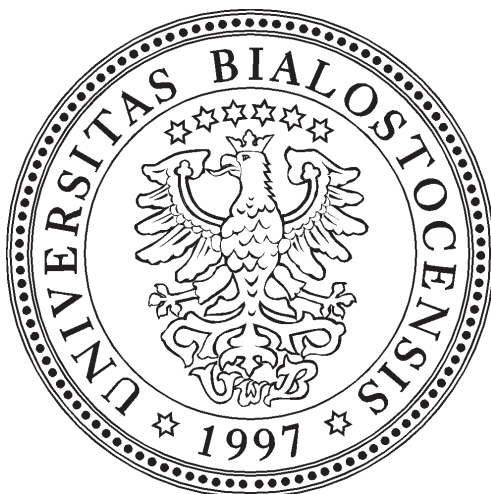


idea

XXIV

STUDIA NAD STRUKTURĄ I ROZWOJEM POJĘĆ FILOZOFICZNYCH

Pod redakcją Sławomira Raubego



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

BIAŁYSTOK 2012

Rada Redakcyjna:

Mira Czarnawska (Warszawa), Anna Grzegorzczak (Poznań),
Jerzy Kopania (Białystok), Małgorzata Kowalska (Białystok), Teresa Pękala (Lublin)

Rada Naukowa:

Adam Drozdek, PhD Associate Professor, Duquesne University, Pittsburgh, USA
Vladimír Leško, Prof. PhDr., Uniwersytet Pavla Jozefa Šafárika w Koszycach,
Słowacja

Marek Maciejczak, prof. dr hab., Wydział Administracji i Nauk Społecznych,
Politechnika Warszawska

Andrzej Noras, prof. dr hab., Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski w Katowicach
Tahir Uluç, PhD Assistant Professor, Wydział Teologii, Uniwersytet Seldżucki
(Selçuk Üniversitesi), Konya, Turcja

Recenzenci:

Czesław Głombik, prof. zw. dr hab.

Vladimír Leško, Prof. PhDr.

Dariusz Kubok, dr hab., prof. UŚ

Tahir Uluç, PhD Assistant Professor

Redakcja:

Sławomir Raube (redaktor naczelny)

Katarzyna Krasucka, Agata Rozumko (sekretarze)

Dariusz Kulesza (redaktor językowy)

Kirk Palmer (redaktor językowy, native speaker)

Korekta:

Zespół

Projekt okładki i strony tytułowej:

Tomasz Czarnawski

Skład komputerowy:

Stanisław Żukowski

ADRES REDAKCJI:

Uniwersytet w Białymstoku

Plac Uniwersytecki 1

15-420 Białystok

e-mail: smraube@wp.pl

<http://filologia.uwb.edu.pl/idea/idea.htm>

ISSN 0860-4487

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. Marii Skłodowskiej-Curie 14, tel. 857457120
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>, e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Druk i oprawa: „QUICK-DRUK” s.c., Łódź

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

MARTA PLES: Świadomość mityczna jako problem filozoficzny	5
KRZYSZTOF WAWRZONKOWSKI: Thomasa Hobbesa koncepcja wyobraźni	19
TOMASZ KUBALICA: John Locke i George Berkeley wobec problemu istoty poznania	37
TOMASZ KUPŚ: Stanowisko Immanuela Kanta w kwestii „sił żywych” ..	59
J. DARIUSZ KIELBASIŃSKI: Możliwości poznawcze analogii według Immanuela Kanta	71
JOLANTA SAWICKA: Osobliwość empiryczna doświadczenia religijnego. William James i duchowy pragmatyzm	101
ANNA MUSIOŁ: Ernsta Cassirera analiza filozoficzno-teologicznych poglądów Mikołaja z Kuzy	119
TOMASZ KNAPIK: Pragmatyzm w Polsce – wczesne reakcje, pierwsze wzmianki	133
KAROL JASIŃSKI: Bóg jako „Ty wieczne”. Dialogiczna filozofia Boga Martina Bubera	147
MARIOLA SUŁKOWSKA-JANOWSKA: Sztuka w pofałdowanym świecie: architektura w płynie	175
LECH CIEPIAŁ: Idea postępu w koncepcjach futurologów	185
ANDRZEJ KORCZAK: Mity greckie w świetle psychologii analitycznej C. G. Junga	207
ADAM DROZDEK: Descartes’ Socratic method	215
TADEUSZ ADAM OŹÓG: The Zen Master Socrates	233
TAHIR ULUÇ: Suhrawardī’s Criticism of Avicenna’s Epistemology With A Special Emphasis on the Theory of Essential Definition	255
MICHAEL CHUKWUEMEKA OZUMBA: Revisiting Pan-Africanism, The Rallying Point of the Contemporary African	285
ADITYA KUMAR GUPTA: Materialism Versus Spirituality: Neo-Vedanta Approach of Synthesis	305

MAŁGORZATA GRYGIELEWICZ: Jardin révolutionnaire de Zarathush-
tra, réflexion sur les révolutions de couleur ou des fleurs 315

AUTOPREZENTACJE

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK: Wartość myślenia fragmentarycznego 323

Contents 337

MARTA PLES
(Katowice)

ŚWIADOMOŚĆ MITYCZNA JAKO PROBLEM FILOZOFICZNY

*Nie musimy znać mitologii,
aby przeżywać wielkie motywy mitologiczne.*

Mircea Eliade¹

Mit i świadomość mityczna jako kwestie problematyczne

Pojęcie świadomości mitycznej, stanowiące centralne zagadnienie niniejszego artykułu, odsyła do fundującego je pojęcia mitu. Pytając o to, czym jest świadomość mityczna, nie sposób bowiem nie zadać pytania o to, czym właściwie jest mit. Pierwszym, bardzo ogólnym podziałem, jaki można zaproponować w odniesieniu do tej kwestii, jest podział na wąskie i szerokie rozumienie mitu. Zgodnie z wąskim rozumieniem, mit jest opowieścią znaną ze starożytnej mitologii (czyli zbioru mitycznych historii). Szerokie rozumienie tego pojęcia wykracza poza definiowanie mitu jako historii fabularnej. Mit jest tu pojmowany na przykład jako fikcyjne przeświadczenie obecne w danej zbiorowości. Tak definiując mit, często przyjmuje się podmiotową perspektywę, na gruncie której podstawowymi pojęciami, poddawany analizie, stają się „świadomość mityczna”, „wyobraźnia mityczna” lub „myślenie mityczne”².

Problem jest jednak o wiele bardziej skomplikowany i wymusza kolejne podziały. O tym, że mamy do czynienia z niezwykle złożoną kwestią, świadczy wie-

¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 26.

² Por. J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, 22, s. 164–166.

łość i różnorodność odpowiedzi, udzielanych na pytanie o istotę i jego znaczenie dla człowieka, poczynawszy od starożytności³.

Także współczesne badania nad mitem potwierdzają, że mamy do czynienia z wieloaspektowym zjawiskiem kulturowym. W artykule *The Problem of Defining Myth*, Lauri Honko wymienia aż dwanaście współczesnych metod badania mitu. Zgodnie z jej podziałem, mit jest współcześnie rozpatrywany jako źródło kategorii poznawczych, forma ekspresji symbolicznej, projekcja podświadomości, światopogląd i element ułatwiający procesy adaptacyjne, zbiór reguł zachowań, zapewniający uprawomocnienie przywilejów i obowiązków, wskaźnik społecznego znaczenia, uprawomocnienie instytucji społecznych, odzwierciedlenie kultury i istniejącej na jej gruncie struktury społecznej, rezultat zdarzeń historycznych, sposób religijnej komunikacji, gatunek literacki, czy ośrodek struktury w badaniach nad językiem, strukturą i treścią mitów⁴. Należy podkreślić, że niektóre spośród wymienionych sposobów definiowania mitu pokrywają się ze sobą, co dodatkowo utrudnia jednoznaczne sklasyfikowanie metod i perspektyw badawczych przyjmowanych w odniesieniu do problemu mitu.

Inną klasyfikację, znacznie prostszą niż ta zaproponowana przez Lauri Honko, przedstawia Józef Niżnik. Wskazuje on na istnienie we współczesnej humanistyce trzech orientacji badawczych, z których każda stwarza inne perspektywy i zakłada inny sposób rozumienia mitu⁵.

Pierwsza, którą Niżnik określa mianem filologicznej, odnosi się do etymologii pojęcia mit (gr. *mythos* – słowo, mowa) i uznaje za konstytutywny związek mitu z mową, a jego sensu poszukuje najczęściej przez badanie fabuły. Zasadniczo wiąże się z wąskim rozumieniem mitu (jako opowieści), choć zdarza się również, że wychodzi poza nie, zawsze zachowując jednak przekonanie o związku mitu z językiem i słowem.

³ Stanisław Cichowicz pisze: „Możliwość filozofowania, które niepodzielnie jest zrośnięte z kulturą europejską, pojawiła się w tej samej chwili, w jakiej starożytni Grecy poczęli oceniać opowiadane przez siebie mity nie według autorytetu, którym cieszy się tradycja przywoływana przez opowiadającego, lecz podług krytycznego przyjęcia, z którym spotykają się one u słuchaczy. Odtąd ten, kto przekazuje mit, z góry godzi się na jego podważenie – oczekuje pytań i gotów jest na nie odpowiedzieć”. S. Cichowicz, *Roztrząsania bez rozbiórów*, Łódź 2003, s. 278. Konsekwencją procesu demityzacji, który dokonywał się wraz ze stopniowym odrzucaniem religijnej prawdy mitu, było pojawienie się wielu różnych sposobów interpretowania mitycznych opowieści oraz wykształcenie się różnorodnych postaw wobec tego tradycyjnego dziedzictwa. Odczytywano mity alegorycznie i symbolicznie, krytykowano je, za punkt wyjścia owej krytyki przyjmując wypracowane założenia filozoficzne, prowadzono historyczne i międzykulturowe badania porównawcze, interpretowano je psychologicznie (upatrując źródeł wiary w psychicznych potrzebach człowieka) czy, jak w interpretacji Euhemera, ujmowano mit w pełni racjonalistycznie, jako fikcję ubarwiającą opowiadane historie. Szerzej na ten temat m.in.: L. Honko, *The Problem of Defining Myth*. In: *Sacred narrative. Readings in the Theory of Myth*. Ed. A. Dundes, London 1984, p. 44–46.

⁴ Por. L. Honko, *The Problem of Defining Myth...*, wyd. cyt., s. 46–48.

⁵ Por. J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna...*, wyd. cyt., s. 164–166.

Dla drugiej orientacji, określonej jako antropologiczno-filozoficzna, najbardziej interesujący jest mit pojmowany jako żywy element kultury. Badacze przyjmujący tę perspektywę metodologiczną, badają mit zarówno jako zjawisko społeczne, jak i jako odbicie specyficznej struktury świadomości czy wyraz określonego stosunku do otaczającej rzeczywistości.

Trzecia orientacja – publicystyczna – ma źródło w potocznym sposobie rozumienia mitu jako fikcji, wynikającym z charakterystycznego dla zachodniej kultury procesu demityzacji. Zgodnie z tą perspektywą, mit jest szeroko rozpowszechnionym przekonaniem – najczęściej fałszywym, bądź po prostu niezweryfikowanym – głęboko zakorzenionym w danej społeczności. Z tej perspektywy można mówić na przykład o (wygasających) mitach Ameryki jako kraju niewyczerpanych możliwości czy wyższego wykształcenia jako gwarantującego lepsze perspektywy zawodowe.

Przywołane klasyfikacje, usiłujące uporządkować wielość definicji mitu oraz metod mających umożliwić określenie jego istoty i całościowe zbadanie, wskazują na złożoność podjętej kwestii oraz niejednoznaczność kluczowego pojęcia. Oprócz tego, wskazują także na inny istotny problem, z którym trzeba się zmierzyć, podejmując namysł nad zagadnieniem mitu. Stając w obliczu wielości definicji i stanowisk badawczych, można bowiem zadać pytanie o to, czy jesteśmy w ogóle w stanie dotrzeć do istoty mitu i w pełni odpowiedzieć na pytanie o jego naturę.

W obliczu wielości zarówno prób interpretacji poszczególnych opowieści mitycznych, jak i uchwycenia istoty mitu i mitycznego myślenia, postawienie takiego oto pytania wydaje się w pełni uzasadnione: Czy nie jest bowiem tak, jak pisze Hans-Georg Gadamer, że próbując uchwycić sens mitu skazani jesteśmy na poczucie bezradności i niemocy, jako że stajemy w obliczu czegoś, co nas przerasta? Autor *Prawdy i metody*, podejmując tę kwestię, pisze: „Mity to pramyśli ludzkości. Jakkolwiek staramy się je pojęciowo zinterpretować, uchwycić ich pierwotny sens i głębię, to przecież nigdy nie udaje nam się dotrzeć do nieprzeniknionej rzeczywistości mitów i ich zawsze nęcącej tajemnicy. Jest tak, jakbyśmy słyszeli tylko samych siebie, postrzegali tylko symbole albo przebrania naszego świata, świata, który potrafimy objaśniać – a prawdziwy sens tych pradawnych tworów jakby uchodził niemy i niewytłumaczalny”⁶. Czyli, podejmując kolejne próby odczytania mitycznych historii, wciąż na nowo próbując je objaśnić, nie zbliżamy się ani o krok do uchwycenia ich ukrytych sensów, bo wymykają się one kategoriom, przy pomocy których chcemy je zinterpretować. W ujęciu Gadamera mity stanowią dla nas funkcję luster, w których nie możemy zobaczyć niczego więcej, ponad odbi-

⁶ H.-G. Gadamer, *Prometeusz i tragedia kultury*, tłum. M. Łukasiewicz. W: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 2000, s. 183.

cia naszych własnych myśli, słów i wartości leżących u podstaw kultury, w której żyjemy.

Równie niewiele nadziei na dotarcie do istoty mitu daje Karen Armstrong, gdy pisze: „Mit spogląda [...] w samo serce wielkiego milczenia”⁷. Według Armstrong, mit wyraża ludzkie dążenie, by zobrazować to, co niedyskursywne i co wymyka się kategoriom rozumu. O micie możemy zatem jedynie milczeć. Żadne słowa, pojęcia, klasyfikacje nie zbliżają nas do jego rozumienia i do uchwycenia jego sedna.

W tym sensie mit można określić mianem problemu *par excellence* filozoficznego, jeśli – za Nicolaiem Hartmannem – uznać, że istotą takiego problemu stanowi brak ostatecznego rozwiązania. Prawdziwych problemów filozoficznych, jak (za Immanuelem Kantem⁸) stwierdza Hartmann, nie można ani odrzucić, ani rozwiązać. Tkwi w nich bowiem irracjonalne *residuum*, przez które stają się dla nas nierozwiązywalne⁹. Wymykają się ludzkiemu poznaniu, wykraczając poza granice jego możliwości.

Chcąc konsekwentnie podążać za Hartmannem, należy uparcie drażnić te właśnie problemy, w obliczu których pozornie wydajemy się być skazani na porażkę. Na tym właśnie bowiem polega filozofowanie – na podejmowaniu przez kolejne pokolenia badaczy uporczywych prób przesunięcia granicy między tym, co poznawalne, a tym, co dla nas irracjonalne. Na oddzielaniu aporii sztucznych od naturalnych i dążeniu do osiągnięcia wnikliwego wglądu w badane problemy, takiego „[...] który oglądając się szeroko dookoła i postępując bardzo ostrożnie więcej widzi niż naiwne spoglądanie”¹⁰. Ponadto, jak podkreśla Hartmann, nie powinniśmy nigdy nieprzebadanego problemu z góry określać mianem niemożliwego do rozwiązania. Może się bowiem okazać, że postęp ludzkiej wiedzy lub nowa perspektywa, z jakiej dany problem nie był wcześniej analizowany, zbliży nas do rozwiązania lub ujawni te aspekty badanego zagadnienia, z istnienia których wcześniej nie zdawaliśmy sobie sprawy. Sprawdźmy, czy w przypadku badań nad mitem taką furtką, umożliwiającą nowe spojrzenie na analizowany problem, może być perspektywa

⁷ K. Armstrong, *Krótką historia mitu*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 7.

⁸ Formułując koncepcję problemów filozoficznych jako częściowo irracjonalnych i jednocześnie niemożliwych do usunięcia, Hartmann nawiązuje do Immanuela Kanta, następująco piszącego o istocie metafizycznych problemów w *Krytyce czystego rozumu*: „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, A VII.

⁹ Por. N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*. W: tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia*. *Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 84–85.

¹⁰ N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja...*, wyd. cyt., s. 83.

podmiotowa, pytająca o „świadomość mityczną”, „wyobrażnię mityczną”, „myślenie mityczne” i „logikę mitu”.

Po tym wstępnym nakreśleniu planu dalszych rozważań należy zaznaczyć, że pytanie o świadomość mityczną trudno przyporządkować do jednej teorii badawczej, a nawet do jednej dyscypliny naukowej. Można jednak spróbować wpisać je w przywołane wcześniej klasyfikacje metod badania i sposobów definiowania mitu. Gdy odwołamy się do podziału Lauri Honko, okaże się, że analizy mitycznego myślenia wiążą się z co najmniej dwiema perspektywami badawczymi. Występują zarówno w teoriach definiujących mit jako źródło kategorii poznawczych, w których mit postrzegany jest jako wyjaśnienie tajemniczego zjawiska i odpowiada na poznawcze potrzeby intelektu, dążącego do tworzenia pojęć i ustanawiania relacji między różnymi elementami świata, jak i w tych, pojmujących go jako formę ekspresji symbolicznej. W drugim przypadku mit stawiany jest na równi z innymi działaniami twórczymi człowieka, takimi jak muzyka czy poezja. Tak pojmowany mit może być postrzegany jako projekcja ludzkiego umysłu czy symboliczna struktura świata.

Zgodnie natomiast z klasyfikacją Józefa Niźnika, wszelkie badania nad mitycznym myśleniem – zarówno te, odnoszące się do starożytnych mitologii, jak i te, skoncentrowane na formach mitycznego myślenia występujących we współczesnej kulturze – można określić mianem rozważań antropologiczno-filozoficznych. Ich celem jest bowiem uchwycenie mitu jako żywego elementu danej kultury oraz jako ważnego aspektu obecnego w niej sposobu myślenia.

Spółeczeństwa pierwotne a prawa logiki

Podmiotowy – skoncentrowany wokół pojęć „świadomość”, „myślenie” i „logika” – sposób myślenia o micie, obecny jest w wielu odmianach na gruncie antropologii kulturowej. Jest ściśle związany z klasycznym problemem, przed którym stają antropolodzy reprezentujący niemal wszystkie szkoły i nurty badawcze: problemem relacji między magią, religią i nauką.

Bronisław Malinowski, w klasycznej już pracy pod znaczącym tytułem: *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, podkreśla: „[...] tezą niniejszej pracy jest, że pomiędzy słowem greckim *mythos*, sakralnymi opowieściami plemienia a moralnością, organizacją a nawet działalnością społeczną tych ludzi istnieje bardzo bliski związek”¹¹. Klasyczna antropologia, której jednym z reprezentantów jest

¹¹ B. Malinowski, *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, tłum. T. Świącka. W: tenże, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 471.

Malinowski, pytając o strukturę pierwotnych społeczności i o podstawy badanych przez siebie kultur, stawia jednocześnie pytanie o charakterystyczny dla ich przedstawicieli sposób myślenia: o świecie, stosunkach międzyludzkich, relacji między człowiekiem a przyrodą. Charakterystykę wizji świata, determinującej (lub współkonstruującej) badaną kulturę, w dużej mierze umożliwia badanie jej mitologii. Jak bowiem pisze dalej Malinowski: „Mit [...] nie jest w rzeczywistości częścią opowieści, bezcelowym upustem nic nie znaczących wymysłów, lecz niezmiernie ważną, silnie oddziaływającą siłą kulturową”¹². Prowadząc badania zgodne z duchem tej tezy, antropolodzy różnych szkół i nurtów spirali się co do znaczenia tej siły, a także charakteru mitotwórczej świadomości.

I tak na przykład w najsłynniejszym dziele, jakie stworzyła *armchair anthropology* (antropologia gabinetowa) – *Złotej gałęzi* Jamesa George’a Frazera – czytamy o wynioskowanych przez Frazera ze zwyczajów i mitów różnych kultur całego świata zasadach logiki, ukrytych pod powierzchnią pozornie irracjonalnych zwyczajów i przeświadczeń. W jednym z rozdziałów książki, zatytułowanym: *Co zawdzięczamy człowiekowi dzikiemu*, zastanawiając się nad funkcją magicznego myślenia w pierwotnych społeczeństwach, Frazer stwierdza: „Nam filozofia ta może się wydać prymitywna i fałszywa, ale byłoby niesprawiedliwością odmawiać jej logicznej konsekwencji [...] Błąd systemu – a jest to błąd fatalny – nie leży w rozumowaniu, lecz w przesłankach, w koncepcji istoty życia, a nie we wnioskach, które z tej koncepcji się wyciąga”¹³. Nie odmawia myśleniu, obecnemu w opowieściach mitycznych oraz magicznych rytuałach, logiki – zaznacza jednak, że oparte jest ono na błędnych podstawach. Frazer, zgodnie z założeniami ewolucjonistycznej teorii kultury uznaje, że magia, religia i nauka są kolejno następującymi po sobie etapami w rozwoju ludzkości. Jednym z elementów tego rozwoju jest przemiana sposobów myślenia, przechodzącego ewolucję od najprostszych, do coraz bardziej złożonych i coraz lepiej ujmujących rzeczywistość form.

Zupełnie inną koncepcję przedstawia w książce *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych* Lucien Lévy-Bruhl, określający myślenie człowieka pierwotnego mianem prelogicznego. Francuski antropolog zaznacza, że umysłowość człowieka pierwotnego znacznie różni się od racjonalizmu człowieka zachodniej cywilizacji współczesnej – sposób myślenia ludów pierwotnych opiera się na innych prawach, nie zawsze zrozumiałych dla ludzi posługujących się racjonalnymi zasadami myślenia. Pisze: „Mity, obrzędy żałobne, praktyki rolnicze, magia sympatyczna w społeczeństwach pierwotnych (*inférieures*) nie wynikają, jak się zdaje z potrzeby racjonalnego wyjaśnienia – odpowiadają one potrzebom i uczuciom

¹² Tamże, s. 472.

¹³ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, t. 1, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1971, s. 316.

zbiorowym bardziej nagłym, potężnym i głębokim, niż ta pierwsza”¹⁴. Z kolei Edward Evans-Pritchard, pisząc o Nuerach z południowego Sudanu, podkreślał – stając w opozycji zarówno do tez ewolucjonizmu, jak i Lévy-Bruhla – że ich myślenie ma charakter symboliczny, metaforyczny i poetycki, co nie znaczy wcale, że mamy do czynienia z myśleniem przedracjonalnym¹⁵.

Przykłady pokazujące, w jaki sposób antropologia kulturowa podejmuje temat myślenia mitycznego oraz jakimi metodami analizuje jego mechanizmy oraz funkcje, można mnożyć. Nie sposób wymienić wszystkich, którzy – na gruncie ewolucjonizmu, szkoły francuskiej, funkcjonalizmu brytyjskiego czy związanego z Franzem Boasem amerykańskiego kulturalizmu – ten problem podejmowali. Warto jednak podkreślić, że mamy tu do czynienia z wielością i różnorodnością rozwiązań, co stanowi konsekwencję przyjmowania odmiennych założeń oraz metod badawczych.

Wielość rozwiązań, jakich dostarcza klasyczna antropologia w odpowiedzi na pytanie o istotę mitycznego myślenia, wskazuje na fundamentalną trudność, przed jaką stają badacze dawnych kultur. Trudność ta polega na (nie)możliwości odtworzenia sposobu myślenia, fundującego opowieści mityczne, przy jednoczesnym braku znajomości towarzyszących im wierzeń i rytuałów oraz zrekonstruowania zasad logiki ludów pierwotnych bez przeniknięcia jej kulturowego kontekstu.

Inna dyskusyjna kwestia wiąże się z badaniami dotyczącymi zarówno dawnych kultur, jak i tych żyjących, ale odmiennych od naszej. Można powtórzyć za Ludwigiem Wittgensteinem, który podczas lektury *Złotej gałęzi* notował: „Już sama myśl, by wyjaśniać zwyczaj – dajmy na to, zwyczaj zabijania króla-kapłana – wydaje mi się chybiona. Wszystko, co robi Frazer, to uczynienie go zrozumiałym dla ludzi myślących tak samo, jak on”¹⁶. Nawiązując do tych słów Wittgensteina, można przedstawić wątpliwość, co do możliwości rozszyfrowania reguł myślenia, leżących u podstaw obcych kultur, przy pomocy schematów wypracowanych na gruncie zachodniego sposobu myślenia.

Ku strukturze mitycznego myślenia

W drugiej połowie dwudziestego wieku, nową perspektywę badawczą i nową metodę, mającą zagwarantować dotarcie do istoty mitycznego myślenia, przyniósł strukturalizm. Tutaj zagadnienie mitycznego myślenia stawiane jest z całą mocą.

¹⁴ L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1992, s. 42.

¹⁵ Por. R. Deliège, *Historia antropologii. Szkoły, autorzy, teorie*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 2011, s. 199.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej gałęzi Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa 1998, s. 12.

Pisząc o aplikacji metody strukturalistycznej do opowieści mitycznych, Claude Lévi-Strauss pisze wprost, że odkrycie struktury mitycznego myślenia jest celem jego badań: „Stosując systematycznie tę metodę analizy strukturalnej, dochodzi się do uporządkowania wszystkich znanych wariantów danego mitu w jedną serię, stanowiącą swego rodzaju grupę permutacji; warianty umieszczone na przeciwległych biegunach tej serii mają względem siebie strukturę symetryczną, lecz odwróconą. Wprowadza się tedy zarys porządku do czegoś, co pierwotnie było tylko chaosem, i zyskuje się tę dodatkową korzyść, iż wydobywa się na jaw pewne operacje logiczne tkwiące u podstaw myślenia mitycznego”¹⁷. Wyodrębnianie podstawowych jednostek konstytutywnych mitu – mitemów, oraz analiza zachodzących między nimi relacji i układów, jakie tworzą, prowadzi do wykazania ukrytej pod pozornym chaosem, wewnętrznej struktury mitu. U podstaw metody Lévi-Straussa – mimo całej odmienności od wcześniejszych koncepcji antropologicznych – także leży przekonanie, zgodnie z którym pod wielością detali, pod metaforycznymi obrazami i symbolami, należy szukać zasad mitycznego myślenia i reguł myślenia, rządzących mitem. Wszak zgodnie z tą koncepcją „[...] mit jest jedną z kategorii umysłu ludzkiego, jednym ze środków wyrazu”¹⁸.

Lévi-Strauss nie uważa mitu i mitotwórczej świadomości za przejaw niższej, prostszej czy wcześniejszej od zachodniego racjonalizmu logiki. Zwraca uwagę na to, że logika z pozoru zupełnie odmienna od logiki współczesnego człowieka zachodniej cywilizacji, także jest rezultatem operacji wykonywanych przez ludzki intelekt. Wykluczanie tego, co inne, także w tym przypadku, nieuchronnie prowadzi do zubożenia. W *Antropologii strukturalnej*, pisząc o błędach wcześniejszych, wypracowanych na gruncie antropologii koncepcji, Lévi-Strauss pisze: „Należało poszerzyć ramy naszej logiki, by włączyć do niej operacje umysłowe, na pozór różne od naszych, ale w równym co one stopniu dokonywane przez intelekt. Zamiast tego usiłowano je sprowadzić do bezkształtnych i niewysławialnych uczuć”¹⁹. Z kolei w innym miejscu stwierdza: „Być może, iż odkryjemy pewnego dnia, że ta sama logika działa w myśleniu mitycznym i w myśleniu naukowym i że człowiek zawsze myślał równie dobrze”²⁰. Być może okaże się wtedy – zakłada Lévi-Strauss – że różnica między mitycznym a racjonalnym sposobem myślenia wynika z różnicy poznawanych przedmiotów, a nie leżących u podstaw tych sposobów myślenia zasad logiki²¹.

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*. W: tenże, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 202.

¹⁸ R. Deliège, *Historia antropologii...*, wyd. cyt., s. 233.

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, wyd. cyt., s. 186.

²⁰ Tamże, s. 208.

²¹ Por. tamże.

Warto zwrócić uwagę, że strukturalizm nie opiera się w swych analizach na jednej wersji danego mitu. Bada wszystkie znane wersje, uznając je za równoważne. Mit Edypa w wersji Sofoklesa jest równie interesującym i znaczącym materiałem do badań, co w wersji Freuda²². Ten aspekt strukturalizmu jest swoistym – i nie jedynym! – pomostem między badaniem świadomości mitycznej ludów pierwotnych i człowieka współczesnego. Nie jedynym – bo można uznać Lévi-Straussa za patrona analiz zakładających, że we współczesnych zachodnich społeczeństwach także mamy do czynienia z mitami oraz mityczną świadomością. Takie badania prowadziło kolejne pokolenie francuskich antropologów: Roland Barthes, Georges Bataille, Michel Leris, Roger Caillois. Ci badacze, związani z czasopiśmem „Documents”, inspirowali się w swoich badaniach właśnie uwagami Lévi-Straussa. Autor *Myśli nieoswojonej*, choć sam nie podejmuje tego tropu, sygnalizuje w swoich pracach, by spojrzeć na swoją kulturę tak, jak patrzy się na kultury „egzotyczne”, „dzikie”. Chodzi o to, by spojrzeć na to, co zwyczajnie i bliskie, jako na rzeczywistość nieoczywistą²³.

Świadomość mityczna w koncepcjach filozoficznych

Problem świadomości mitycznej – rozumianej zarówno jako antyteza zachodniego racjonalizmu, jak i jako nieusuwalny element ludzkiej umysłowości występujący w każdym momencie dziejów i na każdym etapie rozwoju ludzkości – choć wypływa z klasycznych problemów stawianych na gruncie antropologii kulturowej, nie należy wyłącznie do domeny antropologii. Przyjrzyjmy się dwóm filozoficznym próbom analizy tej kwestii.

Jedną z filozoficznych koncepcji mitu, w których pytanie o świadomość mityczną ujawnia się z całą mocą, jest koncepcja Ernsta Cassirera. Podmiotowa perspektywa, przyjęta w badaniach nad mitem (a właściwie – nad całą kulturą) wynika z przeniesienia Kantowskiego aprioryzmu na obszar refleksji nad kulturą. Cassirerowska filozofia form symbolicznych, inspirowana Kantowską krytyką rozumu, ma być badaniem kulturotwórczej świadomości. Człowiek, którego autor *Filozofii form symbolicznych* określa mianem *animal symbolicum*, jako jedyny potrafi myśleć symbolicznie – czyli w sposób uniwersalny i abstrakcyjny. Analiza stworzonych przez człowieka systemów symbolicznych (najważniejsze to język,

²² Por. tamże, s. 195.

²³ Por. D. Czaja, *O sztuce zdziwienia i głupstwach popkultury*. W: *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, red. D. Czaja, Kraków 1994, s. 7–tp 15.

nauka, mit, później filozof dołącza także religię, sztukę i historię), jest interesująca co najmniej z dwóch powodów: z jednej strony, każdy z wytworów ludzkiej świadomości, określanych przez Cassirera mianem form symbolicznych, składa się na jedyną, nieuchronną ludzką rzeczywistość, z drugiej natomiast jest źródłem wiedzy o duchu człowieka. W *Eseju o człowieku* czytamy: „Zasada symbolizmu ze swą uniwersalnością, prawdziwością i możliwością powszechnego zastosowania jest magicznym słowem, jest owym »Sezamie, otwórz się!« dającym dostęp do specyficznego świata człowieka, do świata kultury”²⁴. Pytanie o mit – jako jeden z systemów symbolicznych – jest zatem dla Cassirera w pierwszym okresie jego twórczości pytaniem o funkcje mitotwórczego myślenia, które początkowo pojmuje on jako rudymetarną formę świadomości, stanowiącą podłoże, na którym wykształciły się inne formy opisu rzeczywistości.

Z kolei w późniejszym okresie swojej twórczości, Cassirer uznaje, że poszczególne formy kultury – w tym myślenie mityczne – współistnieją, tworząc strukturę ludzkiego świata. Ta druga perspektywa przenika ostatnią książkę napisaną przez Ernsta Cassirera – *Mit państwa*. Zawarte w niej rozważania wypływają w dużej mierze z emocjonalnego zaangażowania samego Cassirera i muszą być rozpatrywane w świetle wydarzeń lat trzydziestych i czterdziestych dwudziestego wieku. Rozgoryczenie niemieckiego filozofa przejawia się między innymi w ujęciu mitu jako mrocznej siły, ukrytej pod racjonalnym aspektem ludzkiego życia, zawsze gotowej, by wyjść na powierzchnię: „We wszystkich krytycznych momentach społecznego życia człowieka siły racjonalne, opierające się presji dawnych koncepcji mitycznych tracą swoją pewność siebie. W tych chwilach powraca na nowo epoka mitu. Mit bowiem nie został naprawdę pokonany i opanowany. Trwa, stale obecny, kryjąc się w mrokach, czekając swojej godziny i odpowiedniej okazji, przyczajony w cieniu”²⁵. Tak pojęty mit, będąc nieredukowalnym elementem kultury, jest jednocześnie stale w niej obecnym zagrożeniem dla człowieczeństwa.

Pojęcia „świadomość mityczna” używa także Leszek Kołakowski, definiujący mit jako energię znaczeniową, płynącą ku wszystkim dziedzinom naszego życia²⁶. Mit nadaje naszemu życiu i całemu światu wartość i sens. Zapewnia ich ciągłość. Daje fundament, ostateczne uprawomocnienie i uzasadnienie tego, co przypadkowe. Poszukując sensu, nieuchronnie natykamy się na mity lub je tworzymy. Nie jesteśmy ich świadomi, tak jak nieświadomi jesteśmy mitotwórczej aktywności naszego myślenia.

²⁴ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 83.

²⁵ E. Cassirer, *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006, s. 310.

²⁶ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 133.

Kołąkowski pisze: „Świadomość mityczna jest wszechobecna, chociaż najczęściej źle ujawniona. Jeśli obecna jest w każdym rozumieniu świata jako wyposażonego w wartości, obecna jest także w każdym rozumieniu historii jako sensownej”²⁷. Świadomość mityczna występuje w każdej kulturze u boku myślenia racjonalnego. Leży u jej podstaw i, choć nie jesteśmy jej świadomi, determinuje nasz sposób postrzegania świata. Ujawnienie zarówno świadomości mitycznej – tak jak i mitu – nieodłącznie wiąże się z demityzacją, czyli destrukcją fundamentalnej funkcji mitu i mitycznego myślenia, jaką jest usensowianie tego, co faktycznie dane.

Zarówno Kołąkowski, jak i Cassirer, rozpatrując problem świadomości mitycznej, podkreślają fakt jej obecności we współczesnej kulturze. Akcentują, że świadomość mityczna nie znika wraz z postępem kultury. Filozofowie różnią się jednak w ocenie jej znaczenia dla współczesnego człowieka. Kołąkowski podkreśla, że człowiek, żyjący we współczesnym świecie, równie mocno jak członek pierwotnej społeczności, potrzebuje ugruntowania i ostatecznego uzasadnienia świata, w którym żyje – z tej potrzeby rodzą się mity, zapewniające ciągłość i nadające sens rzeczywistości. Jak bowiem wyraźnie stwierdza Kołąkowski: „[...] widoczne jest, iż we wszystkich przypadkach chodzi o to samo: o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła”²⁸. Z kolei Cassirer pojmuje mit najpierw jako podłoże, na bazie którego ludzkość wytwarza inne elementy kultury, by następnie uznać go za zagrożenie, ukrywające się pod powierzchnią racjonalizmu zachodniej cywilizacji.

