polemizuje z niektórymi twierdzeniami „Pochwały”, co jest tym bardziej interesujące, że czyni to z pozycji miłośnika wspomnianej filozofii.

Laski — z miejscem tym łączy się tyle faktów i nazwisk ważących w chrześcijańskiej kulturze polskiej, ale i nie tylko chrześcijańskiej. A wszystkie one, fakty i nazwiska, dają świadectwo dobroci, wielkiej dobroci. Stąd tyle ludzi i tyle kwiatów przy trumnie z imieniem Siostry Katarzyny, wokół której szerzyło się dobro w sposób tylko dobru przynależny. O tych świadkach dobroci zgromadzonych na pogrzebie Siostry Katarzyny pisze jej przyjaciel, prof. Maria Dłuska.

TREŚĆ ZESZYTU

- 311 ● Józef Życiński
FIZYK I TRANSCENDENCJA
- 330 ● M.G.
ERWIN SCHRÖDINGER (1887–1961)
- 333 ● Erwin Schrödinger
NAUKA I RELIGIA
tłum. M.G.
- 344 ● Michał Heller
W KRĘGU NAUKI I WIARY
9. OD SYMBIOZY DO SYNTEZY
- SŁOWA I ŚWIAT
- 553 ● Theodor W. Adorno
WYCHOWANIE PO OŚWIĘCIMIU
tłum. Juliusz Zychowicz
- 367 ● Karl R. Popper
STATUS POZNAWCZY NAUKI I METAFIZYKI
tłum. Bohdan Chwedeńczuk
- 388 ● Hanna Rosnerowa
W SPRAWIE FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ.
QUAESTIO DISPUTATA
- 412 ● Roger Moser OFM Cap.
PSYCHOLOGICZNE ASPEKTY MODLITWY
tłum. Zdzisław Rzesutek OFM Cap.

ZDARZENIA-KSIĄŻKI-LUDZIE

- 420 ● Jan Grosfeld
TRADYCJA I NOWOCZESNOŚĆ
WSPÓLNOTY WIEJSKIE W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ
- 431 ● Józef Reczek
DOROBEK NAUKOWY ÉMILA BENVENISTE'A
(1902-1976)
- 449 ● Adam Zagajewski
SZKŁO POWIĘKSZAJĄCE

Michał Strzemiński
Z ZAGADNIEŃ PSEUDOFILOZOFII
NIEPROFESJONALISTÓW
INTEGRACJA CAŁKOWITA
CZYLI DEZINTEGRACJA ZUPEŁNA

JEDENASTA WIECZOREM...

- 455 ● Maria Dłuska
KWIATY I LUDZIE
WSPOMNIENIE O SIOSTRZE KATARZYŃCIE
- 463 ● Siostra Katarzyna od Rany Boku Pana Jezusa
i Miłosierdzia Bożego
POGRZEB WŁASNY
- 464 ● Sommaire

FIZYK I TRANSCENDENCJA

Ian Stewart w zakończeniu *Concepts of Modern Mathematics* przytacza anegdotę o trzech podróżnych, którzy przejeżdżając przez Szkocję zauważyli z okien pociągu czarną owcę. Pierwszy z podróżnych, astronom, zainteresowany widokiem stwierdził: „Ciekawe, że w Szkocji wszystkie owce są czarne.” Wypowiedź jego uściślił natychmiast fizyk mówiąc: „Chciałeś powiedzieć, że niektóre owce w Szkocji są czarne”. Próba uściślenia nie zyskała jednak aprobaty trzeciego z podróżnych — matematyka, który orzekł, iż jedynie poprawne jest stwierdzenie: „W Szkocji istnieje przynajmniej jedno pole, na którym istnieje przynajmniej jedna owca, która przynajmniej z jednej strony jest czarna”.

W Stewartowskiej anegdocie znajduje wyraz zróżnicowanie, jakie istnieje w metodzie i terminologii stosowanej w różnych dyscyplinach składających się na jedną całość, określoną skrótowo mianem „nauki”. Sygnalizowane zróżnicowanie epistemologiczne nierzadko pomijane jest milczeniem w dyskusjach światopoglądowych. Wypowiedzi o naukowym obrazie świata bywają wtedy formułowane tak, jak gdyby istniała jakaś idealna — w Platońskim sensie — nauka sama w sobie z określonymi z żelazną dokładnością wzorcami postępowania. Problem oceny naukowego charakteru pewnych rozwiązań sprowadzałby się przy takim podejściu jedynie do konfrontacji określonych ujęć z ustalonymi wzorcami i do definitywnego odrzucenia niektórych rozwiązań jako nienaukowych lub sprzecznych z twierdzeniami nauki. Problem w tym, że historia rozwoju nauki jest w gruncie rzeczy również historią zmieniających się wzorców naukowości oraz historią ustawicznego odchodzenia od reguł uznanych we wcześniejszych fazach rozwojowych za nienaruszalne. Rozwiązania metodologiczne, jakie fascynowały umysły autorów okresu międzywojennego, urzekając neopozytywistyczną ostrożnością i krytycyzmem, budzą aktualnie uśmiech zadumy u myślicieli piszących o śmierci pozytywizmu logicznego. Entuzjazm osób skłonnych do praktykowania kultu mgliście pojętej naukowości

można stonować spokojnym przypomnieniem uwagi Stefana Amsterdamskiego o tym, iż mimo różnych prób określenia nauki, ostatecznie przyznać trzeba, że nauką jest to, co robią uczeni, zaś uczeni to po prostu ci, których... uważa się za uczonych¹.

Z trójki uczonych wspomnianych przez Stewarta w pierwszych odczuciach największe sympatie budzi matematyk ze swą precyzją i zatroskaniem o maksymalną dokładność opisu. Opis takiej postawy znaleźć można nie tylko w anegdotach o podróżnikach w Szkocji. Obszerną kolekcję przykładów maksymalnego zatroskania uczonych o poprawność sformułowań przytacza Jagdish Mehra w *The Physicist's Conception of Nature*². M. in. Mehra wspomina swe pierwsze spotkanie z P. Dirakiem w Cambridge w 1955 r. Siedząc obok słynnego laureata Nobla w jadalni St. John's College, doszedł on do wniosku, że angielskim zwyczajem dobrze będzie zacząć rozmowę od problemów pogody. W tym celu zauważył: „Wieje dziś, nieprawdaż?” Dirac w spokoju spożywał dalej posiłek, by wkrótce potem wstać i bez słów odejść w kierunku drzwi. Przerażony Mehra zastanawiał się, jaki nietakt mógł popełnić swym odezwaniem się. Tymczasem Dirac po zlustrowaniu sytuacji na dworze wrócił do stołu tylko po to, by rzucić: „Tak, wieje”.

Obawiać należy się jednak, czy znane byłyby nauce najważniejsze z rozwiązań Diraca, gdyby w podobny sposób chciał każde z nich weryfikować empirycznie. Skądinąd wiadomo, że obok ewolucji zainteresowań i przejścia od problemów matematyki do fizyki u Diraca dokonała się również ewolucja poglądów w dziedzinie metodologii. Uwidocznia się ona choćby w słynnej wypowiedzi o tym, iż piękno równań teorii jest ważniejsze niż zgodność z danymi doświadczenia.³ Widać więc, że absolutna zgodność twierdzeń z obserwacją przedstawia się atrakcyjnie w rozmowach przy stole lub w szkockim pociągu, niemożliwa jest jednak do utrzymania w konstrukcji heurystycznie płodnych hipotez. Zrehabilitować trzeba wspomnianych na początku fizyka i astronoma, ponieważ jeśliby za twierdzenia naukowe uznawać jedynie twierdzenia sprawdzalne doświadczalnie, sama nauka prezentowałaby się bardzo mizernie.

¹ *Między doświadczeniem a metafizyką*, Warszawa 1973, 54.

² *The Physicist's Conception of Nature*, Dordrecht 1973, (ed. by Jagdish Mehra) 749—765, 805—819.

³ „Bardziej ważne jest, by określone równania charakteryzowały się pięknem, niż żeby były one zgodne z doświadczeniem (...) Wydaje się, iż jeśli ktoś pracuje pod kątem otrzymania harmonijnych równań (...), to jest on na pewnej drodze postępu w badaniach. Jeśli natomiast nie ma całkowitej zgody między jego wynikami a doświadczeniem, nie ma powodu do zniechęcenia, ponieważ rozbieżność może być spowodowana przez niewielkie cechy, jakie nie zostały uwzględnione i wszystko wyjaśni się z dalszym rozwojem teorii”. „*Scient. Amer.*”, 208 (1963) n. 5.

Adekwatny opis rzeczywistości, jaka istnieje poza podmiotem poznającym, jest zadaniem znacznie bardziej skomplikowanym niż opis szkockiego pastwiska czy pogody w Cambridge. Stąd też uznać trzeba prawomocność wprowadzania różnorodnych metod w celu uzyskania nowych, choćby tylko prawdopodobnych informacji. Im bardziej rozległa jest badana dziedzina rzeczywistości, tym częściej w jej studium pojawiać się muszą uogólnienia i ekstrapolacje, tym większa rola czynnika hipotetycznego i więcej miejsca na wprowadzenie dodatkowych modyfikacji. Gdyby ktoś uprawiający psychologię eksperymentalną zechciał po przebadaniu jednego emeryta pisać traktat o reakcjach niemowląt, nie powinien oczekiwać, że jego praca traktowana będzie poważnie. Kiedy jednak kosmolog, na podstawie obserwacji istniejącego od kilkunastu miliardów lat a odkrytego w 1965 r. promieniowania „tła”, rozwija hipotezy o pierwszych fazach ewolucji wszechświata, rozwiązania te studiowane są wnikliwie i uważane za miarodajne. Obiekt, jaki bada kosmolog, jest wszak tylko jeden — cały wszechświat i jego specyfika narzuca również specyfikę metodzie kosmologicznego studium rzeczywistości. Próby stosowania w kosmologii metod, które są zadowalające w praktyce laboratoryjnej, znowu nie wyglądałyby poważnie. Pogodzić się trzeba więc z istniejącym zróżnicowaniem sposobów, które prowadzą do zdobycia wiedzy o rzeczywistości. Do historii przeszedł już okres, kiedy podejmowano próby rozwijania wszystkich dyscyplin według jednego wzorca i nawet etykę usiłowano rozwijać *more geometrico*. Wolni od złudzeń minionych pokoleń musimy uznać dziś pluralizm metodologiczny i epistemologiczny za fakt niekwestionowalny.

Po stwierdzeniu zróżnicowania metod studium rzeczywistości postawić można pytanie o relację między poznaniem fizykalnym a analizami teologii czy klasycznej teorii bytu. Zagadnienie to często bywa badane w aspekcie rozwoju historycznego czy pod kątem konfliktu wymienionych dyscyplin. W niniejszym szkicu natomiast uwaga zostanie skoncentrowana na pewnych podobieństwach formalnych oraz na zbieżności niektórych wniosków akceptowanych zarówno przez teologów, jak i przez filozofujących fizyków. Pozwólmy, by do trójki podróżnych ze szkockiego pociągu dołączyli filozof z teologiem.

GRANICE ŚWIATA A GRANICE JĘZYKA

Zasygnalizowana różnorodność metod z jednej strony, a z drugiej strony wysoka specjalizacja, stanowiąca zło konieczne w dzisiejszym stanie badań, łatwo mogą prowadzić do swego rodzaju zawężenia pola koncentracji świadomości u poszczególnych badaczy. W konsekwencji zagadnienia nie związane bezpośrednio z ich tematyką

badawczą są albo pomijane milczeniem, albo niedostrzegane, przynajmniej w pewnych etapach działalności. Przykład podobnej postawy można znaleźć w biografii np. Dawida Hilberta. Miał on się kiedyś żalić przed Jamesem Franckiem, iż przypadkowo odkrył, że śniadanie przygotowane rano przez żonę nie zawierało już jajka, ale — niestety — nie jest w stanie stwierdzić, czy podobne przypadki miały miejsce już wcześniej.

Jeśli poza obszarem koncentracji uwagi uczonego pozostanie skład spożywanych posiłków, sytuacja staje się tylko śmieszną; kiedy jednak na margines życia zepchnięte zostaną kwestie zasadnicze, powstaje wtedy niebezpieczeństwo zredukowania całej rzeczywistości do tego jej niewielkiego wycinka, który stanowi przedmiot bezpośrednich badań i w konsekwencji niebezpieczeństwo istotnego zużycia życia. Redukcjonizm taki, uwarunkowany osiągnięciami XIX-wiecznego przyrodoznawstwa, znalazł wyraz np. w rozwiązaniach Ludwiga Boltzmanna. Zafascynowany osiągnięciami mechaniki postulował on, aby piękno, miłość czy prawdę tłumaczyć również przez odwołanie się do praw mechaniki⁴. Naszej cywilizacji, karmionej owocami drzewa nauki i technologii i nastawionej w znacznie większym stopniu na podziwianie jakości owoców niż na krytykę pewnych gorzkich następstw konsumpcji, może również zagrażać niebezpieczeństwo podobnego redukjonizmu. Następstwem jego bywa uznanie analiz teologicznych za mgliste i niesprawdzalne lub opiniowanie, iż nie wiadomo, jak jest z tą rzeczywistością transcendentną, ponieważ różne systemy religijne prezentują zgoła różne rozwiązania, a ewolucja zachodząca w obrębie poszczególnych systemów jest tak istotna, że z biegiem czasu i rozwojem interpretacji twierdzenia otrzymują zgoła nowy sens.

Jeśliby nawet uznać częściową słuszność podobnych zarzutów skierowanych pod adresem teologicznej epistemologii, to jednak zdecydowanie niesłuszny okazuje się formułowany na ich podstawie wniosek. Fakt rozwoju teologii i interpretacji pewnych twierdzeń nie zawiera w sobie niczego szokującego, w każdej nauce bowiem obok fundamentalnych twierdzeń, które wcale nie ulegają zmianie, można wyróżnić także zespół twierdzeń, które z biegiem czasu poddawane są modyfikacji, uściśleniu czy reinterpretacji i te procesy właśnie są oznakami rozwoju nauki. Koncepcja ruchu planet u Keplera różniła się od poglądów neoplatoników w tym przedmiocie, a Einsteinowskie ujęcie przestrzeni i czasu jest różne od Newtonowskiego. Ewolucja tych rozwiązań nie upoważnia jednak do kwestionowania wartości poznania, jakiego dostarcza astronomia lub do kwestionowania realnego charakteru przestrzeni i czasu tylko dla-

⁴ Zob. np. *Populare Schriften*, Leipzig 1905, 514.

tego, iż istnieją różne teorie tłumaczące ich naturę. Istniejącą rozbieżność rozwiązań teologicznych można analizować odwołując się do analogii z próbami konstrukcji jednolitej teorii pola. Przedstawiono cały szereg propozycji unitarnej teorii: teoria Einsteina-Schrödingera, teoria rzutowa Veblena, teoria przestrzeni 5-wymiarowych (Kaluzy, Jordana-Piraniego), 6-wymiarowych (Jano-Ogane) czy nieskończenie wymiarowych (Kalicyna) stanowią przykłady klasycznych już rozwiązań. W ocenie przedstawionych teorii przyjmuje się, że żadna z nich „nie wyszła poza ramy pojęć abstrakcyjnych, nie doprowadziła też do żadnych odczuwalnych odkryć lub rezultatów sprawdzalnych doświadczalnie. Ich heurystyczne znaczenie równa się zeru”⁵.

Czy oznacza to jednak, że należy zarzucić abstrakcyjne, nieweryfikowalne i nieplodne heurystycznie konstrukcje a ukierunkować zainteresowania wyłącznie w stronę laboratoryjnych pomiarów, które łatwiej przynoszą bezpośrednie efekty? Stanowisko takie byłoby oznaką pragmatyzmu na krótką metę oraz oznaką kapitulacji przed rozwiązaniem zagadnień najbardziej podstawowych. Byłby to redukcjonizm, w którym bardziej kocha się efekty niż Prawdę.

Ustosunkowując się do rozbieżności pomiędzy poszczególnymi teoriami przy uwzględnieniu np. w Einsteinowskiej teorii względności, jej Cartanowskiego uogólnienia rozwijanego obecnie przez A. Trautmana, teorii Bransa-Dickego czy teorii f — grawitacji Salama-Ishama, zauważyć trzeba, iż nie zachodzi stosunek wykluczania pomiędzy wszystkimi zdaniem wymienionych teorii. Ujęcie pewnych procesów i wielu zjawisk obserwowanych na obecnym etapie ewolucji wszechświata jest jednakowe we wszystkich wspomnianych koncepcjach. Zasadnicza rozbieżność ujawnia się wtedy, gdy bada się pierwsze fazy ewolucji, stan superkondensacji materii, kosmologiczną osobliwość początkową etc.

Analogicznie przedstawia się sytuacja z rozbieżnością rozwiązań teologicznych prezentowanych np. przez judaizm, islam, chrześcijaństwo. Istnieje obszerny zbiór twierdzeń wspólnych wszystkim tym systemom, np. teza o istnieniu Istoty Absolutnej, pierwiastka duchowego w człowieku, możliwości istnienia człowieka po ziemskiej śmierci, eschatologicznych konsekwencjach czynów ludzkich. Rozbieżności wyłaniają się bądź to przy wyodrębnieniu bardzo szczegółowych konsekwencji (np. forma praktyk religijnych), bądź w pobliżu „punktów osobliwych” poszczególnych systemów (np. rola Chrystusa Pana). Tak jednak, jak każda z przytoczonych teorii fizycznych stanowi przybliżony opis realnego świata i radykalnie opozycyjną w stosunku do nich byłaby nie jakaś nowa teoria przy-

⁵ A. Piętrow, *Grawitacja a czasoprzestrzeń*, w: *Przestrzeń, czas, ruch*, Warszawa 1976, 209.

rodnicza lecz rozwiązanie, w którym podważano by realne istnienie świata, podobnie we wszystkich systemach religijnych istnieje w różnym stopniu odbicie Prawdy, a rozwiązaniem opozycyjnym w stosunku do nich jest teza kwestionująca istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości transcendentnej i uznająca 'bezcelowość teologicznych dociekań.

Znamienne jest, że próby konstruowania nowych teorii fizykalnych miały często swe inspiracje w umiejętności dostrzeżenia głębszej wymowy faktów znanych już wcześniej, umiejętności szerszego spojrzenia na te fakty, odejścia od prostych konstatacji i zauważenia niedostrzeganych dotychczas związków. Rozwój nauki to nie tyle zdobycie nowych faktów, co stworzenie nowej perspektywy ujęcia faktów już znanych. Baza empiryczna, jaką dysponował Kopernik nie zawierała danych, które byłyby nieznanne żyjącym 15 wieków wcześniej astronomom aleksandryjskim; aparaty pomiarowe, którymi dysponował fromborski kanonik, były mniej precyzyjne od aparatury dostępnej Ptolomeuszowi. Wielkość ujęcia Kopernika przejawiała się właśnie w umiejętności nowego spojrzenia na interpretowane w sposób tradycyjny informacje.

Podobna sytuacja zachodziła w przypadku A. Einsteina. Niewątpliwie starszy od niego o 25 lat H. Poincaré znał dobrze trudności fizyki początków XX wieku. Miał też zapewne lepiej opanowany aparat matematyczny niż młody pracownik berneńskiego Biura Patentów, którego H. Minkowski podczas studiów uważał za „leniwego psa”. A jednak nową wizję wszechświata rozwiązującą poprzednie trudności przedstawił właśnie Einstein, nie zaś Poincaré. Zapytany o genezę radykalnie nowego ujęcia, wypracowanego w jego teorii, Einstein wyjaśniał, że większość ludzi ustala sobie w okresie dzieciństwa własną wizję przestrzeni i czasu oraz przyzwyczajają się do niej, uważając problem za rozwiązany definitywnie. On zaś jako dziecko nie myślał o tej problematyce, dlatego później bez uprzedzeń i przyzwyczajień mógł ująć głębiej zagadnienie.⁶

Próba nowego, wolnego od stereotypów spojrzenia na rzeczywistość, dostrzeżenia jej głębszego wymiaru, zadumy nad tym, co większości wydaje się oczywiste i proste, są także analizy klasycznej filozofii czy rozważania teologów; rozważania, które mają prowadzić do wypracowania transcendentnej unitarnej teorii rzeczywistości. Przed podjęciem analiz tego typu należy jednak uświadomić sobie zagrażające im dwojakie niebezpieczeństwo, będące rezultatem przyzwyczajania do pewnych schematów myślowych.

Niebezpieczeństwo pierwsze przejawiałoby się w tym, że w wyniku przyzwyczajania do zmatematyzowanego aparatu pojęciowego

⁶ Zob. K. Seelig, *Albert Einstein*, Zürich 1954, 71.

oraz do metody właściwej naukom przyrodniczym, analizy teologiczne uważano by za coś bliższego poezji niż nauce, za ekspresję pragnień raczej niż za udowodnione wnioski. Ponieważ w punkcie wyjścia niniejszego artykułu stwierdzone zostało istnienie różnorodnych metod poznawczych, więc też zastrzeżenia tego typu nie będą tu bliżej badane. Autorom skłonny do uprawiania kultu swoiście pojmowanej naukowości wystarczy przeciwstawić np. twierdzenia tzw. nihilizmu poznawczego w wersji Paula Feyerabenda⁷. Jego analizy syntetycznie podsumowuje Henryk Skolimowski pisząc, iż w obecnym stadium rozwoju teorii nauki „przestaliśmy już wiedzieć, czym jest *prawda* w nauce, czym są *teorie* naukowe, na czym polega *pojęcie racjonalności* w nauce i wreszcie, czym jest sama *nauka*”⁸.

Drugim niebezpieczeństwem utrudniającym próby poznania rzeczywistości transcendentnej jest niebezpieczeństwo posługiwania się w dziedzinie aparatury pojęciowej i metod poznawczych stosowanymi w próbach poznania rzeczywistości pozamaterialnej nienaruszalnymi stereotypami. Przyrodzoznawstwo miało w swym rozwoju okresy, w których pewni myśliciele sądzili, iż prawie wszystko, co można powiedzieć o przyrodzie zostało już powiedziane. Franciszek Bacon sądził np., że wytłumaczenie wszystkich zjawisk fizykalnych jest jedynie kwestią kilku lat dalszych badań. E. Haeckel pisał w *Zagadkach wszechświata*, że wszystkie prawdziwe problemy, interesujące odwiecznie ludzkość, zostały rozwiązane wraz z XIX-wiecznym postępem nauki. U schyłku minionego stulecia A. Michelson orzekał, że głównym zadaniem, jakie pozostało do wykonania fizykom przyszłych pokoleń, będzie uzupełnienie szóstego miejsca po przecinku w dotychczasowych wyliczeniach⁹. Intencje niektórych filozofów idą również w podobnym kierunku i skłonni są oni uważać, że główną czynnością badawczą powinno być przygotowanie nowych komentarzy dla wypowiedzi dawnych mistrzów oraz ewentualny spór o przecinki w ich dziełach. O ile jednak złudzenia wspomnianych przyrodników można usprawiedliwiać tym, iż nie uświadamiali sobie oni jeszcze, że nasze poznanie ma charakter asymptotycznego przybliżania się do nieosiągalnej pełni prawdy, to w drugim przypadku nie ma podobnych okoliczności łagodzących, gdyż oczywiste jest, że przerastająca nas nieskończona rzeczywistość transcendentna nie może być w sposób całkowicie zadowalający

⁷ Zob. P. Feyerabend, *Against Method*, London 1973.

⁸ *Zmierzch światopoglądu naukowego*, London 1975, 61. (Podkr. — H. Skolimowski.)

⁹ Michelson zwierzał się później R. A. Millikanowi, iż żałuje niefortunnej wypowiedzi wygłoszonej podczas otwarcia Laboratorium Fizycznego Uniwersytetu w Chicago.

scharakteryzowana w żadnym systemie językowym. Niechęć do nowej aparatury pojęciowej tłumaczyć można w tym przypadku albo obawą, że w nowych ujęciach zostaną zniekształcone podstawowe niekwestionowalne tezy, bądź niepokojem o wytworzenie terminologicznej wieży Babel, bądź też po prostu zadowoleniem z istniejącego stanu rzeczy oraz antypatią do nowości.

Obawa, iż nowy system pojęć może spowodować odejście od ortodoksji, nie wydaje się uzasadniona. Rozwiązania heterodoksyjne powstawały przecież także i na gruncie powszechnie akceptowanej terminologii. Natomiast obserwując proces wprowadzania nowych terminów i metod do nauk przyrodniczych trzeba przyznać, że nie prowadził on do obalania dorobku minionych pokoleń, lecz do ukazania nowych aspektów. Teoria względności Einsteina nie obala przecież teorii Newtona, lecz tylko stanowi jej uogólnienie i rozwinięcie¹⁰. Rozwinięcie to nie mogło się dokonać z aparatem pojęciowym z okresu F. Bacona. Trzeba było rozwoju matematyki, powstania geometrii nieeuklidesowych, rachunku tensorowego etc.

Perspektywa wieży Babel może być przerażająca dla osób, które mają wrodzoną niechęć dla języków obcych. Ostatecznie jednak znacznie lepiej można odczytać właściwy sens zdania, jeśli dysponuje się jego kilkunastu wersją. Oczywiście, pewne języki są uprzywilejowane przez samą tematykę, rozmowy i dyskusji o najnowszych osiągnięciach techniki nie należy raczej przeprowadzać w narzeczu któregoś z plemion afrykańskich. Nieco dziwnym byłoby niemniej rezerwowanie tylko jednego języka dla określonych grup zagadnień. Monopol terminologiczny nie wygląda najpoważniej, nawet wtedy, gdy osoby zalecające go mają najlepsze intencje. Odrębnym zagadnieniem jest to, że konsekwencje pluralizmu językowego mogą stanowić utrudnienie dla odbiorcy przekazywanych prawd. Zauważyć trzeba jednak znowu, że pewne formy tego pluralizmu istniały już dotychczas. Inna jest np. koncepcja przygodności u św. Tomasza, inna u Leibniza, a jeszcze inna u Pascala. Różnorodność konotacji nie prowadziła mimo to do zasadniczych nieporozumień, ponieważ odbiorca, nie dysponujący możliwością rozróżnienia filozoficznych subtelności, wyżej od *Monadologii* cenił Ewangelię i na niej bezpośrednio kształtował swoje spojrzenie na transcendencję.

Zarzut, iż uwzględnienie w kształtowaniu tego spojrzenia terminologii stosowanej w niektórych współczesnych kierunkach filozoficznych utrudnia przekaz prawdy, byłby tylko wtedy słusznym, gdyby współczesny odbiorca tej prawdy doskonale orientował się w subtelnościach dotyczących np. różnicy między istotą a istnieniem,

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. A. Trautman, *Teoria względności*, Warszawa 1971, 17.

natomiast nie słyszałby nic o fenomenologii czy filozofii analitycznej.

Ostatecznie pozostaje więc trzeci powód niechęci do epistemologicznych modyfikacji — przyzwyczajenie. Psychologicznie niezbyt łatwo jest odchodzić od form, które stały się bliskie, gdyż spełniały swą rolę w długim okresie czasu. Łatwo mogą wtedy rodzić się pytania o celowość zmiany, obawy, czy tym celem nie jest sama zmiana, a motywem tęsknota za oryginalnością, spostrzeżenia, iż wielkie umysły przeszłości były w pełni usatysfakcjonowane istniejącym stanem rzeczy i nie widziały potrzeby zmian. Zastrzeżenia tego typu przywodzą na pamięć argumenty dotyczące struktury i metody matematyki wysuwane w przeszłości m.in. przez L. Kroneckera, K. T. Weierstrassa, T. Lipsa czy M. Stifela¹¹. W rozwijanych niezależnie, w różnych kontekstach czasowych i sytuacyjnych, argumentach akcentowano priorytet liczb naturalnych, podkreślając, że liczby te znane były już w starożytności pitagorejczykom i okazały się całkowicie wystarczające na przestrzeni wieków. Stąd też — argumentowano — należy dążyć do sprowadzenia matematyki do teorii liczb naturalnych, zaś liczby ujemne lub zespolone należy uznać za fikcyjne, absurdalne czy sprzeczne wewnętrznie twory, którymi zajmowanie się byłoby bezużyteczne dla matematyka. W aktualnym stanie matematyki nikt nie wątpi, że wprowadzenie do tej dyscypliny nowych, początkowo kontrowersyjnych rozwiązań nie przekreśliło bynajmniej słusznych rozwiązań Pitagorasa, lecz doprowadziło do rozwoju, jaki byłby nieosiągalny przy absolutyzacji metod starożytnych Greków.

Nie wynika z tego, oczywiście, by każda próba uwspółcześnienia aparatu pojęciowego prowadziła automatycznie do ulepszenia dawnych rozwiązań. Historia rozwoju nauki zawiera również odrębny rozdział historii wędrówki po ślepych zaułkach. Ostatecznie zespół pojęć i operacji metodologicznych stanowi jedynie narzędzie poznania. Żadnym narzędziem nie zastąpi się zaś solidnego myślenia. Prótezy mózgu spotkać można jedynie w dziennikach Ijona Tichego. Niemniej przy pewnych interpretacjach można uznać sformułowaną przez L. Wittgensteina tezę o zależności między granicami naszego świata a granicami stosowanego języka. Z tezy tej nie należy wyprowadzać jednak wniosku o konieczności absolutnego i definitywnego milczenia w odniesieniu do wszystkich zagadnień trudnych do językowego wyrażenia. Realne są nie tylko granice, ale również — przynajmniej w niektórych przypadkach — możliwość ich przesunięcia. Dotarcie do pewnych zagadnień, wobec których zawodzi nasza terminologiczna elokwencja może okazać się właśnie znakiem

¹¹ Zob. szerzej M. Black, *The Nature of Mathematics*, London 1933.

dotarcia do punktów granicznych. W rozwoju nauki niejednokrotnie powstawały sytuacje, kiedy istniejąca aparatura pojęciowa uniemożliwiała właściwe stawianie pewnych pytań.

Starożytnych Egipcjan badających strukturę świata nurtowało zagadnienie, jak może wyglądać miejsce, w którym hipotetyczny wędrowiec dotarłby do końca Ziemi. W XIX w. H. W. Olbers zastanawiał się, dlaczego nocne niebo nie świeci, skoro teoretycznie powinno docierać do nas światło nieskończenie wielu gwiazd. Współcześni licealiści, poznając wstępnie teorię względności, pytają z zainteresowaniem, co znajduje się na zewnątrz wszechświata Einsteina. Ktoś interesujący się eschatologią chciałby, aby mu konkretnie, obrazowo scharakteryzowano na czym polega szczęście zbawionych. We wszystkich tych sytuacjach problem pojawia się skutkiem wystąpienia granicy języka w danym stadium badań. Poznawana rzeczywistość nie mieściła się w schematach myślowych autorów pytań, dlatego tak trudno było udzielić odpowiedzi. Koncepcja kulistej Ziemi wykraczała poza schematy myślowe niektórych starożytnych Egipcjan, podobnie jak tłumacząca paradoks Olbersa teoria ekspansji wszechświata okazała się szokująca dla autorów naszego wieku. Przekroczenie barier językowych wypracowanie nowego zespołu pojęć pozwoliło rozszerzyć granice świata.

Przy próbach modyfikacji języka sytuacja teologa jest jednak o tyle trudniejsza od sytuacji fizyka, że ten ostatni może operować zespołem pojęć, których treść nie musi być wyobrażalna. W fizyce teoretycznej ważna jest poprawność formalna przedstawionych rozwiązań, nie zaś bezpośredni wydzźwięk empiryczny każdego z wprowadzonych terminów. Autor teorii kosmologicznej nie musi odpowiadać na pytanie, jak wyobrazić sobie promień krzywizny czasoprzestrzeni czy elektron w stanie opisywanym przez określoną amplitudę prawdopodobieństwa, natomiast w przypadku analiz teologicznych samo dedukcyjne wyprowadzenie pewnych wniosków w sposób poprawny formalnie okazuje się w wielu przypadkach niewystarczające. Nieujarzmiona wyobraźnia nie chce się wtedy zadławić przyjęciem np. tezy eschatologii o szczęściu zbawionych, lecz poszukuje bliższej charakterystyki tego stanu. I tu właśnie granice językowe utrudniają wyjście poza granice naszego świata. Rozumiał to doskonale św. Paweł, gdy w 1 Liście do Koryntian (15, 28) charakteryzował stan niebieskiego szczęścia jedynie w sposób negatywny, stwierdzając, iż zasób terminów obserwacyjnych dostępnych człowiekowi jest tu zbyt ubogi.

Z zagadnieniem terminologicznego ubóstwa, uniemożliwiającego adekwatny opis sytuacji, spotkać się można także w bardziej przyziemnym kontekście. Podejmując np. próbę wytłumaczenia osobie niewidomej od urodzenia czym różni się kolor seledynowy od nie-

bieskiego, stanęlibyśmy w obliczu analogicznej sytuacji, kiedy pewne terminy oczywiste dla nas, żyjących w świecie kolorów, okazałyby się tylko pustymi dźwiękami dla niewidomego odbiorcy. Faktu tego nie zmieni się przez podanie fizykalnej charakterystyki kolorów i określenie długości odpowiednich fal świetlnych. Przy wejściu na teren graniczny zawodzą języki doskonale funkcjonujące w innych obszarach. Niedostrzeganie specyfiki pewnych dziedzin rzeczywistości i doktrynerska dążność do nieograniczonej ekstrapolacji pewnych zasad bywała niejednokrotnie przyczyną zasadniczych nieporozumień w historii nauki. W nieporozumieniach tych ryzykownym metodologicznie okazywało się operowanie terminami „bez-sensowny” czy „absurdalny”. Na marginesie charakterystyki prób przesunięcia granic języka fizyki, Werner Heisenberg w *Development of Concepts in the History of Quantum Theory* wspomina wypowiedź Sterna, który po zapoznaniu się w 1913 r. z artykułem przedstawiającym model atomu Nielsa Bohra stwierdził: „Jeśli ta bzdura jest prawdziwa, to skłonny jestem przestać zajmować się fizyką”¹².

Podobna była ocena przedstawionej w 1845 r. przez J. J. Water-sona pracy, w której wyprzedzone zostały Maxwellowskie idee dotyczące molekularnej teorii gazów. Recenzent Royal Society ocenił pracę tę krótko, pisząc na przedstawionym mu egzemplarzu: „Czysty nonsens”. Trzeba było poczekać prawie pół wieku, aby dostrzec wielkość rozwiązania, które uznano za bezsensowne tylko dlatego, że nie mieściło się w ówczesnych schematach językowo-pojęciowych. Podobnych ocen można by wyszukiwać w historii nauki znacznie więcej. Uczą one ostrożności przy próbach apriorycznej krytyki pewnych koncepcji czy to z zakresu fizyki teoretycznej czy też teologii. Przyjęcie „rozsądnego charakteru” rozwiązania jako kryterium selekcji hipotez nie zawsze musi być rozwiązaniem rozsądnym.

W CIENIU NIETYCZALNEGO

Trudno negować tezę o zależności obrazu świata od wybranego zespołu terminów, skoro stwierdza się zasadnicze różnice w interpretacjach tych samych zjawisk analizowanych przez myślicieli odwołujących się do odmiennych zasad. Konsekwencją np. Boltzmannowskiego wniosku, iż granice naukowego języka nie wychodzą poza teren mechaniki, była dążność do mechanicznej interpretacji zjawisk etycznych i estetycznych. Łuki tego obrazu wypełniano wiarą, iż dalszy rozwój mechaniki przyniesie wyjaśnienie procesów niewyjaśnionych w danym stadium¹³. Opozycyjną w stosunku do Boltz-

¹² *The Physicist's...*, 266.

¹³ L. Boltzmann, dz. cyt., 279.

mannowskiego optymizmu odnośnie możliwości poznawczych nauk przyrodniczych będzie np. postawa A. Eddingtona, który w wielu miejscach daje wyraz przekonaniu o niewystarczalności fizykalnego obrazu świata mówiąc, iż być może informacje dostarczane przez przyrodoznawstwo odzwierciedlają w takim samym stopniu obiektywną rzeczywistość, w jakim numery telefonów są źródłem informacji o ich właścicielach. Oscylacja między postawą Boltzmanna a Eddingtona zależy w dużej mierze od indywidualnych zainteresowań czy uwarunkowań środowiskowych poszczególnych uczonych. Jeśli zainteresowania danego przyrodnika idą w kierunku wytworzenia syntetycznej i spójnej wizji całej rzeczywistości, jeśli jest w nich miejsce na kontemplację oraz otwarcie się na wartości etyczne i estetyczne — jako następstwo takiej postawy pojawiają się dygresje filozoficzne wprowadzane — w sposób mniej czy bardziej wyraźny — do analiz przyrodniczych.

Zderzenie dwóch krańcowych postaw odnośnie wspomnianych zagadnień doskonale zobrazowane jest w opisie podróży Wernera Heisenberga odbywanej w towarzystwie P. Diraca z USA do Japonii. Podróż tę rozpoczęli w Yellowstone, gdzie Dirac swą miłość do danych empirycznych okazał sporządzając dokładny plan wszystkich gejzerów i notując czas ich wytrysków. Podczas podróży statkiem Heisenberg z kolei często demonstrował swe pozafizykalne zainteresowania, biorąc udział w zabawach tanecznych i pozostawiając towarzysza podróży zatopionego samotnie w myślach. Któregoś dnia, aby zrozumieć postępowanie Heisenberga, Dirac zapytał: „Powiedz mi, po co ty właściwie tańczysz? „Trudno jest nie tańczyć, gdy są tu miłe dziewczęta” — odparł zapytany. Dirac zagłębił się w myślach, analizując odpowiedź i po pięciu minutach zapytał znowu: „No dobrze, ale skąd ty a priori wiesz, że dana dziewczyna jest miła?”

Grożącej nieuświadomianym redukcjonizmem postawie zatroskania o empiryczne uzasadnienie każdego terminu przeciwstawia Heisenberg tendencję do szerszego spojrzenia na życie, którego nie da się zamknąć w fizykalnych schematach. Wyrazem tej postawy było również jego przemówienie wygłoszone w marcu 1973 r. w Bawarskiej Akademii Katolickiej z racji otrzymania nagrody im. Romano Guardiniego¹⁴. W analizach stosunku między poznaniem religijnym a poznaniem fizykalnym wspomina Heisenberg o „szerokim polu” poznania religijnego oraz stwierdza: „Nie sądziłem nigdy, aby było możliwe usunięcie zawartości myślenia religijnego po prostu jako części przestarzałego etapu w świadomości ludzkiej, części z którą powinniśmy aktualnie skończyć. Zawsze miałem skłonność do usta-

¹⁴ W. Heisenberg, *Scientific and Religious Truth*, w: *Across the Frontiers*, New York 1975, 213—229.

wicznego rozważania relacji między tymi dwoma obszarami myśli, ponieważ nigdy nie mogłem wątpić w realność tego, czego one dotyczą”¹⁵. W dalszym ciągu swego przemówienia, po przedstawieniu religii jako podstawy zasad etycznych, fundamentu nadziei i źródła inspiracji estetycznych, Heisenberg podkreśla konieczność utrzymania równowagi między dwoma rodzajami prawdy: prawdy, do jakiej dąży się w naukach przyrodniczych oraz prawdy, która wykracza poza możliwości poznawcze tych nauk.

Uzewewnętrznione w mniej wyraźnej formie próby wyjścia poza dane fizykalne spotkać można także u wielu innych uczonych. W przypadku A. Einsteina będzie to zaduma nad ładem i pięknem dostrzeganym w przyrodzie i wyrażanym w prawach natury oraz wypowiedzi o Rozumie Pozaświatowym, stanowiącym zasadę tego ładu¹⁶. U teoretyka biologii Ludwika von Bertalanffyego na tle rozważań o teorii systemów zjawi się w nowej formie odmiana klasycznego pytania o rację tłumaczącą istnienie obserwowanych bytów przygodnych. Bertalanffy pyta, dlaczego przyroda nie tworzy sama np. zegarków czy pończoch nylonowych, tworzy natomiast niezmiernie skomplikowane organizmy żywe. Wiadomo przecież, że w najprostszej komórce układ mitochondryczny o organizacji enzymatycznej jest bez porównania bardziej skomplikowany niż proste polimery potrzebne do produkcji pończoch. „Nie podważając wybitnych sukcesów osiągniętych w objaśnianiu coraz bardziej subtelnych procesów życiowych — pisze on — należy stwierdzić, że podstawowe problemy nie zostały rozwiązane. ... Koncepcja 'zwierzę—maszyna' Kartezjusza służyła dość dobrze objaśnieniu godnego podziwu porządku w procesach wykrytych w żywych organizmach. Ale według Kartezjusza maszyna ma wtedy Stwórcę — Boga. Ewolucja maszyn, objaśniona przez zdarzenia przypadkowe, sprawia wrażenie wewnętrznie sprzecznej”¹⁷. Problemu tego nie rozwiąże się przez odwoływanie do mechanistycznej koncepcji „ślepych praw przyrody” i traktowanie procesu ewolucji świata jak „bajki szekspirowskiej opowiedzianej przez idiotę”¹⁸, zaś poznanie fizykalne, mimo jego niekwestionowalnych osiągnięć, „nie stanowi monopolistycznej drogi do wiedzy”¹⁹.

¹⁵ Tamże, 213.

¹⁶ „Moja religia objawia się w pokornym podziwie nieograniczonego wyższego Ducha, który przejawia się w niewielkich fragmentach, jakie możemy ująć naszą kruchą i słabą myślą. Moją ideę Boga kształtuje głębokie uczuciowe przekonanie o obecności Rozumnej Mocy objawiającej się w niepojętym świecie”. L. Barnett, *The Universe and Mr Einstein*, 1962, 101.

¹⁷ L. von Bertalanffy, *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów*, w: *Ogólna teoria systemów*, Warszawa 1976, 29.

¹⁸ Tamże, 42.

¹⁹ Tamże, 44.

U Wolfganga Pauliego tendencje do wykroczenia poza zasady epistemologiczne właściwe naukom przyrodniczym znalazły wyraz w poszukiwaniu jakiejś Jedni regulującej proces ewolucji wszechświata. Jako chrześniak Ernesta Macha, był Pauli pod jego wielkim wpływem i sam wyznawał, że został ochrzczony raczej antymetafizycznie niż po katolicku, ponieważ w dzieciństwie wzrastał w Machowskim przekonaniu, że metafizyka jest jedynie źródłem wszelkiego zła w świecie. Pod wpływem Arnolda Sommerfelda i Nielsa Bohra miejsce antymetafizycznych nastrojów zajmuje u niego powoli zachwyty nad harmonią przyrody. Obserwacja ładu przejawiającego się zarówno na poziomie kosmologicznym, jak i mikrokosmicznym, prowadzi w konsekwencji do nastroju dawnych pitagorejczyków i do wyznań: „Oddzielenie się nauk przyrodniczych i matematyki jako autonomicznych dyscyplin od zjednoczonej początkowo lecz przednaukowej filozofii przyrody, jakie dokonało się w wieku XVIII, było pod pewnym względem warunkiem koniecznym dla dalszego duchowego rozwoju Zachodu. Obecnie jednak wydaje mi się, że spełnione są warunki dla ponownej zgody fizyków i filozofów na gruncie epistemologicznym naukowego opisu przyrody”²⁰. Z kontekstu zdaje się wynikać, że „zgoda fizyków i filozofów” nie oznacza wprowadzenia do fizyki analiz z zakresu teorii nauki i metodologii, lecz właśnie umożliwić ma podjęcie pewnych pytań, które nie mieszczą się w tradycyjnym schemacie pojęciowym nauk przyrodniczych. Oczywiście można kwestionować prawomocność tego typu pytań, podobnie jak kwestionuje się prawomocność filozoficznej argumentacji za istnieniem rzeczywistości transcendentnej. Podobne kwestionowanie dokonywane będzie jednak również w imię przyjętej uprzednio filozofii. Nie wystarczy bowiem przez zespół twierdzeń filozoficznych wprowadzić symbol negacji, by twierdzenia te stawały się automatycznie fizykalnymi. Ostateczna decyzja podejmowana jest mimo wszystko w płaszczyźnie filozofii i może być ona inspirowana albo optymizmem poznawczym, w którym nie ma miejsca dla tajemnicy, albo też u podstaw tej decyzji widać wpływy Platonskiego opisu jaskini, w której mieszkańcy obserwują jedynie grę cieni na ścianach pieczary.

Metaforę o ludzkim poznaniu uwięzionym w jaskiniowym półmroku interesująco rozwinął C. F. von Weizsäcker na sympozjum w Trieście w 1972 r. W jego ujęciu proces poznania świata przebiega w różnych płaszczyznach i z zastosowaniem różnych metod. Najprostszą czynnością, jaką może wykonać obserwator umieszczony w Platonskiej jaskini jest obserwacja zmieniających się cieni i prognozowanie, w jakim kierunku przebiegać będą dalsze zmiany.

²⁰ *Die philosophische Bedeutung der Idee der Komplementarität*, „Experientia”, 6 (1950) 72.

Jest to najniższy stopień poznania o typowo empirystycznej epistemologii. Rezygnacja z dalszego poznania oznaczałaby przedwczesną kapitulację. Weizsäcker kontynuuje: „Następny krok prowadzi w kierunku tych rzeczy, których cień był obserwowany jako cień. Jest to droga fizyki teoretycznej (...) etyki praktycznej, teorii politycznych (...). Z kolei można iść dalej i spojrzeć na cienie realnych rzeczy w świetle słońca. W ujęciu Platona jest to matematyka (...), etyka teoretyczna lub zasady określające, co w konkretnych przypadkach stanowi rzeczywiste dobro. Stąd trzeba iść wyżej, aby dostrzec realne rzeczy same w sobie. Są nimi formy takie, jak identyczność i różnica, istnienie, ruch, spoczynek etc. Są to podstawowe idee. Jeśli chce się je pojąć, trzeba jeszcze raz pójść dalej i uchwycić to, co jest w nich wspólnego. Filozofia tradycyjna nazywała to transcendentiami. Są nimi Jedność, Dobroć, Prawda, Byt (...). Są to najwyższe pojęcia, najwyższe formy, bez których nie można pojąć nic z tego, co jest zawarte implícite w naszym poznaniu (...). Najwyższym pojęciem jest pojęcie jedności, które u Platona utożsamia się z pojęciem Dobra. (...) Nasza możliwość poznania wszystkich tych rzeczy zakorzeniona jest w fakcie, że rzeczy te — używając neoplatońskiego zwrotu — są emanacją Jednego.”²¹

Rozwiązanie Weizsäckera nie jest bynajmniej tylko rezultatem sympatii niemieckiego astronoma do Platońsko-Kantowskich rozwiązań. Sam on przyznaje, że w początkach pracy naukowej miał Macha za mistrza²² i „elementy” wrażeń, których teorię rozwijał empiriokrytycyzm uważał za rzeczywistość jedyną i ostateczną. Dalsza refleksja nad poznaniem rzeczywistości prowadziła jednak u Weizsäckera do pytań typu: Czy można zasadnie negować istnienie rzeczywistości poza podmiotem poznającym? Jaka jest relacja między stwierdzeniem piękna gwiazd świecących na wieczornym niebie a fizycznym stwierdzeniem, że gwiazdy te są jedynie sferami zjonizowanego gazu? Czym tłumaczyć odczucie harmonii świata tak często przeżywane przez wielkich fizyków? Czy ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest rzeczywistość materialna?²³ Minimalistyczne odpowiedzi udzielane przez empiryzm i empiriokrytycyzm okazały się niewystarczające. Stąd naturalnym przejściem było uznanie rozwiązań opozycyjnych w stosunku do wizji Hume'a i Macha.

Zrozumiałe jest, że przy rozpatrywaniu dorobku intelektualnego poszczególnych fizyków uwzględnia się przede wszystkim wprowadzone przez nich rozwiązania przyrodnicze, nie zaś ich koncepcje filozoficzne. Dlatego też nazwisko Weizsäckera kojarzone jest z teorią powstania systemu słonecznego, nie zaś z problemem uwarun-

²¹ *Physics and Philosophy*, w: *The Physicist's Conception...*, 745 n.

²² Tamże, 739.

²³ Tamże, 739 n.

kowań piękna dostrzegalnego w fizykalnym ujęciu świata; nazwisko Pauliego kojarzone bywa z rozpadem beta i odkryciem neutrino, a nie z jego uwagami o jedności świata. Interesującym pozostaje jednak fakt, że w każdym stadium rozwoju przyrodoznawstwa można w podtekście fizykalnych analiz znaleźć podobne tendencje do wyjścia z grotty Platona. Mniej czy bardziej śmiałe próby przedzierania się ku rzeczywistości transfizykalnej podejmowane były w imię szukania zasady jedności i piękna, w imię przekonania o istnieniu pozamaterialnych uwarunkowań praw fizykalnych, czy w imię poszukiwania śladów nieskończoności w tym, co skończone. Klasyczny przykład tej ostatniej postawy uwidocznił się w słynnym przemówieniu Ludwika Pasteura z racji przyjęcia go do Akademii Francuskiej. Odpowiadając na sceptyczno-agnostyczną mowę powitalną wygłoszoną przez E. Renana, Pasteur stwierdził: „Dostrzegam wszędzie w świecie nieuchronne przejawy nieskończoności. Utrwała to w głębi naszych serc wiarę w nadprzyrodzoność. Idea Boga jest bowiem niczym innym jak tylko jedną z form idei nieskończoności. Tak długo, jak długo misterium nieskończoności będzie oddziaływać na ludzką myśl, zawsze będą budowane świątynie ku czci nieskończoności, niezależnie od tego czy Bóg nazywany będzie Brahma, Allah, Jehowa czy Jezus (...). Tajemniczą moc ukrytego aspektu rzeczy rozumieli Grecy. Zostawili oni nam w spadku jedno z najpiękniejszych słów naszego języka — słowo „entuzjazm” — *en theos* — w bóstwie. Wielkość ludzkich czynów mierzona jest inspiracją, z jakiej wywodzą się one. Szczęśliwy jest ten, kto nosi w sobie bóstwo — ideał piękna i kto posłuszny jest ideałowi sztuki i nauki. Wszystko zostaje wtedy oświetlone odbiciem z nieskończoności.”²⁴

Wrażliwość na ukryty wymiar rzeczywistości, dostrzeganie misterium niewyrażalnego nie tylko w zdaniach protokolarnych lecz w jakichkolwiek zdaniach, które sformułować może człowiek, okazuje się w wielu przypadkach czynnikiem inspirującym badania na przestrzeni całego życia i integrującym dorobek w jedną harmonijną, sensowną całość. Przykładowo może być tu wspomniany „pierwszy cywilizowany Amerykanin”²⁵ — Beniamin Franklin. Przyszły wynalazca piorunochronu, jako młody chłopiec, pod wpływem lektur wytworzył sobie Pitagorejską koncepcję kosmicznego ładu. Ładu tego nie mógł pogodzić z przypuszczeniem, by śmierć mogła stanowić absolutny kres ludzkiej egzystencji. Przekonaniu temu dał on wyraz, przygotowując dla siebie w dwudziestym drugim roku życia specjalny tekst epitafium. Później przyszły lata odkryć poprzedzo-

²⁴ Cyt. za Arthur Koestler, *The Act of Creation*, New York 1967, 261 n.

²⁵ Tamże, 686.

nych pracami, które bliższe były rzemiosłu niż metafizyce. Mozolne modyfikacje doświadczeń z elektrycznością, obserwacja ruchów powietrza, praca nad wentylacją w kopalniach czy obserwacje nad sztormami u wybrzeży Ameryki nie odwróciły jego uwagi od filozoficznych zainteresowań. Przeciwnie, odkrywane prawa fizyki były dla niego punktem wyjścia do poszukiwania bardziej ogólnych i bardziej podstawowych praw. Odwołując się do prawa zachowania materii formułował Franklin „prawo zachowania dusz” i argumentował, że skoro obiekty materialne nie ulegają unicestwieniu a tylko zmieniają formę egzystencji, to konsekwentnie należałoby przypuszczać, że powołany przez Stwórcę do istnienia człowiek będzie również istniał wiecznie, zmieniając jedynie formę swej egzystencji. Przed śmiercią 84-letni Franklin prosił, by na grobie jego umieszczono zredagowany 62 lata wcześniej tekst epitafium:

Tu spoczywa matryca ciała
Beniamina Franklina
(tak jak okładka starej książki
po wydarciu zawartości
i zniszczeniu napisów i ozdób)
służąc jako pokarm dla robaków.
Dzieło nie ulegnie jednak zniszczeniu,
ponieważ ukaże się ono
(zgodnie z wiarą)
w nowym, bardziej eleganckim wydaniu
przejrzanym i poprawionym
przez
Wiadomego Autora

W języku dawnych mieszkańców Peru istniał termin *hamavec*, oznaczający zarówno poetę jak i wynalazcę. Właśnie w sytuacjach, gdy pojawia się potrzeba wynalezienia nowych konstrukcji intelektu, jakie umożliwiłyby wyjście ponad to, co znane i wyrażalne, jedną z form stosowanych przez przyrodników dla wyrażenia treści stają się konstrukcje literackie utrzymane w stylu Franklina, ekspresje z pogranicza poezji lub sztuki w ogóle. Formy takie stosował np. James C. Maxwell, którego równania pola są dziś znane w znacznie szerszych kręgach niż wiersze o tendencjach metafizycznych. Obserwując dyskusje, w jakich XIX-wieczni mechanicyści usiłowali niezręcznie rozwijać zaopatrzone w etykietę naukowości rozwiązania Lukrecjusza, Maxwell z błyskotliwą ironią i subtelnym przy-mrużeniem oka ośmieszał w poetyckiej formie rozwiązania, w których człowiek traktowany był tylko jako zbiór materialnych elementów ukształtowanych przez ewolucję. Pisał on wtedy:

„W ewolucyjnym nurcie zdarzeń
 spływamy wartko, za szczyt marzeń
 mając zwycięstwo w walce o byt.
 I gdy już bogów zmierzch nastanie
 a Słońce z Ziemią w nowym planie
 zamienia się w zmarznięty kamień,
 materia w eter się przemieni.
 A my w eterze zanurzeni,
 z wiecznym dorobkiem wśród przestrzeni,
 płynąć będziemy jako fale
 w niebiańskiej zasłonecznej dali.”²⁶

Postawa poetyckiej kontemplacji rzeczywistości tworzyła się u Maxwella pod wpływem zachwyty nad drobnymi okruciami piękna, jakie dla wielu innych obserwatorów pozostaje niezauważone. Nawet w szkicach poświęconych mechanice płynów pisał on o „poezji bąnek mydlanych” i wyrażał swój podziw dla błyszczących kul, które pod wpływem ludzkiego oddechu powstają z brudnych mydlin. Przeciwną do Maxwellowskiej postawy kontemplacji jest postawa pedanta, który potrafi jedynie zarejestrować wychylenie wskazówki w aparatach pomiarowych. Maxwell dostrzegał, iż zajęcie tej ostatniej postawy prowadzi w konsekwencji do zubożenia człowieka odcinającego się od koniecznych dla niego wartości i upodobnia egzystencję ludzką do istnienia właściwego maszynom. „Bądź maszyną — pisał w liście do przyjaciela — jeśli chcesz być maszyną. Nie dostrzegaj nic w świecie, tylko zjawiska; lub też chciej być człowiekiem czującym, że jego życie jest związane z innymi istnieniami, że otrzymuje od nich zdolność i siłę, czy w życiu czy w śmierci...”²⁷

O Istnieniu, które jest ontologiczną zasadą wszystkich istnień, pisze Maxwell w wielu miejscach. W liście do żony, dzieląc się wrażeniami powstałymi pod wpływem lektury VI rozdziału Listu do Efezjan, pisze, iż wielkie rzeczy przejawiają się najpełniej w sytuacjach najprostszych i Bóg przemawia do nas najjaśniej w zwykłych sprawach powszedniego dnia. Martwi się tylko w innym liście, że jego myśl nie jest tak wypełniona świadomością Bożej bliskości, jak wypełniona jest odczuciem bliskości żony²⁸. Przy bliższej analizie tych tekstów nie wiadomo, czy bardziej podziwiać należy u Maxwella osiągnięcia w dziedzinie fizyki, czy też umiejętność zespolenia życiowych teorii z codzienną *praxis* oraz złączenia tego, co dane we wrażeniach z tym, co niewyrażalne.

²⁶ Cyt. za Koestlerem, 691.

²⁷ Cyt. za W. Natanson, *Wspomnienia i szkice*, Kraków 1977, 329.

²⁸ Zob. Koestler, dz. cyt., 689.

Zestaw podejmowanych przez fizyków prób charakterystyki rzeczywistości transfizycznej można by jeszcze długo kontynuować przedstawiając obszerny wybór, w którym w chronologicznym porządku należałoby umieścić najpierw badaczy starożytnych, zaś na końcu współczesnych „gnostyków” z Princeton. Wszystkich tych myślicieli łączy jedna dążność „przesunięcia” granic świata poprzez wyjście poza pewne granice językowe, w niektórych przypadkach narzucone przez konwenanse metodologiczne. Ktoś mógłby patrzeć wprawdzie na te próby z odczuciem wyższości, uważając je tylko za ekspresję tęsknot czy wyraz literackich zainteresowań autorów. Literatura i tęsknota nie pozostają jednak w stosunku wykluczania z prawdą. Ideą metodologicznej ostrożności nie jest natomiast program maksymalnie precyzyjnego pomiaru cieni w obrębie jaskini Platona.

Józef Życiński

ERWIN SCHRÖDINGER (1887–1961)

W ubiegłym roku minęła dziewięćdziesiąta rocznica urodzin Erwina Schrödingera, zmarłego siedemnaście lat temu austriackiego fizyka, laureata nagrody Nobla.