W obydwu tych koncepcjach wyraźnie widoczne jest przeciwstawianie mitycznego myślenia zasadom rozumu. To, co mityczne, współlistnieje z tym, co racjonalne, te dwa nieredukowalne elementy współkonstruują kulturę, spełniając jednak inne funkcje i odpowiadając na inne ludzkie potrzeby. Kołąkowski wskazuje tu przede wszystkim potrzebę odnalezienia ostatecznego sensu tego, co dane. Z kolei Cassirer, nawiązując do Edmonda Douglasa, określa mit jako *le désir collectif personifié* – uosobione pragnienie zbiorowe. Obydwaj filozofowie w swoich analizach pokazują, że mit ma źródło w ludzkiej emocjonalności i w irracjonalnych potrzebach wspólnoty, która je tworzy – tak dzisiaj, jak i w starożytności.

²⁷ Tamże, s. 37.

²⁸ Tamże, s. 16.

Czy świadomość mityczna jest poznawalna?

Celem niniejszego artykułu nie było wyczerpanie podjętego tematu – takie zamierzenie, wymagałoby bowiem znacznie szerszych ram – a jedynie zwrócenie uwagi na podmiotową perspektywę badań nad mitem, scharakteryzowanie jej głównych cech oraz wskazanie związanych z nią trudności.

Pierwsza trudność jest wspólna dla wszystkich metod badania mitu i wynika z wcześniej sygnalizowanego, problematycznego charakteru kluczowego pojęcia mitu. W przypadku zagadnienia świadomości mitycznej, na nieostre pojęcie mitu nakładają się równie trudno definiowalne pojęcia mitotwórczej świadomości oraz mitycznego myślenia i logiki mitu. Może zatem wydawać się, że analizy problemu świadomości mitycznej nie tylko nie przybliżają nas do ustalenia istoty mitu, ale jeszcze dodatkowo całą sprawę komplikują. Na tę trudność wskazuje wielość rozmaitych rozwiązań, przyjmowanych na gruncie podmiotowego myślenia o micie. Przyjęte rozwiązanie zależy od leżących u podstaw danej koncepcji założeń i wytycznych metodologicznych, co jasno pokazują spory prowadzone wewnątrz antropologii kulturowej.

Kolejny problem także wynika ze specyfiki badanego przedmiotu. Mit jest zjawiskiem wieloaspektowym, można go badać z rozmaitych perspektyw, stymuluje do badań interdyscyplinarnych. Nie inaczej jest z pojęciem świadomości mitycznej. Oprócz przywołanych tu analiz antropologicznych i filozoficznych, można dodać także między innymi perspektywę religioznawczą, psychologiczną czy socjologiczną. Należy także raz jeszcze powtórzyć, że problem mitycznej świadomości można sformułować zarówno w odniesieniu do kultur archaicznych, jak i współczesnych, zarówno do prostych wspólnot, jak i do społeczeństw wysoko rozwiniętych. Pozorne zawężenie obszaru tematycznego nie prowadzi zatem wcale do uproszczenia podjętego problemu. A nawet więcej: podmiotowa refleksja nad mitem pozwala wskazać nowe problemy, ukazujące większą złożoność analizowanego zagadnienia. Wymusza na przykład postawienie pytań o relację między myśleniem mitycznym a poznaniem naukowym oraz innymi zjawiskami kulturowymi (na przykład literaturą, religią czy sztuką), o logiczność mitu czy o ludzkie potrzeby, z których rodzą się mity.

Kolejna wątpliwość dotyczy metody, która mogłaby umożliwić dotarcie do istoty mitycznego myślenia. Można bowiem zadać następujące pytania: Czy dotarcie do logiki mitu jest w ogóle możliwe? Czy przykładanie racjonalnych kategorii, wytworzonych w kulturze logosu do *mythos* nie jest – jak pisze Karen Armstrong – równie bezsensowne jak jedzenie zupy widelcem?²⁹ Pytanie o metodę badania mitu jest problematyczne niezależnie od tego, jaką przyjmujemy perspektywę,

²⁹ Por. K. Armstrong, *Krótką historią mitu...*, wyd. cyt., s. 110.

jednak w przypadku analiz podmiotowych ujawnia się szczególnie wyraźnie. Czy da się w ogóle postawić pytanie: jak możliwe jest myślenie mityczne? Czy możliwe jest w ogóle postawienie pytania o struktury i zasady logiki mitu? A może brniemy w ślepą uliczkę, próbując połączyć elementy należące do różnych porządków i przystępując do analiz mitu i świadomości mitycznej nie dysponując adekwatnymi narzędziami?

Niewątpliwie podejmując próby określenia istoty mitu i mitycznej świadomości, stajemy w obliczu problemu, który – niezależnie od tego, jaką perspektywę badawczą przyjmujemy – wymyka się ostatecznym rozwiązaniom. Bo, jak o rozmaitych sposobach dotarcia do ostatecznego sensu mitów pisze Roger Caillois: „[...] próby egzegezy prawie zawsze okazywały się zawodne: jak w wypadku Troi czas obala jeden po drugim gmachy interpretacyjne, pozostawiając jedynie pokłady ruin”³⁰. Stając wobec mitu, stajemy bowiem wobec tego, co irracjonalne, co wymyka się intelektualnym kategoriom i schematom.

Przywołując raz jeszcze Nicolaia Hartmanna, którego definicja problemu filozoficznego była w przedstawionych rozważaniach istotnym punktem odniesienia, należy jednak wyraźnie powiedzieć, że: „Praca nad pytaniami, na które nie ma ostatecznej odpowiedzi, bynajmniej nie jest daremna. Błędem jest mniemanie, że tylko »rozwiązania« posuwają wiedzę naprzód – nieunikniony błąd każdego początkującego i adepta”³¹. Podejmując tematy częściowo irracjonalne, wymykające się poznaniu, takie jak problem mitu, należy pamiętać, że nie tylko ostateczne rozstrzygnięcia badanych kwestii poszerzają naszą wiedzę. Czasem sama świadomość problematycznego charakteru zagadnienia jest bowiem bardziej znacząca dla dalszego rozwoju wiedzy, niż spekulatywne rozwiązanie, jedynie pozornie przybliżające do poznania prawdy.

Summary

The article *Mythical consciousness as a philosophical problem* is an attempt to analyze the subjective reflection of a myth that is concentrated on such notions as: “mythical consciousness”, “mythical imagination”, “mythical thought” or “logic of myth”. The analysis shows the main theses and problems of subjective reflection of the myth, based on philosophical theories (E. Cassirer, L. Kołakowski) and also on the concepts which developed in the area of the cultural anthropology (B. Malinowski, L. Lévy-Bruhl, J.G. Frazer, C. Lévi-Strauss).

³⁰ R. Caillois, *Funkcja mitu*. W: tenże, *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973, s. 19.

³¹ N. Hartmann, *Systematyczna prezentacja...*, wyd. cyt., s. 79.

Bibliografia

- Armstrong K., *Krótką historią mitu*, tłum. I. Kania, Kraków 2005.
- Caillois R., *Funkcja mitu*. W: tenże, *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973, s. 19–34.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971.
- Cassirer E., *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006.
- Cichowicz S., *Roztrząsania bez rozbiórów*, Łódź 2003.
- Czaja D., *O sztuce zdziwienia i głupstwach popkultury*. W: *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, red. D. Czaja, Kraków 1994, s. 7–15.
- Deliège R., *Historia antropologii. Szkoły, autorzy, teorie*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 2011.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.
- Frazer J.G., *Złota gałąź*, t. 1, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa 1971.
- Gadamer H.-G., *Prometeusz i tragedia kultury*, tłum. M. Łukasiewicz. W: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 2000, s. 183–197.
- Hartmann N., *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994.
- Honko L., *The Problem of Defining Myth*. In: *Sacred narrative. Readings in the Theory of Myth*, Ed. A. Dundes, London 1984, s. 41–52.
- Kołakowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
- Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992.
- Lévi-Strauss C., *Struktura mitów*. W: tenże, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 185–208.
- Malinowski B., *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, tłum. T. Święcka. W: tenże, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 469–522.
- Niżnik J., *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 3, s. 163–174.
- Wittgenstein L., *Uwagi o Złotej gałęzi Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa 1998.
-

Marta Ples jest adiunktem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

KRZYSZTOF WAWRZONKOWSKI

(Bydgoszcz)

THOMASA HOBBESA KONCEPCJA WYOBRAŹNI

Φαντάσια, stanowiąca źródłosłów dla angielskiego pojęcia *fancy* i polskiego *fantazja*, w swym źródłowym znaczeniu oznacza przede wszystkim zjawianie i ukazywanie się, jednocześnie jednak denotuje ona również takie terminy jak: wrażenie i wyobrażenie, odbity w lustrze obraz, wygląd czy pojęcie¹. A co dla nas najważniejsze, *φαντάσια* to także wyobraźnia rozumiana jako jedna z władz poznawczych. *Imaginatio* natomiast, wzorzec dla angielskiego pojęcia *imagination* i polskiego *imaginacja*, oznacza wyobraźnię, wyobrażenie, marzenie i urojenie. Od tego pojęcia pochodzi też *imago* – termin o bardzo szerokim zakresie znaczeniowym: to obraz, wizerunek, portret, posąg, podobizna, zjawa, sen, pozór, cień, czy widok, a także: przedstawienie obrazowe, porównanie, idea czy nawet myśl.

Mimo że oba omawiane terminy odnoszą się, między innymi, do tego samej zdolności – wyobraźni, pojmowanej jako władza wyobrażeń – to w obu tradycjach nacisk położony jest na odmienne aspekty jej funkcjonowania. W przypadku tradycji greckiej ważniejsze jest samo zjawianie się obrazu, podczas gdy w tradycji łacińskiej większe znaczenie przywiązuje się do faktu, że to, co się zjawia to właśnie obraz, odwzorowanie czy odbicie czegoś.

Doskonałą znajomością obu tradycji wykazuje się autor *Lewiatana* – Thomas Hobbes. Nie dość, że doskonale posługiwał się łaciną, to na dodatek, lepiej niż niejeden jego następca (Locke, Berkeley czy Hume) rozumiał istotę omawianych pojęć. Rozważając zagadnienie wyobraźni zauważa on na przykład, że gdy „zostanie usunięty przedmiot lub zamknie się oko, zachowujemy obraz rzeczy wi-

¹ Por. K. Narecki, *Słownik terminów arystotelesowych*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1994, t. 7, s. 122.

dzianej, choć bardziej ciemny, niż gdy widzimy przedmiot. I to właśnie Rzymianie nazywali *imaginacją* [polskie: wyobraźnia – przyp. Cz. Z.], od tego, że przy widzeniu powstaje obraz (*imago*); i po łacinie stosuje się ten sam wyraz, choć nie w sensie ścisłym, do wszystkich innych zmysłów. Grecy natomiast nazywają to fantazją, co znaczy tyleż, co zjawianie się; i wyraz ten jest odpowiedni na równi dla wszystkich zmysłów”². Te uwagi z *Lewiatana* doskonale współgrają z tymi, które znajdujemy w wydanych cztery lata później *Elementach filozofii*³. Czytamy w nich: „Gdy natomiast przedmiot zostanie usunięty czy też przeniesiony na inne miejsce, i pozostaje tylko obraz, to nazywa się to obrazem fantazji, z łacińska zaś też imaginacją. Słowo to nie jest całkiem odpowiednią nazwą dla fantazji wziętej ogólnie, jako że nie wszelkie obrazy fantazji są obrazami «imaginacji»”⁴.

Drugi przekład pozostawia polskiego czytelnika z sugestią podwojenia samej wyobraźni i jej przedmiotów. Rzecz w tym, że fragment ten odnosi się do dość oczywistego stwierdzenia, że nie wszystkie przedmioty wyobraźni są obrazami. Oznacza to, że dysponujemy również wyobrażeniami innymi niż wizualne, np. głos ojca, melodia, konkretny zapach bądź smak. I w tym sensie możemy rzec, że nie wszystkie wyobrażenia (angielskie: *phantasms*, greckie: *phantasmata*⁵) są obrazami (angielskie: *images* i łacińskie: *imagines*).

Dzięki znajomości tradycji i wszechstronnemu wykształceniu Hobbes mógł dokonać dokładniejszego rozbioru wyobraźni. I rzeczywiście, jego rozumienie tej władzy wydaje się być szczegółowo przemyślane, bogate w różnorodne ujęcia i poddane wielostronnej analizie. Rozłożona na czynniki pierwsze wyobraźnia ujawniła filozofowi swoje tajemnice i umożliwiła mu „zaprzężenie je do pracy” w obrębie jego systemu filozoficznego. Doniosłość koncepcji Hobbesa polega również na tym, że wcześniej niemal nie istniały ani rzetelne badania nad naturą doznań zmysłowych, ani sam angielskojęzyczny słownik filozoficzny.

² Thomas Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 12.

³ Oczywiście mowa tu tylko o części *De corpore* (1655), pozostałe części wchodzące w skład polskiego wydania *Elementów filozofii*, czyli *De cive* i *De homine* ukazały się odpowiednio w 1642 i 1658 roku. Dodajmy również, że zarówno *Lewiatan*, jak i *Elementy filozofii* odwołują się do wcześniejszego pisma Hobbesa zatytułowanego: *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640) wydanego również w 1650 roku jako dwa odrębne dziełka: *Human nature* i *De Corpore Politico*. W niniejszej pracy będę odnosił się do wydania *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, London: Bohn, 1839–45, vol. IV, *Hobbes' Tripos, in Three Discourses: the First, Humane Nature, the Second, De Corpore Politico, the Third, Of Liberty and Necessity*. Dla ścisłości dodajmy, że fragmenty *The Elements of Law, Natural and Politic* doczekały się polskiego przekładu pióra Romana Tokarczyka, patrz *Idem, Hobbes, Myśli i Ludzie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.

⁴ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Kraków 1956, s. 410.

⁵ *Elementy filozofii* Hobbes napisał po łacinie, lecz w tym właśnie miejscu użył greckiego pojęcia: *phantasmata*. Por. T. Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Londoni, apud Joannem Bohn, s. 322.

Materialistyczna wizja świata prowadzi do ukazania go jako konglomeratu ciał. Każde zaś poszczególne ciało zewnętrzne to „przedmiot – jak pisze Hobbes – który wywiera nacisk na organ właściwy danego zmysłu, bądź bezpośrednio, jak w smaku i dotyku, bądź pośrednio, jak w widzeniu, słyszeniu i wężaniu”⁶. Doznanie zmysłowe natomiast to reakcja narządów zmysłowych objawiająca się powstaniem obrazu. Z każdą kolejną reakcją pojawia się nowy obraz, zastępując jednocześnie stary. Nigdy nie ujmujemy kilku obrazów, lecz zawsze jeden spójny; silniejszy bodziec przebija się wśród pozostałych i zostawia swój ślad, wypełniając umysł. Jak jednak dochodzi do samego powstania wrażenia? W mechanistycznym systemie Hobbesa proces ten zachodzi poprzez ruch. Przyjmując, że każda zmiana jest ruchem, filozof wyjaśnia, że przedmiot poprzez wywołanie odpowiedniego ruchu w obrębie ludzkiego ciała (narządy zmysłowe, mózg i serce), przyczynia się do powstawania obrazu. Ruch wewnętrzny, sprawca powstania wrażeń, swój impet zawdzięcza wpływowi z zewnątrz – od przedmiotu:

„...bepośrednia przyczyna doznania zmysłowego tkwi w tym, co narząd zmysłowy najpierw i dotyka, i wywiera nań nacisk. Jeśli bowiem podlegnie naciskowi część najbardziej zewnętrzną organu, to skoro ta podda się naciskowi, to ulegnie mu również część z nią najbliższą sąsiadującą w kierunku wnętrza tego ciała. I w ten sposób nacisk, czyli ruch ów będzie się rozchodził po wszystkich częściach narządu, aż do części najbardziej wewnętrznej. W ten sposób przenosi się nacisk części zewnętrznej, który idzie od jakiegoś ciała bardziej odległego; i tak dalej stale, póki nie dojdzie do tego ciała, z którego, jak sądzimy, pochodzi, jako z pierwszego źródła, sam obraz, który jest dany w doznaniu zmysłowym”⁷.

Hobbes słusznie zauważa przy tym, że tak powstały obraz nazywamy przedmiotem zewnętrznym. Aby moc go za taki uznać, konieczne jest, by przeniesieniu ruchu z zewnątrz towarzyszył specyficzny opór naszego organizmu. To właśnie z ruchu przeciwnego do tego skierowanego od przedmiotu ku organom, rodzi się obraz, pozór, a my umiejscawiamy go poza samym organem. W ten sposób Hobbes uzupełnia swe wcześniejsze określenie doznania. Jest ono „obrazem powstałym jako reakcja wskutek impulsu ruchowego w organie zmysłowym w kierunku

⁶ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, wyd. cyt., s. 9. Tę dość okrojoną definicję należałoby uzupełnić o dużo bardziej precyzyjną z wcześniejszych *Elementów filozofii*. Zgodnie z nią ciałem jest „coś, co nie zależy od naszej wyobraźni. A to właśnie zazwyczaj nazywamy *ciałem*, ze względu na tę rozciągłość; ze względu zaś na niezależność od tego, czy my tym myślimy, nazywamy tym, co *istnieje samo przez się* (*subsistens per se*); że zaś istnieje poza nami, więc nazywamy tym, co *istnieje*, co stoi poza nami (*existens*); wreszcie, jako że zdaje się rozciągać w przestrzeni wyobrażonej, tak iż można sobie tylko pomyśleć, lecz nie doznawać zmysłami, że tam coś jest, nazywa się to *podmiotem*, czyli tym, co jest położone u spodu. Tak więc definicja ciała będzie tego rodzaju: *ciałem jest to, co nie zależy od naszego pomyślenia i co wypełnia jakąś część przestrzeni albo co z nią ma równą rozciągłość.*” (T. Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 119.)

⁷ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., s. 404.

zewnątrznym, który to impuls powstaje pod wpływem impulsu ruchowego, idącego od przedmiotu ku wewnątrz, gdy ten impuls trwa czas pewien”⁸. Wrażenie powstaje zatem pod wpływem nacisku z zewnątrz i jest obrazem, który z konieczności musimy oddzielić od rzeczy, podczas gdy, jakości zmysłowe, choć niejasno i niekonsekwentnie opisywane przez Hobbesa⁹, są powiązane z przedmiotem. Istota tego powiązania jest jednak dość złożona. Raz bowiem filozof pisze o jakościach zmysłowych jako reakcji organów i sposobie ujęcia przedmiotu. Innym razem umiejscawia je w samym przedmiocie. W pierwszym przypadku argumentem jest możliwość oddzielenia obrazów od przedmiotów, jak ma to miejsce w odbiciu rzeczy w wodzie czy lustrze. Gdyby przedmioty były takie, jak je widzimy, nie można byłoby – według Hobbesa – oddzielić od nich tych jakości. Z drugiej strony twierdzi, że: „Wszystkie te jakości, które są nazywane jakościami *zmysłowymi*, są w przedmiocie, który je wywołuje; lecz różne są te liczne ruchy materii, którymi ten przedmiot wywiera różny nacisk na nasze organy”¹⁰. A także: „przedmiotem jest to, czego doznajemy zmysłowo. Tak więc dokładniej jest mówić, że widzimy słońce, niż że widzimy światło; *światło* bowiem, *barwa*, *ciepło*, *dźwięk* i inne jakości, które zazwyczaj nazywamy zmysłowymi, nie są przedmiotami, lecz obrazami, jakie mają istoty doznające wrażeń. Obraz bowiem jest aktem doznawania zmysłowego (...) powstaje w jednej chwili (...) gdy zaś powstaje obraz, to jednocześnie powstaje doznanie zmysłowe”¹¹.

Relacja obrazu i przedmiotu okazuje się więc złożona. Nie mam tu na myśli bynajmniej zmiany poglądów Hobbesa pomiędzy powstaniem *Elements...* i *De Corpore*, lecz raczej trudność ujęcia samego zagadnienia. Pamiętać trzeba, że Hobbes przyjmuje realne istnienie świata zewnętrznego i jest świadom konsekwencji własnej filozofii. Dlatego próbując przenieść mechanistyczny obraz świata w delikatniejszą materię – ludzki umysł – zmuszony jest objaśnić tę relację w kategoriach bodźca i reakcji. Ta opozycja najlepiej oddaje naturę powiązania przedmiotu i obrazu. Nasze organy zmysłowe reagując różnie na bodźce, tworzą odmienne obrazy. Do samych rzeczy nigdy nie sięgniemy inaczej niż poprzez wrażenia i tym samym nigdy nie będziemy mogli w pełni ich ze sobą zestawić. Nie zniechęca to Hobbesa, który twierdzi, że właściwy poszczególnym zmysłom przedmiot, choć dany poprzez obraz, sam musi być jego przyczyną. Barwny przedmiot dany jest przez obraz barwy, a ciało świecące przez obraz światła. W ten sposób Hobbes może nawet stwierdzić, że właściwym przedmiotem wzroku jest przedmiot

⁸ Tamże, s. 405.

⁹ Niektóre partie tekstu zdają się sobie przeczyć, nawet w obrębie poszczególnych rozdziałów.

¹⁰ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, wyd. cyt., s. 10.

¹¹ Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 406.

barwny czy oświetlony, zaś jedynie przez odpowiednie obrazy jest on uchwycony jako taki¹².

Na zakończenie analizy doznań zmysłowych należy podkreślić jeszcze jeden istotny wątek w myśli Hobbesa. Przyzwyczajeni jesteśmy do tego, że co najmniej od czasów Locke'a, treści umysłu, czyli idee lub obrazy tkwią w podmiocie poznającym. Ciekawostką jest więc z pewnością to, że obraz, który staramy się tu sensownie ująć, będąc wynikiem doznania zmysłowego, czy też będąc po prostu w nim dany, zdaniem Hobbesa nie znajduje się w ogóle w naszym umyśle. W II tomie *Elementów filozofii*, przy okazji badania człowieka, Hobbes bardzo szczegółowo wyjaśnia mechanizmy funkcjonowania zmysłu wzroku, jego złudzenia i zasady optyki, na podstawie których nasze oko widzi przedmiot w innym miejscu niż on rzeczywiście jest. Poszczególne ryciny obrazują sposoby, w jakie obrazy przedmiotów zyskują swe położenie¹³. Zagadnienia optyki pozostają jednak w znacznym stopniu poza obszarem omawianych w niniejszym artykule problemów.

W tym paradygmacie reprezentacji przedmiotów przez idee, relacji mechanicznej przyczynowości, nie przekroczymy granicy leżącej między rzeczami a ich obrazami. Sam Hobbes też nie próbował tego dokonać. Przyjmował raczej, że jakkolwiek problematyczne jest wyjaśnienie tej relacji, to w ostatecznym rozrachunku w codziennym życiu obcujemy jedynie z przedmiotami doznań. Słońce dane nam za pomocą zmysłów jest słońcem, które nam świeci, grzeje i suszy bieleźną na płocie.

W każdej chwili w naszych doznaniach dane nam są obrazy, zarówno wtedy, gdy kręcimy się na karuzeli, jak i wówczas, gdy skupiamy swą uwagę na pojedynczym przedmiocie. Stały dopływ tych samych bodźców wywołuje względną stałość postrzeganego obrazu. Zmiana przedmiotu zainteresowania pociąga za sobą odwrócenie uwagi od pierwszego przedmiotu i przykucie jej do nowych bodźców. Podobnie zmianę obrazu pociągnie za sobą ruch w przedmiocie, wszak to też jest

¹² Tamże, s. 419. Dodajmy, że choć Hobbes zdaje sobie sprawę z faktu, że każdemu ze zmysłów przynależą jemu tylko właściwe obrazy, to nie przyjmuje on możliwości istnienia postulowanej przez Arystotelesa specjalnej władzy łączącej je w spójną całość. Zdolność ta – *sensus communis*, rozumiany przez Arystotelesa jako zmysł wspólny – jest mu zbędna, gdyż w sposób mechaniczny z całości ruchu, jaki powstaje wewnątrz organów zmysłowych, nerwów, tkanek, mózgu i serca, wyłania się jednolity obraz ujmowanego przedmiotu. W *Lewiatanie* czytamy: „Niektóre szkoły mówią, że zmysły otrzymują obrazy rzeczy i przekazują je *zmysłowi wspólnemu*, ten zaś przekazuje z kolei fantazji, fantazja zaś pamięci, pamięć znów władzy sądenia; i że się to dzieje, jak oddawanie z rąk do rąk; wiele jest tu słów, które nic nie znaczą.” (Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, wyd. cyt., s. 10.) W cytowanym fragmencie zamieniłem tłumaczenie Znamierowskiego angielskiego słówka *common sense* ze „zdrowego rozsądku” na „*sensus communis*”. Tłumacz dokonał przekładu *Lewiatana* z języka angielskiego, inaczej niż miało to miejsce w przypadku *Elementów filozofii*, i nie do końca słusznie odczytał zamiar Hobbesa. Moja propozycja wydaje się uzasadniona zwłaszcza, że fragment odwołuje się m.in. do myśli Arystotelesa. Skądinąd wiemy, że przekład Znamierowskiego w innym kontekście mógłby być poprawny.

¹³ Por. Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. II, zwłaszcza rozdz. II–IX, s. 12–114.

zmiana. W doświadczeniu zmysłowym zyskujemy zatem obraz świata, w którym żyjemy i który dany jest nam właśnie poprzez te niekończące się obrazy. Nie byłoby to jednak możliwe, gdyby za zmysłami nie stała władza podtrzymująca te wrażenia. Bez niej każde kolejne doznanie następowałoby jedynie kolejno po sobie, a ludzki umysł przypominałby kamerę przemysłową sprawdzającą przy taśmie produkcyjnej jakość kolejnych pojedynczych produktów. Wspomnianą władzą jest pamięć, dzięki której możemy przywołać poprzednie wrażenia i co najważniejsze rozróżnić lub porównać je z nowymi. Fakt, że możemy je zachować i przywołać, choć są już nieco zatarte w wyniku upływu czasu, przemawia za poglądem Hobbesa, który uznał pamięć za funkcję wyobraźni, czy wręcz tą samą rzecz lecz ujętą w innym aspekcie¹⁴. Wszak w swej istocie różnią się one nie swymi przedmiotami, lecz jedynie sposobem ich przedstawiania. I tak jak zmysły przykuwają naszą uwagę do tego, co aktualne, tak pamięć, nazywana przez Hobbesa również szóstym zmysłem¹⁵, pozwala nam otworzyć się na to, co minione i na to, co dopiero nadejdzie.

Do funkcjonowania i roli pamięci powrócę jeszcze, gdy będę analizował, jak w prezentowanej koncepcji filozoficznej łączą się obrazy i słowa, i jaki wpływ może mieć pamięć na naszą emocjonalność. W tej ostatniej kwestii powrócę również do problematyki doznań zmysłowych, jako wzbudzających uczucia. W tym miejscu jednak należy już omówić samą wyobraźnię, która spaja poszczególne funkcje umysłu i umożliwia prawidłowe ich funkcjonowanie.

W *Elements...* rozdział poświęcony wyobraźni Hobbes rozpoczyna przykładem kamienia wrzuconego do wody. Po tym, jak zmaćcił spokojne wody i wywołał rozchodzące się na powierzchni kręgi, osiada na dnie i kończy swe bezpośrednie oddziaływanie. Kręgi na lustrze wody, rozpędzone jego impetem, rozchodzą się jednak jeszcze przez jakiś czas i dopiero z czasem zanikają. Podobne zjawisko miałyby dotyczyć zmysłów i wyobraźni. Gdy w doznaniu zmysłowym dany jest nam obraz, a przedmiot, który go wywołał zostaje usunięty, to sam obraz pozostaje jeszcze przez chwilę. Jest niejasny i coraz słabszy, a wrażenie, które utrzymuje się zanikając i blednąc powoli, jest właśnie wyobraźnią:

„Zanikanie wrażenia u ludzi w stanie czuwania nie jest – zauważa Hobbes – zanikiem ruchu, który zachodzi przy wrażeniu; jest to tylko zaciemnienie wrażenia w taki sposób, jak światło słońca przyćmiewa światło gwiazd; te gwiazdy mają swą moc świetlną, dzięki której są widzialne w nie mniejszym stopniu w dzień niż

¹⁴ Por. następującą uwagę: „Gdy chcemy oznaczyć samo słabnięcie wrażenia i wskazać na to, że wrażenie blednie, starzeje się i należy do przeszłości, to nazywamy je obrazem pamięci albo przypomnieniem. Tak więc wyobraźnia i pamięć, to po prostu jedna rzecz, która w różnych rozważaniach ma różne nazwy.” (Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, wyd. cyt., s. 13).

¹⁵ Por. Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, wyd. cyt., vol. IV, s. 12.

w nocy. Ale pośród wielu bodźców, jakie otrzymują nasze oczy, uszy i inne organa od ciał zewnętrznych, tylko ten bodziec, który przeważa, może wywołać wrażenie zmysłowe; a wobec tego, że światło słońca przeważa, przeto nie wywołuje wrażenia działania gwiazd. I gdy jakiś przedmiot zostanie usunięty sprzed naszych oczu, to niemniej impresja, którą on w nas wywołał, pozostaje; lecz że inne przedmioty zjawiają się później i są dla nas bardziej obecne i bardziej na nas działające, przeto wyobrażenie tego, co minęło, zaciemnia się i staje się słabe, podobnie jak dzieje się z głosem człowieka w hałasie dnia”¹⁶.

W czasie każdego doznania zachodzi ruch wewnętrzny, również podczas powstawania wyobrażeń w marzeniach sennych. Brak nowych bodźców – żaden ruch zewnętrzny nie zderza się z ruchem wewnętrznym – to dla marzeń sennych warunk żywości i wyrazistości obrazów. Wyobraźnia umożliwia zjawienie się obrazów dzięki poruszeniom wewnętrznych części ciała, których ruch zapewnia sprzęgnięcie ich z mózgiem i pozostałymi organami. Istotne w tym zjawisku jest jednak to, że we śnie nie ma żadnych wyobrażeń, których wcześniej nie ujęłyby zmysły. Marzenia senna w całości składają się więc z obrazów wyobraźni. Dzięki temu bowiem, że utrzymywała je przez chwilę, mogła je zapamiętać. Pamięć więc – jako funkcja wyobraźni – raz jeszcze okazuje się przydatna.

Czy możemy odróżnić sen od stanu czuwania? Zdaniem Hobbesa, czasem dzieje się to z wielkim trudem. Jednak jak sam przyznaje, jemu wystarcza, że na jawie dostrzega niedorzeczność snów, której nie odczuwa, kiedy śpi. Kryterium rozróżnienia jest zatem spójność doświadczenia, czyli gęsta sieć powiązań między zjawiającymi się obrazami. Zaobserwowane w doświadczeniu i utrwalone w pamięci następstwo idei prowadzi do skonstruowania obrazu świata opartego na ich związkach. W snach spójność ta bywa zachwiana i nawet przeświadczenie, że jestem na jawie, nie jest w stanie po przebudzeniu ukryć przede mną prawdy.

Równie przydatna jest pamięć wówczas, gdy zadaniem wyobraźni jest poskładanie swych rozmaitych prostych wyobrażeń w ich agregat, czyli ideę złożoną, lub gdy staramy się obrać właściwe środki do realizacji postawionych sobie celów. Do tej ostatniej kwestii powrócę w dalszej części artykułu.

Do tej pory omawiałem koncepcję wyobraźni w odniesieniu do samych wrażeń bądź wyobrażeń. Następnym krokiem będzie przedstawienie powiązania tych obrazów z pojęciami. W tej materii natrafiamy na jedno z najbardziej kontrowersyjnych i zarazem niezwykle interesujących twierdzeń Hobbesa dotyczących natury ludzkiego poznania, czyli utożsamienie wyobraźni z rozumowaniem:

„Wyobraźnia, którą w człowieku (lub w jakiejś innej istocie obdarzonej zdolnością wyobrażania) budzą słowa lub jakieś inne rozmyślnie podawane znaki, jest tym, co powszechnie nazywa się rozumieniem; jest ona wspólna człowiekowi i zwie-

¹⁶ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, wyd. cyt., s. 12.

rzętom. Pies bowiem drogą nawyku będzie rozumiał zawołanie czy też łajanie swego pana; i podobnie rzecz się ma z wieloma innymi zwierzętami. To rozumienie, swoiste człowiekowi, jest rozumieniem nie tylko woli innego człowieka, lecz również jego pojęć i myśli na podstawie następstwa i kontekstu nazw rzeczy, układanych w twierdzenia, zaprzeczenia i inne formy mowy”¹⁷.

Takie określenie rozumienia zasadza się na powiązaniu pojęć z konkretnymi obrazami¹⁸. Bieg lub inaczej ciąg myśli, określane przez Hobbesa również mową wewnętrzną, to następujące po sobie obrazy. Doświadczenie będące ich kumulacją, w tym pamiętaniem kolejności występowania, skutkuje z jednej strony oczekiwaniem, że powtórzy się widziane wcześniej następstwo, z drugiej zaś swoistym zaprogramowaniem naszych organów na powtórzenie pierwotnej reakcji, odtworzenie zachodzącego już wcześniej ruchu. To ostatnie opiera się na wspomnianym już twierdzeniu, że każde wrażenie to ruch w organach wewnętrznych, a wyobrażenie to pozostałości tegoż ruchu. Seria konkretnych obrazów-wrażeń sprowadza się do właściwych im następujących po sobie ruchów. Wywołując obrazy pamięci-wyobraźni musimy mieć na uwadze, że towarzyszy im ujęty pierwotnie na drodze zmysłowej ciąg zmian. W ten sposób wyobraźnia odtwarza to, co wcześniej ujęły zmysły. Doświadczenie, będąc jednak bardziej złożonym od abstrakcyjnego pojedynczego ciągu zdarzeń, w którym dochodzi do łączenia się najrozmaitszych obrazów, pozwala niemal dowolnie wiązać obrazy w wyobraźni. Nie oznacza to, że bez naszej woli nie będą one zjawiać się w takiej czy innej kolejności, jeśli wcześniej tak właśnie zostały ujęte.

Ciągi mowy wewnętrznej Hobbes dzieli na niekierowane i kierowane. Pierwszy rodzaj pozbawiony jest kierownictwa uczuć. Myśli-obrazy zjawiają się wówczas w wydawałoby się dowolny sposób. Powiązania między nimi nie są zbyt silne i stanowią powtórzenie tego, co wcześniej ujęły zmysły. Ta przypadkowość powiązań między seriami obrazów wynika właśnie z braku uczucia, które uporządkowałoby je inaczej. Nie znaczy to jednak, że tej „nieuporządkowanej” mowie wewnętrznej nie towarzyszą żadne emocje. Przeciwnie, również tu dochodzą one do głosu, lecz nie są wystarczająco silne, by myśl całą ukierunkować i wywołać konkretne kolejne obrazy, oraz by wreszcie ułożyć je w prowadzący prosto do celu łańcuch powiązań.

Drugi rodzaj ciągów myśli – ukierunkowany – jak pisze Hobbes, jest „bardziej stały, jako że nim *kieruje* jakieś pragnienie i jakiś zamiar. Impresja bowiem, jaką

¹⁷ Tamże, s. 18.

¹⁸ Por. następujący fragment: „Powstawanie stałe obrazów, zarówno gdy doznajemy wrażeń, jak gdy myślimy, jest właśnie tym, co zazwyczaj nazywa się biegiem myśli (...) albowiem ten, kto myśli, porównuje przesuujące się obrazy, to znaczy: dostrzega podobieństwo czy też brak podobieństwa między nimi. Zauważyć zaś szybko podobieństwa między rzeczami o różnej naturze albo bardzo od siebie odległymi jest rzeczą fantazji.” (Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 413.)

nam dają rzeczy, których bądź pragniemy, bądź się obawiamy, jest silna i trwała lub szybko powraca (jeśli zniknie na pewien czas): czasem jest tak silna, iż nie pozwala zasnąć lub przerywa nasz sen. Z pragnienia powstaje myśl o pewnych środkach, które, jak widzieliśmy wcześniej, wywołują rzeczy podobne do tego, do czego dążymy; a z tej myśli rodzi się myśl o środkach do tego środka; i tak dalej, póki nie dojdziemy do jakiegoś początku, który jest w granicach naszej mocy. Że zaś cel wskutek siły, jaką ma impresja, często zjawia się w myśli, to w przypadku, gdy nasze myśli zaczynają błędzić, szybko zostają znów sprowadzone na ten sam tor¹⁹. Ukierunkowany ciąg zyskuje więc w stosunku do nieukierunkowanego swoistą spójność, a obrany kierunek przyświeca drodze ku jego realizacji. To, co zbędne, zostaje odrzucone lub w ogóle nie jest brane pod uwagę, zaś z repertuaru możliwych kroków, wybierane są te, które zmierzają bezpośrednio do celu. W tej dziedzinie liczą się: zakres doświadczenia, baczna uwaga na związki łączące zdarzenia, możliwe komplikacje i właściwe – z perspektywy powodzenia realizacji zamiaru – wybory. Bez takiej roztropności, przezorności i mądrości życiowej nie ujrzymy przyszłego rozwiązania problemu, oraz nie zrozumiemy tego, co kiedyś się wydarzyło²⁰.

Uregulowane lub inaczej ukierunkowane myśli filozof dzieli na takie, w których poszukujemy przyczyn dla wyobrażonych skutków i takie w których szukamy skutków, mogących zostać wywołanymi przez wyobrażoną rzecz. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku myśl biegnie przez kolejne obrazy i na drodze analogii do minionych doświadczeń tworzy bądź też przewiduje możliwe ciągi następstw. Czy myślimy o katastrofie lotniczej i szukamy jej możliwych przyczyn, czy przeprowadzamy kalkulację skutków lądowania samolotu bez podwozia, nie ma to znaczenia. Każda seria myśli, wyrzucona wstecz czy w przód, będzie zawsze serią obrazów. Czym innym jest bowiem w prezentowanej koncepcji filozoficznej myśl, jeśli nie samym obrazem – doznaniem organów wewnętrznych lub jego znakiem?

¹⁹ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, wyd. cyt., s. 19. Podobnie czytamy w *Elementach*: „Albowiem myśl o pożądanym celu, czyli jego obraz, sprowadza obrazy środków, które prowadzą do tego celu, przy tym dzieje się to w porządku analitycznym, poczynając od ostatniego ze środków ku pierwszemu i znowu od początku do celu. Ale to wymaga i pożądania, i sądu o środkach do celu, co przynosi ze sobą doświadczenie. Doświadczenie zaś jest obfitością obrazów powstałą z doznawania zmysłowego wielu rzeczy.” (Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 413.)

²⁰ Wyobraźmy sobie detektywa. Podstarzałego, zgryźliwego gentlemiana, pochłoniętego pracą nad rozwiązaniem zagadki kryminalnej. W pewnej chwili dostrzega pewien szczegół. Może to być drobny ślad krwi na mankiecie koszuli ochmistrzyni, prześwit światła w podłodze salonu lub też brak kandelabra. Cokolwiek by to było, otwiera mu to nowe ciągi możliwych myśli-obrazów. To moment, w którym uchwyciwszy coś znaczącego dla sprawy, z satysfakcją przyjmujemy rozwiązanie. Podjęty trop wytycza nową serię. Właściwa dla wieku i zawodu wiedza ułatwia zadanie. Jeden bodziec i wiele możliwości odpada, inne zaś zaczynają napływać całą siłą i układają się w pewną spójną całość. Detektyw już wie...

„Cokolwiek sobie wyobrażamy – pisze w dalszej części wywodów Hobbes – jest *skończone*. Nie ma więc idei czy pojęcia rzeczy, którą nazywamy nieskończoną. Żaden człowiek nie może mieć w swoim umyśle obrazu wielkości nieskończonej; i nie może przedstawić sobie pojęciowo szybkości nieskończonej, czasu nieskończonego, siły nieskończonej czy też nieskończonej mocy (...). Ponieważ zaś cokolwiek przedstawiamy sobie pojęciowo, to (jak powiedziałem powyżej) było już uprzednio postrzeżone przez jakiś zmysł bądź jako całość od razu, bądź częściami, przeto człowiek nie może mieć żadnej myśli, reprezentującej taką rzecz, która by nie podpadała pod zmysły. Żaden więc człowiek nie może przedstawić sobie pojęciowo jakiejś rzeczy nie przedstawiając jej sobie z konieczności w jakimś określonym miejscu, jako obdarzonej pewną określoną wielkością i podzielonej na części”²¹.

Wrażenia są dla Hobbesa również znakami. Oznacza to, że dany obraz może być wyrazem tego, co wcześniejsze (dym oznaką ognia) lub odwrotnie, tego, co późniejsze (ogień oznaką przyszłych zgliszczy). Każdy obraz natomiast zawsze jest konkretny, ulokowany w konkretnym miejscu (wyobrażonego) świata zewnętrznego i zawsze w konkretnym kontekście oraz historyczności (ciągu obrazów). Mowa, za pomocą której rzekomo tak dobrze porozumiewamy się z innymi, służy powiązaniu myśli w pamięci, odtwarzaniu ich i komunikowaniu:

„Ogólny użytek języka polega na tym, że przekształca mowę wewnętrzną w mowę słowną, tok myśli zaś w tok wyrazów. To zaś jest podwójnie wygodne. Pierwsza korzyść, to rejestracja toku naszych myśli (...) teraz dzięki mowie mogą być znowu przypomniane przy pomocy wyrazów, w które zostały poprzednio ujęte. Tak więc pierwszą korzyścią, jaką dają nazwy, jest to, że służą jako *znaki* dla pamięci. Druga korzyść polega na tym, że wielu ludzi może posługiwać się takimi samymi wyrazami, by komunikować (przez powiązanie i uporządkowanie wyrazów) innym ludziom to, co sobie przedstawiają lub myślą o każdej sprawie, oraz również czego pragną, czego się obawiają lub jakiego innego uczucia doznają. I ze względu na ten ich użytek wyrazy nazywają się *znakami*”²².

Mowa pozwala ustalić porządek rzeczy, przekazywać tę wiedzę, komunikować swą wolę innym i służy do słownej zabawy ku uciechu wszystkich zebranych. Nie wszystko jednak można ująć w pojęcia. Oczywiście używamy pojęć ogólnych

²¹ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, wyd. cyt., s. 23.

²² Tamże, s. 25. Z treści następującego fragmentu, nie płyną jednak tak optymistyczne wnioski, co do możliwości dowolnego używania języka. „Wiedząc, że następstwo pojęć w myśli jest powodowane (jak to było wcześniej powiedziane) przez następstwo, w jakim one powstały w zmysłach i że nie istnieje żadne pojęcie, które nie byłoby wytworzone natychmiast po lub przed niezliczonymi innymi wskutek dokonywania się aktów zmysłów, trzeba przyjąć, że jedno pojęcie nie następuje po drugim według naszego wyboru, ani według korzyści, jakie z niego mamy, lecz według tego, jak zdarza się nam usłyszeć czy zobaczyć takie rzeczy, które przywiodą je nam na myśl.” (Thomas Hobbes, *The Elements of Law: Natural and Politic*, tłum. R. Tokarczyk [w:] Roman Tokarczyk, *Hobbes, Myśli i Ludzie, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987*, s. 238.)

(drzewo, koń, człowiek), lecz nie odnoszą się one do ogólnych przedstawień, które zawsze są konkretne. Dochodzi, jak to nazywa Hobbes, do przekształcenia przedstawień ciągu rzeczy wyobrażonych w rejestrację ciągu nazw²³. Tym samym, mocą słów przekraczamy świat konkretnych wyobrażeń. Uogólniając swe twierdzenia, odrywamy się od pojedynczych przypadków i zakreślamy granice, w obrębie których mieszczą się wszystkie przedmioty danej klasy, mimo że nie wszystkie przecież wyobraziliśmy sobie.

Zaznaczyłem wcześniej, że rozumienie to przebieganie myślą ciągów obrazów w mowie wewnętrznej. Jednak z chwilą, gdy zjawiają się pojęcia, przejmują one część odpowiedzialności za powiązanie myśli. Obrazy bowiem nie pozostają długo w spoczynku. Czy tego chcemy czy nie, one i tak nasuną się naszym myślom, wypełniając swą „treścią” pojęcia. Myśląc o dowolnej rzeczy, mamy również pod pojęciem jej wrażeniową treść. To dwie strony każdego, kolejno ujmowanego przez nas momentu świata, który dzieje się w naszym umyśle. Następujące po sobie obrazy, gdy się do nich zwrócić, muszą być nazwane, dookreślone i dopiero wówczas w pełni mogą być „odczute” i później użyte. To samo dotyczy słów. Mimo że możemy objaśnić je definicjami i jedynie w ich obszarze możemy mówić o prawdziwości bądź jej braku, to wyobraźnia i tak wypełni je obrazem. W tym znaczeniu pojęcia są jak narzędzia, za pomocą których próbujemy ująć czy też skonstruować świat. Każde takie narzędzie potrzebuje jednak swego wrażeniowego sensu. I co najważniejsze – każde narzędzie ma tylko pewien możliwy zakres prac, które może wykonać. Wybierając narzędzie, wykreślamy niejako skrawek nawet nie materiału, lecz tylko sposobu, w jaki materiał ten będziemy dopiero obrabiać. Narzędzia są więc w pewnym sensie dowolne. Jakiegokolwiek z nich byśmy nie użyli, to i tak uzyskamy wynik. Problem w tym, że to, co osiągamy, to nie sam materiał, tylko to, co dane narzędzie z nim zrobiło, przykrawając go do własnych właściwości. Pozostawmy jednak te odbiegające nieco od litery pism Hobbesa dygresje.

Zestawiając obraz z pojęciem, na przykład, gdy unaoczniamy rozmówcy pojęcie spolegliwego opiekuna przez wskazanie na charakterystyczną cechę naszego wspólnego znajomego, zyskujemy „nowy” obraz, który stanowi pewną całość. Te dwie sfery: słowa i obrazy cały czas się przyciągają i uzupełniają. Zyskując przy tym w naszej wyobraźni swoje wzajemne dookreślenie. A to nie oznacza wcale, że świetnie do siebie pasują. Hobbes przedstawił model umysłu, który my, chcąc go w pełni zrozumieć, musimy wypełnić treścią z naszych „zderzeń ze światem”. Cóż nam po pojęciu „wyobraźnia”, jeśli nie stoi za nim co najmniej jedno wrażenie czy wyobrażenie? Sam co chwila przyłapuję się na tym, że hobbesowska wyobraźnia wymyka mi się nie mniej niż moja własna i tylko z pewnym wysiłkiem oddzielam obie od siebie i nie ubarwiam swoim obrazem jego koncepcji.

²³ Tamże, s. 27.

Tylko odnosząc się do obrazu-rzeczy mogę sprawdzić jego pomysł i tylko moją wyobraźnię zdarza mi się ująć. Innej nie znam, choć czasem mam wrażenie, że poznałem kawałek tej, o której on pisze. Wszak może być również tak, że na płaszczyźnie słownej wszystko wydaje się zgadzać i nawet ktoś, kto teraz czyta te słowa zrozumie je. Pytanie tylko: co pod nie podstawi?

Uzupełniamy więc obie sfery: słowną obrazami, obrazy zaś znakujemy słowami²⁴. Nawet, gdy człowiek rozumuje, czyli – jak to określa Hobbes – ujmuje pojęciowo całkowitą sumę składników (nazw) – sam rozum jest bowiem liczeniem ciągów nazw ogólnych²⁵ – przekraczając tym samym świat wrażeń zmysłowych i obrazów pamięci, to i tak potrzebuje obrazów. Pojęcia choć tego zazwyczaj nie dostrzegamy, nie są zawieszane w próżni. Nawet, gdy są ustanowione umową, muszą odnosić się do tego, co ujmowane jest lub było we wrażeniach. Gdy zadałem pytanie, pojęcia-konstrukcje otworzyły możliwe ciągi form, które trzeba wypełnić danymi. Podobnie jak nie decydujemy o tym, co nasze zmysły ujmują, tak nie mamy wpływu na to, co w granice wykreślone słowami wpisze nasze przeszłe doświadczenie.

W tym sensie, choć używamy tych samych pojęć (również tak samo brzmiących we wrażeniu), to ich zmysłowe reprezentacje są różne. I mimo pozoru wspomnianej już skutecznej komunikacji werbalnej, na płaszczyźnie zmysłowej musimy, zderzając się z innymi, wręcz odbijać się od ich wyobrażeń na temat świata. Psycholog i dorożkarz mogą rzecz jasna zamienić w furmance słowo lub dwa o traumie, jaką ktoś przeżywa, lecz czy mówią o tym samym, czy myślą o tym samym, czy nie są to dwa różne światy?

Zagadnienie uczuć jeszcze bardziej komplikuje zawilości komunikacji międzyludzkiej. Wyobraźnia (jej obrazy) to odczute przez ciało ruchy wewnętrzne.

²⁴ Nie oznacza to jednak, że niemożliwe są postrzeżenia bez oznakowania ich pojęciami. Przeciwnie, oznacza to, że chcąc w danej chwili wyrwać obraz z jego kontekstu postrzeżenia, skupimy się na nim, zaczniemy o nim myśleć, nazywać go i wreszcie dookreślać. Z drugiej strony powiązanie obrazów i słów doskonale widać w sytuacji, gdy chcemy sobie celowo coś wyobrazić. Zauważmy, że bardzo trudno jest zaskoczyć nam samych siebie jakimś obrazem. Po pierwsze dlatego, że już go znamy, a po drugie dlatego, że obraz idzie za wcześniejszą wytyczną, np. teraz wyobrażę sobie stół. Oczywiście nie wypowiadam tego zdania na głos, pozostaje ono w mojej mowie wewnętrznej. Czy oznacza to, że ono również jest obrazem? Tak, podobnie jak wszystko inne. Nie sposób jednak ukryć, że choć oba obrazy (cały czas mowa o obrazach jako reakcjach organów wewnętrznych) są wynikiem ruchu, to jednak odczuwamy pewne różnice między nimi. Jedne określiłbym jako obrazy domagające się dopiero nazwania, drugie zaś jako obrazy z przypiętą łatką pojęcia i stopniowo rozbudowywane o kolejne treści wypełniające pojęcie. Co ciekawe, pierwsze z nich, nawet jeszcze nie nazwane, i tak zjawiają się, gdy ujmujemy drugie. Przy czym, to właśnie te ostatnie „mówią” – wyobraż sobie stół – a on się zjawia. Hobbes nie przeprowadza aż tak pogłębionej analizy. Przyjęta przezeń optyka nie rozbija obrazów na kolejne rodzaje. Ujęty obraz przypomina więc zmianę postrzeżeń monady Leibniza – każda zmiana to ruch, każdy kolejny obraz to zmiana. Różnica jednak jest znacząca – Hobbes każe ciału odczuć to, co wyobraźnia ma ująć. Ciało pełni zatem u niego rolę naszych okien i drzwi.

²⁵ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, wyd. cyt., s. 35.

Powstałe obrazy są jednak nieco bogatsze niż do tej pory to przedstawiałem. Towarzyszą im bowiem uczucia. Swoją analizę uczuć Hobbes zaczyna od wskazania dwóch rodzajów ruchów właściwych wszystkim zwierzętom. Pierwszy – wegetatywny – dotyczy głównie czynności wykonywanych bezwiednie, takich, jak chociażby krążenie krwi, tętno, oddychanie czy trawienie. Dochodzi do nich bez działania wyobraźni²⁶. Drugi – zwierzęcy – bywa określany również ruchem rozmyślnym; polega na tym, że nasze działania muszą być poprzedzone wyobrażeniem zamiaru:

„Że wrażenie zmysłowe jest ruchem w organach i wewnętrznych częściach ludzkiego ciała, wywołanym przez oddziaływanie rzeczy, które widzimy, słyszymy i tak dalej; i że wyobrażenie jest tylko resztką tego samego ruchu, która pozostaje po wrażeniu zmysłowym, to zostało już powiedziane. (...) Że zaś *chodzenie, mówienie* i podobne ruchy rozmyślne zależą zawsze od uprzedniej myśli o tym, *w jakim celu, w jaki sposób* i *co* ma być dokonane, przeto jest rzeczą jasną, że wyobrażenie jest pierwszym, wewnętrznym początkiem wszelkiego ruchu rozmyślnego. (...) Te drobne początki ruchu wewnątrz ciała ludzkiego, nim przejawiają się w chodzeniu, w mówieniu, uderzeniu czy innych działaniach widocznych, zazwyczaj nazywamy *dążeniem*. To dążenie, gdy jest zwrócone ku czemuś, co je wywołuje, nazywa się *apetytem* czyli *pożądaniem*. (...) Gdy zaś dążenie jest odwrócone od czegoś, nazywa się zazwyczaj *awersją* lub *it wstrętem*”²⁷.

W ten sposób początek ruchów rozmyślnych – wyobrażenie – określany mianem dążenia (apetyt i awersja), staje się podstawą do wyodrębnienia poszczególnych uczuć. Najpierw należałoby wymienić zadowolenie i niezadowolenie, które są wrażeniem zmysłowym dążenia, w pierwszym przypadku apetytu, który pociąga nas w stronę przedmiotu, w drugim zaś awersji – odrzucającej od niego²⁸. Te dwie pary opozycji: apetyt – awersja i zadowolenie – niezadowolenie umożliwiają zaistnienie innych uczuć. Przypomina to nieco koncepcję uczuć Locke’a, którego zdaniem wszystkie mieszczą się pomiędzy dwoma skrajnymi uczuciami – przyjemnością i przykrością, stanowiąc ich mieszaninę. Hobbes jednak dużo bardziej je różnicuje: „Te proste uczucia, zwane *apetytem, pożądaniem, lubieniem, wstrętem, nie lubieniem, radością i smutkiem*, mają różne nazwy w różnych rozwa-

²⁶ Por. tamże, s. 43.

²⁷ Tamże, s. 43.

²⁸ Por. następujący fragment: „Podobnie jak we wrażeniu zmysłowym, które w rzeczywistości zachodzi w naszym wnętrzu, jest tylko ruch, powstały za sprawą działania przedmiotów zewnętrznych, lecz zjawiający się wzrokowi jako światło i barwa, uchu jako dźwięk, nozdrzom jako zapach, i tak dalej; tak, gdy działanie tego samego przedmiotu przenosi się od oczu, uszu i innych organów do serca, rzeczywistym skutkiem nie jest nic innego, niż ruch czyli dążenie, które polega na apetycie albo awersji, co nas zwraca lub odwraca od przedmiotu, jaki nas porusza. Przedstawienie zaś czy wrażenie zmysłowe tego ruchu jest tym, co nazywamy albo *zadowoleniem*, albo *niezadowoleniem* umysłu.” (Thomas Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 46.)

żaniach. Po pierwsze, gdy następują jedno po drugim, są różnie nazywane zależnie od tego, jakie przekonania mają ludzie o prawdopodobieństwie tego, że osiągną, czego pożądamy. Po drugie, nazywają się różnie zależnie od przedmiotu, ku któremu zwraca się apetyt czy wstręt. Po trzecie, zależnie od tego, czy rozważa się ich wiele naraz. Po czwarte, zależnie od samej zmiany czy następstwa”²⁹. Takie ujęcie zagadnienia prowadzi do wyodrębnienia obszernego katalogu uczuć, z których przynajmniej część należałoby trzykrotnie pomnożyć, bowiem jedno uczucie w stosunku do tego, co było, jest i będzie, może inaczej się przedstawiać. Zupełnie inaczej jawi nam się np. obawa czy lęk o rzeczy minione, obecne i przyszłe. Ponadto, jeśli jeszcze pojawi się apetyt lub awersja, niemal automatycznie odczuwamy przyjemność bądź przykrość płynące z ich odczucia. Konkludując Hobbes słusznie zauważa, że ilość uczuć jest niezliczona, a ludzie nazywając je wyodrębnili tylko ich część.

Konsekwencją określenia źródła uczuć jako początku wewnętrznego ruchu jest to, że każdy człowiek odczuwa je inaczej. Inne organy wewnętrzne (narządy zmysłowe, mózg, serce, nerwy i arterie) oznaczają odmienną reakcję. Nie ma więc mowy o tym, by wszyscy ludzie byli zgodni w stosunku do oceny przedmiotów. Co więcej, ten sam przedmiot nie zawsze wywoła, u jednej osoby, te same przeżycia. Ruch żywotny (obieg krwi w organizmie) jest wzmacniany lub tłumiony w zależności od tego, czy oddziałują nań przyjemność bądź przykrość płynące z ujęcia apetytu lub awersji. Na tej podstawie określamy przedmioty jako dobre bądź złe³⁰. Poczucie witalności wzrasta, gdy odczuwamy przyjemność płynącą z łaknienia, podupada zaś, gdy paskudna rana wroga napawa nas wstrętem. Pierwszy przedmiot uznamy w tym przypadku za dobry, drugi – za zły:

„Cokolwiek zaś jest przedmiotem jakiegoś apetytu czy pożądania, to człowiek nazywa swoim *dobrem*. Przedmiot zaś swego wstrętu czy awersji nazywa *złem*; co zaś jest przedmiotem wzgardy, to nazywa *nikczemnym* i *niegodnym* uwagi. Te bowiem wyrazy: *dobry*, *zły*, *godny wzgardy*, są zawsze używane z uwzględnieniem osoby, która się nimi posługuje. Nie ma bowiem rzeczy, która by po prostu i bezwzględnie była dobra, zła, czy godna wzgardy; i nie ma żadnej reguły powszechnej dobra i zła, którą można było wziąć z natury samych rzeczy”³¹.

Każde uczucie, mieszanina dążeń, jest więc całkowicie względne. Przeżycia innych można najłatwiej „zrozumieć” lub też poprawnie odczytać przez obserwację ich postaw, zachowań, działań i celów. Choć również na tym polu nie ma

²⁹ Thomas Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 47.

³⁰ Por. następujący fragment: „Przyjemność więc (czy zadowolenie) jest przedstawieniem czy wrażeniem dobra; przykrość zaś czy cierpienie jest przedstawieniem czy wrażeniem zła.” (Thomas Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 46.)

³¹ Tamże, s. 45. Zdaje się, że w tych refleksjach należałoby poszukiwać źródeł hobbesowskiej wojny wszystkich ze wszystkimi.

gwarancji sukcesu. Słowa, będąc wyrazem uczuć, pozwalają nam łatwiej je komunikować. Zakładamy jednak, że inni dysponują podobną wrażliwością i sposobem ich przeżywania (cały czas pamiętamy o ruchu jako ich podstawie, więc może powinniśmy powiedzieć o sposobie „ucieleśnienia” uczuć). Poza tym nigdy nie będziemy w stanie poznać, jaki obraz inni podciągnęli pod dane pojęcie czy samo uczucie.

Pojęcia powstawszy z doznań, tak samo jak one, są przyjemne bądź przykre, pociągają nas lub odpychają. Ich moc oddziaływania na nas, poruszania, jest jednak ograniczona. Największą siłą dysponują bowiem uczucia towarzyszące wrażeniom i dążeniom. To, co aktualne, zawsze angażuje nas najbardziej. W tym właśnie tkwi siła ukierunkowanych ciągów myśli. Uczucie pożądania wyznacza ich kierunek, cel i możliwe środki do jego osiągnięcia. Uczucie spina całość myśli-obrazów niczym klamrą i prowadzi nas krok po kroku do realizacji zamiaru. Moment wahania, mierzenia sił apetytu i awersji Hobbes nazywa namysłem, zaś ostatnie ogniwo łańcucha, to które bezpośrednio poprzedza działanie lub jego brak zwie wolą. W obrębie jego koncepcji jest ona ostatnim pożądaniem w namyśle³², co oznacza, że w odniesieniu do możliwości pożądania wcale nie jest wolna. Od woli zależy jedynie to, czy wykona czy nie, to czego pożąda ciało:

„Albowiem u istoty – czytamy w *Elementach...* – która żywi pewną dążność, przyczyna pożądania powstała w całości przed pożądaniem, (...) samo pożądanie nie mogło nie nastąpić, to znaczy: nastąpiło z konieczności rzeczy. Wolność więc taka, iżby była wolna od konieczności, nie jest dana ani woli ludzi, ani woli zwierząt. Jeśli natomiast przez wolność rozumieć będziemy zdolność nie samego chcenia, lecz wykonania tego, czego się chce, to taką wolność z pewnością można przyznać i człowiekowi, i zwierzętom”³³.

Okazuje się zatem, że człowiek-ciało nie zawsze jest panem siebie. Owszem, wolno mu wykonać to, czego chce lub nie wykonać, tego, czego sam sobie i tak życzy; jednak wciąż pozostaje pod przemożnym wpływem własnej mechanicznej psycho-fizjologicznej konstytucji. Podobnie jak nie ma wpływu na to, co ujmą zmysły, czy nawet na to, jakie jeden obraz przywoła obrazy kolejne, tak i tu skazany jest na wytyczne od świata i własnego organizmu. Sam może jedynie zaprobować bądź nie to, czego właśnie zapragnął. Poczucie pożądania musi zostać zaspokojone. Chce jeść, musi jeść. Szczęśliwie jednak może wybrać co takiego chce spożyć. Sytuacją, która najlepiej obrazuje ten stan jest otrzymanie wytyczonego celu, do którego sami możemy dobrać środki. Każdy musi mieć dziecko – mógłby brzmieć nakaz państwowy – ale sposób wychowania wybrać mogą ro-

³² Thomas Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 53.

³³ Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 424.

dzice. Chcemy bądź nie w ludzkiej maszynerii tkwią podzespoły, które napędzane są bez naszej woli. My jedynie musimy czasem wybrać coś z dostępnych nam możliwości.

W prezentowanej koncepcji wyobraźni na uwagę zasługuje fakt, że Hobbes bardzo starannie ją przemyślał. Wskazał jej związki z pozostałymi składnikami umysłu i ludzkiego ciała – wszak niemal wchłonęła pamięć i rozumienie. Zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że jest to tylko hipoteza, tak jak i większość badań opartych na prawdopodobnych jedynie wnioskach wysuwanych ze zjawisk. Koncepcja jednak sprawdziła się. Tłumaczy powstawanie wrażeń, wyobrażeń, uczuć, pojęć, nawet rozumienia. Narzędzie okazało się całkiem poręczne, a materiał, który nam podaje też wydaje się zgadzać ze zmysłowym doświadczeniem. W niniejszym artykule nie dążyłem do przedstawienia pełnego obrazu władz poznawczych, mechanizmów powstawania wiedzy, całego katalogu uczuć czy wreszcie zagadnień powiązanych z optyką i geometrią. Zamierzałem raczej przybliżyć czytelnikowi mój własny obraz hobbesowskiej wyobraźni. Plan być może karkołomny, więc spróbuję raz jeszcze szczegółowo przybliżyć i usystematyzować pracę wyobraźni.

Pierwsze, co się zjawia, to obraz, reakcja organizmu na bodziec ze świata zewnętrznego³⁴. Już po chwili jest przeszłością i przez moment utrzymuje się słabnąc powoli i blaknąc. Staje się obrazem pamięci lub wyobraźni. Jako że obraz zmysłowy jest wywołany ruchem to i jego resztki, kołacząc się po organizmie, wywołują kolejne obrazy. Nie dość, że w chwili ujęcia obraz wzbudza apetyt bądź awersję, to i takie dążenia (przez swe oddziaływanie) przywołują kolejne: zadowolenie i niezadowolenie. Wraz z ujęciem obrazu zostaje on dodatkowo określony. Z jednej strony przez to wszystko, co go poprzedzało, a co w chwili obecnej nadaje mu „sens”. To z kolei oznacza, że minione doświadczenie determinuje w pewnym sensie sposób, w jaki nowy obraz zostaje *odczytany*. Z drugiej strony natomiast, obraz taki przywołuje kolejne wyobrażenia ściśle z nim powiązane. Te związki skojarzeniowe, które z czasem staną się tak ważne w asocjacionizmie Hume’a i innych, powstają na drodze doświadczenia zmysłowego, które nie zawsze przebiega w ten sam sposób, i po jednych wydarzeniach następują różne. Zatem i odtwarzane ciągi mowy wewnętrznej bywają rozmaite. Nie ma konieczności następstwa pomiędzy poszczególnymi obrazami. Każdy z nich może przywołać pewną określoną ich liczbę. Na różnaitość skutków wywołanych przez poszczególny obraz

³⁴ W zarzutach do *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza Hobbes analizując pierwszą z nich stwierdza, że na gruncie zmysłowej percepcji, bez pomocy innego rodzaju rozumowania, w istnienie przedmiotów zewnętrznych słusznie będzie wątpić. W prezentowanej zaś koncepcji widzimy odmienne stanowisko – związek przyczynowy, jaki zachodzi pomiędzy przedmiotem a ciałem ma być gwarantem realnego istnienia przedmiotów. Pytanie tylko, czy na podstawie kolejnych obrazów możemy wnosić, że wywołał je przedmiot zewnętrzny.

znaczny wpływ mają uczucia, dyspozycja odbiorcy wrażeń, czy wreszcie sam kontekst, w którym obraz nam się zjawia.

Gdyby zatem rozpatrywać pojedynczy moment, to mamy naładowany uczuciami i dążeniami obraz zmysłowy, który dopiero co zastąpił swego poprzednika. Ten zaś, niczym wspomniany kamień wrzucony do wody, wywołuje jeszcze słabe wrażenia w naszym organizmie. Jednocześnie moment ten dzięki obrazom jest niemal brzemienny przyszłością. Wywołany bodźcem i wyznaczony pożądaniem kierunek jest już obrany. Teraz trzeba tylko ustawić obrazy. Każdy kolejny, zjawiając się, trafia na mechanizm aprobaty lub dezaprobaty z punktu widzenia przydatności do realizacji celu. Kolejność już znamy, a dokładniej znamy wiele kolejności. Wszak tak zapamiętał je szósty zmysł. Adaptujemy więc to co przeszłe – kolejność, następstwo – do nowej realizacji. Przygotowujemy się do zaszczepienia przeszłości w przyszłości, chcemy przewidzieć to, co się wydarzy, lub chociaż wpłynąć na to, by zdarzyło się to, czego pragniemy. Okraśmy wszystko nadziejami, obawami, powątpiewaniem, oczekiwaniem i innymi uczuciami. Tak właśnie złożony jest poszczególny moment, teraz, inaczej mówiąc plama trwania. Co uderza najbardziej w koncepcji Hobbesa to fakt, że wszystko to dzieje się mechanicznie. Ruch wewnętrzny zawiaduje wszystkim wywołując zmiany. Dopuszczalna dowolność? Tylko taka, jaką wcześniej ujęły zmysły. Determinuje nas więc świat zewnętrzny (bodziec) i sposób jego ujęcia (obraz). Różne są organy wewnętrzne poszczególnych ludzi, więc i ich obrazy muszą się różnić. Ich *wymazywany* świat znacznie bardziej odbiega od wyobrażeń innych. Z tego niemal solipsystycznego świata wyrywamy się jednak i komunikujemy z innymi. Wyrażamy swą „wołę”, zadowolenie bądź niezadowolenie, żądania, roszczenia, skruczę. Kochamy innych, polegamy na nich, ufamy im. To wszystko zasługa mowy i choć ustala się ją przez konwencję i odmienne obrazy, to okazuje się skuteczna. Być może właśnie przez to, że przekracza zmysłowość zakreślając pojęciami granice, w które wpiszą się jakieś obrazy. Same pojęcia też jednak są obrazami.

Summary

The article deals with Thomas Hobbes' conception of imagination. Hobbes was aware of Greek and Latin origins of the term. According to him, imagination is nothing but a decaying sense. While reconstructing the draft of Hobbes' theory of imagination, the author of the article describes the activity of mind as motion caused by bodies, and states that imagination can overcome the bounds of senses and memory. On the one hand, imagination is limited to experience (in its reproductive function), but on the other, it can create new ideas, conceptions or trains of thoughts (in its productive function).

Bibliografia

- Hobbes T., *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Kraków 1956.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.
- Hobbes T., *The Elements of Law: Natural and Politic*, (fragment) tłum. R. Tokarczyk [w:] Roman Tokarczyk, *Hobbes*, Myśli i Ludzie, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
- Hobbes T., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart., London: Bohn, 1839–45, vol. IV, *Hobbes' Tripos, in Three Discourses: the First, Humane Nature, the Second, De Corpore Politico, the Third, Of Liberty and Necessity*.
- Narecki K., *Słownik terminów arystotelesowych*, [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, Warszawa 1994, t. 7.

Bibliografia dodatkowa:

- Gaskin J. C. A., *Wstęp*, [w:] Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
- Hobbes T., *Leviathan*, ed. John Plamenatz, William Collins Sons & Co. Ltd., Glasgow 1974.
- Cocking John M., *Imagination: a study in the history of ideas*, London 1991.
- Leijenhorst C., *Sense and Nonsense about Sense Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination*, [w:] *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. P. Springborg, New York 2007, s. 82–107.
- Lemetti J., *Imagination and diversity in the philosophy of Hobbes*, Helsinki 2006. (dokument pobrany ze strony internetowej: <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/val/kayta/vk/lemetti/imaginat.pdf> – dostępny 1.5.2012).

Dr Krzysztof Wawrzonkowski, Wyższa Szkoła Gospodarki w Bydgoszczy, Instytut Kulturoznawstwa, Zakład Filozofii i Teorii Kultury,
e-mail: krzysztof.wawrzonkowski@byd.pl lub kwawrzonkowski@wp.pl

TOMASZ KUBALICA

(Katowice)

JOHN LOCKE I GEORGE BERKELEY WOBEC PROBLEMU ISTOTY POZNANIA

Przedmiotem artykułu jest rekonstrukcja, krytyczne omówienie i porównanie stanowisk filozoficznych brytyjskich empirystów – Johna Locke’a i George’a Berkeleya wobec złożonego i trudnego problemu istoty poznania. Problem ten można sprowadzić do pytania, czy poznawanie jako proces ma charakter odtwórczy i stanowi szczególnego rodzaju odzwierciedlanie rzeczywistości¹. W takim ujęciu, reprezentowanym między innymi przez Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu, w akcie poznawczym uzyskujemy faktyczny kontakt z otaczającymi nas przedmiotami, a zyskana w ten sposób wiedza opisuje to, jakimi te przedmioty są w sobie. Przeciwnie stanowisko można odnaleźć w filozofii Immanuela Kanta, dla którego istota ludzkiego poznania ma charakter wytwórczy². Oznacza to, że przedmioty naszego doświadczenia są jego samorzutnymi i niedowolnymi produktami. W konsekwencji nasza wiedza o świecie zawiera w jakimś zakresie to, co sama wytworzyła. Celem artykułu jest umiejscowienie filozofii poznania Locke’a i Berkeleya w kontekście tego fundamentalnego problemu, jak również odpowiedź na doniosłe pytanie, czy idealizm transcendentálny Kanta jest zbliżony do idealizmu Berkeleya.

Bezpośrednią inspiracją do podjęcia problemu istoty poznania w kontekście myśli Berkeleya jest wyrażone pierwotnie przez Rudolfa Metza i podtrzymywane później przez Wolframa Högbe przekonanie o odrzuceniu przez Berkeleya wszel-

¹ Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Kraków 2003, s. 21.