„Odszedł jeszcze jeden z dawnych przyjaciół, z którymi pracowaliśmy w burzliwych czasach przechodzenia od fizyki klasycznej do współczesnej fizyki”^{1a} — powiedział Max Born, gdy 4 stycznia 1961 roku zmarł Erwin Schrödinger.

„Jego największe odkrycie, mianowicie falowe równanie Schrödingera, jako podstawa do opisu procesów atomowych, było jednym z najbardziej zdumiewających sukcesów osiągniętych w dziejach rozwoju wiedzy naukowej”^{1b} — określa dzieło Schrödingera Dirac.

Erwin Schrödinger urodził się w Wiedniu w 1887 r. Uczęszczał na uniwersytet wiedeński i po ukończeniu studiów został tam asystentem. W czasie I Wojny Światowej Schrödinger służy na froncie włoskim jako oficer artylerii. Po wojnie przenosi się do Jeny, następnie pracuje naukowo kolejno w Stuttgarcie, Wrocławiu, by w końcu pozostać na dłużej (sześć lat) na uniwersytecie w Zurychu. Prowadzi on w tym okresie aktywne badania w różnych dziedzinach fizyki teoretycznej. Zajmując się widmami atomowymi czuł, że orbitalna teoria atomu Bohra nie jest w pełni wystarczająca do zrozumienia budowy mikroświata. Pod wpływem prac de Broglie'a o falach związanych z ruchem swobodnej cząstki, Schrödinger stara się stworzyć teorię obrazującą zachowanie się cząstek związanych (np. elektronu w atomie). Próby te zostały uwieńczone sukcesem w postaci tzw. mechaniki falowej ze słynnym „równaniem Schrödingera”. Jest rok 1926. W tym samym czasie Heisenberg odkrywa niezależnie inny formalizm dla opisu procesów atomowych. Wkrótce jednak okazuje się, że oba formalizmy, Schrödingera i Heisenberga, są równoważne. Istnieją przekształcenia matematyczne przeprowadzające jeden formalizm w drugi. W 1927 r. Schrödinger zostaje za-

^{1a} zob. bibliografię na s. 333.

proszony do Berlina. Ustępujący Max Planck wybiera go na swego następcę. W Berlinie w tym czasie oprócz Plancka i Schrödingera, znajdują się także Einstein i Laue.

Fizyka otrzymała potężne narzędzie — mechanikę kwantową. Teoria ta wchodzi w okres rozwoju i burzliwy, pasjonujący okres interpretacji swoich kluczowych pojęć. W Getyndze, Kopenhadze, Cambridge ugruntowują się idee tzw. statystycznej interpretacji mechaniki kwantowej. Fizycy-teoretycy berlińscy niechętnie patrzą na tę interpretację. Schrödinger — sam współtwórca mechaniki kwantowej — nie może zgodzić się z poglądem, że jest to teoria ostatecznie wykończona, skoro brak w niej miejsca dla pełnego determinizmu (takiego, jakiego odbicie znajdowano w prawach mechaniki klasycznej).

Po dojściu Hitlera do władzy Schrödinger przenosi się do Anglii i pracuje przez pewien czas w Oxfordzie. W roku 1933 otrzymuje za swoje osiągnięcia nagrodę Nobla. W trzy lata później, mimo niepewnej sytuacji politycznej, przyjmuje zaproponowaną mu katedrę w Grazu. Wkrótce po aneksji Austrii przez Niemcy (1938 r.) uchodzi z ojczyzny. Osiada niebawem w Dublinie jako dyrektor nowopowstającego instytutu. Pracuje tam aktywnie do przejścia na emeryturę w 1955 r.

W Dublinie Schrödinger zajmuje się znów różnorodnymi zagadnieniami fizyki teoretycznej. Walter Heitler, dawny uczeń Schrödingera, a w Dublinie współpracownik, pisze^{1c}, że „prace jego [Schrödingera] poświęcone były algebrze mezonów, termodynamice, nieliniowej elektrodynamice Borna-Infelda. Największym jednak zamiłowaniem darzył on ogólną teorię względności. Podejmował wiele prób w kierunku opracowania unitarnej teorii pola, która jednoczyłaby pola: grawitacyjne i elektromagnetyczne”. Heitler sądzi, że Schrödinger odszedł od „głównej linii, po której poszła większość młodych fizyków-teoretyków, którzy skoncentrowali swoje wysiłki w dziedzinie kwantowej teorii pól i teorii cząstek elementarnych”, przede wszystkim dlatego, że Schrödinger nie uważał mechaniki kwantowej za teorię wykończoną. „Wciąż nie chciał przyjąć interpretacji statystycznej jako ostatecznego ujęcia mechaniki kwantowej”.

Heitler wspomina też charakterystyczną ciekawostkę z prywatnego życia uczonego fizyka w Dublinie: „Gabinet w domu Schrödingera był urządzony bardzo prosto, przypominając niekiedy studio artysty. Schrödinger lubił zajmować się modelowaniem i jego prace — niewielkie posążki — świadczyły o prawdziwie artystycznym smaku”.

Pod koniec swego życia Schrödinger przenosi się znów do Wiednia.

Obejmuje tam katedrę, specjalnie dla niego zorganizowaną. Umiera w Wiedniu, w mieście, w którym się urodził.

W spisie jego 164 publikacji znajdujemy wiele pozycji o charakterze popularno-naukowym i filozoficznym. Tworzone przez niego idee w dziedzinie „wielkiej fizyki” prowokowały go do filozoficznych przemyśleń. Być może działał też wzór mędrców starożytnych, których dzieła pociągały go od czasów gimnazjalnych. Napisał nawet książkę o greckiej nauce *Przyroda i Grecy (Nature and the Greeks)*. Inne jego pozycje filozoficzne to np. *Nauka i humanizm (Science and Humanism)*, *Mój pogląd na świat (My View of the World)*. W wykładzie *Co to jest życie? (What is Life?)* Schrödinger objął swoimi szerokimi zainteresowaniami także krąg zagadnień odnoszących się do powiązań żywej materii z fizyką. Zacytuję tu fragment przedmowy do tego wykładu. Schrödinger „usprawiedliwia” swój zamiar dokonania pewnego rodzaju filozoficznej syntezy².

„Zakłada się, że naukowiec posiadał pełną i zupełną wiedzę, z pierwszej ręki, dotyczącą określonych zagadnień, a zatem zazwyczaj oczekuje się, że nie będzie on pisać na temat żadnej dziedziny, w której nie jest mistrzem. Uważa się, że mieści się to w treści powiedzenia 'szlachectwo zobowiązuje'. Celem wypełnienia zamierzonego zadania, niech będzie mi wolno zrzec się szlachectwa, jeśli je posiadam, i uwolnić się od towarzyszących mu zobowiązań. Mam dla siebie następujące usprawiedliwienie: Odziedziczyliśmy po przodkach dojmującą tęsknotę za jednoczącą, wszech-obejmującą wiedzą. Sama nazwa nadawana najwyższemu instytutom dydaktycznym przypomina nam, że od starożytności, poprzez wiele stuleci jedynie uniwersalny aspekt był tym, który darzono pełnym uznaniem. Jednakże rozprzestrzenianie się, zarówno w szerz jak i w głąb, różnorodnych gałęzi wiedzy przez ostatnie ponad sto lat, postawiło nas wobec dziwnego dylematu. Jasno czujemy, że dopiero teraz zaczynamy osiągać rzetelny materiał dla spojenia w jedną całość sumy wszystkiego co wiemy, ale, z drugiej strony, stało się prawie zupełnie niemożliwe, aby jeden umysł mógł panować nad czymś więcej niż nad pewną małą, wyspecjalizowaną cząstką wiedzy. Nie widzę innego wyjścia z tego dylematu (wyjścia, w którym nasz prawdziwy cel nie byłby na zawsze zaprzepaszczone) niż to, że niektórzy z nas powinni zaryzykować i podjąć się syntezy faktów i teorii, choćby o niektórych z nich posiadali wiedzę niepełną i z drugiej ręki — mimo groźby, że zrobią z siebie błaznów”.

Warto tu zauważyć, że tęsknotę za „wiedzą wszech-obejmującą” odnajdujemy też w ściśle naukowej działalności Schrödingera, mianowicie we wspomnianych poszukiwaniach przez niego unitarnej teorii pola.

Drukowany poniżej fragment pochodzi z rozprawy Schrödingera *Umysł i materia (Mind and Matter)*. Powstała ona jako cykl wykładów wygłoszonych przez Schrödingera w Cambridge w 1956 roku. W tekście wyczuwa się styl „języka mówionego”, a długie, złożone zdania wywodzą się, jak sądzę, z wpływu składni niemieckiej, oczystego języka autora.

M. G.

Bibliografia

1. *Ervin Šredinger — Novye puti u fizike — Stati i reči*, „Nauka” Moskwa 1971 r. — zbiór rosyjskich tłumaczeń prac popularno-naukowych i korespondencji Schrödingera, a także artykułów o życiu i twórczości uczonego. Cytaty w tekście pochodzą z następujących wspomnień zamieszczonych w tym tomie:
 - a) M. Born, *Erwin Schrödinger*, Wspomnienie pośmiertne.
 - b) P. A. M. Dirac, *Prof. Erwin Schrödinger*, Wspomnienie pośmiertne.
 - c) W. Heitler, *Erwin Schrödinger (1887—1961)*.
2. Erwin Schrödinger, *What is Life — The Physical Aspect of the Living Cell Mind and Matter*, Cambridge, University Press 1969.

ERWIN SCHRÖDINGER

NAUKA I RELIGIA

Czy nauka może udzielić jakichś informacji w kwestiach religijnych? Czy wyniki badań naukowych mogą pomóc w zajęciu właściwej postawy wobec tych palących problemów, które każdego niepokoją w pewnych okresach? Niektórym z nas udało się odepchnąć je na długi czas, zwłaszcza w zdrowej i szczęśliwej młodości; inni, w starszym wieku, zadowalają się brakiem odpowiedzi i rezygnują z poszukiwania jej, jeszcze inni, nękani przez całe życie niewystarczalnością naszego intelektu w tych sprawach, napastowani są rów-

nocześnie przez pewne silne obawy, dotyczące uświęconych przez czas, powszechnych przesądów. Mam na myśli głównie pytania dotyczące „innego świata”, „życia po śmierci” i tego wszystkiego, co jest z nimi związane. Proszę zwrócić uwagę, że nie będę usiłował odpowiedzieć na te pytania, lecz tylko na znacznie mniej ambitne pytanie: czy nauka może nam udzielić jakiejś informacji dotyczącej tych zagadnień lub wspomóc nasze — dla wielu z nas nieuniknione — rozważania o nich?

Na wstępie stwierdzam, że w bardzo podstawowy sposób, oczywiście, może i zdecydowanie to czyni. Pamiętam stare druki, geograficzne mapy świata, przedstawiające — jak sobie przypominam — piekło, czyściec i niebo, pierwsze umieszczone głęboko pod ziemią, ostatnie wysoko w niebiosach. Tego rodzaju wyobrażenia nie były pojmowane czysto alegorycznie (jak mogło to mieć miejsce w okresach późniejszych, np. na słynnym obrazie *Wszyscy Święci* Dürera), świadczą one o prymitywnych wierzeniach znacznie wówczas rozpowszechnionych. Dziś żaden z Kościołów nie wymaga od swoich wyznawców, aby interpretowali dogmaty w tak materialistyczny sposób, co więcej, każdy Kościół przeciwstawiałby się takiemu pojęciu. Postępowi temu dopomogła wiedza (skromna ale jednak) o wnętrzu naszej planety, o naturze wulkanów, o składzie atmosfery, o przypuszczalnej historii systemu słonecznego i o strukturze Galaktyki i Wszechświata. Żadna kulturalna osoba nie spodziewałaby się, że można znaleźć te dogmatyczne fikcje w jakimkolwiek obszarze przestrzeni dostępnej naszym badaniom, ani nawet — śmiem stwierdzić — w obszarze będącym przedłużeniem tej przestrzeni, a niedostępnym badaniom; przypisywałaby im ona, nawet w przekonaniu o ich realności, pewną formę istnienia duchowego. Nie twierdzą, że w przypadku osób głęboko religijnych, uświadomienie sobie tego musiało czekać aż na wyżej wymienione odkrycia naukowe, ale odkrycia te z pewnością pomogły przy wykorzenieniu materialistycznych zabobonów w tych dziedzinach.

Jednakże odnosi się to do prymitywnego raczej stanu umysłu.¹ Istnieją ciekawsze kwestie. Najważniejszym wkładem nauki, jeśli idzie o uporanie się z trudnymi pytaniami: „Kim faktycznie jesteś? Skąd przychodzę i dokąd zdążam?” — albo co najmniej o uspokojenie naszych umysłów... najcenniejszą pomocą — stwierdzam — jaką nam nauka w tym udzieliła, jest, moim zdaniem, stopniowa idealizacja czasu. Gdy myślimy o tym, narzucają się nam imiona trzech ludzi, aczkolwiek wielu innych, włączając nienaukowców,

¹ Słowo *mind* znaczy w języku angielskim również *rozum*, *dusza*. Pierwsze znaczenie (*umysł*) zostało wybrane w tłumaczeniu jako najbardziej pasujące do treści, którą autor miał na myśli.

ma związek z tą tradycją, jak np. św. Augustyn z Hippony i Boecjusz; tych trzech to Platon, Kant i Einstein.

Dwóch pierwszych nie wywodzi się ze świata nauki, ale ich głębokie oddanie kwestiom filozoficznym, pochłaniające ich zainteresowanie światem brały swój początek w nauce. W przypadku Platona wywodziły się one z matematyki i geometrii (to „i” mogłoby być obecnie opuszczone, ale myślę, że inaczej było w jego czasach). Cóż nadaje dziełu życia Platona tak niedościgłą wielkość, że promienieje ono nieodmiennym blaskiem po ponad dwóch tysiącach lat? O ile wiemy, nie zawdzięcza się Platonowi żadnego szczególnego odkrycia dotyczącego liczb lub figur geometrycznych. Jego poglądy na materialny świat fizyki i życia są często pełne fantazji i, ogólnie biorąc, na niższym poziomie niż poglądy innych (owych mędrców od Talesa do Demokryta), żyjących przed nim — niektórzy z nich żyli wcześniej o ponad stulecie; zasobem wiedzy o przyrodzie daleko prześcignął go jego uczeń Arystoteles, a także Teofrast. Długie fragmenty tekstu w jego dialogach wywołują u wszystkich — poza jego zaprzysięgłymi czcicielami — wrażenie zbyt czarnej gry słów, gry bez żadnego zamiaru aby zdefiniować znaczenie jakiegoś słowa, prowadzonej raczej w wierze, że słowo samo ujawni swoją treść, jeśli będzie się nim dostatecznie długo obracać w kółko. Jego społeczna i polityczna Utopia była niepowodzeniem i wciągnęła go w poważne niebezpieczeństwo, gdy próbował ją zrealizować. Znajduje on niewielu wielbicieli w naszych czasach, które smutno doświadczyły podobnych niepowodzeń. Co więc przysporzyło mu sławy?

Moim zdaniem fakt, że jako pierwszy rozważył ideę pozaczasowego istnienia i określił ją — wbrew rozsądkowi — jako rzeczywistość bardziej realną niż nasze obecne doświadczenie; ono — jak mawiał — jest jedynie cieniem tamtego istnienia, z którego cała widzialna rzeczywistość zapożycza swój byt. Mówię o teorii form (lub idei). Jak ona powstała? Nie ma wątpliwości, że narodziła się ona poprzez kontakt z naukami Parmenidesa i Eleatów. Ale jest równie oczywiste, że nauki te trafiły na pokrewne intuicje samego Platona — koincydencja, która leży na linii pięknego porównania Platona, że poznawanie rozumowe ma raczej naturę przypominania wiedzy, uprzednio posiadanej ale chwilowo zakrytej, niż odkrywania całkowicie nowych prawd. Jednakże wiecznie istniejący, wszędzie obecny i niezmienny Jeden Byt Parmenidesa przekształcił się w poglądach Platona w myśl znacznie bardziej potężną, Dziedzinę Idei, która przemawia do wyobraźni, choć z konieczności pozostaje sama tajemnicą. Ale pomysł ten, jak sądzę, zrodził się z doświadczenia w pełni rzeczywistego, mianowicie, z przeżycia uwielbienia i trwogi wskutek objawienia się Platonowi dziedziny liczb i figur

geometrycznych — jak zdarzyło się to wielu ludziom po nim i wcześniej Pitagorejczykom. Rozpoznał on naturę tych objawień i głęboko przejął się tym, że ujawniają się one same przez czysto logiczne rozumowanie zaznajamiające nas z prawdziwymi zależnościami, których prawda nie tylko że nie jest niedostępna, ale w sposób oczywisty w nich tkwi; zależności te pozostają w mocy i będą pozostawać bez względu na to, czy je poznajemy. Prawda matematyczna jest aczasowa, nie powstaje ona w momencie, gdy ją odkrywamy. Odkrycie jej jest jednak całkiem rzeczywistym wydarzeniem, może być ono źródłem wzruszenia jak wielki dar czarodziejski. (...) ²

Przejdźmy teraz do Kanta. Jak komunał brzmi stwierdzenie, że nauczał on o idealnym charakterze przestrzeni i czasu i że była to bardzo, jeśli nie najbardziej, fundamentalna część jego filozofii. Jak większość jego nauk i ta nie może być ani udowodniona ani sfalsyfikowana, lecz nie jest ona z tego powodu mniej godna zainteresowania (raczej zyskuje na atrakcyjności; gdyby można było jej treść dowieść lub obalić byłaby trywialna). Znaczenie tej nauki jest następujące: rozpościeranie się w przestrzeni i następstwo zdarzeń w dobrze określonym porządku czasowym „przed i po” nie jest właściwością poznawanego przez nas świata, ale odnosi się do poznającego umysłu, który przynajmniej w obecnej sytuacji nie może niczego, co jest mu przedkładane, inaczej przyjąć jak tylko zgodnie z tymi dwoma rejestrami — przestrzenią i czasem. Nie oznacza to, że umysł ujmuje te porządkujące schematy niezależnie od jakiegokolwiek doświadczenia i przed doświadczeniem, ale że rozwija je i stosuje do doświadczenia wyłącznie, gdy ono przebiega. W szczególności fakt ten też ani nie dowodzi, ani nie sugeruje, jakoby przestrzeń i czas były porządkującym schematem tkwiącym w „rzeczy—samej—w sobie”, będącej, jak niektórzy utrzymują, przyczyną naszego doświadczenia.

Nie trudno wykazać, że jest to nonsensem. Żaden człowiek nie jest w stanie odróżnić dziedziny swoich spostrzeżeń od dziedziny rzeczy, będących przedmiotem spostrzeżeń, ponieważ niezależnie od tego, jak dalece szczegółową wiedzę można by osiągnąć o całym zdarzeniu, zdarzenie to następuje tylko raz, a nie dwa razy. Powtórzenie zdarzenia jest pewnego rodzaju alegorią, nasuniętą głównie przez kontakt z innymi istotami ludzkimi, czy nawet ze zwierzętami; wskazuje on na to, że w tej samej sytuacji odbiór wrażeń przez innych wydaje się bardzo podobny do naszego własnego, poza mało znaczącymi różnicami dotyczącymi punktu widzenia — w sensie dosłownym „punktu projekcji”. Nawet jeśli założyć, jak czyni więk-

² Został tu opuszczony fragment ilustrujący poprzednie wywody kilkoma prostymi przykładami twierdzeń matematycznych. Nie jest on istotny dla zachowania ciągłości wykładu.

szłość ludzi, że zmusza nas to do uznania obiektywnie istniejącego świata — przyczyny naszych spostrzeżeń, to jakimże prawem mielibyśmy uznać, że wspólność całego naszego doświadczenia zawdzięczamy raczej konstrukcji naszego umysłu, a nie jakości podzielanej przez wszystkie te obiektywnie istniejące rzeczy? Co więcej, nasze wrażenia zmysłowe stanowią naszą jedyną wiedzę o rzeczach. Te obiektywnie istniejący świat pozostaje hipotezą, jednakże hipotezą naturalną. Jeśli faktycznie ją przyjmujemy, czyż nie jest to czymś najbardziej naturalnym, aby przypisać zewnętrznemu światu, a nie nam samym, wszystkie cechy znajdujące w nim poprzez nasze doznania zmysłowe?

Jednakże w poglądach Kanta nie to jest najważniejsze, że słusznie rozdzielił on role umysłu i jego przedmiotu — czyli świata — w procesie, w którym „umysł tworzy pogląd na świat”, ponieważ jak właśnie zauważyłem, trudno jest oba rozróżnić. Wielkim osiągnięciem było wykazanie, że ta *jedna rzecz* — umysł i świat — może też przejawiać się na inne sposoby, których nie możemy uchwycić i które nie zawierają w sobie pojęcia przestrzeni i czasu. Oznacza to imponujące uwolnienie się od naszego utrwalonego przesądu. Prawdopodobnie są też inne formy istnienia poza czasoprzestrzeniami. Chyba Schopenhauer pierwszy wyczytał to u Kanta. Wyzwolenie to otwiera drogę wierzeniom w sensie religijnym bez popadania cały czas w sprzeczności z oczywistymi wynikami, których prosto a bezbłędnie dostarcza nasze doświadczenie. Weźmy najbardziej istotny przykład — nasze doświadczenie uporczywie narzuca nam przekonanie o tym, że nie można przeżyć zniszczenia ciała z którym życie, o ile wiemy, jest nieodłącznie związane. Czy więc wszystko się kończy po przemianach tego życia? Nie. Wprawdzie nasze doświadczenie, o ile je znamy, musi koniecznie zachodzić w przestrzeni i czasie, ale w przypadku istnienia, w którym czas nie gra żadnej roli, pojęcie „po” nie ma sensu. Czysta myśl niewątpliwie nie może zagwarantować nam, że tak właśnie *jest*, ale może usunąć oczywiste przeszkody, aby uznać, że tak może być. Oto co Kant osiągnął przez swą analizę i na tym, w moim przekonaniu, polega waga jego filozofii.

Będę teraz mówić, w tym samym kontekście, o Einsteinie. Podejście Kanta do nauki było niewiarygodnie naiwne, zgodzi się z tym każdy, kto przejrzy stronicę jego *Metafizycznych podstaw nauki* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*). Uważał on wiedzę fizyczną, w formie jaką osiągnęła w czasie jego życia (1724—1804), za całość mniej czy bardziej wykończoną i zajmował się uzasadnieniem jej twierdzeń filozoficznie. To, co zdarzyło się wielkiemu geniuszowi powinno być ostrzeżeniem dla wszystkich późniejszych filozofów. Rzekomo wykazał on jasno, że przestrzeń jest w sposób

konieczny nieskończona i wierzył mocno, że leży to w naturze umysłu ludzkiego, aby przypisywać jej właściwości geometryczne zebrane przez Euklidesa. W tej przestrzeni euklidesowej żółw materii poruszał się, to jest zmieniał swą konfigurację z upływem czasu. Dla Kanta, jak i dla każdego fizyka w jego epoce, przestrzeń i czas były dwiema różnymi koncepcjami, bez skrupułów więc nazywał przestrzeń formą naszego zewnętrznego oglądu, a czas — formą naszego wewnętrznego oglądu (*Anschauung*). Rozpoznanie, że nieskończona przestrzeń Euklidesa nie jest koniecznym sposobem ujmowania świata naszych doświadczeń i że przestrzeń i czas lepiej jest traktować jako jedno continuum czterowymiarowe zdaje się rozbijać kantowskie założenia, ale faktycznie nie czyni szkody cenniejszej części jego filozofii.

Rozpoznanie to dane było uczynić Einsteinowi (i kilku innym, jak np. H. A. Lorentzowi, Poincaremu, Minkowskiemu). Potężne wrażenie, jakie wywarły ich odkrycia na filozofach, na ludziach-z-ulicy i paniach z salonu, spowodowane było tym, że przedstawili oni następującą myśl: nawet w dziedzinie naszego doświadczenia czasoprzestrzenne relacje są znacznie bardziej zakrzywione niż śniło się to Kantowi, który zgodny był w tym z wszystkimi wcześniejszymi fizykami, ludźmi-z-ulicy i paniami z salonu.

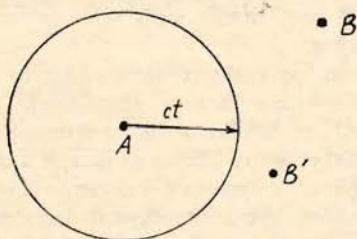
Nowy pogląd najsilniej uderzył w uprzednie pojęcie czasu. Czas jest pojęciowym ujęciem „przed i po”. Nowe pojęcie wyrasta z dwóch następujących korzeni:

1) Pojęcie „przed i po” opiera się na relacji „przyczyna—skutek”. Wiemy, lub przynajmniej stworzyliśmy taki schemat, że zdarzenie *A* może być przyczyną innego zdarzenia *B*, lub co najmniej modyfikować go tak, że gdyby *A* nie zachodziło, nie zachodziłoby *B*, przynajmniej w zmodyfikowanej formie. Na przykład, gdy eksploduje mina, zabija człowieka siedzącego na niej; co więcej, eksplozję słychać w odległych miejscach. Zabicie człowieka może być równoczesne z eksplozją, huk usłyszy się w odległym miejscu z opóźnieniem; z pewnością jednak żaden z tych skutków nie może się zdarzyć wcześniej niż eksplozja. Jest to podstawowa koncepcja; rzeczywiście nawet w życiu codziennym tą metodą rozstrzyga się pytanie, które z dwóch zdarzeń zaszło później, lub przynajmniej nie wcześniej. Rozróżnienie to opiera się na poglądzie, że skutek nie może uprzedzać przyczyny. Jeśli mamy powody sądzić, że *B* zostało spowodowane przez *A*, albo, że przynajmniej nosi ono ślady *A*, lub nawet jeśli jest możliwe do pomyślenia (na podstawie pewnych szczegółowych dowodów), żeby *B* nosiło te ślady, wówczas uważa się, że z pewnością *B* nie jest wcześniejsze niż *A*.

2) Zapamiętajmy to sobie. Drugim korzeniem jest eksperymentalny i obserwacyjny dowód na to, że skutki nie rozprzestrzeniają

się z dowolnie dużą prędkością. Istnieje górna granica, którą okazuje się prędkość światła w próżni. Na miarę ludzką jest ona bardzo wielka, z prędkością tą równik byłby obiegany siedem razy na sekundę. Jest ona bardzo wielka, ale nie nieskończona, nazwijmy jej wartość c . Przyjmijmy to jako podstawowy fakt przyrodniczy. Wynika z niego wówczas, że wyżej wspomnianego rozróżnienia na „przed i po”, czy na „wcześniej i później” (bazującego na zależności przyczynowo skutkowej) nie można stosować uniwersalnie, załamuje się ono w pewnych przypadkach. Nie łatwo to wytłumaczyć nie operując matematycznym językiem. Nie żeby schemat matematyczny był tak skomplikowany, lecz codzienny język ma taką naturę, że jest całkowicie uwikłany w pojęcie czasu — nie można użyć czasownika bez użycia go w tym czy innym czasie (gramatycznym).

Najprostsze, lecz jak się okaże nie w pełni adekwatne wyjaśnienie jest następujące. Weźmy zdarzenie A . Wyobraźmy sobie w jakiejś późniejszej chwili zdarzenie B poza sferą o promieniu ct dookoła A . Zatem B nie może wykazywać żadnego „śladu” pochodzącego od A ; ani też A od B . W ten sposób załamuje się nasze kryterium. W języku, którym operowaliśmy uznaliby się B jako późniejsze. Ale czy mamy do tego prawo, skoro, z drugiej strony, kryterium jest złamane?



Rozważmy, że we wcześniejszej chwili (nie wcześniejszej niż t) zachodzi zdarzenie B' na zewnątrz tej samej sfery. W tym przypadku, zupełnie jak przedtem, żaden ślad zdarzenia B' nie może osiągnąć A (i naturalnie żaden ślad z A nie może uwidocznic się na B').

W obu przypadkach, zatem zachodzi dokładnie ten sam stosunek wzajemnego nieoddziaływania. Nie ma pojęciowo żadnej różnicy między klasami B i B' pod względem ich przyczynowo-skutkowej relacji z A . Jeśli więc chcemy utworzyć tę relację, a nie opierać się na nawyku lingwistycznym, relację, która byłaby podstawą dla

„przed i po”, wówczas B i B' tworzą jedną klasę wydarzeń, które nie są ani wcześniejsze ani późniejsze niż A . Obszar czasoprzestrzeni zajmowany przez tę klasę zwany jest obszarem „potencjalnej równoczesności” (w stosunku do wydarzenia A). Używa się tego wyrażenia, gdyż układ współrzędnych czasoprzestrzennych można zawsze tak wybrać, żeby uczynić A równoczesnym z poszczególnym wybranym B lub poszczególnym B' . Było to odkrycie Einsteina (nosi ono nazwę szczególnej teorii względności, 1905 r.).

Dla nas fizyków odkrycia te stały się teraz bardzo konkretną rzeczywistością, używamy ich w codziennej pracy tak, jak używamy tabliczki mnożenia czy twierdzenia Pitagorasa dotyczącego prostokątnych trójkątów. Dziwiłem się czasem, czemu odkrycia te wywołały tyle hałasu, zarówno wśród powszechnej opinii, jak i wśród filozofów. Zapewne dlatego, że oznaczały one detronizację czasu, jako nieugiętego tyra narzuconego nam z zewnątrz, uwolnienie od reguły nie do przelamania dotyczącej „przed i po”. Ponieważ rzeczywistość czas jest naszym najsurowszym panem, jawnie ograniczającym istnienie każdego z nas do wąskich granic — siedemdziesięciu, czy osiemdziesięciu lat, jak mówi Pięcioksiąg³. To, że możemy chociaż w niewielkim stopniu rozluźnić reżim tego władcy, dotychczas uważany za nie do zaatakowania, wydaje się nieść w sobie wielką ulgę, zdaje się prowokować myśl, że cały „rozkład jazdy czasu” nie jest prawdopodobnie aż tak rygorystyczny, jak się wydaje na pierwszy rzut oka. I ta myśl jest myślą religijną, co więcej, nazwałbym ją istotną myślą religijną.

Nie jest prawdą to, co czasami słyszy się, że Einstein zadał kłam głębokim myślom kantowskim o idealizacji przestrzeni i czasu; przeciwnie, postawił on wielki krok w kierunku jej ugruntowania.

Mówiłem o oddziaływaniu Platona, Kanta i Einsteina na poglądy filozoficzne i religijne. Pomędzy czasami Kanta, a czasami Einsteina, mniej więcej za życia przedostatniego pokolenia, na terenie fizyki zaszło ważne wydarzenie, które, jak wydają się, powinno było poruszyć myśl filozofów, ludzi-z-ulicy i pań z salonu co najmniej tak silnie, jak teoria względności, jeśli nie silniej. Sądzę, że nie zdarzyło się tak dlatego, że ten zwrot myśli jest nawet trudniejszy do zrozumienia, był zatem uchwycony przez bardzo niewielu ludzi z tych trzech kategorii, w najlepszym razie przez jednego, czy drugiego filozofa. Wydarzenie to związane jest z nazwiskami Amerykanina Willarda Gibbsa i Austriaka Ludwika Boltzmann. Powiem teraz coś na ten temat.

Poza niewielką liczbą wyjątków (które są rzeczywiście wyjątkami) przebieg zdarzeń w przyrodzie jest nieodwracalny. Gdy próbu-

³ Chodzi zapewne nie o Pięcioksiąg lecz o Psalm 89.

jemy wyobrazić sobie następstwo czasowe zjawisk dokładnie przeciwnie do tego, które jest rzeczywiście obserwowane — jak w kinie, gdy film jest wyświetlany w odwrotnym kierunku — takie odwrócone następstwo, choć można je sobie łatwo wyobrazić, przebiegałoby prawie zawsze w wysokim stopniu niezgodnie z uznawanymi prawami fizyki.

Ogólna „kierunkowość” wszystkich zdarzeń została wytłumaczona przez mechaniczną, czy statystyczną teorię ciepła i wytłumaczenie to zostało należycie przyjęte jako jej najwspanialsze osiągnięcie. Nie mogę tu wkraczać w detale teorii fizycznej i nie jest to konieczne dla uchwycenia sedna wyjaśnienia. Żle by było, gdyby nieodwracalność była uważana za fundamentalną właściwość mikroskopowego mechanizmu atomów czy molekuł. Nie byłoby to nic lepszego niż wiele średniowiecznych czysto werbalnych objaśnień takich jak: ogień jest gorący dzięki swej ognistej właściwości. Nie. Według Boltzmann'a stoimy w obliczu naturalnej tendencji dowolnego stanu uporządkowania do samorzutnego przejścia w stan mniej uporządkowany. Nie zachodzi to jednak w przeciwnym kierunku. Weźmy jako przykład zbiór kart do gry, które starannie uszeregowano, zaczynając od 7, 8, 9, 10, walet, dama, król, as kierowy, następnie te same karty w karach itd., jeśli potasuje się ten dobrze uporządkowany zbiór raz, dwa lub trzy razy, zmienia się on stopniowo w zbiór kart przypadkowo ułożonych. Nie jest to jednak jakąś istotną właściwością procesu tasowania. Weźmy jeden z tak otrzymanych nieuporządkowanych zbiorów; można sobie teraz świetnie wyobrazić taki proces tasowania, który dokładnie kasowałby efekt pierwszego tasowania i w wyniku którego odzyskalibyśmy pierwotne uporządkowanie. Chociaż prawdą jest, że każdy oczekiwałby skutków pierwszego tasowania, nikt natomiast nie oczekiwałby drugiego — faktycznie musiałoby się sporo czasu odczekać, aby zdarzyło się takie ustawienie przez przypadek.

Przedstawiona teraz zostanie istota Boltzmannowskiego wyjaśnienia cechy jednokierunkowości wszystkiego co zdarza się w przyrodzie (oczywiście włącznie z historią życia organizmu od urodzin aż do śmierci). Charakterystyczną cechą tych zdarzeń jest to, że „strzałka czasu” (jak to nazwał Eddington) nie przejawia się w mechanizmach oddziaływania, które reprezentowała w naszym przykładzie mechaniczna czynność tasowania. Sama ta czynność (ten mechanizm) nie daje jeszcze żadnego wyobrażenia przeszłości i przyszłości, sama w sobie jest całkowicie odwracalna, „strzałka” — samo pojęcie przeszłości i przyszłości — wynika z rozważań statystycznych. W naszym przykładzie z kartami chodzi o to, że jest tylko jedno, albo bardzo niewiele, dobrze uporządkowanych układów kart, ale biliony bilionów nieuporządkowanych układów.

Przeciwstawiano się jednak stale tej teorii. Niekiedy oponowali bardzo mądrzy ludzie. Oponenci opierają się na tym, że, jak powiadają, teoria jest wadliwa u swych podstaw logicznych, gdyż, jak twierdzą, skoro podstawowe jej mechanizmy nie rozróżniają między dwoma kierunkami czasu, a działają względem niego w pełni symetrycznie, jak z ich współdziałania mogłoby wynikać zachowanie całości, pewne zbiorcze zachowanie, które jest silnie jednokierunkowe? Cokolwiek może odbywać się w jednym kierunku, może równie dobrze odbywać się w przeciwnym.

Jeśli argument ten jest słuszny, wydaje się on druzgocący. Wymierzony jest on bowiem w ten właśnie punkt, który uważamy za naczelną wartość teorii: wyprowadzenie nieodwracalnych zjawisk z podstawowych odwracalnych mechanizmów.

Argument ten jest absolutnie słuszny, lecz nie jest druzgocący. Argument ten jest słuszny w stwierdzeniu, że jeśli coś może odbywać się przy jednym kierunku czasu, może także odbywać się przy przeciwnym kierunku czasu, który od początku jest wprowadzony jako zmienna w pełni symetryczna. Nie należy jednak spieszyć z wnioskiem, że coś w ogólności odbywa się przy obu kierunkach. W najbardziej ostrożnym ujęciu powinno się powiedzieć, że w każdym szczególnym przypadku to coś zachodzi albo przy tym, albo przy innym kierunku. Trzeba do tego dodać: w szczególnym przypadku tego świata, jaki znamy, „upływanie” (żeby użyć niekiedy stosowanego wyrażenia) zachodzi w jednym kierunku i nazywamy go kierunkiem z przeszłości do przyszłości. Innymi słowy statystyczna teoria ciepła musi być uprawniona do władczego decydowania — mocą swojej własnej definicji — w jakim kierunku płynie czas. (Fakt ten nosi w sobie brzemienne konsekwencje dla metodologii fizyka. Nie wolno mu nigdy wprowadzić niczego co by niezależnie zdecydowało o strzałce czasu, w przeciwnym razie piękna budowla Boltzmannowska rozpadnie się).

Można by się obawiać, że w różnych układach fizycznych statystyczna definicja czasu mogłaby nie zawsze dawać ten sam kierunek upływu czasu. Boltzmann śmiało stawiał czoła tej możliwości; utrzymywał on, że o ile Wszechświat jest dostatecznie rozległy lub istnieje przez dostatecznie długi okres, czas mógłby faktycznie biec w przeciwnym kierunku w odległych częściach świata. Ten punkt widzenia był uzasadniony, nie warto go jednak dalej roztrząsać. Boltzmann nie wiedział tego, co nam wydaje się nadzwyczaj prawdopodobne, mianowicie, że Wszechświat, o ile go znamy, nie jest ani dostatecznie wielki, ani dostatecznie stary, aby umożliwić takie zmiany kierunku w wielkiej skali. Niech mi będzie wolno dodać tu bez szczegółowych wyjaśnień, że w bardzo małej skali, zarówno

w przestrzeni jak i w czasie, takie odwrócenia są obserwowane (ruchy Browna, prace Smoluchowskiego).

Uważam, że „statystyczna teoria czasu” ma nawet silniejsze oddziaływanie na filozofię czasu niż teoria względności. Ta ostatnia, choć rewolucyjna, pozostawiła nienaruszonym bezkierunkowy upływ czasu, zakładając go na wstępie, podczas gdy statystyczna teoria ustanawia ten kierunek z porządku zdarzeń. Oznacza to wyzwolenie z tyranii starego Chronosa. To, co konstruujemy sami w naszych umysłach nie może, w moim wyczuciu, mieć władczej mocy nad naszym umysłem, ani mocy powołania go do istnienia, ani mocy unicestwiania go. Jestem jednak pewny, że wielu z państwa, nazwie to mistycyzmem. Uznając więc w należyty sposób fakt, że teoria fizyczna jest zawsze względna w tym, że zależy ona od podstawowych założeń, możemy twierdzić, lub, przynajmniej ja w to wierzę, że fizyka na obecnym etapie swego rozwoju, sugestywnie nasywa myśl o niezniszczalności Umysłu przez Czas.

Erwin Schrödinger

tłum. M. G.

9 — OD SYMBIOZY DO SYNTEZY

1. CO NAUKA DAJE WIERZE?

Co współczesna nauka daje wierze religijnej? — Po dotychczasowych rozważaniach takie pytanie może wydawać się nie na miejscu. W poprzednich rozdziałach wykazaliśmy przecież dostatecznie jasno — jak sądzę — zasadniczą odmienną zakresu zainteresowań, metod postępowania, charakteru poznania, środków wyrazu, języka oraz celów nauki i wiary. Jeżeli jesteśmy skłonni przyznać prawo do bytu równocześnie religii i nauce, to na zasadzie ścisłego podziału kompetencji i nieingerencji do wewnętrznych spraw byłego przeciwnika. Współczesna nauka posiada jednak pewne cechy, które sprawiają, że dzisiejszemu człowiekowi, utrzymującemu z nią kontakt jest łatwiej wierzyć niż, na przykład, jego poprzednikowi sto lat temu. Z tych właśnie cech współczesnej nauki płyną: poczucie ograniczonej naszej wiedzy i poczucie, że „uczestniczymy” w czymś, co nas przerasta.

Rzecz jasna, te „poczucia” nie wynikają z kontaktu z nauką automatycznie, za naciśnięciem guzika. Istnieją ludzie, żywiący poczucia wręcz przeciwne, ale upierałbym się, że nie należą oni do tych, którzy znają ducha dzisiejszej nauki najgłębiej. To, co się nazywa współczesnym klimatem naukowym, nie sprzyja zarozumiałości.

2. POCZUCIE OGRANICZONOŚCI

Poczucie ograniczonej wiedzy ma dziś różnorakie oblicza. Od tych najprostszych począwszy: współczesna fizyka, w odróżnieniu od tzw. fizyki klasycznej, zna dwie stałe ograniczające — jedna „z dołu”, druga „z góry” — nasz horyzont badawczy. Stała Plancka, kwant działania, nakłada pomiarom barierę dokładności. Nie można,

na przykład, wyznaczyć równocześnie i z dowolną dokładnością położenia i pędu elektronu. Niedokładności pomiaru nie da się zmniejszać nieograniczenie. Niedokładność ma strukturę ziarnistą: nie może być mniejsza niż na to zezwala stała Plancka. Świat poniżej rozmiarów Planckowskich jest niedostępny naszym pomiarom.

Drugą „stałą ograniczającą” jest prędkość światła w próżni. Jest to maksymalna i nieprzekraczalna prędkość przenoszenia informacji w przyrodzie. Sytuacji nie ratują nawet wysoce hipotetyczne tachiony, cząstki poruszające się z prędkościami nadświatelnymi, gdyż one z kolei — jeśli w ogóle istnieją — nie mogą przekroczyć prędkości światła z góry (nie mogą zwolnić do lub poniżej prędkości światła). Tak czy inaczej prędkość światła w próżni stanowi absolutną barierę dla przepływu informacji, jakie możemy wysyłać lub otrzymywać.

Istnienie maksymalnej prędkości przepływu informacji sprawia, że nie cała czasoprzestrzeń jest dostępna badaniom ziemskiego obserwatora. Są takie obszary czasoprzestrzeni, z których możemy otrzymywać sygnały świetlne (informacje); są takie obszary czasoprzestrzeni, do których my możemy wysyłać sygnały świetlne i są takie obszary czasoprzestrzeni, do których ani nie możemy wysyłać, ani od których nie możemy otrzymywać jakichkolwiek sygnałów. Bariery jest właśnie prędkość światła; aby dotrzeć informacyjnie do tych niedostępnych obszarów, musielibyśmy dysponować sygnałami rozchodzącymi się szybciej niż światło w próżni, a takich w przyrodzie nie ma. Tego rodzaju ograniczenie obszarów czasoprzestrzeni dostępnych naszemu zwiadowi badawczemu ma miejsce nawet wtedy, gdyby się okazało, że Wszechświat, w którym żyjemy jest przestrzennie nieskończony.¹

Istnieje jeszcze jedno silne ograniczenie naszych terenów badawczych. Współczesna kosmologia twierdzi, że trwająca obecnie ewolucja Wszechświata rozpoczęła się od stanu zwanego początkową osobliwością. Osobliwość tego stanu polega na tym, że gdy cofamy się w czasie, zbliżając się nieograniczenie do początkowej osobliwości, objętość Wszechświata maleje do zera, a gęstość materii zawartej we Wszechświecie rośnie do nieskończoności. Początkową osobliwość nazywa się także obrazowo Wielkim Wybuchem, gdyż od niej rozpoczął się proces ucieczki galaktyk czyli rozszerzanie się Wszechświata. Istotną cechą początkowej osobliwości jest to, że stanowi ona szczelną membranę dla informacji dotyczących okresów „sprzed” osobliwości. Wyraz „sprzed” jest ujęty w cudzysłów, by zaznaczyć, że nie wiadomo nawet, czy w ogóle było jakieś „przed oso-

¹ Obszerniej na ten temat por. 3.III. rozdz. mojej książki *Początek świata*, Spół. Inst. Wydaw. Znak, Kraków 1976.

bliwością". Obrazowo można powiedzieć, że jeśli Wszechświat istniał przed osobliwością, to całkowicie zapomniał, jakim był.²

W niektórych modelach Wszechświata oprócz osobliwości początkowej istnieje także osobliwość końcowa. Jest ona wówczas także membraną nieprzepuszczającą informacji do tego, co będzie — o ile cokolwiek będzie — „po” niej.³

Nie tylko jednak istnienie tych „progów informacyjnych” (stałej Plancka „od dołu”, prędkości światła „od góry” i osobliwości kosmologicznych „z początku” i „z końca”) powoduje, że w dobrym naukowcu rodzi się poczucie ograniczoności jego wiedzy. Przede wszystkim idzie tu o pewną dysproporcję między tym, co poznane a tym, co jeszcze do poznania pozostaje, o wyczuwany w borykaniu się z najdrobniejszym nawet problemem naukowym fakt, że każda zagadka wydarta przyrodzie powoduje łańcuchową reakcję następujących zagadek, a rozwiązanie kolejnych zagadek w tym lawinowym ciągu wymaga coraz subtelniejszych metod badawczych i, co za tym idzie, coraz większych nakładów czasu, pieniędzy i organizacji. Czy można tak bez końca?

3. POCZUCIE UCZESTNICZENIA

Wszystko to sprawia, że badacz (uczony — jak się dawniej mówiło) wcale nie czuje się mądrym pedagogiem, stawiającym przyrodzie kontrolne pytania i otrzymującym odpowiedzi: „Tak jest, panie profesorze” lub znacznie rzadziej: „Przepraszam, tym razem się pan pomylił”. Tak mogą sobie wyobrażać sytuację czytelnicy tanich opowiadań science-fiction. Badanie naukowe nie jest pytaniem przyrody na noty, lecz jest — powiedziałbym — uczestnictwem i to uczestnictwem podwójnym: w procesie rozwoju nauki i w czymś, co ten rozwój przerasta równocześnie czyniąc go w ogóle możliwym; to coś nazywamy zwykle rzeczywistością.

Istnieje bogata literatura dotycząca teorii rozwoju nauki, reprezentowane są w niej różne kierunki: od *Logiki odkrycia naukowego* Poppera aż do *Struktury rewolucji naukowych* Kuhna. Czy nauka rozwija się przez akumulację osiągnięć, czy też przeciwnie — do istoty nauki należy ciągle rewidowanie swoich własnych podstaw i nieustanne kwestionowanie wyników? Wszystkie możli-

² Niektórzy autorzy przypuszczają, że możliwe są pewne, bardzo wąskie kanały przepływu informacji „sprzed” osobliwości. Takie informacje mogłyby na przykład przenosić neutrino. Wobec praktycznej niemożliwości skonstruowania detektorów neutrino kosmicznych kanał ten byłby i tak nieużyteczny.

³ Fundamentalną pracą na temat osobliwości jest monografia: S. W. Howking, G. F. R. Ellis, *The Large Scale Structure of Space-Time*, Cambridge. At the University Press 1973. Popularne omówienie: *Początek Świata*, rozdział 6.

we kombinacje tych dwu skrajnych ujęć także mogą być brane pod uwagę i na poparcie wielu spośród nich przytacza się liczne przykłady z historii nauki.⁴ Tak czy inaczej stanowisko „logików” jest prawdziwe w tym sensie, że rozwojem nauki — obojętnie, czy się ten rozwój rozumie na kształt liniowego wzrostu, czy też na podobieństwo obalanych po kolei rewolucyjnych reżimów — rządzą jakieś wewnętrzne prawidła logiczne. Nawet genialne jednostki tych prawideł nie rozsadzają. Jeśli geniusz naukowy polega na tym, by wychodzić poza ramy zwyczajności, to zwyczajne ramy naukowego rozwoju (ta właśnie „wewnętrzna logika” nauki) sprowadzają się do tego, by wyznaczać geniuszom ściśle określone miejsce w przestrzeni naukowych odkryć. Zarówno geniusz, jak i szeregowy pracownik nauki są trybami, kółkami i pasami transmisyjnymi wielkiej maszyny. Wprawdzie tą maszyną nie rządzą prawa mechaniki klasycznej, które by ze znajomości obecnego stanu maszynierii pozwoliły jednoznacznie odtworzyć całą przeszłą i przyszłą historię, niemniej jednak „wewnętrzna logika” nauki istnieje i rządzi elementami całej konstrukcji w imię interesów całości, która w tym wypadku na pewno nie równa się sumie swoich części.

Rozwój nauki przerasta jednostki, które ten rozwój tworzą.

Jeżeli rozwój nauki — mówiąc obrazowo — jest większy od sumy tworzących go jednostek, to co stanowi tę „nadwyżkę”? Suma wysiłków wielu badaczy rozsianych po całej ziemi zmierza ku CZEMUS. To Coś odkrywa różne swoje oblicza, pod warunkiem, że zostanie do tego zmuszone poprawnie postawionym pytaniem i metodą umożliwiającą przepływ informacji od Czegoś do badacza. To Coś potocznie nazywa się RZECZYWISTOŚCIĄ. Sam badacz do niej należy, uczestniczy w jej rzeczywistości.

Uprawianie nauki bardzo często dostarcza podobnych przeżyć.⁵

4. SYMBIOZA — ROZWARSTWIENIE

Niewątpliwym wynikiem rozważań przeprowadzonych w poprzednich rozdziałach jest stwierdzenie, że istnieje obecnie — nazwijmy to umownie — rozwarstwienie płaszczyzn, które w ogromnym

⁴ Czytelnika zainteresowanego dyskusjami na ten temat odsyłam do interesującej książki Stefana Amsterdamskiego *Między doświadczeniem a metafizyką*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973.

⁵ Z takich przeżyć zrodził się ruch zwany „Gnozą z Princeton” zrzeszający wielu naukowców, głównie ze Stanów Zjednoczonych. Pojęcie uczestnictwa odgrywa ważną rolę w doktrynie „gnozy”. W naukach empirycznych decydującą instancją są tzw. „obserwable”, wielkości, które da się obserwować i mierzyć; w filozofii podobne znaczenie mają „partycypable” — termin ukuty przez „gnostyków” dla wyrażenia faktu, że człowiekowi dana jest rzeczywistość duchowa przez uczestniczenie w niej. Por. Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Ed. Fayard, 1977.

uproszczeniu można przedstawić przy pomocy następującego schematu:

zmatematyzowane

doświadczenie — (spekulacja) — objawienie
 nauki — (filozofia) — teologia.

Środkowe człony tego schematu ująłem w nawias, gdyż nasze rozważania dotyczą wprost stosunków między nauką a religią i nie mam zamiaru gmatwać sprawy wprowadzając w jej środek płątaniwą dyskusji i polemik dotyczących filozofii i jej naukowego statusu.

Rozwarstwienie płaszczyzn, o którym wspomniałem, umożliwiała symbiozę wiary religijnej ze współczesną myślą naukową. Podział kompetencji i nie mieszanie się w wewnętrzne sprawy partnera jest warunkiem bezkonfliktowej koegzystencji.

Narzuca się niepokojące pytanie: czy to rozwarstwienie płaszczyzn, przyznanie się do braku kompetencji w sprawach dotychczasowego przeciwnika nie jest manewrem taktycznym, chwilowym ustępstwem, za cenę którego można uzyskać doraźne korzyści?

Wyraz „aspektowość” nie brzmi ładnie w polskim języku, ale nie mogę znaleźć innego na oznaczenie tej cechy ludzkiego poznania, dzięki której nasz umysł nie potrafi oddawać się kontemplacji (w najszerszym tego słowa znaczeniu) kilku rzeczy naraz. Gdy jakiś przedmiot znajduje się w centrum uwagi, kontury wszystkich innych rozmywają się na brzegach pola świadomości. Gdy chcemy badać przebiegi wielu zmiennych, musimy po kolei „zamrażać” wszystkie zmienne z wyjątkiem jednej i w ten sposób rekonstruować ewolucję całego układu. (Czytelnik, który miał kiedykolwiek do czynienia z tzw. pochodną cząstkową w analizie matematycznej, dokładnie wie, co mam na myśli).

Jestem skłonny przypuszczać — Czytelnik zechce mi darować tę, nieistotną zresztą dla całości rozważań, dygresję metafizyczną — że tego rodzaju aspektowa wybiórczość naszego umysłu wynika stąd, że jest on skazany na pracowanie w jednowymiarowym czasie. Modelem jednowymiarowości jest linia prosta. Zdarzenia zachodzące w naszym umyśle układają się jedno po drugim — jak punkty wzdłuż linii (tworząc zbiór częściowo uporządkowany — jak powiedziałby matematyk) — i w ten sposób powstaje w nas poczucie jednowymiarowości czasu. Linia czasu nie może się ani rozgałęziać, ani zmieniać w płaszczyznę; na linii nie ma miejsca na dwa zdarzenia obok siebie, jedno zdarzenie musi następować po drugim; nasz umysł nie może zajmować się dwiema rzeczami równocześnie. Jest ściśle jednoaspektowy, ponieważ jest wtopiony w czas.

Jednoaspektowość naszego umysłu przeniosła się na nasze poznanie w ogóle. Nastąpiło rozwarstwienie naszego spojrzenia na świat.

I znowu pojęcie czasu odegrało tu ważną rolę. Ludzkie życie jest za krótkie, by jeden człowiek mógł zajmować się zbyt wieloma rzeczami po kolei. Musiał nastąpić podział nauk, a potem jeszcze specjalizacja wewnątrz każdej z nich. Są to względy praktyczne, uboczne w pewnym sensie. Istotne jest to — tu znowu dochodzi do głosu ostro wybiórcza aspektowość naszego poznania — że chcąc skutecznie coś poznać, musimy równocześnie rezygnować z poznania nieskończenie wielu możliwych innych rzeczy. Zwiększenie informacji polega na nieustannym zacieśnianiu możliwości.⁶ Ścisła asceza jest koniecznym warunkiem jakiegokolwiek postępu. Nowożytne nauki przyrodnicze wszystkie swoje sukcesy zawdzięczają temu, że — wystrzegając swoją metodę — zrezygnowały z większości pytań stawianych przez średniowieczną metafizykę; ograniczyły się do badania matematycznej struktury rzeczywistości. Matematyka okazała się językiem, którym mogło przemówić doświadczenie. Zmatematyzowana empiria stała się właśnie tym aspektem, poza który nauki empiryczne nie mogą wyjść pod grozą utraty swojej identyczności.

Rozwarstwienie płaszczyzn poznania religijnego i naukowego nie jest więc manewrem taktycznym, lecz koniecznością wynikającą z natury rzeczy. Utrata identyczności grozi schizofrenią z tym, że w pewnym sensie jest tu odwrotnie niż w chorobach psychicznych: rozwarstwienie płaszczyzn to objaw normalności, a usiłowanie ich jednoczenia — symptom rozdwojenia metodologicznej osobowości. Pomieszanie aspektów prowadzi do wypaczeń, tym gorszych, że nie da się ich leczyć żadnymi lekami.

Jeśli słuszna była moja metafizyczna dygresja, pewne rozwarstwienie płaszczyzn poznawczych będzie trwało tak długo, jak długo nasz umysł pozostanie zanurzony w jednowymiarowym strumieniu czasu.

5. KU SYNTEZIE

Lecz czy to rozwarstwienie płaszczyzn musi zawsze być tak dramatyczne jak obecnie? Czy dwie płaszczyzny pozostając odrębnymi nie mogą zbliżać się do siebie? Może zbliżać się asymptotycznie, tak, by w granicy (w czasowej plus nieskończoności) pokryć się zupełnie?

Już dziś widać oznaki pewnego zbliżenia. Dostrzegam je między innymi w następujących zjawiskach:

1) Niezwykła płodność tzw. zagadnień granicznych, czyli zagadnień rodzących się na styku różnych dyscyplin naukowych. Często

⁶ Np. wybierając z chaosu czcionek (tzn. z wszystkich możliwych układów czcionek) tylko niektóre, uporządkowane według pewnych reguł, ciągi mogą przekazać informację na piśmie.

jako przykład cytuje się tu cybernetykę, która narodziła się z wymiany myśli i wspólnych dyskusji matematyków, fizyków, fizjologów, filozofów i prawników. W samych nazwach: astrofizyka, chemia fizyczna, biochemia, biofizyka uwidacznia się interdyscyplinarne pochodzenie tych nauk. Ogólna teoria systemów — obiecująca dziedzina badań — jest próbą systematycznego wyszukiwania wspólnych mianowników nawet bardzo odległych dziedzin i łączenia ich w jeden, spójny „nadsystem”.⁷ Niektórzy myśliciele w ogólnej teorii systemów dopatrują się bądź natchnienia, bądź już nawet w pewnym stopniu realizacji filozofii przyszłości.

Podobnych przykładów i tendencji we współczesnych kręgach naukowych można by przytoczyć znacznie więcej.

2) Bujny rozwój tzw. meta-nauk, czyli różnego rodzaju nauk o nauce: od mniej lub bardziej udanych prób usystematyzowania zbioru praktycznych wskazówek dotyczących organizacji pracy naukowej (metodyka nauki), przez psychologię i socjologię nauki, różnego rodzaju teorie poznania naukowego, aż do bardzo abstrakcyjnych, czysto formalnych ujęć zmierzających do zrekonstruowania logicznej struktury jakiejś naukowej teorii bądź w pewnym momencie jej rozwoju (modele diachroniczne), bądź również ewolucji danej teorii w czasie (modele synchroniczne) [formalna metodologia nauk].