² Por. T. Kubalica, *Stanowisko Immanuela Kanta wobec teorii odbicia*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2009, Nr. XXI, s. 59–69.

kiej teorii odbicia³. Metz przedstawia znaczenie pojęcia idei zmysłowych w filozofii Berkeleya w następujący sposób: „Idee zmysłowe oznaczają dla Berkeleya to, co ostatecznie dane, poza które nie możemy wyjść (...); dlatego nie mogą one [idee zmysłowe – T.K.] zostać spowodowane przez jakieś istniejące poza duchem prawzory, których są odbiciem. Są one zarazem prawzorem i odbiciem”⁴. Można zatem powiedzieć, że Metz w swej interpretacji myśli biskupa Berkeleya wyklucza pogląd o odtwórczym charakterze poznania; w jego interpretacji idee zmysłowe nie są powodowane przez istniejące poza podmiotem poznającym pierwowzory. W konsekwencji należałoby również uznać, że poznanie w ujęciu Berkeleya ma charakter wytwórczy, tak jak jest w filozofii Kanta. Wbrew interpretacji Metza pragnę w niniejszym artykule wykazać, że Berkeley nie odrzucił „wszelkiej teorii odbicia”, gdyż uznaje on tak zwaną immanentną teorię odbicia, a poznanie w jego ujęciu jednak ma faktycznie charakter odtwórczy. Uważam, że Metz i Hogrebe mają rację jedynie w tym, że Berkeley odrzuca transcendentną teorię odbicia.

W tym kontekście istotne pod względem historyczno-filozoficznym jest odbiciowe ujęcie natury poznania w ramach brytyjskiego empiryzmu. Można powiedzieć, że empiryzm brytyjski utrwalił rozumienie poznania w duchu schematu relacji źródło–odbicie. Takie odbiciowe ujęcie poznania zainicjował Franciszek Bacon, a rozwinął John Locke. Zasługą Berkeleya jest prezentacja idealistycznych konsekwencji empiryzmu w duchu immanentnej teorii odbicia. Te kamienie milowe rozwoju brytyjskiego empiryzmu są omówione poniżej w podanej historyczno-filozoficznej kolejności.

Geneza empirystycznej teorii odbicia

Wyrażoną w *Novum organum* z 1620 roku intencją Franciszka Bacona była budowa „nowej i pewnej drogi” dla umysłu, która wychodzi od „zmysłowych percepcji”⁵. Wskazując na podstawową rolę zmysłów, Bacon wytycza dalszy kierunek rozwoju brytyjskiego empiryzmu. Już w pierwszym aforyzmie znajdujemy wyraźne wskazanie „Człowiek, sługa i tłumacz przyrody, tyle może zdziałać i zrozumieć, ile z ładu przyrody spostrzeganiem i umysłem zdoła uchwycić; poza tym

³ Por. W. Hogrebe, *Bild II*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, s. 916.

⁴ R. Metz, *Georg Berkeley. Leben und Lehre*, Stuttgart 1925, s. 219.

⁵ F. Bacon, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 50. Na temat znaczenia myśli Fr. Bacona dla brytyjskiego empiryzmu J. Locke’a i G. Berkeleya zob. S. Sarnowski, *Berkeley. Zdrowy rozsądek i idealizm*, Warszawa 1988, s. 9 i nast.

nic nie wie i nic więcej nie może”⁶. Jak trafnie zauważa Jan Wikajrak, Bacon przeciwstawia tutaj sobie dwa rodzaje spostrzeżeń: aktualnego i bezpośredniego spostrzeżenia rzeczy *observatio re* oraz odtworzonego w pamięci i pośredniego myślenia rzeczy nieobecnych jako *observatio mente*⁷. Tym samym daje asumpt do podstawowego rozróżnienia między spostrzeżeniem zewnętrznym a spostrzeżeniem wewnętrznym (refleksją) Johna Locke’a, którym dokładniej zajmiemy się w dalszej części artykułu.

Złożone stanowisko w kwestii istoty poznania odnajdujemy w klasycznym porównaniu zawartym w aforyzmie XCV, w którym Bacon różne sposoby rozumienia istoty poznania oddaje za pomocą alegorii mrówek, pająków i pszczół. W tym aforyzmie przeciwstawia on podejście empirystyczne, które dostrzega istotę poznania tylko w mrówczym gromadzeniu doświadczeń, stanowisku racjonalistów (dogmatyków) upatrujących sedno poznania jedynie w myśleniu jako akcie twórczym podmiotu poznającego. Dogmatycy w przeciwieństwie do empiryków nie zbierają danych, lecz wysnuwają wnioski niczym pająki. Oba stanowiska są dla Bacona błędne z powodu ich jednostronności. Właściwe podejście musi łączyć doświadczenie z rozumem, czego ilustracją jest figura pszczoły, która „zbiera wprawdzie materiał z kwiatów ogrodu i pola, lecz własnymi siłami przerabia go i kształtuje”⁸. Właściwe podejście do problemu natury poznania musi zatem łączyć eksperyment z rozumem. Dla Bacona prawdziwe zadanie filozofii nie polega „wyłącznie ani szczególnie na siłach umysłu, nie składa też materiału dostarczanego przez historię naturalną i eksperymenty mechaniczne w pamięci w stanie surowym, lecz zmieniawszy i ukształtowałwszy go uprzednio w rozumie”⁹. Tym samym poznanie nie jest dla Bacona ani odbiciem, ani tworzeniem, lecz stanowi złożony akt przetwarzania dostarczanego przez zmysły materiału faktycznego przez rozum.

Postulowany przez Bacona empiryzm zalecał dystans wobec poznania doświadczalnego, czego wyrazem jest koncepcja idoli. Baconowskie pojęcie idola odpowiada greckiemu terminowi *eidolon*, który oznaczał pierwotnie „cień zmarłego”, „zjawę” czy też „fantom”¹⁰. W tym odniesieniu do greckiego pojęcia można dostrzec nawiązanie do atomizmu (Leukipp z Miletu oraz Demokryt z Abdery) i jego koncepcji spostrzegania jako odbioru docierających do oka miniaturowych podobizn wysyłanych przez rzeczy. Właśnie te miniaturowe podobizny atomiści

⁶ Tamże, s. 57.

⁷ Por. tamże, s. 377, przyp. 12.

⁸ Tamże, s. 126.

⁹ Tamże. Nieprzypadkowo do Bacona nawiązuje Kant w motcie zamieszczonym w wydaniu drugim *Krytyki czystego rozumu* (zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, B II).

¹⁰ Por. F. Bacon, *Novum organum...*, wyd. cyt., s. 376.

określali mianem *eidola*. Atomiści uchodzą za twórców koncepcji poznania jako „odbicia” rzeczywistości¹¹. Historyczno-filozoficzne znaczenie koncepcji polega na tym, że następujące po niej teorie odbicia, na przykład marksistowska teoria odzwierciedlenia czy obrazkowa teoria języka Ludwiga Wittgensteina, były tylko jej kolejnymi modyfikacjami. Można powiedzieć, że również filozofia poznania empiryzmu brytyjskiego przedstawia wersję teorii odbicia.

Wracając do Bacona, należy stwierdzić, że posługuje się on terminem „idolum” w sensie „zjawy” czy „fantomu”, by wskazać główne przyczyny błędów w szeroko pojętej filozofii. Dla niego bowiem idole prowadzą badacza niczym błędne zjawy na manowce¹². Określa tym mianem uprzedzenia i przesady, które wpływają na naszą interpretację doświadczeń, a tym samym wypaczają wydawane przez nas sądy. Można zatem powiedzieć, że dla Bacona istota poznania, podobnie jak dla greckich atomistów, polega na wiernym oddaniu rzeczywistości przyrodniczej, czemu przeszkadzać mogą nasze idole złudzeń. Baconowska teoria idoli świadczy o jego krytycznym dystansie wobec empirystycznego modelu poznania. Pozostali empiryści również przyjmują za model relację źródło–odbicie, wrażenia zmysłowe są w nim ujmowane jako źródło, a idee jako odbicie. Tak dzieje się w koncepcjach poznania Locke’a, a także – jak uważam – Berkeley’a.

John Locke a problem realności wiedzy

Odbiciowy model poznania przyjmuje wyraźnie John Locke w swej koncepcji doświadczenia. W głównym dziele *An Essay Concerning Human Understanding* (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*) wyróżnia on trzy stopnie wiedzy: wiedzę intuicyjną, wiedzę demonstratywną oraz wiedzę zmysłową¹³. Wiedza intuicyjna narzuca się bez pośrednictwa innej idei, uzyskując tym samym status wiedzy pew-

¹¹ Por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania...*, wyd. cyt., s. 21 i nast. Należy jednak dodać, że atomistyczna koncepcja poznania bazuje na wyjaśnieniu zjawiska postrzegania przez Empedoklesa. Zakładał on, że spostrzeganie jest możliwe dzięki bezpośredniemu zetknięciu narządu zmysłu z przedmiotem. Według niego dzieje się to w ten sposób, że wszystkie rzeczy emitują pewnego rodzaju „wypływy” (*aporrhoai*), które wnikają do odpowiednich narządów zmysłów układami porów lub przewodów zakończonych porami. Zasada spostrzegania polega na tym, że podobne może postrzegać podobne: „ziemią widzimy ziemię, woda wodę, powietrzem widzimy jasne powietrze, a ogniem niszczący ogień. Miłością widzimy miłość, a nienawiścią smutną nienawiść.” Empedokles z Agrigentum, *O naturze*. W: *W kręgu przedsokratyków. Anaksymander, Heraklit, Ksenofanes, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras*, red. W. Jaworski, Kraków 1992, s. 69.

¹² F. Bacon, *Novum organum...*, wyd. cyt., s. 66 i nast.

¹³ Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, tłum. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, s. 202 i nast. (J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1849, s. 390).

nej i oczywistej. Wiedza demonstratywna jest zapośredniczona, gdyż polega na dowodzie, i nie jest tak jasna i przejrzysta jak poznanie intuicyjne. Natomiast wiedza zmysłowa ma charakter źródłowy i „dotyczy istnienia poszczególnych bytów skończonych poza nami”¹⁴. Chociaż jest ona wiedzą, a nie wiarą czy mniemaniem, to nie przysługuje jej taki stopień pewności jak pozostałym rodzajom poznania. Locke uważa, że mamy pewność – w sensie intuicyjnego poznania – co do istnienia idei w naszej świadomości, że istnieje określony przedmiot zewnętrzny. Stawia jednak pytanie: „Czy istnieje coś więcej niż tylko sama ta idea w świadomości, czy więc mamy prawo wysnuć stąd pewny wniosek, że istnieje coś poza nami, co odpowiada tej idei, to zdaniem niektórych ludzi stanowi zagadnienie”¹⁵. Locke pyta zatem o realność świata zewnętrznego istniejącego po stronie przedmiotu poznania i egzystującego niezależnie od poznającego podmiotu. Przy tym nie chodzi mu jedynie o uznanie, że w ogóle poza poznającym podmiotem istnieje coś w rodzaju niepoznawalnej rzeczy samej w sobie, tak jak u Kanta, lecz pyta o to, co odpowiada naszym ideom. Głównym motywem pytania o realność świata zewnętrznego jest ludzka zdolność do tworzenia.

Stanowisko Locke’a będące rozstrzygnięciem powyższego pytania odpowiada stanowisku zdroworozsądkowego realizmu: „Ale myślę, iż mamy tu poczucie oczywistości, które uwalnia nas od wszelkiego wątpienia; pytam bowiem każdego, czy nie uświadamia sobie nieodparcie, że ma inne postrzeżenie, gdy patrzy na słońce w ciągu dnia i gdy myśli o nim w nocy; gdy próbuje wermutu lub wacha różę i gdy tylko wacha sobie ten smak lub zapach. Różnicę pomiędzy ideą, ożywioną dzięki pamięci w naszym umyśle, a ideą, która zjawia się w nim aktualnie dzięki zmysłom, stwierdzamy tak samo jasno, jak różnicę pomiędzy dwiema dowolnymi odrębnymi ideami”¹⁶. Locke odwołuje się zatem do poczucia oczywistości, które pozwala odróżnić ideę aktualnie doznawaną i ideę odtworzoną z pamięci. Tym samym argumentu oczywistości aktualnego powiązania można użyć wtedy i tylko, gdy dana idea i odpowiadająca jej rzecz zewnętrzna znajdują się w ścisłym związku tu i teraz. Natomiast nie można powołać się na ten argument w szerszym, to znaczy wykraczającym poza aktualność, kontekście. Locke dochodzi do wniosku, że: „ponieważ poznanie zmysłowe nie sięga dalej niż istnienie rzeczy, które są aktualnie dane naszym zmysłom, więc jest ono bardziej jeszcze ograniczone niż każdy z poprzednio wymienionych gatunków poznania”¹⁷. Okazuje się zatem, że poznanie

¹⁴ Tamże, s. 211 (394).

¹⁵ Tamże, s. 212 (394–395). Na temat Locke’a pojęcia idei zob. Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 233 i nast.

¹⁶ J. Locke, *Rozważania...*, tom II, wyd. cyt., s. 212 (395). Zbliżony argument na rzecz realności świata zewnętrznego przedstawia również Hume (por. G. Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2007, s. 81).

¹⁷ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, wyd. cyt., s. 216 (396).

intuicyjne i demonstratywne mają szersze niż poznanie zmysłowe spektrum zastosowań.

Swoją tezę o ograniczeniu poznania zmysłowego powtarza i precyzuje w rozdziale *O naszej wiedzy dotyczącej istnienia innych rzeczy* w następujący sposób: „Ostatecznie więc, gdy nasze zmysły doprowadzają faktycznie jakąś ideę do naszych umysłów, to nie możemy nie być przeświadczeni, że w danej chwili rzeczywiście istnieje poza nami coś, co daje bodziec zmysłom i z ich pomocą powiadamia o sobie naszą zdolność pojmowania, faktycznie wytwarzając ideę, jaką wtedy postrzegamy”¹⁸. Poznanie zmysłowe jest zatem niewątpliwie ważne, to znaczy odnosi się do realnego przedmiotu, ale ta jego ważność ogranicza się jedynie do tej chwili, w której ono zachodzi. W związku z tym należy postawić pytanie o ważność poznania istnienia przedmiotów świata zewnętrznego, gdy nie są one obecne (aktualnie) naszym zmysłom: czy realnie poznane wcześniej i przypomniane później przedmioty istnieją realnie? Można postawić jeszcze inne doniosłe pytanie: czy poza nami istnieją inne podmioty poznające?

Locke uważa, że przekonania dotyczące zarówno nieaktualnego poznania zmysłowego, jak też na temat poznania innych podmiotów nie można udowodnić. Musimy w tym zakresie opierać się na zdroworozsądkowej wierze: „Kto w sprawach codziennych nie chciałby uznać nic prócz bezpośrednich, jasnych dowodów, niczego na tym świecie nie byłby pewny poza tym, że rychło zginie”¹⁹. Stąd wynika, że nie można podawać w wątplenie wszystkich faktów, nawet gdyby chodziło jedynie o Kartezjański sceptycyzm metodyczny.

Niewątpliwie Locke jest epistemologicznym realistą, dla którego idee spostrzeżenia zmysłowego (*sensation*) pochodzą ostatecznie z przedmiotów istniejących poza oraz niezależnie od poznającego podmiotu. Nie jest jednak realistą naiwnym, gdyż rozróżnia on między rzeczami takimi, jakie są w sobie, a rzeczami takimi, jakie się nam zjawiają: „Aby najlepiej odsłonić istotę naszych idei i aby zrozumiałe o nich mówić, będzie rzeczą wskazaną odróżnić je z jednej strony jako idee albo postrzeżenia w naszych duszach, z drugiej zaś jako modyfikację materii w ciałach, które wywołują w nas owe doznania; abyśmy nie myśleli (jak to bodaj zwykle się dzieje), że są one w ścisłym znaczeniu obrazami i podobieństwami czegoś, co tkwi w przedmiocie. Większość bowiem idei, które dają doznania zmysłowe, nie więcej jest podobna do czegoś, co istnieje poza nami, niż nazwy tych idei są podobne do naszych idei, jakkolwiek nazwy te mogą, gdy je słyszymy, wywołać w nas odpowiednie idee”²⁰. Locke rozróżnia zatem znajdujące się w umyśle idee

¹⁸ Tamże, s. 361 (487).

¹⁹ Tamże, s. 362–363 (487).

²⁰ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom I, wyd. cyt., s. 164 (75–76).

od odpowiadających im cech, które przysługują ciałom. Relacja między cechami a ich ideami nie zawsze polega na podobieństwie. Stąd można wyciągnąć wniosek, że przyjmowana przez Locke'a relacja odbicia tylko w niektórych przypadkach zakłada podobieństwo między cechami rzeczy a odzwierciedlonymi ideami, natomiast o wiele częściej sprowadza się jedynie do przyczynowego powiązania między nimi.

W tym kontekście istotne jest Locke'owskie rozgraniczenie między doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym, gdyż z nim łączy się podział idei²¹. Według Locke'a z doświadczenia pochodzą proste i pierwotne treści, lecz należy rozróżnić: doświadczenie zewnętrzne (*sensation*) i doświadczenie wewnętrzne (*reflection*). Doświadczenie zewnętrzne przyjmuje wrażenia rzeczy cielesnych, z niego powstają *ideas of sensation*, takie jak idee „czerwieni”, „trwałości”, „słodczy” i tak dalej, jak również ich złożenia na przykład „jabłko” i inne. Natomiast doświadczenie wewnętrzne obejmuje własne akty, stany i przeżycia. Ale *ideas of reflection* Locke'a nie są jedynie ideami refleksji, lecz należy rozumieć je znacznie szerzej, gdyż są one wszystkimi ideami spostrzeżenia czynności własnego umysłu. To znaczy należą do nich nie tylko idee takie jak „myślenie”, lecz także idee takie jak „miłość” i „nienawiść”, a zatem nie tylko idee poznawcze, lecz również emocjonalne.

Jak zauważa Gottfried Gabriel w kontekście przedstawionego powyżej rozumienia doświadczenia wewnętrznego, nie do końca słusznie charakteryzuje się stanowisko empiryczne Locke'a w formie sentencji, którą przytoczył Leibniz: „Nihil est in intellectu, quod [prius] non fuerit in sensu”²², ponieważ refleksja niezależnie od wrażenia zmysłowego stanowi dla Locke'a samodzielne źródło idei. Dopuszczenie refleksji jako źródła naszej wiedzy dowodzi również niekonsekwencji Locke'owskiej koncepcji umysłu jako *tabula rasa*, która zakładała, że nasz umysł stanowi wypełniany przez zmysły jednostkowymi wrażeniami *empty cabinet*²³. Zmysłowe przedstawienia (*sensations*) jako wrażenia (*impressions*) odnoszą się w tym modelu bezpośrednio do przedmiotu i stanowią jego bezpośrednie obrazy. Natomiast przedstawienia intelektu (*ideas*) są ich pośrednim i słabszym obrazem (*copies*) bezpośrednich wrażeń. Poznanie powstaje na drodze pobudzania umysłu przez przedmioty, czyli jako odcisnięcie się lub odbijanie się przedmiotu w materii intelektu. Dopuszczenie refleksji jako drugiego źródła wiedzy stanowi wyłom w takim prostym modelu poznania.

Niezależnie od powyższych trudności za Gabrielem należy uznać, że podstawowym założeniem ontologicznym Locke'a jest wewnętrzne rozdwojenie świata na

²¹ Por. G. Gabriel, *Teoria poznania...*, wyd. cyt., s. 46 i nast.

²² Por. G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, Kety 2001, s. 80. Na temat dyskusji z natywizmem zob. Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 228 i nast.

²³ Cf. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. I, 2, 15, wyd. cyt.

świat w sobie i świat zjawisk²⁴. Inaczej jednak niż u Platona świat w sobie nie znajduje się w zaświatach naszego świata, lecz stanowi dla Locke'a stałe i materialne podłoże (substrat) zjawisk. Realizm Locke'a opiera się na uznaniu dwóch od siebie niezależnych substancji – ducha i materii, tym samym można powiedzieć, że filozof ten jest pod względem ontologicznym dualistą. Jednak z związku z tak rozumianym dualizmem rodzi się pytanie, czy rozdwojone rozumienie świata, jakie prezentuje mechanistyczne przyrodoznawstwo, jest możliwe do pogodzenia z jego empiryczną poznawalnością?

Podstawowa aporia empiryzmu Locke'a polega na tym, że jego ogólne pojęcie wiedzy nie zgadza się z postulowaną koncepcją wiedzy zmysłowej²⁵. Według Locke'a „wiedza polega na postrzeganiu zgodności lub niezgodności pomiędzy naszymi ideami”²⁶. Stąd wynika, że idee wyznaczają granice naszego poznania i nie możemy sięgnąć „poza postrzeżenie ich zgodności lub niezgodności”²⁷. Dla poszczególnych, wymienionych wcześniej rodzajów wiedzy oznacza to, że ani poznanie intuicyjne, ani wiedza demonstratywna nie obejmuje wszystkich naszych idei, a najbardziej ograniczone jest poznanie zmysłowe, o czym już była mowa. Wynika stąd, że nie możemy wyjść poza nasze idee. To oznacza natomiast, iż nie ma możliwości upewnienia się o istniejącym niezależnie od poznającego podmiotu zmysłowym świecie zewnętrznym, gdyż taki materialny świat zewnętrzny nie może składać się tylko z idei.

Do tego samego wniosku dochodzi Locke, gdy w kolejnym rozdziale podejmuje rozważania nad realnością wiedzy: „Jeżeli istotnie cała nasza wiedza polega jedynie na postrzeżeniu zgodności lub niezgodności własnych naszych idei, to wizje entuzjasty i ściśle wnioski człowieka trzeźwego będą równie pewne. Jest obojętne, jakie są rzeczy; byle tylko człowiek ustalał zgodność własnych swych urojeń i zgodnie z tym się wypowiadał, wszystko jest prawdziwe, wszystko jest pewne”²⁸. Konsekwencją uznania, że jedyną granicą wiedzy są idee, jest idealizm. Locke nie chce jednak przyznać fantazjom i urojeniom statusu równego rzeczom istniejącym realnie i uważa, że „droga do pewności przez poznanie własnych naszych idei prowadzi jednak nieco dalej niż do urojenia”²⁹. Uważa zatem, że pozostając w wyznaczonych przez nasze idee granicach wiedzy empirycznej, można odróżnić wiedzę realną od iluzji.

²⁴ Por. G. Gabriel, *Teoria poznania...*, wyd. cyt., s. 79.

²⁵ Por. tamże, s. 82 i nast.

²⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, wyd. cyt., s. 214 (396).

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 251 (434).

²⁹ Tamże, s. 252 (434).

Locke uważa, że umysł (*mind*) poznaje rzeczy za pośrednictwem idei, jakie ma o tych rzeczach. Warunkiem realności wiedzy jest zgodność pomiędzy naszymi ideami a realnością rzeczy. Tego rodzaju zgodność jest możliwa tylko w przypadku idei prostych. Charakteryzują się one tym, że umysł nie może sam ich utworzyć, lecz musi zaczerpnąć je z zewnątrz. Tak rozumiany umysł stanowi jedynie swoisty odbiornik i nie może mieć charakteru twórczego. To właśnie odbiorczość umysłu stanowi gwarancję tego, iż „idee proste nie są fikcjami naszej fantazji, lecz naturalnymi i stałymi wytworami rzeczy, które nas otaczają i faktycznie na nas działają”³⁰. Idee proste ukazują nam zatem rzeczy izomorficznie w takiej formie, w jakiej mają być przedstawione.

Inaczej jest w przypadku idei złożonych, które są utworzone przez łączenie, porównywanie bądź stosunki prostych idei; nie możemy tworzyć nowych idei, dlatego idee złożone pod względem treści odnoszą się do prostych i pasywnie odbieranych idei. Idee złożone, z wyjątkiem idei substancji, są dla Locke’a utworzonymi przez sam umysł pierwowzorami (*archetypes*)³¹. O ile idee proste stanowią kopie rzeczy i odnoszą się do nich jako do swoich oryginałów, to idee złożone nie stanowią kopi rzeczy i dlatego nie mogą zgadzać się (lub nie) z rzeczami. Jeżeli w przypadku idei złożonych zgodność z rzeczą w ogóle nie wchodzi w grę, to nie mogą być one wynikiem rzeczywistego poznania, gdyż nie spełniają koniecznego warunku, jakim jest tak rozumiana adekwatność. W dystynkcji pojęciowej idei prostych i złożonych ujawnia się podstawowe teoriopoznawcze założenie epistemologii Locke’a, gdyż kryterium ich rozróżnienia stanowi reprezentacja rzeczy poza nami: idee proste reprezentują rzecz zewnętrzną, a idee złożone nie. Tak rozumiana reprezentacja rzeczy przez idee proste ma polegać na podobieństwie między ideą a rzeczą zewnętrzną. Chociaż idee złożone stanowią swobodne zestawienie idei prostych (pierwowzorów), które nie opiera się na związku, jaki zachodzi między rzeczami w naturze, to jednak dla Locke’a nie ulega wątpliwości, że wiedza o tych ideach jest realna i dotyczy samych rzeczy. Brak podobieństwa między ideą złożoną a rzeczą poza nami wyklucza możliwość błędu w reprezentacji rzeczy.

Na pierwszy problem napotyka Locke, gdy rozważa realność wiedzy matematycznej i moralnej. Trudność polega na tym, że wiedza w tym zakresie nie odnosi się do rzeczy poza nami, lecz dotyczy jedynie naszych idei. Chociaż prawdy dotyczące własności figur geometrycznych są pewne, to jednak traktuje się je nie jako rzeczy realne, lecz jako idee w umyśle matematyka. Realność tego rodzaju wiedzy nie pochodzi z zewnątrz, lecz ma źródło w umyśle: „Gdy mają

³⁰ Tamże.

³¹ Por. tamże, s. 253 (435).

one [figury – T.K.] byt idealny w jego umyśle, będzie prawdą także wtedy, gdy ich istnienie jest realne i materialne”³². Prawdy matematyczne działają zatem inaczej, niż zakłada odbiciowy model poznania. Analogicznie sytuacja wygląda dla Locke’a w dziedzinie moralności: „Nasze idee moralne, tak samo jak matematyczne, same są pierwowzorami, tym samym zaś są ideami adekwatnymi i zupełnymi”³³. Można zatem powiedzieć, że paradoksalnie inaczej niż w przypadku wiedzy zmysłowej matematyka i moralność opierają się według Locke’a na wiedzy, która jest pierwotna w stosunku do rzeczywistości. Z ich pierwotności wynika ich adekwatność i zupełność. Paradoksalnie okazuje się bowiem, że realne istnienie rzeczy nie jest koniecznym warunkiem realności wiedzy. Do realności naszej wiedzy wystarczy bowiem, że idee będą odpowiadały swym pierwowzorom.

W omówionym przypadku wiedzy matematycznej i moralnej Locke łamie zatem prosty odbiciowy schemat poznania. Dowody matematyczne są pewne i niezależnie od tego, czy w świecie istnieją obiekty matematyczne, a powinności moralne są prawdziwe mimo tego, że w świecie brak ludzi, którzy żyją ściśle według reguł moralności. Locke uważa, że wiedza moralna jest naszym wytworem: „Jeżeli jest prawdą dla myśli spekulatywnej, to znaczy w idei, że morderstwo ma być karane śmiercią, to będzie prawdą również w rzeczywistości, w odniesieniu do każdego czynu, który odpowiada idei morderstwa”³⁴. Można zatem powiedzieć, że wiedza moralna, podobnie jak wiedza matematyczna, ma charakter twórczy. Modelem tego rodzaju poznania nie jest tak jak w przypadku wiedzy zmysłowej teoria odbicia, lecz teoria wytwarzania. Według Locke’a twórczy charakter naszej wiedzy moralnej nie stoi na przeszkodzie ani jej prawdziwości, ani jej pewności. Twórczość nie oznacza bowiem arbitralnej dowolności.

Locke rozwiewa obawy związane z pomieszaniem pojęć, które rzekomo ma być wynikiem ujęcia poznania jako aktu twórczego. Uważa bowiem, że własności danej idei i dotyczące jej dowody matematyczne pozostaną takie same niezależnie od przypisanych im nazw³⁵. Podobnie jest w wiedzy o moralności. Locke uważa, że zmiana nazw, choć wprowadza na początku zamieszanie, jednak przy dłuższej i konsekwentnej analizie odpowiadających im idei nie musi prowadzić do błędu. Locke wyraża przekonanie, że „jeżeli rozważaną ideę oddzielimy od mającego jej odpowiadać znaku, to poznanie nasze posunie się naprzód, odkrywając realne prawdy i zdobywając pewność, bez względu na to, jakimi znakami będziemy się

³² Tamże, s. 255 (435).

³³ Tamże, s. 255 (436).

³⁴ Tamże, s. 256 (436).

³⁵ Por. tamże, s. 257 (437).

posługiwali”³⁶. Inaczej można zatem powiedzieć, że nawet jeżeli wiedza moralna i matematyczna ma charakter twórczy, to przy konsekwentnym poznawaniu idei dojdziemy do tych samych wniosków, nawet gdy przedmiot będzie niewłaściwie nazwany.

Jeszcze inaczej odnoszą się do rzeczywistości idee substancji, które choć są ideami złożonymi ze zbiorów idei prostych, to „mogą być, i istotnie często są, niezupełnie zgodne z samymi rzeczami”³⁷. W przeciwieństwie do idei matematycznych i moralnych pierwowzory idei substancji znajdują się według Locke’a poza nami. Idee substancji „są kopiami znajdujących się poza nami pierwowzorów i im odpowiadają, muszą zawsze być wzięte z czegoś, co istnieje albo istniało; nie mogą składać się z idei zestawionych według naszego widzi mi się, bez rzeczywistego wzoru, z którego byłyby wzięte, choćbyśmy nawet w takim zestawieniu nie umieli wykryć wewnętrznej sprzeczności”³⁸. Można zatem powiedzieć, że są one podobne do idei poznania zmysłowego pod względem genezy. Idee substancji różnią się jednak od idei zmysłowych tym, że nie wiemy, czy są zgodne z rzeczywistą strukturą rzeczy. Stąd Locke dochodzi do wniosku: „Realność więc naszej wiedzy o substancjach jest oparta na tym, że wszystkie nasze idee złożone o nich muszą być tego i wyłącznie tego rodzaju, by się składały z idei prostych, których współistnienie w przyrodzie zostało stwierdzone”³⁹. Mamy więc realną i prawdziwą wiedzę o substancjach, choć jest ona ograniczona jedynie do opartych na potwierdzonych ideach prostych. Idee substancji są rozumiane w duchu teorii odbicia jako „niezbyt dokładne” kopie rzeczy.

Najważniejszy problem dotyczy jednak poznania zmysłowego i polega na tym, że jeżeli na drodze odbicia dane są nam tylko idee, to brak płaszczyzny, która pozwoliłaby na uzyskanie wiedzy o przedmiotach materialnych, gdyż nie istnieje żadna możliwość porównania nie będących ideami przedmiotów (oryginałów) z ideami (kopiami), które zostały przez nie spowodowane. Takie porównanie przedmiotów z ideami jest niemożliwe, ponieważ idee mogą jedynie równać się ideom, jak to sformułował później Berkeley. Istota problemu, o który rozbija się epistemologiczny realizm, polega na braku możliwości porównania zawartej w naszym umyśle idei (przedstawienia) rzeczy z samą rzeczą. Na przeszkodzie staje przeciwieństwo tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne: zewnętrzne są źródłowe przedmioty materialne świata zewnętrznego, natomiast idee jako powielone znajdują się w naszym wnętrzu.

³⁶ Tamże, s. 258 (437).

³⁷ Tamże, s. 259 (437). Por. Z. Ogonowski, *Locke*, wyd. cyt., s. 282 i nast.

³⁸ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, wyd. cyt., s. 259 (438).

³⁹ Tamże, s. 260 (438).

W tym kontekście należy umiejscowić naukę o dwóch rodzajach jakości zmysłowych: jakościach pierwotnych i jakościach wtórnych⁴⁰. Tylko jakości pierwotne stanowią realne własności rzeczy. Należą do nich rozciągłość i kształt, nieprzenikalność, ruch albo bezruch oraz liczba. Natomiast jakości wtórne, takie jak barwa, dźwięk, smak, zapach i ciepło, nie są właściwościami samych rzeczy, ponieważ są wywoływane przez działanie rzeczy na nasze organy zmysłowe. Można zatem powiedzieć, że Locke'a model poznania jest złożony: nie wszystkie jakości poznawane są dzięki ich odzwierciedleniu w umyśle, tak jak jakości pierwotne, lecz istnieje grupa jakości wtórnych, które konstytuują się dopiero w podmiocie. Jakości wtórne według Locke'a „w samych rzeczach nie są naprawdę niczym innym niż zdolnościami wywołania w nas rozmaitych doznań zmysłowych i, jak powiedziałem, zależą od cech pierwotnych, takich jak rozmiary cząstek, ich kształt, budowa i ruchy”⁴¹. Stąd można powiedzieć, że określenie „jakości wtórne” ma dla Locke'a dwa znaczenia. Po pierwsze, są one wtórne z powodu zależności od jakości pierwotnych. Po drugie, są one również dlatego wtórne, że pojawiają się w zjawisku dopiero za pośrednictwem poznającego podmiotu.

Rozróżnienie jakości pierwotnych i wtórnych przekłada się na podział idei przeprowadzony według kryterium podobieństwa reprezentacji. Locke wnioskował, że: „idee pierwotnych cech ciała są do nich podobne i że ich wzory istnieją rzeczywiście w samych ciałach; natomiast idee, jakie nam dają cechy wtórne, wcale nie są do nich podobne”⁴². Idee odpowiadające jakościom pierwotnym rzeczy poza nami są podobne do cech posiadanych przez tego rodzaju ciała, natomiast w przypadku idei odpowiadającym cechom wtórnym podobieństwo w ogóle nie wchodzi w grę.

Można zatem powiedzieć, że rzeczy posiadają jakości pierwotne „niezależnie od tego, czy postrzegają je czyjeś zmysły, czy nie postrzegają”⁴³. Wszystkie idee zmysłowe mają zatem bezpośrednio lub pośrednio źródło we wrażeniach. Zarówno wiedzę o jakościach wtórnych, jak i o jakościach pierwotnych posiadamy jedynie dzięki zmysłom, a istnienie jakości pierwotnych jest niezależne od naszego ich spostrzegania. Tym samym idee jakości pierwotnych rzeczy dają nam informację o tym, jaka rzecz jest w sobie⁴⁴. To prowadzi Locke'a do dualizmu w tym sensie, że uznaje dwie od siebie niezależne substancje, czyli ducha i materię.

⁴⁰ Zbigniew Ogonowski tłumaczy termin „qualities” jako „cechy” (zob. Z. Ogonowski: *Locke*, wyd. cyt., s. 240 i nast.).

⁴¹ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, wyd. cyt., s. 168 (77).

⁴² Tamże, s. 168–169 (77).

⁴³ Tamże, s. 169 (78).

⁴⁴ Por. tamże, s. 174.

Można powiedzieć, że zagadnienie rozróżnienia jakości pierwotnych i wtórnych stawia pod znakiem zapytania ściśle empirystyczny punkt wyjścia Locke'a, gdyż kryterium podziału między pierwszymi i wtórnymi treściami wrażeń musi pochodzić od podmiotu⁴⁵. Chociaż Locke pragnie powrócić do pierwotnych treści świadomości, które dzięki prostocie i bezpośredniej obecności poprzedzającej czynności poznającego podmiotu mają zagwarantować ich prawdziwość, to jednak definiując je jako niezależne od podmiotu, odwołuje się do niego. Stąd wniosek, że należy rozróżnić między pierwszymi a bezpośrednimi treściami wrażeń. Pierwsze niekoniecznie muszą być bezpośrednie i *vice versa*.