3) Pewna grupa meta-nauk, czy może ściślej — pewne ich działy, zajmują się wyławianiem i analizą założeń, na których (przeważnie milcząco) opierają się nauki szczegółowe. Tego rodzaju nauki (czy też tego rodzaju zbiory zagadnień) można nazwać „sub-naukami”. Tak na przykład wśród milczących założeń współczesnych nauk empirycznych wymienia się: możliwość opisanie przyrody przez funkcje matematyczne (matematyczność przyrody); pewną „jednostajność” przyrody czyli mniej więcej to samo, co dawniej wyrażano w powiedzeniu: „natura non facit saltus” (przyroda nie wykonuje przeskoków), a co można wyrazić bardziej współcześnie stwierdzając, że przyroda jest opisywana (w dobrym przybliżeniu) przez

⁷ Por. np. *Ogólna teoria systemów*, pod redakcją G. J. Klira, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1976: „Potrzeba lepszego zrozumienia zjawisk biologicznych, psychologicznych i społecznych wzbudziła zainteresowanie badaniami systemów o silnych (niepomijalnych) wzajemnych oddziaływaniach między elementami, a także między systemami i ich otoczeniem. Nowa dziedzina posługiwała się metodą przeciwstawną „klasycznej” (Newtonowskiej) metodzie, która przedmiot badań naukowych traktowała jako zbiór izolowanych części i próbowała określać właściwości całego obiektu bezpośrednio na podstawie właściwości jego części, nie uwzględniając możliwości ich wzajemnego oddziaływania” (s. 9) — Idea teorii systemów pochodzi od Ludwiga von Bertalanffy'ego z lat bezpośrednio poprzedzających drugą wojnę światową, jednakże silny rozwój teorii systemów (także zmatematyzowanej jej wersji) nastąpił po roku 1954.

funkcje matematyczne wystarczająco proste tak, by człowiek był w stanie je poznać; itp.⁸ Można nawet twierdzić, że współczesna, wysoko zmatematyzowana metoda, jaką posługują się nauki empiryczne, suponuje pewnego rodzaju „ontologię”, czyli pewien system interpretacyjny, który orzeka coś o rzeczywistości, przy pomocy terminów odnoszących się do „bytów” założonych a priori, zdefiniowanych przy pomocy układu relacji, w które te „byty” wchodzi. Tego rodzaju ontologia jest odpowiednikiem ontologii formalnej zakładanej przez teorię matematyczną, na której opiera się dana teoria empiryczna.⁹ Najczęściej jest to ontologia odpowiadająca matematycznej teorii zbiorów (teorii mnogości). Zakłada ona — mówiąc najogólniej — że istnieją zbiory, scharakteryzowane jednoznacznie przez relację „przynależenia do” i że rzeczywistość jest „światem zbiorów”. Jeszcze bardziej ogólną ontologią jest ontologia odpowiadająca matematycznej teorii kategorii. Zagadnienia te, jako bardzo specjalistyczne, sygnalizujemy tylko, odsyłając zainteresowanych do literatury fachowej.¹⁰ Dla nas ważne jest jedynie stwierdzenie, że można mówić o pewnego rodzaju „oddolnej” syntezie nauk (czy raczej o tendencji do takiej syntezy), przejawiającej się w odnajdywaniu i metodologicznym rekonstruowaniu założeń wspólnych często bardzo od siebie odległym teoriom empirycznym.

4) Rozwój nauki rządzi się — widzieliśmy to niejednokrotnie w poprzednich rozdziałach — pewną wewnętrzną logiką. Współczesna filozofia nauki stara się odtworzyć i zrozumieć tę logikę. Nauka — rozumiana bądź jako system, bądź jako twór w pewnym sensie instytucjonalny — odznacza się względną autonomią i pewną zdolnością samoorganizacji. Współcześnie daje się obserwować z jednej strony wzrost złożoności układu nauki, z drugiej strony wzrost jej integracji.¹¹ Wzrostowi specjalizacji towarzyszy wzrost sprzężeń zwrotnych pomiędzy pozornie odalonymi od siebie dziedzinami. Coraz bardziej rozgałęziona siatka sprzężeń coraz bardziej komplikuje układ nauki, ale równocześnie coraz bardziej go scala. Pozorny paradoks: jedność osiąga się przez różnicowanie.

Wszystkie opisane powyżej mechanizmy unifikujące działają wewnątrz układu nauk empirycznych. Czy rozciągną się one kiedyś na nauki humanistyczne? Czy wyjdą z płaszczyzny nauk szczegółowych i obejmą także płaszczyznę filozofii i płaszczyznę teologii?

⁸ Por. M. Heller, *Spotkania z nauką*, wyd. Znak, Kraków 1974.

⁹ Por. Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, Aubier—Montaigne, UNESCO 1977 s. 46—47.

¹⁰ Np. A. A. Fraenkel, Y. Bar-Hillel, A. Lery, *Foundations of Set Theory*, North-Holland Publishing Comp. Amsterdam—London 1973; Z. Semadeni, A. Wiweger, *Wstęp do teorii kategorii i funktorów*.

¹¹ Por. J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, s. 50.

Niewątpliwie tendencje łączenia stwarzają klimat sprzyjający wielkim syntezom. Czy jednak syntezы takie — syntezы rzeczywiste, a nie tylko syntezы będące wykwitem poetyckiego ducha — mają prawdziwe szanse? Jeśli słuszne są rozważania poprzedniego paragrafu, aspektowość jest konieczną i nieuniknioną cechą ludzkiego poznania; jest ona następstwem faktu, że jeżeli cokolwiek poznajemy, poznajemy w czasie.

Symbioza jest być może tymczasową syntezą; syntezą w stanie drogi.

6. SYNTEZA

Rozwarstwienie poznania wydaje się być konieczną cechą samego poznania. Ale poznaje człowiek. I w nim wszystkie warstwy powinny się ułożyć harmonijnie. W przeciwnym razie osobowości człowieka grozi niebezpieczeństwo. Rozwarstwienie osobowości oznacza zaawansowane odchylenie od psychicznej normy. Nie idzie tu wszakże tylko o psychologię. Także o uczciwość, przede wszystkim względem samego siebie. Sprzeczne ze sobą przekonania można żywić — przy założeniu psychicznej normalności — tylko kosztem ofiary z najbardziej elementarnych zasad etycznych.

Tu jest niezbędna synteza. Wszystkie płaszczyzny poznawcze powinny stworzyć przestrzeń osobowości dojrzałego myślącego człowieka. To przecież ten sam człowiek poznaje świat, odkrywa prawa przyrody, buduje gmach nauki i ten sam człowiek na skierowane do siebie wezwanie odpowiada: „wierzę”. Pomiędzy tym wezwaniem a zasobem wiedzy zdobytej przez człowieka następuje spięcie. Poznane, sklasyfikowane, zbadane, przewidywane mierzy się z Niepoznawalnym; krzyżują się płaszczyzny poznawcze; myśl wchodzi w sferę napięć i potencjalnych konfliktów. Nie są to tylko konflikty o charakterze czysto poznawczym, pytania, na które ciekawość świata każe szukać odpowiedzi. Są to pytania, od których zależy istnienie człowieka, zagadnienia egzystencjalne w najgłębszym znaczeniu tego słowa. I dlatego właśnie synteza płaszczyzn powinna się dokonywać na „hiper-płaszczyźnie” egzystencjalnych spraw człowieka.

Powinna się dokonywać a nie dokonać, bo synteza ta — w naszej obecnej sytuacji, sytuacji istoty zanurzonej w strumieniu czasu — nigdy nie jest czymś wykończonym; jest stawaniem się, procesem, ruchem ku ...

Z tego ruchu, stawania się zrodziły się niniejsze zapiski.

WYCHOWANIE PO OŚWIĘCIMIU

Żądanie, aby Oświęcim nigdy się już nie powtórzył, wyraża elementarne zadanie, jakie można postawić przed wychowaniem. Grozi ono w takim stopniu nad wszelkimi innymi, że nie sędzę, by zachodziła konieczność czy potrzeba uzasadniania go. Nie mogę pojąć, dlaczego dotąd tak mało się nim zajmowano. Uzasadnianie go miałyby w sobie coś koszmarnego — w obliczu koszmarów, które się wydarzyły. Fakt, że tak mało sobie uświadamiamy owo żądanie i pytania, jakie ono nastrecza, świadczy jednakże, iż koszmarny ten nie przeniknął ludzi do szpiku kości, oznacza zatem możliwość jego powtórzenia się w sferze świadomości i podświadomości człowieka. Wszystkie dysputy nad ideałami wychowania są błahe i nieważne w porównaniu z tym jednym żądaniem, aby Oświęcim nigdy się już nie powtórzył. Było to barbarzyństwo, z którym stara się walczyć wszelkie wychowanie. Mówi się o groźbie nawrotu do barbarzyństwa. Ależ ten nawrót nie grozi dopiero: tym nawrotem był już Oświęcim. Barbarzyństwo istnieje nadal, dopóki istnieją zasadnicze warunki, które ten powrót spowodowały. W tym tkwi cała groza. Nacisk społeczny trwa dalej, choć jego działanie jest dzisiaj tak mało widoczne. Popycha on ludzi do tego, co w Oświęcimiu osiągnęło kulminację w skali dziejowej. Wśród poglądów Freuda dotyczących kultury i socjologii jednym z najgłębszych wydaje mi się teza, iż cywilizacja rodzi antycywilizację i pozwala jej stopniowo krzepnąć. Jego prace zasługują na jak najszerszą popularyzację właśnie w związku z Oświęcimiem. Jeśli w samej zasadzie cywilizacji tkwi załączek barbarzyństwa, to próba przeciwstawienia się barbarzyństwu ma w sobie coś desperackiego.

Refleksja nad tym, jak zapobiec powtórzeniu się Oświęcimia, jest utrudniona przez to, że trzeba być świadomym owego elementu desperacji, jeśli nie chce się popaść w idealistyczne frazesy. Pomimo to trzeba próbować — również dlatego, że podstawowa struktura społeczeństwa, a tym samym jego członkowie, którzy do owego koszmaru doprowadzili, są dzisiaj tacy sami jak przed dwudziestu pięciu laty. Miliony niewinnych ludzi — wymieniać liczby czy zgola

się o nie targować byłoby rzeczą niegodną człowieka — zostało w sposób planowy zamordowanych. Żaden człowiek żyjący nie może tego zbyć jako zdarzenia marginalnego, jako lekkiego odchylenia od toru historii, które w zestawieniu z wielkimi tendencjami postępowymi, z rozwojem oświaty, z rosnącym jakoby humanizmem ledwie zasługuje na uwagę. Sam fakt, że się to wydarzyło, jest wyrazem przeznaczonej społecznej tendencji. Chciałbym tu wskazać na pewien epizod historyczny, który — rzecz bardzo charakterystyczna — jak się wydaje, jest w Niemczech prawie nie znany, jakkolwiek dostarczył tematu dla bestsellera Werfla *Czterdzieści dni Musa Dagh*. Już w czasie pierwszej wojny światowej Turcy — tak zwany ruch młodoturecki pod przywództwem Enwera Paszy i Talaata Paszy — wymordowali grubo ponad milion Ormian. Najwyższe niemieckie czynniki wojskowe, a także rządowe, niewątpliwie o tym wiedziały, ale zachowywały to w ścisłej tajemnicy. Ludobójstwo ma swe korzenie w odrodzeniu agresywnego nacjonalizmu, który od końca dziewiętnastego wieku dawał o sobie znać w wielu krajach.

Trudno też pozbyć się myśli, że wynalazek bomby atomowej, która dosłownie jednym uderzeniem może unicestwić setki tysięcy ludzkich istnień, należy do tej samej kategorii zjawisk historycznych co ludobójstwo. Gwałtowny wzrost liczby ludności nazywamy dzisiaj chętnie eksplozją demograficzną: wygląda na to, jakby fatalizm dziejowy miał w zanadrzu przeciw eksplozji demograficznej anty-eksplozję — możliwość uśmiercania całych populacji. Wspominam o tym tylko po to, aby wskazać, do jakiego stopnia siły, z którymi trzeba się tu zmierzyć, reprezentują podstawowe trendy w historii ludzkości.

Ponieważ możliwość zmiany obiektywnych, tzn. społecznych i politycznych warunków, z których się takie wydarzenia lęgną, jest dziś niezwykle ograniczona, przeto próby zapobieżenia ich powrotowi są z konieczności zepchnięte do sfery subiektywnej. Rozumiem przez to w znacznym stopniu również psychologię ludzi, którzy coś takiego czynią. Nie sądzę, aby mogło wiele pomóc apelowanie do odwiecznych wartości, na co ci, którzy są właśnie do takich zbrodni skłonni, wrzuszają tylko ramionami; nie przypuszczam też, aby mogło się tu okazać pożyteczne tłumaczenie, jakimi to pozytywnymi cechami odznaczają się prześladowane mniejszości. Źródła należy szukać w prześladowcach, a nie w ofiarach, zamordowanych pod najmarniejszymi pretekstami. Konieczne jest to, co mówiąc o tej sprawie nazwałem kiedyś zwrotem ku podmiotowi. Trzeba poznać mechanizmy, które sprawiają, że ludzie stają się zdolni do takich czynów, trzeba im samym te mechanizmy ukazać i przez rozbudzanie powszechnej świadomości tych mechanizmów starać się nie dopuścić do tego, by ludzie znowu mogli się takimi stać. Nie są

winni zamordowani — nie są winni nawet w tym sofistycznym i skarykaturowanym sensie, jaki niektórzy dziś jeszcze chcieliby konstruować. Winni są jedynie ci, którzy dali obłądny upust swej nienawiści i agresywności. Obłądowi takiemu należy przeciwdziałać, należy powstrzymywać ludzi od tego, by bez zastanowienia nad sobą samym rozdzielali ciosy. Wychowanie może mieć w ogóle sens jedynie jako wychowanie do krytycznej autorefleksji. Ponieważ jednak wszystkie charaktery — również ludzi, którzy w późniejszym życiu dokonują zbrodni — według rozeznania psychologii głębi kształtują się już we wczesnym dzieciństwie, przeto wychowanie, jeśli chce zapobiec powtarzaniu się tych zbrodni, powinno skoncentrować uwagę właśnie na wczesnym dzieciństwie. Wspomniałem tu o Freudowskiej tezie o niezadowoleniu w kulturze. Teza ta ma jednak zasięg obszerniejszy, niż to rozumiał jej autor — przede wszystkim dlatego, że nacisk cywilizacji, który mógł on obserwować, uległ tymczasem zwielokrotnieniu do granic wytrzymałości. Tym samym również tendencje eksplozywne, na które wskazywał, przybrały siłę, której nie był on w stanie przewidzieć. Niezadowolenie w kulturze ma jednakże — co Freud wprawdzie dostrzegał, ale z czego nie wyciągał konkretnych wniosków — swoją stronę społeczną. Można tu mówić o klaustrofobii ludzkości w nazbyt zorganizowanym świecie, o uczuciu zamknięcia w utkanej z gęstej sieci strukturze absolutnej socjalizacji. Im sieć gęstsza, tym bardziej chcemy się z niej wydostać, ale właśnie jej gęstość wydostać nam się nie pozwala. Ten stan rzeczy podsycza złość na cywilizację. Buntujemy się przeciw niej gwałtownie i irracjonalnie.

Historia wszelkich prześladowań potwierdza działanie schematu, według którego złość kieruje się przeciwko słabym, głównie zaś przeciw tym, którzy uchodzą za społecznie słabych, a zarazem — słusznie czy niesłusznie — za szczęśliwych. Z socjologicznego punktu widzenia odważyłbym się tu dodać, że nasze społeczeństwo, coraz bardziej się integrując, wyłania z siebie jednocześnie tendencje rozpadowe. Tendencje te, skrywające się tuż pod powierzchnią uporządkowanego, cywilizowanego życia, niezmiernie się nasiliły. Powiększa się władza tego, co ogólne nad tym, co odrębne, nad poszczególnymi ludźmi i instytucjami. Przejawia się dążenie do zmiążdżenia wszystkiego, co swoiste i jednostkowe, do zniszczenia oporu jaki stawia. Wraz z utratą swej tożsamości i swej siły oporu, tracą ludzie również zdolność przeciwstawienia się temu, co w pewnym momencie może ich znowu skusić do czynów zbrodniczych. Może nawet już teraz nie potrafiliby się oprzeć, gdyby im uznana władza nakazała popełniać je znowu, jeśli tylko działałoby się to w imię jakichś ideałów, w które by przynajmniej na wpół wierzyli lub nawet wcale nie wierzyli.

Mówiąc o wychowaniu po Oświęcimiu, myślę o dwóch dziedzinach: z jednej strony o wychowaniu w dzieciństwie, zwłaszcza wczesnym, z drugiej o ogólnej oświacie stwarzającej taką duchową, kulturalną i społeczną atmosferę, która by nie dopuściła do powtórzenia się czasów grozy, a więc atmosferę, w której motywy, jakie doprowadziły do owych zbrodni, zostają w pewnej mierze uświadomione. Oczywiście nie mogą się kuścić o sporządzenie — choćby w ogólnym zarysie — programu takiego wychowania. Pragnąłbym jednak wskazać przynajmniej na kilka punktów węzłowych. Odpowiedzialnością za narodowy socjalizm, a także za Oświęcim obarcza się często — na przykład w Ameryce — niemiecki szacunek dla autorytetu. Uważam to wyjaśnienie za zbyt powierzchowne, jakkolwiek autorytarne zachowania i ślepa wiara w autorytet utrzymują się u nas, podobnie jak w wielu innych krajach europejskich, znacznie uporczywiej, niżby się tego można spodziewać w warunkach formalnej demokracji. Należy raczej przyjąć, że faszyzm i szerzona przezeń groza pozostały w związku z tym, iż stare, ustalone autorytety okresu cesarstwa rozpadły się, natomiast ludzie nie byli jeszcze psychicznie przygotowani do decydowania o sobie. Okazali się niedorośli do wolności, która im spadła jakby z nieba. Dlatego to nowe autorytarne struktury przybrały następnie ową destrukcyjną i — by się tak wyrazić — obłąkaną formę, jakiej przedtem nie miały, a w każdym razie nie ujawniały. Kiedy pomyślimy o tym, jak wizyty rozmaitych władców, nie sprawujących już żadnej politycznie realnej funkcji, powodują wybuchy ekstazy u mas, to uzasadnione wydaje się podejrzenie, iż potencjał autorytarnej władzy jest ciągle jeszcze silniejszy, niżby można było przypuszczać. Chciałbym jednak z naciskiem podkreślić, że o tym, czy faszyzm się powtórzy, czy nie, zadecydują momenty nie psychologiczne, lecz społeczne. O stronie psychologicznej mówię tak dużo tylko dlatego, ponieważ te drugie, istotniejsze momenty są w znacznym stopniu niepodatne na wpływ intencji wychowawczych, czy nawet w ogóle na ingerencję jednostek. Ludzie dobrej woli, którzy nie chcą, aby się to kiedyś powtórzyło, posługują się chętnie pojęciem więzi. Przyczyną tego, co się wtedy działo, jest jakoby zanik więzi między ludźmi. Istotnie — rozkład autorytetu, jeden z warunków sadystyczno-autorytarne go koszmaru, pozostaje z tym w związku. Zdrowy ludzki rozsądek zwykł się odwoływać do więzi, które stawiają tamę sadyzmowi, destrukcji, skłonnościom niszczycielskim przez wyrażne: „Nie wolno!” Pomimo to uważam za iluzoryczny pogląd, jakoby odwoływanie się do więzi czy — co więcej — żądanie ich odtworzenia w tym celu, aby w świecie i w ludziach działo się lepiej, miało być na serio do czegoś przydatne. Nieautentyczność więzi, których się domagamy tylko po to, aby za ich pomocą coś — choćby nawet coś dobrego —

osiągnąć, a które same w sobie nie są doświadczane przez ludzi jako coś istotnego, daje się od razu wyczuć. Jest rzeczą zdumiewającą, jak szybko nawet najgłupsi i najbardziej naiwni ludzie reagują, kiedy chodzi o wytropienie słabych stron lepszego od siebie. Tak zwane więzi stają się łatwo legitymacją przekonań — przyjmujemy je, aby się wykazać obywatelską lojalnością — albo też wytwarzają przykre niechęci, a więc psychologiczne przeciwieństwo tego, czemu miały służyć. Oznaczają heteronomię, uzależnienie się od nakazów, od norm, których nie uzasadnia własny rozum jednostki. To, co psychologia nazywa *superego* — sumienie — zostaje w ramach więzi zastąpione przez zewnętrzne, nieobowiązujące, wymienne autorytety, jak to można było obserwować wyraźnie również w Niemczech po upadku Trzeciej Rzeszy. Ale właśnie ta gotowość trzymania z władzą i zewnętrznego podporządkowania się jako normie temu, co silniejsze, należy do mentalności dręczycieli, która nie powinna się już nigdy pojawić. Dlatego zalecanie więzi jest tak ryzykowne. Ludzie, którzy je mniej lub więcej dobrowolnie przyjmują, popadają w rodzaj trwałego zniewolenia. Jedyną rzeczywistą siłą, zdolną przeciwstawić się formule Oświęcimia, byłaby autonomia — jeśli mi wolno posłużyć się wyrażeniem Kanta; zdolność refleksji, samostanowienia, niewspółuczestniczenia.

Kiedyś przeraziło mnie bardzo pewne spostrzeżenie: w czasie podróży nad Jezioro Bodeńskie czytałem badeńską gazetę, w której był zamieszczony artykuł o sztuce Sartre'a *Nieboszczycy bez pogrzebu*, przedstawiającej najgorsze okropności. Dla krytyka sztuka ta była najwyraźniej niemiła. Swego niesmaku nie tłumaczył on jednak koszmarem samej rzeczy, która jest koszmarem naszego świata, lecz odwrócił całą sprawę w ten sposób, jak gdybyśmy w przeciwieństwie do postawy Sartre'a mieli jednak — powiedziałbym — pewien zmysł dla czegoś wyższego: jakbyśmy nie mogli uznać bezsensu koszmaru. Krótko mówiąc: krytyk chciał się za pomocą szlachetnej egzystencjalnej gadaniny uchylić od konfrontacji z koszmarem. Niebezpieczeństwo powrotu koszmaru tkwi w niemałej mierze w tym, że go do siebie nie dopuszczamy i że odsuwamy od siebie tego, kto choćby tylko o nim bez ogródek mówi, jakby to on właśnie, a nie sprawca, był winnym.

W związku z problemem autorytetu i barbarzyństwa nasuwa mi się na myśl pewien aspekt sprawy, który na ogół bywa prawie nie zauważany. Zwraca na niego uwagę Eugen Kogon w książce *Państwo SS*, która zawiera bardzo istotne spostrzeżenia na temat całego tego kompleksu zagadnień, a która przez naukę i praktykę pedagogiczną nie jest ani w części tak wykorzystana, jak by na to zasługiwała. Otóż Kogon mówi, że dręczyciele w obozie koncentracyjnym, w którym on sam spędził szereg lat, byli w przeważającej części młod-

szymi synami chłopskimi. Ciągłe jeszcze się utrzymująca różnica kulturalna między miastem a wsią jest jednym — jakkolwiek zapewne nie jedynym i nie najważniejszym — z warunków owego koszmaru. Jestem daleki od jakiegokolwiek poczucia wyższości w stosunku do ludności wiejskiej. Wiem, że nikt nie może odpowiadać za to, że jest mieszkańcem miasta czy też że wyrósł na wsi. Odnotowuję tylko fakt, że na wsi udało się prawdopodobnie zlikwidować barbarzyństwo w jeszcze mniejszym stopniu niż gdzie indziej. Nawet telewizja i inne środki masowego przekazu nie zmieniły zbyt wiele w tym stanie niepełnego kulturalnego nadążania. Wydaje mi się, że lepiej to wyraźnie powiedzieć i przeciwdziałać temu zjawisku, niż wysławiać sentymentalnie jakieś szczególne zalety sielskiego żywota, których utraty się lękamy. Posuwam się nawet tak daleko, że uważam likwidację barbarzyństwa na wsi za jeden z najważniejszych celów wychowawczych. Wymaga to jednak przebadania sfery świadomości i nieświadomości mieszkańców wsi. Przede wszystkim zaś trzeba się będzie zająć zderzeniem nowoczesnych środków masowego przekazu ze stanem świadomości, któremu daleko jeszcze do poziomu, jaki reprezentował mieszczański liberalizm kulturalny dziewiętnastego wieku.

Do zmiany tego stanu nie wystarcza normalny, na wsi częstokroć problematyczny system szkolnictwa podstawowego. Myślałbym tu o szeregu innych możliwości. Jedna z nich mogłaby na przykład polegać na układaniu programów telewizyjnych z uwzględnieniem ne-wralgicznych punktów owego specyficznego stanu świadomości. Następnie wyobrażam sobie formowanie z ochotników czegoś w rodzaju ruchomych zespołów i brygad wychowawczych, które by jeździły na wieś i próbowały drogą dyskusji, kursów i dodatkowych zajęć dydaktycznych wypełnić najbardziej groźne szczeliny. Nie zapominam przy tym naturalnie, że ludziom takim niełatwo byłoby zdobyć sobie popularność. Z czasem jednak utworzyłyby się wokół nich niewielki krąg, który mógłby zacząć promieniować.

Nie ulega co prawda żadnej wątpliwości, że pierwotna skłonność do stosowania przemocy występuje również w ośrodkach miejskich — i to właśnie w dużych. Tendencje wsteczne — mam na myśli ludzi o ukrytych cechach sadystycznych — pod wpływem ogólnego trendu społecznego pojawiają się dzisiaj wszędzie. Chciałbym przy tej okazji przypomnieć o wypaczonym i patogennym stosunku do ciała, który Horkheimer i ja przedstawiliśmy w *Dialektyce oświaty*. Wszędzie, gdzie świadomość jest skaleczona, następuje jej projekcja w zniewolonej, skłonnej do aktów gwałtu postaci na ciało i na sferę cielesności. Wystarczy zauważyć, jak u pewnego typu ludzi niewykształconych nawet już mowa — szczególnie kiedy im się coś wytyka lub zarzuca — przybiera ton pogróżki, jak gdyby gesty

mowy były gestami nieomal niekontrolowanej fizycznej przemocy. Trzeba by tu także zbadać rolę sportu, na pewno niedostatecznie jeszcze rozpoznaną przez krytyczną psychologię społeczną. Rola ta jest dwuznaczna: z jednej strony sport może działać przeciw barbarzyństwu i sadyzmowi poprzez zasady fair play, rycerskości, względów dla słabszego; z drugiej może w pewnych swoich rodzajach i przy pewnych sposobach uprawiania sprzyjać agresji, brutalności i sadyzmowi, szczególnie u osób, które nie poddają się same sportowemu wysiłkowi i dyscyplinie, lecz są jedynie widzami, u tych, co mają zwyczaj ryczeć na stadionie. Ta dwuznaczność wymagałaby systematycznej analizy. O ile ma tu wpływ wychowanie, należałoby wyniki tej analizy zastosować do życia sportowego.

Wszystko to pozostaje mniej lub więcej w związku ze starą, na autorytacie opartą strukturą, z zachowaniami — powiedziałbym niemal — dobrego starego autorytarnego pokroju. To jednak, co zrodziło Oświęcim, owe typy charakterystyczne dla świata Oświęcimia, są chyba czymś nowym. Z jednej strony określają one ślepą identyfikację z kolektywem, z drugiej zaś dostosowane są do manipulowania masami, kolektywami. Za rzecz najważniejszą z punktu widzenia niebezpieczeństwa nawrotów uważam przeciwdziałanie ślepej hegemonii wszelkich kolektywów, wzmocnienie oporu wobec nich przez baczniejszą analizę ich powstawania. Twierdzenie to nie jest takie abstrakcyjne, jakim się może wydawać w konfrontacji z postawami właśnie młodych ludzi o postępowej świadomości, którzy gwałtownie pragną włączyć się w jakiś kolektyw. Można by tu nawiązać do cierpień, jakich kolektywy przyczyniają początkowo wszystkim jednostkom, które w siebie przyjmują. Wystarczy pomyśleć o pierwszych doświadczeniach w szkole. Należałoby zwalczać owe folkways, zwyczaje ludowe, wszelkiego rodzaju obrzędy inicjacji, które zadają człowiekowi fizyczny ból — często do granic wytrzymałości — jako cenę tego, że wolno mu się czuć swoim, jednym z kolektywu. Zło tkwiące w „dwunastu nocach”, „sądach ludowych” czy innych tego rodzaju popularnych rodzimych zwyczajach jest bezpośrednim wstępem do narodowosocjalistycznego aktu przemocy. To nie przypadek, że hitlerowcy gloryfikowali i pielęgnowali takie obrzydlistwa, obdarzając je mianem „ludowej obyczajowości”. Dla nauki otwiera się tu niezwykle pilne zadanie. Mogłaby ona energicznie odwrócić tendencję folklorystyki, z takim entuzjazmem zawłaszczonej przez narodowych socjalistów, aby położyć kres dalszej egzystencji owych brutalnych i upiornych zarazem ludowych uciech.

W całej tej sferze chodzi o rzekomy ideał, który także w tradycyjnym wychowaniu odgrywa znaczną rolę: o ideał surowości. Można się tu również powołać na pewną sentencję Nietzschego, jakkolwiek naprawdę miał on na myśli coś innego. Przypominam, że straszliwy

Boger w czasie procesu oświęcimskiego wpadł w trans i wygłosił mowę pochwalną na cześć wychowania do dyscypliny poprzez surowość. Jest ona — jak mówił — konieczna dla wychowania właściwego jego zdaniem typu człowieka. Otóż ów ideał wychowania do surowości, w który wielu może wierzyć, nie zastanawiając się nad nim, jest z gruntu mylny. Wyobrażenie, jakoby męskość polegała na zdolności do tego, by jak najwięcej znieść, stało się już od dawna przykrywką masochizmu, który — jak to wykazała psychologia — bardzo łatwo zbiega się z sadyzmem. Wychwalana surowość, do której ma zmierzać wychowanie, oznacza obojętność na wszelki ból. Między bólem własnym a cudzym nie czyni się przy tym zbytnej różnicy. Kto jest surowy wobec siebie, nabywa przez to prawa do surowości również wobec innych i mści się za ból, z którym nie wolno mu się było zdradzić, który musiał stłumić. Należy sobie ten mechanizm uświadomić i popierać wychowanie, które nie premiowałoby — jak to czyniło dawniejsze — bólu i zdolności wytrzymywania bólu. Innymi słowy: wychowanie powinno wziąć na serio myśl, nie obcą bynajmniej filozofii, iż lęku nie należy tłumić. Jeśli lęk nie będzie tłumiony, jeśli pozwolimy sobie na rzeczywiste odczuwanie takiej dozy lęku, jaką nasza rzeczywistość uzasadnia, to w pewnym stopniu zniknie prawdopodobnie niszczący skutek owego nie uświadamianego dotychczas i wypieranego lęku.

Ludzie, którzy ślepo podporządkowują się kolektywowi, czynią przez to z siebie samych coś w rodzaju tworzywa, unicestwiają siebie jako istoty samostanowiące o sobie. W parze z tym idzie gotowość do traktowania innych jako bezkształtnej masy. W pracy *Authoritarian Personality* określiłem strukturę psychiczną takich ludzi jako charakter manipulacyjny, a było to w czasie, kiedy nikt jeszcze nie wiedział o dzienniku Hössa czy notatkach Eichmanna. Moje opisy manipulacyjnego charakteru pochodzą z ostatnich lat drugiej wojny światowej. Psychologii społecznej i socjologii udaje się niekiedy konstruować pojęcia, które dopiero później znajdują pełne potwierdzenie empiryczne. Charakter manipulacyjny odznacza się — co każdy może sprawdzić w źródłach, jakie mamy do dyspozycji, jeśli chodzi o przywódców narodowosocjalistycznych — pasją organizacyjną, niezdolnością do jakichkolwiek bezpośrednich ludzkich doświadczeń, pewnym rodzajem emocjonalnej jałowości, nadmiernym realizmem. Chce on za wszelką cenę uprawiać politykę rzekomo realną, choćby nawet była ona obłudna. W swoich wyobrażeniach czy życzeniach ani przez moment nie widzi on świata innym, niż jest on rzeczywistością. Opanowany żądzą of doing things, robienia czegoś, jest obojętny na treść tego, co robi. Z działania, z aktywności, z tzw. efficiency jako takiej czyni rytuał przypominający reklamę aktywnego człowieka. Otóż — jeśli moje spostrzeżenia mnie nie łudzą i o ile pewne ba-

dania socjologiczne pozwalają na uogólnienie — typ ten jest rozpowszechniony o wiele bardziej, niżby można sądzić. To, co wtedy demonstrowało kilku potworów hitlerowskich, dzisiaj możemy stwierdzić na przykładzie bardzo wielu ludzi, np. młodocianych przestępców, hersztów band itp., o których codziennie można czytać w gazetach. Gdybym miał ten typ charakteru manipulacyjnego spróbować do jednego wzoru — może nie powinno się tego robić, ale dla lepszego zrozumienia będzie to chyba przydatne — nazwałbym go typem urzeczowionej świadomości. Ludzie tego typu najpierw siebie samych zrównują w pewnym sensie z rzeczami, a następnie — jeśli tylko mają po temu możliwość — traktują innych na kształt rzeczy. Postawę tę bardzo dobrze oddaje wyrażenie „wykończyć”, popularne zarówno w środowisku dzisiejszych młodocianych chuliganów, jak — kiedyś — hitlerowców. Wyrażenie to określa ludzi jako w dwojakim sensie spreparowane rzeczy. Zdaniem Maxa Horkheimera tortura stanowi reżyserowaną i w pewnej mierze przyspieszoną adaptację ludzi do kolektywu. Coś z tego jest w duchu czasu, jakkolwiek trudno mówić, by miało to wiele wspólnego z duchem. Zacytuję tylko wypowiedziane przed ostatnią wojną słowa Paula Valéryego, że barbarzyństwo ma wielką przyszłość. Zwalczając to zjawisko jest szczególnie trudno, ponieważ owi ludzie o charakterze manipulacyjnym, właściwie niezdolni do ludzkich doświadczeń, są też z tego względu w pewnej mierze niedostępni dla kontaktu, co stanowi ich cechę wspólną z pewną kategorią chorych umysłowo czy osobników psychotycznych, schizoidów.

Przy próbach przeciwdziałania nawrotowi Oświęcimia wydawałoby mi się rzeczą istotną przede wszystkim dokładne wyświetlenie, w jaki sposób rodzi się charakter manipulacyjny, aby następnie — o ile to tylko możliwe — przez zmianę warunków zapobiegać jego powstaniu. Chciałbym postawić konkretną propozycję, aby winnych Oświęcimia poddać badaniom przy użyciu wszelkich metod, jakimi dysponuje nauka, a w szczególności długoletniej psychoanalizy, i próbować w ten sposób wyjaśnić, jak człowiek czymś takim się staje. Jeśli ludzie ci mogą w ogóle uczynić jeszcze cokolwiek dobrego, to tylko w ten sposób, że sami, wbrew strukturze własnego charakteru, przyczynią się nieco do tego, aby ta rzecz się nie powtórzyła. Nastąpiłoby to jednak tylko pod warunkiem, że zechcieliby współdziałać w badaniu swej genezy. Zapewne niełatwo byłoby skłonić ich do mówienia; pod żadnym pozorem nie wolno byłoby stosować nic zbliżonego do ich własnych metod, aby się dowiedzieć, jak się stali tym, czym byli. W każdym razie dotychczas czują się oni — właśnie w swoim kolektywie, w świadomości, że wszyscy są dawnymi hitlerowcami — tak bezpieczni, iż chyba żaden z nich nie przejawia nawet jakiegось poczucia winy. Przepuszczalnie jednak istnieją również

i w nich, a przynajmniej w niektórych z nich, psychologiczne punkty zaczepienia, które mogłyby pomóc do zmiany tej postawy. Myślę tu np. o ich narcyzmie, czyli mówiąc po prostu o ich próżności. Ludzie ci wydaliłby się sobie może ważni, gdyby mogli bez oporów o siebie mówić — jak Eichmann, który przecież nagrał całą taśmotekę. Można wreszcie przyjąć, że nawet w takich osobnikach, jeśli się odpowiednio głęboko pogrzebie, znajdują się resztki starej, będącej dzisiaj w stanie rozkładu instancji sumienia. Otóż jeśli się pozna wewnętrzne i zewnętrzne warunki, które ich takimi uczyniły — o ile wolno mi hipotetycznie zakładać, że zdołamy to z nich rzeczywiście wydobyć — to może uda się stąd wyciągnąć jakieś praktyczne wnioski, jak nie dopuścić do powtórzenia się tego. Czy próba taka coś da, czy też nie — pokaże się dopiero wówczas, kiedy zostanie podjęta; w każdym razie nie chciałbym jej przeceniać. Trzeba sobie uświadomić, że znajomość warunków nie pozwala automatycznie na objaśnienie charakteru człowieka. W identycznych warunkach jedni stali się takimi, a drudzy zupełnie innymi. Pomimo to rzecz byłaby warta zachodu. Potencjalne rozeznanie mogłoby już być zawarte w samym postawieniu pytania, jak człowiek takim się stał. Jest to bowiem fatalny stan świadomości i podświadomości, kiedy fakt, że jest się takim a nie innym, uważamy błędnie za naturę, za niezmienną wielkość daną, a nie za skutek procesu stawiania się. Wymieniłem tu pojęcie urzeczowionej świadomości. Jest to jednak przede wszystkim coś, co zamyka oczy przed wszelkim faktem stania się, przed wszelkim wglądem we własne uwarunkowanie, i absolutyzuje to, co jest takie, jakie jest. Gdyby ten przymusowy mechanizm został raz przełamany, dałoby to jednak — skłonny jestem sądzić — pewną korzyść.

W związku z urzeczowioną świadomością należałoby dalej zbadać dokładnie również stosunek do techniki, i to bynajmniej nie tylko u małych grup. Jest on równie dwuznaczny jak stosunek do sportu, z którym ma zresztą wiele wspólnego. Z jednej strony każda epoka wytwarza takie charaktery — typy rozdziału energii psychicznej — jakich społecznie potrzebuje. Świat, w którym technika zajmuje taką kluczową pozycję, jak to jest obecnie, wydaje ludzi „technologicznych”, ukierunkowanych na technikę. Ma to swoje racjonalne wytłumaczenie: w swej węższej dziedzinie mniej się oni pozwolą oszukiwać, co może mieć również znaczenie dla sfery ogólniejszej. Z drugiej strony w dzisiejszym stosunku do techniki jest coś przesadnego, irracjonalnego, patogenego. Pozostaje to w związku z „zasłoną technologiczną”. Ludzie są skłonni uważać technikę za samą rzecz, za cel sam w sobie, za siłę niezależną i zapominają o tym, że jest ona przedłużonym ramieniem człowieka. Środki — a technika to właśnie całokształt środków do samozachowania rodzaju ludzkiego — ule-

gają fetyszyzacji, ponieważ cel — życie godne człowieka — został przesłonięty i odcięty od ludzkiej świadomości. Dopóki jest to formułowane tak ogólnie, jak to właśnie zrobiłem, wydaje się zrozumiałe. Hipoteza taka jest jednak nazbyt jeszcze abstrakcyjna. Nie wiemy na pewno, jak fetyszyzacja techniki wywalcza sobie miejsce w indywidualnej psychice poszczególnego człowieka, gdzie jest próg między racjonalnym stosunkiem do niej a owym przecenianiem, jakie w końcu sprawia, że człowiek, który wymyśli system ruchu pociągów pozwalający na możliwie szybki i sprawny transport ofiar do Oświęcimia, zapomina o tym, co się z nimi w Oświęcimiu dzieje. Przy typie zdradzającym skłonność do fetyszyzacji techniki chodzi, mówiąc po prostu, o ludzi, którzy nie potrafią kochać. Określenie to nie ma tu brzmień sentymentalnie i moralizująco, lecz oznacza brak stosunku uczuciowego do innych osób. Ludzie ci są na wskroś chłodni; muszą też wewnętrznie negować możliwość miłości, z góry odsuwać swą miłość od innych, zanim się ona rozwinie. Tego, co w nich ze zdolności kochania jakoś przetrwało, muszą używać jako środka. Pełne uprzedzeń, związane z autorytarną strukturą charakteru, z którymi mieliśmy do czynienia w *Authoritarian Personality* w Berkeley, dostarczyły na to niemało dowodów. Jedna z osób badanych — już sam ten termin pochodzi ze sfery urzeczowionej świadomości — powiedziała o sobie: „I like nice equipment” (Lubię ładne wyposażenie, ładną aparaturę) — przy czym jest jej zupełnie obojętne, jaka to jest aparatura. Miłość tego człowieka została zaabsorbowana przez przedmioty, maszyny jako takie. Przeróżające jest przy tym — przeróżające, bo beznadziejny wydaje się tu wszelki opór — że tendencja ta jest sprzężona z trendem ogólnocywilizacyjnym. Zwalczając ją to tyle co występować przeciw duchowi świata; mówiąc tak powtarzam tylko coś, o czym już wspominałem na wstępie jako o najbardziej smutnym aspekcie wychowania przeciwko Oświęcimowi.

Powiedziałem, że ludzie ci są w pewien szczególny sposób chłodni. Wypada tu dodać kilka słów na temat tego chłodu. Gdyby nie był on głównym rysem antropologii, a więc właściwością ludzi, z jakich się nasze społeczeństwo rzeczywiście składa, gdyby zatem ludzie ci nie byli najgłębiej obojętni wobec tego, co się dzieje ze wszystkimi innymi prócz tych paru, z którymi są blisko związani, najczęściej przez oczywiste interesy, to Oświęcim nie byłby możliwy, ludzie po prostu nie zniesliby go. U podstaw społeczeństwa w jego obecnej postaci — i zapewne już od tysiącleci — nie leży siła przyciągania, jak to się od czasów Arystotelesa zakłada, lecz zabiegi każdego około swych własnych interesów w opozycji do interesów wszystkich innych ludzi. Cecha ta wyryła piętno na najgłębszych warstwach ludzkiego charakteru. To, co jej zaprzecza, instynkt stadny tak zwanego *lonely crowd*, samotnego tłumu, jest reakcją na nią, skupieniem się

ludzi oziębłych, którzy własnego chłodu nie mogą znieść, ale też nie potrafią go zmienić. Każdy bez wyjątku dzisiejszy człowiek czuje się za mało kochanym, ponieważ każdy za mało umie kochać. Niezdolność do identyfikacji była bez wątpienia najważniejszym psychologicznym warunkiem faktu, że coś takiego jak Oświećcim mogło się wydarzyć w społeczności poniekąd cywilizowanych i spokojnych ludzi. To, co nazywamy „sympatyzowaniem”, było pierwotnie tylko interesem: pilnuje się własnej korzyści i stara się na niczym nie sparzyć, żeby uniknąć niebezpiecznej sytuacji. Jest to powszechne prawo istniejącej rzeczywistości. Milczenie pod terrorem było tylko jego konsekwencją. Chłód społecznej monady, wyizolowanego konkurenta, jako obojętność na los innych był warunkiem tego, że odwruch sprzeciwu budził się u bardzo tylko nielicznych. Oprawcy wiedzą o tym, mają bowiem ciągle coraz to nowe tego dowody.

Nie chciałbym być źle zrozumianym. Nie zamierzam nawoływać do miłości. Nawoływanie takie uważam za daremne: nikt zresztą nie miałby prawa do niej nawoływać, bowiem brak miłości — powiedziałem to już — występuje u wszystkich bez wyjątku ludzi, jacy obecnie żyją. Nawołując do miłości, zakładamy już u tych, do których się zwracamy, inną strukturę charakteru niż ta, którą chcielibyśmy zmienić. Ludzie bowiem, których ma się kochać, sami przecież nie potrafią kochać i dlatego ze swej strony nie są bynajmniej zbyt godni miłości. Jeden z największych, nieidentycznych bezpośrednio z dogmatem, impulsów chrześcijaństwa był skierowany na przewycięzenie tego przenikającego wszystko chłodu. Próba ta zakończyła się jednak niepowodzeniem — zapewne dlatego, że nie dotknęła ustroju społecznego, który ten chłód produkuje i reprodukuje. Owego ciepła między ludźmi, za którym wszyscy tęsknią, chyba w ogóle jeszcze dotąd nie było — jeżeli pominiemy krótkie, przelotne okresy i drobne grupki, a może również niektóre plemiona spokojnych dzikusów. Dobrze to widzieli utopiści, którym się tyle zlorzeczy. Tak np. Karol Fourier określa powszechną sympatię jako coś, co ma być dopiero wytworem godnego człowieka ustroju społecznego; uważa on także, iż stan ten jest możliwy tylko wówczas, kiedy się skłonności ludzkich nie tłumi, lecz im folguje. Jeśli co może pomóc przeciw oziębłości jako warunkowi zła, to refleksja nad jej własnymi uwarunkowaniami i próba zapobiegawczego przeciwdziałania im w indywidualnym zakresie. Można by sądzić, że im mniej się komuś w dzieciństwie odmawia, im lepiej się z dziećmi obchodzi, tym większe są po temu szanse. Ale i tutaj grożą iluzje. Dzieci, które nie mają pojęcia o okrucieństwie i bezwzględności życia, tym brutalniej wydane są na łup barbarzyństwa z chwilą wypuszczenia spod opiekuńczych skrzydeł. Przede wszystkim jednak nie sposób pobudzić do ciepła rodziców, którzy sami są wytworem tego

społeczeństwa i noszą jego cechy. Żądanie, by dać dzieciom więcej ciepła, próbuje stworzyć to ciepło sztucznie i tym samym je neguje. Ponadto nie można żądać miłości w stosunkach, jakie powstają na gruncie wykonywania pewnego zawodu, np. w stosunkach między nauczycielem a uczniem, lekarzem a pacjentem, adwokatem a klientem. Jest ona czymś bezpośrednim i z istoty swej nie daje się pogodzić ze stosunkami, które dochodzą do skutku drogą pośrednictwa. Namawianie do miłości — i to w formie rozkazującej: że się powinno kochać — jest elementem ideologii, która chłód utrwała. Jego cechą jest przymus, nacisk, tłumiący zdolność do miłości. Dlatego należałoby przede wszystkim sprawić, aby ów chłód stał się świadom siebie samego i przyczyn, które go zrodziły.

Na koniec chciałbym jeszcze krótko wskazać na pewne możliwości uświadomienia subiektywnych mechanizmów, bez których nie byłoby chyba Oświecimia. Znajomość tych mechanizmów jest konieczna — podobnie jak znajomość stereotypowej obrony, która tę świadomość blokuje. Kto jeszcze dzisiaj powiada, że nie było tak źle, albo nie całkiem źle, ten broni już tego, co się stało, i byłby bez wątpienia gotów przyglądać się albo nawet współdziałać, gdyby się to znowu zdarzyło. Jeśli nawet racjonalne uświadomienie nie likwiduje wprost podświadomych mechanizmów — jak o tym dobrze wie psychologia — to jednak umacnia ono przynajmniej w przedświadomości pewne siły przeciwdziałające i pomaga stworzyć klimat niesprzyjający najgorszym ostatecznościom. Gdyby rzeczywiście cała kulturowa świadomość była przeniknięta przecuciem patogenego charakteru cech, które w Oświecimiu ujawniły swoje ostateczne konsekwencje, to może ludzie lepiej by te cechy kontrolowali.

Następnie należałoby uświadomić możliwość pewnych przesunięć w oświecimskim programie. Jutro może przyjść kolej na inną grupę niż Żydzi, na przykład na ludzi starych, których jeszcze w Trzeciej Rzeszy oszczędzono, albo na intelektualistów, albo na jakieś grupy, które po prostu będą się czymkolwiek różnić od ogółu. Wskazywałem już, że klimatem, który najbardziej temu sprzyja, jest budzący się na nowo nacjonalizm. Jego rozjuszenie pochodzi stąd, że w epoce komunikacji w skali międzynarodowej i ponadnarodowych bloków nie może on już tak za bardzo w siebie wierzyć i musi się zapełniać w bezmierną przesadę, aby wmówić sobie i innym, że ma jeszcze istotne znaczenie.

Konkretne możliwości oporu dałyby się w każdym razie wskazać. Należałoby się np. przyrzeć historii morderstw pod szyldem eutanazji, które w Niemczech dzięki oporowi, na jaki natrafiły, nie osiągnęły rozmiarów zaplanowanych przez narodowych socjalistów. Opór był tu ograniczony do własnej grupy; to właśnie jest uderzającym, bardzo szeroko rozpowszechnionym symptomem powszech-

nego chłodu. Poza wszystkim innym chłód ten jest także nierozumny, jeśli się zważy nienasyconie, które należy do istoty prześladowań. Ostatecznie mogą one osiągnąć każdego człowieka nie należącego do grupy prześladowców; wchodzi tu zatem w grę drażniwiec egoistyczny interes, do którego można by apelować.

Na koniec należałoby zapytać o specyficzne, dziejowo obiektywne warunki prześladowań. Tak zwane ruchy narodowej odnowy w epoce, w której nacjonalizm jest zjawiskiem przestarzałym, są wyraźnie bardzo podatne na sadystyczne praktyki.

Wreszcie wszelka edukacja polityczna powinna być nastawiona przede wszystkim na to, aby się nie powtórzył Oświęcim. Byłoby to możliwe tylko wówczas, gdyby — bez obawy, że się narazi któremuś z mocarstw — zajęła się ona otwarcie tą najważniejszą ze wszystkich spraw. W tym celu musiałaby się ona przemienić w socjologię, a więc ukazywać grę sił społecznych, jaka się toczy pod powierzchnią politycznych form. Należałoby przeanalizować krytycznie — że podam jeden tylko model — pojęcie tak szacowne jak racja stanu: stawiając prawo państwa ponad prawem obywateli, stwarzamy już potencjalne warunki dla trwogi.

Walter Benjamin zapytał mnie kiedyś w Paryżu w okresie emigracji, kiedy jeszcze odwiedzałem sporadycznie Niemcy, czy też jest tam dostateczna ilość oprawców skłonnych wykonywać rozkazy hitlerowców. Było ich dosyć. Pomimo to jednak pytanie to jest głęboko słuszne. Benjamin czuł, że ludzie, którzy to robią, w przeciwieństwie do morderców z za biurka i ideologów działają wbrew swym własnym bezpośrednim interesom, że mordując innych są mordcami siebie samych. Obawiam się, że najgorliwsze nawet wychowanie nie zdoła zapobiec pojawieniu się nowych morderców z za biurka. Do tego jednak, by nie było już w przyszłości ludzi, którzy robią to na dolnym szczeblu jako słudzy tamtych morderców, utrwalając przez to swą własną niewolę i upadając siebie samych, by zabrakło w przyszłości Bogerów i Kaduków — do tego wychowanie i uświadczenie może się jednak nieco przydać.

Theodor W. Adorno
tłum. Juliusz Zychowicz

STATUS POZNAWCZY NAUKI I METAFIZYKI

1. KANT I LOGIKA DOŚWIADCZENIA

W wystąpieniu tym * nie zamierzam mówić o zwykłym doświadczeniu potocznym. Chcę raczej używać słowa „doświadczenie” w tym sensie, w jakim używamy go, gdy mówimy, że nauka opiera się na doświadczeniu. Ponieważ jednak doświadczenie w nauce jest poza wszystkim jedynie rozszerzeniem zwykłego doświadczenia potocznego, to, co będę miał do powiedzenia, będzie dotyczyło w całości również doświadczenia potocznego.

By nie zagubić się w abstrakcjach, zamierzam zastanowić się nad logicznym statusem określonej nauki empirycznej — Newtonowskiej dynamiki. Nie zakładam jednak u moich słuchaczy żadnej znajomości fizyki.

Jedną z rzeczy, jakie filozof może uczynić, i to jedną z tych, jakie można uznać za jego największe osiągnięcie, jest dostrzeżenie zagadki, problemu czy paradoksu nie zauważonego dotychczas przez nikogo innego. Jest to nawet większe osiągnięcie niż rozwiązanie zagadki. Filozof, który pierwszy dostrzeżę i rozumie nowy problem, burzy nasze lenistwo i zadowolenie. Czyni to, co Hume uczynił w stosunku do Kanta: „budzi nas z naszej „dogmatycznej drzemki”. Otwiera przed nami nowe horyzonty.

Pierwszym filozofem, który uchwycił jasno zagadkę przyrodoznawstwa, był Kant. Nie znam żadnego filozofa przed Kantem, ani po nim, którego tak głęboko poruszałaby owa zagadka.

Gdy Kant mówił o przyrodoznawstwie, prawie niezmiennie miał na myśli Newtona mechanikę ciał niebieskich. Sam wniósł doniosły wkład w Newtonowską fizykę i był jednym z największych

* Jest to tekst dwóch wystąpień radiowych, napisany dla Wolnego Uniwersytetu Radiowego w Berlinie. Opublikowany po raz pierwszy w *Ratio*, 1, 1958, s. 97—115. Przedruk w: K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, New York 1968, s. 184—200.

kosmologów w dziejach. Jego dwa podstawowe dzieła kosmologiczne to *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* z 1755 r. („Ogólna historia naturalna i teoria niebios”) oraz *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* z 1786 r. („Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa”). Tematyka obu dzieł była (zdaniami samego Kanta) „ujmowana zgodnie z Newtonowskimi Zasadami”.¹

Kant, jak prawie wszyscy jego współcześni, kompetentni w tej dziedzinie, wierzył w prawdziwość Newtonowskiej mechaniki ciał niebieskich. Powszechne omal przeświadczenie, że teoria Newtona musi być prawdziwa, było nie tylko zrozumiałe, lecz wydawało się gruntownie uzasadnione. Nigdy nie było lepszej teorii ani teorii poddanej surowszemu sprawdzeniu. Teoria Newtona przewidywała dokładnie nie tylko orbity wszystkich planet, włącznie z ich odchyleniami od elips Keplera, lecz również orbity wszystkich ich satelitów. Ponadto jej kilka prostych zasad ugruntowało zarazem mechanikę ciał niebieskich oraz mechanikę ziemską.

Oto był uniwersalnie ważny system świata, opisujący prawa ruchu w kosmosie w sposób możliwie najprostszy i najjaśniejszy oraz z absolutną dokładnością. Jego zasady były proste i ściśle jak sama geometria, jak najwyższe osiągnięcie Euklidesa — ów nieprześcigniony model wszelkiej nauki. Newton wystąpił w gruncie rzeczy z czymś w rodzaju geometrii kosmicznej składającej się z systemu Euklidesa uzupełnionego o teorię (którą również można było przedstawić geometrycznie) ruchu punktów masy pod wpływem sił. Owa teoria wprowadzała do geometrii Euklidesa, poza pojęciem czasu, jedynie dwa istotnie nowe pojęcia: pojęcie masy lub materialnych punktów masy i jeszcze nawet donioślejsze pojęcie ukierunkowanej siły (łacińskie „vis”, greckie „dynamis”, skąd wywodzi się nazwa „dynamika”, oznaczająca teorię Newtona).

Oto więc była nauka o kosmosie, o przyrodzie, i to, jak utrzymywano, nauka oparta na doświadczeniu. Była to nauka dedukcyjna, całkiem jak geometria. Ale sam Newton twierdził, że wywiódł jej funkcjonalne zasady za pomocą indukcji z doświadczenia. Innymi słowy, Newton twierdził, że prawdziwość jego teorii można wyprowadzić logicznie z prawdziwości pewnych zdań obserwacyjnych. A choć nie opisał dokładnie owych zdań obserwacyjnych, jest rzeczą jasną, że musiał mieć na myśli prawa Keplera, prawa ruchu planet po elipsach. I ciągle jeszcze możemy zetknąć się z wybitnymi fizykami, którzy utrzymują, że prawa Keplera można wyprowadzić indukcyjnie ze zdań obserwacyjnych,

¹ Wielką doniosłość ma również napisana po łacinie *Monadologia fizyczna* z 1756 r., w której Kant antycypował główną ideę Boseovicha. Ale w dziele z 1786 r. Kant odrzucił teorię materii przedstawioną w *Monadologii*.

a z kolei zasady Newtona można wyprowadzić, całkowicie lub prawie całkowicie, z praw Keplera.

Było to jedno z największych osiągnięć Kanta, że, pobudzony przez Hume'a, uświadomił sobie, iż owo przeświadczenie jest paradoksalne. Kant widział z większą jasnością niż ktokolwiek przed nim czy po nim, jak absurdalne jest przyjmowanie, że teorię Newtona można wyprowadzić z obserwacji. Ponieważ owo doniosłe spostrzeżenie Kanta poszło w zapomnienie, częściowo za sprawą jego wkładu w rozstrzygnięcie problemu, jaki sam wykrył, przedstawię je teraz i rozważę szczegółowo.

Twierdzenie, że teoria Newtona została wyprowadzona z obserwacji, poddamy tu krytyce z trzech względów:

Po pierwsze, jest ono intuicyjnie niewiarygodne, szczególnie gdy porównujemy charakter owej teorii z charakterem zdań obserwacyjnych.

Po drugie, twierdzenie to jest historycznie fałszywe.

Po trzecie, jest ono logicznie fałszywe: jest twierdzeniem logicznie niemożliwym.

Rozważmy punkt pierwszy — iż jest intuicyjnie niewiarygodne, aby obserwacje mogły wykazać prawdziwość mechaniki Newtona.

Żeby to ujrzyć, trzeba jedynie, byśmy pamiętali, jak głęboko różni się teoria Newtona od wszelkich zdań obserwacyjnych. Przede wszystkim obserwacje są zawsze niedokładne, gdy tymczasem teoria tworzy twierdzenia absolutnie dokładne. Ponadto jednym ze zwycięstw teorii Newtona było to, że ostała się w obliczu późniejszych obserwacji, które co do precyzji przekraczały dalece to, co można było osiągnąć w czasach Newtona. Otóż jest niewiarygodne, by zdania bardziej ściśle, choćby tylko absolutnie ściśle zdania samej teorii, można było wyprowadzić logicznie ze zdań mniej dokładnych czy niedokładnych.* Ale jeśli nawet zapomnimy o wszystkim, co dotyczy ściśłości, powinniśmy uświadamiać sobie, że obserwacji dokonuje się zawsze w bardzo specjalnych warunkach i że każda sytuacja obserwacyjna jest zawsze sytuacją niezmiernie swoistą. Teoria natomiast ma stosować się do wszystkich możliwych okoliczności — nie tylko do planet Marsa czy Jowisza, czy nawet do satelitów w systemie słonecznym, lecz do wszystkich ruchów planet i do wszystkich systemów słonecznych. W istocie jej twierdzenia wykraczają daleko poza to wszystko. Teoria na przykład zawiera twierdzenia o ciśnieniu grawitacyjnym wewnątrz gwiazd, które nawet dziś nigdy nie były sprawdzane za pomocą

* Podobną uwagę można znaleźć u Bertranda Russella w *The Analysis of Mind*, 1922, s. 95 ns.

obserwacji. Ponadto obserwacje są zawsze konkretne, gdy tymczasem teoria jest abstrakcyjna. Nigdy na przykład nie obserwujemy punktów masy, lecz raczej rozciągle planety. Mogłoby to nawet nie być zbyt ważne, ale niezwykle ważne jest to, że nigdy — powtarzam, nigdy — nie obserwujemy niczego w rodzaju Newtonowskich sił. Ponieważ siły definiuje się tak, że można je mierzyć mierząc przyspieszenia, możemy istotnie mierzyć siły, a niekiedy możemy mierzyć siłę nie mierząc przyspieszenia, lecz na przykład posługując się odkształceniem sprężyny. Jednak we wszystkich bez wyjątku owych pomiarach zakładamy zawsze prawdziwość dynamiki Newtona. Bez uprzedniego założenia tej teorii po prostu nie można mierzyć sił. Ale siły i zmiany sił należą do najważniejszych rzeczy, o których teoria mówi. Możemy więc twierdzić, że przynajmniej niektóre przedmioty, o których mówi teoria, są przedmiotami abstrakcyjnymi i nieobserwowalnymi. Z tych wszystkich powodów jest intuicyjnie niewiarygodne, by teoria miała być logicznie wywodliwa z obserwacji.

Wynik ten pozostałby nienaruszony, nawet gdyby było możliwe takie przekształcenie teorii Newtona, które usuwałoby wszelkie odniesienia do sił. Nie naruszałoby go też odrzucenie siły jako fikcji czy jako czysto teoretycznej konstrukcji, która służy jedynie jako narzędzie czy instrument. Teza bowiem, którą kwestionujemy, głosi, że prawdziwość teorii Newtona można wykazać za pomocą obserwacji. A nasz zarzut brzmi, że możemy obserwować jedynie konkretne rzeczy, gdy tymczasem teoria, a w szczególności Newtonowskie siły, są abstrakcyjne. Owych trudności nie łągodzimy w żaden sposób, gdy sprawiamy, że teoria staje się jeszcze bardziej abstrakcyjna, eliminując pojęcie siły czy demaskując je jako jedynie pomocniczą konstrukcję.

Tyle co do mojego pierwszego punktu.

W punkcie drugim mówiłem, że przeświadczenie, iż dynamika Newtona wyprowadzona została z obserwacji, jest historycznie fałszywe. Choć jest to przeświadczenie szeroko rozpowszechnione, jest mimo to wiarą w mit historyczny czy, jeśli wolicie, poważnym naruszeniem historii. By to wykazać, omówię krótko rolę, jaką odegrali trzej najważniejsi poprzednicy Newtona w tej dziedzinie: Mikołaj Kopernik, Tycho Brahe i Johannes Kepler.

Kopernik studiował w Bolonii u platonika Novary, a Kopernikańska idea umieszczenia słońca raczej niż ziemi w środku wszechświata nie była wynikiem nowych obserwacji, lecz nowej interpretacji starych i dobrze znanych faktów w świetle na poły religijnych idei platońskich i neoplatońskich. Idea kluczowa sięga aż do szóstej księgi Platońskiego *Państwa*, gdzie możemy

przeczytać, że słońce odgrywa tę samą rolę w dziedzinie rzeczy widzialnych co idea dobra w dziedzinie idei. Słońce tedy, nadające rzeczom widzialnym ich widzialność, żywotność, zdolność wzrostu i rozwoju, jest najwyższe w hierarchii rzeczy widzialnych w przyrodzie.

Ten fragment *Państwa* zajmuje wyróżnione miejsce wśród fragmentów, na których oparta została filozofia neoplatońska, a szczególnie chrześcijańska filozofia neoplatońska.

Otóż jeśli słońcu trzeba było nadać dostojne miejsce, jeśli zasługuje ono na boską rangę w hierarchii rzeczy widzialnych, trudno, by obracało się wokół Ziemi. Jedynym stosownym miejscem dla tak wywyższonej gwiazdy był środek wszechświata.³ Ziemia musi tedy obracać się wokół słońca.

Ta Platońska idea stanowi więc historyczne podłoże Kopernikańskiej rewolucji. Owa rewolucja nie wychodzi od obserwacji, lecz od idei religijnej czy mitologicznej. Takie piękne, lecz szalone idee często zgłaszają wielcy myśliciele, a równie często dziwacy. Ale Kopernik, przede wszystkim, nie był dziwakiem. Odnosił się bardzo krytycznie do własnych intuicji mistycznych, które surowo badał w świetle obserwacji astronomicznych, interpretowanych ponownie z pomocą nowej idei. Słusznie uważał owe obserwacje za niezwykle ważne. Gdy patrzymy jednak z historycznego czy genetycznego punktu widzenia, widzimy, że obserwacje nie były źródłem jego idei. Idea pojawiła się pierwsza i była nieodzowna dla interpretacji: trzeba je było zinterpretować w jej świetle.

Johannes Kepler — uczeń i współpracownik Tychona Brahe, któremu ów wielki nauczyciel pozostawił swe nieopublikowane obserwacje — był kopernikanistą. Podobnie jak sam Platon, Kepler, choć zawsze był myślicielem krytycznym, był pogrążony w astrologicznej mądrości, a również, tak jak Platon, pozostawał pod głębokim wpływem pitagorejskiego mistycyzmu liczb. Miał nadzieję na odkrycie i przez całe życie poszukiwał arytmetycznego prawa podtrzymującego strukturę świata, prawa, na którym spoczywa konstrukcja kręgów Kopernikańskiego systemu słonecznego i na którym, w szczególności, opierają się ich względne odległości od słońca. Nigdy nie znalazł tego, czego szukał. W obserwacjach Tychona nie znalazł oczekiwanego potwierdzenia swego przeświadczenia, że Mars obraca się wokół słońca z jednakową szybkością po orbicie doskonale kołistej. Na odwrót, odkrył w obserwacjach Tychona o balenie hipotezy kołistej orbity. Odrzucił przeto ową hipote-

³ Por. Arystoteles, *De Coelo*, 293 b 1—5, gdzie krytykuje się i przypisuje „pitagorejczykom” (co być może oznacza jego rywali, następców Platona w Akademii) doktrynę, w myśl której środek wszechświata jest „wspaniały”, a więc musi zajmować go centralny ogień.

z, a próbując na próżno rozmaitych innych rozstrzygnięć natrafił na następną najlepszą rzecz — na hipotezę elipsy. Wykrył też, że można dokonać obserwacji zgodnych z nową hipotezą, choć tylko przy założeniu, początkowo niemile widzianym, że Mars nie porusza się z jednakową szybkością.

Historycznie tedy prawa Keplera nie były rezultatem obserwacji. Przebiegało to tak, że Kepler usiłował na próżno zinterpretować obserwacje Tychoa za pomocą swej pierwotnej hipotezy orbity kołowej. Obserwacje obaliły tę hipotezę, toteż poddał on próbie następne najlepsze rozstrzygnięcia — owal oraz elipsę. Obserwacje nadal nie dowodziły, że hipoteza elipsy jest trafna, ale można je było wyjaśnić za pomocą owej hipotezy — można je było z nią uzgodnić.

Ponadto prawa Keplera częściowo podtrzymują, częściowo zaś są inspirowane przez jego wiarę w przyczynę, w siłę emanującą niczym promienie świetlne ze słońca i wpływającą, kierującą czy powodującą ruch planet, włącznie z Ziemią. Ale pogląd, że istnieje oddziaływanie, czy „Wpływ” sięgający z gwiazd aż do Ziemi uznawano w owym czasie za podstawową zasadę astrologii przeciwstawianej Arystotelesowskiemu racjonalizmowi. Mamy tu ważną linię podziału, odgraniczającą dwie szkoły myśli: na przykład Galileusz, wielki krytyk Arystotelesa, czy Kartezjusz, czy Boyle, czy Newton należeli do (Arystotelesowskiej) tradycji racjonalistycznej. Dlatego właśnie Galileusz odnosił się sceptycznie do poglądów Keplera i dlatego też nie był w stanie uznać żadnej teorii przyływów i odpływów morza, która wyjaśniała je za pomocą „wpływu” Księżyca; dlatego wreszcie czuł się zmuszony do rozwinięcia teorii nieksiężycowej, która wyjaśniała to zjawisko jedynie za pomocą ruchu Ziemi. Dlatego również Newton tak opornie uznawał własną teorię przyciągania (czy teorię Roberta Hooke'a) i dlatego nigdy w pełni nie pogodził się z nią. I dlatego właśnie francuscy kartezjanie tak długo nie chcieli uznać teorii Newtona. Ale w końcu pogląd pierwotnie astrologiczny okazał się tak skuteczny, że uznali go wszyscy racjoniści, a jego niesławne pochodzenie uległo zapomnieniu.⁴

Tacy, z historycznego i genetycznego punktu widzenia, byli główni poprzednicy teorii Newtona. Opowieść nasza pokazuje, że gdy chodzi o fakt historyczny, teorii owej nie wyprowadzono z obserwacji.

⁴ Sądzę, że Arthura Koestlera krytyka Galileusza, zawarta w jego wybitnej książce *The Sleepwalkers*, cierpi na tym, że nie uwzględnił on opisanego tu rozłamu. Galileusz był równie usprawiedliwiony próbując ustalić, czy nie mógłby rozstrzygnąć zagadnień w ramach racjonalistycznego układu odniesienia, jak usprawiedliwiony był Kepler w swych usiłowaniach rozstrzygnięcia ich w ramach astrologicznego układu odniesienia.

Kant uświadamiał sobie wiele z tego, a także dostrzegał fakt, że nawet eksperymenty fizyczne nie wyprzedzają genetycznie teorii — nie bardziej niż obserwacje astronomiczne. Stanowią one po prostu pytania krzyżowe, jakie człowiek stawia przyrodzie z pomocą teorii — tak jak Kepler zapytywał przyrodę, czy jego hipoteza orbity kolistej jest prawdziwa. Pisał więc Kant w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*:

„Gdy Galileusz kazał swym kulom spadać po równi pochyłej z wybraną przez siebie prędkością lub gdy Toricelli kazał powietrzu dźwigać ciężar, który sobie z góry pomyślał jako równy znanemu sobie słupowi wody... wtedy wszystkim przyrodnikom rozjaśniło się w głowie. Zrozumieli, że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza, że... winien... skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, nie powinien zaś dać się tylko jakby wodzić przez nią na pasku. Inaczej bowiem obserwacje, przeprowadzone i nie przeprowadzone wedle jakiegoś uprzednio obmyślanego planu, nie wiążą się z sobą w żadnym... prawie, którego przecież rozum poszukuje i które mu jest potrzebne”.⁵

Ten cytat z Kanta pokazuje, jak dobrze rozumiał, że my sami musimy stawiać przyrodzie hipotezy i domagać się odpowiedzi na nasze pytania i że nie mając takich hipotez możemy dokonywać jedynie przypadkowych obserwacji, nie przebiegających według jakiegokolwiek planu, a więc takich, które nigdy nie prowadzą nas do praw przyrody. Innymi słowy, Kant widział z całkowitą jasnością, że historia nauki obaliła Baconowski mit, wedle którego musimy rozpoczynać od obserwacji, by wyprowadzić z nich teorie. Kant uświadamiał też sobie z zupełną jasnością, że poza faktem historycznym występuje fakt logiczny, że istniały racje logiczne, dla których nic takiego nie pojawiło się w historii nauki, że wyprowadzenie teorii z obserwacji było logicznie niemożliwe.

“Mój punkt trzeci — przeświadczenie, że wyprowadzenie teorii Newtona z obserwacji jest logicznie niemożliwe — wynika bezpośrednio, jak wskazał Kant, z Hume'owskiej krytyki prawomocności wnioskowań indukcyjnych. Sedno stanowiska Hume'a można przedstawić następująco:

Weźmy klasę złożoną z dowolnej ilości prawdziwych zdań obserwacyjnych i oznaczmy ją literą K. Zdania klasy K będą tedy opisywać faktyczne obserwacje, tzn. obserwacje minione: oznaczmy więc literą K dowolną klasę zdań prawdziwych, mówiących

⁵ W oryginale nie ma spacji. (*Krytyka czystego rozumu*, tłum. Roman Ingarden, Warszawa 1957, t. I, s. 26—27 — *przyp. tłum.*.)

zę, a próbując na próżno rozmaitych innych rozstrzygnięć natrafił na następną najlepszą rzecz — na hipotezę elipsy. Wykrył też, że można dokonać obserwacji zgodnych z nową hipotezą, choć tylko przy założeniu, początkowo niemile widzianym, że Mars nie porusza się z jednakową szybkością.

Historycznie tedy prawa Keplera nie były rezultatem obserwacji. Przebiegało to tak, że Kepler usiłował na próżno zinterpretować obserwacje Tycho na za pomocą swej pierwotnej hipotezy orbity kołowej. Obserwacje obaliły tę hipotezę, toteż poddał on próbie następne najlepsze rozstrzygnięcia — owal oraz elipsę. Obserwacje nadal nie dowodziły, że hipoteza elipsy jest trafna, ale można je było wyjaśnić za pomocą owej hipotezy — można je było z nią uzgodnić.

Ponadto prawa Keplera częściowo podtrzymują, częściowo zaś są inspirowane przez jego wiarę w przyczynę, w siłę emanującą niczym promienie świetlne ze słońca i wpływającą, kierującą czy powodującą ruch planet, włącznie z Ziemią. Ale pogląd, że istnieje oddziaływanie, czy „Wpływ” sięgający z gwiazd aż do Ziemi uznawano w owym czasie za podstawową zasadę astrologii przeciwstawianej Arystotelesowskiemu racjonalizmowi. Mamy tu ważną linię podziału, odgraniczającą dwie szkoły myśli: na przykład Galileusz, wielki krytyk Arystotelesa, czy Kartezjusz, czy Boyle, czy Newton należeli do (Arystotelesowskiej) tradycji racjonalistycznej. Dlatego właśnie Galileusz odnosił się sceptycznie do poglądów Keplera i dlatego też nie był w stanie uznać żadnej teorii przyływów i odpływów morza, która wyjaśniała je za pomocą „wpływu” Księżyca; dlatego wreszcie czuł się zmuszony do rozwinięcia teorii nieksiężycowej, która wyjaśniała to zjawisko jedynie za pomocą ruchu Ziemi. Dlatego również Newton tak opornie uznawał własną teorię przyciągania (czy teorię Roberta Hooke'a) i dlatego nigdy w pełni nie pogodził się z nią. I dlatego właśnie francuscy kartezjanie tak długo nie chcieli uznać teorii Newtona. Ale w końcu pogląd pierwotnie astrologiczny okazał się tak skuteczny, że uznali go wszyscy racjoniści, a jego niesławne pochodzenie uległo zapomnieniu.⁴

Tacy, z historycznego i genetycznego punktu widzenia, byli główni poprzednicy teorii Newtona. Opowieść nasza pokazuje, że gdy chodzi o fakt historyczny, teorii owej nie wyprowadzono z obserwacji.

⁴ Sądę, że Arthura Koestlera krytyka Galileusza, zawarta w jego wybitnej książce *The Sleepwalkers*, cierpi na tym, że nie uwzględnił on opisanego tu rozłamu. Galileusz był równie usprawiedliwiony próbując ustalić, czy nie mógłby rozstrzygnąć zagadnień w ramach racjonalistycznego układu odniesienia, jak usprawiedliwiony był Kepler w swych usiłowaniach rozstrzygnięcia ich w ramach astrologicznego układu odniesienia.

Kant uświadamiał sobie wiele z tego, a także dostrzegał fakt, że nawet eksperymenty fizyczne nie wyprzedzają genetycznie teorii — nie bardziej niż obserwacje astronomiczne. Stanowią one po prostu pytania krzyżowe, jakie człowiek stawia przyrodzie z pomocą teorii — tak jak Kepler zapytywał przyrodę, czy jego hipoteza orbity kolistej jest prawdziwa. Pisał więc Kant w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*:

„Gdy Galileusz kazał swym kulom spadać po równi pochyłej z wybraną przez siebie prędkością lub gdy Toricelli kazał powietrzu dźwigać ciężar, który sobie z góry pomyślał jako równy znanemu sobie słupowi wody... wtedy wszystkim przyrodnikom rozjaśniło się w głowie. Zrozumieli, że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza, że... winien... skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, nie powinien zaś dać się tylko jakby wodzić przez nią w pasku. Inaczej bowiem obserwacje, przypadkowe i nie przeprowadzone wedle jakiegoś uprzednio obmyślanego planu, nie wiążą się z sobą w żadnym... prawie, którego przecież rozum poszukuje i które mu jest potrzebne”.⁵

Ten cytat z Kanta pokazuje, jak dobrze rozumiał, że my sami musimy stawiać przyrodzie hipotezy i domagać się odpowiedzi na nasze pytania i że nie mając takich hipotez możemy dokonywać jedynie przypadkowych obserwacji, nie przebiegających według jakiegokolwiek planu, a więc takich, które nigdy nie prowadzą nas do praw przyrody. Innymi słowy, Kant widział z całkowitą jasnością, że historia nauki obaliła Baconowski mit, wedle którego musimy rozpoczynać od obserwacji, by wyprowadzić z nich teorie. Kant uświadamiał też sobie z zupełną jasnością, że poza faktem historycznym występuje fakt logiczny, że istniały racje logiczne, dla których nic takiego nie pojawiło się w historii nauki, że wyprowadzanie teorii z obserwacji było logicznie niemożliwe.

“Mój punkt trzeci — przeświadczenie, że wyprowadzenie teorii Newtona z obserwacji jest logicznie niemożliwe — wynika bezpośrednio, jak wskazał Kant, z Hume’owskiej krytyki prawomocności wnioskowań indukcyjnych. Sedno stanowiska Hume’a można przedstawić następująco:

Weźmy klasę złożoną z dowolnej ilości prawdziwych zdań obserwacyjnych i oznaczmy ją literą K. Zdania klasy K będą tedy opisywać faktyczne obserwacje, tzn. obserwacje minione: oznaczmy więc literą K dowolną klasę zdań prawdziwych, mówiących

⁵ W oryginale nie ma spacji. (*Krytyka czystego rozumu*, tłum. Roman Ingarden, Warszawa 1957, t. I, s. 26—27 — przyp. tłum.).

o obserwacjach faktycznie dokonanych w przeszłości. Ponieważ założyliśmy, że K składa się jedynie ze zdań prawdziwych, wszystkie zdania klasy K muszą być tedy zdaniami spójnymi, a ponadto wszystkie zdania należące do klasy K muszą być zgodne z sobą. Weźmy teraz jakieś nowe zdanie obserwacyjne, które możemy oznaczyć literą B . Zakładamy, że B opisuje jakąś przyszłą, logicznie niemożliwą, obserwację, na przykład, że B mówi, iż jutro będzie zaćmienie słońca. Ponieważ zaćmienia słońca już obserwowano, możemy być pewni, że zdanie B , stwierdzające, że jutro będzie zaćmienie słońca, jest zdaniem, na gruncie czysto logicznym, możliwym; znaczy to, że B jest wewnętrznie spójne. Otóż Hume wykazał, co następuje: jeśli B jest wewnętrznie spójnym zdaniem obserwacyjnym, dotyczącym możliwego zdarzenia przyszłego, a K dowolną klasą prawdziwych zdań obserwacyjnych, dotyczących zdarzeń minionych, B można zawsze dołączyć bez sprzeczności do K , czyli, innymi słowy, jeśli dodajemy zdanie B o możliwym przyszłym zdarzeniu do zdań K , nigdy nie możemy dojść do sprzeczności logicznej. Odkrycie Hume'a można również sformułować następująco: żadna logicznie możliwa przyszła obserwacja nie może nigdy przeczyć klasie minionych obserwacji.

Dodajmy teraz do prostego odkrycia Hume'a twierdzenie czystej logiki, mianowicie: jeśli zdanie B można dołączyć bez sprzeczności do klasy zdań K , można je też dołączyć bez sprzeczności do dowolnej klasy zdań złożonej ze zdań K wraz z dowolnym zdaniem, jakie można wyprowadzić z K .

I tak udowodniliśmy nasze stanowisko: jeśli teorię Newtona można wyprowadzić z klasy K prawdziwych zdań obserwacyjnych, żadna przyszła obserwacja B nie może przeczyć teorii Newtona i obserwacjom K .

Jednakże skądinąd wiadomo, że z teorii Newtona i z minionych obserwacji możemy wyprowadzić zdanie, które mówi, czy będzie, czy nie będzie zaćmienie słońca jutro. Otóż jeśli owo wyprowadzone zdanie powiada, że jutro nie będzie zaćmienia słońca, nasze B jest wyraźnie niezgodne z teorią Newtona i klasą K . Z tego i z naszych poprzednich ustaleń wynika logicznie, że nie sposób przyjmować, iż teorię Newtona można wyprowadzić z obserwacji.

Dowiedliśmy przeto naszą trzecią tezę. I możemy ujrzeć teraz całą zagadkę doświadczenia, paradoks nauk empirycznych wykryty przez Kanta:

Dynamika Newtona wykracza zasadniczo poza wszelkie obserwacje. Jest ogólna, ścisła i abstrakcyjna; wyrasta historycznie z mitów, a środ-

kami czysto logicznymi możemy pokazać, że jest niewywodliwa ze zdań obserwacyjnych.

Kant pokazał również, że to, co obowiązuje odnośnie do teorii Newtona, musi obowiązywać odnośnie do codziennego doświadczenia, choć może nie w tym samym stopniu: codzienne doświadczenie również wykracza daleko poza wszelką obserwację. Doświadczenie codzienne również musi interpretować obserwację, bez teoretycznej interpretacji bowiem obserwacja pozostaje ślepa, nieinformacyjna. Doświadczenie codzienne stale posługuje się ideami abstrakcyjnymi, jak idee przyczyny i skutku, a więc nie sposób wyprowadzić go z obserwacji.

By rozstrzygnąć zagadkę doświadczenia i wyjaśnić, jak w ogóle możliwe są przyrodoznawstwo i doświadczenie, Kant zbudował swą teorię doświadczenia i przyrodoznawstwa. Podziwiam tę teorię, jako prawdziwie heroiczną próbę rozstrzygnięcia paradoksu doświadczenia, ale sędzę, że odpowiada ona na wadliwe pytanie, a więc jest częściowo niesłuszna. Kant, wielki odkrywca zagadki doświadczenia, był w błędzie co do jednej ważnej sprawy. Ale ów błąd, śpieszę dodać, był zupełnie nieunikniony i nie umniejsza on w żaden sposób wspaniałego osiągnięcia Kanta.

Co to był za błąd? Jak mówiłem, Kant, jak prawie wszyscy filozofowie i epistemologowie aż do XX stulecia, był przeświadczony, że teoria Newtona jest prawdziwa. Było to nieuniknione przeświadczenie. Teoria Newtona dawała najbardziej zdumiewające i ściśle przewidywania, z których wszystkie okazywały się uderzająco trafne. Tylko ignorant mógłby wątpić w jej prawdziwość. Jak trudno wyrzucać Kantowi jego przeświadczenie, pokazuje najlepiej fakt, że nawet Henri Poincaré, największy matematyk, fizyk i filozof swego pokolenia, który zmarł na krótko przed I wojną światową, był przeświadczony, tak jak Kant, że teoria Newtona jest prawdziwa i nieobalalna. Poincaré był jednym z nielicznych uczonych, którzy odczuwali paradoks Kanta omal równie silnie jak sam Kant i choć przedstawił rozwiązanie, które różniło się nieco od Kantowskiego, było jedynie wariantem tego rozwiązania. Ważne jest jednak to, że popełniał on całkowicie, jak to nazwałem, błąd Kanta. Był to błąd nieuchronny, to znaczy nieuchronny przed Einsteinem.

Nawet ci, którzy nie przyjmują Einsteinowskiej teorii grawitacji, powinni przyznać, że było to osiągnięcie o prawdziwie epokowej doniosłości. Jego teoria bowiem ustaliła przynajmniej tyle, że teoria Newtona — niezależnie, czy jest prawdziwa, czy fałszywa — z pewnością nie jest jedynym możliwym systemem mechaniki ciał niebieskich, który może wyjaśniać zjawiska w prosty i przekonujący sposób. Po raz pierwszy w ciągu ponad dwustu lat teoria

Newtona stała się problematyczna. Stała się ona w ciągu tych dwustu lat niebezpiecznym dogmatem — dogmatem o wręcz ogłupiającej sile. Nie mam zastrzeżeń do tych, którzy przeciwstawiają się teorii Einsteina na gruncie naukowym. Ale nawet przeciwnicy Einsteina, tak jak jego najwięksi wielbiciele, powinni mu być wdzięczni za wyzwolenie fizyki z paraliżującej wiary w niezwyciężalną prawdę teorii Newtona. Dzięki Einsteinowi patrzymy dziś na tę teorię jako na hipotezę (czy system hipotez) — może najwspanialszą i najdonioślejszą w historii nauki, a z pewnością jako na zdumiewające przybliżenie do prawdy.⁶

Otóż jeśli, w odróżnieniu od Kanta, traktujemy teorię Newtona jako hipotezę, której prawdziwość jest problematyczna, musimy radykalnie zmienić Kantowski problem. Nic dziwnego tedy, że rozwiązanie Kanta nie odpowiada już nowemu poeinsteinowskiemu sformułowaniu problemu, że więc musi być poprawione.

Kantowski rozwiązanie problemu jest dobrze znane. Przyjmował on — jak sądzę, słusznie — że świat taki, jaki poznajemy, jest naszą interpretacją obserwowalnych faktów w świetle teorii, które sami wymyślamy. Jak formułował Kant: „Nasz intelekt nie wyprowadza swych praw z natury... lecz narzuca je naturze”. Choć uważam to sformułowanie za zasadniczo słuszne, mam poczucie, że jest nieco zbyt radykalne, chciałbym więc przedstawić je w następującej, zmienionej postaci: „Nasz intelekt nie wyprowadza swych praw z natury, lecz usiłuje — ze zmiennym powodzeniem — narzucić naturze prawa, które swobodnie wymyśla”. Oto na czym polega różnica. Sformułowanie Kanta implikuje nie tylko, że nasz rozum usiłuje narzucać naturze prawa, lecz również, że mu się to niezmiennie udaje. Kant był bowiem przeświadczony, że prawa Newtona zostały skutecznie narzucone przez nas naturze: jesteśmy zobowiązani interpretować naturę za pomocą owych praw; Kant wnosił stąd, że muszą być one prawdziwe a priori. Tak widział te sprawy Kant, a Poincaré widział je podobnie.

Ale od czasów Einsteina wiemy, że możliwe są bardzo różne teorie i bardzo różne interpretacje, i że mogą być one nawet lepsze od teorii Newtona. Rozum jest więc zdolny do więcej niż jednej interpretacji. Nie może też narzucać swej interpretacji przyrodzie raz na zawsze. Rozum działa na drodze prób i błędów. Wymyślamy nasze mity i nasze teorie, i wypróbujemy je: próbujemy dostrzec, jak

⁶ Zob. sformułowanie samego Einsteina w jego, wygłoszonym w cyklu im. Herberta Spencera, wykładzie *O metodzie fizyki teoretycznej* z 1931 r., gdzie Einstein pisze (s. 11): „To właśnie ogólna Teoria Względności pokazała... że możemy, posługując się podstawowymi zasadami, bardzo odległymi od zasad Newtona, uwzględnić cały obszar danych doświadczenia”.

daleko nas one zaprowadzą. A jeśli możemy, ulepszymy nasze teorie. Teorią lepszą jest ta, która ma większą moc wyjaśniającą, która wyjaśnia więcej, z większą ścisłością i pozwala czynić nam lepsze przewidywania.

Ponieważ Kant był przeświadczony, że naszym zadaniem jest wyjaśnienie niepowtarzalności i prawdziwości teorii Newtona, doszedł do przekonania, iż teoria ta wynika nieuchronnie i z koniecznością logiczną z praw naszego intelektu. Modyfikacja Kantowskiego różstrzygnięcia, jaką zgodnie z Einsteinowską rewolucją proponuję, wyzwala nas od owego przymusu. W ten sposób widzimy, że teorie są swobodnymi tworem naszych umysłów, rezultatami działania omal poetyckiej intuicji, próbami intuicyjnego rozumienia praw przyrody. Ale nie usiłujemy już narzucać naszych wytworów przyrodzie, na odwrót, jak zalecał nam czynić Kant, pytamy przyrodę i próbujemy wydobyć stąd **n e g a t y w n e** odpowiedzi dotyczące prawdziwości naszych teorii: nie próbujemy ich dowodzić czy **w e r y f i k o w a ć**, lecz sprawdzamy je usiłując **w y k a z a ć** ich **f a ł s z y w o ś ć**, czyli sfalsyfikować je, usiłując je **o b a l i ć**.

W ten sposób swobodę i śmiałość naszych wytworów teoretycznych może kontrolować i łagodzić samokrytycyzm oraz najsurowsze testy, jakie jesteśmy w stanie obmyślić. Tu właśnie, poprzez nasze krytyczne metody sprawdzania, wkracza do nauki empirycznej naukowa ścisłość i logika.

Widzieliśmy, że teorii nie sposób wyprowadzić logicznie z obserwacji. Mogą one jednak kłócić się z obserwacjami: mogą przeczyć obserwacjom. Fakt ten umożliwia wnoszenie z obserwacji, że teoria jest **f a ł s z y w a**. Możliwość obalania teorii za pomocą obserwacji jest podstawą wszelkich testów empirycznych. Test teorii jest zawsze bowiem, jak każde surowe badanie, próbą pokazania, że kandydat się myli, to znaczy, że teoria pociąga fałszywe twierdzenie. Z logicznego punktu widzenia wszelkie testy empiryczne są więc **p r ó b a m i o b a l e ń**.

➤ W konkluzji chcę powiedzieć, że już od Laplace'a podejmowano próby przypisywania naszym teoriom w miejsce prawdziwości przynajmniej wysokiego stopnia prawdopodobieństwa. Próby te uważam za źle pomyślane. Powiedzenie o teorii, że wyjaśnia to lub tamto, że została poddana surowemu sprawdzaniu i że ostała się wszystkim naszym testom — to wszystko czego kiedykolwiek możemy oczekiwać. Możemy również porównywać na przykład dwie teorie, by zobaczyć, która z nich lepiej sprostą naszym najsurowszym testom czy, innymi słowy, którą z nich lepiej utwierdzają wyniki naszych testów. Ale środkami czysto matematycznymi da się pokazać, że stopnia utwierdzenia nigdy nie można utożsamiać z prawdopodobień-

stwem matematycznym. Można nawet pokazać, że wszystkie teorie, włącznie z najlepszymi, mają to samo prawdopodobieństwo, mianowicie zerowe. Ale stopień, w jakim są one utwierdzone (który, teoretycznie przynajmniej, można znaleźć z pomocą rachunku prawdopodobieństwa), może zbliżać się bardzo znacznie do jedności, tzn. do maksimum, choć prawdopodobieństwo teorii wynosi zero. Do wniosku, że odwoływanie się do prawdopodobieństwa nie jest w stanie rozstrzygnąć zagadki doświadczenia, dawno temu doszedł jako pierwszy David Hume.

Analiza logiczna pokazuje tedy, że doświadczenie nie polega na mechanicznym gromadzeniu obserwacji. Doświadczenie jest twórcze. Jest dziełem swobodnych, śmiałych i twórczych interpretacji kontrolowanych przez surową krytykę i surowe testy.

2. ZAGADNIENIE NIEOBALALNOŚCI TEORII FILOZOFICZNYCH

By oddalić od początku niebezpieczeństwo zagubienia się w ogólnikach, najlepiej będzie wyjaśnić od razu, za pomocą pięciu przykładów, co rozumiem przez teorię filozoficzną.

Typowym przykładem teorii filozoficznej jest Kantowska doktryna determinizmu, dotycząca świata doświadczenia. Choć Kant był w głębi ducha indeterministą, w *Krytyce praktycznego rozumu*⁷ powiedział, że pełna znajomość naszych warunków psychologicznych i fizjologicznych oraz naszego środowiska umożliwiłaby przewidywanie naszego przyszłego zachowania z taką samą pewnością, z jaką możemy przewidywać zaćmienie słońca czy księżyca.

W terminach ogólniejszych doktrynę deterministy można sformułować następująco:

Przyszłość świata empirycznego (lub świata zjawiskowego) jest całkowicie, aż do najdrobniejszych szczegółów, wyznaczona z góry przez jego stan aktualny.

Inną teorią filozoficzną jest idealizm, na przykład Berkeleya lub Schopenhauera. Możemy go chyba wyrazić tu za pomocą następującej tezy: „Świat empiryczny jest moją ideą” lub: Świat jest moim snem.

Trzecią teorią filozoficzną, i to bardzo doniosłą dziś, jest irracjonalizm epistemologiczny, który można przedstawić następująco.

Ponieważ wiemy od Kanta, że rozum ludzki jest niezdolny do ujmowania czy poznawania świata rzeczy samych w sobie, musimy

⁷ *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałeccki, Warszawa 1972 s. 162–163.

bądź porzucić nadzieję poznania go kiedykolwiek, bądź usiłować poznać go inaczej niż za pomocą naszego rozumu. A ponieważ nie możemy i nie chcemy porzucić owej nadziei, możemy jedynie używać środków irracjonalnych lub ponadracjonalnych, takich jak instynkt, natchnienie poetyckie, nastroje czy uczucia.

Jest to, utrzymują irracjoniści, możliwe, ponieważ jesteśmy ostatecznie takimi rzeczami samymi w sobie; jeśli przeto możemy postępować tak jakoś, by uzyskać gruntowną i bezpośrednią wiedzę o nas samych, możemy tym samym ustalić, czym są rzeczy same w sobie.

To proste rozumowanie irracjonalistyczne jest bardzo znamienne dla większości dziewiętnastowiecznych następców Kanta, na przykład dla przenikliwego Schopenhauera, który wykrył w ten sposób, że ponieważ każdy z nas, jako rzecz sama w sobie, jest w o l ą, woła musi być rzeczą samą w sobie. Świat jako rzecz sama w sobie jest w o l ą, zaś świat jako zjawisko jest i d e ą. Zdziwiający, ale ta przestarzała filozofia, ubrana w nowe szaty, znów stała się ostatnią modą, choć, a może dlatego, jej uderzające podobieństwo do dawnych idei pokantowskich pozostaje ukryte (w tej mierze, w jakiej wszystko może skrywać się pod nowymi szatami władcy). Filozofię Schopenhauera podaje się dziś w ciemnym i podniosłym języku, a jego odkrywczą intuicję, że człowiek, jako rzecz sama w sobie, jest ostatecznie w o l ą, ustąpiła dziś miejsca odkrywczej intuicji, że człowiek może się tak bardzo nudzić, że samo jego znudzenie dowodzi, że rzecz sama w sobie jest Niczym, że jest Nicością, Pustką samą w sobie. Nie zamierzam odmawiać pewnej oryginalności tej egzystencjalistycznej odmianie filozofii Schopenhauera: jej oryginalności dowodzi fakt, że Schopenhauer nigdy nie mógłby tak źle sądzić o swych zdolnościach do samozadowolenia. Odkrywał przecież w sobie wolę, aktywność, napięcie, pobudzenie, a więc chyba przeciwieństwo tego, co odkryli niektórzy egzystencjaliści: całkowite znudzenie istoty znudzonej w sobie, która znudziła samą siebie. Ale Schopenhauer nie jest już w modzie: wielką modą naszej pokantowskiej i poracjonalistycznej epoki jest to, co Nietzsche („trapiący ostrzeżeniami i podejrzliwy wobec własnego potomstwa”) słusznie nazwał „europejskim nihilizmem”.⁸

Ale to wszystko to tylko dygresja. Mamy teraz przed sobą listę pięciu teorii filozoficznych.

⁸ Por. Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, drugie wyd., 1957, np. s. 103 ns., 136 ns., a szczególnie s. 130, gdzie Kraft pisze: „Trudno więc zrozumieć, jak można było kiedykolwiek uważać egzystencjalizm za coś nowego z epistemologicznego punktu widzenia”. Por. również pobudzający artykuł H. Tinta w *Proc. Aristot. Soc.*, 1956–57, s. 253 ns.

Po pierwsze, determinizm: przyszłość zawiera się w terażniejszości, jako że jest w pełni określona przez terażniejszość.

Po drugie, idealizm: świat jest moim snem.

Po trzecie, irracjonalizm: mamy irracjonalne czy ponadracjonalne doświadczenia, w których doświadczamy siebie jako rzeczy samych w sobie, mamy więc pewnego rodzaju poznanie rzeczy samych w sobie.

Po czwarte, woluntaryzm: w naszych chceniach poznajemy siebie jako wolę. Rzecz sama w sobie jest wolą.

Po piąte, nihilizm: w naszym znudzeniu poznajemy siebie jako nic. Rzecz sama w sobie jest Nicością.

Tyle co do naszej listy. Moje przykłady dobrałem w taki sposób, że mogę powiedzieć, po starannym rozważeniu, o każdej z owych pięciu teorii, iż jestem przeświadczony, że jest fałszywa. Mówiąc ściślej, przede wszystkim jestem indeterministą, po drugie jestem realistą, po trzecie jestem racjonalistą. Co do czwartego i piątego z moich przykładów, chętnie przyznaję, wraz z Kantem i innymi krytycznymi racjonalistami, że nie możemy osiągnąć niczego w rodzaju pełnego poznania rzeczywistego świata z jego nieskończonym bogactwem i pięknem. Ani fizyka, ani żadna inna nauka nie mogą nam dopomóc w osiągnięciu tego celu. A jednak jestem pewien, że formuła woluntarysty — „Świat jest wolą” — również nam nie może dopomóc. Co się zaś tyczy naszych nihilistów i egzystencjalistów, którzy nudzą się (i może innych), mogę im jedynie współczuć. Muszą oni, biedacy, być ślepi i głusi, mówią bowiem o świecie niczym ślepiec o kolorach Perugino lub głuchy o muzyce Mozarta.

Dlaczego więc dokonałem wyboru, jako przykładów, teorii filozoficznych, o których sędzę, że są fałszywe? Ponieważ spodziewam się, że w ten sposób przedstawię wyraźniej problem zawarty w następującym doniosłym twierdzeniu.

Choć uważam, że każda z owych pięciu teorii jest fałszywa, mimo to jestem przeświadczony, że każda z nich jest nieobalalna.

Słuchając tego twierdzenia możecie z powodzeniem dziwić się, jak mogę utrzymywać — ja, który uważam się za racjonalistę — że teoria jest jednocześnie fałszywa i nieobalalna. Jak bowiem racjonalista może powiedzieć o teorii, że jest fałszywa i nieobalalna? Czy nie musi, jako racjonalista, obalić teorię, zanim stwierdzi, że jest fałszywa? I na odwrót, czy nie musi przyznać, że jeśli teoria jest nieobalalna, to jest prawdziwa?

Wraz z tymi pytaniami dotarłem wreszcie do naszego zagadnienia.

Na ostatnie pytanie można odpowiedzieć całkiem prosto. Istnieli

mysłiciele, którzy sądzili, że prawdziwość teorii można wywnioskować z jej nieobalalności. Ale jest to oczywisty błąd, zważywszy, że mogą być dwie niezgodne z sobą teorie, jednakowo nieobalalne, na przykład determinizm i jego przeciwieństwo — indeterminizm. A ponieważ dwie niezgodne teorie nie mogą być zarazem prawdziwe, stąd, że obie są nieobalalne, widzimy, że nieobalalność nie może pociągać prawdziwości.

Niezależnie od tego, jak interpretujemy nieobalalność, wyprowadzanie prawdziwości teorii z jej nieobalalności jest więc niedopuszczalne. Zazwyczaj bowiem terminu „nieobalalność” używa się w następujących dwu znaczeniach.

Pierwsze jest czysto logiczne: możemy posługiwać się słowem „nieobalalny” tak, by znaczyło tyle co „nieobalalny za pomocą środków czysto logicznych”. Ale znaczyłoby to tyle co „spójny”. Tymczasem jest całkiem oczywiste, że prawdziwości teorii nie można wywnioskować z jej spójności.

Drugie znaczenie słowa „nieobalalny” odwołuje się do obaleń korzystających nie tylko z logicznych (czyli analitycznych), lecz również z empirycznych (czyli syntetycznych) założeń. Innymi słowy, przyjmuje się tu obalenia empiryczne. W tym znaczeniu „nieobalalny” znaczy tyle co „nieobalalny empirycznie” czy, ściślej, „zgodny z każdym możliwym zdaniem empirycznym” lub „zgodny z każdym możliwym doświadczeniem”.

Otóż zarówno logiczną jak też empiryczną nieobalalność zdania lub teorii można łatwo uzgodnić z ich fałszywością. Co do nieobalalności logicznej, widać to jasno stąd, że zarówno każde zdanie empiryczne jak też jego negacja muszą być logicznie nieobalalne. Na przykład oba zdania: „Dziś jest poniedziałek” oraz „Dziś nie jest poniedziałek” są logicznie nieobalalne, ale stąd wynika natchmiał, że istnieją zdania fałszywe, lecz logicznie nieobalalne.

Jeśli chodzi o nieobalalność empiryczną, sytuacja jest nieco inna. Najprostszymi przykładami zdań empirycznie nieobalnych są tak zwane ściśle lub czyste zdania egzystencjalne. Oto przykład ściślego lub czystego zdania egzystencjalnego: „Istnieje perła dziesięciokrotnie większa od następnej co do wielkości perły”. Jeśli w zdaniu tym słowo „istnieje” ograniczymy do jakiegoś skończonego obszaru przestrzeni i czasu, może ono naturalnie stać się zdaniem obalalnym. Na przykład następujące zdanie jest oczywiście obalalne empirycznie: „W tej chwili w tym pudełku istnieją przynajmniej dwie perły, z których jedna jest dziesięciokrotnie większa od następnej co do wielkości perły w tym pudełku”. Ale zdanie to nie jest już ścisłym lub czystym zdaniem egzystencjalnym; jest ono raczej ograniczonym zdaniem egzystencjalnym. Ścisłe lub czyste zdanie egzystencjalne stosuje się do całego wszechświata, a jest nieobalalne po

prostu dlatego, że nie może być metody, za pomocą której można by je obalić. Gdybyśmy bowiem nawet byli w stanie przeszukać cały wszechświat, niemożność wykrycia perły, o którą chodzi, nie obalaby ścisłego lub czystego zdania egzystencjalnego, zważywszy, że owa perła zawsze mogłaby być ukryta w miejscu, na które nie patrzyliśmy.

A oto bardziej interesujące przykłady empirycznie nieobalalnych zdań egzystencjalnych.

„Istnieje całkowicie skuteczne lekarstwo na raka czy, bardziej ściśle, istnieje związek chemiczny, który można przyjmować bez złych skutków i który leczy raka.” Nie trzeba dodawać, że nie musimy rozumieć tego zdania tak, że taki związek chemiczny jest rzeczywiście znany lub że zostanie odkryty w określonym czasie.

A oto podobne przykłady: „Istnieje lekarstwo na każdą chorobę zakaźną”. „Istnieje formuła łacińska, która — jeśli wypowiedzieć ją we właściwy obrzędowy sposób — leczy wszelkie choroby.”

Mamy tu zdanie empirycznie nieobalalne, które mało kto uzna za prawdziwe. Jest ono nieobalalne, ponieważ nie sposób oczywiście poddać próbie każdą możliwą formułę łacińską w połączeniu z każdym możliwym sposobem wypowiedzania jej. Zawsze tedy pozostaje logiczna możliwość, że może poza wszystkim istnieje magiczna formuła łacińska, która ma moc leczenia wszystkich chorób.

Nawet gdy jest tak, jesteśmy usprawiedliwieni sądząc, że to nieobalalne zdanie egzystencjalne jest fałszywe. Oczywiście nie możemy dowiedzieć jego fałszywości, ale wszystko, co wiemy o chorobach, przemawia przeciw jego prawdziwości. Innymi słowy, choć nie możemy ustalić jego fałszywości, przypuszczenie, że nie ma takiej magicznej formuły łacińskiej, jest znacznie bardziej racjonalne niż nieobalane przypuszczenie, że taka formuła istnieje.

Nie muszę dodawać, że przez prawie dwa tysiące lat ludzie wykształceni wierzyli w prawdziwość zdania egzystencjalnego bardzo przypominającego to ostatnie; dlatego tak uporczywie poszukiwali kamienia filozoficznego. Niepowodzenie poszukiwań nie dowodziło niczego właśnie dlatego, że zdania egzystencjalne są nieobalalne.

A więc logiczna czy empiryczna nieobalalność teorii z pewnością nie jest racją dostateczną, by utrzymywać, że teoria jest prawdziwa, a przeto uzasadniłem moje prawo do przeświadczenia, że owe pięć teorii filozoficznych jest nieobalalnych, a zarazem fałszywych.

Jakieś dwadzieścia pięć lat temu zaproponowałem rozróżnienie teorii empirycznych lub naukowych i nieempirycznych lub nienaukowych, definiując właśnie teorie empiryczne jako obalalne, a nieempiryczne jako nieobalalne. Racje owej propozycji były następujące. Każde poważne sprawdzanie teorii jest próbą obalenia jej. Sprawdzalność jest więc tym samym co obalalność, czyli fałszyfiko-

walność. A ponieważ „empirycznymi” czy „naukowymi” trzeba nazywać tylko takie teorie, które można sprawdzać empirycznie, możemy wnosić stąd, że możliwość empirycznego obalenia wyróżnia teorie empiryczne czy naukowe.

Jeśli przyjmiemy to „kryterium obalalności”, widzimy od razu, że teorie filozoficzne, czyli metafizyczne są nieobalalne na mocy definicji.

Moje twierdzenie, że nasze pięć teorii filozoficznych jest nieobalalnych, może teraz brzmieć omal trywialnie. Zarazem będzie musiało stać się oczywiste, że choć jestem racjonalistą, wcale nie jestem zobowiązany do obalania owych teorii, zanim będę miał prawo nazwać je „fałszywymi”. A to prowadzi nas do sedna naszego zagadnienia:

Jeśli wszystkie teorie filozoficzne są nieobalalne, jak w ogóle możemy odróżniać prawdziwe od fałszywych teorii filozoficznych?

Jest to poważne zagadnienie, powstające w związku z nieobalalnością teorii filozoficznych.

By przedstawić je wyraźniej, chcę przekształcić je następująco. Możemy wyróżnić tu trzy typy teorii.

Po pierwsze, teorie logiczne i matematyczne.

Po drugie, teorie empiryczne czy naukowe.

Po trzecie, teorie filozoficzne lub metafizyczne.

Jak możemy, w każdej z tych grup, odróżniać teorie prawdziwe od fałszywych?

Odnosnie do pierwszej grupy odpowiedź jest oczywista. Ilekroć napotykamy teorię matematyczną, co do której nie wiemy, czy jest prawdziwa, czy fałszywa, sprawdzamy ją — najpierw prowizorycznie, a potem bardziej surowo — próbując obalić ją. Gdy się nam to nie udaje, próbujemy dowieść ją lub obalić jej negację. Jeśli to też się nam nie powiedzie, znów mogą wyłonić się wątpliwości co do prawdy teorii i znów będziemy próbowali obalić ją, i tak dalej, aż do chwili, gdy bądź osiągniemy rozstrzygnięcie, bądź odłożymy problem jako zbyt trudny dla nas.

Sytuację można również opisać następująco. Naszym zadaniem jest sprawdzenie, krytyczne zbadanie dwu (lub więcej) konkurencyjnych teorii. Rozwiązujemy je próbując obalić którąś z owych teorii, aż dochodzimy do rozstrzygnięcia. W matematyce (ale tylko w matematyce) rozstrzygnięcia owe są, ogólnie biorąc, ostateczne: dowody niepoprawne, których nie sposób wykryć, są rzadkie.

Jeśli przyjrzymy się naukom empirycznym, znajdujemy, że postępujemy z reguły zasadniczo wedle takiej samej procedury. Tu również sprawdzamy nasze teorie: badamy je krytycznie, próbujemy obalić je. Jedyna doniosła różnica polega na tym, że możemy tu posłużyć się w naszych krytycznych badaniach rozumowaniami

empirycznymi. Ale owe rozumowania empiryczne pojawiają się wyłącznie razem z innymi krytycznymi rozważaniami. Myśl krytyczna jako taka pozostaje naszym głównym narzędziem. Obserwacjami posługujemy się tylko wtedy, gdy pasują do naszych rozważań krytycznych.

Jeśli teraz zastosujemy te uwagi do teorii filozoficznych, nasze zagadnienie można przekształcić następująco:

Czy można badać krytycznie nieobalalne teorie filozoficzne? Jeśli tak, na czym może polegać krytyczne rozważanie teorii, jeśli nie na próbach obalenia jej?

Innymi słowy, czy można teorię nieobalalną oceniać racjonalnie, to znaczy krytycznie? Jakie racjonalne rozumowanie możemy przytoczyć za lub przeciw teorii, o której wiemy, że jest niedowodliwa i nieobalalna?

By zilustrować te różne sformułowania naszego zagadnienia za pomocą przykładów, możemy najpierw powrócić do problemu determinizmu. Kant wiedział doskonale, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć przyszłych działań istot ludzkich tak dokładnie, jak możemy przewidzieć zaćmienie. Ale różnicę tę wyjaśniał przyjmując, że wiemy znacznie mniej o aktualnych warunkach człowieka — o jego pragnieniach, obawach, uczuciach i motywach — niż o obecnym stanie systemu słonecznego. Otóż założenie to zawiera milcząco następującą hipotezę:

„Istnieje prawdziwy opis obecnego stanu danego człowieka, który wystarczałby (wraz z prawdziwymi prawami przyrodniczymi) do przewidywania jego przyszłych działań”.

To też oczywiście jest zdanie czysto egzystencjalne, a więc nieobalalne. Czy możemy mimo to rozważać rozumowanie Kanta racjonalnie i krytycznie?

Tytułem przykładu drugiego możemy zastanowić się nad tezą: „Świat jest moim snem”. Choć jest to teza jawnie nieobalalna, mało kto uwierzy w jej prawdziwość. Ale czy możemy rozważać ją racjonalnie i krytycznie? Czy nieobalalność nie jest przeszkodą nie do pokonania dla wszelkiej krytycznej dyskusji?

Co do Kantowskiej doktryny determinizmu, można sądzić, że krytyczne jej rozważanie mogłoby się zaczynać od powiedzenia mu: „Drogi Kancie, po prostu nie wystarczy stwierdzić, że istnieje prawdziwy opis, dostatecznie szczegółowy, by pozwolić nam przewidywać przyszłość. Musisz nam powiedzieć dokładnie, z czego miałby się składać ów opis tak, byśmy mogli sprawdzić twą teorię empirycznie”. Ale wypowiedź ta byłaby równoznaczna z założeniem, że teorii filozoficznych, to znaczy nieobalalnych, nigdy nie sposób rozważać i że odpowiedzialny myśliciel musi zastąpić je teoriami sprawdzalnymi empirycznie, by umożliwić racjonalną dyskusję.

Mam nadzieję, że nasze zagadnienie stało się już dostatecznie jasne. Chcę więc przystąpić teraz do przedstawienia jego rozwiązania.

Oto moje rozwiązanie: jeśli teoria filozoficzna była jedynie izolowanym twierdzeniem dotyczącym świata, które narzuca się nam z zaleceniem „weź lub odrzuć” i bez śladu jakiegokolwiek związku z czymkolwiek innym, byłaby w istocie poza dyskusją. Ale to samo można również powiedzieć o teorii empirycznej. Jeśli przedstawiono nam równania Newtona, nawet wraz z jego rozumowaniami, nie wyjaśniając najpierw, jakie były problemy, które jego teoria miała rozwiązywać, nie byłibyśmy w stanie racjonalnie rozważać jej prawdziwości — nie bardziej niż jesteśmy w stanie rozważać prawdziwość Apokalipsy. Pozbawieni wszelkiej znajomości wyników Galileusza i Keplera, zagadnień, jakie rozwiązywały owe wyniki oraz Newtonowskiego problemu wyjaśnienia rozwiązań Galileusza i Keplera za pomocą jednolitej teorii, uznalibyśmy niewątpliwie teorię Newtona za coś równie poza dyskusją jak dowolna teoria metafizyczna. Innymi słowy, każda teoria racjonalna — niezależnie, czy naukowa, czy filozoficzna — jest racjonalna w tej mierze, w jakiej próbuje rozwiązać pewne problemy. Teoria jest zrozumiała i racjonalna tylko w odniesieniu do danej sytuacji problemowej i można ją racjonalnie rozważać tylko rozważając owo odniesienie.

Otóż jeśli patrzymy na teorię jako na propozycję rozstrzygnięcia zbioru problemów, nadaje się ona natychmiast do krytycznej dyskusji, nawet jeśli jest nieempiryczna i nieobalalna. Możemy teraz bowiem zadać takie pytania, jak: Czy rozwiązuje ona problem? Czy rozwiązuje go lepiej niż inne teorie? Czy może jedynie zmienia ona problem? Czy rozwiązanie jest proste? Czy jest owocne? Czy może przeczy innym teoriom filozoficznym potrzebnym do rozwiązania innych problemów?

Pytania tego rodzaju pokazują, że krytyczna dyskusja nawet nieobalalnych teorii może być z powodzeniem możliwa.

Raz jeszcze odwołam się do określonego przykładu. Jest nim idealizm Berkeleygo lub Hume'a (który zastąpiłem uproszczoną formułą: „Świat jest moim snem”). Znamienne, że autorzy ci byli dalecy od chęci przedstawienia nam tak ekstrawaganckiej teorii. Można to dostrzec w ponawianych przez Berkeleygo zapewnieniach, że jego teorie są naprawdę zgodne z rzetelnym zdrowym rozsądkiem.⁹ Otóż gdy próbujemy zrozumieć sytuację problemową, która skłoni-

⁹ Można to również dostrzec w jawnym założeniu Hume'a, że „bez względu na to, jaki może być sąd o tym czytelnika w obecnej chwili... za godzinę będzie on przeświadczony, iż istnieje zarówno świat zewnętrzny, jak i wewnętrzny” (*Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Czesław Znamierowski, Warszawa 1963, t. I, s. 285).

ła ich do przedstawienia tej teorii, widzimy, że Berkeley i Hume byli przeświadczeni, iż nasza wiedza jest sprowadzalna do impresji z myśłów oraz do skojarzeń między obrazami pamięci. Założenie to doprowadziło obu filozofów do przyjęcia idealizmu; gdy chodzi o Hume'a, dokonał tego szczególnie niechętnie. Hume był idealistą tylko dlatego, że nie powiodła mu się próba sprowadzenia realizmu do impresji z myśłów.

Całkowicie racjonalna jest więc krytyka idealizmu Hume'a pokazująca, że jego sensualistyczna teoria poznania i uczenia się jest w każdym razie nieadekwatna oraz że istnieją mniej nieadekwatne teorie uczenia się, które nie mają niepożądanych idealistycznych konsekwencji.

W podobny sposób możemy przystąpić do racjonalnego i krytycznego rozważania Kantowskiego determinizmu. Kant był w głębi ducha indeterministą; choć wierzył w determinizm, uznając go za nieuchronną konsekwencję teorii Newtona, w odniesieniu do świata zjawisk nigdy nie wątpił, że człowiek jako istota moralna nie jest zdeterminowany. Nigdy nie powiodło mu się rozstrzygnięcie — w sposób, który by go w pełni zadowolili — wpływającego stąd konfliktu między jego filozofią teoretyczną i praktyczną, i stracił nadzieję na znalezienie kiedykolwiek rzeczywistego rozstrzygnięcia.

Ustalenie owej sytuacji problemowej stwarza możliwość krytyki Kantowskiego determinizmu. Możemy na przykład zapytać, czy rzeczywiście wynika on z teorii Newtona. Przypuśćmy na chwilę, że nie wynika. Nie wątpię, że jasny dowód prawdziwości owego przypuszczenia przekonałby Kanta do odrzucenia jego doktryny determinizmu, choćby nawet doktryna ta była nieobalalna i choćby nawet, właśnie dlatego, nie był on logicznie zmuszony do odrzucenia jej.

Podobnie z irracjonalizmem. Po raz pierwszy wkroczył on do filozofii racjonalnej wraz z Hudem, a ci, którzy czytali Hume'a, tego powściągliwego analityka, nie mogą wątpić, że irracjonalizm nie leżał w jego zamiarach. Irracjonalizm był niezamierzoną konsekwencją przeświadczenia Hume'a, że faktycznie uczymy się na drodze Baconowskiej indukcji oraz logicznego dowodu Hume'a, że racjonalne uprawomocnienie indukcji jest niemożliwe. „Tym gorzej dla racjonalnego uprawomocnienia” — oto konkluzja, którą Hume z konieczności zmuszony był wyprowadzić z tej sytuacji. Hume uznał tę irracjonalną konkluzję z uczciwością prawdziwego racjonalisty, który nie cofa się przed niepożądaną konkluzją, gdy ta wydaje mu się nieuchronna.