George Berkeley wobec teorii odbicia

Filozofia Berkeleya jest pod względem historyczno-filozoficznym ogniwem łączącym Locke'a zarówno z Hume'em, jak i z Kantem. Sedno rozważań Berkeleya oddaje podtytuł jego głównego dzieła *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* z roku 1710, który w przekładzie brzmi następująco: „Traktat o zasadach poznania ludzkiego, w którym zostały zbadane główne przyczyny błędów i trudności występujących w naukach wraz z podstawami, na których opiera się sceptycyzm, ateizm i niereligijność”⁴⁶. W podtytule zawiera się postulat odrzucenia sceptycyzmu jako głównego zagrożenia dla nauki oraz ateizmu jako niebezpieczeństwa dla wiary religijnej. Kierując się głównie motywami religijnymi, biskup Berkeley pragnie zwalczyć te zagrożenia u podstaw, które tworzy jego zdaniem akceptacja istnienia substancji materialnej.

Główny kontrargument Berkeleya polega na zarzucie, że nie można porównywać idei z czymś, co nie jest ideą. Sedno zarzutu polega na tym, że koncepcja poznania jako porównania izoluje podmiot poznania od przedmiotu poznania. To znaczy, jeżeli w zgodzie z empiryzmem Locke'a zakładamy, że poznanie świata zewnętrznego polega na odzwierciedleniu przedmiotów istniejących materialnie i niezależnie od podmiotu poznającego, to wraz z tym założeniem oddzielamy poznającą świadomość od świata. Dla Berkeleya takie ujęcie leży u podstaw Locke'owskiego rozróżnienia dwóch rodzajów jakości, w którym jakości pierwotne

⁴⁵ Por. E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII I XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 109 i nast.

⁴⁶ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński, Kraków 1956, s. VII (G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge wherein the Chief Causes of Error and Difficulty in the Sciences, with the Grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are Inquir'd Into*. W: *The Works of Georg Berkeley*. London 1843, s. 69-147).

odpowiadają właściwościom istniejących w sobie rzeczy materialnego świata zewnętrznego. Ma to doniosłe konsekwencje dla przyjętego przez Berkeleygo modelu poznania, który nie polega – tak jak dla Locke’a – na odzwierciedleniu istniejącej transcendentnie, poza podmiotem rzeczywistości. Jak pisze Metz, Berkeley „podkreśla nie rozciągłość rzeczy widzianych, które nie istnieją ani poza duchem, ani nie są odbiciami rzeczy zewnętrznych”⁴⁷. To nie oznacza jednak, że Berkeley całkowicie odrzuca odtwórczy model poznania; poznanie pozostaje dla niego odbiciem, które nie wykracza poza świadomość poznającą, czyli ma charakter immanentny.

Za Gottfriedem Gabrielem należy również zauważyć, że intencją przyświecającą dystynkcji Locke’a – podobnie jak dla Berkeleygo – była ochrona przed sceptycyzmem zawartym w jego klasycznych argumentach przeciwko pewności i niezawodności poznania⁴⁸. Dzięki temu, iż jakości wtórne są zależne od świadomości poznającej, uznana zostaje pewna ich względność – czy też właśnie subiektywność – poznania. W ten sposób osłabione zostają sceptyczne argumenty przeciwko jakościom pierwotnym. Jakości takie jak barwa czy dźwięk mogą być różnie odbierane w zależności od perspektywy obserwatora. Tego rodzaju względność nie dotyczy jednak jakości pierwotnych. Nieprzenikliwość czy liczba przedmiotów są takie same niezależnie od tego, kto i jak je spostrzega. Rozróżnienie jakości, które według Locke’a ma chronić przed sceptycyzmem, jest jednak według Berkeleygo nieskuteczne i tylko go pogłębia. Takie rozróżnienie wręcz prowadzi do sceptycyzmu, gdyż uzasadnia nieprzekraczalną ontologiczną przepaść między podmiotem a światem. Dzieje się tak, gdyż Locke charakteryzuje ten podział jako podział posiadanych przez przedmiot właściwości. Z jednej strony, są właściwości posiadane przez rzeczy rozumiane jako substancje materialne, a z drugiej – właściwości postrzegane przez podmiot.

Argumentacja Berkeleygo jest następująca. Jeżeli istnieją substancje materialne oraz przysługujące im pierwotne jakości, to muszą być ujmowane zmysłowo jako idee. Jeżeli substancje materialne składałyby się tylko z jakości pierwotnych, to ich idee złożone musiałyby składać się tylko z idei jakości pierwotnych, co zdaniem Berkeleygo jest niemożliwe. Jeżeli oddzielamy „istniejące poza umysłem w niemyślących substancjach” jakości pierwotne od jakości wtórnych, które „są wrażeniami zmysłowymi istniejącymi tylko w umyśle”, to należy zastanowić się nad tym, „czy dzięki jakiegokolwiek abstrakcji myślowej [ktokolwiek – T.K.] zdoła przedstawić sobie rozciągłość i ruch ciała [czyli jakości pierwotnych – T.K.] bez

⁴⁷ R. Metz: *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 79. Metz uważa, że Berkeley odrzuca stanowisko transcendencji na rzecz stanowiska immanencji (por. tamże, s. 81).

⁴⁸ Por. G. Gabriel, *Teoria poznania...*, wyd., s. 86.

wszelkich innych jakości zmysłowych. Co do mnie, widzę wyraźnie, że nie potrafiłbym utworzyć idei ciała rozciągłego i poruszającego się, któremu bym nie musiał zarazem przypisać jakiejś barwy lub innej [wtórnej – T.K.] jakości zmysłowej, która, jak się przyznaje, istnieje tylko w umyśle. Krótko mówiąc, rozciągłość, kształt i ruch są nie do pojęcia w oderwaniu od wszystkich pozostałych jakości. A więc tam, gdzie znajdują się inne jakości zmysłowe, tam również i te muszą się znajdować, to znaczy w umyśle i nigdzie indziej”⁴⁹. Argument Berkeleya opiera się na przekonaniu, że jeżeli jakości wtórne zależą od poznającej świadomości, a jakości pierwotne nie mogą być pomyślane niezależnie od jakości wtórnych, to również jakości pierwotne nie mogą zostać pomyślane jako niezależne od świadomości. Jak widzimy, sedno krytyki Berkeleya koncentruje się na Locke’a podziale jakości, który jednocześnie stanowi podstawę modelu poznania opartego na transcendentnej teorii odbicia.

W tym kontekście należy dodać, że w argumente Berkeleya decydującą rolę odgrywa jego stanowisko wobec powszechników. Berkeley uważa, że słowo nie odnosi się do większości przedmiotów, tylko przez to, że jest znakiem ogólnej abstrakcyjnej idei. Decydujące jest natomiast to, że słowo zostaje użyte jako znak „wielu idei szczegółowych, spośród których dowolną, obojętnie jaką, przywozdi na myśl”⁵⁰. Idea „staje się ogólna przez to, iż każemy jej reprezentować wszelkie inne idee jednostkowe tego samego rodzaju lub zamiast nich występować”⁵¹. Można zatem powiedzieć, że sama idea ogólna jest rozumiana jako rodzaj idei szczegółowej. W tym kontekście odnosi się do ogólnej idei trójkąta, której możliwość krytykuje, odwołując się do introspekcji za to, że taki trójkąt nie może być „ani ostrokątny, ani prostokątny, ani równoboczny, ani równoramienny, ani też różnoboczny, lecz [musi być – T.K.] naraz każdym z nich i żadnym”⁵². Problem abstrakcji polega na tym, że aby uzyskać tylko ogólną abstrakcyjną ideę zjawiska takiego jak stół, musimy pomijać (abstrahować) wszystkie cechy specyficzne dla jednostkowego stołu. Problematyczność abstrakcji sprowadza się do tego, że posiadane przez nas treści świadomości zawsze mają określoną wielkość, postać, kolor i tak dalej.

Przyczyną błędu jest jego zdaniem przekonanie o istnieniu materialnego świata zewnętrznego, który jest niezależny od świadomości poznającej, oraz koncepcja ogólnych idei abstrakcyjnych⁵³. Jedno jest ściśle powiązane z drugim, bo

⁴⁹ G. Berkeley: *Traktat o zasadach...*, wyd. cyt., s. 41–42 (90–91).

⁵⁰ Tamże, s. 17 (78). Na temat nominalizmu Berkeleya zob. S. Sarnowski, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 22 i nast.

⁵¹ G. Berkeley, *Traktat o zasadach...*, wyd. cyt., s. 18 (78).

⁵² Tamże, s. 20 (79–80).

⁵³ Por. tamże, s. 37–38 (88).

pozwała rozróżnić związane z substancją materialną jakości pierwotne od jakości wtórnych. Jeżeli koncepcja abstrakcyjnych idei ogólnych straci podstawę, to nie da się utrzymać również uznania istnienia materii.

Z punktu widzenia realizmu paradoksalną konsekwencją powyższej krytyki jest uznanie przez Berkeleya, że rzeczy zmysłowe nie istnieją bez ich percepcji: spostrzeżenie rzeczy warunkuje jej byt (*esse est percipi*). Tym samym podważa on istnienie rzeczy poza świadomością i transcendentną teorię odbicia. Jednak nie można stanowiska Berkeleya rozumieć jako idealizmu subiektywnego, lecz raczej stanowi ono wyraz jego fenomenalizmu i przyjęcia immanentnej teorii odbicia. Gabriel komentuje tę znaną tezę następująco: „Berkeley wprawdzie zaprzeczał realności materialnego świata zewnętrznego, ale w żadnej mierze nie zaprzeczał realności fenomenalnego świata zewnętrznego”⁵⁴. To oznacza, że rzeczy świata zewnętrznego są jedynie zbiorami idei, gdyż nie można oddzielić samych idei od realnych przedmiotów: wszystkie przedmioty są nam dane tak samo, jako przedmioty świata zewnętrznego. Można powiedzieć więcej. Berkeley nie kwestionuje istnienia fenomenalnego świata zewnętrznego, który jest niezależny od naszej świadomości. Przedmiotem sporu jest raczej kwestia, czy ów fenomenalny świat zewnętrzny da się podporządkowywać istniejącemu w sobie światowi materialnemu. Zdaniem Berkeleya takie przyporządkowanie nie jest możliwe, gdyż istnienie danych nam w doświadczeniu przedmiotów polega na tym, że są spostrzegane przez podmiot poznający. To oznacza, że nie mogą być transcendentne wobec świadomości, lecz muszą pozostać wobec niej immanentne.

W historyczno-filozoficznym kontekście rozważań Berkeleya istotną rolę odgrywa motywacja teologiczna. Stwierdza on w duchu biblijnej nauki o stworzeniu, że w świadomości Ducha Bożego przedmioty istniały od początku, jeszcze przed powstaniem innych istot zdolnych do percepcji. Założenie o immanentnym istnieniu przedmiotów w świadomości Ducha Bożego ma zagwarantować ich istnienie niezależnie od wszystkich innych podmiotów świadomych. Można nawet powiedzieć, że w systemie Berkeleya Bóg odgrywa podobną rolę jak materia dla materialisty lub dla dualisty. Z tego powodu swoją koncepcję określa wręcz mianem immaterializmu, przez co zaakcentowany zostaje moment negacji materii.

Przyjęty przez Berkeleya model poznania opiera się jednak na teorii odbicia, gdyż wszystkie idee mają według niego przyczyny. Chociaż w *Traktacie* nie postuluje wprost, że ostatecznie przyczyną naszych idei miałyby być właśnie Bóg, ale próbuje taką tezę uzasadnić⁵⁵. Przyznaje to nawet Rudolf Metz, który pisze

⁵⁴ G. Gabriel, *Teoria poznania...*, wyd. cyt., s. 89. Por. S. Sarnowski, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 47 i nast.

⁵⁵ Por. G. Gabriel, dz. cyt., s. 92 i nast.

tak: „Teoria odbicia, której Berkeley jeszcze w *Traktacie o zasadach...* tak starannie unikał, by nie dopuścić zaświatów idei, a tym samym nie otworzyć drzwi dla substancji absolutnej, zostaje teraz [w traktacie *Siris* – T.K.] w inny sposób przyjęta”⁵⁶. Dla Berkeleya rzeczy spostrzegane zmysłowo wraz z ich właściwościami prezentują się niezależne od naszej świadomości, gdyż one istniały lub istnieją nadal w innej świadomości. Ostatecznym źródłem idei okazuje się być „umysł wszechobecny i wieczny, który zna i rozumie wszystkie rzeczy i ukazuje je naszym oczom w taki sposób, i zgodnie z takimi prawami, które on sam ustanowił, a które my nazywamy prawami natury”⁵⁷. Ponieważ umysł tego rodzaju cechuje zarówno wszechwiedza, jak i kreatywność, nic nie stoi na przeszkodzie, by utożsamić go z Bogiem. Miejsce materii zajmuje zatem Bóg. U podstaw fenomenalistycznej argumentacji Berkeleya znajduje się przekonanie, że zjawiska nie mogą mieć trwałej przyczyny w świadomości podmiotu, lecz musi ona znajdować się poza nim. Dla Locke’a przyczyna trwałości jest transcendentna i leży poza świadomością w materii jako przyczynie idei. Berkeley natomiast nie szuka trwałej przyczyny zewnętrznej w materialnym świecie poza nami, gdyż zewnętrzność wcale nie musi oznaczać, że znajduje się ona w ogóle poza jakimkolwiek duchem. Dla niego przyczyna ta jest wprawdzie poza naszą świadomością, ale jest immanentna i stanowi wewnętrzną treść innej świadomości, co w wystarczającym stopniu gwarantuje trwałe istnienie przedmiotów zmysłowych. Potwierdza to uwaga z *Dzienników filozoficznych* Berkeleya, który formułuje następujące stwierdzenie: „Mówię, że ściśle rzecz biorąc poza duchowymi nie istnieją inne przyczyny, a poza duchem nic aktywnego”⁵⁸. Dla Berkeleya istnieje zatem tylko przyczynowość o charakterze duchowym i właśnie ona stanowi podstawę jego immanentnej teorii odbicia.

To oznacza, że Locke i Berkeley wyznają przyczynową teorię spostrzeżenia⁵⁹ – obaj akceptują założenia odbiciowego modelu poznania. Dla Locke’a konsekwencją kauzalnego ujęcia percepcji jest dualizm, a dla Berkeleya – spirytualizm⁶⁰. Przewaga stanowiska Berkeleya polega na tym, że przedstawione powyżej zarzuty

⁵⁶ R. Metz, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 132.

⁵⁷ G. Berkeley, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. J. Sosnowska, Warszawa 1956, s. 264 (202).

⁵⁸ G. Berkeley, *Commonplace Book, Mathematical, Ethical, Phisical, and Metaphysical Writen at Trinity College, Dublin, in 1705–1708*. W: *The Works of Georg Berkeley, D.D., Formerly Bishop of Cloyne, Including His Posthumous Work, with Prefaces, Annotations, Appendices, and An Account of His Life by Alexander Campbell Fraser*, tom 1, Oxford 1901, s. 55, nr. 838. Cytat za: R. Metz, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 171.

⁵⁹ Por. G. Gabriel, dz. cyt., s. 93 i nast. Inaczej uważa Metz, dla którego w Berkeleyowskiej sferze ducha nie ma oddziaływań przyczynowych, lecz jedynie następstwo czasowe (por. R. Metz, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 102).

⁶⁰ Na temat spirytualizmu Berkeleya zob. tamże, s. 97–122.

wobec przyczynowej teorii spostrzeżenia w wersji materialistycznej Locke'a nie trafiają jednak w jej spirytualistyczną wersję, gdyż przyczyna, tak jak i skutek, należą do tej samej pod względem ontologicznym kategorii, i oba mają charakter duchowy. W tym kontekście jednak należy postawić pytanie, czy w ogóle można mówić w przypadku spostrzeżenia o przyczynowości.

Locke przenosi obraz świata jako wielkiego mechanizmu na sam proces poznania. W tym modelu wszystkie zdarzenia mogą być wyjaśnione tylko jako oddziaływanie między obiektami materialnymi. Epistemologiczną konsekwencją takiego ujęcia jest uznanie, że spostrzeżenie powstaje w wyniku mechanicznego drażnienia organów zmysłowych. Podrażnienia są w łańcuchu przyczyn i skutków przekazywane dalej, by na końcu dać umysłowi ideę. Tak rozumiana idea nie stanowi już obiektu materialnego, lecz treść świadomości. Materialistyczno-mechanistyczny obraz świata i poznania budzi sprzeciw Berkeleya, który dostrzegał w nim metafizyczne zagrożenie dla chrześcijaństwa. Metafizyczno-religijne zastrzeżenia nie ustrzegły go jednak od założenia przyczynowej koncepcji spostrzeżenia; poznanie jest takim oddziaływaniem jednego ducha absolutnego na ducha skończonego, w którym treść świadomości skończonej musi odzwierciedlać treści absolutne, aby zagwarantować ich prawdziwość i realność.

W kontekście przyczynowej teorii spostrzeżenia pojawia się pytanie, czy idea jest podobna do swej przyczyny, tak jak zakłada teoria odbicia. W związku z kwestią podobieństwa Locke rozróżnia jakości pierwotne i wtórne. Tylko jakości pierwotne stanowią odzwierciedlenie własności przedmiotów zewnętrznych, czyli postrzegalne przez nas przedmioty są realne jedynie co do rozciągłości, nieprzenikliwości, ruchu, postaci, wielkości i wagi. Natomiast pozostałe jakości, takie jak kolor, ciepło, smak, zapach – chociaż posiadają przyczynę w rzeczach – zjawiają się tylko nam.

Ani materialistyczna, ani spirytualistyczna koncepcja spostrzeżenia nie anuluje rozróżnienia między bytem a złudzeniem. Locke'owski podział na jakości ma w intencji autora powstrzymać nas przed stwierdzeniami o egzystencji własności odpowiadających jakościom wtórnym. W tym ujęciu wiemy na podstawie bezpośredniego spostrzeżenia, że musiało istnieć coś, co spowodowało w nas określoną ideę, na przykład koloru, ale nie wiemy tego, że dana rzecz jest tego samego koloru. Nasza wiedza o ideach odpowiadających jakościom wtórnym jest tylko wiedzą o istnieniu rzeczy, a nie o jej właściwościach. Gdy powiemy, że „coś jest żółte”, to wcale nie wyrażamy tym samym istnienia rzeczywistego bytu, lecz tylko jego pozór. Dla Locke'a idee proste prezentują nam takie zjawiska rzeczy, „jakię zgodnie ze swą budową ukazywać nam mają”⁶¹. Konsekwencją takiego ujęcia

⁶¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tom II, wyd. cyt., s. 253 (434–435).

w stosunku do prostych idei odpowiadających jakościom wtórnym jest taka, że ich „zgodność” z rzeczami nie polega na wierny odbiciu. Locke rozróżnia trzy stany pewności: byt, zjawisko i pozór. Byt rzeczy odpowiada idei jakości pierwotnych, zjawisko – ideom jakości wtórnych, zaś pozorne są idee powstałe na skutek halucynacji. Natomiast Berkeley odrzuca Locke’owski dualizm bytu rzeczy materialnych i zjawisk, a w konsekwencji rozróżnia jedynie dwa stany pewności: zjawisko i pozór.

Berkeley podważając koncepcję poznania, według której zewnętrzne rzeczy materialne gwarantują realność poznania zmysłowego, wcale nie odrzuca przyczynowej teorii postrzeżenia, lecz modyfikuje jedynie ontologiczny status przyczyny doświadczenia, którą jest dla niego inna i niezależna od nas świadomość. Wbrew interpretacji Metza idee zmysłowe są zatem spowodowane przez jakieś istniejące poza duchem prawzory i dlatego są ich odbiciem. Berkeley nie znosi odbiciowego podziału na prawzór i odbicie. Poznanie ma dla niego charakter odtwórczy, gdyż idee zmysłowe właśnie są powodowane przez istniejące poza podmiotem poznającym pierwowzory. Tym samym uzasadnienie znajduje przekonanie, że Berkeley odrzucając transcendentną teorię odbicia, przyjmuje jej wersję immanentną.

W tym kontekście istotny jest również zarysowany spór o realność poznania, który ma doniosłe znaczenie dla zrozumienia filozofii Kanta, odnoszącego doświadczenia nie do rzeczy samej w sobie, lecz do zjawiska⁶². Kant ujmując doświadczenie w ten sposób, nadaje Locke’owskiemu pojęciu obiektywnych właściwości rzeczy status transcendentalnych warunków doświadczenia. *Prima facie* można odnieść wrażenie, że Kant uznając jakości pierwotne za aprioryczne formy naoczności i kategorie intelektu, zmierza drogą wytyczoną przez Berkeleyya. Jest jednak inaczej, gdyż Kant rozwija raczej podejście Locke’a, co ujawnia się w trychotomii rzeczy samej w sobie, zjawiska i pozoru⁶³.

Sam autor *Krytyki czystego rozumu* mocno broni się przed utożsamieniem jego idealizmu transcendentalnego z idealizmem Berkeleyya, co zarzucił Kantowi w swej recenzji Christian Garve⁶⁴. Kant podjął obronę przed zarzutem Garvego w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* oraz w *Prolegomenie*, gdzie odnosi się do zastrzeżeń w następujący sposób: „Nie można nazwać idealistą tego, kto chce barwy uważać nie za własności związane z przedmiotem samym w sobie, lecz tylko za własności związane ze zmysłem wzroku jako jego modyfikacje, tak też nie można systemu mego nazwać idealistycznym z tego tylko powodu, iż uważam, że

⁶² Por. G. Gabriel, dz. cyt., s. 95 i nast.

⁶³ Przekonanie o istotnym wpływie *Rozważań...* Locke’a na myśli Kanta potwierdza biografia filozofa z Królewca. Por. S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005, s. 57.

⁶⁴ Zob. Ch. Garve, *Zmieniona przez Johanna Georga Heinricha Federa recenzja Christiana Garvego „Krytyki czystego rozumu” Immanuela Kanta*, tłum. R. Kuliniak, T. Małyszek. W: Ch. Garve, *Rozprawy popularno filozoficzne*, Wrocław 2002, s. 178.

jeszcze więcej własności, ba, *wszystkie nawet własności składające się na naoczną postać ciała*, należą do jego zjawiska. Albowiem nie usuwa się przez to istnienia rzeczy, która się przejawia, jak to zachodzi w rzeczywistym idealizmie, lecz tylko pokazuje się, że za pomocą zmysłów nie możemy tej rzeczy wcale poznać takiej, jaka ona jest sama w sobie”⁶⁵. Stanowisko zajęte przez Kanta wobec rzeczy samej w sobie jest zatem pod tym względem zbliżone do poglądów Locke’a, że akceptuje istnienie przejawiającej się w poszczególnych jakościach rzeczy zewnętrznej. Kant przyjmuje bowiem w istocie Locke’owski trójpodział na rzecz zewnętrzną, zjawisko i pozór. Autor *Prolegomena* daje temu wyraz, gdy pisze, że zjawisko jest sposobem, „w jaki owo coś nieznanego pobudza nasze zmysły”⁶⁶. Tak rozumiana rzecz w sobie jest przyczyną wszelkich zjawisk, dlatego można powiedzieć, że Kant zakłada również przyczynową teorię spostrzeżenia.

Z powodu zakładanej przez filozofa z Królewca przyczynowej teorii doświadczenia można zarzucić mu niekonsekwencję⁶⁷. Jeżeli bowiem kategorie mają być warunkami transcendentnymi, czyli umożliwiającymi doświadczenie, to Kant uznając rzecz w sobie za przyczynę zjawisk, przekracza doświadczenie i czyni z kategorii przyczynowości użytek transcendentny. Ta niekonsekwencja Kanta skłania wielu kantystów do eliminacji pojęcia rzeczy samej w sobie i tym samym do tego – by na drodze wskazanej już przez Berkeleya – utożsamić zjawiska z rzeczami. Jeżeli jednak spojrzeć się na koncepcję doświadczenia Kanta w kontekście problemu poznania jako odbicia, to można dojść do wniosku, że przyczynowe ujęcie spostrzeżenia wcale nie stanowi niekonsekwencji, gdyż przyjęty przez Kanta model poznania jako przekształcania zakłada czynną rolę obu składników poznania: rzeczy poznawanej i podmiotu poznającego. Rzecz działa na podmiot zgodnie z zasadą przyczynowości, lecz temu działaniu wychodzi naprzeciw aktywność podmiotowa, czego wynikiem jest zawieszony między rzeczą a Ja przedmiot doświadczenia. Kantowską aporię przyczynowości można zatem rozwiązać, gdyż transcendentna kategoria przyczynowości warunkując immanentny przedmiot doświadczenia, nie wykracza poza świadomość, a zatem nie mamy do czynienia z jej użyciem transcendentnym. Kantowski model poznania jest wprawdzie złożony, ale mimo to pozostaje konsekwentny. Na tle Kantowskiej teorii doświadczenia model proponowany przez Berkeleya jest prostszy, ale nie uwzględnia aktywnej roli podmiotu poznającego.

⁶⁵ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, § 13, uwaga II, s. 57–58. Na temat idealizmu Berkeleya zob. S. Sarnowski, *Berkeley...*, wyd. cyt., s. 30 i nast.; H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*. W: H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 312 i nast.

⁶⁶ Tamże, § 32, s. 99.

⁶⁷ Por. G. Gabriel, *Teoria poznania...*, wyd. cyt., s. 96 i nast.

Summary

The aim of the paper is a critical reconstruction and comparison of the philosophical positions of John Locke and George Berkeley on the problem of cognition as a reflection (*Abbildtheorie*) of reality. The article argues that Berkeley rejects the theory of transcendental reflection, but he does not refute any theory of reflection, because he recognizes the theory of immanent reflection. It is the background for the philosophy of Immanuel Kant that he has more connections with the realism of Locke than the idealism of Berkeley.

Bibliografia

- Bacon, Francis, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak. Warszawa 1955;
- Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge wherein the Chief Causes of Error and Difficulty in the Sciences, with the Grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are Inquir'd Into*. W: *The Works of George Berkeley*, vol. 1. London 1843;
- Berkeley, George, *The Works of George Berkeley*, Vol. 1, Oxford 1901;
- Berkeley, George, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński, Kraków 1956;
- Berkeley, George, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. J. Sosnowska, Warszawa 1956;
- Coreth, Emerich/Schöndorf, Harald, *Filozofia XVII I XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006;
- Dietzsch, Steffen, *Immanuel Kant. Biografia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005;
- Elzenberg, Henryk, *Z historii filozofii*, Kraków 1995;
- Gabriel, Gottfried, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2007;
- Garve, Christian, *Rozprawy popularno filozoficzne*, tłum. R. Kuliniak, T. Małyszek, Wrocław 2002;
- Hogrebe, Wolfram, *Bild II*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, Basel 2001, s. 915–919;
- Kant, Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986;
- Kant, Immanuel, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993;
- Kubalica, Tomasz, *Stanowisko Immanuela Kanta wobec teorii odbicia*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2009, Nr. XXI, s. 59–69;

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbmska, Kety 2001;
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1849;
- Locke, John, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawecki, Warszawa 1955;
- Metz, Rudolf, *Georg Berkeley. Leben und Lehre*, Stuttgart 1925;
- Ogonowski, Zbigniew, *Locke*, Warszawa 1972;
- Różdzeński, Roman, *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Kraków 2003;
- Sarnowski, Stefan, *Berkeley. Zdrowy rozsądek i idealizm*, Warszawa 1988;
- Spryszak, Przemysław, *Filozofia percepcji George'a Berkeleyya*, Kraków 2004;
- W kręgu przedsokratyków. Anaksymander, Heraklit, Ksenofanes, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras*, red. W. Jaworski. Kraków 1992;
-

Dr Tomasz Kubalica, Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski w Katowicach (Institute of Philosophy, University of Katowice), tomasz.kubalica@us.edu.pl

TOMASZ KUPŚ

(Toruń)

STANOWISKO IMMANUELA KANTA W KWESTII „SIŁ ŻYWYCH”

1. Punkt wyjścia

W roku 1644 Kartezjusz w *Zasadach filozofii* – choć wcześniej również w traktacie o świecie – sformułował pogląd, będący przyczyną późniejszego sporu. W paragrafie 36, części II *Zasad* twierdzi, że ciała uzyskują ruch, jakiego pierwotnie nie miały, w efekcie oddziaływania zawsze z zewnątrz udzielanej siły. Ostatecznym źródłem opisywanej siły jest Bóg, będący jednocześnie gwarantem stałości ilości ruchu w świecie. Choć w poszczególnych fragmentach (w ciałach lub ich częściach) ilość ruchu może się zmieniać, to jednak w całości układu (w taki sposób rozważa się tu świat) pozostaje niezmienny. Kwantum ruchu w świecie jest stałe i daje się wyrazić jako iloczyn masy i prędkości (mv).

W marcu roku 1686, w słynnym piśmie naukowym „Acta Eruditorum” Leibniz opublikował łacińską rozprawkę, której polski tytuł brzmi: *Krótkie przedstawienie godnego uwagi błędu Kartezjusza i innych względem nadużywanego przez nich w mechanice prawa natury, na mocy którego chcą oni, by Bóg zachowywał zawsze tę samą ilość ruchu*¹ [= *Brevis demonstratio contra cartesianos*]. Wspomniany w tytule esej błęd dotyczy tak zwanej „miary siły”, czyli, używając współczesnych terminów, „matematycznej formuły”, za pomocą której wyrazić można wielkość (*quantum*) siły.

¹ Cytuję według tłumaczenia Mikołaja Olszewskiego [w:] G. W. Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, Toruń 1999.

Czynnikiem zmiennym, przy nieziennej masie ciała, jest bowiem jego prędkość, dlatego w *Brevis demonstratio* Leibniz pisze, że „matematycy” (nazywa tak zwolenników Kartezjusza) wyrażają siłę ruchem. Rezultatem przyjętej przez „matematyków” „miary siły” jest twierdzenie o zachowaniu w świecie tej samej ilości ruchu. Leibniz przytacza własne argumenty dotyczące swobodnego spadku ciał, z których wynika, że między siłą i ruchem nie istnieje relacja, jaką sformułował Kartezjusz. Uważa bowiem Leibniz, że „zachodzi wielka różnica między siłą poruszającą a ilością ruchu, tak, że jednej nie można obliczyć przez drugą”². To znaczy, że nie da się wprost jednej przez drugą wyrazić, albo, innymi słowy, że siła nie jest wprost proporcjonalna do ruchu ciała.

Pomijając opór powietrza oraz tarcie, które ruch ciał w oczywisty sposób zakłócają, to niezależnie od wysokości, z jakiej dokonuje się swobodny spadek ciała, a także bez względu na jego masę, wszystkie ciała mają taką samą siłę, to znaczy wystarczającą do podniesienia ich na początkową wysokość, z której spadek się dokonał. Według ustaleń Galileusza (będących w istocie podstawą miary Kartezjańskiej), prędkość spadającego swobodnie ciała jest wprost proporcjonalna do wysokości, na jakiej znajduje się ciało rozpoczynając swój ruch. Siły ciał spadających z różnych wysokości są te same, ale prędkości różne, co ujawnia błąd równania Kartezjańskiego. Leibniz wnioskuje więc, że do nadania ciału większej prędkości (gdy jest ono położone wyżej) potrzebna jest po prostu większa siła. W roku 1690 i w 1691 Leibniz dwukrotnie występował na łamach wymienionego wyżej czasopisma w obronie własnej miary sił przeciwko zwolennikom miary ustalonej przez Kartezjusza (w eseju z 1690 sformułował nawet teoretyczny model maszyny, zdolnej dostarczać samej sobie siły niezbędnej do utrzymania ruchu; Kant w § 92 rozprawy *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych* referuje tę hipotezę *perpetuum mobile*).

Największe znaczenie problemu „sił żywych” ma jednak rozprawka opublikowana przez Leibniza dopiero w roku 1695, zatytułowana *Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis* [= *Specimen dynamicum*]. Leibniz rozróżnia tu dwa rodzaje dążności (*nisus*, albo inaczej *conatus*). Dążność pierwszego rodzaju ma charakter elementarny i jest nieskończenie mała (*solicitatio*), natomiast druga, jest wynikiem kontynuacji ruchu raz nadanego albo powstającego w wyniku powtarzania owego *nisus*. Tę dążność Leibniz nazywa *impetus*. Leibniz dokonał podziału w obrębie sił ciał znajdujących się w ruchu i wprowadził nazwy (siła żywa [*vis viva*] oraz siła martwa [*vis mortua*]) które dziś, choć nieaktualne, mają swoje odpowiedniki w pojęciu siły kinetycznej [*vis viva*] i siły bezwładności [*vis mortua*]. Leibniz

² *Brevis demonstratio*, s. 75.

podaje jednocześnie przykłady ruchów, przyporządkowując im odpowiednie siły. Siłą martwą jest na przykład siła odśrodkowa, siła ciężenia oraz siła pozwalająca sprężystemu ciału wrócić do pierwotnego kształtu. Jest to siła, której nie odpowiada rzeczywisty ruch (to znaczy trwające określony czas przemieszczenie ciała). Siła żywa natomiast przypisana została ciałom, które swobodnie kontynuują ruch, raz nadany im w wyniku uderzenia. W rozprawce tej nie zostaje podane żadne równanie, jednak z argumentacji Leibniza wyłania się wniosek, że miarą jej powinien być iloczyn masy i kwadratu prędkości (mv^2).

Podobnie jak w przypadku Kartezjusza, również stanowisko Leibniza, jest tak samo raczej wynikiem spekulacji, niż przyrodniczych badań. Pojęcie siły działającej³, określającej najbardziej wewnętrzną naturę ciała (zastosowane w *Specimen dynamicum*), jest pojęciem czysto metafizycznym.

Właśnie do tego sporu odnosi się Kant w rozprawie *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych*⁴. Stanowisko królewieckiego filozofa samo w sobie nie jest oryginalne, jednak zawiera ważne rozstrzygnięcia charakterystyczne zarówno dla sposobu uprawiania przez Kanta filozofii w pierwszym okresie jego twórczości, jak i dla pewnych wątków filozofii krytycznej. Gotthold Ephraim Lessing w uszczypliwym czterowerszu pokpiwa sobie nawet z młodego filozofa, sugerując, że naiwnie nie oszacował realistycznie własnych sił, porywając się na miarę sił żywych⁵. Wprawdzie Kant zapowiada śmiało, że nie licząc się z powszechną wiarą w utrwalone autorytety zamierza rozstrzygnąć spór, jaki toczy się między zwolennikami dwu szkół, jednak nie tylko myli się podając własne rozwiązanie, ale również nie jest świadomy faktu, że właściwą formułę już ogłoszono. W 1743 roku dokonał tego d’Alembert w *Traité de dynamique* ($K = \frac{1}{2}m \cdot v^2$).

Opublikowana w roku 1747 rozprawa Kanta ukończona została trzy lata wcześniej. Dwudziestodwuletni wówczas autor usiłuje tu doprowadzić do kompromisu. Podane przez niego rozwiązanie polega na przyjęciu dwóch miar, miary zwolenników Leibniza ($K = m \cdot v^2$) ale tylko w odniesieniu do „sił żywych” (to znaczy „ruchów swobodnych”) oraz miary Kartezjańskiej w odniesieniu do „sił martwych” (to znaczy ruchów nieswobodnych).

Z naszej perspektywy najważniejsze jest znaczenie, jakie w dyskusji tej przypisuje się sile żywej. Kant pozostaje tu bowiem pod silnym oddziaływaniem poglą-

³ W polskim przekładzie *Specimen dynamicum* zastosowano wyrażenie „siła czynna” (Leibniz, dz. cyt., s. 79).