Ale w owym przypadku nie była nieuchronna, choć tak wydawało się Hume'owi. Nie jesteśmy, jak sądził Hume, Baconowskimi maszynami indukującymi. Nawyk czy przyzwyczajenie nie odgry-

wają tej roli w procesie uczenia się, jaką im przypisywał Hume. Tak więc problem Hume'a znika, a wraz z nim irracjonalistyczne konkluzje.

Dość podobna jest sytuacja pokantowskiego irracjonalizmu. Schopenhauer w szczególności autentycznie przeciwstawiał się irracjonalizmowi. Pisał z jednym tylko pragnieniem — być zrozumiałym; i pisał jaśniej niż jakikolwiek inny filozof niemiecki. Dążenie, by być zrozumiałym, uczyniło z niego jednego z wielkich mistrzów języka niemieckiego.

Ale problemy Schopenhauera były problemami metafizyki Kanta — problem determinizmu w świecie zjawisk, problem rzeczy samej w sobie i problem naszej przynależności do świata rzeczy samych w sobie. Rozstrzygał owe problemy — przekraczające wszelkie możliwe doświadczenie — w swój typowo racjonalny sposób. Ale rozstrzygnięcie musiało być irracjonalne. Schopenhauer bowiem był kantystą i jako taki wierzył w Kantowskie granice rozumu: wierzył, że granice rozumu ludzkiego pokrywają się z granicami możliwego doświadczenia.

Ale tu również istnieją inne możliwe rozstrzygnięcia. Problemy Kanta można i trzeba poddać rewizji, a kierunek, w jakim owa rewizja powinna iść, wskazuje jego fundamentalna idea krytycznego, samokrytycznego racjonalizmu. Odkrycie problemu filozoficznego może być czymś ostatecznym; dokonuje się je raz na zawsze. Ale rozwiązanie problemu filozoficznego nigdy nie jest ostateczne. Nie można oprzeć go na ostatecznym dowodzie czy ostatecznym obaleniu, co jest konsekwencją nieobalalności teorii filozoficznych. Nie sposób też oprzeć rozstrzygnięcia na magicznej formule natchnionych (czy znudzonych) proroków filozoficznych. Można je jednak oprzeć na sumiennym i krytycznym badaniu sytuacji problemowej i leżących u jej podłoża założeń, oraz na badaniu rozmaitych możliwych sposobów jej rozstrzygnięcia.

Karl R. Popper

tłum. Bohdan Chwedeńczuk

W SPRAWIE FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ QUAESTIO DISPUTATA

Na pytanie o oblicze filozofii współczesnej nikt nie może dać ścisłej i jednoznacznej odpowiedzi. W stosunku do epok i kierunków filozofii wieków minionych zyskujemy ten niezbędny dystans, który, pozbawiając nas wprawdzie blasków świadectwa bezpośredniego, pozwala za to dostrzec lepiej czy obiektywniej tendencje w danej epoce dominujące; ale nawet z perspektywy czasu nie możemy z całą wiernością odtworzyć ich rozkładu i odbioru. Odnotowując bowiem kierunki czy tendencje, które w danym czasie nie włączały się w nurt główny, nie wiemy, i często zapewne nie przeczuwamy nawet, jak potężne mogło być ich oddziaływanie; jak liczni ludzie pobudzali myśl skupionych wokół siebie grup, ale nie pozostawili po sobie przekazów piśmiennych, bo z takich czy innych powodów nie chwycili za pióro. O ile więc historyk filozofii wieków minionych w swoim rzemiośle boryka się — kiedy chce ją rzetelnie przedstawić — ze żmudnym docieraniem do faktów i zdarzeń, dziś już bezpośrednio niedostępnych, o tyle historyk jej dziejów najnowszych czy interpretator dysput rozgrywających się aktualnie, w owej dostępności znajduje ułatwienie, ale zarazem i trudność związaną z brakiem perspektywy: to tak, jakbyśmy patrzyli na obraz z bardzo małej odległości; trzeba by się nieco odsunąć i zmruzzyć oczy, żeby go uchwycić w całości, naprawdę go jakoś „zobaczyć”, ale nie jest to możliwe, bo wraz z obrazem tkwimy zamknięci w małej naszej przestrzeni i w naszym wspólnym czasie.

Wspominam skrótowo o tych trudnościach tak znanych, że aż banalnych, dlatego tylko, żeby od razu stało się jasne, iż w tych krótkich rozważaniach nie zamierzam kreślić obrazu filozofii współczesnej. Myślę jednak, że z różnych odmiennych prób spojrzenia na taki czy inny kierunek lub sposób filozofowania łatwiej się może wyłonić jakiś choćby mglisty zarys, syntetyzujący to, co się dziś w filozofii rozgrywa i w czym sami uczestniczymy, a także umożliwiający jakąś roboczą hipotezę co do przyszłości. Do tego zaś, żeby mogła nastąpić udana konfrontacja różnych ujęć, najlepiej

służy, w moim przekonaniu, spór filozoficzny, który jest zawsze integralną częścią samego filozofowania. W filozofii ponadto spór wcale nie zawsze i nie głównie ma na celu przekonanie kogokolwiek o własnej racji, co zauważyli już myśliciele starożytni. Chodzi o wspólne — mówiąc górnolotnie — poszukiwanie prawdy, za pomocą próby pokazania nie tylko faktów sprawdzalnych, które mogą zmienić spojrzenie na całość danego zjawiska czy problemu, ale także i może zwłaszcza o przytoczenie racji ujawniających zasadność innego rozwiązania czy innej oceny. A z takich konfrontacji polemicznych prawda wyłania się najlepiej i — żeby użyć metafory Heideggera — stwarza warunki jej „prześwitu”. Polemika nie ma wtedy w ogóle na celu atakowania kogokolwiek, tylko skorzystania z okazji, jaką stworzyła wypowiedź, z którą trudno się nam zgodzić. Odwrotnie, adwersarz staje się przedmiotem wdzięczności partnera, bo umożliwia otwarcie *quaestionis disputatae* czy wręcz *quodlibetu*. Spór zaś uwalnia się od jakichkolwiek namietności poza tą jedną, jaką jest umiłowanie mądrości, czyli filozofia sama; a uczestników sporu może ożywiać życzliwe zaciekawienie postawą adwersarza, gotowość wysiłku zrozumienia jego racji i motywów jego oceny. Nikt z nas Mistrza nie doścignie, ale stanowią krótkie ogniwo w kolejnych pokoleniach uczniów, którzy od blisko dwóch i pół tysięcy lat ćwiczą się z gorszym czy lepszym skutkiem w sztuce dialogu na podstawie lekcji udzielonej przez Sokratesa. Starając się, na ile umiem, korzystać z tej lekcji, tak pięknie przy wielu okazjach wykorzystanej przez „Oksfordczyków”, spróbuję sformułować garść poniższych uwag polemicznych w stosunku do tego przedstawienia współczesnej myśli i jej topologii, jaką daje Alfred Gawroński w czerwcowym numerze *Znaku* w artykule *Pochwała filozofii lingwistycznej* oraz częściowo w artykułach omawiających twórczość J. L. Austina i Ludwika Wittgensteina¹. Dobrze jest, że próba przedstawienia tego kierunku została przez Autora podjęta, ale jej rezultatem jest, jak mi się zdaje, jakiś obraz zniekształcony, nie tylko filozofii lingwistycznej, ale w ogóle filozofii współczesnej.

Pierwsza sprawa jest terminologiczna, ale ważna ze względu na sam przedmiot *Pochwały*. Używając bowiem terminu „filozofia lingwistyczna” Autor tak stawia sprawę, jak gdyby filozofia ta, będąc wyłącznie metodą, była też specyfiką jednego sposobu filozofowania, reprezentowanego, z różnymi rozgałęzieniami, od początku naszego stulecia na wyspach brytyjskich. Traktowanie zbyt monolityczne tego nurtu jest już podstawowym nieporozumieniem, ale na razie chodzi o terminologię. Otóż nie jest, jak się zdaje, upraw-

¹ *Znak* 276, czerwiec 1977.

niony tak absolutny podział na „filozofię języka” jako jedną z dziedzin filozofii i „filozofię lingwistyczną” jako metodę, nawet jeśli się podkreśli ścisły związek między „dyscypliną i metodą” — jak to czyni Searle, na którego się Autor powołuje. Definicja Searle’a jest bardzo wąska, bo faktycznie ani filozofia lingwistyczna nie jest tylko metodą, jako że przyjmuje pewne z góry założone tezy filozoficzne, dotyczące poznawczej roli języka, ani też przedmiot filozofii języka nie ogranicza się do analizy „ogólnych cech języka i związanych z nimi pojęć”, jak znaczenie, weryfikacja, akt mowy itd. Ponadto zaś, gdyby uznać filozofię lingwistyczną za metodę tylko, to jako metodę właśnie stosować ją by można do analizy języka tak, jak do każdego innego przedmiotu filozofowania. W praktyce filozoficznej terminy „filozofia lingwistyczna”, „filozofia języka”, „analiza językowa” i inne używane są często zamiennie. Mamy w filozofii polskiej obszerne studium Izydory Dąbskiej *O filozofii lingwistycznej*², gdzie z rozważań Autorki jasno wynika, jak trudno wprowadzić tu odpowiednie rozróżnienia, a zarazem znaleźć punkty wspólne wszelkiej filozoficznej analizy lingwistycznej i jej „ontological commitments”. Od czasu wydania książki minęło dziesięć lat i różne zmiany zaszły w samej filozofii na świecie, potwierdzając filozoficzny instynkt Pani Dąbskiej, która zawsze unika pochopnego kwalifikowania różnych tendencji i we wspomnianej rozprawie dużo miejsca poświęca uzasadnieniu, dlaczego tę nazwę wybrała; ale przecież pisze tam wiele o filozofii języka. To prawda, że w języku polskim, zgodnie z jego duchem, termin „filozofia lingwistyczna” łatwo sugeruje raczej metodę czy narzędzie analizy, a „filozofia języka” — refleksję nad językiem. Ale samo ustalenie się pewnych zwyczajów terminologicznych w tym czy innym języku odgrywa rolę ważną, jeśli nie decydującą. We Francji mówi się ogólnie „philosophie du langage” (a o brytyjskiej — „philosophie analytique”) wtedy nawet, kiedy bezpośrednio dociekania nad językiem nie wchodzi w grę, a Anglicy prawie nie używają terminu „philosophy of language”, mówią „analysis”, „linguistic analysis”, „linguistic philosophy”, „analytical philosophy” — bardzo różnie, mając na myśli przedmiot badania czy narzędzia badawcze. O tym typie dociekań, które dotyczą wyraźnie tendencji głównych szkoły oksfordzkiej z lat pięćdziesiątych mówią często „ordinary language study”. Z tego wszystkiego nie

² Druga z dwóch rozpraw składających się na książkę Autorki *O narzędziach i przedmiotach poznania*, Warszawa 1967. W tymże studium pisze Autorka nie tylko o Wittgensteinie, ale dalej także o Leibnizu i Condillacu jako prekursorach filozofii lingwistycznej, pokazując, jak w ich dziele występuje filozofia lingwistyczna jako metoda a zarazem postawa określająca filozofowanie, które język, jego funkcje i zachowania obiera za swój przedmiot.

wynika oczywiście, żeby przedmiot filozofowania nie różnił się od jego metody. Autor *Pochwały* pisze właściwie wyłącznie o filozofii brytyjskiej, a raczej o niektórych filozofach brytyjskich oraz o osiadłym w Anglii Wittgensteinie (bo np. nazwiska myślicieli niemieckich — Frege, Meinong, Carnap, Husserl — pojawiają się tylko jakby od strony dzieła „wyspiarzy”, traktowanego jako ostateczny układ odniesienia); słusniej więc chyba byłoby postawić pytanie, czy adekwatnie przedstawia nie tyle filozofię lingwistyczną, ile oblicze i zasięg jednego z nurtów współczesnej brytyjskiej filozofii analitycznej; tego mianowicie, który osiągnął największy swój rozkwit w latach pięćdziesiątych w postaci znakomitych analiz, dokonanych głównie przez przedstawicieli oksfordzkiej szkoły języka potocznego. Była to w dużej mierze filozofia języka właśnie, nierzadko pojęta tak, jak ją określa Searle, poświęcona pracy nad teorią znaczenia, semantycznym pojęciem prawdy itd.

Zafascynowanie Autora szkołą oksfordzką może budzić tylko moją sympatię, bo jego admirację podzielam, chociaż z innych powodów; ale trudno się zsolidaryzować ze „ślepą miłością”, która *ex definitione* usuwa z pola widzenia wszystko poza własnym przedmiotem, a ponadto i wskutek tego ten przedmiot deformuje. Deformacja manifestuje się od razu od strony formalnej, w samym sposobie pisania — apodyktycznym, przesadzającym pewne sprawy bez próby umotywowania głoszonych tez, np.: „Moore i Russell po raz pierwszy wykazali, jak skuteczna może być argumentacja, oparta na analizie języka, w rozwiązywaniu klasycznych problemów filozofii”; można by dyskutować, czy rzeczywiście po raz pierwszy, ale w każdym razie nie tyle „wykazali”, co próbowali pokazać, bo nic tu *nie dowiedli*. Ponadto zaś, stosunek Moore'a do języka ufundowany był w jego koncepcji filozoficznej *common sense'u*, manifestującego się w języku potocznym. Russell zaś, namiętny przeciwnik filozofii języka potocznego, nie miał zaufania ani do *common sense'u*, ani do waloru języka potocznego i jego analizy, mimo że to on sformułował słynną teorię deskrypcji (poddaną później — na gruncie odmiennego pojęcia prawdy — radykalnej krytyce przez Petera Strawsona)³. Przykładów takiej stylistyki Autora można by przytoczyć bardzo wiele, ale to w końcu tylko przejaw językowy jego zapatrzenia w jeden tylko sposób filozofowania, co z kolei prowadzi nieuchronnie do innej jeszcze pisarskiej czysto cechy wypowiedzi: oto Autor identyfikuje się tak dalece z przedmiotem swojego opisu, że trudno czasem odróżnić, czy mówi od siebie, czy też

³ W głośnie rozprawie *On Referring* (1950). Jej przekładu na język polski dokonał Jerzy Pełc i ogłosił w swojej antologii *Logika i język*, Warszawa 1967, pt. *O odnoszeniu się użycia wyrażen do przedmiotów*. W tejże antologii znajdują się oba głośne studia Russella *Denotowanie i Deskrypcje*.

czyjeś słowa asymiluje i włącza integralnie we własny pogląd, jak np. w zdaniu: „Nie brali oni (Bradley, McTaggart i inni, którzy kwestionowali istnienie czasu) oczywiście pod uwagę... głębokiego przekonania zwykłego człowieka, że zjadł obiad przed kolacją” (s. 655); jest to znany i stale cytowany przykład Moore’a (gdzie nota bene mowa jest o zjedzeniu śniadania przed lunchem). W artykule o Austinie czytamy: „Austin wierzył, że można się czegoś nauczyć o języku i od języka...” (s. 662); są to słowa Warnocka⁴, syntetyzujące stosunek Austina do analizy języka. Nie chciałabym być tu źle rozumiana: mania nadmiernego rozbudowywania odwołań, którą żartobliwie ktoś zilustrował słowami: „Czyżby?», jak powiedział Szekspir”, jest absurdalna i nie ma sensu jej zalecać; a poza tym nic nie musi nas wstrzymywać od wypowiedzenia jakiegóż cudzej opinii bez podania źródła, o ile potwierdza naszą własną albo pokrywa się z innymi znanymi interpretacjami. Tam natomiast, gdzie wchodzi w grę czyjś znany przykład albo dosłowne przytoczenie słów, a już zwłaszcza poglądów, autorzy powinni być dla porządku wskazani. Alfred Gawroński lubi dużo cytować i skrupulatnie podaje źródła bardzo obszernie przytaczanych fragmentów (cały jego esej o Wittgensteinie opiera się na odpowiednio dobranym zespole cytatów z różnych autorów); ta skrupulatność potwierdza oczywisty fakt, że nie przez niedbałość odstępuje on od tej zasady, tylko że utożsamiając myśl swoją z myślą umiłowanych filozofów sam już nie zawsze siebie od nich odróżnia. Zdarza się to nieraz każdemu, chodzi tylko o to, żeby nie przechodziło w nawyk zrodzony z apologetycznego stosunku do wybranych myślicieli.

Taki właśnie stosunek rodzi pierwsze nieporozumienie zasadnicze a dotyczące ciężaru gatunkowego różnych nurtów i ogólnej topologii filozofii w świecie dzisiejszym. „Republika filozofów” godnych tego miana, filozofów wielkiego formatu, nie dzieliła się sztywno na „strefy” w przeszłości, nie dzieli się obecnie i nie podzieli w przyszłości, bo gdyby taki podział miał nastąpić, to nie będzie już dotyczył myślicieli pierwszej wody. Ci spierają się nieraz namiętnie, zdarzają się też wśród nich ludzie zawistni czy mali duchem, ale nie jest to regułą. Filozof autentyczny czuje się na ogół obywatelem swojej Republiki, nawet w atmosferze filozoficznego sporu i nawet jako rzecznik „szkoły” o bardzo wyraźnych partykularyzmach. Analitycy brytyjscy — nawet ci z wąskiego kręgu oksfordzkiej szkoły języka potocznego — dali tego liczne dowody mimo pewnego zapatrzenia się we własny świat, a nawet parafianizmu, jak to sami nazwali. Nie lubili metafizyki w dawnym stylu i do

⁴ G. J. Warnock, *English Philosophy Since 1900* (w wyd. z r. 1969 s. 100: „One might say that he (Austin) believed that there is something to be learned, both from language and about language...”).

pewnego momentu „*metaphysics*» was a dirty word”, jak się wyraził Bryan Magee; niektórzy zaś lekceważyli na ogół wagę innych sposobów filozofowania czy innych problemów. Ale np. w cytowanym przez Autora studium *Teoria znaczenia*⁵, Gilbert Ryle szczegółowo zdał sprawę z wielkich osiągnięć nie tylko myślicieli, których czuje się bliski, ale i tych innego pokroju czy innych niż on poglądów: Kant, Brentano, Husserl, Meinong, Russell. Przeoczenie w pewnym okresie tego, co się dzieje poza Oksfordem czy, w każdym razie, poza „wyspą” — przyniosło raczej szkody niż korzyści szkole oksfordzkiej.

Czasu przeszłego użyłam tu świadomie, bo w moim przekonaniu, ugruntowanym dodatkowo przez znakomite źródło informacji o stosunku myślicieli brytyjskich do własnej filozofii, jakim jest seria dialogów, przeprowadzonych przez Bryana Magee z czołowymi jej przedstawicielami i wydanych w formie książkowej w 1971 r., brytyjska filozofia lingwistyczna w swoim kształcie „klasycznym” przechodzi powoli do przeszłości⁶. Cała książka ma wyraźny klimat przemijania pewnej formy czy trybu filozofowania, który wokół połowy wieku czy do lat sześćdziesiątych charakteryzował się pewnym partykularyzmem, odosobnieniem, licznymi spotkaniami we własnym tylko gronie. To prawda, że stale się w historii objawiająca odrębność zespołów pytań, jakie poszczególni filozofowie sobie stawiali, różność rozwiązań, modelu kulturowego epoki, kraju itd. — to wszystko pogłębiło się w XX w. wskutek rosnących tendencji do specjalizacji i zrodziło wielu myślicieli oderwanych od innych niż własna tradycja środowiskowych czy narodowych. Ale już w łonie takiej tendencji, pogłębionej z kolei dodatkowo przez absolutny wzrost liczby ludzi w ogóle, a więc i w poszczególnych grupach zawodowych, narastały powoli tendencje nowe, integrujące. Niezależnie bowiem od takiej czy innej postawy indywidualnych myślicieli czy środowisk, sama dynamika praktyki naukowej czy filozoficznej charakteryzuje się skłonnością do podróźowania i wymiany wzajemnej. Wędrują ludzie oraz ich idee w przekazach ustnych i pisanych. Jeżeli poza Wielką Brytanią niektóre formy fi-

⁵ *The Theory of Meaning* (1957). Polski przekład Jerzego Pelca w antologii *Logika i język*.

⁶ Bryan Magee, *Modern British Philosophy*, London 1971. Warto zanotować fakt, że obok dialogów krążących wokół filozofii lingwistycznej, dużo miejsca poświęcił Magee omówieniu zagadnień z filozofii nauki (dwie dyskusje o filozofii Russella, dialogi z Popperem i Ayerem), a także filozofii moralności, religii, sztuki oraz filozofującej socjologii. Godną też zanotowania ciekawostką, drobną ale wymowną, są słowa André Jacoba (o którego książce będzie jeszcze mowa poniżej): „Chez Strawson, dernier des grands représentants de l'école d'Oxford...”. Otóż ten „ostatni z głównych przedstawicieli” urodził się w r. 1919, miał więc w chwili ukazania się książki Jacoba (1976) lat 57.

lozofii lingwistycznej charakterystyczne dla tego środowiska zaczęły się rozwijać np. w Australii, to jeszcze nie świadczy o stałości tej tendencji. Jest zupełnie naturalne, że kiedy w kraju, w którym nie kwitła w przeszłości filozofia, teraz się zainteresowanie nią budzi, myśliciele australijscy nawiązują raczej do świeżej tradycji myślowej „of the old country”, a nie np. do egzystencjalizmu w wersji francuskiej. Ale nie można przewidzieć, co będzie dalej. W Stanach Zjednoczonych natomiast rozwija się filozofia lingwistyczna „na własny rachunek”, ma tam ona bowiem — mimo stałej i coraz intensywniejszej wymiany myśli ze środowiskiem angielskim — własne inspiracje, i to bardzo różnorodne: wiekopomne dzieło Peirce'a przede wszystkim, a także dziedzictwo późniejszego pragmatyzmu, zwłaszcza Jamesa, pisarstwo (drugiego okresu) przedstawicieli Koła Wiedeńskiego (głównie Carnapa) i empirystów grupy berlińskiej (Reichenbacha), którzy wyemigrowali do Stanów, a ich twórczość weszła do krwiobiegu myśli amerykańskiej (podobnie jak filozofia przyrody Whiteheada); wreszcie twórczość analityka i aksjologa Ch. Morrisa, filozofa nauki Nagla lub Kuhna, czy myśliciela tego kalibru co Quine. Rozległość tematyczna zainteresowań, z której wyłania się dziś coraz mocniej dyspozycja do budowania nowej wręcz jakiejś metafizyki, charakteryzuje pisarstwo zarówno Strawsona czy Hampshire'a w Anglii, jak Maxa Blacka czy Nelsona Goodmana w Ameryce; ale w niczym nie zmienia to faktu, że w Stanach „linguistic analysis” nie jest odpryskiem czy filią Oksfordu. Jeśli wreszcie chodzi o przedstawicieli krajów skandynawskich „z przyległościami”, to tam nie po raz pierwszy pojawiają się m.in. myśliciele o inklinacji analitycznej czy neopozytywistycznej (choćby Joergensen). W przekonaniu Alana Montefiore⁷, który we wspomnianych dialogach o filozofii brytyjskiej zamyka dyskusję świadomie skrótową i wycinkową relacją z sytuacji w filozofii „po drugiej stronie Kanału”, bliskie w czasie powstanie w XX w. zainteresowań analitycznych w kilku ośrodkach jednocześnie, nie jest łatwe do wytłumaczenia. Wśród tych centrów wymienia on m.in. Uppsalę, przekonany jest jednak, że był to pewien niezależny, autonomiczny ruch umysłowy, który nie powstał pod wpływem rozwoju myśli brytyjskiej; natomiast filozofowie skandynawscy mówią i wykładają po angielsku (ich niewielka grupa należy do świata „English-speaking philosophers”). Wreszcie etycy i logicy fińscy von Wright i Hintikka wraz z innymi logikami (m.in. również skandynawskimi) są twórcami tzw. logiki deontycz-

⁷ Jest to jeden z „młodych” profesorów-oksfordczyków, bo urodzony w r. 1926, w chwili opublikowania dialogu miał więc lat 45. Ożeniony z Francuzką, Montefiore wykładał wówczas nie tylko w Oxfordzie, ale również, przez część roku, w języku francuskim, w Montrealu, i brał stale udział w seminariach paryskich.

nej, czyli logiki powinności, dla której podjęli próby zbudowania różnego rodzaju rachunków zdań⁸.

W swoim przeglądzie Montefiore podaje na ogół fakty znane, ale z jego relacji dowiedziałam się kilku rzeczy dla mnie nowych a interesujących — np. że od strony francuskiej inicjatorem coraz częstszych filozoficznych spotkań seminaryjnych anglo-francuskich jest Jacques Derrida (autor m.in. znanej książki *De la grammatologie*); jak się zdaje, od strony angielskiej duszą tej współpracy jest sam Montefiore. Dowiedziałam się również, że znakomity językoznawca francuski o światowej sławie, Emile Benveniste (zmarły niedawno)⁹ a uprawiający „mimo woli” filozofię języka szeroko pojętą, pisał o Austinie, co przeoczyłam. Warto tu dodać, że Searle nie jest jedynym komentatorem i kontynuatorem Austina w analizie wypowiedzi dokonawczych. Paul Cochet, tłumacz na francuski *Sense and Sensibilia*¹⁰, we wstępie do przekładu zwraca szczególną uwagę na studium J. Ladrière'a *Déterminisme et responsabilité, le langage de l'action* („Revue des Questions scientifiques”, 1969) jako na przykład prób oryginalnego rozwinięcia wątków myślowych, których inspiracją jest filozofowanie Austina. Montefiore podkreśla również, że wśród najmoższej generacji filozofów francuskich równie nieustannie to zainteresowanie osiągnięciami filozofii analitycznej, zwłaszcza brytyjskiej, a także coraz głębsza jej znajomość i więcej prac jej poświęconych. Bryan Magee, w przedmowie do całego tomu dialogów, a następnie w rozmowie z Quintonem (który potwierdza tę ocenę) podkreśla, że współczesna filozofia brytyjska nigdy nie była równie otwarta jak dziś

⁸ O tych próbach (m.in. autora polskiego J. Kalinowskiego) informuje szczegółowo praca Zdzisława Ziembys *Logika deontyczna jako formalizacja rozumowań normatywnych*, Warszawa 1969. Znawcą problematyki z pogranicza rozumowań normatywno-moralnych i prawnych, a m.in. dorobku von Wrighta i Austina, jest, jak wiadomo, Profesor Franciszek Studnicki w Krakowie, autor licznych prac na ten temat.

⁹ Podstawowe jego dzieło to *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966.

¹⁰ Cochet wyklada na uniwersytecie w Liège; jego tłumaczenie wyszło pt. *Le langage de la perception*. Ukazała się również po francusku książka Austina *How to do Things with Words* (zawierająca wykład głośnej teorii ilokucji) pt. *Quand dire, c'est faire*, wstępem opatrzył i przełożył Gilles Lane, Paris 1970. Francuzi mogą czytać w przekładach na swój język ojczysty różne rozprawy angielskie: Russella, Wittgensteina, Ryle'a, Searle'a, Ayera, Carnapa i in. Mają też wydany w „Cahiers de Royaumont” (*Philosophie*, nr IV, Paris 1962) tom pt. *La philosophie analytique*, zawierający wszystkie referaty (wraz z dyskusjami) wygłoszone na spotkaniu międzynarodowym, poświęconym w całości filozofii analitycznej (marzec 1958). Warto odnotować, że druga, nieco zmodyfikowana w stosunku do pierwszej (1956), wersja teorii wypowiedzi dokonawczych Austina została przez autora sformułowana po francusku właśnie w Royaumont i wydrukowana w powyższym tomie wraz z bardzo interesującą dyskusją. Nawiasem mówiąc, Francuzi przetłumaczyli także Fregego, liczne prace Chomsky'ego i *Logische Untersuchungen* Husserla.

na wpływy z zewnątrz i że młoda generacja myślicieli skłonna jest nawracać do tej samej tradycji („German idealism”) — m. in. Kanta i Hegla — z którą zerwanie zapoczątkowało rozkwit myśli analitycznej na wyspie. Cały tom — wbrew tytułowi nieco mylącemu — dotyczy, jak słusznie mówi Magee, nie tego, co się dziś rozgrywa, tylko filozofii brytyjskiej XX w. Wypada jeszcze dodać, że w Anglii mnożą się przekłady z filozofii francuskiej¹¹, chociaż chyba nie w tym stopniu, co przekłady francuskie z analityki brytyjskiej i amerykańskiej.

Teraz zaś kilka uwag w związku z następującym stwierdzeniem Alfrega Gawrońskiego: „Filozofia polska jest tradycyjnie germano-centryczna i franko-centryczna” (s. 650). Autorowi wolno nie pisać o czymkolwiek poza szkołą oksfordzką — taki sobie temat wybrał, mógł być jedynie tytuł swojej *Pochwały* nieco inaczej sformułować. Wolno mu też nie znać polskiej filozofii XX wieku, jej filiacji i zróżnicowania, a zatem nie dostrzegać jej udziału w myśli światowej i jej międzynarodowego autorytetu. Nikt nie ma obowiązku czytać wszystkiego, można nie znać polskich analiz i studiów lingwistycznych, prac historycznych poświęconych analizie filozoficznej języka, badaniu poszczególnych pojęć czy terminów, rozważań nad logiczną strukturą języka, czyli — przekładając to na język konkretnych nazwisk — można nie znać w całości czy odpowiednich fragmentach związanej z językiem twórczości przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i innych polskich myślicieli, którzy tworzyli w zasięgu jej intelektualnego klimatu: Twardowskiego, Łukasiewicza, Ajdukiewicza, Kotarbińskiego, Dąbskiej, Tatarkiewicza, Ingardena i innych. Obiekcję mam tylko jedną: ewidentnie nie znając filozofii polskiej nie powinien Autor o niej wyrokować. Nie precyzuje on zresztą, co ma na myśli używając słowa „tradycyjnie”. O jaką tradycję chodzi? Nie jestem znawcą dawnej filozofii polskiej, ale przecież minimum wiedzy w tym zakresie mamy wszyscy. Uderza raczej fakt, że właśnie nie było tu żadnego stałego nawiązania do jednej czy dwóch tradycji, tylko uderzająca różnorodność inspiracji i często trafna orientacja w tym, co w danym czasie ważne, nawet kiedy recepcja była spóźniona. Wiemy, np., jak silne były filiacje polskiej myśli oświeceniowej ze szkołą szkocką, a znów zainteresowanie myślą francuską skłoniło Komisję Edukacji Narodowej do zamówienia podręcznika logiki dla polskich szkół u Condillaca. O Kancie pisał m. in. mesjanista Hoenne-Wroński. W XIX wieku wielki nurt polskiej myśli, zwłaszcza

¹¹ Montefiore podkreśla m. in., że w Anglii różnie zainteresowanie filozofią Merleau-Ponty'ego. To przecież także „philosophie du langage”, chociaż nie w oksfordzkim stylu. Ale nie zachodzą tu same tylko różnice. I tu, i tam ważny jest fenomenologiczny opis, żeby potem „powrócić do rzeczy samych”.

etycznej i historiozoficznej, płynął poprzez nie tyle i nie tylko filozofię „profesjonalną”, ile literaturę — największą chyba na świecie poezję romantyczną, której badaniu poświęcają się nie tylko znawcy literatury, ale w równej mierze filozofowie. (Takie dociekania w podwójnej perspektywie, zarówno filozoficzno-historycznej jak literackiej, podejmowane są też w stosunku do dawnej polskiej myśli arińskiej.) W ostatniej partii wieku podobnie potężny ładunek myśli filozoficznej, zwłaszcza zaś moralnej i społecznej, zawierał się też w literackim pozytywizmie polskim, w dziele Prusa czy Orzeszkowej. Wydobyć tkankę filozoficzną z dzieła literackiego jest kunsztem szczególnie trudnym. Gdzie tu jest jakiś ogólny „centryzm”, taki czy inny? Jak można — przykładowo biorąc — hurtem zakwalifikować, wedle kryterium „centryzmu”, takich myślicieli, jak Michał Wiszniewski z połowy ubiegłego stulecia, wyraźnie związany z tradycją angielskiego Oświecenia, później zaś filozofów-pozytywistów — wiadomo przecież, że tzw. „pozytywizm polski” wcześniej niż Comte’a asymilował Milla i Spencera. Polscy neokantyści manifestowali ogólny wówczas w Europie nawrót do filozofii Kanta. Można by tak iść dalej i mnożyć przykłady, ale nie ma potrzeby. Czytelnik polski nie ma tu kłopotów, jeśli się bowiem dawną filozofią polską interesuje, to ma warunki — a wkrótce będzie miał jeszcze lepsze — żeby się z nią zapoznać, bo dwa poważne ośrodki badawcze w postaci zakładów Instytutu Filozofii i Socjologii PAN wydają systematycznie dzieła naszych myślicieli przeszłości (począwszy od XV-wiecznych mistrzów krakowskich) i bardzo liczne własne opracowania monograficzne. Dostępne są też dzieła późniejsze, myślicieli już XX wieku, tak różnych jak np. Abramowski, Znanięcki, Czarnowski, Ossowsky. Ale zwarta szkoła powstała jedna i zrodziła się z nauki Kazimierza Twardowskiego, który — mimo że wychowanek wiedeńskiego Theresianum i uczeń Brentany — nie manifestował w swoim piarstwie żadnych skłonności do filozofowania w ówczesnym stylu niemieckim. Gdyby był uprawiał np. coś w rodzaju spóźnionej wersji neoheglizmu, platonizm czy kantyzm na modłę szkoły marburskiej, można by to stwierdzić, ale również nie w formie zarzutu. Uderzająca jest zresztą zbieżność niektórych jego koncepcji z późniejszymi o dziesiątki lat ujęciami Oksfordczyków, m. in. z ich „philosophical” czy „informal logic”. Nie kto inny, tylko Twardowski właśnie przetłumaczył wraz z Łukasiewiczem *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* Hume’a (1905).

Zarzut zainteresowania się wyłącznym filozofią danego kraju czy krajów, skierowany pod czymkolwiek adresem, jest w ogóle niejasny z dwóch punktów widzenia. Po pierwsze, w żadnym kraju filozofia w danym momencie dziejowym nie jest monolitem, nawet

jeżeli jakieś tendencje wyraźnie wtedy dominują. Właśnie zresztą w XIX i XX wieku cechą charakterystyczną filozofii we Francji i w Niemczech było wielkie jej zróżnicowanie. Po drugie zaś, związek z pewną tradycją jest często z pozoru tylko filozoficzny, bo polegający po prostu na szczególnie dobrym opanowaniu danego języka. Oto przykład Romana Ingardena: studiował m.in. w Getyndze, był uczniem Husserla, tłumaczem Kanta; jest więc zupełnie zrozumiałe, że znając także, i to dobrze, inne języki, najswobodniej czuł się w orbicie języka niemieckiego, ilekroć okazja wymagała odejścia od mowy ojczystej, zawsze najbliższej. Ale czy jako filozof był germano-centryczny? Nie, był po prostu Ingardeno-centryczny, a najgłębsze i najbardziej charakterystyczne cechy jego osobowości i czaru osobistego były u niego bardzo polskie, czasem wręcz romantyczne: chyba nie ja jedna zawsze będę pamiętała jego głos nad trumną Kazimierza Ajdukiewicza. Ten donośny głos nie przywołał na pamięć Werthera, tylko Konrada.

Czasem tak bywa, że filozofia wciela się częściowo w inne postaci kultury niż rozprawy ściśle filozoficzne; charakterystycznym tego przykładem jest francuska XVIII-wieczna powiastka filozoficzna. Nie było w naszej dawniejszej historii polskich Kartezjuszów czy Kantów — wielcy filozofowie na skalę światową, na miarę własnej epoki, a między innymi jednego z jej stylów dominujących, przyszedli w Polsce w końcu XIX wieku i w naszym stuleciu. Ale narodziny naszej szkoły analitycznej, podobnie jak powstanie dzieła Russella i późniejszego rozwoju filozofii brytyjskiej, przygotowali nie tylko Mill czy Spencer: również, a może zwłaszcza filozofowie-matematycy i filozofowie-przyrodnicy francuscy, jak np. Poincaré czy Claude Bernard; przygotował je również tzw. „kryzys podstaw”, zrodzony w łonie matematyki i jej antynomii uwikłanych w problematykę logiczną i filozoficzną, a także dorobek Gödla czy matematyczny intuicjonizm sformułowany przez matematyka i myśliciela holenderskiego Brouwera — i bardzo wiele innych zjawisk w nauce i filozofii.

Następna sprawa to strukturalizm. Współcześnie przełom w tradycyjnym językoznawstwie i sposobie jego uprawiania zaczął się we Francji (Bréal, Vendryès i in.), a de Saussure, chociaż Szwajcar, wszedł do kultury francuskiej, bo po francusku i m.in. w Paryżu wygłaszał w początku naszego wieku swoje słynne wykłady i stał się ojcem językoznawstwa zwanego strukturalistycznym. O jego zasługach Autor wspomina, ale je bagatelizuje. A przecież właśnie uznanie fonologii za punkt wyjścia w analizie językoznawczej było czymś nowym i wielkim krokiem naprzód, podobnie jak pierwsze ujęcie języka jako pewnego modelu, w którym miejsce poczesne zajmuje osoba mówiącego, czy, ogólniej, społeczne oblicze mowy,

a także teza, że przedmiotem podstawowym językoznawstwa jest mowa, a nie pismo. Chomsky nie „zdemaskował” słabości strukturalizmu de Saussure’a i jego uczniów, tylko — naturalną kolejną rzeczą — zasymilował jego wyniki i podjął własną twórczą drogę, podobnie jak we Francji Benveniste, a Gilson czy Ricoeur dostrzegli i wykorzystali osiągnięcia obu wielkich językoznawców. Chomsky pisał wyraźnie (w przedmowie do swoich *Selected Readings*), że chce nawiązać do głównej idei tzw. gramatyki uniwersalnej, jaką uprawiano w XVII-wiecznej Francji. A przecież gramatyka z Port-Royal była już też jakąś kontynuacją średniowiecznej „grammatica speculativa”, ta zaś z kolei — Platona, Arystotelesa i stoików. Wszyscy ci myśliciele (później też np. Condillac) próbowali pod systemami znaków, składających się na poszczególne języki etniczne o najróżniejszych środkach strukturalnych, wykryć takie cechy wspólne, które ujawniają podstawowe prawa myślenia podmiotu poznającego w procesie artykulacji świata. Autor *Pochwały* nie precyzuje, o jaki strukturalizm mu chodzi. Chyba nie o takich myślicieli, jak np. Lévy-Strauss czy Barthes, tylko o strukturalizm głównie czy tylko w językoznawstwie. Ale strukturalizm „klasyczny” już nie istnieje (zresztą sam de Saussure tego terminu nie używał), a Chomsky i jego bezpośredni następcy, a także Benveniste, też siebie strukturalistami nie nazywali. Istnieją natomiast różne kierunki czy szkoły, w różnych dziedzinach, które pod ten szyld można by podciągnąć, ale samo pojęcie „struktury” jest bardzo szerokie i niezupełnie jasne, kiedy funkcjonuje jako kategoria czy podstawa jakiejś metodologii czy ontologii. Wśród różnych strukturalistów jest wielu kompilatorów-tandeciarzy, ale i wielu oryginalnych myślicieli. Kto „nie zauważył” „nowego sposobu uprawiania logiki” jako „badania pojęć i zdań”? Czy trzeba pisać lekcważąco o poglądach, których się nie podziela? Przecież akustyka amfiteatrów w Republice filozofów do tego się nie nadaje. Poklepywanie po ramieniu uprawia też Autor oceniając hurtowo obecną filozofię światową spoza „strefy B”. Autor rozprawił się z nią bardzo krótko: „Jest niestety faktem — pisze (na s. 653) — że po roku 1945 strefa francusko-niemiecka (a w końcu także i polska) nie dysponuje już dynamicznymi ośrodkami badań filozoficzno-lingwistycznych i przestała dawać znaczący wkład w rozwój badań nad strukturą logiczną języków naturalnych”. Nawet gdyby przyjąć fałszywe, ukryte w tym zdaniu założenie, że istnieje tylko jeden — oksfordzki w stylu, a rozprzestrzeniony na „strefę B” — sposób uprawiania badań filozoficzno-lingwistycznych¹², zdanie byłoby

¹² Można tu przytoczyć choćby przykład eseju Lzydory Dąbmskiej *O bezimienności* (w *Znaki i myśli*, Warszawa—Poznań—Toruń 1975, wyd. Tow. Nauk. w Toruniu) czy *Słownika bytu* Gilsona. Są style inne niż te, które tak lubi — podobnie

i tak z innych względów fałszywe. Albowiem obecnie cała chyba filozofia godna uwagi a odmienna od stylu oksfordzkiego, czyli ulokowana przez Autora w „strefie A”, charakteryzuje się namiętnym zainteresowaniem mową i wręcz filozofią języka najszerszej pojętą, a więc m. in. relacją myślenie-mówienie, mową jako postacią myśli i atrybutem niezbywalnym człowieka, a także teologią mowy, hermeneutyką itd.¹³ O tym, co się dziś rozgrywa w tej dziedzinie, zwłaszcza we Francji, a częściowo i gdzie indziej, informuje w sposób bardzo żywy i interesujący obszerna książka paryskiego profesora filozofii języka i etyki, André Jacoba (Nanterre X), zawierająca również studium (rozd. X) pt. *La philosophie analytique*; jest to przegląd bardzo skrótowy i dość powierzchowny, nie byłabym też osobiście skłonna zgodzić się z różnymi ocenami jej autora, ale i w różnych innych partiach książki prof. Jacob podejmuje rzetelną próbę określenia miejsca i zasług filozofii brytyjskiej¹⁴. Jeśli zaś chodzi o obecną filozofię polską, to tu również zachodzą bardzo interesujące zjawiska, z którymi Autor najwyraźniej nie miał okazji się zetknąć. Wielcy koryfeusze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej pozostawili nie tylko synów, ale i wnuków. Są to logicy średniej generacji — np. w środowisku warszawskim — skupiający się głównie w katedrze logiki na UW, którą przez długie lata kierowała Profesor Janina Kotarbińska. Zainteresowaniom filozofią języka w tym gronie towarzyszy siłą rzeczy predylekcja do teoretycznej roboty formalnej. A tymczasem rezultat jest taki (wcale nie przypadkowo), że właśnie z inicjatywy tegoż środowiska powstało Polskie Towarzystwo Semiotyczne, którego ogromną zasługą ja — Autor *Pochwały*; ale ja lubię także inne, a admirację moją budzi zdolność obu tych Autorów do stosowania różnych stylów i metod zależnie od potrzeby, od rodzaju tematu i podejścia do niego. Oba wymienione teksty są pisane analitycznie i nie widać w nich braku środków do badań nad strukturą języka. Z drugiej zaś strony, warto przypomnieć, że Barbara Stanosz i Adam Nowaczyk, którzy napisali książkę *Logiczne podstawy języka* (Warszawa 1976) należą do „strefy polskiej”.

¹³ Pojęcia struktury języka i logicznej struktury języka można rozumieć szerzej i wężej. W szerszym sensie, systematyczną refleksję nad strukturą języka rozpoczął Arystoteles w *Kategoriach* i *Hermeneutyce*, a w dalszych dziejach filozofii refleksja ta była ustawicznie obecna.

¹⁴ André Jacob, *Introduction à la philosophie du langage*, Paris 1976. Nota bene, Jacob — wprawdzie mimochodem tylko — wspomina o „Ecole de Varsovie” (w tekstach angielskich spotyka się określenie „The Polish School”). Nawiazując więc do tego, co wyżej pisałam o pominięciu przez Gawrońskiego istnienia wielkiej polskiej szkoły w filozofii lingwistycznej, wydaje się, że takie określenie i liczne odwołania do poszczególnych naszych analityków w literaturze zachodniej chyba napotykał. Od czasu ostatniej wojny wiele dzieł naszych analityków poszło w świat w angielskiej wersji. Można wreszcie dodać, że jedyna syntetyczna monografia o szkole polskiej, chociaż napisana przez Polaka (mieszkającego w Anglii), ukazała się tylko w języku angielskim (Henryk Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy*, London 1967).

gą jest realizowanie w filozofii i logice ruchu integrującego, skierowanego przeciwko tendencjom nadmiernej specjalizacji. Członkami Towarzystwa czy prelegentami na jego spotkaniach są nie tylko logicy i filozofowie języka, ale również językoznawcy, poloniści, pisarze, filozofowie nauki, historycy, estetycy, matematycy (którzy zresztą organizują też własne seminaria z udziałem antropologów, psychologów, filozofów). Towarzystwo wydaje rocznik *Studia Semiotyczne* i jest rzeczą również godną uwagi, że ci sami ludzie są najbardziej czynni w organizowaniu działalności odczytowej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Oddziale Warszawskim. Ośrodki uprawiające filozofię języka czynne są również w innych miastach Polski (Kraków, Wrocław, Poznań, Toruń i in.) Nawiasem mówiąc, spotkania poświęcone językowi filozofii w ogóle czy w poszczególnych epokach są na świecie coraz częstsze, a organizują je także m. in. historycy filozofii.

Taki stan rzeczy prowadzi do następnej obiekcji, która dotyczy metody polemicznej Autora. Nie można się zgodzić z takim ogólnie stosowanym zabiegiem, który polega na selekcjonowaniu spośród dostępnych faktów czy dzieł tego, co wygodne w uzasadnieniu apriorycznych założeń. Autor ilustruje swój „roman à thèse” zupełnie dowolnie dobranymi przykładami, pomijając wszystko, co mogłoby jego teorię czy metateorię podważać. Przykładowo: tak, jak nie można wybierać niektórych filozofów polskich — w dodatku bez ich wymieniaania — żeby na ich anonimowym przykładzie i na zasadzie *pars pro toto* wszystkich kwalifikować jednolicie, tak też nie można np. przypisywać decydującego wpływu na filozofię lingwistyczną Wittgensteinowi z okresu *Dociekań*, nie wolno w poprawnej analizie pomniejszać znaczenia *Traktatu* z całym metafizycznym ładunkiem tego dzieła, ograniczając się niemal wyłącznie do pokwitowania (s. 715) odkrycia przez Wittgensteina mylącej struktury języka. Można dyskutować, czy Wittgenstein był tu pierwszy. Ale na pewno uchwycił wspólną cechę istotną wszelkich sądów o rzeczywistości czy jej opisów w postaci zdań logicznych, czyli prawdziwych albo fałszywych: „rozumieć zdanie, znaczy wiedzieć, co jest faktem, gdy jest ono prawdziwe” (*Traktat*, 4.024). Znamienne jest też — stwierdzają to różni komentatorzy Wittgensteina — że w okresie ewolucji od swojej pierwszej filozofii do drugiej był on bardzo bliski niektórych ujęć logicznego pozytywizmu¹⁵.

¹⁵ Por. w tej sprawie, przykładowo, wypowiedź Anthony Quintona (*Modern British Philosophy*, s. 8) oraz uwagi polskiego tłumacza i komentatora Wittgensteina, Bogusława Wolniewicza (*Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, Warszawa 1968, s. 20). (Krótki przytoczony wyżej cytat z Wittgensteina podałam według przekładu Wolniewicza.) Sprawa nie jest ważna i Gawroński nie

Niesłusznie też rozwiązuje Autor ogólny problem wpływów Koła Wiedeńskiego na Oksfordczyków. Nic dziwnego, że nieobecny jest w jego exposé Alfred Ayer: kłopoty byłyby wielkie, bo chociaż myśliciel ten przewyciężył postawę swojej własnej młodości filozoficznej z czasów *Logic, Truth and Knowledge*, to jednak pozostał wierny niektórym motywom programu Wiedeńczyków, w każdym razie w zakresie kierunków zainteresowań — nadal pracuje nad sensem zasady weryfikacji, prawomocnością czy dowodliwością teorii naukowych, co jest tematyką wysoce charakterystyczną dla myśli neopozytywistycznej, a faktu tego nie zmienia ostra nieraz jej krytyka, jaką sam podejmuje. Ayer jest może i dlatego kłopotliwy dla Autora *Pochwały*, że analizę lingwistyczną, uprawianą w jej klasycznej formie, uznał za nieplodną. A przecież jest on jedną z najbardziej reprezentatywnych indywidualności we współczesnej myśli brytyjskiej. Nawiasem mówiąc, Ayer dał wiele próbek znakomitej analizy lingwistycznej, której walor ocenia w pełni, kwestionując jednak płodność czy celowość dociekań nad językiem potocznym, przez co nie może być i nie jest faktycznie entuzjastą *Dociekań* Wittgensteina; a gdyby nawet przyjąć podział Searle'a w sposób sztywny, to nie mogłoby być żadnej wątpliwości, że *Dociekania* to nie rozprawa posługująca się metodą lingwistyczną, tylko wykład określonej filozofii języka. I nie jest przypadkiem, że miejsce uprzywilejowane w osiągnięciach na polu analizy języka potocznego przyznaje Ayer tylko Austinowi. O badaniach potocznego użycia pisze, że mogą one być naprawdę owocne w teorii prawa¹⁶. Alfred Ayer jest jeszcze z innych względów postacią tak bardzo interesującą. Prześledzenie jego całej bogatej twórczości pisarskiej i niedawnych jego wypowiedzi (m. in. w powyższym dialogu i w książce *The Central Questions of Philosophy* z 1973 roku, zwłaszcza w rozdziale II: *Meaning and Common Sense*) pokazuje, jak i dlaczego ten właśnie myśliciel, który, by tak rzec, przywiózł niegdyś pozytywizm logiczny na wyspę, przewyciężył go — wraz ze swoimi brytyjskimi kolegami — a zarazem coś z niego zachował: nie on jeden, ale on najtrwalej, optując na rzecz filozofii nauki, a więc tego rozgałęzienia XX-wiecznej tradycji brytyjskiej,

miał obowiązek jej poruszać. Znając *Traktat* i *Dociekania* sama nie byłabym wytropiła tej fazy w rozwoju myśli ich autora. Nie jestem też wyznawcą poglądów Wiedeńczyków. Ale jak wszyscy inni myśliciele, są oni współobywatelami naszej wspólnej Republiki i widzę ich zasługi, a Wittgensteina szanuję za to, że po odżegnywaniu się od wszelkiego związku z Kołem miał w sobie tę uczciwość filozoficzną, nakazującą mu przemyśleć obiektywnie racje, dla których przedstawiciele Koła upatrywali w *Traktacie* jedno ze swoich źródeł inspiracji.

¹⁶ Zalety i słabości szkoły języka potocznego rozważa Ayer szczegółowo w rozprawie *Filozofia i język* (wersja polska w antologii M. Hempolińskiego), a także w późniejszej wypowiedzi (*Modern British Philosophy*, s. 59).

które rozpoczął i wiernie reprezentował Russell, a także Popper. Nawiasem mówiąc, Popper to jeszcze jedna „unperson” w tekście Autora. A przecież jego koncepcja języka jest bardzo urzekająca, chociaż nie-oksfordzka¹⁷: Popper nie podziela poglądu, wedle którego badanie zachowań języka mogłoby mieć walor filozoficzny.

Wracając jeszcze na moment do Ayera, trzeba i to przypomnieć, że zachowanie pewnych zainteresowań i podejście do problemów w duchu „wiedeńskim” bynajmniej mu nie przeszkodziły w ostatnich pracach dojść do problematyki metafizycznej, a także do sformułowania bardzo filozoficznie płodnej koncepcji wyjścia ze znanych trudności tak gnębiących ustawicznie Moore'a¹⁸.

Prezentując filozofię oksfordzką nie można bezzasadnie przyjmować, że pozytywizm logiczny to po prostu kierunek, który nic do niej nie wniósł; który jest tylko historycznym przeżytkiem niesławnej pamięci. Jak każdy ruch myślowy, tak i on ma swoje zasługi trwałe, a jego ocena krytyczna, właśnie w ustach jego własnych dawnych rzeczników czy sympatyków, jest na ogół ostra, bo „grzechy myślowe” łatwe są do zidentyfikowania tam głównie, gdzie rygor ścisłego rozumowania podniesiony zostaje do rangi najwyższej zasady i jedynej metody, a osobista uczciwość jej wyznawców umożliwia rzetelne rozrachunki z własnymi postawami. Zgoda co do tego, że filozofia oksfordzka nie jest neopozytywistyczna i takie jej kwalifikowanie jest nieporozumieniem zasadniczym; ale nie zmienia to faktu, że myśl Wiedeńczyków stanowiła jedną z tradycji, które się złożyły na wielowątkowy i zróżnicowany nurt myślowy oksfordzkiej szkoły.

Wreszcie ostatnia — przykładowo — obiekcja metodologiczna. O fenomenologii Autor nie musiał pisać. Ale skoro już o niej wspomina, to nie powinien jej przeciwstawiać filozofii analitycznej i wybierać tylko tego, co jego zdaniem stanowi różnicę dwóch postaw, a także i często głównie — dwóch metod. Zbieżności bowiem narzucają się przemożnie. W tymże numerze *Znaku*, w którym Alfred Gawroński zamieścił swoją *Pochwałę*, Czytelnik, zapoznając się z rozprawą Austina, dowie się, że ten właśnie myśliciel proponuje ewentualnie określenie filozofowania oksfordzkiego jako „linguistic phenomenology” i tę propozycję uzasadnia. Opis fenomenologiczny języka i jego zachowań uprawiali analitycy (Austin, Ryle, Strawson) przyjmując praktycznie zasadę „redukcji ejdetycznej”, która

¹⁷ Por. Karl Popper *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, Fontana, Glasgow 1976 (jest to przejrzane i rozszerzone przez autora wydanie jego autobiografii w poświęconym mu tomie w serii „The Library of Living Philosophers” Schilppa, 1974.

¹⁸ W dociekliwy i jasny sposób przedstawia je Andrzej Póltawski w książce *Rzeczy i dane zmysłowe. Świat i spostrzeżenie u G. E. Moore'a*, Warszawa 1966. Por. m. in. dialog Bryana Magee z Ayerem (*Modern British Philosophy*, s. 61).

poprzez analizę zjawiska pozwala chwytać istotę, utożsamianą często — po husserlowsku — ze znaczeniem czy raczej sensem jako sensownością obiektywną. To byłaby jedna z myśli Wittgensteina, ale głównie z *Traktatu*, a nie z *Dociekań*: chodzi o koncepcję myślenia, a więc języka jako logicznego odwzorowania struktury rzeczywistości (a nie, jak później, narzędzia opisu świata). A jeżeli Ryle propagując operowanie pojęciem użycia protestuje przeciw traktowaniu znaczeń jako samoistnych bytów logicznych, to, jak mi się zdaje, nie z pozycji innej systematycznej a odmiennej ontologii, tylko po prostu z racji przeświadczenia, że sensowność obiektywna, rządząca regułami myślenia, a przeto i języka, wykrywalna jest nie poprzez analizę znaczeń wyrażań, ale tego, co za ich pomocą *robimy*, jako że sensowność mowy jest jedną z *modi* sensowności działania najszerzej pojętego. I taka jest treść Austina koncepcji „speech acts” (podjętej potem przez Searle’a): to właśnie nie pomimo takiego ujęcia, ale z jego racji uzasadnia się fenomenologiczny opis „gier języka” czy „rodzin użycia”, który się posługuje zarazem metodą sokratejskiej indukcji. Podobną procedurę stosuje Ricoeur w analizie słuchania mowy i etymologicznego związku pomiędzy terminami „słuchanie” i „posłuszeństwo”¹⁹. Jeżeli Ricoeur czy inni zaakceptowali sugestie Austina — jak sądzi Gawroński — to punkt wyjścia był jednak inny, własny, a wzięcie pod uwagę i poważne potraktowanie i wykorzystywanie osiągnięć szkoły analitycznej, odmiennej w stylu filozofowania, nie świadczy o braku oryginalności, tylko pokazuje ich postawę otwartą na to, co nie od nich pochodzi czy nie przez nich jest uprawiane. Jest to normalna wymiana osiągnięć, w ostatniej instancji zespołowych, bo wchodzących wspólnie, wraz z każdym indywidualnym dorobkiem, do skarbcza filozoficznej tradycji jako obywatelskiego dzieła Republiki filozofów. A analitycy brytyjscy, świadomi trwałej obecności tej tradycji oraz faktu, że różne dziedziny filozofii przez pewien czas leżały odłogiem na wyspie, w swoich coraz śmielszych próbach podejmowania problematyki metafizycznej, a także dociekań na polu filozofii sztuki, fi-

¹⁹ Por. *Religion, athéisme, foi*; wersja polska: *Religia, ateizm, wiara*, przeł. Halina Bortnowska, w: Paul Ricoeur *Egzystencja i hermeneutyka*, wybór, opracowanie i postłowie Stanisława Cichowicza; por. zwłaszcza s. 278–280. W tym tekście Ricoeur cytuje słowa Heideggera na temat związku pomiędzy „słuchaniem” i „rozumieniem” oraz zamiennym niekiedy używaniem tych terminów. Ale godne jest uwagi, że w swojej koncepcji podejmuje też Ricoeur (a także Heidegger) intuicje sięgające jeszcze Arystotelesa, gdzie (w traktacie *O duszy*) analiza mowy zawarta została w partii poświęconej działaniu zmysłów, w paragrafie *Słuch*. W takiej też perspektywie ujmował mediacyjną funkcję i status znaczenia de Saussure, u którego znaczenie nie jest łącznikiem między słowem a rzeczą, tylko między pojęciem a daną akustyczną (np. Gilson — ale nie on jeden — słusznie uważa to za wielkie osiągnięcie słynnego językoznawcy).

lozofii religii itd. — również korzystają z tego, co osiągnęli gdzie indziej ich współcześni.

W związku z tym jeszcze jeden punkt ważny. Autor pisze (s. 653): „Oni to (Wittgenstein i Austin) pierwsi i w sposób najbardziej klarowny zdali sobie sprawę, że analiza języka naturalnego nie powinna się rozwijać na marginesie logistyki, czyli na marginesie prób konstruowania języków idealnych, tak jak to czyniono w okresie międzywojennym...”. Faktycznie nie tak sprawa wygląda. Wśród „logistyków” — jak to dawniej mówiono — czyli logików-formalistów, wielu jest takich, których zainteresowaniem jest wyłącznie czy prawie wyłącznie tworzenie nowych rachunków logicznych. Ich trudna i doniosła praca dotyczy pewnej specjalnej dziedziny o wielkim znaczeniu dla nauki teoretycznej i jej praktycznych zastosowań. Inni formalisci zajmują się zarazem „logiką filozoficzną” — takiego określenia używają najczęściej nasi logicy, semantycy czy językoznawcy, a także myśliciele anglosascy, np. Strawson; niektórzy z tych ostatnich posługują się też ukutym przez Ryle'a terminem „informal logic”²⁰. Jest wielu takich, którzy uprawiają jedno i drugie — w tym także sensie, że nawet w swojej logice filozofującej czy wręcz w filozofii logiki czy matematyki stosują oba typy analiz — opisową i formalną: w Polsce typowym przedstawicielem takiej twórczości był np. Łukasiewicz, jest ich też dziś wielu wśród myślicieli uprawiających semantykę logiczną: w Ameryce np. Quine, Nelson Goodman, Max Black.

Wittgenstein, Austin, Ryle, Ayer, Strawson — wszyscy ci ludzie znali i znają znakomicie podstawy nauki logicznej i formalne techniki logiczne, uprawiali też jednak albo preferowali „informal logic”, którą w analizie filozoficzno-lingwistycznej czy fenomenologiczno-lingwistycznej — mniejsza tu w tej chwili o sztyld — łączyli z egzegetyczno-filologicznym oglądem i opisem języka: poprzez jego zachowania „prześwitują”, na zasadzie „redukcji ejdetycznej”, sensowności, pod których adresem myśl ludzka stale kieruje swoje uporczywe pytania.

O zasadniczej oryginalności analityków oksfordzkich decyduje połączenie nierozzerwalne tych dwóch kunsztów. Jeżeli Ryle obala

²⁰ Strawson jest autorem nie tylko metafizykujących traktatów *Individuals* czy *Bounds of Sense*, ale również *Introduction to Logical Theory* (London 1952), a w serii „Oxford Readings in Philosophy” wydał w r. 1967 antologię pt. *Philosophical Logic*, poprzedzoną własnym wstępem, którego pierwszy podtytuł brzmi: *Formal and Philosophical Logic*. Ryle zaś w ostatnim rozdziale *Dilemmas* (Cambridge 1966) zawarł rozważania zatytułowane *Formal and Informal Logic*. (Te dwa określenia są bardzo bliskoznaczne, ale nie ściśle synonimiczne; dla niniejszych rozważań ten drobny odcień znaczeniowy — o ile nie jest motw złudzeniem — nie jest jednak ważny.)

dawny mit o możliwości filozoficznego wyjaśniania zjawiska języka wyłącznie środkami i metodami logiki formalnej, może to zrobić dlatego i tylko dlatego, że tę logikę dobrze zna i w pełni jej walory poznawcze docenia. Określenie „na marginesie logistyki” nie jest jednoznaczne. Jeżeli chodzi tu o uprawianie filozofii języka jako czegoś mało ważnego, marginesowego, podejmowanego w formie rozsianych i nieusystematyzowanych dygresji formułowanych przy okazji zasadniczego celu i przebiegu pracy nad budową języków symbolicznych, to obiekcja, domagająca się także badania właśnie języka naturalnego jako przedmiotu głównego, byłaby słuszna. Ale mało jest chyba takich przykładów. Jeżeli zaś chodzi o analizy opisowe (czy mieszane), to całe szczęście, że obecna jest w nich czy w ich podtekście logika formalna i zdolność odruchowa rozumowania wedle ujętych formalnie logicznych reguł wnioskowania. Druga obecność — tak typowa w pracy każdego filologa klasycznego (większość oksfordczyków to „classical scholars”), a szczególnie wyraźna w pisarstwie i metodzie Austina np., jest tu również nieodzowna. Bez połączenia jednego z drugim nie byłoby szkoły oksfordzkiej. Kto zna i ocenia jej dorobek, ten często reaguje negatywnie na niektóre analizy myślicieli tkwiących w innych tradycjach. Kto zaś odczuwając predylekcję do lingwistycznego sposobu filozofowania miłuje i uprawia także filozofowanie innego typu (przykładem charakterystycznym połączenia oby stylów i umiejętności jest np. w Polsce twórczość Łukasiewicza, Tatarkiewicza, Ingarde- na, Izydory Dąbmskiej), ten stanowi zapowiedź syntetycznej refleksji nad zdumiewającym zjawiskiem ludzkiej mowy. Niezmiernie ważny jest tu także dobry warsztat historyczny: są takie pojęcia i noszące je terminy, których analiza nie wymaga żadnego historycznego odniesienia, wręcz odwrotnie, mogłoby to tylko szerzyć nieporozumienia (np. badanie statusu i funkcjonowania stałych logicznych w logice czy stałych filozoficznych w języku potocznym). Inne — np. pojęcie prawdy — domagają się analizy historycznej, którą — często ze szkodą dla problemu — pomijali oksfordzcy, mimo że (z nielicznymi wyjątkami, do których należał np. Wittgenstein) byli i są znakomitymi znawcami dziejów filozofii, zwłaszcza Ryle i Austin. I nie jest przypadkiem, że umieli to wykorzystać.

Jeżeli oksfordzka szkoła języka potocznego ma w moim przekonaniu zasługi i uroki szczególnie wielkie i trwałe, to dlatego właśnie, że jej rzecznicy obserwowali reguły ścisłego myślenia i uprawiali filozofię nie tylko uzbrojeni w umiejętność egzegezy, nabytą w twardym trudzie lektury starożytnych tekstów greckich, ale i „na marginesie logistyki” w tym pozytywnym sensie. W Oksfordzie żaden myśliciel nie mógłby sobie pozwolić na niespójne wywody czy

niejasne „złote myśli”, którymi dziś różni kompilatorzy posługują się w uprawianiu pseudoantropologii pseudofilozoficznej.

Trzeba różne znakomite teksty analityczne tłumaczyć; ale trzeba je też bardzo starannie dobierać, a zwłaszcza nie wrywać drobnych fragmentów z większych całości, bo ryzyko deformacji jest wtedy bardzo duże. Niektóre studia analityczne, pisane prosto, językiem prawie potocznym, mogą zainteresować każdego wykształconego człowieka. Inne — w większości — będą trudne nawet dla niektórych filozofów; wyrastając z innych tradycji, nie zdobędą się na to, żeby przebrnąć przez żmudne, nużące niekiedy analizy, oparte, bez względu na tematykę, na znajomości podstaw wiedzy logicznej i filologicznej. Trzeba więc tłumaczyć te ich rozprawy, które najłatwiej sobie przyswoją czytelnicy, i myślę, że m. in. wchodzi tu w grę np. piśmiennictwo z dziedziny etyki. Jest to temat stale żywy w brytyjskiej tradycji od czasów Locke'a po dziś dzień. I trzeba też o analitykach pisać — wyłuskiwać z ich dorobku trwałe wkład do myśli ludzkiej, tak pełen skromności i pozbawiony cienia efekciarstwa, nasycony swoistym orzeźwiającym humorem filozoficznym. Wyprzedzili oni w wielu ujęciach inne kierunki, dali wyraz różnym intuicjom rdzennie filozoficznym, które — choć rozsiane wśród nużących i czasem nieco nawet jałowych wywodów — niejednokrotnie otworzyły drogę do metafizyki skuteczniejszej niż bezpośrednio jej uprawianie. W analitycznym filozofowaniu jasność wyводу i języka, tak bezlitośnie dziś często traktowanego, jest regułą; nie zmienia to faktu, że żaden styl swobodny, obrazujący, manifestujący autentyczną filozoficzną intuicję, nie gwałci wymogów spójności myślenia, jeżeli pod osłoną urody czy ornamentyki ekspresji, ale pojawiając się oszczędnie, z tej ścisłości wyrasta. Połączenie literackiego rozmachu i swobody z dobrze uporządkowaną głową — to warunek udanego eseju filozoficznego, jednego z najpiękniejszych gatunków pisarstwa w historycznej tradycji.

Żeby teraz powrócić do sprawy wagi i topologii różnych nurtów, to ilościowa ocena stref wpływów, jaką formułuje Autor (na korzyść tego, co nazywa „strefą B”), nie jest tu żadnym miernikiem. Nie wiadomo zresztą dokładnie, co za takie kryterium uznaje. Jeżeli wielkość kontynentów, na których obudziły się filozoficzne zainteresowania, to oczywiście sam obszar Australii waży na takiej statystyce w sposób zasadniczy. Jeżeli ilość drukowanych pozycji — to nawet pomijając trudność, czy raczej praktyczną niemożliwość ich przeliczenia, byłby to probiez pozorny. To prawda, że o popularności danej tematyki czy stylu jej uprawiania ilość tytułów, reedycji, monografii w określonej epoce może być dla historyka miarodajnym świadectwem. Ale tu taka sytuacja nie powstaje, albo-

wiem piśmiennictwo z zakresu „linguistic analysis” zawiera m.in. niezliczone drobnutkie rozprawy.

Gdyby zaś różne bardzo pożyteczne „readery” sumować po prostu w formie dodawania ich do tego, co się pierwotnie ukazało np. w czasopiśmie, świadczyłyby to o zdolności i dyspozycji do utrwalania pozycji cennych oraz o bezinteresowności i energii różnych edytorów, a także częściowo o istnieniu odpowiedniej potrzeby społecznej; ale absolutyzowanie tego typu metody w ocenie graniczy z „cudami statystyki”, i fakt, że np. głośne studium Austina o prawdzie (*Truth*) było wielokrotnie w różnych wyborach wznawiane, nie oznacza, że Austin napisał dużo studiów o prawdzie. Świadczy tylko o wadze myślowej tego jednego tekstu i społecznej potrzebie jego wznawiania (wraz z polemiczną krytyką Strawsona). Objętościowo zaś biorąc, w piśmiennictwie innego typu znacznie więcej jest obszernych tomów; ogólny zaś zalew drukowanego słowa bardzo rozległy. A już zupełnym nieporozumieniem jest zaliczenie Stanów Zjednoczonych do strefy, w której ośrodki myśli innej niż lingwistyczna (w węższym sensie) byłyby marginesowe. W samej filozofii tego nurtu przeważa tam (czy może ostrożniej: przeważała do niedawna) tendencja do analizy formalnej a nie opisowej, tam też, podobnie jak w Polsce, mamy wiele przykładów znakomitej roboty teoretycznej w zakresie prób budowy języków sztucznych, w dziedzinie semiotyki logicznej uprawianej formalnie itd. Poza tym jednak żaden estetyk, badacz filozofii indyjskiej, etyk, filozof czy socjolog dociekający relacji jednostka-społeczeństwo, filozof badający współczesną neoscholastykę, historyk czy teoretyk religii — nie może w ogóle pracować bez kontaktu z obecną literaturą amerykańską. Są to potężne nurty i ośrodki myślowe, które — bez względu na bardzo nierówną wartość poznawczą swoich osiągnięć — szerzą się właśnie w Stanach na taką skalę, że ani wielkość kontynentu, ani liczenie ukazujących się pozycji, nawet dokonane przy odpowiednim „zważeniu” jakiejś przeciętnej i wykorzystaniu komputerów ze znakiem jakości — nie mogą tu doprowadzić do statystycznego cudu²¹. Nie wiem, rzecz jasna, czy moja prognoza jest

²¹ Warto zanotować jako ciekawostkę fakt, że Alfred Tarski, uczeń Łukasiewicza i Leśniewskiego, od dziesiątków już lat profesor logiki i matematyki na uniwersytecie w Berkeley, ogłosił spopularyzowaną wersję swojej głośnej rozprawy *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933) nie gdzie indziej, tylko w kwartalniku *Philosophy and Phenomenological Research* (1944, nr 3), oficjalnym organie International Phenomenological Society, wydawanym przez University of Buffalo. W tych latach czterdziestych kwartalnik publikował także stale — obok fenomenologów i myślicieli o różnych postawach — liczne rozprawy analityczne (m.in. Carnapa). Nie sądzę, żeby Tarski się długo wtedy zastanawiał, było to chyba zupełnie naturalne, właśnie odpowiednie miejsce dla jego studium. (W numerze 1 z 1943 r. kwartalnik ten informuje, z podaniem spisu rzeczy, o świe-

słuszna, ale właśnie z filozofią brytyjską łączę nadzieję na przyszły rozwój antropologii filozoficznej o nowym zabarwieniu. To nie jest przypadek, że w Anglii szerzy się teraz zainteresowanie dziełami Marleau-Ponty'ego na przykład. Stara tradycja brytyjskiej refleksji etycznej połączona z potężną tradycją oksfordzkiej szkoły języka potocznego (bo to już właśnie zaczyna być tradycją) wzmacnia tendencje integrujące w Republice filozofów; one zaś, zgodnie z ogólnym kształtem specyficznie brytyjskiego życia *politycznego* w greckim sensie tego słowa, faworyzują najsilniejsze zróżnicowanie ludzkich postaw zasadniczych; ten stan rzeczy, być może, okaże się motorem dalszego rozmachu uporządkowanej myśli o ludzkiej kondycji ze szczególnym uwzględnieniem zachowań i statusu *homo loquens*. Niechże obywatele Republiki walczą nieprzejednanie, żeby indywidualnie utrzymać swoją niepowtarzalną oryginalność. Każdy z nich ma prawo i obowiązek mówić po swojemu w gaju Akademos, Hyde Parku, na Plantach, na Forum Romanum czy w Łazienkach. Filozoficzna ojczyzna jest wspólna. Dopiero taka świadomość pozwala toczyć najostrejsze i autentyczne spory filozoficzne, a po zaciętej dyspucie iść razem na wino, jako że z pójściem na kawę (może nie w Rzymie, ale w Krakowie czy Warszawie) mogłyby być niejaki trudności przejściowe, a zresztą, jak się zdaje, od czasów *Ucty — in vino veritas*.

W powyższych rozważaniach pominęłam wiele spraw²², ale pozostała jedna, której, jak myślę, pomijać nie powinnam. Wymaga ona nieco szerszego omówienia i może kiedyś powrócę do niej przy innej okazji; ograniczam się na razie tylko do jej wydobycia. Cho-

zo wówczas wydanej książce Marvin'a Farbera *Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*. Są to wprawdzie zjawiska sprzed wielu już lat, ale wskazują na pewną tradycję definiującą się przez zasadę współistnienia i współpracy różnych tendencji i postaw. Do tej tradycji, zachwianej przez pewien czas wskutek różnych złożonych czynników, wracamy chyba teraz w procesie ich przewycięzania.

²² Do nich należy m. in. sprawa pojęcia prawdy. Nie można się krótko i lekceważąco rozprawić z teorią koherencyjną — jej odrzucenie byłoby także uznaniem królowej nauk, matematyki, czy szerzej, nauk dedukcyjnych, za jeden absurd. Właśnie w analityce oksfordczyków, zwłaszcza Ryle'a, myśl o tym, że prawdziwość danego twierdzenia daje się wykryć nie w oderwaniu, tylko odwrotnie, w kontekście, na „logicznej mapie”, łącznie z twierdzeniami innymi, zwłaszcza sprzecznymi, bardzo jest wyraźna, i taki zabieg łącznego rozważania sprzecznych wzajemnie „prawd” umożliwia usuwanie nierozwiązalnych pozornie „dylematów”. Ze specyficznymi trudnościami związanymi z teorią koherencyjną próbował się m. in. uporać Carnap. Ale tego problemu nie rozważam tu już szerzej.

dzi mi o to, co Autor (s. 651) napisał o Heideggerze i o słowach Carnapa, pełnych rozżalenia, wypowiedzianych przed czterdziestu pięciu laty pod adresem fryburskiego profesora, w obliczu mającego już niebawem nadejść zwycięstwa hitleryzmu w Niemczech. Odwrotnie niż Autor, nie dostrzegam „zbieżności, jaka istnieje między manipulacją językiem w filozofii a uleganiem propagandzie totalitarnej”. Językiem manipuluje czy wręcz zongluje niekiedy filozof (warto sobie przypomnieć np. wywód Russella w jego studiach o denotowaniu i deskrypcjach określonych), dla swoich celów, a zawsze poeta. Widzę natomiast zbieżność pomiędzy uleganiem ślepej miłości a zdolnością do nienawiści, czy, w każdym razie, do zawziętości. Filozofia, czyli miłość mądrości, nie mieści jej w sobie. Nauczył nas tego już Sokrates, który bez nienawiści rozprawiał się z Protagorasem.

Myślę, że gdyby Autor *Pochwały filozofii lingwistycznej* poświęcił chwilę refleksji na wydobycie pełnego sensu, który się zawiera w tak skrótowo sformułowanej, przed blisko dwoma tysiącami lat, zasadzie: nie sądzcie, żebyście nie byli sądzeni — to zgodziłby się ze mną, że ta skrótowość nie narusza jej uniwersalności; że ponadto istnieje pewien stary a dobry obyczaj, ogólnie dziś również respektowany i wart tego respektu: nie przypominamy publicznie o ludzkich potknięciach i słabościach, kiedy człowiek, który im uległ, otrzymał niewinniający wyrok sądowy i długo za swój błąd moralnie pokutował. Tu zaś w grę wchodzi ponadto człowiek, którego *opus posthumum* to jeszcze jedna próba rachunku sumienia. Z nakazu ostrożności w ferowaniu wyroków wynika też nakaz jednakej ostrożności w ocenie przyczyn ludzkich potknięć, intelektualnych czy moralnych. Nie narusza ona natomiast w niczym zasady, wedle której ścigać trzeba niestrudzenie sprawców przestępstw godzących w ludzi. Ale nawet tym należy się wyrok sprawiedliwy, a nie poddyktowany nienawiścią. Każdy ma prawo mieć predylekcję do takiego czy innego sposobu filozofowania, wolno mu też ukochać takie czy inne dzieło z filozoficznej przeszłości lub współczesności. Ale nie można nienawidzić innych stylów, trzeba tym bardziej obiektywnie wydobyć ich zasługi. Zgodnie z kierunkiem moich zainteresowań godna odnotowania w dorobku Heideggera jest jeszcze jedna w dziejach myśli próba artykulacji bytu i określenia, czy i jak zdać trzeba sprawę z „nic”, i jak „nic” obecne jest w ludzkiej mowie. Zonglowanie myślą czy językiem, jakie przy tej okazji uprawia, nie jest większe niż to, które podejmowali Meinong czy Russell zastanawiając się nad statusem kwadratowego koła. Mówiąc o atakach myślowego obłądzenia („attacks of intellectual madness” czy „revolt against reason”) jako o zjawisku stale nawracającym w dziejach myśli, Popper porusza sprawę z okazji krytyki niektórych postaw

w szkole języka potocznego²³. Przykładowo wymienia też egzystencjalizm — w nawiasie (dosłownie) i bez żadnych komentarzy. Kontekst wyraźnie wskazuje, że nie chodzi mu o całość kierunku, albowiem i w stosunku do oksfordczyków stwierdza, że jest wśród nich bardzo wielu dobrych filozofów. Napisał „egzystencjalizm” chyba po to właśnie, żeby nie pisać „Heidegger”, przez ludzkie poszanowanie jednego człowieka dla drugiego. A jeśli widział u Heideggera „attack of madness”, to chyba nie w związku z jego nowymi próbami artykulacji bytu, tylko z jego prognozą dotyczącą roli, jaką mógł odegrać „syndykalizm” narodowo-socjalistyczny w hitlerowskiej wersji, stanowiąc siłę zdolną się przeciwstawić molochowi nowoczesnej techniki. Dla mnie to też był „attack of madness”, który intelektowi Heideggera zaszczytu nie przynosi i z którego nigdy się bez reszty nie wyleczył. Warto tu przypomnieć, że Popper był ofiarą hitleryzmu, musiał rodzinny kraj opuścić. A Kazimierz Moczarski, autor *Rozmów z katem*, żołnierz AK, który pełnił odpowiedzialne funkcje w ruchu konspiracyjnym w latach wojny, umiał później, zamknięty w jednej celi z ludobójcą Stroopem, spokojnie nawet ze zbrodniarzem rozmawiać, a także poczuwać się do solidarności w tym zakresie, w jakim obowiązuje ona zawsze i wszędzie współwięźniów. Czasy, w których fryburski myśliciel uległ intelektualnemu obłędowi, są niedawne, a mogiła jeszcze świeża. Trzeba uszanować dostojeństwo ludzkiej pokuty i śmierci. Niech spoczywa w spokoju.

Hanna Rosnerowa

²³ *Modern British Philosophy*, s. 138—139.

PSYCHOLOGICZNE ASPEKTY MODLITWY

Zasygnalizowane zagadnienie można ująć w trzech następujących punktach:

1. Czynniki psychologiczne unicestwiająca modlitwę;
2. Czynniki psychologiczne utrudniająca modlitwę;
3. Czynniki psychologiczne pomagające w modlitwie.

1. CZYNNIKI UNICESTWIAJĄCE

Gdy człowiek się modli, nie zawsze modli się naprawdę. Często modląc się bynajmniej nie zdąża do celu, tj. do SPOTKANIA SIĘ Z NAJGŁĘBSZĄ TAJEMNICĄ BOGA I DO ODDANIA MU SIĘ, gdyż modlitwa jest czasem tylko pobożnym nawykiem, pod którym kryją się wcale niechrześcijańskie racje psychologiczne. Sam Jezus usiłował wyzwolić modlitwę z tego rodzaju nawyku. Także i my winniśmy zdawać sobie sprawę z pewnej demonicznej rzeczywistości, która w naszym sercu przewrotnie posługuje się modlitwą i niszczy ją.

Rodzina potrzebuje systematycznej modlitwy wspólnej, która broniłaby przed znużeniem i niestałością oraz byłaby niejako domem, w którym łatwiej i bezpieczniej się żyje. Zachodzi tu jednak niebezpieczeństwo, że tego rodzaju wspólna modlitwa może się stać inscenizacją, która odwodzi od TAJEMNICY BOGA.

Wewnętrzny i prawdziwy kontakt z TAJEMNICĄ BOGA, zawsze w jakiś sposób odrywa człowieka od niego samego, wstrząsa nim oraz przenosi w jakąś nieznaną, ogromną krainę. Przed tym doświadczeniem człowiek instynktownie się cofa i stara się zabezpieczyć, ukrywając się podobnie jak Adam. I tak w systematycznej modlitwie wspólnej obracającej się w kręgu bezpiecznych, jasno zarysowanych myśli i celów człowiek może znaleźć ucieczkę przed obcowaniem z TAJEMNICĄ BOŻĄ, w której widzi dla siebie zagrożenie. Gdy człowiek modli się w ten sposób, nie może być mowy

o zjednoczeniu z Bogiem i z biegiem czasu musi przyjść nuda i zubożenie. W jaki sposób można rozpoznać tego rodzaju modlitwę? Oznaką tego stanu rzeczy wydaje się być fakt, że ktoś formalistycznie i uparcie trzyma się tylko pewnych określonych form modlitwy, kierując się bardziej własną wolą, przyzwyczajeniem czy zainteresowaniem. Niebezpieczeństwo dojścia do tego stanu wydaje się występować częściej u ludzi starszych.

Młodszy w inny sposób bywają narażeni z własnych racji psychologicznych na niebezpieczeństwo wyjałowienia i unicestwienia modlitwy. Pod wpływem żywszej wyobraźni i bardziej twórczej inwencji usiłują oni bowiem wspólną modlitwą ożywiać i ujmować w zupełnie nowe formy z takim zapałem, że pragną czasem wołać do innych: „Tu z nami jest Chrystus!” Jednakże i im zagraża wielkie niebezpieczeństwo, to mianowicie, że w takiej modlitwie nie chodzi właściwie o Boga, lecz raczej o autoafirmację samego człowieka w ten sposób, aby modlitwa stała się dostarczycielką urzekającego zadowolenia z samego siebie, przyjemnością i miłym zajęciem. To także utrzymuje człowieka z dala od NIESKOŃCZONEJ BOGA, która pobudzając go, chciałaby go nawiedzić. Istotnie, bardzo trudno jest stawać wobec WEWNĘTRZNEJ TAJEMNICY BOGA.

Każdy człowiek jest jakimś nie dającym się rozwikłać kłębkim instynktów, dążeń, motywów. Świadome życie duszy jest jakby wyspą na morzu nieświadomego obszaru ducha. Kiedy człowiek wewnętrzny podupada, ulega napięciom i głębokiemu rozdarciu, następuje to często wskutek działania rozmaitych afektów, często nieznanymi nawet jemu samemu. Chciałby jednak stanowić jedność ze samym sobą, chciałby stworzyć harmonię we władzach swej duszy. Jeśli w celu osiągnięcia tego ucieka się do modlitwy, dla każdego staje się jasne, że zaczyna ona spełniać rolę formuły zaklęcia służącego osiągnięciu spokoju ducha. Po czym poznaje się ten typ modlitwy? Po tym, że człowiek szuka nie tyle samego Boga, co spokoju swej duszy; jego intencja nie zmierza ku Bogu, lecz wraca do niego samego. Modlitwa ta odbywa się wprawdzie w wewnętrznej głębi człowieka, nie jest jednak prawdziwą modlitwą.

Modlitwie, która ztraca swój sens wskutek niechrześcijańskiej motywacji, pokrewna jest modlitwa rodząca się ze strachu przed wymaganiami życia; taka, w której człowiek usiłuje uchylić się od twardej odpowiedzialności za życie i schronić się w jakiejś bezpiecznej wewnętrzności, gdzie stara się bronić przed wszystkim, co jest

nowe i niezwykle, oraz często pod płaszczykiem wielkiej pobożności i uduchowienia toczy wojnę przeciwko każdej nowej myśli teologicznej. Tego rodzaju pobożność bardzo często nie ma nic wspólnego z TAJEMNICĄ BOGA, lecz wprost przeciwnie — jest mocno zakorzeniona w osobistych uwarunkowaniach psychologicznych.

Również fanatyzm i rygoryzm w modlitwie mają często korzenie czysto psychologiczne, chociaż ukrywają się pod jakąś piękną i pobożną maską.

Gdy modlitwa ulega rozkładowi na skutek fałszywych motywów psychologicznych, zatracą wszelką siłę atrakcyjną. Ci, którzy dążą do autentycznego obcowania z Bogiem, wyraźnie zdają sobie sprawę, że taka modlitwa nie prowadzi do żadnego postępu, co więcej — zupełnie się nie nadaje do wprowadzenia człowieka w WYZWAŁAJĄCĄ GŁĘBIĘ BOŻĄ i w ducha radosnej nowiny JEZUSA CHRYSYTA. Rodzina, która hołduje tego rodzaju pseudo-modlitwie, z całą pewnością choruje: nie żyje już więcej z Boga i w tym aspekcie straciła swoją rację bytu.

Tych kilka myśli jasno pokazuje, jak podstępnie grzech przeszkadza w zjednoczeniu z Bogiem, jak naprawę tego rodzaju zjednoczenie wymaga prawdziwego nawrócenia, jak długiego dramatu trzeba często, zanim dokona się takie nawrócenie. Powinno być dla nas oczywiste, że znajdujemy się jeszcze w stadium takiego nawrócenia. Nie jest natomiast wcale oczywiste, że możemy się już modlić. Zbyt pochopnie zakłada się często umiejętność modlitwy, gdy tymczasem droga prowadząca do prawdziwej modlitwy jest długa i żmudna. Świadczą o tym starożytni mnisi i chociażby św. Franciszek z Asyżu, którzy przez długi czas zdążali do osiągnięcia tej umiejętności.

2. CZYNNIKI UTRUDNIAJĄCE

Podam tutaj dwie ich grupy.

Grupa pierwsza. Z powodu pewnych braków psychicznych człowiek może stać się niezdolny do obcowania z innymi, a w konsekwencji nie będzie posiadał umiejętności obcowania z Jezusem i z TAJEMNICĄ BOGA. Wyliczę pewne braki, które dzisiaj wydają się typowe.

U Europejczyków, zwłaszcza z obszaru języka niemieckiego, góruje rozumowa strona człowieka. Obserwujemy tam, nawet u młodych ludzi, przybieranie od początku czysto analitycznego nastawienia umysłu wobec wszelkiej rzeczywistości. Wszystko krytycznie jest wazone i w ten sposób staje się „względne”. Wskutek tego ufność okazuje się prawie niemożliwa i zanika zdolność spontanicz-

nego otwarcia się na rzeczywistość. Dlatego nieraz bez końca prowadzi się dysputy teologiczne, a modlitwy może w ogóle zabraknąć. [...]

Życie dzisiejsze jest bardzo burzliwe: słowa, obrazy, doświadczenia, pojawiając się w ogromnej, narzucającej się masie, tracą na wartości. Dlatego sam człowiek staje się coraz bardziej powierzchowny; zmysły jego ulegają przytępieniu i nie umie już dobrze słyszeć, widzieć, czuć, doznawać. Nie potrafi też już przeżywać prawdziwego doświadczenia Boga. Słowa Pisma św. wydają mu się niedorzeczne; powtarzanie w modlitwie liturgicznej staje się dla niego przykre i nudne; czas modlitwy myślniej zamienia się w próżnię.

Człowiek naszych czasów to homo faber — człowiek producent. Jest przekonany, że sam wszystko potrafi zrobić, że sam określa rytm postępu świata. Jednakże dlatego zatracca często zdolność oczekiwania na siły duchowe. Zaciera się w nim poczucie i świadomość braków, utrudniających obcowanie z TAJEMNICĄ BOGA. Chce jedynie być aktywny i brakuje mu podatności na otwarcie się dla najwyższej działalności Boga.

W dzisiejszym społeczeństwie dynamicznym i produkcyjnym zdaje się, że człowiek gubi siebie samego i nie znajduje oparcia: daje się tu i tam pociągać zmiennemu światu i zatracca zdolność uobecniania własnej silnej osobowości. Otóż tylko w poczuciu obecności siebie samego może człowiek obcować z Chrystusem i z TAJEMNICĄ BOGA oraz stawać w ich obliczu.

Druga grupa. W praktykowaniu modlitwy mogą człowiekowi przeszkadzać pewne określone czynniki, utrudniające mu wejście w prawdziwą łączność z Bogiem. Spośród nich należy wymienić następujące:

Powtarzanie w modlitwie tych samych słów i formuł stanowi dla wielu poważną trudność praktykowania żywej i duchowej modlitwy. Jakie są przyczyny psychologiczne tej trudności? Człowiek żyjący dotychczas zbyt powierzchownie nie umie do głębi odpoczywać duchowo, a zatem nie potrafi prawdziwie sycić się powtarzaniem prostych formuł modlitewnych. Właśnie ten, kto w sztuce modlitwy jest jeszcze początkującym, potrzebuje i ma prawo do urozmaicenia i zmienności w wyborze zewnętrznych form modlitwy. Często odrzucenie jakiejś formy modlitwy, która identycznie się powtarza, nie jest niczym innym, jak odrzuceniem pewnego formalistycznego przyzwyczajenia. Czasem taka rezygnacja z powtarzania tych samych formuł wyraża także głębokie rozczarowanie tym, że próba wewnętrznego kontaktu z Bogiem utknęła na martwym punkcie i uległa stagnacji.

Inne aspekty psychologiczne trudności w modlitwie to m. in. „młodzieńcza” niezgoda czy niechęć do modlitwy tradycyjnej; brak ufno-

ści, że dzięki tego rodzaju modlitwie osiągnie się upragnioną głębię intymności z Bogiem; wreszcie żywe uwrażliwienie na ideologiczne nadużywanie modlitwy.

Kto świadomie w młodzieńczym okresie spodziewał się, że znajdzie kontakt z najgłębszą Tajemnicą Życia i nie znalazłszy prawdziwego mistrza modlitwy pozostał samotny we własnej pustelni, ten, doznawszy takiego rozczarowania, uchyla się zupełnie od modlitwy. Tego rodzaju niechęć do modlitwy może się przemienić nawet w nienawiść do niej.

Modlitwa jest wewnętrznym obcowaniem człowieka realnego, żyjącego w świecie rzeczywistym z TAJEMNICĄ OBECNEGO BOGA. Poważnie traktuje się obecność Boga, ale w ten sposób należy także traktować rzeczywistość wzajemnych stosunków ludzkiego życia i świata. Często jednak modlitwa jest oderwana od życia realnego; umieszcza się w jakiejś przestrzeni pozaświatowej, pozbawionej tle, nudnej, „czysto religijnej” tak, że człowiek z konieczności czuje się, jakby porzucił swoje konkretne, barwne życie i słusznie się przed tym broni. Nie jest zadowolony z modlitwy, z tej modlitwy obcej życiu i światu. Powinien się uczyć dostrzegania Boga w świecie, obecności Boga w realnym życiu, doświadczania, odczuwania, że ciałem i duszą jest ogarnięty miłością Bożą w sposób ożywiający. Wtedy modlitwa wyrażana nawet słowami nie jest więcej odczuwana jako niebezpieczeństwo grożące pełni życia, lecz raczej jako realne i mocne zabezpieczenie go.

Również fałszywe wyobrażenia o Bogu, w których często człowiek tkwi, mogą przeszkadzać prawdziwemu doświadczeniu Boga objawiającego się stopniowo w modlitwie. Gdy brak takiego doświadczenia, modlitwa przeżywana jest jako czynność jałowa i bezsensowna.

Wiele jeszcze można byłoby pisać. W każdym razie przede wszystkim duchowni winni znać psychologiczne uwarunkowania przeszkadzające w modlitwie, aby mogli przyjść z pomocą wiernym świeckim i nauczyć ich usuwać te przeszkody. Całe życie tak powinno być ułożone, aby wszystkie jego elementy pomagały w praktykowaniu prawdziwej modlitwy.

3. CZYNNIKI POMAGAJĄCE

Dobrze zorganizowane życie z psychologicznego punktu widzenia w dużym stopniu przyczynia się do pozytywnego rozwoju modlitwy. Człowiek, który czuje, że przez rodzinę czy inną grupę jest dobrze przyjęty, staje się zdolny do odrzucenia wielu obaw i zabezpieczeń oraz do ODDANIA SIĘ TAJEMNICY BOGA w modlitwie.

Bardzo ważną rzeczą dla modlitwy jest jedność, harmonizowanie życia i modlitwy. Wiele tutaj możemy nauczyć się z psalmów. Kto nauczył się otwierać przed TAJEMNICĄ BOŻĄ wszystkie sytuacje świata i życia, ten na pewno odkryje także bogactwa modlitwy zewnętrznej i wyrażanej gotowymi formułami. Podobnie człowiek winien nauczyć się stawać wobec Boga z całym swoim ciałem i całą wyobraźnią. Kto daje odpowiedź Bogu całym swoim istnieniem, ten również lepiej słyszy słowo Boga przemawiającego do niego. Wiele tutaj trzeba by się nauczyć np. od św. Franciszka z Asyżu, który często odmawiał modlitwę także zewnętrznie, nawet prawie „scenicznie”.

Należy wspomnieć także o ćwiczeniach medytacyjnych, które w różny sposób usposabiają życie psychiczne do doświadczenia wewnętrznej TAJEMNICY BOGA i adorowania jej. Nawet w życiu codziennym człowiek winien wiele spraw głęboko rozważyć. Uprawianie w sposób medytacyjny muzyki, uważne słuchanie bliźnich, refleksyjne rozważanie dzieł sztuki, głębokie przeżywanie sił natury itd. w dużym stopniu pomaga także w modlitwie, w tym, aby człowiek stawał się wrażliwszy i otwarty na obecność Boga. Człowiek winien się uczyć życia jako śmiałej przygody lub rozważać je jako jakiś dramat. Kto odważy się wyjść poza siebie, aby siebie samego odnaleźć, ten otrzyma i zmysł i upodobanie do modlitwy. Człowiek winien uczyć się naprawdę żyć ciałem i duszą, wszystkie zmysły, rozum i ciało ująć w jedną całość. Czyniąc to staje się obecny dla siebie samego, skupiony i zdolny do usłyszenia głosu Bożego, często cichego oraz do odpowiedzenia Mu jako człowiek pełny i cały.

W formie zakończenia, może trochę długiego, warto podać niektóre praktyczne metody i ćwiczenia pomagające w modlitwie.

Istnieją liczne metody i ćwiczenia służące do usunięcia czynników psychologicznych utrudniających modlitwę, a do rozwinięcia tych, które pomagają w modlitwie. Podam tylko niektóre z nich, gdyż są one bardzo liczne. Nie chcę tutaj specjalnie zatrzymywać się nad środkami i sposobami służącymi do sprawowania kultu Bożego np. eucharystycznego czy liturgii Słowa.

Liczne są metody służące udoskonaleniu zjedoczenia duszy i ciała, aby człowiek stawał się pełniej obecny dla siebie. Istnieją formy spontaniczne, już od dawna znane (gimnastyka, gry, muzyka); dochodzą jednak jeszcze całe systemy ćwiczeń świadomie wypracowanych. Doświadczenie uczy, że bardzo pomaga metoda zwana Hatha-Yoga, w której dany człowiek przy pomocy ćwiczeń stara się odczuwać swoje ciało i zrastać się z nim w jedność. Doświadczenie własnej jedności i swego zdrowia jest dla człowieka wielką pomocą, by w modlitwie był bardziej obecny wobec Pana życia. Te-

mu samemu celowi służy taniec przy muzyce. Człowiek usiłuje w nim całą swoją rzeczywistość psychofizyczną zebrać i skupić w rytmie muzycznym i w ten sposób swobodnie wyrazić siebie. Przy pomocy tej metody, podobnie jak i metody Yoga, człowiek może rozluźnić napięcie umysłu i nerwów i tak przygotowany wejść z pełną ufnością w obcowanie z Jezusem i TAJEMNICĄ BOGA. Staje się bardziej uważny na kierownictwo Boże i na to, czego Bóg od niego chce — staje się bardziej wrażliwy.

Pewne istotne ćwiczenia można zaczerpnąć także z japońskiej metody Zen. Pomocy użyczy przede wszystkim tzw. Hara, która pozwala usunąć napięcie między umysłem a sercem, dzięki czemu człowiek uwalnia się od niepokoju i niepewności oraz chętnie skłania się do obcowania z innymi.

Scisłą medytację poprzedzają liczne fazy, które ją rozpoczynają i przygotowują. Na pierwszym miejscu należy wymienić „medytację naturalną”. Medytacja ta dotyczy naturalnej przestrzeni życia: wydarzeń życia przeszłego i ważniejszych momentów życia teraźniejszego oraz tych wydarzeń, których nadejście przewidujemy. Wszystko to zostaje poddane pod każdym względem uważnej i głębokiej refleksji; jako temat wchodzi tu w grę elementy przyrody i kultury, symbole (noc, droga, płomień, góra, koło, linia kręta); dzieła sztuki; teksty; ludzie (przyjaciele, wrogowie, ludzie zwykli i niezwykli). Jeśli usiłujemy wszystkie te rzeczy rozpoznać zmysłami i przeniknąć w kontemplacji według ich głębi, wywołują one w nas głębokie wrażenie i stopniowo dusza nasza zostaje przygotowana do medytacji religijnej, a nawet ją rozpoczyna.

Medytacja może odbywać się wspólnie. Tutaj także jest wiele metod, np. wspólnie przeprowadzony wykład Ewangelii, w którym każdy dzieli się z innymi własnymi doświadczeniami odnośnie jakiegoś tekstu Pisma św. Inną metodą jest dyskusja milcząca, w której nic się nie mówi, lecz wyraża swe myśli pisemnie; temat medytacji jest wypisany na tablicy, na której następnie poszczególni uczestnicy piszą swoje własne myśli, zapytania, wątpliwości. Inne metody: pantomimiczne wyrażanie treści, metoda A-B-C, do zastosowania której potrzebne są trzy osoby: B pyta, A odpowiada, C po prostu słucha; itd.

Po dyskusjach na tematy wiary zalecane są chwile milczenia.

Metody modlitwy są rzeczywiście niezliczone. Wszystkie jednak dążą do tego, by człowieka usposobić do modlitwy tj. do prawdziwego obcowania z Jezusem i z TAJEMNICĄ BOGA. Np. ktoś w jakiejś medytacji bada głębszy sens modlitwy „Chwała Ojcu”; następnie przez tydzień, ilekroć tę modlitwę odmawia, syntetycznie, lecz wyraźnie dzięki skojarzeniu przypomina sobie przedmiot i owoc medytacji; po tygodniu myśli nabyte podczas medytacji automa-

tycznie mu się przypominają. W ten sposób dana osoba wzbogaca się i coraz bardziej wnika w głąb tekstu, nad którym rozmyśla. Tydzień pracy może być ujęty pod hasłem jakiejś sentencji z Ewangelii („słowo życia”), aby dzięki słowu biblijnemu kształtować swoje życie. Niekiedy także zmiana miejsca i czasu może bardzo pomóc w modlitwie: np. czasem modlitwa o północy, czasem pod gołym niebem, to znowu liturgia eucharystyczna poza zwykłym miejscem itp. Nie wolno także zapominać o podróżach, wycieczkach, w czasie których modlitwy zlewają się w jakąś jedność z przyrodą.

Roger Moser

tłum. Zdzisław Rzeszutek OFM Cap.

TRADYCJA I NOWOCZESNOŚĆ

WSPÓLNOTY WIEJSKIE W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

Dyskusje w sprawie charakteru i tempa zmian ekonomiczno-społecznych nie są wprawdzie aż tak dawne jak sam rozwój, natomiast równe są wiekiem świadomości samego zagadnienia „rozwojowego”. Spór w kwestii, co zmieniać, w jakim zakresie, tempie, z jaką intensywnością i w jakich ramach instytucjonalnych, ma długą tradycję przejawiającą się nie tylko w samej ekonomii, ale i w filozofii, i to w tym większym stopniu, im odleglejszy weźmiemy czas. Dzisiaj problem ten w dalszym ciągu nie jest obcy Europie czy szerzej — regionom silniej rozwiniętym, a świadomość jego wzmacnia się w sytuacjach napięć ekonomicznych i społecznych o zasięgu powszechnym lub tylko lokalno-krajowym. Główną jednak sferę dyskusji stanowią kraje słabiej rozwinięte. Interesujące są zresztą w tym względzie zarówno najuboższe społeczeństwa Afryki, dość znacznie rozwinięte kraje, jak Brazylia, Argentyna, Chile czy wreszcie kraje naftowe o dochodzie na 1 mieszkańca większym niż w Stanach Zjednoczonych, ale o strukturze gospodarczej i społecznej zazwyczaj niezmienionej. Większość krajów Trzeciego Świata łączy jednak dość liczne cechy podobne, a wśród nich nie najmniej ważne jest znaczenie tradycji. Szczególnie silnie funkcjonująca na wsi, obejmuje tutaj prawie całe życie społeczne, dotyczy stosunków pokrewieństwa, organizacji społecznej, instytucji religijnych, własności ziemskiej, struktury ekonomicznej, postaw ludności, systemu zależności i stosunków międzyludzkich.

Wśród teoretyków rozwoju gospodarczego i ekspertów opracowujących i realizujących programy tego rozwoju nie ma zgody co do roli, jaką w procesie rozwoju mogą odegrać tradycyjne elementy kulturowe: jedni opowiadają się za radykalnym przełamaniem i usunięciem „przeżytków” tradycyjnej gospodarki i tradycyjnych wartości funkcjonujących wciąż w społeczeństwach krajów słabiej rozwi-

niętych; inni podkreślają pozytywne znaczenie tego czynnika, kładąc nacisk na konieczność zachowania czynnika tradycyjnego i szkodliwe skutki, jakie dla całej ekonomiki i społeczeństwa przynosi usuwanie na siłę śladów przeszłości. Podczas gdy do pierwszego stanowiska przychylają się raczej ekonomiści¹ nawołujący do szybkich, radykalnych przemian, postawa druga dominuje zazwyczaj wśród socjologów, antropologów czy etnologów.² Znacznie częściej jednak przecenia się możliwości nowoczesnej gospodarki na roli, nie doceniając znaczenia elementów tradycyjnych.

Rzeczywistość dostarcza argumentów obu stronom sporu, przy czym negatywne skutki są bardziej widoczne w przypadku posunięć gwałtownych, obliczonych na szybki efekt, nie uwzględniających kulturowych cech danego kraju czy regionu. W takiej bowiem sytuacji nieadekwatny do rzeczywistości program przynosi natychmiast niepożądane skutki. Problem nie ma charakteru dylematu: zmieniać czy nie zmieniać, unowocześniać czy nie unowocześniać, ale sprowadza się do pytania: czy przełamywać, często w dosłownym znaczeniu tego słowa, tradycyjne zwyczaje, wartości, metody gospodarowania i stosunki społeczne, czy też realizować typ postępowania ostrożnego, pozwalającego na przejęcie niektórych składników tradycji i przekształcanie, a nie rozbijanie sektora tradycyjnego. Trudno wprawdzie przewidzieć w pełni skutki obu metod postępowania, jednak ryzyko i koszty przemian gwałtownych i nastawionych na eliminację „starego” i implantację „nowego” są często zbyt wielkie, by następnie zrealizować założone cele ogólne. Jednocześnie efekty przemian powolnych są zawsze łatwiejsze do przewidzenia, chociaż niekiedy mniej spektakularne, niż skutki szybkich i radykalnych działań. Te ostatnie natomiast mogą nie tylko nie przynieść spodziewanej generalnej poprawy sytuacji, ale przeciwnie, grożą stworzeniem warunków dla kryzysu społecznego i gospodarczego. Wszystkie procesy modernizacyjne, te powolne i te nagłe, wpływają na tradycyjny układ społeczny, przy czym im szybsze tempo zmian, tym większy brak równowagi i integracji w społeczeństwie, a czasem — wbrew założeniom — wzrastająca nierówność.³

¹ Np. O. Lange: *Zamiast wstępu* w zbiorze: *Teorie wzrostu ekonomicznego a współczesny kapitalizm*, KJW, Warszawa, 1962 — czy J. Kleer: *Zapoczątkowanie rozwoju ekonomicznego we współczesnych krajach słabo rozwiniętych*, Warszawa 1962, oraz tegoż: *Drogi wyjścia z zaoferania*, Warszawa, PIW, 1974.

² Zob. G. M. Foster: *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change*, Harper and Row, New York, London 1962, oraz R. Redfield: *The Primitive World and its Transformations*, Ithaca, Cornell University Press, 1953.

³ Eisenstedt cytując Scallapino, który twierdził, że tradycjonalizm wraz z niskim poziomem życia hamuje rozwój instytucji demokratycznych i sprzyja autorytaryzmowi, pisze, iż opinia ta nie dotyczy w pełni regionów zaoferanych, a w każdym razie nie wszystkich i nie zawsze. S. N. Eisenstedt: *Essays on Sociological Aspects of Political and Economic Development*, Mouton, The Hague, 1961, s. 17.

Regionem, w którym tradycja odgrywa ogromną rolę, jest z pewnością Ameryka Łacińska. Trudno byłoby oczywiście znaleźć tam kraj, gdzie całe rolnictwo i wieś charakteryzowałyby się wszystkimi cechami typowymi dla społeczeństwa i gospodarki tradycyjnej. Wiele z tych elementów występuje jednak, i to w znacznym zakresie, a likwidacja niektórych z nich nie byłaby bynajmniej zgodna z interesami krótkookresowymi ludności tubylczej ani z celami długofalowymi, zwłaszcza w porównaniu z cechami cywilizacji industrialnej w strefie euroamerykańskiej. W szczególności uwaga ta dotyczy podstawowych motywacji działalności ekonomicznej, zależności między sferą gospodarczą a innymi sferami społecznymi oraz zachowania kultury tradycyjnej. Interesujący z tego właśnie punktu widzenia przedmiot badania stanowią wspólnoty tubylczej ludności indiańskiej w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej (Peru, Meksyk, Kolumbia, Boliwia) oraz próby ich włączenia w ogólnospołeczny nurt życia ekonomicznego.

Tradycyjna indiańska gospodarka rolna opierała się o instytucje wspólnotowe, jak przedinkaskie ayllu. Pozostałości indiańskiego systemu wciąż istnieją we wspólnotach wiejskich Peru, Boliwii, Ekwadoru, Meksyku czy Gwatemali. Formy i stopnie tej wspólnotowości są rozmaite: grupy rodzinne lub pomocy wzajemnej dla zwykłych prac rolniczych, związki rodzinne, sąsiedzkie lub przyjacielskie dla niektórych czynności trudniejszych, jak np. karczowanie, grupy powstające dla realizacji niektórych usług, jak uprzątanie i budowa dróg i traktów, wspólne wreszcie przedsięwzięcia grupujące całą ludność osady, np. budowa domu zebrań. Nawet w latyfundiach, które przywłaszczyły ziemię Indian, resztki tradycyjnych systemów wspólnotowych występują w wewnętrznej organizacji i alokacji ziemi wśród rodzin rolniczych. Zjawisko to utrzymuje się szczególnie w górskich rejonach Boliwii, Ekwadoru czy Peru. Wielu chłopów poparło rewolucję meksykańską właśnie w celu odzyskania przez indiańskie wspólnoty historycznych praw ziemskich. Podobny charakter miało podłoże presji chłopskiej na latyfundię w Peru i Chile. Pomijając romantyczny aspekt spojrzenia na indiańską gospodarke ziemską, nacisk na powrót do tradycyjnych wspólnot użytkowania ziemi jest dość wyraźny w krajach o dominacji ludności indiańskiej na wsi. Wynika to w znacznym stopniu z rozczarowań, jakie przyniosły dotychczasowe programy rozwoju, oraz z braku nowych, efektywniejszych koncepcji.

W licznych opracowaniach przyznaje się, że wprawdzie wiejska wspólnota indiańska jest prekolonialną pozostałością, ale pozytywną ze względu na integrację społeczną.⁴ Potwierdza to doświadczenie

⁴ A. Lipschutz: *Problèmes économiques et sociaux de L'Amérique Latine*, Annales 1966, nr 4.

peruwiańskiego eksperymentu ze wspólnotami indiańskimi Vicos, który powiódł się, gdy zastosowano subtelne środki i metody kompleksowego planowania we wspólnotowej (spółdzielczej) formie produkcji rolnej. Zademonstrowane zostały w ten sposób pozytywne możliwości tkwiące w tradycyjnych formach gospodarowania w rolnictwie.

Przeciwnicy integrowania wspólnot tradycyjnych do rozwijającego się społeczeństwa twierdzą, iż nastawione są one przede wszystkim na przeszłość, ich duch wspólnotowego działania dotyczy głównie sfery obyczajów, życia religijnego, świąt, ale rzadko spraw ekonomicznych. Funkcjonują one na ogół tam, gdzie gospodarka jest bardzo prymitywna. Według tych autorów solidarność plemienna skierowana jest raczej przeciw wrogom, a nie kanalizuje się w realizacji konstruktywnego zadania, członkowie wspólnoty nie posiadają zdolności przewidywania, stąd brak oszczędności, akumulacji, niezrozumienie warunków koniecznych dla rozwoju wspólnego przedsiębiorstwa. W efekcie ma to powodować fatalizm, nieodporność na trudności, brak odpowiedzialności i inicjatywy.⁵ Prawdopodobnie większość tych zarzutów pokrywa się z rzeczywistością. Pozostaje jednak wciąż kwestia: jaki wzorzec rozwoju pragnie się realizować, jakie wartości społeczne mają być rozwijane, jakie zachowywane.

Warto przy tym zwrócić uwagę na ogólnikowość i niewystarczający wymiar przeciwstawienia tradycja — nowoczesność. Kwestię tę porusza B. Gałęski twierdząc, iż wątpliwość ta dotyczy zwłaszcza sytuacji, gdy „...za bardziej nowoczesnego uznaje się rolnika myślącego kategoriami gospodarstwa domowego... Najpotrzebniejszy wydaje się obecnie podział według istniejących współcześnie na wsi typów kultury, nie sprowadzających się do prostego przeciwstawienia: tradycyjne — nowoczesne”.⁶

Problem, czy tradycja jest przeciwstawna elastycznie pojmowanej nowoczesności, czy też stanowi, częściowo przynajmniej, dogodny pomost w przechodzeniu do niej, widoczny jest w kontekście wprowadzania spółdzielczych form gospodarki rolnej na terenach, gdzie wciąż jeszcze istnieją wspólnoty wiejskie o znacznym nasyceniu tradycyjną mentalnością, sposobami pracy i organizacji. Istotne jest tutaj, w jakim stopniu odziedziczone z przeszłości tradycyjne formy wspólnotowego gospodarowania sprzyjają powstawaniu zrzeszeń spółdzielczych w nowoczesnym rozumieniu, a w jakim stopniu sta-

⁵ Monografie różnych regionów Ameryki Łacińskiej dostarczają jednak często przykładów na odmienne cechy tubylczych wspólnot indiańskich. Zob. np. C. Lugon: *Chrześcijańska Komunistyczna Republika Guaranów*, Warszawa 1970.

⁶ B. Gałęski: *Innowacje a społeczność wiejska*, KiW, Warszawa, 1971, s. 366—367. Także: D. Weintraub: *The Concept 'Traditional' and 'Modern' in Comparative Social Research and Empirical Evaluation*, Sociologia Ruralis, vol. IX, nr 1, 1969.

nowią przeszkodę dla takich przedsięwzięć. Problem sformułować można jeszcze inaczej: czy można się spodziewać, że tradycyjne instytucje wiejskie będą ewoluowały lub będą mogły być przekształcone w nowoczesne, bardziej podatne na zmiany technologiczne i kontakt z rynkiem spółdzielnie, bez przejścia fazy indywidualnej, lub też, czy owe tradycyjne instytucje wspólnotowe stanowią początkowy etap pewnego continuum prowadzącego do nowoczesnych spółdzielni. Jest to kwestia dość skomplikowana z teoretycznego, a także z empirycznego punktu widzenia, zwłaszcza w świetle wyników *field* i *case studies* przeprowadzonych na wsi krajów latynoamerykańskich.

Teza o ciągłości wiejskich form wspólnotowych formułowana jest następująco: wspólna uprawa ziemi daje podstawę materialną dla organizowania i rozwijania spółdzielczej gospodarki na wsi. Ograniczony charakter drobnych gospodarstw rodzinnych staje się coraz bardziej widoczny. Istniejące więzy grupowej solidarności nie powinny być niszczone ale zachowywane i stopniowo realizowane w kierunku nowoczesnych form spółdzielczych. Rolnicy, którzy już działali jako grupa, łatwiej podejmą grupową uprawę ziemi niż zbiór indywidualnych farmerów⁷. Wspólnotowe formy użytkowania ziemi traktowane są często jako alternatywa latyfundiów latynoamerykańskich.

Zwolennicy „ciągłościowego” stanowiska uznają, iż pomimo pewnej dezintegracji indiańskich wspólnot, postawy kooperacji zostały dostatecznie zachowane lub zmodyfikowane, by służyć jako ogniw łączące z nowymi instytucjami spółdzielczymi. Liczne niepowodzenia programów spółdzielczych i wynikające stąd napięcia przypisują bardziej niewłaściwemu podejściu w rozwijaniu spółdzielczości wiejskiej aniżeli nieodpowiedniemu charakterowi istniejących instytucji chłopskich. Stosowane formy spółdzielcze muszą uwzględniać lokalne warunki. Uważa się także, iż tradycyjne przywództwo w wiejskich wspólnotach może ulec przekształceniu w czynnik modernizacji właśnie na bazie wspólnotowej. Zaleca się, wobec braku umiejętności zarządzania i nieufności w stosunku do nowych instytucji, użycie istniejącej struktury wspólnotowej na tyle, na ile to możliwe i stopniowo przekazywanie nowych elementów odpowiedzialności przywódcom wiejskich wspólnot tak, jak to się dzieje w niektórych małych spółdzielniach kredytowych Meksyku.

Pozytywną ocenę tradycyjnej współpracy, spójności i solidarności z punktu widzenia szans rozwoju nowoczesnych zrzeszeń spółdzielczych potwierdzają niektóre doświadczenia w Boliwii, Ekwadorze,

⁷ Argument ten, niekoniecznie prawdziwy, wysunął już w XIX wieku postępowi ludowcy w Rosji, którzy traktowali tradycyjną wspólnotę wiejską, *mir*, jako podstawę nowoczesnej spółdzielczości.

Peru. Opisał je raport Międzynarodowego Biura Pracy z 1961 roku oceniający spółdzielczą działalność w ramach tzw. Andyjskiego Programu Działania. Wprawdzie początkowe doświadczenia tego Programu stanowiły serię porażek, jednak dalszy rozwój okazał się bardziej optymistyczny. Wspólne gospodarstwa, które były trudne do utrzymania bez stałej presji zewnętrznej, zostały stopniowo zaakceptowane przez chłopów. Niektóre z rozwiązanych zrzeszeń wytwórczych ukonstytuowały się ponownie z inicjatywy samych chłopów.