⁴ Wydanie polskie: I. Kant, *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych*, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, R. Michalski, A. Pacholik-Zuromska, D. Pakalski, M. Żelazny, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, Toruń 2010, s. 13 i nast.

⁵ Parafrazuję tu czterowersz Lessinga, który podaje E. Adickes: „Kant unternimmt ein sicher Geschäfte, / Der Welt zum Unterricht. / Er schätzet die lebendigen Kräfte; / Nur seine schätzt er nicht.” (Lessing *Sämtliche Schriften*, wyd. Lachmann-Muncker, wyd. 3, 1886, t. 1, s. 41, cyt. za E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Berlin 1924, t. 1, s. 69).

dów Leibniza, a jego rozstrzygnięcie, sięga znacznie poza kwestie czysto fizyczne, w których jest dyletantem. Na początku *Specimen dynamicum*, wspomnianej już rozprawki Leibniza, w której dokonany zostaje podział na siły żywe i siły martwe, znajduje się znamienita deklaracja:

(...) w rzeczach cielesnych jest coś poza rozciągłością (*extensio*), coś co jest nawet wcześniejsze od rozciągłości, a mianowicie owa rozmieszczona wszędzie przez Stwórcę siła natury. Nie polega ona na prostej zdolności (*facultas*), którą, jak się zdaje, zadowala się szkoła. Siła ta została ponadto wyposażona w usiłowanie (*conatus*), czyli dążność (*nisus*), które odnosi pełny skutek, jeżeli nie przeszkodzi mu usiłowanie przeciwne. Zmysły spostrzegają ową dążność wszędzie, rozum zaś – moim zdaniem – rozpoznaje ją w każdej części materii, także tam, gdzie nie jest ona dostrzegana przez zmysły⁶.

Musimy więc przyjąć, że – zdaniem autora *Monadologii* – ciała mogą zawierać siłę, nie wyrażającą się w ruchu (to znaczy nie dostrzeganą przez zmysły). Na tym tle dopiero widać wyraźniej, w jaki sposób Kant interpretuje spór o naturę sił. Konflikt toczy się w istocie nie tyle o miarę sił, co raczej o naturę ciał. Kant wyraźnie opowiada się tu po stronie Leibniza (por. § 9 rozprawy Kanta). Dostrzega w nim przede wszystkim zderzenie zwolenników mechanicyzmu (kartezjańskich matematyków) oraz zwolenników teleologii (leibnizianistów). Mamy bowiem następującą alternatywę, albo oddziaływania między rzeczami (zjawiskami) rozważać będziemy jako efekt czysto mechanicznego udzielania ruchu, którego źródłem jest siła, zawsze leżąca poza ciałem. Albo przypuścimy możliwość rozpatrywania pewnych ruchów, czy działań, jako efektu wewnętrznego dążenia (determinacji wewnętrznej natury ciała). Intencję tego rozróżnienia widać w odpowiadającej mu alternatywnej terminologii, w której siła martwa nazywana jest siłą nieswobodną (w sensie związaną, zdeterminowaną, zależną), zaś siła żywa – siłą swobodną (w sensie niezależną, a odpowiadający jej ruch, ruchem swobodnym). Przez ruch swobodny, należy rozumieć taki ruch, który wywołany jest siłą żywą (§ 18) i „utrzymuje się sam z siebie w pustej przestrzeni” (*Myśli o prawdziwej mierze sił żywych...*, § 17). Ruch planet w Układzie Słonecznym jest przykładem takiego ruchu. Pozostawiam bez odpowiedzi, czy „swobodę” tę należy rozumieć jako zdolność do działania „wolnego” od zewnętrznego nacisku, a więc takiego działania, które nie wymaga, jak przy ścisłym mechanizmie, oddziaływania zewnętrznych przyczyn.

⁶ *Specimen dynamicum*, s. 77. Por. także I. Kant, *O zastosowaniu metafizyki, o ile jest ona połączona z geometrią, w filozofii przyrody, której pierwsza próba zawiera monadologię fizyczną*, [w:] tenże, *Dziela zebrane*, t. 1, Toruń 2010, s. 437 i nast.

W tym miejscu zarysowuje się już, znana dopiero z późniejszych rozpraw Kanta, różnica między porządkiem zjawisk, w których właściwy im sposób poznania sprowadza istniejące między nimi zależności do czystego mechanizmu oraz porządkiem wolności, w którym mam prawo do postulowania innej przyczynowości, aniżeli przyczynowość mechaniczna. W *Myślach o prawdziwej mierze sił żywych* Kant zajmuje stanowisko kompromisowe, ale konsekwencje tego kompromisu widoczne będą również w jego późniejszych rozprawach, niezależnie już od rozstrzygnięć dotyczących samych kwestii fizykalnych.

2. Stanowisko Kanta

W podstawowej warstwie treść pierwszej rozprawy Kanta sprowadza się do uzasadnienia kompromisowego rozwiązania sporu. Polega ono na utrzymaniu dwóch miar⁷, w odniesieniu do dwóch, wyróżnionych przez Leibniza rodzajów sił. Z perspektywy późniejszych rozpraw Kanta nie jest to wątek najważniejszy.

Dzieło Kanta, rozpatrywane jedynie w kategoriach naukowych, musiałyby zostać ocenione jako reprezentujące poziom niższy od przeciętnego poziomu ówczesnej wiedzy⁸. Sposób rozumienia natury sił żywych pozostaje tu w sprzeczności z zasadniczą tendencją w ówczesnym przyrodoznawstwie. Wprowadzając pozbawione regularności zanikanie i powstawanie sił żywych i ruchu ciał⁹, sprzeciwia się Kant zarówno zasadzie równości działania i przeciwdziałania, jak i zasadzie bezwładności. Przy czym pokłada zaufanie w mądrości Boga, który nie pozwolił, ażeby taki stan rzeczy przekształcił się w chaos¹⁰. Temat pierwszej rozprawy jest więc wprawdzie czysto przyrodoznawczy, jednak Kant nie zajmuje tu stanowiska konsekwentnego przyrodnika. Ujawnia się to zwłaszcza przy porównaniu z pracami takich przyrodników, jak Euler, Musschenboeck, Johann Bernoulli, d’Alembert. Terminologia Kanta jest nieostra, nieprecyzyjna i zmienna¹¹. Autor wyraźnie wikła się w spór między szkołami zwolenników Kartezjusza i Leibniza, jednak usiłuje go rozwiązać w sposób czysto filozoficzny a nie naukowy. Dlatego w istocie odnosi się do określenia perspektywy interpretacji zjawisk w ogóle bądź to w kategoriach czysto mechanicznych, bądź teleologicznych.

⁷ I. Kant, *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych oraz ocena dowodów, którymi w tej spornej kwestii posługiwał się Leibniz i inni mechanicy wraz z kilkoma wstępnymi uwagami dotyczącymi ciał w ogóle*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, Toruń 2010 (chodzi o § 22, s. 41–42).

⁸ E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, t. 1, wyd. cyt., s. 139.

⁹ I. Kant, *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych*, § 136, wyd. cyt.

¹⁰ Tamże, § 49–51.

¹¹ E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, t. 1, wyd. cyt., s. 137 i nast.

Bez wątpienia zadziwia śmiałość młodego autora, skłonność do schodzenia z utartych ścieżek standardowego rozumienia rzeczy, nastawienie na szeroką syntezę, bogactwo idei, dar przenikliwych intuicji. Takie oceny formułuje wobec Kanta Adickes, zwracając uwagę na poboczne wątki rozprawy.

Nie można z pewnością poczytać Kantowi za błąd, że mimo wywołanego tematem rozprawy złudzenia rozważań czysto przyrodoznawczych, pozostaje metafizykiem (uwikłanym w metafizycznej natury spór między zwolennikami Kartezjusza i stronnikami Leibniza). Być może najwyraźniej widać to w początkowych paragrafach pracy, zawierających jedynie spekulatywne rozważania nad sposobem rozumienia siły. Ujawnia się tu zamiar ostatecznego rozstrzygnięcia sporu na płaszczyźnie czysto teoretycznej. Już tutaj, podobnie jak w późniejszych dziełach, zwłaszcza w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* oraz w *Opus postumum*, na plan pierwszy wysunie się idea apriorycznej dedukcji warunków całości doświadczenia. Nie ulega też zmianie przekonanie Kanta o konieczności ustalenia metafizycznych podstaw, na których będzie mogła się wspierać ta, czy inna postać nauki o przyrodzie.

Wbrew ściśle mechaniczno-matematycznemu ujęciu Kartezjusza Kant przystępuje do dynamiczno-metafizycznego stronnictwa zwolenników Leibniza. Również zaproponowane przez niego rozwiązanie problemu właściwej miary sił jest bardziej metafizyczne niż przyrodnicze. W § 50 Kant pisze o siłach żywych wprost, że „w sposób, w jaki zabrano się do ich [udowodnienia], nigdy nie powinny być odkryte i że temu rodzajowi rozumowania (mianowicie matematycznemu) pozostają one na zawsze niedostępne”¹². A nawet, że ciała, o jakich mówią „matematycy”, to jedynie utworzone na podstawie pojęć konstrukcje zupełnie różne od ciał naturalnych.

Adickes zwraca uwagę na widoczną już w tej rozprawie metodologiczną tendencję Kanta, by w rozważaniach oddzielać materię poznania od jego formy. W przywołanym § 50 Kant podkreśla, że krytyce poddaje nie tyle samą sprawę, lecz jej *modus cognoscendi*. Daje się więc już tutaj dostrzec skłonność filozofa do podejmowania krytyki poznania, zainteresowanie metodą i źródłem wiedzy o naturze sił. Dlatego też, jak podkreśla Adickes, Cassirer ma prawo nazwać ten traktat „rozprawą o metodzie”. Z kolei w § 58 znajdujemy przykład, tak charakterystycznej, zwłaszcza dla późniejszej dialektyki czystego rozumu, metody antytetycznej (rozpatrywania poglądów przeciwnych), a w konsekwencji ambicję do odgrywania arbitra między spornymi tendencjami: empiryzmem i racjonalizmem, determinizmem i indeterminizmem, a w omawianej rozprawie, między Kartezjuszem i Leibnizem.

¹² Tamże, s. 140 i nast.

Kluczowe znaczenie ma metafizyczne twierdzenie (przyjęte za Leibnizem w § 1), że ciała mają „siłę istotną”, która przysługuje im „przed rozciągłością”¹³. Konsekwencją tego założenia jest zastąpienie „siły poruszającej” (*vis motoris*) „siłą działającą” (*vis aktiva*), by możliwe było przypisanie tej siły wszelkim ciałom, których działanie nie musiałyby się sprowadzać jedynie do przemieszczania. Przestrzenność ciał ukazana zostaje jako wtórna wobec sił istotnych materii. „Przestrzenność”, podobnie jak w *Monadologii fizycznej* „cząstka”, jest jedynie polem działania siły. Formą działania jest tu również „wywoływanie przedstawień”, zaś związek ciał z duszą „odbiciem uniwersum”¹⁴.

W konsekwencji, z łatwością przyjmuje Kant również możliwość istnienia rzeczy nierozciągających się w przestrzeni trójwymiarowej, a dalej, także możliwość istnienia nie tylko wielości takich bytów, ale i systematycznego związku między nimi. W efekcie wykazuje, że nie ma podstaw, by *a priori* odrzucić możliwość istnienia takiego „szczególnego świata”¹⁵. Z pewnością tutaj leży źródło późniejszej koncepcji *mundus intelligibilis*, dającego się jedynie pomyśleć moralnego porządku istot zdolnych postępować w sposób niezależny od konieczności zmysłowej przyrody, które ustanawiają system istot podlegających moralnemu prawu, a więc ideał królestwa celów.

3. Hipotezy

Późniejsze stanowisko Kanta nie jest w kwestii sił żywych ani stałe, ani nie układa się w spójną całość. Znaczący spuścizny rękopiśmiennej Kanta, Erich Adickes, uważa, że w notatkach z lat siedemdziesiątych filozof zrezygnował ze swego wcześniejszego stanowiska i przyjął czysto kartezjański pogląd na kwestię miary sił. Obierając dla wszystkich sił jednakową, kartezjańską miarę (*mv*). Paradoxem pozostaje jednak, że zachował przy tym Leibnizowski podział na siły martwe i żywe¹⁶, by parę lat później znowu powrócić do obu miar.

¹³ Por. *Specimen dynamicum*, wyd. cyt., s. 77 oraz „(...) jeśli ciało w ogóle ma siłę żywą, gdy przez pewien czas było w ruchu (...), to musi mieć ją również wtedy, gdy dopiero ruch rozpoczyna”. Por. także: G. W. Leibniz, *Poprawa filozofii pierwszej i pojęcie substancji*, przeł. S. Blandzi, [w:] tenże, *Pisma z metafizyki natury*, wyd. cyt., s. 15. Znaczy to, że ciało nie zyskuje siły żywej dopiero po pewnym czasie, ale że ma ją już uprzednio, zaś jej ujawnienie następuje natychmiast, gdy usunięte zostaną przeszkody (na przykład sznur wstrzymujący zawieszono ciało; *Mysli o prawdziwej mierze sił żywych*, § 27, wyd. cyt.).

¹⁴ I. Kant, *Mysli o prawdziwej mierze sił żywych*, § 6, wyd. cyt.

¹⁵ Tamże, § 8.

¹⁶ AA, t. XIV, s. 196 i nast.

Wahania Kanta w tej sprawie są chyba zrozumiałe, zważywszy, że przyjmowanie w obrębie przyrodoznawstwa różnych miar ruchu jest niedopuszczalne¹⁷. Coraz wyraźniej priorytetem dla Kanta staje się zamiar uzasadnienia systematycznej jedności doświadczenia świata, widoczny zwłaszcza w późnych rozprawach (dostrzegamy go poczynawszy od refleksji historiozoficznej, teleologicznej i religijnej, a na dedukcji istnienia eteru kończąc). Kluczowe jest w tym wypadku doświadczenie wyprzedzające wszelkie czysto spekulatywne rozważania możliwości. Takim wstępnym doświadczeniem jest doświadczenie żywego organizmu oraz doświadczenie siebie, jako źródła siły poruszającej¹⁸. Jedynie to wstępne doświadczenie pozwala nam zrozumieć, czym jest siła (jako „subiektywna możliwość bycia przyczyną”¹⁹). W tej sytuacji „życie” nie byłoby wyjątkowym przypadkiem doświadczenia, ale warunkiem doświadczenia w ogóle.

Przykładem tego ciągłego wahania się filozofa są wypowiedzi zawarte w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (1786), gdzie Kant wraca do stanowiska Kartezjańskiego (w szczególności *Lose Blätter*, D 28) i gdzie eliminuje miarę mv^2 :

Ilość ruchu ciał odpowiada [iloczynowi] ilości ich materii oraz prędkości, to znaczy obojętne jest, czy podwoję ilość materii, zachowując tę samą prędkość, czy podwoję prędkość, zachowując tę samą masę. Albowiem, określone pojęcie wielkości jest możliwe tylko dzięki konstruowaniu [opartemu na stosunkach] ilościowych [*Quantum*]²⁰.

Kant zamierza również usunąć różnicę między siłą martwą i żywą, choć materiał do tego rodzaju porównań znajdziemy dopiero w notatkach z *Opus postumum* (z lat 1795–1801). Po przywołanych wyżej słowach z *Metafizycznych podstaw przyrodoznawstwa* podane zostaje uzasadnienie dla zachowania w tej sytuacji dwóch nazw sił.

Ci, którzy za miarę całego oddziaływania przyjmowali tylko wielkość przestrzeni stawiającej opór (na przykład, wysokość, do której ciało wznosi się z tą albo inną prędkością mimo [= pokonując] ciężaru [*Schwere*], albo głębokość, do której ciało to zdolne jest zanurzyć się w miękkich substancjach), wyprowadzili inne prawo sił poruszających w przypadku rzeczywistych ruchów, a mianowicie [prawo]

¹⁷ Por. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne*, przeł. A. Póltawski, Warszawa 2008.

¹⁸ Tamże, s. 162 i nast. Ten sposób myślenia, w którym doświadczenie poprzedza czysto spekulatywne rozważanie możliwości, jest cechą charakterystyczną dowodu ontoteologicznego, jaki formułował Kant w pismach przedkrytycznych.

¹⁹ I. Kant, *Opus postumum* (AA XXII, s. 192).

²⁰ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, [w:] *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968, t. 4, s. 539.

ilości materii w stosunku do kwadratów ich prędkości (...). Nie może więc być również różnicy między żywymi i martwymi siłami, jeśli siły poruszające rozpatrywane będą mechanicznie, tj. jako takie, którymi obdarzone są ciała, które same zostały poruszone, wszystko jedno, czy prędkość ich ruchu będzie skończenie czy nieskończenie mała (a nawet wówczas, gdy będzie tylko dążeniem do ruchu). Byłoby bardziej właściwym nazywać martwymi te siły, za pomocą których jedna materia działa na inną, całkowicie abstrahując od własnego ruchu [owej materii] a nawet od jej dążenia do poruszania się, wobec tego pierwotnie poruszające siły dynamiki [nazywać będziemy] siłami martwymi [*tote folglich die ursprünglich bewogende Kräfte der Dynamik Kräfte*], **wszystkie mechanicznie**, tj. siły poruszające dzięki własnemu ruchowi, nazywać będziemy siłami żywymi, nie zwracając uwagi na różnicę w prędkości, której stopień może być również nieskończenie mały, jeśli tylko w ogóle te nazwy – siła martwa i siła żywa – należy zachować²¹.

Wspomina o tym Kant jeszcze w niepublikowanych rękopisach (*Handschriftlicher Nachlass*, AA XIV, s. 196 i nast.; s. 456 i nast.; [*Berliner Physik*] s. 201) i w wielu miejscach *Opus postumum* (chciałbym jedynie nawiązać do zbioru dwunastego²²).

Nauka jako całość możliwa jest tylko dzięki przyjęciu metafizycznych założeń. W *Metafizycznych podstawach przyrodoznawstwa* Kant wciąż jeszcze trwa przy idei uniwersalnej Newtonowskiej mechaniki, jako podstawy jednolitego systemu wiedzy o przyrodzie. Ta perspektywa zostanie jednak otwarta dopiero dzięki nowym koncepcjom dynamiki procesów naturalnych (w chemii, elektryczności, magnetyzmie).

Z perspektywy *Opus postumum* nawiązanie do najwcześniejszej pracy o siłach żywych widać w próbach zbudowania systemu materii nie w oparciu o teorię ruchu ciała (cząstek, jak w *Powszechnej historii naturalnej i teorii nieba czy w O ogniu* – to znaczy prac, w których Kant jawi się jako mechanicysta²³) ale jako teorii sił. Zasadą tej jedności ma być eter. Należy zwrócić uwagę, że istnieje tendencja, by tę część jego dorobku interpretować wyłącznie z perspektywy dynamiki. Wydaje mi się jednak, że rozważania te można odczytywać na dwa sposoby.

Po pierwsze, nadal jeszcze korpuskularnie, w duchu rozprawy *O ogniu*, jako wynik mechanicznego oddziaływania eteru (materii ognia) na elementarnym poziomie materii. W tej perspektywie „zewnętrzna” przyczyną spójności jest „materia ognia”:

²¹ Tamże, s. 539.

²² Fragmenty tej części *Opus postumum* publikowane są w kolejnych numerach „Studiów z Historii Filozofii” (nr 1–3).

²³ Wymienione rozprawy zostały opublikowane w polskim przekładzie w tomie 1 *Dzieł zebranych* Kanta (Toruń 2010).

Spójność [*Cohaesion*] jest trwałym oddziaływaniem tej siły [tj. siły żywej], zaś jego przyczyną sprawczą jest materia ciepła²⁴.

Po drugie, dynamicznie, jako efekt oddziaływania sił pierwotnych materii. W zbiorze dwunastym *Opus postumum* przeważa właśnie ta druga interpretacja, zgodnie z którą spójność materii zachowywana jest dzięki obecności istotnej siły żywej:

Spójność [*die Cohäsibilität*] jest oddziaływaniem siły żywej²⁵.

Przyczyna spójności [*Cohäsibilität*] (siły poruszającej materię do kohezji) tego, co sztywne, sama musi być niespójna [*incohäsibel*], ponieważ jest siłą przenikającą[.] Poruszającą się materię należy wyobrazić sobie jako objętą ruchem rzeczywistym, a mianowicie [ruchem] uderzenia, które równa się nieskończonemu momentowi, i stanowi siłę żywą przenikającą materii²⁶.

Przyjęcie wewnętrznej siły poruszającej, zapewniającej sztywność i spójność ciał, traktuje Kant jako konieczny warunek dynamiczny możliwości wyjaśnienia zjawisk mechanicznych, bez czego każde wyjaśnienie popadałoby w *circulus vitiosus*.

Musi istnieć nieważka materia, która dzięki wewnętrznemu ruchowi części ważkiego ciała, wprawia [ciała] w ruch nie mechanicznie, lecz dynamicznie (nie dzięki zewnętrznym, lecz dzięki wewnętrznym siłom poruszającym), inaczej bowiem wyjaśnienie nie wychodziłoby poza błędne koło²⁷.

Natomiast w § 9 *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych* pisze:

Łatwo wykazać, że nie byłoby ani przestrzeni, ani rozciągłości, gdyby substancje pozbawione były siły zewnętrznego działania. Przeto bez tej siły nie ma żadnego powiązania, żadnego porządku, a nawet przestrzeni²⁸.

W próbach sformułowania ostatniego dzieła powraca myśl, jaka wyrażona została już w pierwszej rozprawie Kanta. Interpretacja zatacza krąg i wraca w ten sposób do punktu wyjścia.

²⁴ I. Kant, *Opus postumum, Kant's handschriftlicher Nachlaß*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, t. XXII, Berlin und Leipzig 1938, s. 574.

²⁵ Tamże, s. 537.

²⁶ Tamże, s. 582–583.

²⁷ Tamże, s. 189.

²⁸ I. Kant, *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych*, § 9; por. K. Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg 1957, s. 158.

Summary

In his first work entitled “Thoughts Concerning the True Measure of Vital Forces” Kant made an attempt to solve one of the most famous disputes of 17th-century philosophy. Though Kant’s solution is incorrect, it shows the way the philosopher usually solved philosophical problems. In his later works, written during the critical period, Kant came back to the problems he dealt with in his first essay, but the most important continuation of it can be found in the unpublished notes being part of so-called *Opus postumum*.

Bibliografia

- E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Berlin 1924.
- K. Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg 1957.
- Kants Werke*, Akademie-Textausgabe.
- I. Kant, *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych*, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, R. Michalski, A. Pacholik-Żuromska, D. Pakalski, M. Żelazny, [w:] *tenże, Dzieła zebrane*, t. 1, Toruń 2010.
- G. W. Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, Toruń 1999.
- R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne*, przeł. A. Póltawski, Warszawa 2008.

Dr hab. Tomasz Kupś, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Miejsce zatrudnienia (i adres korespondencyjny): Instytut Filozofii UMK, ul. Fosa
Staromiejska 1a, 87–100 Toruń,
e-mail: kups@umk.pl

J. DARIUSZ KIEŁBASIŃSKI

(Katowice)

MOŻLIWOŚCI POZNAWCZE ANALOGII WEDŁUG IMMANUELA KANTA

Można bezpiecznie założyć, że w okresie przedkrytycznym Kant akceptował analogię w ramach „szkolnej” logiki; trudniej jednak ustalić jaki miał stosunek do analogii w filozofii – z jednej strony wywodził z analogii np. nieśmiertelność duszy, z drugiej przestrzegał przed uciekaniem w świat duchów¹. Nie ulega już za to wątpliwości, że później analogię, przynajmniej jeżeli chodzi o jej wartość argumentacyjną, stawiał wysoko². W *Krytyce władzy sądenia*³ ustala hierarchię

¹ W profesorskiej rozprawie Kanta z roku 1770 znajdujemy (osadzone w kontekście, którym jest wywód o podstawach wyjaśniania zjawisk) zestawienie określeń, które można rozumieć tak: „cud analogiczny = wpływ duchów”. Jak jednak wynika z wtrąconych przez Tłumacza słów „[do powyższego]”, następujących po sobie słów „cudu” i „analogicznego” nie należy łączyć w epitet (jak to ma miejsce sugerowanym przez mnie ujęciu). Za stanowiskiem Tłumacza przemawia to, iż Kant sformułowania takiego nie tłumaczy; przeciwko jednak to, iż Kant sformułowanie „cudu analogicznego” wyróżnia jako całość. Immanuel Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, przełożył, opracował oraz posłowiem opatrzył Artur Banaszkiewicz, Kraków 2004, s. 57.

² Moim zdaniem nie do przyjęcia jest stwierdzenie (a już co najmniej „mocna sugestia”) J. Callanana, że stosunek Kanta do analogii był ogólnie wrogi, a szczególnie ma to wynikać w *Prolegomenów* (!): „It is perhaps here in the *Prolegomena* that the **hostility** [podkreśl. JDK] that Kant displays concerning the notion of analogy is **most evident** [podkreśl. JDK]. In one notable reference Kant suggests that ‘only in empirical natural sciences can conjectures (by means of induction and analogy) be tolerated’”. John J. Callanan *Kant on Analogy*, w: *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 16 2008, Issue 4, s. 747. Drugie zdanie powyższego cytatu, zawierające cytat z Kant, które ma uzasadnić tezę Callanana, wskazuje chyba źródło tego, jak się wydaje, nieporozumienia, które wynika z, w istocie, utożsamienia analogii w logice z analogią w filozofii, podczas gdy właśnie w *Prolegomenach* Kant najwięcej uwagi poświęca ich rozróżnieniu i stosowaniu.

³ Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami Jerzy Gałdecki, Warszawa 2004. Dalej w tekście będzie ona też skrótowo określana jako „KWS”.

wartości dowodowej argumentów opartych o różne racje: analogię umieszcza zaraz za dowodem logicznie poprawnym (dedukcyjnym)⁴. Dodajmy, iż Kant rozróżnia argumentację służącą perswazji (zmierzającą jedynie do uzyskania subiektywnej aprobaty) od argumentacji, której celem jest przekonanie poprzez dostarczenie obiektywnie ważnej i logicznej podstawy poznania; wspomnianą hierarchię argumentów ustala przy tym z punktu widzenia ich wartości służącej przekonaniu, w obszarze rozumu już to teoretycznego, już to praktycznego⁵. Wnioski na podstawie analogii są wyraźnie odróżnione od prawdopodobnych mniemań i hipotez, niżej w tej hierarchii stojących. Co więcej, znamieną jest cezura między dowodem logicznie poprawnym (w powyższym rozumieniu) i analogią z jednej strony, a mniemaniem i hipotezą z drugiej: otóż mniemaniom i hipotezom Kant wyraźnie odmawia wszelkiej aprioryczności⁶. Z drugiej strony, jakkolwiek nie stwierdza też, iż można z analogii wyprowadzić sądy a priori, tym niemniej wyraźnie możliwości takiej nie zaprzecza. Celem niniejszego opracowania jest właśnie próba ustalenia, czy i jakie poznanie przez analogię jest możliwe w ramach filozofii krytycznej Kanta, ograniczonej do obszaru teoretycznego użycia czystego rozumu, a w szczególności czy i jak może ona doprowadzić do sądów syntetycznych a priori – a jeżeli nie, to dlaczego. Jakkolwiek Kantowskie omówienia analogii i jej poznawcze zastosowania w różnych obszarach spotykały się z nader zróżnicowanym odczytaniem i przyjęciem – od, w gruncie rzeczy, krytyki za błędne rozumienie samego terminu (J. H. Gill), poprzez ich zmarginalizowanie nieusprawiedliwionym zestawieniem z analogią w rozumieniu przedkantowskim (M. Krąpiec), uznanie jej za inspirującą interpretację (J. Callanan), aż do ich nieuzasadnionej nad-estymacji (R. Rożdżeński) – to na tak postawione pytanie jednoznacznej odpowiedzi brak.

Niezależnie od tego, badania nad analogią w dziełach Kanta pozwalają dostrzec, iż jej rozumienie przez Myśliciela nie było całkiem intuicyjne ani przejęte wprost z tradycji filozoficznej. Jakkolwiek w *Logice*⁷ (por. uwaga co do chronologii w pkt. 1.1.) element wspólnego pryncypium tylko uzupełnia suche rozróżnienie między wnioskowaniem z indukcji a wnioskowaniem z analogii (później J. S. Mill

⁴ Tamże, s. 474.

⁵ Tamże, s. 471, 473.

⁶ Hipoteza musi zakładać jedynie „możliwość danego zjawiska”, bez jakichkolwiek pretensji do poznania jego rzeczywistości; w mniemaniu zakłada się prawdopodobieństwo poznania. Tamże, s. 478. Co do określenia „mniemania”, znajdujemy je w *Logice*: „Mniemanie, czyli uznawanie-za-prawdę na podstawie racji poznawczej, która ani subiektywnie, ani obiektywnie nie jest wystarczająca, można uważać za sąd tymczasowy (...). (...) mamy do czynienia z mniemaniem (...) jedynie w poznaniach empirycznych (...). Albowiem mniemać coś a priori jest niedorzecznością samą w sobie.”, s. 88–89.

⁷ Immanuel Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przełożył, opracował oraz postłowiem opatrzył Artur Banaszkiwicz, Gdańsk 2005, s. 159.

rozumowanie z analogii uznał za odmianę indukcji niezupełnej^{8 9}), to w *KWS* znajdujemy ciekawe rozważania nad warunkami poprawnego wnioskowania z analogii, w tym nad sformułowaniem pryncypium tych wniosków czy zakresem *par ratio* (zasady jednakowej racji)¹⁰. Zgodnie z nią analogia może wychodzić od dwu elementów zaliczonych do jednego rodzaju poprzez to, że w nich można ustalić przyczynowość dwóch innych elementów; ponieważ tu wiodącym elementem w analogii wydaje się być stosunek (kategoria) przyczyny, przedmiotem niniejszych rozważań staje się również zagadnienie, czy tylko ta kategoria konstytuuje analogię.

Niejako przy okazji rozważań nad możliwościami poznawczymi jakich w analogii upatrywał Kant, w nawiązaniu do (w istocie) krytyki jaką pod jego adresem skierował M. Krąpiec, pojawia się wątek stosunku, w jakim jej Kantowskie rozumienie pozostaje do znaczenia analogii przekazanego przez przedkantowską tradycję filozoficzną, w szczególności tomistyczną. Zagadnienie to jest w niniejszym opracowaniu tylko zasygnalizowane, jednakże, zwłaszcza w kontekście sformułowanego przez Kanta pryncypium wniosków władzy sądenia (zasady celowości), zasługuje na głębsze zbadanie.

Poza zasadniczo chronologicznym kryterium zastosowanym w rozdziale I, tok opracowania miał – w zamierzeniu – zostać poprowadzony według kryterium różnienia władzy sądenia na określającą i refleksyjną (z uwagi na zasady stosowania każdej z nich oraz charakter poznawczy ich wniosków, szczególnie widoczne w kontekście analogii). O ile na poziomie redakcyjnym zamierzenie to niekoniecznie zostało zrealizowane, to być może w treści poniższych rozważań pozostawiło ślad jako myśl przewodnia ułatwiająca orientację pośród podjętych wątków, z których wiele zostało jedynie zasygnalizowanych.

I. Pojęcie analogii

Pojęcie „analogia” Kant omawia w wielu miejscach. Już na pierwszy rzut oka widać różnice pomiędzy definicjami zawartymi w dziełach krytycznych (które między sobą także wykazują odmienności) a tą zawartą w *Logice*. Niemniej, we

⁸ Por. np. Krzysztof Szymanek, *Argument z podobieństwa*, Katowice 2008, s. 102. Podobnie Mieczysław Krąpiec omawiając Kantowskie użycie analogii w logice, *Dzieła, Tom I – Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 372. Z kolei, jakkolwiek przedstawiając poglądy J. S. Milla wskazuje na utożsamienie indukcji niezupełnej z analogią, to przy tej okazji podnosi, iż dzisiaj analogię-rozumowanie określa się jako rozumowanie przebiegające od szczegółu do szczegółu (tamże, s. 366–7); wcześniej zaś (na s. 242) wskazuje, że tak samo analogię określał Arystoteles (a indukcję jako rozumowanie od szczegółu do ogółu).

⁹ Odmiennie jednak Józef W. Bremer, *Wprowadzenia do logiki*, Kraków 2006, s. 202.

¹⁰ *KWS*, s. 475 i nast. Por. także *Logika*. Podręcznik..., s. 160.

wszystkich definicjach występuje pewien stały moment – w postaci wskazywanej, mniej lub bardziej dobitnie, wspólnej zasady (pryncypium, racji) występujących w analogii elementów. Poniższa próba zestawienia definicji uwidacznia występowanie zarówno rozbieżności pomiędzy nimi, jak i elementu w nich stałego.

1.1. Analogia w logice i metafizyce

Jakkolwiek rozpoczęcie od omówienia analogii przedstawionej w wykładach z logiki i metafizyki zaburza chronologię wydarzeń edytorskich (*Logika* wydana została dopiero w roku 1800, zaś *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*¹¹ w roku 1823, po dziełach krytycznych), to kolejność taka wydaje się właściwa zważywszy, że Kant już znacznie wcześniej, prawdopodobnie od 1755 r. prowadził wykłady z logiki i metafizyki: można zatem założyć, że już przed opisaniem w *Krytykach* analogii w filozofii Kant przedstawiał słuchaczom analogię, tak jak została ona opisana w *Logice* i w *Wykładach z metafizyki*. Oba te zbiory można potraktować jako podręczniki do wykładów: w przypadku *Logiki* wyraźnie wskazuje to jej podtytuł, a potwierdza pierwszy wydawca¹²; w przypadku *Wykładów* sprawa jest mniej oczywista, jednakże z badań autorów ich krytycznego wydania angielskiego wynika, że omawiane poniżej (w pkt. 1.1.2) rozumienie analogii proporcjonalności Kant przedstawiał słuchaczom już w latach 70-tych XVIII w.¹³

1.1.1. Wykład o analogii w *Logice*

Sam tytuł § 84 *Logiki* („Analogia i indukcja – dwa rodzaje wniosków władzy sadzenia”) wskazuje, iż analogia – to jeden z dwóch, obok indukcji, rodzajów wnio-

¹¹ Karl H. Poelitz [Hrsg.], *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, Erfurt 1821 (dalej w tekście używany będzie tytuł polski „*Wykłady z metafizyki*” lub „*Wykłady*”). Jednakże jeżeli chodzi o opracowanie K. Poelitz, to autor niniejszego opracowania korzystał z przekładu Josepha Tissot na język francuski, *Leçons de Métaphysique de Kant*, Paris, 1843 udostępnionego przez Bibliothèque Nationale de France na stronie <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5400825j>. Ponadto w roku 1997 zbiór ten ukazał się w języku angielskim w krytycznym wydaniu (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, general editors: Paul Guyer and Allen W. Wood) *Lectures on Metaphysics*, translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon, Cambridge University Press, 1997.

¹² *Logika*, s. 10 i nast. Trzeba jednak wspomnieć, że nie brak głosów „...iż w ogóle cała logika Kanta dostosowana jest do potrzeb jego krytycznej filozofii transcendentalnej.” (A. Banaszkiewicz, przypis 51 do „Posłowie tłumacza”), *Logika*, s. 280. To świadczyłyby co najmniej o tym, że w *Logice* (i) Kant niekoniecznie prezentował logikę swoich czasów oraz że (ii) nie pochodzi ona z okresu przedkrytycznego.

¹³ Karl Ameriks and Steve Naragon, „*Translators introduction*” do, *Lectures on Metaphysics*, s. XVI I XXXII. Należy jednak wspomnieć, że w ocenie pierwszego wydawcy *Wykładów*, K. Poelitz, a także tłumacza wydania francuskiego, J. Tissota, omawiany tu fragment o analogii pochodzi z lat 80-tych, a nawet wczesnych 90-tych, XVIII w., *Leçons de Métaphysique de Kant*, s. 2–3 i X.

sków refleksyjnej władzy sądenia. Już z treści tegoż § 84 jednoznacznie wynika, iż chodzi tu o **rodzaj wnioskowania**:

Władza sądenia, która przechodzi od tego co szczegółowe do tego, co ogólne, aby sądy ogólne tworzyć na podstawie doświadczenia, a więc nie *a priori* (empirycznie), wnioskuje z wielu rzeczy o wszystkich rzeczach danego rodzaju albo z wielu określeń i właściwości, wspólnych dla rzeczy jednego rodzaju, o pozostałych, jeśli tylko podlegają one temu samemu pryncypium. Pierwszy rodzaj wnioskowania nazywa się wnioskowaniem przez indukcję, drugi – wnioskowaniem przez analogię (...) Tak więc indukcja wnioskuje z tego, co szczegółowe, o tym co ogólne (...) według pryncypium uogólnienia (...). Analogia wnioskuje z partykularnego podobieństwa dwu rzeczy o ich podobieństwie całkowitym, kierując się przy tym pryncypium wyszczególnienia (...). Indukcja to, co empirycznie dane, rozszerza z tego co szczegółowe, na to, co ogólne w stosunku do wielu przedmiotów; analogia natomiast rozszerza dane własności jakiejś rzeczy na liczne inne właściwości tej samej rzeczy¹⁴.

Powyższa definicja analogii jest dobrze osadzona w zawartym w *Logice* wykładzie „O wnioskach” (Rozdział III Części I. „Nauka o elementach”). Treść wykładu pozwala definicję tę umiejscowić wśród innych typów omówionych w nim wniosków poprzez następujące jej uzupełnienie: analogia, tak jak i indukcja, jest to wyprowadzany z doświadczenia pośredni wniosek refleksyjnej władzy sądenia. Pośredniość wniosku oznacza, iż wnioskowanie (wyprowadzenie sądu z innego sądu) odbywa się z udziałem sądu pośredniczącego¹⁵. Wszystkie wnioski pośrednie są albo wnioskami rozumowymi¹⁶ albo wnioskami władzy sądenia. Wnioski rozumowe są sylogistycznymi (zatem dedukcyjnymi) „wnioskowaniami z tego, co

¹⁴ Tamże, s. 159–160. Kant podał dalsze obszernie wyjaśnienia. W § 84 czytamy jeszcze ‘Rzeczy jednego rodzaju, co do których wiemy, że pod wieloma względami zgadzają się ze sobą, zgadzają się również pod innym względami, które znamy w niektórych rzeczach tego rodzaju, lecz nie dostrzegamy ich w innych’. (...) wiele w Jednym (co również zawiera się w innych), a więc także pozostałe w tym samym: analogia. (...) Wszelako wnioskowanie podług analogii wymaga tylko identyczności racji (*par ratio*). Podług analogii wnioskujemy tylko o rozumnych mieszkańcach Księżyca, nie o tym, że są tam ludzie.”

¹⁵ Jak pisze Kant „Wnioski bezpośrednie obywają się bez *iudicium intermedium*.”; nie mają zatem formy sylogizmu. Kant nazywa je też wnioskami intelektualnymi, zaś ich cechą jest to, że zmienia się tylko forma sądu, zaś „(...) materia sądu, podmiot i predykat, pozostaje niezmiennie ta sama.” *Logika. Podręcznik...*, s. 141. Dziś (przy omawianiu logiki tradycyjnej) charakteryzuje się takie rozumowanie podobnie, por. np. J. Bremer, *Wprowadzenie do logiki*, s. 84.

¹⁶ Co do wniosków rozumowych, to wnioskowanie w nich zachodzi, podobnie jak w sądach bezpośrednich (intelektualnych), *a priori* i z koniecznością. Tamże, s. 146. Także Reflexion 3195, I. Kant, *Reflexionen zur Logik*, [w] *Kant's gesammelte Schriften*, hrgs. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig 1924, Bd. XVI, s. 707 [za:] *Logika. Podręcznik...*, s. 266 (przypis 40 do Części I. Nauka o elementach). Jest to stwierdzenie wskazujące na potrzebę dalszych rozróżnień, bowiem wnioski z analogii także traktowane są w *Logice* jako rozumowe, a konieczność niewątpliwie im nie przysługuje. Zaznaczyć ponadto należy, że nie jest jasne rozróżnienie między wnioskami rozumowymi, a wnioskami tzw. określającej władzy sądenia: wątpliwości co do ich rozróżnienia w ogóle rodzą się w szczególności z tego, że oba te typy

ogólne, o tym co szczegółowe *per iudicium intermedium*¹⁷ i polegają na subsumpcji jakiegoś twierdzenia pod dane ogólne prawidło¹⁸. Refleksyjna władza sądenia to ta, która posługuje się rozumowaniem „od szczegółu do ogółu”. W odróżnieniu od wniosków tzw. określającej władzy sądenia (posługującej się rozumowaniem odwrotnym), refleksyjna władza sądenia określa „(...) nie przedmiot, lecz tylko rodzaj refleksji o nim, w celu osiągnięcia jego znajomości”¹⁹. Najważniejsze jednak jest to, iż z samej podanej powyżej definicji analogii wynika już, że sądom ogólnym tworzonym w drodze tego rozumowania (a więc przez refleksyjną władzę sądenia) walor przedmiotowej ważności nie przysługuje. Podmiotową tylko ich ważność Kant stwierdza zresztą wyraźnie, podkreślając, iż ogólność sądów refleksyjnej władzy sądenia jest ogólnością tylko empiryczną i takiej też empirycznej pewności wnioski tej władzy dostarczają, oraz że analogia (podobnie jak indukcja) nie jest wnioskiem rozumowym (a zatem nie jest wnioskiem osiąganym *a priori*)²⁰. Z tego już powinien wynikać wniosek, że sądów syntetycznych *a priori* z analogii wyprowadzić się nie da.

1.1.2. Analogia w *Wykładach z metafizyki*

Metafizyka prezentowana w *Wykładach* oprócz ontologii, kosmologii i teologii racjonalnej obejmuje także psychologię (wykłady z psychologii są tam zresztą, w porównaniu z pozostałym obszarami, najobszerniejsze). Psychologia zaś dzieli się na empiryczną i racjonalną. W ramach tej drugiej Kant omawia dowody na nieśmiertelność duszy. Ostatnim z nich, jedynym, który uznaje za przekonujący, jest dowód empiryczno-psychologiczny, wyprowadzony przez analogię. Odnośny cytat z wydania Cambridge brzmi:

wniosków wynikają z (polegają na) subsumpcji [warunku] jakiegoś twierdzenia pod dane ogólne prawidło [jego warunek]. Co więcej, wnioski określającej władzy sądenia, wspomniane w § 81 *Logiki* i tam zdefiniowane (nad wyraz zresztą zwięźle) nie są osobno omówione, zaś w rozdziale poświęconym wnioskowi władzy sądenia, po omówieniu wniosków refleksyjnej władzy sądenia, znajdujemy paragrafy (co najmniej zaś §§ 85 i 86) poświęcone wyłącznie wnioskowi rozumowemu.

¹⁷ Tamże, s. 267.

¹⁸ Dobre omówienie sylogizmu (ściślej: trybu sylogistycznego) jako szczególnego przypadku implikacji zawiera Ludwika Borkowskiego *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 175. J. Bremer przedstawia wnioskowanie z analogii jakościowej według sylogistycznego schematu, a także wykorzystanie tego schematu w przypadku wnioskowania z analogii ilościowej, „w której chodzi o podobieństwo będące ‘częściową równością’. Jeżeli wspomniana ‘równość’ da się ująć ilościowo, to wyrażamy ją często przez odpowiednie proporcje. (...) Otrzymany wniosek jest zewnętrznie podobny do wniosku z analogii jakościowej (podobieństwo przedmiotów) jednak w gruncie rzeczy jest on równy wnioskowi z trybu Barbara (a więc, byłby wnioskiem zawsze pewnym)”. J. Bremer, *Wprowadzenie...*, s. 204. Jak wynika z przedstawionych przez M. Krąpca poglądów Georga W. F. Hegla i Maxa Wundta, były one zasadniczo zbieżne ze schematem prezentowanym przez J. Bremera, M. Krąpca, *Dziela, Tom I ...*, s. 243.

¹⁹ Tamże, s. 158.

²⁰ Tamże, s. 158–161.

Tu nieśmiertelność duszy jest wywnioskowana z analogii z całością natury. Analogia jest proporcją pojęć, gdzie ze stosunku między dwoma członami, które znam, wyprowadzam stosunek członu trzeciego, który znam, do członu czwartego, którego nie znam²¹.

Dalej w *Wykładach* przedstawiony jest sam dowód nieśmiertelności duszy, wyprowadzony z celowości jej posiadania: skoro w naturze nie ma ona (dusza) zastosowania, to jej przeznaczeniem musi być życie przyszłe; analogia, jak się wydaje, zachodzi tu między „stosunkiem użyteczności” każdego tworu występującego w naturze do natury a „stosunkiem użyteczności” duszy do tego, co (z konieczności) poza naturą. Na marginesie można dodać, że pierwszy stosunek w tej analogii wydaje się być przypadkiem zastosowania zasady celowości (por. pkt. 1.2.3. poniżej). I tylko pierwszy, albowiem zasada celowości, tak jak została wyłożona w *Krytyce władzy sądenia* i pismach teleologicznych, odnosi się wyłącznie do poznawania natury.

Jak zaznacza sam Kant w *Wykładach* mamy do czynienia z „proporcją”. To stwierdzenie, poparte możliwym, wyżej zaproponowanym, odczytaniem jej konstrukcji, sugeruje, że byłaby ona rozumiana, podobnie jak w dziełach krytycznych (por. pkt. 1.2.1. poniżej), jako stosunek dwóch stosunków. Dalszym podobieństwem jest też rola „czwartego członu”: z podanej definicji wynika, że ustalam stosunek między członami, a nie ten człon czwarty. Jednakże – choć zdecydowane użycie tego argumentu musiałyby zostać obwarowane wieloma zastrzeżeniami – można przeanalizować konsekwencje spostrzeżenia, że mamy tu do czynienia z analogią stosunków między pojęciami, podczas gdy w dziełach krytycznych analogii szukamy w obszarze rzeczy/zjawisk; wówczas zaś, z uwagi na kontrowersje, jakie budzi przenoszenie wniosków wyprowadzonych na płaszczyźnie pojęć do świata zjawisk, należałoby wstrzymać się z uznaniem analogii z *Wykładów* za analogię w filozofii, (sam Kant wyznawał tezę, że istnienie nie jest cechą pojęcia).

²¹ *Lectures on Metaphysics*, s. 99. Nieco jednak inaczej brzmi ta definicja w wydaniu K. Poelitz: „Analogia jest proporcją pojęć, w której przechodząc od znanego mi stosunku dwóch terminów, który znam, do stosunku terminu trzeciego, który jeszcze znam, wyprowadzam stosunek terminu czwartego, którego nie znam.” K. Poelitz (tł. J. Tissot), *Leçons de Métaphysique*, s. 328–329. Z drugiej strony, w tego brzmienia trudno uzyskać choćby tylko wyobrażenie o pojęciu analogii. Jeżeli do tłumaczenia dodamy wtrącenia (zakładając jednakże sens już wcześniej ustalony dzięki definicji z *Lectures*) otrzymany następujące brzmienie: „Analogia jest proporcją pojęć, w której przechodząc od znanego mi stosunku dwóch terminów do stosunku [dotyczącego] terminu trzeciego, który [to termin] [wciąż] jeszcze znam, wyprowadzam stosunek [tego terminu trzeciego do] terminu czwartego, którego nie znam.”.

1.2. Pojęcie analogii w niektórych dziełach krytycznych

1.2.1. Analogia w *Krytyce czystego rozumu*²²

Zawarty w pierwszej *Krytyce* wykład o analogii wskazuje, że mamy tu do czynienia z analogią jako **relacją relacji** zachodzących pomiędzy różnymi elementami. Zacytujmy szerszy fragment z „Analityki zasad”²³:

W filozofii analogie znaczą coś bardzo odmiennego od tego, co przedstawiają w matematyce. W matematyce są to formuły, które orzekają równość dwu stosunków między wielkościami, i są zawsze konstytutywne, tak iż przy danych trzech członach proporcji dany jest, tzn. może być skonstruowany człon czwarty. W filozofii zaś analogia nie jest równością dwu stosunków wielkościowych, lecz jakościowych, gdzie z trzech danych członów mogą poznać i *a priori* wyznaczyć tylko stosunek do czwartego członu, nie zaś sam człon²⁴.

Jest to fragment wprowadzenia do wywodu uzasadniającego obowiązywanie trzech „dynamicznych” zasad czystego intelektu – analogii doświadczenia. Podstawową zasadą tych zasad jest: „Doświadczenie jest możliwe tylko dzięki przedstawieniu koniecznego powiązania spostrzeżeń”²⁵, zaś ich rola w poznaniu sumuje się w stwierdzeniu: „Analogia doświadczenia będzie więc tylko pewnym prawidłem, wedle którego ze spostrzeżeń ma się wyłonić jedność doświadczenia (nie zaś, jak powstać ma samo spostrzeżenie jako empiryczna naoczność w ogóle).”²⁶. Dla niniejszych rozważań nie jest istotna kwestia czy taki charakter analogii doświadczenia (a także innych transcendentálnych schematów) udało się Filozofowi wykazać; przyjmując w tym zakresie należy rolę, jaka została im wyznaczona z założenia.

Analogie doświadczenia nie są przypadkiem analogii w filozofii. Analogie doświadczenia to tylko informacja o warunkach możliwości, o tym, na czym jedynie, ale i z koniecznością, może polegać stosunek między różnymi zjawiskami (ewentualnie różnymi elementami danymi w tym samym zjawisku). Możliwe stosunki między zjawiskami ograniczają się do wyliczonych, wzajemnie wykluczających się przypadków: może to być zmiana własności tego co trwa (substancji) albo oddziaływanie różnych substancji, już to w następstwie czasowym (skutek i przyczyna)

²² Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*. Z oryginału niemieckiego przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył Roman Ingarden, Kęty 2001. Dalej w tekście i przypisach będzie ona skrótowo określana jako „KCR”.

²³ KCR: Księga II. „Analityka zasad” (A 137, B 176 i nast.) Działu I. „Analityka transcendentálna” Części II. „Logika transcendentálna”.

²⁴ Tamże, B 222, s. 211.

²⁵ Tamże, B 218, s. 209.

²⁶ Tamże, A 180, s. 211.

już to równoczesne (wzajemne oddziaływanie). Na poziomie transcendentálním (rozumianym nie w sensie wywodu transcendentálnego, lecz jako ta część wyników takiego wywodu, odnoszącego się do obszaru poznawczego zainteresowania rozumu, która stanowi „zestaw” warunków możliwości doświadczenia; użycie zaś wnioskowania z analogii możliwe było w samym takim wywodzie, dla wykazania obowiązywania warunków możliwości). z natury rzeczy – na tym poziomie w istocie „nic się nie dzieje”, w szczególności nie zachodzi tam wnioskowanie – nie ma miejsca na analogię pojmowaną jako rozumowanie/wnioskowanie z analogii (co jednak nie oznacza, że analogia nie może tam zachodzić) Nie można nawet poprawnie powiedzieć, że analogie doświadczenia to reguły, pod które należy z konieczności podciągać stwierdzone przypadki (zjawiska dane w spostrzeżeniach). Jakkolwiek oczywiście analogie doświadczenia można wykorzystać i empirycznie – aby, posiłkując się nimi, szukać analogii pomiędzy zjawiskami²⁷, to jednakże ich główna rola ujawnia się przed wszelkim doświadczeniem i wynika z miejsca, jakie zajmują w całości kształcie argumentacji transcendentálnego Kanta; jeżeli zaś w doświadczeniu zostaną wykorzystane, to tak, jak każda inna zasada czy wiedza naukowa dostępna refleksyjnej władzy sądenia – jako zasada regulatywna. Istotę wywodu z *KCR*, z którego zaczerpnięta jest cytowana na wstępie definicja, najlepiej wyjaśnią słowa samego Kanta (jakkolwiek zamieszczone w innym kontekście): „(...) trzeba tu przypomnieć czytelnikowi, że nie mówi się tu o powstawaniu doświadczenia, lecz o tym, co w nim tkwi.”²⁸. A że to, co w doświadczeniu „tkwi” to poznawalne a priori warunki jego możliwości, dlatego podkreślić trzeba nie-stadialny charakter związku, w jakim pozostaje z nimi samo doświadczenie; zwięźle, a zarazem w jeszcze szerszej perspektywie, ujmuje to A. Noras: „...poznanie *a priori* nie jest czasowo wcześniejsze od poznania *a posteriori*, lecz jest wcześniejsze co do swej prawomocności [podkreślenie JDK], gdyż stanowi nieodzowny warunek ważności przedmiotowej wszelkich sądów aposteriorycznych”²⁹.

²⁷ Osobnym zagadnieniem jest jak wówczas takie „podciąganie pod zasadę” się dokonuje (dla zapewnienia jedności doświadczenia).

²⁸ I. Kant, *Prolegomena*, s. 58. J. Rolewski odzwierciedla zacytowaną właśnie myśl Kanta, kiedy proponuje pojęciem „metafizyka doświadczenia” określać „... nie pewną teorię doświadczenia, usiłującą je zrozumieć i wyjaśnić i sytuującą się ponad doświadczeniem, lecz raczej zespół apriorycznych pojęć i zasad intelektu bezpośrednio ingerujących i wchodzących w skład owego doświadczenia – umożliwiających je i konstytuujących”. Jarosław Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991, s. 254.

²⁹ Andrzej J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007, s. 29. Warto tu podkreślić, że A. Noras jest przeciwny utożsamianiu z „metafizyką doświadczenia” tego (lub tylko tego) co a priori tkwi w doświadczeniu; metafizykę doświadczenia uznaje za zewnętrzną w stosunku do samego (także – a nawet przede wszystkim – możliwego) doświadczenia. Uwzględniając perspektywę historyczną problemu, podkreśla, że „Metafizyka doświadczenia dotyczy jednak nie tyle samego doświadczenia (w węższym lub szerszym sensie), ile właśnie jego przeddoświadczeniowego rozumienia.”, „... właśnie takie

Kant nie mówi, że analogię w filozofii należy stosować dla wiązania zjawisk: mówi, że w doświadczeniu, dla uzyskania jedności poznania empirycznego, stosują się analogie doświadczenia, które umożliwiają powiązanie zjawisk poprzez właściwe przyporządkowanie kategorii. Jakkolwiek w *KCR* znajdujemy wskazówki odnośnie tego mechanizmu – tę na przykład, że wiązanie zjawisk może następować tylko „wedle analogii z logiczną spójnością i ogólną jednością pojęć”³⁰ – to, niestety, na tyle szczątkowe, że w rezultacie jest to jeden z bardziej niezrozumiałych fragmentów dzieła. Interesującą próbę wyjaśnienia związku między analogią w filozofii a analogiami doświadczenia (w szczególności pierwszą z nich) podjął cytowany już J. Callanan.

J. Callanan podnosi, że przypisanie kategorii (przyczynowości) do danego zjawiska dzieje się w drodze analogii w filozofii, w schemacie której abstrakcyjny stosunek skutku i przyczyny (transcendentalny stosunek przyczynowości) pozostaje w proporcji (jest taki sam) jak stosunek obserwowanego zjawiska do jego przyczyny: oznacza to, że (jakaś) przyczyna obserwowanego zjawiska musi być³¹.

Wydów Callanana wydaje się zasadniczo poprawny. Jednak wątpliwość w stosunku do jego schematu działania analogii w filozofii nasuwa się już wraz z uświadomieniem sobie, że zastosowanie takiej analogii wymaga uprzedniego założenia, że kategoria z jej stosunku drugiego (np. przyczyny) została już zidentyfikowana (poprzez stwierdzenie, że mamy do czynienia ze zmianą) – a zatem została już zjawisku przypisana (przez władzę rozpoznawania). Innymi słowy, aby poprzez analogię w filozofii zastosować analogię doświadczenia, której zadaniem jest przecież dobranie odpowiedniej kategorii, trzeba już wiedzieć z jaką kategorią stosunku mamy do czynienia; a przecież poza nim nic więcej z analogii w filozofii stwier-

– metateoretyczne – ujęcie doświadczenia, w kontekście filozofii Kanta i całego neokantyzmu, wydaje się najbardziej istotne. Łączy bowiem w sobie wszystkie te elementy, które występują w doświadczeniu w sposób nie do końca uwyraźniony. ... Chcąc uporządkować rozumienie doświadczenia, należy przeto – w miarę możliwości – uwyraźnić te elementy, które doświadczenie warunkują. Inaczej mówiąc, nie można wyjaśnić doświadczenia bez odwołania się do pojęcia ‘metafizyka doświadczenia’”. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005, odpowiednio s. 82 i s. 80.

³⁰ *KCR*, B 224, s. 212. Wniosek ten z analizowanego fragmentu tekstu zdaje się wynikać w sposób oczywisty. Niemniej, dalej jest on zaciemniony, co podkreśla zresztą Tłumacz, bowiem Kant wprowadza niejasne zastrzeżenie, że „w wykonaniu (...) (w zastosowaniu do zjawisk) postawimy na jej miejsce jej schemat jako klucz jej użycia, lub raczej dodamy jej do pomocy ten schemat jako ograniczający warunek pod nazwą formuły kategorii.” (s. 212). Prawdopodobnie chodzi o to, że zastosowaniem (przyporządkowaniem) tak czystych (kategorii), jak i empirycznych pojęć intelektu (tak do zjawiska samego, jak i do stosunku między zjawiskami) rządzą transcendentalne schematy, pośredniczące między zmysłowością a intelektem, będące narzędziem trzeciej zdolności poznawczej – władzy rozpoznawania, której przedstawieniu poświęcona jest „Analityka zasad” (por. np. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*. Przełożył Andrzej M. Kaniowski, Warszawa 2003, s. 101).

³¹ J. Callanan, *Kant on Analogy*, s. 768–769.

dzie i tak nie można³². Powyższe zastrzeżenie dotyczy oczywiście wykorzystania schematu w rozumowaniu z użyciem analogii, czyli w rzeczywistym doświadczeniu. Założenie z kolei, że cała analogia ze schematu J. Callanana lokuje się na poziomie warunków możliwości (w którym także obiekt z drugiego stosunku analogii miałby wciąż charakter abstrakcyjny) podważałoby moc całego argumentu, skoro zasada przyczynowości miała zostać dowiedziona właśnie na gruncie empirycznym. J. Callanan, który analizę swoją zdaje się prowadzić w kontekście wykazania przez Kanta, w sporze z Hume'm, przyczynowości jako prawa a priori, podkreśla, że „wyzwanie nie polegało tu określeniu środka, za pomocą którego możemy niezawodnie powiązać poszczególne typy przyczyn z poszczególnymi typami zdarzeń; wyzwaniem było to, czy samo prawo przyczynowe było uzasadnione, a jeżeli tak, to czy istnieje środek poprzez który moglibyśmy powiązać transcendentale prawo z poszczególnym obiektem empirycznym. Kantowskie użycie analogii jest częścią jego prób wykazania, że aby transcendentale sformułowanie zasady przyczynowości miało ważność, musi być odniesione do obiektów uwarunkowanych empirycznie.”³³

Jakkolwiek J. Callanan nie rozwija argumentacji uprawniającej zastosowanie analogii zestawiającej stosunki zaczerpnięte z obszarów tak heterogenicznych, jakimi są poziom „warunków doświadczenia przed wszelkim doświadczeniem” i pole konkretnego doświadczenia (przed właśnie czym Kant zdaje się przestrzegać w B 326/A 270 *KCR*), to może mieć rację, także w świetle wskazywanej przez Kanta konieczności wiązania zjawisk „wedle analogii z logiczną spójnością i ogólną jednością pojęć”. Sprawa nie jest tu jednoznaczna. Z drugiej strony nie bierze pod uwagę tego, że przypisanie kategorii to domena władzy rozpoznawania (określającej). Z *Logiki* jednoznacznie wynika, że wnioskowanie z analogii jest domeną władzy refleksyjnej, której sądy mają ważność wyłącznie podmiotową. Schemat analogii Callanana zaś z założenia ma doprowadzić do wydania sądu doświadczeniowego, sądu o przedmiotowej ważności i konieczności. Próba zakwestionowania subiektywnej tylko mocy poznawczej wniosków z analogii, tak podkreślanej w *Logice*, musiałaby, w pierwszej kolejności zmierzać do wykazania, że

³² W konkretnym przypadku empirycznym rola analogii doświadczenia (zastosowanej jako zasada regulatywna) będzie zakończona wraz ze sformulowaniem twierdzenia, że w spostrzeżeniu(ach) jest dany jeden z trzech przypadków: trwania, zmiany lub wspólnoty. To zaś wynika z samego przypisania kategorii stosunku (dynamicznej) do zjawiska danego w spostrzeżeniu. Nic w tym dziwnego, skoro połączenie czystych pojęć intelektu z materiałem zmysłowym danym w spostrzeżeniu następuje dzięki władzy rozpoznawania stosującej swoje zasady, w tym analogie doświadczenia; tak głosi Kantowska teoria schematyzmu. Po przypisaniu kategorii do badanego zjawiska wiemy już, że w danym przypadku musimy dla niego szukać już to substancji (zmieniają się tylko właściwości, por. np. Ottfried Höffe, tamże, s. 115–116) już to przyczyny/skutku już to tego, co wzajemnie z nim oddziałuje.

³³ J. Callanan, *Kant on Analogy*, s. 770.

analogia z *Logiki* i analogia w filozofii z *KCR* to zupełnie odmienne rodzaje (podczas gdy Callanan raczej próbuje wykazać ich tożsamość, por. rozdz. II poniżej). Zważywszy z kolei jak podobna jest analogia w filozofii w *KCR* do analogii z *Wykładów w metafizyce*, również wnioskom tej ostatniej należałoby przyznać walor powszechnej ważności... Z drugiej jednak strony rozważana zasadność podziału analogii omówionej w *Logice* na analogię jako rodzaj indukcji i analogię w filozofii raczej nic tu nie wniesie zważywszy, że podmiotowa jedynie ważność wniosków z analogii w ogóle znajduje potwierdzenie w „Uwadze 2” do § 84 *Logiki*. Jeżeli podjąć próbę rozwiązania dylematu wyłącznie podmiotowej ważności wniosków z analogii, to chyba tylko – z wykorzystaniem pośredniego charakteru wniosków władzy rozpoznawania jako wniosków rozumowych – w kierunku wykazania, że wniosek tej władzy pozostanie przedmiotowo ważny pomimo zastosowania wniosku z analogii jako przesłanki w sylogizmie, z którego został wyprowadzony³⁴; ryzyko choćby tylko popadnięcia w sofizmaty fałszywej analogii jest tu jednak ogromne (por. przyp. 72).

Niemniej, miejsce na wnioskowanie z analogii w filozofii jako analogii proporcjonalności należy założyć na poziomie empirycznym. Z §§ 18 i 19 *Prolegomenów*, a także z „Wprowadzenia” w *Logice*³⁵ można wnioskować, że kategoryzowanie to etap empirycznego badania, następujący (wbrew już dosłownemu brzmieniu B 161 w *KCR*) po spostrzeżeniu. Należy wątpić czy dokonuje się ono samorzutnie (w rozumieniu: nie-refleksywnie, w ten sposób, że władza rozpoznawania niejako automatycznie podciągałaby dane zjawisko pod konkretną analogię doświadczenia³⁶). Jednym ze stadiów poznania jest porównanie spostrzeżonego w zjawisku „czegoś” z innymi rzeczami, stadium *noscere*³⁷. Uzasadniony wydaje się zatem pogląd, że

³⁴ To wszakże równałoby się założeniu, że w poszczególnych stadialnych syntezach ważność poznawcza poszczególnych wniosków nie ma znaczenia, co z kolei prowadziłoby do wniosku, że kwestia podmiotowej/przedmiotowej ważności pojawia się tylko na etapie końcowego sądu doświadczeniowego (*sensu stricto*). Jeżeli tak, to możliwy byłby dalszy wniosek: że sąd taki w jedności świadomości (empirycznej) utworzy się tylko jeżeli jedność zostanie osiągnięta, zatem sąd końcowy może być albo ważny przedmiotowo, albo nie będzie go wcale. Ponadto trzeba radykalnie oddzielić jedność świadomości empirycznej od jedności świadomości transcendentalnej. Wówczas, nawet jeżeli w tej pierwszej utworzy się sąd o przedmiotowej pewności empirycznej, to w tej drugiej odpowiadający mu sąd o przedmiotowej pewności apodyktycznej nie musi się „utworzyć”, a „utworzyć się” jedynie, jeżeli sąd empiryczny będzie zarazem pewny apodyktycznie. Wniosek taki byłby zgodny z Kantowskim rozumieniem nauki, zgodnie z którym nauce właściwej musi przysługiwać pewność bezwzględna (apodyktyczna), zaś poznanie o pewności jedynie empirycznej jest jedynie tak zwana nauką, Emmanuel Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, przełożył J. Gibelin, Paris 1952, s. 8.

³⁵ I. Kant, *Logika*, s. 86.

³⁶ „wszelkie wiązanie jest czynnością *intelektu*, bez względu na to, czy jesteśmy jej świadomi czy nie i czy jest to powiązanie różnorodnych danych naocznych, czy też rozmaitych pojęć (...)”, *KCR* B 130. stopniu.

³⁷ I. Kant, *Logika*, s. 86.

przypisywanie kategorii dynamicznych dzieje się jako świadomy wszechstronny i wielokierunkowy proces, raczej poprzez „systematyczny namysł” aniżeli intuicyjnie, dokonujący się z udziałem wszystkich rozumowych władz poznawczych, którego rezultaty (w tym wnioski osiągnięte z analogii) są „zbierane w całość” w syntezie dającej jedność doświadczenia³⁸. Nawet jeżeli argumentacja Kanta zawarta w B 223, A 181, B 224 *KCR* odnosiłaby się do poziomu empirycznego wniosków powyższy nie byłby z nią sprzeczny. Władza rozpoznawania przypisując zjawisku kategorię przekształca podmiotowo ważny sąd spostrzeżeniowy o nim w sąd doświadczeniowy³⁹, o ważności już przedmiotowej, a zatem także o powszechnej pewności⁴⁰.

Niezależnie od powyższego, wstępne skategoryzowanie poszczególnych zjawisk, ich zaklasyfikowanie do grupy objętej daną kategorią, może (choć nie musi) być dopiero początkiem drogi do właściwego poznania – czyli do sformułowania sądu doświadczeniowego *sensu stricto*⁴¹, wyrażającego końcowe wnioski wynikające z całościowego powiązania rozważanych zjawisk. Skoro przypisanie kategorii wyznacza stosunek zjawisk (lub elementów w zjawisku), dlatego wiadomo już czego szukać (substancji lub jej właściwości; albo przyczyny lub skutku; albo rzeczy współ-oddziałującej); wiadomo też – z analogii doświadczenia – iż taki poszukiwany element musi istnieć, że skutek musi mieć przyczynę. Aby element ten zidentyfikować i określić, analogia (jako narzędzie) pozwoli szukać wśród

³⁸ W tym duchu charakter syntez w doświadczeniu przedstawia Marek Maciejczak w referacie *Wiedza empiryczna w krytyce czystego rozumu Immanuela Kanta* [w:] *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Katowice 2006, s. 51–62.

³⁹ Przy wszelkich kontrowersjach dotyczących sensowności wyodrębnienia przez Kanta sądów spostrzeżeniowych, w szczególności w kontekście twierdzenia z *KCR*, że „(...) wszelka synteza, przez którą nawet spostrzeżenie staje się możliwe, podlega kategoriom” (B 161), ich charakter jest w *Prolegomenach* przedstawiony nad wyraz dobitnie. Resume dyskusji i ciekawe własne poglądy przedstawił Theodore E. Uehling Jr. w *Warnehmungsurteile and Erfahrungsurteile reconsidered*, [w:] *Immanuel Kants's Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996, s. 226 i nast. O roli kategorii ilości i jakości obszernie traktuje P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 86 i nast.

⁴⁰ Jest to wszakże powszechna pewność empiryczna, nie zaś bezwzględna (taka przysługuje sądom a priori); założona jest możliwość pomyłki (także mając do dyspozycji analogie doświadczenia łatwo wszak pomylić dane np. zjawisko wzajemnego oddziaływania ze zjawiskiem zmiany w czasie), a ostatecznie – zmienność i rozwój nauki. Jest to jednak delikatna kwestia. W referacie *Pojęcie versus konstrukcja* [w:] *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Katowice 2006, s. 77. A. Banaszekiewicz omawia zagadnienie powszechnej ważności apodyktycznej twierdzeń filozofii. Prowadzi ono do zagadnienia nauki w ogóle.

⁴¹ Podobne jest rozumienie M. Maciejczaka, który pisze: „Termin doświadczenie ma w systemie Kanta trzy znaczenia: spostrzeżenie, poznanie empiryczne, które jest obróbką wielości spostrzeżeń, a jej rezultatem prawa dla danej dla danej klasy zjawisk spostrzeżonych, oraz ogólny związek wszystkich empirycznych poznań, które tworzą pewien system – jedno doświadczenie jako powszechny i prawidłowy związek spostrzeżeń”, M. Maciejczak, *Wiedza empiryczna...*, s. 61.

zjawisk wcześniej wyjaśnionych (zbadanych naukowo) pary elementów pozostających w takim samym stosunku dynamicznym. W ten właśnie sposób samo przypisanie kategorii dynamicznej zawęzi pole poszukiwań. Samo zaś poszukiwanie analogii między parami zjawisk przebiegać będzie raczej „od szczegółu”, co znów wskazuje na właściwość refleksyjnej władzy sądenia.

1.2.2. Pojęcie analogii w *Prolegomenach*⁴²

Definicję analogii w *Prolegomenach* odnajdujemy przy okazji rozważań o poznaniu przez analogię stosunku Istoty Najwyższej do świata (i innych stosunków bynajmniej nie mieszczących się w obszarze możliwego doświadczenia). Ta, często cytowana, definicja ponownie ujmuje analogię jako **podobieństwa dwóch stosunków**:

analogia „(...) nie jest, jak się zazwyczaj wyraz ten pojmuje, jakimś niezupełnym podobieństwem dwóch rzeczy, lecz oznacza zupełne podobieństwo dwóch stosunków zachodzących między dwiema całkowicie do siebie niepodobnymi rzeczami”⁴³.

O ile w określeniu analogii w *KCR* akcent położony jest na to, co z analogii można osiągnąć, to definicja analogii zawarta w *Prolegomenach* przede wszystkim wyraźnie wskazuje na zachodzącą zależność występujących w niej elementów. Ponadto, zważywszy na jakich przykładach Kant omawia powyższą definicję na przykładach podanych w przypisie do niej⁴⁴, na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż w odróżnieniu od analogii w pierwszej *Krytyce*, ta omawiana w *Prolegomenach* znajduje zastosowanie całkowicie poza obszarem możliwego doświadczenia. Czy jednakże na pewno? Kant konkluduje następująco: „Za pomocą takiej analogii mogę przeto dać pojęcie stosunkowe o rzeczach bezwzględnie mi nieznanach.”⁴⁵, wyjaśniając przy tym, iż „(...) pojęcie stosunkowe jest tutaj tylko kategoria, mianowicie pojęciem przyczyny, które nie ma nic wspólnego ze zmysłowością.”⁴⁶. A przecież w doświadczeniu, we wiązaniu zjawisk, zachodzi dokładnie ta sama sytuacja; dla Kanta zaś świat jest dany w doświadczeniu (jako całość zjawisk)...