Pogląd przeciwny, uznający, że spółdzielnie nowoczesne stanowią efekt długiego i bolesnego procesu przejściowego od fazy wspólnotowej, poprzez indywidualną do kolektywnej, który to proces nie może być skrócony, wydaje się mieć większą ilość zwolenników. Nie oznacza to, iż pogląd ten zawsze sprawdza się w rzeczywistości. Nie tylko ci, którzy twierdzą, iż procesy dziejowe mają charakter ewolucyjny, uznają zupełną odmienną tradycyjnych form wspólnotowych i nowoczesnych spółdzielni. Autorzy, odwołujący się do zupełnie różnych postaw metodologicznych i ideologicznych, w tej kwestii są zgodni; powołują się na wyniki badań, które często świadczą przeciw użyteczności elementów tradycyjnych dla procesów modernizacyjnych. Są oni zdania, iż:

1. Rzeczywiste cechy tradycyjnych systemów organizacji rolniczej i wymiany usług (mita, faena, minga, ayni, tequio, cayapa, yanapacu) mają charakter autorytarny i najczęściej przyczyniają się do instytucjonalizacji wewnętrznych nierówności. Spoistość tych wspólnot osiągnąca jest nie spontanicznie ani dobrowolnie, ale stanowi formę grupowego zachowania, która jest akceptowana jako narzucona z góry jedyna możliwość przetrwania grupy. Jakiegokolwiek więc częściowe zmiany organizacyjne powodują dezintegrację całego systemu. Tradycyjne formy kooperacji stanowią odbicie hierarchicznie ukształtowanego społeczeństwa — którego były lub są częścią składową — gdzie funkcjonuje zasada przypisanej nierówności, a decyzje podejmowane są w sposób niedemokratyczny.
2. Tradycyjna współpraca ogranicza się do okazjonalnej wymiany pracy i innych czynników produkcyjnych lub konsumpcyjnych, ale rzadko oznacza stałą umowę kooperacyjną. Motywacje solidarności wspólnotowej w tradycyjnych formach użytkowania ziemi są odmienne od solidarności spółdzielczej niezbędnej w nowoczesnym zarządzaniu gospodarką rolną.
3. Praca i kapitał wymieniane w systemach tradycyjnych podlegają decyzjom indywidualnym każdego rolnika na jego własnej ziemi. Podczas zbiorów każdy z nich sprzedaje swoje produkty, przy czym nie występuje wspólna metoda podziału zysków. Nawet w tych tradycyjnych systemach uprawy, gdzie użytkowanie ziemi

było wspólne, trzeba było najczęściej wprowadzić uprawę indywidualną. Współpraca opiera się tu o zasadę wzajemnej wymiany dóbr lub usług między kooperującymi jednostkami, a w spółdzielni dominuje w zasadzie czynnik kolektywny nad indywidualnymi korzyściami.⁸

Dosyć często podkreślana skłonność chłopów latynoamerykańskich do wspólnej pracy nie oznacza, że mogliby oni równie skutecznie pracować w zorganizowanej spółdzielni. Nie bez znaczenia jest w tej kwestii wewnętrzna struktura wsi, w której istnieją frakcje oparte o klasy, religie, przywództwo itd., co dzieli gospodarke wspólnoty na rywalizujące grupy i utrudnia współpracę. Duży wpływ mają także zwyczaje lokalne tworzące ową „wspólnotowość”, ale które często są sprzeczne z warunkami niezbędnymi do pomyślnego funkcjonowania nowoczesnego zrzeszenia.

Współpraca tradycyjna odbywa się bardziej na zasadzie trwałych zobowiązań społecznych aniżeli interesów ekonomicznych. Stąd brak jest funkcjonalnej zależności między zrzeszeniami tradycyjnymi a nowoczesnymi. Mc Iver wprowadza interesujące z tego punktu widzenia rozróżnienie między „zrzeszeniem” a „wspólnotą”. Według niego „Zrzeszenie jest to grupa specyficznie zorganizowana dla realizacji interesu lub grupy interesów, wspólnych dla jego członków... Wspólnota... to krąg ludzi, którzy razem żyją, a więc dzielą nie tylko ten czy inny interes, ale całość interesów, dostatecznie szeroką i zrozumiałą, by obejmować całe ich życie”.⁹ Różnica między tymi dwoma pojęciami z grubsza odzwierciedla odmienną tradycyjną wspólnoty od nowoczesnego zrzeszenia spółdzielczego.

Jednym z czynników ułatwiających przejście od form tradycyjnych do nowoczesnych miała być spistość i solidarność tradycyjnych wspólnot. Okazuje się jednak, iż w okresie postkolonialnym spistość ta ulegała podważeniu, i to niezależnie na ogół od poprzedniego systemu wspólnotowego, bowiem dotyczy to nawet tak rozwiniętego systemu wspólnej uprawy ziemi, jaki mieli Inkowie. Znamienna jest wypowiedź doradcy reformy rolnej w Boliwii, który ostrzegał: „Rodzime wspólnoty naszych czasów, przeciwnie niż się zazwyczaj sądzi, nie opierają się ani na wspólnej własności ziemi ani na wspólnej organizacji pracy... Rzeczywista kontrola nad ziemią ma charakter indywidualny... własność wspólna pozostaje tylko w formie prawa wspólnego użytkowania pastwisk... i to zazwyczaj rzadko...”.¹⁰ Tra-

⁸ Dobyns, Vazquez, *The Transformation of Manors into Producers'co-operatives*. Cornell University Press, Ithaca, 1964.

⁹ Cyt. za G. Dalton, *Traditional Production in Primitive African Societies*. Quarterly Journal of Economics, vol. LXXVI, 1962.

¹⁰ A. U. Moralls cyt. w Casio Ferragut, *Informe al gobierno de Bolivia sobre reforma agraria*. Roma 1964, s. 61.

dycyjne wspólnoty indiańskie ayllu, o których sądzono, iż staną się podstawą boliwijskiej reformy rolnej, najsilniej sprzeciwiły się wspólnej własności ziemi.

Działalność spółdzielcza wymaga niewątpliwie pewnego stopnia solidarności (spoistości) grupy członkowskiej. Solidarność tę uzyskać można 4 sposobami:

- przez ograniczenie członkostwa do krewnych lub powinowatych, ewentualnie do osób już związanych konkretną ideą,
- dzięki jednolitości statusu społecznego,
- dzięki wspólnej wrogości wobec obcych, rywalizujących interesów, także wobec państwa lub elit władzy.

Sposób pierwszy wydaje się mieć szansę powodzenia w warunkach społecznych wsi latynoamerykańskiej. Szczególnie pomyślnie funkcjonują wspólnoty oparte o solidarność wewnętrzną obcych grup etnicznych (imigracji), sekt religijnych lub partii (rządzącej). Różnice w statusie społecznym członków szczególnie utrudniają tworzenie zrzeszeń, bowiem dominują wówczas członkowie o statusie najwyższym. Paternalistyczny, hierarchiczny charakter stosunków w tradycyjnych wspólnotach w dużym stopniu uniemożliwia organizowanie spółdzielni. Ponadto, tradycyjne elity wiejskie w Ameryce Łacińskiej zazwyczaj są przeciwnie wprowadzaniu form spółdzielczych, niekiedy miejscowi notable wstępują do zrzeszenia i ukierunkowują jego działalność zgodnie z własnymi interesami.

Skądinąd, niektórzy badacze podkreślają znaczenie pewnego stopnia heterogeniczności lub frakcyjności dla pomyślnego rozwoju zrzeszeń. W Wenezueli mniejszy opór wobec spółdzielni istnieje w środowiskach wiejskich heterogenicznych aniżeli we wspólnotach bardziej solidarnych. Silnie solidarne wspólnoty często w ogóle odrzucają zewnętrzną pomoc. Edel podaje, iż również w Kolumbii pewne zróżnicowanie w ramach grup kooperujących, należących do różnych partii, okazało się korzystne, bowiem zmniejszało prawdopodobieństwo politycznej kontroli przez jedną agencję rządową.¹¹

Wydaje się, że oba zaprezentowane sposoby widzenia tradycyjnych wspólnot wiejskich z punktu widzenia szans wprowadzania nowoczesnych zrzeszeń spółdzielczych są zbyt kategoryczne, pomimo iż rzeczywistość dostarcza dowodów skłaniających do opowiedzenia się raczej za stanowiskiem drugim, odmawiającym ciągłości między tradycyjną a nowoczesną formą kooperacji. Ta sama rzeczywistość świadczy jednak, iż pewien stopień ciągłości wspólnotowej

¹¹ Vellard, J., *Civilisation des Andes*. Paris 1963.

organizacji jest możliwy a nawet pożądaný bez przejścia przez fazę indywidualnego gospodarowania. Trzeba przy tym stwierdzić, że większość przytaczanych na rzecz owej ciągłości przykładów dotyczy nie w pełni spółdzielczych form organizacji a raczej quasi- czy paraspółdzielczych. Z drugiej strony, badacze reprezentujący pogląd przeciwny również przyznają, iż tego rodzaju formy pośrednie mogą być pomyślnie wprowadzane i skutecznie funkcjonować. Oznacza to, iż oba stanowiska w pewnym stopniu zbiegają się, bowiem krytyka dotyczy w większości szans bezpośredniej transplantacji form spółdzielczych przejętych z tradycji europejskiej. Paraspółdzielczym formom odmawia się często prawa do nazwy „spółdzielnia”, co może nie mieć specjalnego znaczenia z punktu widzenia wyprowadzania wsi latynoamerykańskiej z zacofania, jednakże znaczenia tego nabiera w świetle stosunków wsi i wspólnot z otoczeniem zewnętrznym, a zwłaszcza wobec uzależniania się od instytucji rządowych. Ponadto, negatywne dla spółdzielczości wnioski dotyczą zazwyczaj wspólnot tradycyjnych o znacznym stopniu dezintegracji, gdzie ujemny wpływ rynku i nowoczesnej gospodarki na postawy *campesinos* jest już znaczny. W sytuacji jednak, gdy tradycyjna wspólnota przekształca się w luźniejszy zbiór indywidualnych rolników, gdzie zakres tradycyjnej współpracy pozostał nieduży, powstaje większa szansa wprowadzania bardziej typowych spółdzielni, poczynając od takich np. sfer działania jak irygacja. Czynnikiem ułatwiającym przejście do nowoczesności mogą być rozmaite zrzeszenia usług gospodarczych, o niezbyt wysokim stopniu wewnętrznej integracji grupowej.

Nie ulega wątpliwości, iż ograniczenia we wprowadzaniu nowoczesnych form życia gospodarczego w tradycyjnym środowisku wsi Ameryki Łacińskiej są znaczne. Modernizacja wymaga nowych sposobów organizacji ekonomicznej, o złożonym systemie zarządzania. Nie mają one odpowiednika w organizacji tradycyjnej ani nawet związku z nią, niezależnie od stopnia „skooperatyzowania” tradycyjnej wspólnoty. Nie oznacza to, iż przy właściwym sposobie postępowania nowe zwyczaje ekonomiczne i organizacyjne nie mogłyby zostać przyswojone. Stopień takiego przyswojenia nie zależy głównie, a na pewno nie wyłącznie, od podatności rolników na zmiany.

Do wartości, które tradycyjna wspólnota mogłaby przekazać nowoczesnemu zrzeszeniu i które są dla niego szczególnie istotne zaliczyć trzeba: wzajemne zaufanie członków do siebie oraz lojalność grupową. Problem tkwi w jednoczesnym zachowaniu tych elementów i wprowadzaniu zracjonalizowanych w nowym sensie metod gospodarki, które zastąpić mogłyby zasadę wzajemności oraz na rozbudzeniu pewnego stopnia nieufności, który uniemożliwiłby nad-

używanie władzy przez kierownictwo. Jest to przedsięwzięcie trudne, ale nie niemożliwe. Przejście od tradycyjnej wspólnoty do nowoczesnej organizacji ułatwić może bilans korzyści, który musi być dostatecznie dodatni dla członków wspólnoty przy przejściu na nowe metody działalności, lub bilans strat przy ich zaniechaniu.

Tradycyjne wspólnoty, dzięki swej solidarności, spójności stanowić miały korzystną podstawę do przekształcenia ich w nowoczesne spółdzielnie rolnicze. Jednakże po pierwsze, wspólnoty te nie są tak bardzo solidarne, po drugie cechują się silnie autorytarną strukturą ograniczającą rozwój i zmiany, przy czym solidarność i autorytarność są tu strukturalnie ze sobą powiązane i nie mogą być rozdzielone. Po trzecie, nawet jeśli wspólnoty tradycyjne bywają solidarne i egalitarne to zazwyczaj nie są zdolne do przejścia nowoczesnych form organizacyjnych np. spółdzielczych bez zniszczenia więzów solidarności i wzajemnego zaufania, które stanowić miało o ich przydatności dla wspólnotowego działania. Nie oznacza to, iż wspólnoty tradycyjne zawierają mniej cech odpowiednich dla rozwoju nowoczesnych zrzeszeń aniżeli indywidualne gospodarstwa rolne. Niewątpliwie napotkać one mogą większe przeszkody i trudności w trakcie procesu przemian. Jednakże jeśli bilans korzyści materialnych płynących z zaakceptowania organizacji nowoczesnej okaże się dla grupy członkowskiej dostatecznie duży, a normy i wartości społeczne na tyle sprzyjające, by umożliwić przeżycie trudnego okresu przejściowego, spółdzielnia oparta o tradycyjne elementy wspólnotowe okazać się może niekiedy bardziej efektywna niż zrzeszenie, które takiej podstawy było pozbawione. Wymagałoby to jednak takiego uświadomienia potrzeb materialnych przez chłopów, by stworzona została dostatecznie silna motywacja decyzyjna.

Rozróżnienie tradycyjnych i nowoczesnych form gospodarowania i wynikające stąd problemy są niewątpliwie istotne zarówno dla badania stanu i struktury społeczno-ekonomicznej wsi zacofanej jak i dla poszukiwania dróg i metod wyjścia z zacofania. Zasadniczą jednak kwestię ująć można krótko: wspólnota tradycyjna to gospodarka naturalna, nowoczesne formy zrzeszania to rynek. W instytucjach tradycyjnych, a więc i we wspólnotach wiejskich, struktura społeczna i istnienie grupy są ściśle ze sobą powiązane, a podstawą działalności są tradycyjne zwyczaje i zachowania określone przez tę strukturę. Nowoczesne formy zrzeszeniowe funkcjonują przede wszystkim w oparciu o bodźce i zachowania ekonomiczne. Jest to oczywiście podział modelowy, bowiem w rzeczywistości występują formy mieszane, pośrednie. Tak więc dyskusje nad przydatnością tradycyjnych form gospodarowania dla rozwoju wsi winny być prowadzone ze świadomością tego rozróżnienia. Oznacza to jednocześnie, że rolnictwo i wieś nie mogą być traktowane jako wyizolowa-

ny sektor ekonomiczny czy społeczny, ale jako część większej całości, która rozwija się w kierunku rynkowym, nowoczesnym, ekonomicznym, o coraz bardziej zróżnicowanych formach życia gospodarczego.

Tradycje wspólnotowe zanikają w długim okresie czasu pod wpływem rozszerzających się stosunków rynkowych, wzrostu roli pieniądza, większej ruchliwości społecznej na linii wieś—miasto, działania efektu demonstracji. Dezintegracja instytucji tradycyjnych dotyczy zarówno wyżej zorganizowanych form wspólnego działania jak i luźniejszych zrzeszeń zawiązywanych chociażby tylko dla poszczególnych czynności, jak karczowanie lasów, budownictwo itp. Proces osłabiania tradycyjnych elementów dokonuje się jednakże w sposób zazwyczaj niekorzystny dla rozwoju rolnictwa i ludności wiejskiej. Likwidacja lub osłabienie siły działania jednego elementu podważa bowiem funkcjonowanie i efektywność całego układu tradycyjnego. Niewątpliwie ma rację anonimowy autor wspomnianego raportu, gdy pisze:

„Formy tradycyjne należy zawsze widzieć w kontekście struktury społeczeństwa jako całości, jego zwyczajów i wartościowań. Nie można ich zmieniać dlatego, że stanowią przeszkodę w rozwoju, nie zmieniając jednocześnie instytucji wywodzących się z tych samych tradycji”.

Problem jednak tkwi w tym, iż żaden z krajów latynoamerykańskich, czy w ogóle Trzeciego Świata, nie byłby w stanie przeprowadzić reformy globalnej i to zarówno z braku środków finansowych i technicznych, jak i ze względu na bariery społeczno-kulturowe.

Jan Grosfeld

DOROBEK NAUKOWY ÉMILA BENVENISTE'A (1902–1976)

4. października 1976 r. po ciężkiej kilkuletniej chorobie zmarł jeden z najwybitniejszych językoznawców współczesnych, chluba nauki francuskiej — Émile Benveniste. Postać tego uczonego była wcieleniem wszystkiego co najlepsze w naukach humanistycznych. Z tego powodu, a także ze względu na zasługi, jakie położył dla różnych dziedzin językoznawstwa, ośmielam się w najogólniejszych choćby tylko zarysach scharakteryzować dzieło zmarłego.

Kiedy w 1927 r. 25-letni Émile Benveniste został dyrektorem studiów w paryskiej École des Hautes Études, wywołało to duże poruszenie, a jeszcze większe było zdumienie, gdy w 1936 r. wielki Antoni Meillet, niekwestionowana głowa językoznawstwa francuskiego, światowej sławy indoeuropeista, korzystając ze starego przywileju ustąpił Benveniste'owi, odchodząc na przedwczesną emeryturę, swoją katedrę językoznawstwa porównawczego w Collège de France. O Benveniscie w 1927 r. było światu naukowemu wiadomo w zasadzie tyle, że oprócz opublikowanej na łamach BSL¹ w 1922 r. pracy o czasach przyszłych i koniunktywach w archaicznej łacinie² oraz kilku drobnych artykułów etymologicznych przygotował do druku I część gramatyki sogdyjskiej poległego w 1916 r. Roberta Gauthiota, jednego z najstarszych uczniów Meilleta, w chwili śmierci znanego już uczonego; a także, że współpracował przy wydanej w latach 1926—8 a przygotowywanej uprzednio przez tegoż Gauthiota i P. Pelliotta sogdyjskiej sutrze o przyczynach i skutkach (cierpień)³. Powierzając jednemu ze swych młodszych uczniów publikację prac przygotowywanych uprzednio przez Gauthiota Meillet zapewne się orientował dobrze, że Benveniste jest już świetnie przygotowanym iranistą, co niebawem znalazło formalne poświadczenie, gdy w 1929 r. pojawiła się drukiem II część gramatyki sogdyjskiej pióra samego Benveniste'a, opracowana — jak wynika ze wstępu — jeszcze w latach 1923—24⁴. Lata późniejsze pokazały, że

¹ Wykaz skrótów podaję na końcu artykułu.

² *Les futurs et subjonctifs sigmatiques du latin archaïque*, BSL 23, 1922, 32—63.

³ *Sutra des Causes et des Effets*. T. 2: transcription, traduction et index. Par R. Gauthiot et P. Pelliot avec la collaboration d'E. Benveniste. Paris 1926—1928, XI + 102.

⁴ *Essai de grammaire sogdienne. Deuxième partie: morphologie, syntaxe et glossaire*, Paris 1929, III + 241.

wybór Meilleta dokonany we wczesnych latach dwudziestych był jak najtrafniejszy. Zresztą bliżsi koledzy Benveniste'a już wówczas się orientowali w jego nieprzeciętnych możliwościach naukowych, o czym świadczy wydany w 1928 r. przez grupę młodych uczonych, w skład której wchodził R. Fohalle, J. Kuryłowicz, L. Renou, M. L. Sjoestedt i P. Chantraine, zbiorek prac językoznawczych, ofiarowanych najmłodszemu z grona właśnie Benveniste'owi⁵. W przedmowie do tego zbioru Antoni Meillet napisał przenikliwie: „Professorowie wyobrażają sobie, że to oni formują uczniów... Na szczęście jest to tylko iluzja. Młodzi ludzie formują się sami między sobą”. I znów ma się wrażenie, że przyszłość w pełni potwierdziła słowa Meilleta.

Aby sobie wyrobić zdanie o ilościowej stronie dorobku naukowego Benveniste'a, podam najpierw parę liczb. W ciągu pół wieku działalności naukowej Benveniste opublikował 18 książek, 291 artykułów, 300 recenzji i omówień a wreszcie 34 komunikaty naukowe, zawierające streszczenia jego wystąpień z referatami w Société Linguistique de Paris. Z owych 18 publikacji książkowych 12 dotyczy iranistyki, 3 zagadnień językoznawstwa indoeuropejskiego, 1 języka hetyckiego i 2 językoznawstwa ogólnego. Tematyka artykułów i prac drobniejszych jest jeszcze bardziej różnorodna: oprócz umiłowanej iranistyki, która przez cały czas pozostawała centralnym polem jego działalności naukowej, poruszał w nich Benveniste bardzo szeroki zakres tematów i opracowywał zagadnienia szczegółowe poszczególnych języków indoeuropejskich, a także niektórych języków nieindoeuropejskich. Również przede wszystkim w osobnych artykułach opracowywał Benveniste zagadnienia ogólnojęzykowe i wyborem z tych artykułów są dwie wspomniane książki z językoznawstwa ogólnego⁶.

Nazwisko Benveniste'a kojarzy się nam przede wszystkim z językoznawstwem. Jednakże językoznawstwo — o czym za chwilę — nie było jedyną domeną, choć było z pewnością domeną pierwszoplanową, jego działalności. W swoim omówieniu rozpocznę od mniej znanych prac, które, choć mniej liczne niż językoznawcze, składają się przecież z tamtymi na obraz uczonego, a które dotyczą innych niż językoznawstwo dyscyplin naukowych. Trzy są to, w których Benveniste pracował nadzwyczaj owocnie: I. Religioznawstwo, II. Filologia, III. Językoznawstwo.

I. Religioznawstwo a przede wszystkim religioznawcza i mitologiczna problematyka głównie świata irańskiego żywo inte-

⁵ *Etrennes de linguistique offertes par quelques amis à Emile Benveniste*. Paris 1928, VII + 123.

⁶ *Problèmes de linguistique générale* (1). Paris 1966, 356; *Problèmes de linguistique générale* 2. Paris 1974, 296.

resowała Benveniste'a, co wielokrotnie znalazło swój wyraz na piśmie. Religii starożytnych Irańczyków dotyczą trzy publikacje książkowe i wiele artykułów. Te publikacje książkowe to omówienie religii perskiej według źródeł greckich⁷, ogłoszona wraz z indyjanistą L. Renou praca z zakresu mitologii indo-irańskiej, do której część indyjanistyczną przygotował Renou a iranyjską właśnie Benveniste⁸, oraz mała książeczka o magach w starożytnym Iranie⁹. Problematyka religioznawcza głównie od strony językowej nieustannie interesowała Benveniste'a, czemu dawał wyraz w różnych artykułach¹⁰. Przejściowo tylko interesował się Benveniste mitologią grecką i jej wpływem na mitologię etruską¹¹. Z pożytecznymi dla badaczy różnych religii ludów indoeuropejskich uwagami spotykamy się zresztą w wielu artykułach natury etymologicznej.

II. Prace filologiczne i dotyczące piśmiennictwa. Jak już wspomniałem na początku, jedną z pierwszych prac Benveniste'a było sporządzenie transliteracji, przekładu i pełnego indeksu wyrazowego sogdyjskiej sutry o przyczynach i skutkach (cierpień), por. przypis 3. W kilkanaście lat później u Munksgaarda w Kopenhadze wydane zostały reprodukcje sogdyjskich rękopisów z Bibliothèque Nationale w Paryżu ze wstępem Benveniste'a¹², a w tym samym roku ukazały się w Paryżu te same teksty w transliteracji z francuskim przekładem i obfitym komentarzem językowym i filologicznym¹³. Wreszcie w 1946 r. ukazała się czwarta pozycja z filologii sogdyjskiej, zawierająca wydanie z przekładem i komentarzem dużego zabytku sogdyjskiego w opracowaniu Benveniste'a¹⁴. Problemy filologiczne sogdyjskie, zawsze w łączności z uwagami językowymi, poruszał Benveniste kilkakrotnie w różnych artykułach głównie w związku z wydaniem, przez innych uczonych dokonany, sogdyjskich zabytków językowych, przechowywanych w British Mu-

⁷ *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*. Paris 1929, 121.

⁸ *Vrtra et Vrthragna. Étude de mythologie indo-irantenne*. Paris 1934, 207.

⁹ *Les Mages dans l'Ancien Iran*. Paris 1938, 31.

¹⁰ *Un rite zervantite chez Plutarque*. JA 215, 1929, 287–296; *Le parsisme*. La Revue de Paris, 38e année n° 5, 1931, 125–145; *Le témoignage de Théodore bar Kōnya sur le zoroastrisme*. Le Monde Orientale 26 (1932/1933), 170–215; *L'Eran-vez et l'origine légendaire des Iraniens*. BSOS, 7, 1934, 265–274; *Hymnes manichéens*. Revue Yggdrasil, 2e anné n° 4–5, 1937, 54–57; *Deux noms divins dans l'Avesta*. RHR 130, 1945, 13–16; *Les religions de l'Iran ancien*. Dans: *La civilisation iranienne*, Paris 1952, 58–61.

¹¹ *Nom et origine de la déesse étrusque Acaviser*. Studi Etruschi 3, 1929, 249–258; *Noms mythologiques grecs en étrusque*. RPh 4, 1930, 67–75; *La légende des Danaïdes*. RHR 134, 1949, 129–138.

¹² *Codices sogdiani*. Manuscrits de la Bibliothèque Nationale reproduits en fac-similé avec une introduction. Copenhague 1940, XII + 213.

¹³ *Textes sogdiens*. Édités, traduits et commentés. Paris 1940, IX + 284.

¹⁴ *Vessantara Jataka*. Texte sogdien, édité, traduit et commenté. Paris 1946, X + 137.

seum i w Berlinie. Na uwagę zwłaszcza zasługują dwa artykuły z 1933 r.¹⁵ a także późniejsze¹⁶, czy wreszcie dwa artykuły wywołane opublikowaniem przez Hansena sogdyjskich fragmentów chrześcijańskich ze zbiorów berlińskich¹⁷.

Drugim obok sogdyjskiego językiem irańskim, któremu Benveniste poświęcił sporo uwagi jako filolog, to pehlewjski. Benveniste'owi zawdzięczamy rozpoznanie pod zniekształceniami kopistów elementów wersyfikacji pehlewjskiej¹⁸ a także wydanie w transkrypcji łacinką dwóch ważnych utworów pehlewjskich¹⁹.

Trzecim językiem irańskim, któremu Benveniste jako filolog poświęcił dużo uwagi, był staroperski. Przez długi czas Benveniste przygotowywał nowe wydanie wszystkich tekstów staroperskich. Niestety, przedsięwzięcia tego nie zrealizował. Pozostawił jednak liczne artykuły przygotowawcze, traktujące o poszczególnych napisach staroperskich, uściślające lekcje innych uczonych, czy wreszcie wydania pojedynczych inskrypcji. Do tych ostatnich należy wydanie jednego z napisów Kserksesa²⁰. Można je uważać za wzorcowe: dał w nim Benveniste inskrypcję Kserksesa w transliteracji, oraz przekład z komentarzem.

Do filologicznych prac Benveniste'a zaliczyć trzeba jego udział w wydaniu grecko-aramejskiej bilingwy króla Aśoki, przygotowanym przez grono trzech uczonych: D. Schlumbergera, L. Roberta i właśnie Benveniste'a, który dostarczył danych irańskich do interpretacji tego ważnego napisu²¹. Powrócił zresztą do niego w parę lat później w osobnym artykule²². Współpracował także z A. Dupont-Sommerem przy wydaniu indo-aramejskiej inskrypcji Aśoki^{22a}.

III. Prace językoznawcze. Największą i, jak mierniam, najtrwalszą sławę zyskał sobie jednak Benveniste jako językoznawca. Aby wyraźniej ukazać jego zasługi w tej dziedzinie, wypadnie dokonać systematycznego przeglądu odpowiednich prac bez pretensji do wyczerpania tematu. Prace językoznawcze Benveniste'a dadzą się zgrupować w 4 następujące działy:

¹⁵ *Notes sur les textes sogdiens bouddhiques du British Museum*. JRAS, 1933, 29–68; *Notes sur le fragment sogdien du Buddhādhyanasamādhisāgarasūtra*. JA 223, 1933, 193–248.

¹⁶ *Notes sogdiennes*. BSOS 9, part 3, 1938, 495–519.

¹⁷ *Études sur quelques textes sogdiens chrétiens*. JA 243, 1955, 297–337; *Études sur quelques textes sogdiens chrétiens* (2e article). JA 247, 1959, 115–136.

¹⁸ *Le texte de Draxt Asurik et la versification pehlevie*. JA 217, 1930, 193–225.

¹⁹ *Le Mémorial de Zarer. Poème pehlevi mazdéen*. JA 220, 1932, 245–293; *Une apocalypse pehlevie: le Zamasp-Namak*. RHR 106, 1932, 237–380.

²⁰ *Encore une nouvelle inscription perse de Xerxès*. BSL 34, 1933, 32–34.

²¹ *Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka*. JA 246, 1958, 1–48.

²² *Édits d'Asoka en traduction grecque*. JA 252, 1964, 137–157.

^{22a} *Une inscription indo-araméenne d'Asoka provenant de Kandahar (Afghanistan)*. JA 254, 1966, 237–265.

- A. Prace iranistyczne,
- B. Prace indoeuropeistyczne (bez iranistycznych),
- C. Prace ogólnojęzykoznawcze,
- D. Prace z historii i metodologii badań językoznawczych.

Ad A. Językoznawcze prace Benveniste'a dotyczące języków irańskich są, ilościowo rzecz biorąc, najliczniejsze. Z tego zakresu opublikował Benveniste 5 książek, ponad 100 artykułów i wiele recenzji. Prace iranistyczne dotyczyły przede wszystkim języków irańskich w najstarszym okresie ich rozwoju oraz w okresie średnioirańskim. Jedynie współczesnemu językowi małego ludu Osetyńców na Kaukazie poświęcił Benveniste osobną książkę a kilka drobnych artykułów współczesnemu językowi perskiemu. Książkowe publikacje Benveniste'a z językoznawstwa irańskiego są następujące:

1. *Essai de grammaire sogdienne*. Deuxième partie (Paryż 1929, s. 241);
2. Nowe opracowanie książki A. Meilleta *Grammaire du vieux-perse* (Paryż 1931, s. 266);
3. *Les infinitifs avestiques* (Paryż 1937, s. 117);
4. *Études sur la langue ossète* (Paris 1959, s. 165);
5. *Titres et noms propres en iranien ancien* (Paryż 1966, s. 133).

Każda z tych książek wymagałaby dłuższego omówienia i o każdej dałoby się mówić pochlebnie. Gramatyka sogdyjska była pierwszym w literaturze światowej doskonałym opisem niedawno odkrytego średnioirańskiego języka, który — jak się to okazało — przez kilkaset lat był jednym z kulturalnych języków Azji Środkowej od III w. do mniej więcej VIII w., nim później już po podboju arabskim i odrodzeniu się literatury w języku perskim ustąpił miejsca temu ostatniemu. Oprócz gramatyki i wspomnianych uprzednio prac filologicznych językowi sogdyjskiemu Benveniste poświęcił kilkanaście artykułów głównie o charakterze studiów leksykalnych, ale wyjaśnił także pewne zawile kwestie związane z alfabetem i pisownią tego języka a także opracował pewne szczegóły jego fonetycznego rozwoju.

Równoległe ze studiami nad językiem sogdyjskim intensywne badania Benveniste prowadził nad najstarszymi językami irańskimi: staroperskim i językiem Awesty. Za najważniejsze dzieła w tym zakresie uznać trzeba dwie wspomniane powyżej książki: nowe wydanie *Gramatyki staroperskiej* Meilleta i znakomite studium o tytułach i imionach własnych w staroperskim. *Gramatyka* Meilleta-Benveniste'a mimo upływu 46 lat od chwili ukazania się jej drukiem, oraz mimo iż napisane zostały tymczasem dwie nowe gramatyki tego języka: Kenta i Brandensteina-Mayrhofera, po dziś dzień zachowała swą wartość. Sprawiała to nadzwyczaj sumienna i szczegółowa analiza wszystkich dostępnych wówczas źródeł. Dru-

ga z wymienionych prac o staroperskim stanowiła w chwili ukazania się początek przełomu w badaniach staroirzańskich nazw osobowych. Benveniste sięgnął do nieopublikowanych wówczas jeszcze elamickich zapisów z Persepolis i wydobyl z nich mnóstwo nieznanych przedtem imion staroperskich. Wprawdzie dziś dysponujemy pełniejszymi opracowaniami tego staroperskiego materiału onomastycznego, przekazanego przez nieirańskie źródła — mam na myśli pracę Gershevitcha²³ a przede wszystkim pracę Mayrhofera²⁴, ale Benveniste'owi słuszenie należy się pierwszeństwo jako temu, kto pierwszy zidentyfikował ponad 400 nowych irańskich imion, udostępniając je badaniom innych uczonych. Staroperskiemu poświęcił Benveniste szereg osobnych artykułów, jak np. o składni staroperskiej²⁵, o pronominalnych formach enklitycznych²⁶, o użyciu optatiwu²⁷ i in.

Jak wiadomo, drugim obok staroperskiego językiem irańskim z czasów najdawniejszych jest język Awesty. Najważniejszym wkładem Benveniste'a w tę dziedzinę iranistyki jest wymieniona wyżej praca o tzw. infinitiwach awestyjskich. W pracy tej, stanowiącej mniejszą rozprawę potrzebną do uzyskania stopnia doktorskiego, Benveniste udowodnił, że tzw. bezokoliczniki awestyjskie są w rzeczywistości formami nominalnymi, co pozwoliło w nowym świetle ukazać stosunek między nomen a verbum w tym nie dość zbadanym stale języku. Ale oprócz tej pracy już od 1925 r. językowi Awesty poświęcił Benveniste kilkanaście artykułów o różnych zjawiskach fonetycznych, morfologicznych i leksykalnych, w istotny sposób wzbogacając naszą wiedzę o tym archaicznym języku irańskim.

Pisał także kilka razy Benveniste o problemach ogólnoirzańskich. Za najważniejszą pracę w tym względzie uznałbym artykuł o czasowniku *stā-* 'stać' jako o słowie posiłkowym na gruncie irańskim²⁸.

Ad B. Prace indoeuropeistyczne (poza iranistyką). Dla wielu uczonych, którzy się bliżej językami irańskimi nie zajmują, Benveniste był przede wszystkim wybitnym indoeuropeistą dzięki 4 książkom i licznym artykułom. Jako indoeuropeista wielkiego formatu dał się Benveniste poznać opublikowaną w 1935 r. pracą *Origines de la formation des noms en indo-européen*. W książce tej, wykorzystując stare idee Ferdynanda de Saussure'a a także świeże wówczas od-

²³ *Amber at Persepolis*. *Studia Classica et Orientalia* Antonio Pagliaro Oblata, II, Roma 1969, 167—251.

²⁴ M. Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen*. Wien 1973, 358.

²⁵ *Sur la syntaxe du vieux-perse*. *MSL* 23, 1929, 179—183.

²⁶ *Persica* 2. *BSL* 31, 1931, 63—79.

²⁷ *Etudes iraniennes*. *TPhS* 1945—1946, 39—78.

²⁸ *Le verbe sta- comme auxiliaire en iranien*. *Acta Orientalia* 30, 1966, 45—49.

krycie śladów laryngalnych przez Jerzego Kuryłowicza, stworzył Benveniste swoją — równoległą do Kuryłowiczowej — teorię budowy pierwiastka i wyrazu indoeuropejskiego. Teoria ta, wyłożona w IX rozdziale tej pracy, mimo upływu 40 lat od jej opracowania, budzi niezmiennie szacunek i podziw dla jej twórcy. Benveniste'owi udało się odkryć niewątpliwie działające w pewnym okresie wspólnoty indoeuropejskiej prawo morfologicznej budowy wyrazu, zasadzające się na zależności między stopniem apofonicznym pierwiastka i sufiksu. Na tym fundamentalnym dla swej teorii prawie Benveniste zbudował teorię o dwóch postaciach każdego ie. pierwiastka. Mniejszy rozgłos zyskała sobie druga ważna praca Benveniste'a, mianowicie opublikowana w 1948 r. książka *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*. W zamierzeniu autora była to kontynuacja pracy poprzedniej. Jeśli w pierwszej chodziło o rekonstrukcję najwcześniejszej dostępnej formy wyrazów ie., to w drugiej autor starał się wykazać potrzebę nowej interpretacji funkcji pełnionych przez elementy sufiksalne. Z obszernej dziedziny sufiksacji nominalnej opracował Benveniste trzy wyróżniające się formacje: nomina agentis na *-tēr* i *-tōr*, nomina actionis na *-ti* i *-tu*, a wreszcie formy stopniowania, czyli comparativus i superlativus. Benveniste'owi chodziło o wykazanie, że podobne, ale nie takie same, sufiksy pełniły wcześniej inną rolę niż ich kontynuacje w poszczególnych językach ie. Wyjaśnił w ten sposób ważną zasadę, że kiedy dwie formacje żywotne funkcjonują równocześnie w języku, to nie mogą mieć tej samej wartości.

Trzecią wielką, tym razem dwutomową pracę poświęcił Benveniste słownictwu ludów indoeuropejskich. Dał jej znamienity tytuł: *Vocabulaire des institutions indo-européen* (1969, s. 376 + 340). Benveniste'owi nie chodziło o jakąś rekonstrukcję wspólnego dla wszystkich lub wielu języków ie. słownictwa, lecz jak sam pisze we Wstępie: „większość danych którymi się zajmujemy, nie należy do wspólnego słownictwa. Dane te są wyspecjalizowane jako terminy instytucji w poszczególnych językach; analizujemy ich genezę i ich związki ie.” W tym wielkim dziele dał Benveniste popis umiejętnego wykorzystania swej ogromnej wiedzy językoznawczej dla bardzo ważnych niekiedy odkryć filologicznych (same uwagi o właściwym rozumieniu wielu miejsc na przykład z Homera tworzyłyby pokazany wkład do właściwego rozumienia epepei) i historycznych. Napisane językiem prostym dzieło to jest dostępne początkującym językoznawcom, a nawet czytelnikom bez językoznawczego wykształcenia, zainteresowanym starożytnościami indoeuropejskimi. Chociaż późniejsi badacze niekiedy nie zgadzają się z pewnymi szczegółowymi wywodami Benveniste'a, nie ulega wątpliwości, że praca ta na długo pozostanie wygodnym punktem wyjścia dla badań nad słow-

nictwem ludów indoeuropejskich w najstarszym, dostępnym tym badaniom, okresie.

Czwartą książkową pozycją Benveniste'a z zakresu indoeuropeistyki to *Hittite et indo-européen* (1961, s. 141). Zebrał w niej Benveniste kilka studiów wcześniejszych, uzupełnił je nowymi, rozpatrując różne problemy budowy gramatycznej tego archaicznego języka ie., równocześnie tak bardzo odbiegającego od „klasycznych” języków ie. Pod tytułowym „hittite” kryje się zresztą nie jeden język, lecz kilka odrębnych języków ie. Azji Mniejszej, które w dużej mierze zostały w tej książce uwzględnione. Hetyckiemu poświęcił Benveniste kilka dalszych studiów, nie przedrukowanych w owym tomie²⁹.

Inne języki ie. nie doczekały się osobnych monografii, niemniej wielu z nich poświęcił Benveniste szczegółowe i wartościowe studia. I tak łacinie, oprócz licznych uwag etymologicznych i wymienionej już pracy o czasach przyszłych i *coniunctivie* syngmatycznym, poświęcił ważny artykuł o genetiwie i przymiotniku³⁰, a także na materiale łacińskim dał Benveniste swój zarys rozumienia funkcji przypadkowych³¹.

Język* ormiański, umiłowany przedmiot studiów Meilleta, choć w mniejszym stopniu niż języki irańskie, stale był obecny w polu widzenia uczonego. M. in. wypowiadał się Benveniste w sprawie przesuwki ormiańskiej³², badał rozwój deklinacji w tym języku³³ oraz złożenia³⁴. Ormiański jest — jak wiadomo — językiem, który jeszcze w epoce przedpiśmiennej uległ wielkim wpływom irańskim tak, że twórcy indoeuropeistyki w XIX w. aż do czasów Hübschmanna uważali go za jeden z dialektów irańskich. Benveniste poświęcił zatem kilka wartościowych studiów problemowi zapożyczeń irańskich w ormiańskim, wykrywając obok innych warstwę pożyczek leksykalnych z północno-zachodniego języka irańskiego — z partyjskiego.³⁵ Warto wreszcie podkreślić, że Benveniste pomagał Meilletowi

²⁹ *Sur le consonantisme hittite*. BSL 33, 1932, 136—143; *Sur l'emploi des cas en hittite*. Archiv Orientalní 17, 1949, 44—45; *Les substantifs en -ant du hittite*. BSL 57, 1962, 44—51.

³⁰ *Génitif et adjectif en latin*. Studia Classica 2, 1960, 65—67.

³¹ *Pour l'analyse des fonctions casuelles: le génitif latin*. Lingua 11, 1962, 10—18.

³² *Sur la phonétique et la syntaxe de l'arménien classique*. BSL 54, 1959, 46—68; *Problemy armjanskogo konsonantizma*. VJ 1961, n° 3, 37—39.

³³ *Les nominatifs arméniens en -i*. REAR 10, 1930, 81—84.

³⁴ *Remarques sur les composés arméniens en -pet*. Handes Amsorya nr 10—12, 1961, coll. 631—640; *Le développement des mots composés en arménien classique*. REAR, nouv. série, 4, 1967, 1—14.

³⁵ *Sur quelques emprunts iraniens en arménien*. Handes Amsorya 1927, coll. 761—764; *Titres iraniens en arménien*. REAR 9, 1929, 5—10; *Mots d'emprunt iraniens en arménien*. BSL 53, 1957—1958, 55—71; *Éléments parthes en arménien*. REAR, nouv. série, 1, 1964, 1—39.

w przygotowaniu II wydania znanej pracy *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique* (1936), a w wiele lat później przygotował wydanie studiów Meilleta ze składni ormiańskiej *Études de linguistique et de philologie arméniennes* (1962), zaopatrzone wstępem.

Ważne, choć tylko jedno, studium poświęcił Benveniste językom tocharskim³⁶.

Oprócz wymienionych, znamy jeszcze kilkanaście studiów Benveniste'a, poświęconych różnym językom ie. jak gocki, celtyckie, greka, staropruski. Temu ostatniemu poświęcił najpierw krótki artykuł o charakterze etymologicznym³⁷ a potem bardzo interesujące studium o pruskim anaphoricum *din*, co dało autorowi okazję do przedstawienia systemu zaimków wskazujących w ie.³⁸ Po raz ostatni wrócił do języków bałtyckich w 1935 r. artykułem o pewnym szczególnie morfologicznym³⁹.

Nie zajmował się Benveniste specjalnie językami słowiańskimi, choć zawdzięczamy mu trzy ważne artykuły, dotyczące stosunków językowych irańsko-słowiańskich⁴⁰.

Ad C. Prace z językoznawstwa ogólnego. W tej dziedzinie Benveniste nie zostawił jednolitego wykładu swych poglądów na język, choć opublikowane studia noszą znamię wielkości. Swoje poglądy na istotne punkty przedstawił w szeregu artykułów, których większość została zebrana w tomie *Problèmes de linguistique générale* (1966, s. 356), obejmującym 28 artykułów z lat 1939—1964, a którego naturalną kontynuacją jest opublikowany w 1974 r., już w czasie choroby autora, tom drugi pod takim samym tytułem, gdzie zamieszczono 20 artykułów z lat 1965—1972.

Jak widać z podanych dat, problematyką ogólnojęzykową zajął się Benveniste już jako ukształtowany uczony o uznanej sławie iranisty i indoeuropeisty. Słusznie podkreśla jeden ze znawców twórczości Benveniste'a, że nie da się tego uczonego jednoznacznie zakwalifikować ani do strukturalistów, ani do tzw. tradycjonalistów. Zdołał on bowiem wypracować taką koncepcję języka, która jest wolna od skrajności obu tych kierunków. Benveniste był uczonym, jednym z tych nielicznych, którzy nie tworząc osobnej szkoły językoznawczej, stanowią osobny kierunek.

Zajmując się problematyką ogólnojęzykową Benveniste zawsze

³⁶ *Tokharien et indo-européen*. Festschrift für H. Hirt, 1936, 240—277.

³⁷ *Notes d'étymologie prussienne*. Studi Baltici 2, 1932, 78—83.

³⁸ *L'anaphorique prussien *din* et le système des démonstratifs indo-européen*. Studi Baltici 3, 1933, 121—130.

³⁹ *Questions de morphologie baltique*. Studi Baltici 4, 1934—1935, 72—80.

⁴⁰ *Une correspondance irano-slave*. MSL 23, 1935, 403—405; *Une corrélation slavo-iranienne*. Festschrift für Max Vasmer, 1956, 70—73; *Les relations lexicales slavo-iraniennes*. To Honor Roman Jakobson, 1967, 197—202.

celował w znakomitym opanowaniu materiału, który stanowił dla niego podstawę do wyciągania wniosków. Ta staranność, można nawet powiedzieć, drobiazgowość w doborze materiału pozwalała mu na formułowanie pewnych i trwałych uogólnień, które nie przewracają się pod wpływem pierwszej nowej na ten sam temat pracy.

Benveniste nigdy nie był zwolennikiem całkowitego opisu języka w duchu deskryptywizmu lub gramatyki generatywnej. Uważał nawet takie podejście za „demonstrację metody dla samej metody”. Raczej starał się wybierać węzłowe punkty systemu i od nich wychodzić w różnych kierunkach, uważając, że wielka ilość zjawisk językowych jest ze sobą związana w sposób koncentryczny i właściwym zadaniem językoznawcy jest wyeksponowanie właśnie punktu centralnego dla każdego kręgu zjawisk. Tę postawę badawczą możemy śledzić, jak mi się wydaje, w samym ułożeniu zbioru artykułów w tomie *Problèmes de linguistique générale*, gdzie sam autor wydzielił następujące części: 1. Komunikacja (językowa), 2. Struktury i analizy, 3. Funkcje syntaktyczne, 4. Człowiek w języku, 5. Leksyka i kultura.

Dla pierwszej grupy prac najistotniejsze jest pojęcie znaku, wywodzące się we współczesnym językoznawstwie od Ferdynanda de Saussure'a, któremu Benveniste poświęcił swój pierwszy artykuł z problematyki ogólnojęzykowej⁴¹. Benveniste dostrzegł pewne niejasności w sformułowanym przez de Saussure'a arbitralnym charakterze znaku językowego i próbował je usunąć. W tej samej grupie umieścił Benveniste trzy dalsze artykuły, w których znajdziemy jego ustosunkowanie się do problemu tzw. mowy zwierząt⁴², do problemu wzajemnego stosunku myśli i języka⁴³, czy wreszcie jego uwagi o tym, jak pewne zjawiska ludzkiej osobowości, opisywane przez psychoanalityków jako działanie podświadomości, znajdują swoje uzewnętrznienie w języku⁴⁴. Do niektórych tu poruszonych zagadnień wracał Benveniste powtórnie. Np. problem znaku językowego jeszcze raz poruszył głębiej i wszechstronniej w świetnym artykule⁴⁵, w którym *expressis verbis* określił język jako jedyny system, w którym znaczenie formuluje się w dwóch płaszczyznach, podczas gdy wszystkie inne systemy komunikacji są jednowymiarowe: bądź te semiotyczne (znaki grzeźnościowe) bez

⁴¹ *Nature du signe linguistique*. Acta Linguistica 1, 1939, 23–29 (= PLG 1, 49–55).

⁴² *Communication animale et langage humain*. Diogenes 1, 1952, 1–8 (= PLG 1, 56–62).

⁴³ *Catégories de pensée et catégorie de langue*. Les Études Philosophiques, nouv. série, 13^e année, n° 4, 1958, Le langage, 419–429 (= PLG 1, 63–74).

⁴⁴ *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne*. La Psychanalyse 1, 1956, 3–16 (= PLG 1, 75–87).

⁴⁵ *Sémiologie de la langue* (1). Semiotica I, 1, 1969, 1–12 i *Sémiologie de la langue* (2). Semiotica I, 2, 1969, 127–135 (= PLG 2, 43–57 i 57–66).

semantyki, bądź semantyczne (ekspresja dzieła sztuki) bez semiotyki. „Przywilejem języka jest to, że obejmuje równocześnie znaczenie znaków i znaczenie wypowiedzi” (II, s. 65).

Druuga grupa prac, ujęta nadtytułem *Struktury i analizy*, obejmuje obok innych bardzo ważny artykuł, w którym Benveniste nakreślił swoją teorię przypadku⁴⁶. Wychodząc od konkretnych faktów języka łacińskiego dochodzi Benveniste do podstawowych dla teorii przypadku ustaleń o stosunku genetiwu do accusatiwu i nominatiwu. Warto przypomnieć, że mniej więcej w tym samym czasie co Benveniste podobną teorię przypadku sformułował Kuryłowicz. Uważa się dzisiaj, że Benveniste'a i Kuryłowicza prace stanowią podstawę dla jednej z czterech najpoważniejszych teorii przypadków, tzw. teorii lokalistycznej.

W trzeciej grupie prac Benveniste zajmował się 1) zagadnieniem zasad typologii syntaktycznej, 2) problemem strukturalnego schematu zdania, a wreszcie 3) problemami związanymi z *verbum tamen*, jak: problem perfectum i jego miejsce w języku, problem diatezy, stanowisko czasowników „być” i „mieć”, oraz struktura relacji w wypadku posiłkowości⁴⁷. Problem perfectum uważał Benveniste za podstawowy dla *verbum*. Ta kategoria czasownikowa interesowała go nie jako taka, lecz dlatego, że jawi się ona jako zasadnicza w systemie wielu ie. i nieindoeuropejskich języków; jako punkt systemu, w którym się krzyżują czasowe kategorie praesentis i praeteriti a w związku z tym także proces i stan, dalej nominatywność i posesywność i wreszcie typy zdania nominalnego i werbalnego.

Do czwartej, wydzielonej w osobną grupę, części prac z zakresu językoznawstwa ogólnego a zatytułowanej *Człowiek w języku*, wchodzi 6 rozdziałów tomu I i 7 rozdziałów tomu II. W tej grupie prac Benveniste z całą świadomością kładzie nacisk na subiektywny i antropocentryczny charakter języka. Fakt ten, oczywiście dobrze znany, niejednokrotnie gubi się w wywodach różnych uczonych. A jak to wspaniale pokazał Benveniste w analizie struktury relacji pomiędzy osobami w paradygmacie czasownikowym i w zamku⁴⁸, inny charakter mają osoby 1. i 2., a zupełnie inny tzw. osoba 3.

W grupie prac traktujących o związku między słownictwem a kulturą na pierwszy plan wysuwa się niewątpliwie szkic *Problèmes*

⁴⁶ *Pour l'analyse des fonctions casuelles: le génitif latin*. *Lingua* 11, 1962, 10–18 (= PLG 1, 140–148).

⁴⁷ *La phrase nominale*. PLG 1, 151–167; *Actif et moyen dans le verbe*. PLG 1, 168–175; *La construction passive du parfait transitif*. PLG 1, 176–186; *Structure des relations d'auxiliarité*. PLG 2, 177–193.

⁴⁸ *Structure des relations de personne dans le verbe*. BSL 43, 1946, 1–12 (= PLG 1, 225–236).

*sémantique de la reconstruction*⁴⁹. Jak już wspomniałem, Benveniste nigdy się nie ograniczał do opisu czysto formalnego. Jako wierny kontynuator wielkich socjologicznych i historycznych tradycji językoznawstwa francuskiego, nie mógł się też w badaniu znaczenia zadowolić opisem. Usiłował pokazać związki między językiem a typem kultury, charakterystycznym dla użytkowników danego języka. Zmiany w kulturze powodują nieodzownie zmiany w języku, głównie w semantyce. Benveniste próbował pokazać trudności, o wiele większe niż przy rekonstrukcji formy, na jakie się napotyka przy próbach rekonstrukcji semantycznej. Jego naczelną tezę w tym względzie głosi, że przy rekonstrukcji semantycznej należy ustalić istotne cechy dystynktywne znaczenia w opozycji do wariantów kontekstowych. Ale osiągnięcie tego celu jest utrudnione nie tylko przez brak odpowiednich kontekstów, w których użycie danego wyrazu pozwoliłoby odkryć prawdziwy sens, ale także badacz nieustannie jest narażony na oddziaływanie właściwych dla języka kategorii semantycznych, które wprowadzają zamęt do danych języka, który się bada. Kilka dalszych rozdziałów tej grupy to przykłady praktycznego zastosowania wspomnianych postulatów teoretycznych.

Ad D. Prace z historii i metodologii językoznawstwa. Przegląd dorobku Benveniste'a byłby niepełny, gdybym pomiął jego prace dotyczące historii językoznawstwa i jego wypowiedzi na tematy metodologiczne. Do pierwszych zaliczam biogramy i omówienia dorobku naukowego kilku wybitnych językoznawców jak A. Meillet, M.-L. Sjoestedt, J. Vendryes, L. Renou. Szczególnie, ze zrozumiałych względów, interesowała go postać i doktryna F. de Saussure'a, któremu poświęcił kilka artykułów oraz wydał korespondencję wybitnego Szwajcara z A. Meillem.

Współczesne prądy w językoznawstwie śledził bacznie i dawał temu wyraz na piśmie. Daleki od wszelkich skrajności starał się wyrobić sobie własny sąd o najnowszych kierunkach językoznawstwa, nie ukrywając zresztą nigdy swej niechęci do gonienia za nowinkami, ale z drugiej strony nie negując istotnych odkryć językoznawstwa współczesnego⁵⁰. Był świadom, że językoznawstwo współczesne stoi na swoistym rozdrożu. Najwyraźniej dał temu wyraz w dwóch wywiadach w 1968 r.⁵¹

Benveniste był doktorem honoris causa kilku uniwersytetów,

⁴⁹ Word 10, 1954, 251–264 (= PLG 1, 289–307).

⁵⁰ *Tendances récentes en linguistique générale*. JPs 1954, 47–51, 130–145 (= PLG 1, 3–17); *Coup d'oeil sur le développement de la linguistique*. PLG 1, 18–31.

⁵¹ *Structuralisme et linguistique. Un entretien de Pierre Dairé avec Emile Benveniste*. Les Lettres Françaises, 1242, 1968, 10–13 (= PLG 2, 11–28); *Ce langage qui fait l'histoire. Propos recueillis par Guy Dumur*. Le Nouvel Observateur, spécial littéraire, 20 nov. au 20 déc., 1968, 28–34 (= PLG 2, 29–40).

członkiem wielu towarzystw naukowych, m.in. był członkiem zagranicznym PAN; w latach 1927—1937 był sekretarzem Société Asiatique w Paryżu, od 1945 do 1968 r. był sekretarzem SLP, był wieloletnim członkiem redakcji poważnych czasopism naukowych, m.in. BSL, JA, REAr.

Z jego śmiercią odwróciła się piękna karta francuskiego i światowego językoznawstwa.

Józef Reczek

WYKAZ SKRÓTÓW

BSL	Bulletin de la Société de Linguistique de Paris
BSOS	Bulletin of the School of Oriental Studies
JA	Journal Asiatique
JPs	Journal de Psychologie Normale et Pathologique
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
MSL	Mémoires de la Société de Linguistique de Paris
PLG	Problèmes de Linguistique Générale
REAr	Revue des Études Arméniennes
RHR	Revue d'Histoire des Religions
RPh	Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes
TPhS	Transactions of the Philological Society.

SZKŁO POWIĘKSZAJĄCE

Kornel Filipowicz to pisarz bardzo dobrze znany czytelnikom artystycznej literatury jako nowelista i autor niedużych powieści, a więc, jak mówią Anglosasi, "long short stories". Od dawna też ustalona jest pozycja tego pisarstwa, jego ranga, a także specjalne i wyraźnie zaznaczone stanowisko w obrębie pola ideowego polskiej literatury. Jest to mianowicie stanowisko w pewnym sensie konserwatywne, umiarkowanie konserwatywne. Zachowawczość ta, trzeba pamiętać, ma charakter przede wszystkim artystyczny, dotyczy technik pisarskich, obrazu człowieka, nastroju skupionej obserwacji. Jest to zarazem stanowisko, którego wartościowość i wybitność odsłania się w miarę upływu lat. Niekiedy bowiem wynalazki i sensacje jednego sezonu przesłaniają tego rodzaju *constants*, jakim jest pisarstwo Filipowicza.

Gdzieś na powierzchni literatury powstają prądy i wiry, upowszechniają się koncepcje naraz ochoczo przyjmowane przez „wszystkich”, zarysowują się kierunki przemian ewolucyjnych stylu i architektury estetycznej dzieła, wykwitają mody, z których część szybko płowieje, część zaś w pewnym zakresie utrwała się i krzepnie, zyskując historyczną nobilitację. Zapewne, nie są to zupełnie błahe rzeczy, przeciwnie, bywają one motorem niejednego przełomu, dostarczają literaturze bodźców intelektualnych, zapewniają jej łączność z żywą historią myśli. Ale także dużo w tym bezwładności i plagiatowości. Nieliczne tylko silne i zdrowe organizmy umieją bez szkody dla siebie przyjmować duże porcje nowości, nowych wynalazków, nie tracąc przy tym własnej tożsamości, własnego wyrazu. A jednocześnie współczesna literatura wyraźnie cierpi od nadmiaru teorii i teoryjek, i to nie w sensie treściowej zawartości, wewnętrznego bogactwa, nadzienia myślowego, lecz raczej nazbyt pochopnie przyjmowanych założeń, reguł, które jej zwykli dyktować niezliczeni pedagodzy, prorocy i szamani. Dlatego też uleganie wpływom natury intelektualnej niekoniecznie oznacza dla literatury znalezienie się w sferze racjonalnej. Dopiero wpływ czasu nieodparcie dokumentuje słuszność i sens innych postaw pisarskich. Odrobina konserwatyizmu okazuje się po prostu konsekwencją, wynikiem osobistego stosunku do pracy literackiej, wreszcie może też świadectwem charakteru.

Naturalnie, proza Filipowicza nie tkwi wcale nieruchomo w jednym punkcie, także i ona podlega zmianom, jest to jednak ewolucja powolna, immanentna, raczej rafinacja pewnych wcześniej już zaznaczonych właściwości niż sięganie po rzeczy całkiem nowe. Nowy tom opowiadań Filipowicza, *Kot w mokrej trawie*¹, zosta-

¹ Kornel Filipowicz: *Kot w mokrej trawie*, Kraków, WL, 1977.

wia po przeczytaniu wrażenie takie, jakby obcowało się z prozą dającą bliższy i powiększony, bardziej szczegółowy, obraz świata, jakby, inaczej mówiąc, między okiem pisarza-narratora a przedstawianą rzeczywistością znajdowała się soczewka szkła powiększającego. Poszczególne ujęcia, zawarte w kolejnych opowiadaniach tomu, składają się na większą całość.

Ponieważ zaś każda migawka wykonana jest z nieco innego, przesuniętego punktu widzenia, całość ukazuje się nam plastycznie, jak w okularach fotoplastykonu (aparatu, który ustąpił miejsca telewizji). W pole widzenia wchodzi ludzie, zwierzęta i rzeczy, składniki ludzkiego świata. Nauczyciele, koledzy szkolni, zapamiętani z dzieciństwa krewni. Kot, motyl, uwięzione w ogrodzie zoologicznym goryle. Sprzęty mieszkalne, drobne przedmioty, tak dobrze przez nas oswojone, wreszcie broń, pistolety. Pistolety, dzisiaj broń zastrzeżona dla fachowców, używana, można powiedzieć, w wąskich branżach, dawniej właściwie nieodzowny rekwizyt człowieka honoru. Małe pistolety, które kobiety nosiły w torebkach. Pistolety służące do pojedynków i, w razie ostatecznego krachu, umożliwiające jakieś w miarę rycerskie samobójstwo.

W opowiadaniach Filipowicza pistolet raz umożliwia dopiero co uwolnionemu z niemieckiego obozu więźniowi odzyskanie godności, bo, chociaż wcale nie używany, pozwala na przesunięcie się do rzędu tych, którzy w tuż powojennym rozgardiaszu decydują sami o swoim losie, jak silne zwierzęta; kiedy indziej zaś, w opowiadaniu poświęconym szkolnemu przyjacielowi narratora, staromodny niewielki pistolet, z rękojeścią wyłożoną masą perłową, staje się narzędziem samobójstwa, wynikłego może z młodzieńczego nienasyceńca, albo przeciwnie, równie młodzieńczego przesytu.

Niekiedy całe opowiadanie służy jako ekspozycja, której raptownym uwienieniem staje się jedno tylko zdanie. Tak właśnie dzieje się w opowiadaniu *Decydujcie się moi kochani, czyli o miłości rodzinnej* (może tylko niezręczny jest sam tytuł, który ze zbytnią hojnością raz jeszcze ofiarowuje czytelnikowi to właśnie kluczowe zdanie). Tekst ten szkicuje udreki i rozkosze życia rodzinnego — wujostwo, które w latach po pierwszej wojnie nadużywa gościnności rodziców narratora, potem szczegółowo przedstawiona scena na prowincjonalnym dworcu, na który zajeżdża pociąg z Berlina przez Lwów i Czerniowce do Bukaresztu, pożegnanie zasiedziały gości. Pociąg ruszy za kilka minut, matka próbuje jeszcze zatrzymać swych krewnych, a ojciec, spoglądając na zegarek, wypowiada te nabrzmiałe niecierpliwością słowa, wezbrane podskórnym, pełnym utajonych złości, a jednak miarkowanym przez przywoitość, nurtem życia spokojnej rodziny: „No, decydujcie się, moi kochani...”

Całkiem inny efekt decyduje o sukcesie opowiadania, którego

bohaterem jest Gutmann, kolega szkolny, syn dobrze sytuowanego żydowskiego adwokata, drobny, mały, chorowity, jeden z tych chłopców, którzy są zwolnieni z lekcji gimnastyki (Gutmann świadczyo lekarskie „wręczał... elegancko, w koperce”), a którzy, mimo że są świetnymi uczniami, nie zawsze właściwie rozumieją sens przytaczanych przez nauczyciela przypowieści. Epilog opowieści to hipotetyczne odtworzenie okoliczności, w jakich włąły Gutmann wyruszał podczas okupacji w swą ostatnią podróż. Oto ostatnie słowa opowiadania, będącego jednocześnie dalekim pożegnaniem: „Byłeś wprawdzie już dorosłym mężczyzną, po magisterium, na praktyce adwokackiej i parę razy, w drobnych sprawach, zastępowałeś już w sądzie obrońcę — ale zdrowie miałeś zawsze wątłe. Marzęs i łatwo się przeziębiałeś”.

Cały blok opowiadań zbudowanych z materiału wspomnieniowego wskrzesza atmosferę pierwszej szkolnej młodości. Poznajemy miasto leżące gdzieś na zachód od Krakowa, podzielone na dwa obozy wyznaniowe, katolicki i ewangelicki. Z odległej perspektywy dojrzałości wydarzenia tamtej wczesnej epoki wyglądają jak puste skorupki po jajku, zaklejone, czyste, lekkie i doskonalsze od prawdziwych jajek. Świat, który jest darowaną poezją. Filipowicz umie odtworzyć tamte wymiary, kategorie dziecięcej jeszcze wrażliwości, atmosferę ani poważną, ani żartobliwą, to osobliwe zawieszenie między śmiertelnie serio światem dorosłych a zabawą. *Wojny religijne*, opowiadanie z tego właśnie cyklu, przedstawia taką właśnie niejednorodną sytuację, w której zwykle szkolne bójki przez ich uczestników podnoszone są do rangi walk religijnych. Chłopcy igrają z powagą tego historycznego skojarzenia, a jednocześnie chcą uzyskać dla siebie wygodne alibi, pewni, że dorośli będą woleli uderzenia i zapasy religijne od zwykłych, sztubackich — a miał się kto z kim bić, bo właśnie ewangelicy z katolikami. Dopiero doświadczony, mądry ksiądz, kapelan wojskowy, kładzie kres tej mistyfikacji, jakby w obawie, że może się utrwalić. Ksiądz mówi, że na polu walki nie zastanawiał się, czy ma do czynienia z katolikiem, prawosławnym czy ewangelikiem, „każdy dostawał łyk wódki i rozgrzeszenie.”

Najniezwyklejszym chyba opowiadaniem tomu jest *Scena końcowa*, relacja z prawdziwej czy fantastycznej wizyty w ogrodzie zoologicznym, w pawilonie małp, a ściślej goryli. Zaszło tu coś tajemniczego, trudnego do wyjaśnienia. Otóż w jednym z luksusowych, zachodnich ogrodów zoologicznych goryle na przeciąg pewnego czasu zastygły w bezruchu, w idealnym, martwym bezruchu. Budzi to zrozumiały niepokój personelu, pojawiają się błyskawicznie ściągnięci specjaliści. I tylko tyle, nic więcej, cisza i bezruch. Można się zastanawiać, co właściwie zaszło. Można szukać wyjaśnienia. I jak zwykle poszukiwania te rozdwarzają się, bo naukowcy, le-

karze, skłonni są przypuszczać, że to znane skądinąd zjawisko osłupienia historycznego — nigdy jednak nie występujące w postaci zbiorowej manifestacji — albo może wynik przedawkowania jakiegoś leku czy hormonu.

Filipowicz patrzy na świat trochę jak przyrodnik. Pewnie także i to powoduje, że jego obserwacje są tak analitycznie dokładne. Tym razem jednak nie zadowala się hipotezami pozostającymi w granicach naukowego rozsądku. Korzysta raczej z przywileju humanistyki, rozumienia. Podejrzewa, że to był bunt „przeciwko luksusowej niewoli”. Goryle, choć zapewniono im doskonały standard bytowania, choć otoczone są najlepszą opieką, choć grozi im o wiele mniej niebezpieczeństw niż na swobodzie, tęsknią za prawdziwym życiem. „Chcą wędrować, przenosić się wraz z dziećmi z miejsca na miejsce, poznawać okolice nieznane, odnajdywać z radością miejsca, w których już kiedyś były. Chcą głodować i objadać się do syta. Przeżywać burze piaskowe i tropikalne ulewy. Zwyczajstwa i kłęski.”

Szczegółowa dokumentacja każdego opowiadania sprawia, że mamy poczucie wielkiej rzetelności autora. Każdy krąg rzeczywistości, uchwycony w soczewce lupy, zostaje dokładnie spenetrowany. Przygody ludzkie czy zwierzęce nie są opowiedziane ot, tak sobie, bo coś w nich jest. Zawsze czujemy, jakie to coś, dlaczego autor posłużył się tym czy innym epizodem. Są to mianowicie opowieści o ludziach dorosłych, nie w sensie metrykalnym, lecz moralnym. Bez morałów, raczej w transkrypcji opisowej, przedstawiającej, takiej, która tylko sygnalizuje wypukłości i wklęsnięcia etyczne czy społeczne. Ciekawe, że u Filipowicza pewne rekwizyty trochę staroświeckie — głównie w opowiadaniach wspomnieniowych — występują na innych zupełnie prawach, niż w prozie stylizacyjnej; która cała utkana jest z takich właśnie, ku przeszłości skierowanych, napomknień i odniesień (w powieściach Kuśniewicza czy Piotra Wojciechowskiego). Tam materia opowiadania pokrywa się natychmiast patyną estetyczną, historia jak antykwariat budzi wzruszenia pozbawione zabarwienia prawdziwościowego, a więc mającego cokolwiek wspólnego z rzeczywistymi wartościami życia.

U Filipowicza jest inaczej, gdyż to, co wydobyte zostaje z niedalekiej przeszłości przypomina raczej o ciągłości życia, o trwałości zaciągniętych niegdyś zobowiązań, o aktualności spraw pozornie przebrzmiałych. Tamten świat nie odsuwa się w jakiś wiek złoty, po którym miałaby pozostać tylko bliżej nieokreślona, pogrucho-tana współczesność, przeciwnie, trwa powiększony przez uzbrojone oko pisarza. Właśnie ten bardzo osobisty realizm opowiadań Filipowicza decyduje o sile jego pisarstwa.

Adam Zagajewski

MICHAŁ STRZEMSKI

Z ZAGADNIEŃ PSEUDOFILOZOFII NIEPROFESJONALISTÓW

INTEGRACJA CAŁKOWITA CZYLI
DEZINTEGRACJA ZUPEŁNA

Jak zostać prawdziwym obywatelem świata?

Pytanie wydaje się niedorzeczne w swojej prostocie. Niedorzeczna będzie także równie prosta odpowiedź. Zamiast szukać takiej odpowiedzi, ograniczmy się więc do poszukiwania samych tylko zasadniczych ogniów, łączących jednostkę z innymi ludźmi.

Powszechnie wiadomo, że obywatelami świata nie stajemy się bezpośrednio. Należymy do jakiegoś narodu, czujemy się patriotami jakiejś ojczyzny i jakiegoś jej regionu. Jesteśmy przywiązani do jakiejś wsi lub do jakiegoś miasta, czy jego dzielnicy. Więzy emocjonalne mogą nas łączyć z zakładem pracy i jego zespołem pracowniczym.

Jesteśmy zwykle objęci przez jakieś organizacje polityczne, społeczno-gospodarcze, zawodowe, kulturalne itp.

Przeważnie należymy do jakiejś rodziny.

Czegoś tu jednak brakuje. Jakiegoś ważnego szczebla, o którym dzisiaj często zapominamy.

Brakuje „ferajny”.

Przepraszam przebogaty język polski za tę pozorną obrazę, ale każdy język ma braki, które uzupełnia zapożyczeniami. Zresztą ferajna to już obecnie czysto polski wyraz, bo ma swoje własne, polskie znaczenie, odbiegające od aktualnego znaczenia niemieckiego słowa „Verein”. Można nawet powiedzieć, że język niemiecki został zubożony przez zawężenie pierwotnego sensu tego słowa, a język polski wzbogacił się o to słowo, utrzymując tę część jego tradycyjnego sensu, której zabrakło w słownictwie pochodzenia słowiańskiego.

A więc ferajna! Ferajna to jedna z podstawowych komórek społecznych, która nie wymagała dawniej żadnej definicji. Dziś musimy ją definiować. Formalnie stanowi ona zespół złożony z kilku, kilkunastu albo kilkudziesięciu osób, przeważnie (nie zawsze) tej samej płci i przeważnie (ale niekoniecznie) podobnego wieku. Genetycznie jest ona grupą osób złączonych wspólnotą przeżyć, upodobań czy zamiłowań, poglądów na rozmaite sprawy itd. Osobną pozycję zajmują ferajny sportowe (nie chodzi tu o kluby oficjalne).

Ferajny najwyższej kategorii tworzą się na podstawie wspólnoty światopoglądowej. Najniższą kategorię stanowią grupy zabawowe.

Ferajny powstają już we wczesnym dzieciństwie człowieka. Wchodzą tu w grę grupy zabawowe małych dzieci, kształtujące się w wieku przedszkolnym. Ze względu na zasięg poruszania się dzieci mają one terytorialnie charakter przydomowy.

Co się dzieje z ferajnami w obrębie samych przedszkoli — to dla autora temat raczej mało znany, bo z przedszkolami nigdy się nie stykał. Miał natomiast okazję zapoznać się trochę z niektórymi szkołami pomiędzy Donem i Odrą. Swoje szkolne wiadomości z zamierzchłej przeszłości zaktualizował następnie dzięki progeniturze i aktualnym obserwacjom młodzieży w wieku szkolnym.

O ferajnach młodzieży w tym wieku można by pisać nieskończenie wiele. Ograniczymy się tylko do skąpych uwag na wybrane tematy.

Ferajny uczniowskie z okresu zaborów są powszechnie znane z literatury wspomnieniowej i pamiętnikarskiej. Każdy czytelnik takiej literatury zdaje sobie sprawę, że uwarunkowały one w sposób istotny przetrwanie inteligencji polskiej o narodowym obliczu. Pośrednio decydowały one nawet o postawie autsajderów. Obowiązywała tu bowiem zasada: „pozycja kształtuje opozycję i na odwrót”. Rozwinięcie myśli zawartej w tym powiedzeniu utwierdza nas w przekonaniu, że czynne autsajderstwo ma w sobie coś z opozycji, a tym samym podlega tej regule.

W okresie międzywojennym ferajny szkolne były na ogół mniej liczne niż w czasach zaborów. Przeważnie obejmowały kilku uczniów (lub kilka uczennic). Grupki kilkunastoosobowe spotykało się rzadziej. Pomijamy tu oczywiście ferajny sportowe, których liczebność zależała od rodzaju uprawianych gier.

W pewnym sensie ferajną była w każdej szkole każda klasa (tak było i jest zresztą na całym świecie).

Stosunkowo dużą liczebnością odznaczały się ferajny powstające na tle zabawy w wojnę (także zjawisko powszechne). Jednoczyły one oczywiście tylko dzieci i najmłodszą młodzież. Żywoć ich był najczęściej efemeryczny.

Grupy zabawowe starszej młodzieży szkolnej miały zupełnie inny charakter, a przy tym odznaczały się ogromnym zróżnicowaniem, ukształtowanym przez stosunki ogólnooświatowe (region, wieś, małe miasteczko, średnie miasto, duże miasto), sytuację materialną uczniów i warunki mieszkaniowe (które nie zawsze wykazywały prostą korelację z sytuacją materialną rodziców kumpli).

Ferajny zabawowe starszego sztabactwa przeradzały się łatwo w ferajny wyższego stopnia: rozrywkowo-kulturalne. Rzadko degradowały się do poziomu rozrabiackiego, zwłaszcza że po drodze

do upadku ulegały łatwo eliminacji z ram organizacyjnych szkolnictwa.

Największy wpływ na ogólny poziom społeczeństwa sztubackiego wywierały właśnie te ostatnio wspomniane ferajny rozrywkowo-kulturalne. Od nich zależał rozwój oficjalnie działających kółek muzycznych, śpiewaczych i teatralnych. Ferajny te nie zawsze jednak ułatwiały organizację imprez „z racji...” lub „ku czci...”. Jakoś im to nie „leżało”.

Elitarne ferajny światopoglądowe wywodziły się najczęściej z drobnych grup młodzieży o zainteresowaniach literackich. Filozofowanie na rozmaite Nieliterackie tematy dotyczące wszystkich spraw tego świata stanowiło przeważnie zjawisko wtórne. Wpływ filozofującej ferajny na szersze koła kolegów zaznaczał się głównie w takich przypadkach, gdy szkoła zapewniała swoim wychowankom wolną trybunę. Tylko kółka polonistyczne stwarzały odpowiednie warunki dla swobodnych wypowiedzi. Dość liczni dyrektorzy szkół i poloniści, starający się uatrakcyjnić wymienione kółka, wykazywali w tym zakresie duży liberalizm.

Same ferajny zbierały się głównie w mieszkaniach prywatnych, ale w ciepłych okresach naśladowały perypatetyków. Na wolnym powietrzu, poza miastami gadało się najlepiej. Samej budy też nie unikano w godzinach popołudniowych, jeśli miała ona przyjemne otoczenie i korzystne warunki lokalowe.

W okresie międzywojennym poważna ferajna nie bawiła się w konspirację, chociaż wymagała od kumpli dyskrecji. W czasie okupacji dyskrecja zamieniała się momentalnie w konspirację.

Tę przedziwną łatwość zrodzenia się olbrzymiego podziemia konspiracyjnego pod okupacją zawdzięczamy właśnie ferajnom. Odgórne dążenia do zorganizowania sieci administracji podziemnej i sił zbrojnych natrafiły na powstałe już oddolnie gotowe lokalne struktury: ośrodki zarządzania i oddziały bojowe. Powołały je do życia ferajny, w których wszyscy wiedzieli dużo o sobie nawzajem. W przeciwnym przypadku wszystkie te struktury zostałyby szybko zniszczone przez hitlerowskie czynniki policyjne, odznaczające się dużą sprawnością i operujące olbrzymim aparatem konfidencym.

Alte to już osobna sprawa, wielokrotnie już analizowana i nadal warta jeszcze obszernych, głębokich i wielokrotnych studiów. Przejdźmy do naszych czasów.

Tworzenie się ferajny w aktualnych warunkach mieszkaniowych jest bardzo utrudnione. Cała, rzeczywiście ogromna poprawa tych warunków, nie przekreśla faktu, że wielka i całkowicie niekrepująca „chałupa”, czyli „chata” do codziennego użytku jest dziś prawie nie do pomyslenia.

A takie „chaty” bywały. Spośród kolegów szkolnych autora miał taką „chatę” wcale nie najzamożniejszy, lecz właśnie najuboższy kumpel. Mieściła się ona w nędznej podmiejskiej chałupie (we właściwym znaczeniu tego słowa). Była wielka, bardzo pojemna. Miała nie tylko całkowicie niekrępujące wejście, ale także i dojście.

Weszło obecnie w zwyczaj przyjmowanie młodocianych gości na klatce schodowej. To było kiedyś w „sferach” uczniów szkół średnich straszną obrazą, bez względu na przynależność klasową gości i gospodarzy oraz stopień zażyłości łączący te młode osoby.

W sztubackich czasach autora zdarzyło się raz, że zaszedł doń kolega, który bardzo się spieszył, nie chciał wejść do mieszkania i załatwił swą sprawę na progu. Nie zorientowana w sytuacji matka autora, nie posiadała się z oburzenia — jak można było tak potraktować kolegę.

Sprawa ferajny sztubackiej była zawsze, bardzo zresztą niesłuszną, lekceważoną lub w ogóle nie dostrzegana przez społeczeństwo. Liczono się natomiast z ferajnymi studenckimi, które w ramach wyższych uczelni były w znacznej części zinstytucjonalizowane.

Pomijamy tu całkowicie duże organizacje akademickie, które już przez samą swoją liczebność nie mogły być ferajnymi. Klasyczna zinstytucjonalizowana ferajna to korporacja.

To prawda, że statuty większości korporacji były przestarzałe i reakcyjne. To prawda, że były przesadnie formalistyczne. Ale sprowadzanie treści korporacji do dekla, bandy i szpady jest przesadne i krzywdzące. Uczyli one prawdziwego koleżeństwa, honoru i dyscypliny. Komersy korporacyjne stanowiły szkołę humoru najwyższej próby. Humor wypływającego często z najodleglejszych skojarzeń. Odbywane w korporacjach wieczory dyskusyjne wyrabiały umysły korporantów i wzbogacały ich wiedzę o takie elementy, których nie dostarczały katedry wyższych uczelni.

Oczywiście nie wszystkie korporacje były takimi intelektualnymi ferajnymi, ale chyba nie trzeba dowodów na to, że wszystkie uczyły głębokiego patriotyzmu.

Do ferajn częściowo lub całkowicie zinstytucjonalizowanych należały odgałęzienia kół regionalnych (czasem nawet narodowościowych) i kół naukowych.

Często ośrodkami koncentracji ferajn, także „prywatnych”, bywały te katedry, których kierownicy wykazywali uzdolnienia do budzenia poważniejszych zainteresowań i tworzenia własnych szkół naukowych.

Ferajny regionalne i naukowe mogły być w swym składzie zróżnicowane pod względem płci i wieku.

Scisła ferajna (np. typu korporacyjnego) nie uznawała najczęściej „dwupłciowości”. Gruchające pary osłabiały ferajnę w jej da-

zeniu do integracji zespołu, odgrywając w nim rolę autsajderów i osłabiając grupę.

Ze szczególną ostrością przestrzegano eliminowania takich autsajderów w korporacjach. Korporant musiał pozostawiać sprawy damsko-męskie poza progiem korporacji, w której prawo obywatelstwa miało tylko koleżeństwo.

Zawarcie małżeństwa przez korporanta wymagało zgody korporacji. Jeżeli korporant żenił się wbrew woli komilitonów, łamał swoje statutowe zobowiązania i przestawał być człowiekiem honoru.

Warto zwrócić uwagę na to, że stosunek do starszego pokolenia nie miał charakteru antagonistycznego.

Chociaż pomiędzy poszczególnymi ferajnymi występowały rozmaite antagonizmy, prowadzące niekiedy do konfliktów, to jednak ferajna stanowiła rzeczywisty budulec społeczeństwa nie tylko akademickiego. Ze skłóconych ze sobą na co dzień grup tworzył się w obliczu wydarzeń jednolity mur. Pokazała to okupacja.

Wspominaliśmy już o dydaktycznym znaczeniu korporacyjnych wieczorów dyskusyjnych. Otóż pewną rolę dydaktyczną odgrywa każda ferajna, jeśli nie stanowi grupy wyłącznie zabawowej. Czy na 200- czy 100-osobowym zebraniu można cokolwiek dogłębnie omówić? Głupie pytanie! Tylko w ferajnie można zawsze zabrać głos, zawsze być wysłuchanym i zawsze wysłuchać innych. Skromni, pozbawieni tupetu, nienachalni młodzi ludzie znajdują często wolną trybunę dla siebie jedynie w obrębie ferajny, która może być pośrednikiem w przekazywaniu ich myśli i koncepcji na szersze forum.

Ferajna stanowi (poza rodziną) najmniejszą strukturalną (relatywnie) zbiorowość społeczną. Dążność do tworzenia ferajny jest powszechna i naturalna. Trudność stworzenia ferajny pociąga za sobą frustrację.

Bardzo złożoną sprawą, niełatwą do ogólnikowego scharakteryzowania, jest wypaczanie się ferajn o poważniejszych założeniach i przekształcanie się ich w grupy czysto zabawowe, a w pewnych przypadkach nawet w gangi. Gangizacja kół młodzieżowych stała się zresztą po drugiej wojnie światowej zjawiskiem powszechnym w różnych krajach o różnych ustrojach. Szczególną i budzącą największe obawy cechą wielu gangów jest rozchwianie się wszelkiej długofalowej celowości ich działania. Typowy gang chuligański robi wszystko po prostu „dla draki”.

W wielu przypadkach agresywny gang chuligański może być społecznie znacznie groźniejszy od złodziejskiego, bo jest nieobliczalny.

Specyficzność i rozległość spraw gangów wymaga osobnego trak-

towania. Na razie kontynuujemy temat zasadniczy. Otóż jest rzeczą pożądaną, żeby społecznie pożyteczna ferajna nie umierała śmiercią naturalną w miarę przemijania młodości zrzeszonych w niej kumpli.

Oczywiście trzeba tu wziąć pod uwagę jeszcze jedno niebezpieczeństwo z zakresu wypaczeń. O ile ferajny młodzieżowe przeobrażają się niekiedy w gangi, o tyle ferajny ludzi „średniowiecznych” i starszych przybierają łatwo postać klik. Tym niemniej za najzdrowsze uchodzą takie ferajny starszego pokolenia, które są zakorzenione w młodości. To zakorzenienie jest pod względem personalnym rzadko w pełni możliwe. Łatwiejsza jest więc ograniczająca się do tradycji zrzeszeń akademickich rozmaitego rodzaju.

W ogóle ferajny bywają bardzo rozmaite. Wyliczenie wszystkich ich postaci jest zupełną niemożliwością. Czasami ich genezę trudno ściśle określić. W doborze ludzi wchodzi często w grę niełatwe do zinterpretowania czynniki psychologiczne.

Prawdziwa ferajna zasługuje na miano kolektywu naturalnego. Wprawdzie ta naturalność może być uwarunkowana przez rozmaite czynniki nienaturalne, ale zawsze zachowuje w sobie coś z naturalności. Całkowita utrata naturalności przekreśla oczywiście istnienie autentycznej ferajny.

Likwidacja ferajny dla ujednoczenia większej zbiorowości nie prowadzi wcale do integracji społeczeństwa. Wręcz przeciwnie nawet. Prowadzi do jego dezintegracji, czasem do pełnej atomizacji.

Rodzina i ferajna składają się z jednostek, które w swej małej zbiorowości wykazują dziś specyficzne struktury, w których zasadniczymi elementami są bezpośrednio jednostki (pomijamy struktury dawne). Wyżej zorganizowane zbiorowości są już złożone, a więc stanowią już zbiorowości składające się z mniejszych zbiorowości o mniej lub więcej odmiennym kryterium koncentracji. Wprawdzie każda organizacja musi się rozpadać na frakcje, ale już frakcje są z reguły dużymi zbiorowościami i muszą się opierać na mniejszych zbiorowościach. Tak, czy inaczej, musimy dojść do ferajny, która jest koniecznym ogniwem pośrednim pomiędzy jednostką, a większą zbiorowością.

Pomijając zjawiska nadprzyrodzone musimy chyba przyjąć stałą zasadę, że człowiek, który kocha bezpośrednio tylko całą ludzkość, nie kocha nikogo i niczego. Jest jednostką aspołeczną. Bezpośrednia, całkowita integracja masowa jest niemożliwa, a próby jej realizowania prowadzą do dezintegracji zupełnej.

Michał Strzemski

MARIA DŁUSKA

KWIATY I LUDZIE

(WSPOMNIENIE O SIOSTRZE KATARZYNIE)

Kwiaty, kwiaty, kwiaty... Jest ich tyle, że zupełnie zakrywają jasną trumnę z surowego drzewa i cały katafalk. Kwiaty i ludzie. Tłum rozsadza niewielki kościół laskowski, wypełnia luźną przestrzeń przed kościołem, kłębi się dookoła. Kwiaty i ludzie.

Dopiero w zakonie przyjęła imię Katarzyny. W szkole na Wiejskiej nazywała się Zosia — Zofia Steinberg. Nie była w mojej klasie ani w internacie, jak ja. Była warszawianką, mieszkała w domu rodziców. Była w 5 klasie czy nawet 6, a ja, dzieciak, dopiero w drugiej. Wtedy, to różnica ogromna, mogliśmy nie znać się wcale. Ale pomiędzy nami była inna Zosia — Zosia Sokołowska. Internatka, jak ja, a w wyższej klasie i w wieku Zosi Steinberg. To była moja pierwsza przyjaźń w życiu. Ale dla niej przyjaźnią główną była Zosia Steinberg, i tak stała się ogniwem między nami. To trwało jeden rok szkolny. Potem życie się potoczyło z osobna. I przyszła pierwsza wojna światowa i rozdzieliła nas. Inne losy, inne miasta, nawet inne kraje. I potem raz już tylko z Zosią Sokołowską spotkanie. Ale one trzymały się z sobą w Warszawie, a tam działy się rzeczy mnie, studiującej w Krakowie, obce. Powstawało warszawskie „Kółko”, w którym kielkowały przyszłe Laski Warszawskie z ich zakonem Sióstr Franciszkanek od Krzyża, z bezcennym ogniskiem pracy nad niewidomymi i z ich wielkim zadaniem walki ze ślepotą duchową. Zdarzało mi się przyjeżdżać do Warszawy. Spotkania z Zosią Steinberg, chyba przypadkowe? — Ale ona natychmiast ogarniała mnie swoją inicjatywą: „Jutro będzie zebranie Kółka, w domu Fruzińskich tam i tam. Przyjdź. Obiecaj, że przydziesz”. — Nie obchodziło mnie to, ale odmówić nie umiałam. Szłam. To nie ona miała referat. Referat miała Zofia Landy. Zosia Steinberg nie zabierała nawet głosu. Nie było też Zosi Sokołowskiej.

Może już była chora. Uczestnicy zebrania to była dorosła młodzież, chłopcy i dziewczęta w wieku studenckim. Było ich chyba kilkanaście osób. Mnie referat panny Landy nie zajął. Wydał mi się martwy, jałowy. Ale oni byli w tę problematykę zaangażowani, dyskutowali żywo, gorąco. To były ich sprawy. Nie zostawiły we mnie śladu. — Był jednak ktoś, kto ślad zostawił: ksiądz Kornilowicz. Prowadził zebranie. Nie mówił nic, nie odzywał się prawie. Ale i referatu słuchał z ogromną uwagą i w czasie dyskusji zwracał wzrok na każdego mówiącego z takim napięciem, z taką jakąś niewyraźną czułością, że ja z kolei nie mogłam od niego oderwać oczu. Kojarzyło mi się to z jednym tylko: z czujnym i czułym spojrzeniem mojej Matki, kiedy w moich i mojej siostry dziecinnych latach patrzyła na nas przy jakichś naszych towarzyskich występach. Tak właśnie. Spojrzenie Ojca Kornilowicza na każdego i każdą z tej młodzieży, czujne i kochające, było już nie ojcowskim, ale wręcz macierzyńskim patrzyeniem. I to zapamiętałam i tak zaczęły się moje Laski.

Zycie szło. Z Zosią Steinberg (jeszcze nie Siostrą Katarzyną) pamiętałyśmy o sobie zawsze, aleśmy żyły w różnych światach, spotkania znów były raczej przypadkowe. Raz w Zakopanem. Idzie w żałobie z nieznaną mi panią. Chwila rozmowy. Rezultat dla mnie — letnia „kondycja” (jestem jeszcze studentką) i mały uroczy świątek, który poznaję, i jakże cenne nowe przyjaźnie, związane z nim. A jak to dalej było z Laskami? — Wydaje mi się, że Zosia weszła w nie całkowicie dopiero po śmierci swego ojca. Czy że był starozakonny i zabolaby go to, czy że była jego jedyną opiekunką. Może jedno i drugie. I wtedy sytuacja się zmieniła. Odtąd wiedziałam, jak jej szukać i za każdą bytnością w Warszawie dojeżdżałam do Lasek. I była już siostrą Katarzyną, ale nie nazywałam jej tak, mówiłam Zosiu. Pod koniec dwudziestolecia przeniosłam się do Lwowa. Huragan wojny rozdzielił nas na kilka lat.

Rok 1945. Jeszcze huczą nad głową samoloty, ale wiadomo już że koniec wojny. Mieszkam z Matką w Lublinie, wykładam na KUL-u, który ruszył od listopada 1944. O Zosi nie wiem nic. Aż dnia pewnego na ulicy na przeciw mnie ona. Witamy się rozradowane. Nie możemy się od siebie oderwać. Ona odwraca się do kogoś, z kim szła, i mówi: „Nie dziw się — to przyjaciel”. Ona przebywa w Lublinie chwilowo, ale ma jakieś zadania do spełnienia nim wróci do Lasek. Jest to w Lublinie samym, to w Żułowie w laskowskiej filii. Widywałyśmy się teraz ciągle, ona do mnie albo ja do niej przychodziłam. Aż raz zaproponowała mi parodniowy pobyt w Żułowie. Bez niej, zresztą. Z okazji jakichś moich ferii. Dodała: „Zwróć uwagę na księdza, który tam jest w tej chwili. To bardzo ktoś”. To był istotnie bardzo ktoś. Wypoczywał tam i z trudem przy-

chodził do zdrowia po latach wojennych, które spędził na zauralskim wschodzie, dokąd się wdarł, przemycił się dobrowolnie, żeby móc nieść pociechę duchową tym, którzy się tam znaleźli przymusowo. Niezwykły człowiek i kapłan zupełny. — Znajomość z nim stała się wkrótce bezcenna.

A Zosia? — Trochę jeszcze przebywała w Lublinie, ale już tak zajęta niezliczoną ilością cudzych spraw i cudzych nędz, że coraz rzadziej mogliśmy się widywać. Dążyliśmy jednak do siebie i kontakt się nie urywał. Razu pewnego dowiedziałam się od niej, że na czas okupacji hitlerowskiej z rozkazu przełożonych opuściła Laski. Była przecie Polką pochodzenia żydowskiego. W Warszawie i Laskach znano ją za dobrze. Przerzucono więc ją do któregoś z zamkniętych domów innej reguły we Lwowie, gdzie jej nie znał nikt. Tam była do końca. — „Zosiu, wiedziałas przecie, że my — moja Matka i ja — we Lwowie mieszkamy, znałas nasz adres, dlaczego nie przyszedłaś albo mnie nie wezwałaś, nie skomunikowałaś się ze mną?” — spytałam zaskoczona i niemal z urazą. — „Wiesz, bałam się was narazić”.

Zosia wróciła do Lasek, ja po paru latach przeniosłam się do Krakowa. Nie urywała się jednak nasza łączność. Byłam wówczas związana z Warszawą poprzez Instytut Badań Literackich, przyjeżdżałam często i nie istniało, żebym przy tym nie zobaczyła się z Zosią-Katarzyną. Zazwyczaj były to Laski, które powoli stawały się moim drugim domem. Gdzie przedstawiona byłam Matce Czackiej, rozmawiałam czasem z Ojcem Kornikowiczem, poznałam Antoniego Marylskiego, panią Morawską, Zygmunta Serafinowicza; gdzie kapelanem stał się z czasem ksiądz, poznany w Żułowie. Zdarzyło mi się przyjechać podczas ostatniej choroby ks. Kornikowicza i już pod jej koniec. — Nie było wtedy Zosi w Laskach. Ks. Kornikowicz był w mieście w szpitalu, a Zosia-Katarzyna (wtedy już chyba ukończony lekarz) przeniosła się z nim do szpitala i nieodstępnie, w dzień i w nocy, czuwała nad chorym. Zawiadomiła mnie, że mogę tam Księdza i ją odwiedzić. — Weszłam. Przygotowana, że zobaczę ludzką ruinę, nie podobną do człowieka, nie podobną do siebie samego. Miał przecie tumor na mózgu (tak mi powiedziano), prawą połowę ciała sparaliżowaną, mówił bełkotem. — Weszłam. Był lewą, ruchomą stroną zwrócony na pokój twarzą do drzwi. I nagle na mój widok jego twarz rozpromieniła się uśmiechem. Cudownym. Nie z tej ziemi. Przeobraziła się wyrazem nadludzkiej, zaświatowej, świat obejmującej, miłości. Wyciągnął do mnie lewą rękę — nią władał — wziął moją i przycisnął do serca. Patrzyliśmy na siebie. — „Boże — pomyślałam — przecież ten człowiek cierpi nieopowiedzianie. Na skutek bezwładu, leżenia, ucisku śmiertelnego guza na mózg! I wie, że umiera, że nie ma dla niego ratunku...

I tak się uśmiecha. Boże, największy niedowiarek, gdyby go takim zobaczył, musiałby się nawrócić!" — Trwało to chwilę, potem, pomimo jego bełkotu, jeszcze przez chwilę rozmawialiśmy. Przywitałam się z Zosią-Katarzyną, którą zastałam przy nim i która po krótkim czasie dała mi znak, żebym wyszła. Nie odeszłam od razu, zatrzymałam się w korytarzu. Wiedziałam, że wkrótce ona przewiezie go tędy na wózkę na jakieś badania. Chciałam raz jeszcze zobaczyć jego i raz jeszcze wymienić z nią pożegnalny gest. Ukazali się, przeszli. On z przymkniętymi oczami, ona w ubiorze zakonno-pielęgniarskim, pchająca wózek przed sobą. Wiedząca niewątpliwie, że tam jestem. A jednak nie spojrzała na mnie wcale, nie dała żadnego znaku porozumienia. Pomyślałam: „Gdyby to nawet nie był jej uwielbiany Ojciec duchowy, ale tylko jej pacjent, byłoby to samo. Istniałby tylko on.” — Stałam jeszcze przez chwilę, patrząc za nimi.

Znowu płynęły lata. — Spotkania z Zosią — siostrą Katarzyną były różnej częstości, różnego charakteru i zawsze już w Laskach. Czasem odwiedzałam ją, żeby tylko się widzieć, żeby łączność utrzymać. Czasem przynaglała mnie do tego jakaś bieda. — Oto groźna diagnoza lekarska: prosówka czy może, może nietypowe zapalenie płuc? — Więc pociąg pospieszny: Warszawa. I Laski i Zosiu ratuj! — Jedno spojrzenie na złowrogie zdjęcie, jeden okrzyk „Marysiu!” i już akcja: najlepsi lekarze specjaliści w Warszawie, ponowne zdjęcia, badania. Tak, zapalenie płuc. I zaraz terapia, znakomita, i powolny powrót do zdrowia, na leżaku wśród sosen, pachnących żywicą. I jakby ukryta za tym wszystkim, Zosia. Właśnie ukryta. To, co cechowało jej działalność, to było napięcie nieustające, myśl nieustająca, jak pomóc tym, którzy tej pomocy potrzebują. Szukała na wszystkie sposoby i miała w tej dziedzinie zdumiewającą, prawie nieomylną intuicję. Jeżeli myliła się jednak, nigdy nie uważała sprawy za skończoną. Szukała od nowa, póki jej się nie udało, względnie nie nastąpiła ostateczna katastrofa, niezależna od jakichkolwiek ludzkich starań i możliwości. Była lekarzem w Laskach, ale znała ją cała Warszawa. Znano ją nie tylko z interwencji doktorskich. Każda indywidualna niedola wstrząsała nią i zmuszała do prób ratunku. Z tej racji raz po raz spędzała w mieście długie godziny, odwiedzając, wspomagając, mobilizując innych do pomocy tam, gdzie sama poradzić nie mogła. Miewała w tym masę trudności, wiele przykrości także. Nieraz płakała znękana swoją bezsilnością, a też przykrościami, jakie jej wyrządzano, gdy się stawała w tym szukaniu pomocy dla cudzych spraw nieodczepiwa, natrętna. Wtedy płakała. — Była ciężka, z chorym sercem, z chorobliwym ciężarem ciała. Kiedy upadła, złamała sobie rękę, zawodziły ją także nogi. Pomimo to nigdy siebie nie oszczędzała. Mó-

wiono o niej, że dla niej, gdy chodzi o pomoc dla kogoś, niemożliwość nie istnieje. Ona jednak nigdy swoich osiągnięć nie ceniła. W osiągnięciach widziała tych, którzy jej w nich pomogli, siebie nie. Były dawniej w Laskach osiołki. Zosia-Katarzyna lubiła je i twierdziła, że jest to najwłaściwsze dla niej towarzystwo. Istnieje nawet jej fotografia amatorska: ona z ręką na temblaku (widać niedługo po złamaniu), a obok osiołek!

Wspomnienie. — Lublin. Poszłam ją odwiedzić. Nie ma jej, ale mnie wprowadzono do jej pokoju. Może niedługo wróci. — Na stole rozłożona francuska książka, jakieś rozmyślenia duchowne, i kartki jej ręką zapisane: tłumaczenie. — Rzeczywiście wróciła wkrótce. Miała zamiar ponownie wyjść zaraz, ale była zanađto zmęczona a teź ucieszyła się mną. Powiedziała: „Siądźmy, porozmawiamy. Tam pójdę chyba już jutro: zmęczona jestem bardzo”. — Wskazałam na stół: „Co robisz?” — „Tłumaczę”. — Wymieniła tytuł tych francuskich rozmyślań. I naraz — „Wiesz, powróźmy sobie z tego”. — Podała mi książkę. Otworzyłam i przeczytałam głośno pierwsze zdanie, na które padł mój wzrok. Było piękne i mądre. Zamknęłam książkę i podałam jej: „Teraz Ty”. — Przczytała: „Ce votre lassitude qui plait au Dieu”. — Położyła książkę i wstała. — „Wiesz, ja jednak lepiej zaraz tam pójdę”. — Spiesznie na nowo wybierała się do wyjścia. Wyszłyśmy razem. Na dworze pannaował już mrok.

To nie to zdanie uformowało jej postawę w działalności dla drugich. Była taka od zawsze. Nieustępliwa względem wszelkich trudności i najbezwzględniejsza w swojej nieustępliwości przede wszystkim w stosunku do siebie. Ale ono wyraziło i afirmowało tę postawę i utwierdziło ją tym mocniej. — Ostatniego lata, kiedy była już chora, zapytałam ją czy pamięta, jakeśmy sobie wrózyły w Lublinie? — Natychmiast zarecytowała owo zdanie i podała mi także tytuł dzieła. — Nie zapamiętałam tytułu i nie spytałam czy się jej tłumaczenie ukazało.

W kościele kończyło się już długie nabożeństwo, nadchodził moment wyprowadzenia zwłok. Tłum gęstniał i falował. — Oto ktoś, dla kogo niezbędne lekarstwo zdobyła aż w Stanach Zjednoczonych, oto osoba, dla której, i jej rodziny, cudem osiągnęła mieszkanie. I tak dalej i dalej. A przecież obchodziły ją nie tylko ludzkie sprawy ziemskie. — Któregoś dnia, siedząc przy niej w czasie jej ostatniej choroby, pomyślałam, że może ma jakieś życzenie, które mogłabym spełnić albo się do spełnienia jego przyczynić i zapytałam: „Zosiu, czy chciałabyś czegoś?” — Nie zrozumiała intencji. Wyprostowała się w fotelu i spontanicznie odpowiedziała: „Chciałabym, żeby wszyscy ludzie zostali zbawieni!”

Szeroko otworzyło się wyjście z kościoła. — Zdarzyło mi się kiedyś być na pogrzebie jednej z zakonnych sióstr w Laskach. Wtedy do najprostszego drewnianego wozu zaprzężony był osioł i tak ją powieziono. Wiedziałam, że nie ma już osiołków i myślałam, że będzie to samo, tylko że zaprzężony będzie koń. — Było inaczej. Skądś zjawiała się przed kościołem niewielka najuboższa platforma z drewnianych desek. Niewysoka, na czterech kołach i z dyszlem. Położono na niej trumnę i wraz z trumną okryły ją kwiaty. Nie było osła ani konia. Za dyszel i za krawędzie chwycili ludzie, ciągnąc i pchając. Zdawało się, że tych ludzi i kwiatów ogarnąć oczami ani policzyć nie można.

To wtedy ocknęło się we mnie pytanie. — Ci ludzie. Skąd, jak, dlaczego? — Siostry, ludzie laskowscy — tak; ale iluż z Warszawy! I dalej — z Krakowa, z Wybrzeża i Bóg raczy wiedzieć skąd! Przyjechali. Czemu, dlaczego? — Nigdy nie było o niej w prasie, tym bardziej w radiu, w telewizji. Nie towarzyszył jej rozgłos. Przeciwnie, cofała się w cień. Nie miała sławy tylko ciężary i trudy ciągłych wysiłków, a czasem rozczarowania i gorzkie łzy. Nie była w żadnej kadencji przełożoną. Krążyła o niej pogłoska, że raz kiedyś chciano ją wybrać, ale sprzeciwiły się głosy sióstr, pełne obawy, że dla każdego indywidualnego wypadku ludzkiej nędzy, potrzebującej ratunku, gotowa będzie obalać normalny bieg rzeczy, cały ich porządek, niezbędny dla funkcjonowania zakonu i spełniania tych jego zadań, które nie powinny ulegać zakłóceniom. — Nie wiem czy tak by było. Ale si non e vero, e ben trovato. Można się było tego obawiać. — Tak czy owak była osobą, zdawałoby się, na zewnątrz nieznaną. Więc skąd i czemu teraz takie tłumy! — Zaraz, a czemu ja tu jestem? — Przecież i oprócz niej byli ludzie i są ludzie, bezcenni dla mnie. Ot, choćby ksiądz Tadeusz, który prowadzi kondukt. Trzydzieści lat temu poznałam go w Żulowie. Odegrał wielką rolę w moim życiu i do dziś ufam jego przyjaźni. — Tak, ale to ona już wcześniej zrozumiała, jak wielką pomoc on właśnie może mi okazać. I ona skierowała mnie do niego. I to się udało. — A ojciec Kornilowicz? — On, i jego konanie i nieziemskie już światło jego uśmiechu, to wielkie nagłe objawienie Wszechobjmującej Miłości. Tak, ale ona tam była i ona mnie tam sprowadziła. A Matka Czacka. Błogosławione dotknięcie na mojej głowie jej dłoni, niewidomej, a widzącej więcej niż świat cały, niosącej ciszę i ukojenie. — I tam była Zosia. Była, jak w całych Laskach, które poznałam. I nie ona leczyła moje płuca, ale ona je wyratowała. Nie ona leczyła moje oczy, ale je ratowała. Ciało i dusza i pomoc, ratunek nie z jej rąk, ale poprzez jej udział i interwencję, chociaż natychmiast zniknęła, gdy osiągnęła zamierzony skutek. Ale ja wiem, że to ona. Wiem i jestem. A ci inni? — chyba tak samo. — Oto ten,

któremu groził, zdawało się nieuchronny, paraliż. Lekarstwo sprowadzone aż z Nowego Jorku. Bajońskie sumy w dolarach! To nie Zosia je dała. Skądże by! nie miała przecież nic. Ale potrafiła znaleźć, poruszyć serca, wywołać pieniądze na ten cel. Ten człowiek chodzi. Jest tutaj. On przecież wie. Oto kobieta, którą, ją i jej dzieci, wydobyć trzeba było z nędzy. I to się udało. Ale ileż się Zosia namartwiła i najeździła do Warszawy nim osiągnęła rezultat! I oczywiście, resztę zrobiła nie ona. I oczywiście, nie ona podpisała ten czyn swoim imieniem. Ale ta kobieta wie. Oto tam stoi. Więc taka, właśnie taka była jej działalność i jej życie. Pomyśleć, wymyślić, poruszyć jak potajemny reżyser. Szepnąć jak sufler za kulisami, jak Nikt. I nie podpisać, zniknąć, jak gdyby jej w tym wszystkim nie było. — Ale ci ludzie wiedzą. Każdy z nich wie, chociaż tylko o sobie. Zna to, co on otrzymał. Więc przyszedł. I jest nas aż tylu. Aż tylu.

Kondukt ruszył. I ruszył tłum ludzi. Tłum... I kwiaty, i kwiaty...

Kraków, 1.XII.77.

Maria Dłuska

W nocy z 14.XI. na 15.XI.1977 r. zmarła w Laskach Warszawskich zakonniczka Franciszkanka S. Katarzyna od Krzyża. Świeckie jej imię i nazwisko było Zofia Steinberg. Z zawodu była lekarzem internistą.

Pochowano ją na cmentarzu Laskowskim na wolnym miejscu między grobami Zofii Sokołowskiej (w Zakonie pierwszej, noszącej imię Katarzyna) i Zofii Landy — w Zakonie siostry Teresy. (Obydwie były jej koleżankami i przyjaciółkami od czasów szkolnych). — Jej mogiłę wyróżniał piękny, z żywych kwiatów zrobiony krzyż, zakrywający całkowicie swoim pniem i ramionami świeży krzyż drewniany i przybitą na nim tabliczkę. — Pozatem kwiatów było takie mnóstwo, że nie pomieściły się na jej grobie, ale pokryły grubym kwiatnym dywanem te trzy sąsiadujące z sobą mogiły. — I jeszcze w przysionku kościelnym pozostała taka ich ilość, że na dzień następny udekorowano nimi pięknie kościół. — I jeszcze pozostawały całe pęki czerwonych goździków, białych i barwnych chryzantem w owym przysionku w wiadrach z wodą.

MD

POGRZEB WŁASNY

PRZEDSŁOWIE

Moje wspomnienie o Siostrze Katarzynie (Zofii Steinberg): „Kwaty i ludzie”, które się we mnie zrodziło i rozsnuło jeszcze w Laskach w dniu jej pogrzebu (piątek 18 listopada 1977 r.), napisałam natychmiast po powrocie do Krakowa i ukończyłam 1 grudnia. Natychmiast też porozumiałam się z redakcją „Znaku” i przekazałam redaktorowi mój tekst. Został przyjęty. — Wtedy powiadomiłam o tym Siostrę Alnę, Matkę Generalną Lasek i wszystkich domów zakonnych z Laskami związanych. W odpowiedzi, pod koniec grudnia 1977 r. otrzymałam od Siostry Alny list wyrażający zainteresowanie moim tekstem, oraz zawierający wyrazy zadowolenia z zamierzonego miejsca druku. List zawierał oprócz tego załącznik, tak dla mnie niespodziankowy, że aż zaskakujący: maszynopis własnego wiersza s. Katarzyny, zatytułowanego „Pogrzeb własny”.

Zaskoczenie było dwojakie. — Po pierwsze nie do pojęcia dla mnie było i jest, że znając Zosię-Katarzynę od tak dawna i tak serdecznie, (nie tylko z mojej, ale i z jej strony) — nigdy nie zetknęłam się z żadnym jej wierszem. Nawet nie przeczuwałam, że zdradzają jej się tego rodzaju pisarskie próby. — Zawsze była miłośniczką poezji, ale to, że wkraczała sama w jej rejony, że z tym nastawieniem próbowała pisać wiersze — to mi się ani śniło. Dlaczego nigdy się z tym nie zdradziła przede mną? — Z początku pewnie byłam za mała? — Dalej spotkania zbyt dorywcze? — A później może się obawiała mojego zbyt specjalistycznego do tych spraw podejścia? Tylko ona mogłaby na te pytania odpowiedzieć. — Drugą rzeczą, inaczej, ale być może bardziej zdumiewającą, jest dla mnie temat i treść wiersza: „Pogrzeb własny”. Napisany był, jak widać z daty (r. 1962), aż na 15 lat przed śmiercią, a z tak jasnym widzeniem czy przewidzeniem tego, co się na jej pogrzebie będzie: przyjaciele, ich wierność, ich zjazd!... — Brakuje tylko wizji ogromnej ich ilości, tworzącej wielki, gęsty tłum, i wizji kwiatów... Natomiast towarzyszą temu widzeniu refleksje, jakże właściwe jej umysłowi i jej sercu... — A oto ten wiersz. —

Maria Dłuska

Kraków, 7 stycznia 1978 r.

Tak mi dziś na myśl przyszło, –
Jak to będzie,
Gdy za moją trumną
Pójdą przyjaciele.

Wiem, przychodzą często ludziom
Takie myśli
I mnie także.

Czasem, gdy człowiekowi smutno,
Gdy się czuje sam,
Niezrozumiany, opuszczony,
Ta myśl go pociesza,
Że choć po śmierci
Ludzie na nim się poznają.

A czasem ktoś,
Kto nie wierzy w nieśmiertelność duszy,
A jednak ma własną potrzebę nieśmiertelności,
Pociesza się tym,
Że żyć będzie w pamięci ludzi.

Myśli, że mu to wystarczy.

Dziś myślę o tym, jak to będzie,
Gdy za trumną moją
Pójdą przyjaciele –
Myślę jakoś inaczej.

Że tacy dobrzy, że przyszli –
Przecież może będzie śnieg czy plucha;
Deszcze –
Jesienny czy wiosenny deszczyk;
Czy upał...
Nie chodzi tu o wróżby.

Przyjdą
I będą mieli dobre i życzliwe myśli,
Przez różowe okulary
Patrzeć będą na drobne dobro Człowieka
I wyolbrzymiać ziarnko piasku dobra.

A choć pewno niejednemu
Zalazło się za skórę
Nie będą o tym myśleć –
Dobrzy, dobrzy ludzie.

Jak im podziękować?
Nie myślę, żebym wstała
Z trumny –
Choć się letargu każdy przecie boi.

Muszę już dziś, zaraz,
Podziękować zawczasu wszystkim,
Że nie szczędzili trudu,
Że przyszli.

I mieć o wszystkich przyjaciółach dalekich
Dobre, życzliwe myśli. –
Zło Panu Bogu oddawać,
By je przemienił,
Za dobro chwalić Boga,
Ale także i człowieka.

Nie czekać
Aż sama pójdę za czyjś trumną,
By mieć sąd
Pełen Miłości
I bez sądu o człowieku.

Siostra Katarzyna
od Rany Boku Pana Jezusa
I Miłosierdzia Bożego

(Rok 1962).

SOMMAIRE

Józef Życiński: Le physicien et la transcendance	311
M. G.: Erwin Schrödinger (1887—1961)	330
Erwin Schrödinger: La science et la religion	333
Michał Heller: La rencontre de la science et de la foi 9. De la symbiose à la synthèse	344
Theodor W. Adorno: Après Auschwitz, comment éduquer les hommes?	353
Karl R. Popper: Le caractère cognitif de la science et de la métaphysique	367
Hanna Rosnerowa: La philosophie contemporaine — Questions débattues	389
Roger Moser OFM, capucin: Les aspects psychologiques de la prière	413

DES EVENEMENTS, DES LIVRES ET DES HOMMES

Jan Grosfeld: Tradition et nouveauté. Les communautés rurales en Amérique latine	421
Józef Rzeczek: L'oeuvre scientifique d'Emile Benveniste	432
Adam Zagajewski: Le verre grossissant (compte-rendu du livre <i>Kot w mokrej trawie</i> de Kornel Filipowicz)	445
Michał Strzemski: Pseudo-philosophie des non-professionnels Intégration complète, c'est-à-dire désintégration totale	449

MEDITATIONS

Maria Dluska: Souvenirs sur Soeur Catherine, franciscaine	455
Soeur Catherine: Mes funérailles	463

ZESPÓŁ ● **HANNA MALEWSKA, STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, BOHDAN CYWIŃSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI**

REDAKCJA ● **FRANCISZEK BŁAJDA, HALINA BORTNOWSKA, BOHDAN CYWIŃSKI, STANISŁAW GRYGIEL, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny)**

adres redakcji ● **Kraków 31-041, Sienna 5, I p., tel. 271-84**

adres administracji ● **Kraków 31-007, Wiślna 12, I p., tel. 245-48**

prenumerata ● **krajowa: kwartalna zł 75.—, półroczna 150.—, roczna 300.—. Termin składania zamówień i wpłat: do 25 listopada na I kwartał, I półrocze i cały następny rok, w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmuje: administracja miesięcznika „Znak” ul. Wiślna 12 31-007 Kraków, konto PKOI I/O Kraków 35510-25058-136, urzędy pocztowe, doręczyciele oraz Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch” konto Kraków 31-548, Al. Pokoju 5, konto: PKO I O/M Kraków 35510-707 zagraniczna: półroczna zł 225.—, roczna zł 450.—. Prenumeratę przyjmuje RSW „Prasa-Książka-Ruch” Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, 00-958 Warszawa, ul. Towarowa 28, konto PKO Warszawa 1531-71**

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach: **Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.**

cena zeszytu zł 25.—

Drukarnia Wydawnicza, Kraków, ul. Wadowicka 8. Nakład 7000+350+100 egz. Ark. druk. 10. Papier sat. kl. V 61X65 80 g. Zam. Nr 654/77. Indeks 38371 E-6

W POPRZEDNICH NUMERACH:

Achilles Liénart: Chrześcijanin wobec postępu wiedzy – 8 • Witold Rybczyński: Degradacja materii – 14 • Werner Heisenberg: Od Platona do Plancka – 67 • Wacław Staszewski: Ewolucja w astronomii – 72 • Stanisław Kamiński: Struktura nauk przyrodniczych – 72 • Aleksander Legutowicz: O argumentach z zakresu fizyki w dyskusji światopoglądowej – 77 • Cybernetyka: pytania i refleksje – 112 • Zygmunt Hajduk: Problematyka i kierunki współczesnej filozofii nauki – 185 • Mieczysław Lubański: Czy matematyka jest jedna – 185 • Wojciech Rynn: O poznawaniu fizycznym – 199 • Leszek Balczewski: Fizyka na progu tajemnicy – 219 • Irena Krońska: Atomy i ludzie – 223 • Małgorzata Pewelska: Czy fizyka potrzebuje obrony – 236 • Krzysztof Maurin: C.F. von Weizsäcker – 264
MICHAŁ HELLER:

$E=mc^2$ – 181–182 • O ewolucji kosmosu – 185 • Bóg fizyków – 188–189 • Czy istnieje filozofia przyrody – 192 • Dialogi o matematyce – 197 • Prehistoria teorii względności – 198 • Co sądzić o początku świata? – 199 • Pan Lem i prof. Hogarth – 206 • Operacjonizm w fizyce i w życiu – 212 • Pojęcie kreacjonizmu a współczesna kosmologia – 213 • Kosmologia – filozofia – Bóg – 217 • O strukturze ewolucji wszechświata – 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 241–242, 245 • Mechanizm postępu – 249 • Synteza czy symbioza – 259 • J. Ladrière – filozof słowa – 260 • Na marginesach lektur – 262 • Lemaître i jego dzieło – 264

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K