⁴² Immanuel Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Przekład Benedykta Bernsteina na nowo opracowała Janina Suchorzewska, Warszawa, 1993. Autor niniejszego opracowania korzystał także z przekładu Artura Banaszekwicza, Kraków 2005.

⁴³ Tamże, s. 164.

⁴⁴ Na podstawie analogii orzeka o stosunku Stwórcy do świata.

⁴⁵ Tamże, s. 165. To samo zdanie w tłumaczeniu A. Banaszekwicza brzmi bardziej dobitnie: „Dzięki takiej analogii mogę zatem dojść do pojęcia stosunkowego absolutnie mi nieznanach rzeczy”, s. 112.

⁴⁶ Tamże, s. 165.

Dlatego, jak Kant konsekwentnie powtarza, nie czyni to różnicy co do równości stosunków między członami, a co więcej, pomimo iż o samym brakującym członie z analogii nic determinującego powiedzieć nie można, to przecież stwierdzić należy jego istnienie... Czy na tym miałyby polegać „wprowadzenie do wszelkiej przyszłej metafizyki” – z obszaru możliwego doświadczenia wyprowadzić stwierdzenie istnienia, które samo doświadczeniu nie podlega? Można zastanawiać się nad stawianiem takiej tezy, ale czy przeciwko niej przemawiałoby już to, że – ponieważ zakłada ona stwierdzenie istnienia czegoś całkowicie nieokreślonego⁴⁷ – jawi się jako jak gdyby odwrócenie krytyki ontologicznego dowodu na istnienie Boga: tam Kant obalił go wykazując, że istnienie nie jest predykatem pojęcia⁴⁸. Tu wyprowadza Jego pojęcie wyłącznie z takim predykatem, co sugerowałoby nawiązanie do tradycji teologii negatywnej.

O ile na gruncie podkreślanego przez Kanta niezmysłowego charakteru kategorii⁴⁹ można jeszcze zastanawiać się nad wartością poznawczą wniosku z powyższej analogii (nietrudno zauważyć, że rozumowanie zawiera tu przesłankę ukrytą: założenie że świat ma przyczynę; samo to jednakże, na gruncie wyjaśnień Kanta o naturalnym użyciu rozumu, nie może być uznane za wewnętrzną sprzeczność), to już analogia, z której w *Wykładach z metafizyki* Kant przeprowadza dowód nieśmiertelności duszy (por. pkt. 1.1.2.) jest strukturalnie całkowicie wątpliwa. Nie dość, że obarczona jest tą samą słabością (ukrytą przesłanką, że dusza istnieje), to zbudowana jest jako stosunek dwóch stosunków, z których pierwszy zawiera wyłącznie elementy z obszaru możliwego doświadczenia, a drugi wyłącznie elementy spoza niego. Argument a analogii podniesiony w *Prolegomenach* wydaje się – w tym aspekcie – być dużo lepiej zbudowany.

1.2.3. Analogia w *Krytyce władzy sądenia*

Wyraz „analogia” w *KWS* pojawia się nader często. Kant podaje tu też kolejną definicję analogii, zbliżoną do tej, z którą spotykamy się w *Prolegomenach*, jednakże nie analogii w ogóle, ale „analogii w znaczeniu jakościowym”:

Można (...) z dwu niejednorodnych rzeczy pomyśleć sobie – właśnie w tym, co dotyczy ich niejednorodności – jedną podług analogii z drugą (...). Analogia (w znaczeniu jakościowym) jest tożsamością stosunku między racjami i następstwami (przyczy-

⁴⁷ M. Krąpiec z nadmiernym naciskiem podkreśla jakoby Kant uznawał konieczność antropomorfizowania Boga w przypadku analogii pojętej filozoficznie (tamże, s. 372).

⁴⁸ Por. np. Zbigniew Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 54.

⁴⁹ Problemem wymagającym odrębnej analizy jest kwestia jak argument z niezmysłowego charakteru kategorii ma się do apodyktycznego stanowiska Kanta w zakresie pola zastosowania kategorii wyłożonego w *KCR*. Stanowisko to wynika już z samego tytułu § 22: „Kategoria służy poznaniu rzeczy wyłącznie przez zastosowanie jej do przedmiotów doświadczenia.”

nami i skutkami), o ile ta zachodzi bez względu na specyficzną odmiennność rzeczy lub tych właściwości samych w sobie (tzn. rozważanych poza tym stosunkiem), które zawierają rację podobnych następstw⁵⁰.

Ostatni człon *definiendum* zdaje się z kolei sugerować, że chodzi o analogię w filozofii, będącą, jak podał Kant w *KCR*, „równością dwu stosunków jakościowych”. Byłaby to zatem najbardziej uniwersalna z definicji, pomimo tego, że jej *definiens* ogranicza analogię do tożsamości dwóch stosunków – i to znów stosunków racji i następstwa.

W *KWS* znajdujemy szerokie wyjaśnienie charakteru podstawowej zasady refleksyjnej władzy sądenia: zasady celowości. To w jej świetle stosowanie analogii staje się uprawnione. We „Wstępie” do *KWS* Kant pisze: „Determinująca władza sądenia podporządkowująca pod ogólne prawa transcendentalne, jakie daje intelekt (...) nie ma (...) potrzeby sama dla siebie troszczyć się o prawo, by móc to, co w przyrodzie szczegółowe, podporządkować temu co ogólne. (...) Refleksyjna władza sądenia, która powinna od tego, co w przyrodzie szczegółowe, wznosić się do tego, co ogólne, potrzebuje więc zasady, której nie może zapożyczać z doświadczenia, gdyż zasada ta ma właśnie ukonstytuować jedność wszelkich zasad empirycznych (...). Taką transcendentalną zasadę może więc refleksyjna władza sądenia tylko sama ustanowić sobie jako prawo (...) zasadą władzy sądenia (...) jest celowość przyrody w jej różnorodności; znaczy to, że przyroda zostaje poprzez pojęcie to w ten sposób przedstawiona, jak gdyby jakiś intelekt zawierał podstawę jedności tego, co w jej prawach empirycznych jest różnorodne. Celowość przyrody jest więc szczególnym pojęciem *a priori*, które ma swe źródło jedynie w refleksyjnej władzy sądenia.”⁵¹. Dalszy wywód zmierza do wykazania, iż zasada celowości jest zasadą transcendentalną (stanowiącą aprioryczny – ogólny i konieczny warunek poznania przyrody w jej różnorodności): „(...) zgodność przyrody z naszą władzą poznawczą zostaje przez władzę sądenia założona *a priori* (...) Intelekt bowiem uznaje ją obiektywnie za przypadkową (...); nie zakładając jej bowiem nie mielibyśmy systemu przyrody wedle praw empirycznych, a tym samym nici przewodniej dla (...) ich badania. (...) Zupełnie dobrze da się więc pomyśleć, że mimo całej jednakowości przedmiotów przyrody podług praw ogólnych, bez których forma jakiegoś poznania empirycznego nie mogłaby w ogóle zaistnieć, specyficzna różnaitość empirycznych praw przyrody oraz ich skutków mogłaby jednak być tak wielka, iż dla naszego intelektu byłoby rzeczą niemożliwą odkryć w przyrodzie jakiś zrozumiały system (...)”⁵².

⁵⁰ *KWS*, s. 475.

⁵¹ Tamże, s. 24–26.

⁵² Tamże, s. 27 i nast.

Transcendentalizm rozumiany jako stwierdzenie warunków możliwości poznania znajduje w zasadzie celowości swoje domknięcie: nauka musi być możliwa, zatem możliwe musi być poznanie przyrody w całej jej różnorodności. Analogię (i indukcję) w zastosowaniu do poznania przyrody w całej jej różnorodności zasada celowości umożliwi na poziomie w pełni refleksyjnym, podobnie jak transcendentálne schematy umożliwiają to władzy rozpoznawania na poziomie podstawowego wiązania zjawisk (kategoryzowania). O ile jednak określająca władza sądenia poprzez analogię w filozofii pozwala stwierdzić konieczność brakujących elementów, o tyle refleksyjna władza sądenia potencjalnie jest w mocy takie brakujące elementy zidentyfikować, jako niezbędny krok do „poznania przyrody w jej różnorodności”.

W *KWS* Kant daje dość precyzyjne wskazówki jak zasadę celowości rozumieć (w tym jak rozumieć „cel naturalny”⁵³) i stosować. W pismach polemicznych przypomina jednakże o hierarchii zasad, które mogą mieć zastosowanie w poznaniu, podkreślając, iż można i należy „(...) tam, gdzie teoretyczne źródła poznania nie wystarczają, posługiwać się zasadą teleologiczną, lecz przy takim ograniczeniu jej użytku, iż badaniu teoretyczno-spekulatywnemu zapewnione zostaje prawo pierwszeństwa i ażeby najpierw wypróbować wszystkie jego możliwości (...)”⁵⁴.

II. Kantowskie rozumienie analogii: próba syntezy

Powyższy przegląd definicji wskazuje, że podstawowym jest rodzajem jest analogia proporcjonalności, której istotą jest całkowite podobieństwo (tożsamość) stosunków między rozważanymi elementami zachodzące bez względu na odmienność tych elementów. Z pojęciem proporcji jako zasady budowy analogii wprost spotykamy się w *Wykładach z metafizyki*. Analogię w filozofii z *KCR* łączy z analogią z *Wykładów* prawie identyczne odwołanie do nieznanego czwartego członu. Uznanie za analogię proporcjonalności analogii przedstawionej w *Prolegomenach* i *KWS* także nie budzi wymagających rozstrzygnięcia wątpliwości. Wątpliwości budzi jednak natura analogii w jej rozumieniu przedstawionym w *Logice*.

⁵³ Por. np. *KWS*, s. 330.

⁵⁴ Immanuel Kant, *O użytku zasad teleologicznych w filozofii*, [w:] Immanuel Kant, *Pisma teleologiczne*, Toruń 2000, s. 14.

Można się spierać o to, czy analogia w *Logice* to, w dzisiejszej terminologii, raczej indukcja (niezupełna)⁵⁵. Zdaniem J. Callanana charakterystyka analogii w *Logice* jest zasadniczo zbieżna z charakterystyką analogii proporcjonalności z *Wykładów z metafizyki* (opiera się na brzmieniu z *Lectures*, por. przypis 21). Jeżeli z tym stanowiskiem się zgodzić – nie wnikając już w kwestię w jakich innych jeszcze postaciach analogia, tak jak wyłożona została w *Logice*, może występować – to przyjąć należy, że może ona być analogią proporcjonalności. J. Callanan podnosi ponadto, że charakterystyka analogii w *Wykładach* stanowi rozwinięcie charakterystyki analogii w *Logice*. Jeżeli tak, to rozwinięcie polega raczej na wskazaniu ograniczeń, jakie analogia w ogóle (a za taką można uznać analogię w *Logice*) doznaje w przypadku zastosowania jej w filozofii. W definicji analogii jaką znajdziemy w *Logice* wynikałoby, że wnioskujemy z niej tylko o cechach (czyli operuje kategorią trwania, *substantia et accidens*): analogia w filozofii miałaby zatem szersze zastosowanie bo obejmuje wszelkie kategorie stosunku, w szczególności zaś – i przede wszystkim – kategorię przyczyny. Nie byłoby jednak słuszne dosłowne rozumienie definicji z *Logiki*. Wyjaśnienia Kanta dane w Uwagach do § 84 oraz w przypisach i powołanych „Reflexiones” co najmniej sugerują, że w analogii w logice występują też inne kategorie stosunku (zatem można z niej wnioskować np. także o przyczynach).

W uzasadnieniu swojego stanowiska J. Callanan podkreśla, że posiadanie własności przez przedmiot/rzecz jest także stosunkiem, zatem nieznanne nam jeszcze własności, które rzecz posiada także pozostają [do niej] w stosunku⁵⁶; wnioskowanie z analogii proporcjonalności w ogóle zakłada parytet (równość) tych stosunków. Nie jest potrzebna identyczność poddanych rozważaniom przedmiotów, a jedynie stosunek, który przypisujemy przedmiotowi z nieznanymi elementami, musi być tym samym stosunkiem, który zachodzi z przedmiotem, który znamy; zatem wnioskowanie o nieznanych właściwościach dokonuje się poprzez rozciągnięcie stosunku między przedmiotem i jego znanymi własnościami na inny przedmiot i jego nieznanne właściwości. Z wywodem tym zasadniczo należy się zgodzić. Wątpliwości budzi jednak odczytanie Kanta zakładające, że identyczność *par ratio* jest równoznaczne z identycznością typu rozważanych przedmiotów, co prowadzi Callanana do stwierdzenia, że identyczność zasady (*par ratio*) jakoby nie jest tu potrzebna. Takie jego stanowisko wynika z tekstu źródłowego, na który

⁵⁵ Można nawet bronić poglądu, że w przykładzie jaki B. Logan daje dla zobrazowania standardowego rozumowania z analogii: „Car A has features a and b, and it has feature c. Car B has features a and b, and we infer that it has feature c.”. Beryl Logan, *Introduction* [w:] *Immanuel Kants's Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996, s. 21. mamy do czynienia z przykładem właśnie indukcji.

⁵⁶ J. Callanan, *Kant on Analogy*, s. 752.

się powołuje⁵⁷; pociąga jednak za sobą jednoznaczne utożsamienie identyczności zasady (*par ratio*) z identycznością typu rozważanych przedmiotów, podczas gdy właściwym rozumieniem *par ratio* (zasady, pryncypium) jest raczej uchwycona relacja między elementami każdej z par stosunków zestawionych w analogii (jakkolwiek dla analogii w ogóle może ona polegać, choć w żadnym razie nie musi, na identyczności typu rozważanych przedmiotów). Ponadto gdyby identyczność *par ratio* nie była wymagana dla analogii w logice, wówczas można by dowolnie porównywać rzeczy całkowicie odmienne i na tej podstawie wnioskować o ich właściwościach; kategoria stosunku byłaby wszak zawsze ta sama (przynależności). Jest to nie do pogodzenia z definicją analogii z *Logiki* cytowaną w pkt. 1.1.1 powyżej. Zgodnie z nią, aby wnioskowanie z analogii było możliwe, rzeczy muszą wykazywać „partykularne podobieństwo”, muszą podlegać temu samemu pryncypium, muszą zatem należeć do „jednego rodzaju”, ich „heterogeniczność” jest wykluczona; to, że wyodrębnienie takiego „jednego rodzaju” (czyli ustalenie klasy, do jakiej porównywalne elementy należą), musi nastąpić z uwzględnieniem celu, w jakim analogię stwierdzamy (por. rozdział V), a zatem także z uwzględnieniem stosunku w jakim rozważane elementy, lub ich pary, pozostają, tylko podkreśla uniwersalność sformułowania zasady *par ratio* przez Kanta.

Zważmy jednak, że zgodnie z dosłownym brzmieniem definicji analogii w logice orzekamy z niej o cechach [tej samej] rzeczy. Budując taką analogię krystalizowaliśmy zatem (idąc za Callanem) z tego, że mamy do czynienia z kategorią przysługiwania czemuś i bycia podmiotem czegoś⁵⁸. W analogii w filozofii stwierdzilibyśmy, że stosunek nieznaney nam cechy do rzeczy *b* jest taki jak stosunek znanej nam cechy *x* do rzeczy *a*. Musimy bowiem za Kantem przyjąć, że tą drogą możemy stwierdzić jedynie, że rzecz *b* musi mieć cechę *y*, która jednakże dalej pozostanie nieznaną. Sprzeczność z istotą analogii w logice jest ewidentna. Jeżeli bowiem w ten sposób określimy cechę *y*, znaczyć to będzie, że nie mamy do czynienia z analogią w filozofii. Jeżeli zatem dopuścić, że analogia w logice może być analogią proporcjonalności, to trzeba zarazem zastrzec, że nie każda analogia proporcjonalności jest analogią w filozofii w rozumieniu Kantowskim, jak, jak się wydaje, chce J. Callan.

⁵⁷ Z cytowanego przez J. Callanana (s. 752) odnośnego fragmentu *Logiki* istotnie tak wynika. Jak jednak wyjaśnia i uzasadnia A. Banaszek, w swoim tłumaczeniu *Logiki*: „Idę za Erichem Adickesem i czytam *die Identität* zamiast *nich die Identität*. Odczytanie Adickesa potwierdza ‘Reflexion 3294’ (...)”, *Logika*, przypis 46 na s. 267.

⁵⁸ Aby wykluczyć możliwość, że mamy do czynienia z kategorią inną niż przysługiwania czemuś i bycia podmiotem czegoś, np. kategorią jakości (realności) konieczne byłyby jednak głębsze rozważania nad naturą i precyzyjnym rozumieniem poszczególnych kategorii.

Warto wspomnieć jeszcze o analogii w matematyce, której wszakże Kant poświęca już najmniej uwagi⁵⁹. Jej podobieństwo do analogii w filozofii wynika stąd, że budowa analogii w matematyce jest „czteroelementowa”⁶⁰. Kant podkreśla jednak, że to „coś bardzo odmiennego” od analogii filozofii, a zasadnicze różnice są dwojakie. Po pierwsze, analogia w matematyce zestawia elementy wielkościowe, podczas gdy analogia w filozofii – jakościowe. Po drugie, analogia w matematyce pozwala nam czwarty człon „skonstruować” (wyznaczyć, określić), zaś analogia w filozofii – tylko stwierdzić jego istnienie i dać wskazówkę gdzie go szukać. Analogia w matematyce to szczególnie przykład analogii proporcji, z którego **wyliczamy** czwarty element⁶¹.

III. Analogia narzędziem refleksyjnej władzy sądenia

Powyższy przegląd Kantowskich definicji pojęcia „analogia” wskazuje, że w jakimkolwiek kontekście i znaczeniu każde z nich byłoby używane, nawiązuje ono zawsze do jedynej wspólnej im cechy: analogia to narzędzie władzy sądenia. Wnioski władzy sądenia (już to określającej już to refleksyjnej) są wyłącznie pośrednie. Określająca (determinująca) władza sądenia, władza rozpoznawania⁶² to władza poznawcza, która: (i) działa w obszarze uregulowanym przez (naczelne) transcendentale schematy – zasady czystego intelektu: dynamiczne (analogie doświadczenia i postulaty empirycznego myślenia) i statyczne/matematyczne (ak-

⁵⁹ *KCR* B 222, s. 211.

⁶⁰ Zwłaszcza, jeżeli zgodzić się z odczytaniem R. Ingardena, który podkreśla, że przyjmuje poprawki Melina. Bez nich, i zgodnie z dosłownym brzmieniem Kanta, trzeba by uznać, iż analogia taka jest trójelementowa „tak iż przy danych dwu członach proporcji dany jest, to znaczy może być skonstruowany, człon trzeci”. Tamże, s. 211. Na różnicę tę zwraca uwagę również J. Callanan, który jednakże przyjmuje w odnośnym tekście *KCR* brzmienie z trzema elementami (za tłumaczeniem z edycji P. Guyer’a i A. Wood’a, Cambridge 1998). J. Callanan, *Kant on Analogy*, s. 760.

⁶¹ J. Callanan, konsekwentnie (por. przypis 53 *in fine*) wywodzi inny charakter filozofii w matematyce. J. Callanan, *Kant on Analogy*, s. 760. Jednak także według M. Krapca rozumowanie analogiczne w filozofii było dla Kanta specyficznym przypadkiem matematycznej koncepcji analogii, M. Krapiec, *Dzieła*, Tom I, s. 244.

⁶² W *KCR* o analogii mowa jest w ramach wykładu o schematyzowaniu kategorii – a cała analityka zasad wyłożona w *KCR* jest niczym innym jak „doktryną władzy rozpoznawania”, „kanonem władzy rozpoznawania, który uczy ją stosowania do zjawisk pojęć intelektu zawierających warunek prawideł a priori”, *KCR*, s. 179. Kwestia terminologiczna czy „władza sądenia = władza rozpoznawania” pojawia się przede wszystkim w języku polskim; z drugiej strony, choć w oryginale pojęcia te brzmią tak samo (*Urteilstkraft* – stąd i trzecie określenie w języku polskim: władza wydawania sądów), nie przesądza to jeszcze o identyczności tych pojęć. Można założyć, że nie wzbudzi kontrowersji teza, że władza rozpoznawania = określająca (determinująca) władza sądenia.

sjomaty naoczności i antycypacje spostrzeżenia), (ii) działa od ogółu do szczegółu, dokonując subsumcji tego co poznawane pod te zasady (iii) i pozwala osiągnąć wnioski przedmiotowo ważne. Refleksyjna władza sądenia (i) działa w obszarze nieuregulowanym przez czyste zasady intelektu, zatem bez prawidła dla danego przypadku; (ii) od szczegółu do ogółu aby, kierując się zasadą celowości przyrody⁶³, konkretne prawidła wytworzyć z tego, co poznawane, zaś (iii) utworzonej w ten sposób regule przedmiotowa ważność nigdy przysługiwać nie będzie⁶⁴.

W świetle *KWS* i *Logiki* nie powinno budzić wątpliwości, że refleksyjna władza sądenia jest tą, która analogią się posługuje, i to obiema jej postaciami. Czy posługuje się nią także władza rozpoznawania? Kant w *KCR* wyjaśnia rolę jaką analogia w filozofii pełni w doświadczeniu: pozwala doprowadzić do powiązania zjawisk (czy też, co na gruncie *KCR* byłoby terminologią bardziej właściwą, spostrzeżenia: spostrzeżenie to uświadomione zjawisko, czy też, innymi słowy, zjawisko, to przedmiot spostrzeżenia⁶⁵); konieczny udział w takim wiązaniu to niewątpliwie domena władzy określającej. Nie wyjaśnia tam jednakże jak w powstawaniu sądu doświadczeniowego analogia działa, Kant wyraźnie wskazuje jedynie refleksję, logiczną i realną; niemniej, władza rozpoznawania analogią się nie posługuje (nie stwierdza analogii), aczkolwiek może z niej czynić użytek w ten sposób, że dla potrzeb swoich wniosków dedukcyjnych jako przesłanki przyjmuje wyniki, jakie dało zastosowanie analogii przez inne władze.

Dla Kanta prawidłowo sformułowaną „analogią w filozofii”, jak przedstawił ją w *KCR*, a w *KWS* jedynie usprawnił, będzie ta, która zaliczy dwa elementy do jednego rodzaju poprzez to, że w nich można ustalić [wspólną] przyczynowość dwóch innych elementów, tak że stosunek jednego elementu przyczynowego do swojego elementu skutkowego będzie się miał tak, jak stosunek drugiego elementu przyczynowego do jego elementu skutkowego. Jednakże nieuprawnione byłoby przypisanie Kantowi rozumienia analogii jako możliwej tylko w przypadku stosunku przyczyn i skutków. Zauważmy, że w dwóch przypadkach (omawianych w *Prolegomenach* i w *KWS*), w których takie ograniczenie jest wyrażone, chodziło o wskazanie przyczynowości najwyższej przyczyny świata, poprzez analogię między tejsze najwyższej przyczyny stosunkiem do jej celowych wytworów w świecie a stosunkiem między intelektem (ludzkim) i wytworami człowieka⁶⁶. Zatem

⁶³ Pomijamy tu kwestię celowości subiektywnej, stanowiącej kanon estetycznej władzy sądenia. Jean-Marie Vaysse, *Le vocabulaire de Emmanuel Kant*, Paryż 1998, s. 25.

⁶⁴ «Le jugement réfléchissant n'est pas un jugement de connaissance, car le cas particulier est donné et non la règle générale (...)». J.-M. Vaysse, *Le vocabulaire...*, s. 25.

⁶⁵ *KCR*, s. 202.

⁶⁶ Tamże, s. 475, przypis własny Kanta; *Prolegomena*, s. 164.

i analogia, którą Kant w tym kontekście się posłużył, z natury rzeczy musiała być analogią stosunków przyczyny. Zauważmy też, że jeżeli zgodnie ze wskazówkami z *KCR* (B 224) analogie doświadczenia mają być stosowane do budowania analogii, to wszystkie. Nie powinno zatem budzić wątpliwości, że kategorią, do której można dojść według analogii z filozofii może być co najmniej każda z trzech kategorii stosunku (*substantia et accidens*; przyczyna i skutek; wspólnota). To zaś, że Kant stale operuje pojęciem przyczyny może mieć swoje wyjaśnienie w tym, iż jego krytycyzm wyrósł ze sprzeciwu wobec Hume'owskiego rozumienia przyczyny jako ludzkiego przyzwyczajenia⁶⁷.

W obszarze empirycznym, poza zwykłym zastosowaniem analogii jako rodzaju (czy też zbliżonej do) indukcji, możliwości poznawcze analogii wynikają paradoksalnie z ogólnego schematu analogii w filozofii. Analogia w filozofii wskazuje jak, a zarazem gdzie, szukać w doświadczeniu „czwartego członu” jeżeli znane są już trzy; sama w sobie nie pozwala jednak o tym czwartym członie nic powiedzieć poza tym, że musi mu przysługiwać przedmiotowa realność. Twierdzenie to wypowiedziane zostało dla potrzeb wywodu transcendentального, uzasadniającego być może znaczenie analogii tak, jak ujmuje to J. Callanan w swoim schemacie (czyli, jak się wydaje, jako w istocie warunku możliwości). Na poziomie empirycznym prawidłowo stwierdzona analogia przyczyni się do należytego przypisania zjawisku kategorii. Stanowi ponadto wstęp do pełnego naukowego zbadania zjawiska. W zależności od tego jak ogólny jest przypadek stosunku zakwalifikowanej do analogii pary znanych elementów, można będzie wiedzieć więcej lub mniej o tym gdzie szukać brakującego, czwartego elementu. Jeżeli szukamy przyczyny topienia się wosku, to niewątpliwie precyzyjniejszą wskazówkę zawierać będzie analogia: przyczyna topienia się wosku do topienia się wosku tak się ma jak wysokość temperatury do szybkości topienia się stearyny aniżeli analogia: przyczyna topienia się wosku do topienia się wosku tak się ma jak działający czynnik do deformacji przedmiotu.

Pełnię swej siły analogia w filozofii (czy analogia proporcjonalności w ogóle) ujawnia poza obszarem możliwego doświadczenia; chociaż w duchu rozważań z *Prolegomenów* należałoby mówić: na granicy tego obszaru. W zastosowaniu w tym obszarze analogia najpełniej okazuje się stwierdzeniem zupełnego podobieństwa stosunków między rzeczami całkowicie do siebie niepodobnymi (cóż może być bardziej niepodobnego do siebie niż świat dostępny zmysłom i Nieznane). Przeciwstawia się ona analogii takiej jak się ją potocznie pojmuje – jako niezupełnemu podobieństwu między rzeczami. Kant konsekwentnie podaje przy-

⁶⁷ Odnośne wyjaśnienia samego Kanta najdobitniej sformułowane są w *Prolegomenach*. W literaturze polskiej na takie właśnie źródło Kantowskiego transcendentalizmu nad wyraz dobitnie wskazuje Adam Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 30–32.

kłady analogii, która łączy obszar możliwego doświadczenia z tym co poza nim; argumentem z analogii wyprowadzonej z obszaru możliwego doświadczenia wyprowadza stwierdzenie istnienia, które samo doświadczeniu nie podlega. Jest to początek wywołu, który doprowadza do pojęcia granicy ze światem rzeczy intelligibilnych, jako wciąż obszaru naturalnego użycia rozumu. Nie ma przy tym wątpliwości, że wnioski jakie mogą z niej wynikać mają ważność jedynie podmiotową. W § 58 Prolegomenów taki ich charakter jest wyraźnie wskazany („Za pomocą tej analogii otrzymujemy wszakże pewne **dla nas** wystarczająco określone pojęcie istoty najwyższej...”). Niemniej, ewentualny zarzut pod adresem Kanta, że takie użycie analogii jest przypadkiem sofizmu fałszywej analogii (zwłaszcza tego w sensie, w terminologii J. S. Milla⁶⁸, właściwym), to pozostając na gruncie założeń, „wewnątrz” filozofii Kanta, zarzut taki wcale nie byłby łatwy do obrony.

IV. Naczelna zasada refleksyjnej władzy sądzenia jako podstawa analogii a analogia w tradycyjnym ujęciu

Swoje krótkie przedstawienie sposobu posługiwania się analogią przez Kanta M. Krąpiec poprzedza stwierdzeniem, iż teoria analogii nie odgrywała ona u niego tej roli, jaką odgrywała u filozofów średniowiecznych, zaś jej treść jest w stosunku do tamtych teorii bardzo uboga⁶⁹. To stwierdzenie budzi pewien opór. Wydaje się, że zawarte w nim porównanie w ogóle nie powinno mieć miejsca. Nie uwzględnia ono bowiem tej, oczywistej skądinąd, przesłanki, że zamierzenia i treść Kantowskiej filozofii krytycznej tak dalece różne są od przekazanej myśli filozofów średniowiecznych, że i poszczególne zagadnienia muszą mieć u nich różną wagę. Uwagi Kanta o analogii są na tyle skąpe i nieusystematyzowane, że o „teorii analogii u Kanta” w ogóle nie można mówić. Wiele wskazuje na to, że myśliciel z Królewca nie zamierzał analogii poświęcać zbyt wiele uwagi, traktując ją po prostu jako oczywiste narzędzie poznania refleksyjnego (w znaczeniu przeciwstawienia poznaniu przed-refleksyjnemu) – czyli nakierowanego na przedmiot namysłu, myślenia w empirycznej świadomości, „refleksji zgodnej z logicznym użyciem intelektu”⁷⁰; narzędzie, którym posługiwanie się wymaga pewnych re-

⁶⁸ Sofizmat fałszywej analogii zachodzi, gdy „(...) z podobieństwa pod pewnym względem wnosi się o podobieństwie pod innym względem, choć nic nie przemawia za tym że zachodzi tu jakiś związek, a przeciwnie, są podstawy do twierdzenia odwrotnego, tj. iż żaden związek nie zachodzi.” M. Krąpiec, *Dziela...*, s. 380.

⁶⁹ M. Krąpiec, *Dziela...*, s. 371.

⁷⁰ Immanuel Kant, *O formie i zasadach...*, s. 20.

guł. I w istocie to właśnie regułem robienia uprawnionego użytku z analogii Kant poświęcił rozsiane w różnych swoich dziełach wskazówki. Kantowskie definicje analogii wydają się podane tylko po to, „abyśmy wiedzieli o czym mówimy”. Można się zgodzić z sugestią M. Krąpca, że Kant, za Ch. Wolffem, rozumiał analogię potocznie; niemniej nie można nie zauważyć tego, że wysiłek Kanta w tym zakresie skierowany był na uściślenie zasad jej stosowania – i to stosowania w ramach filozofii krytycznej.

Wspomniany wywód o Kantowskim rozumieniu analogii M. Krąpiec zobrazował przykładami (w większości przytoczonymi też powyżej, aczkolwiek z innym rozłożeniem akcentów przy każdym z nich). Nie poświęcił jednak uwagi „podstawie podstaw” stosowania analogii w poznaniu, a być może to tu właśnie można by znaleźć właściwy obszar do czynienia porównań. W przywoływanej przez M. Krąpca filozofii scholastycznej prymat ontologii nad epistemologią jest niewątpliwy: analogiczne poznanie ma swoją podstawę w fakcie, że byty istnieją analogicznie; dostrzeżenie i odkrycie tego faktu otwiera drogę do tego specyficznie filozoficznego poznania⁷¹. Kantowska filozofia krytyczna idzie drogą w pewnym sensie odwrotną, a przecież i ona ma swoją „ontologię” – ontologię zasad nadanych przedmiotowi (przyrodzie) przez podmiot (rozum *sensu largo*), przede wszystkim zaś zasadę celowości przyrody. Właśnie wskazanie i porównanie tych to ontologii, które poznanie z analogii czynią w ogóle możliwym, zdaje się otwierać perspektywę bardziej owocnego odniesienia tradycyjnej teorii analogii i jej Kantowskiego użycia. Zauważmy, że sformułowanie zasady celowości przyrody jako naczelnej zasady dla władzy sądenia znajdujemy nie tylko w *KWS* (por. pkt 1.2.3.: „...celowość przyrody w jej różnorodności ... znaczy to, że przyroda zostaje poprzez pojęcie to w ten sposób przedstawiona, jak gdyby jakiś intelekt zawierał podstawę jedności tego, co w jej prawach empirycznych jest różnorodne.”). Naczelna zasada wniosków władzy sądenia została sformułowana także w *Logice* – i to w sposób, który wcale dobitnie sugeruje wątki wspólne z analogią bytu. W § 83 *Logiki* zasada ta bowiem brzmi: „*Pryncypium*⁷² leżącym u podstawy wniosków władzy sądenia jest to, że wiele [rzeczy] nie bez pewnej wspólnej racji tworzy harmonijne Jedno,

⁷¹ Andrzej Maryniarczyk SDB, *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Lublin 2005, s. 75. M. Krąpiec sam zresztą dobitnie podkreśla, że jakkolwiek „Drugą wielką dziedzinę analogii, obok analogii występującej w porządku realnym, stanowi porządek intencjonalny, poznawczy (...)”, to „Porządek poznawczy jednak jest pochodny od porządku realnego, bytowego, dlatego też dziedzina bytu realnego i analogii realnych warunkuje rozumienie analogii w porządku poznawczym”. *Dziela*, Tom I, s. 241.

⁷² *Logika*, s. 158. Jakkolwiek Kant nie wskazuje, czy chodzi o pryncypium władzy sądenia w ogóle, czy też tylko o władzę sądenia refleksyjną, można dopowiedzieć, że chodzi o tę ostatnią, zważywszy choćby na umiejscowienie tego fragmentu: zaraz po wprowadzeniu, w § 82, pojęcia wniosków władzy refleksyjnej i tuż przez omówieniem ich dwóch rodzajów – indukcji i analogii – w § 84.

lecz to, co wielu [rzeczom] przysługuje w ten sposób, będzie konieczne na mocy jakiejś wspólnej racji.”⁷³ 74.

V. Istota analogii na przykładzie ustalania przyczynowości

Jeżeli przyjąć, że analogia w filozofii daje poznanie stosunku między dwoma stosunkami, to poznawcza wartość analogii jest wynikiem tego, że przy trzech elementach danych pozwala ona ustalić (i), że istnieje czwarty, a także (ii) gdzie go szukać. To wyjaśnienie, wraz z podanymi przez Kanta przykładami zastosowania analogii, pozwala poczynić następujące ustalenia warunków, których spełnienia wymaga posłużenie się analogią:

- 1) musi być znany przynajmniej jeden stosunek;
- 2) z drugiego stosunku musi być znany jeden element;
- 3) nieznan element drugiego stosunku musi pozostawać do elementu znanego drugiego stosunku w relacji takiej, w jakiej pozostają do siebie elementy znanego stosunku.

I to już prawie wszystko, co (w miarę) pewnego o technicznej stronie stosowania analogii „po kantowsku” można powiedzieć. Schemat ten, niestety, nie roz-

⁷³ Wydaje się, że zrozumienie tego zdania może być dwojakie, co uwidoczniają zaproponowane poniżej dwie możliwości jego przeredagowania: (I) „Pryncypium wniosków władzy sądenia **nie** jest to, że wiele [rzeczy] nie bez pewnej wspólnej racji tworzy harmonijne Jedno, lecz to, że to co wielu [rzeczom] przysługuje w ten sposób, **iz każda z nich tworzy harmonijne Jedno**, będzie konieczne na mocy jakiejś wspólnej racji.”; (II) „Pryncypium wniosków władzy sądenia jest to, że wiele [rzeczy] nie bez pewnej wspólnej racji tworzy harmonijne Jedno, lecz **a zarazem** to, co wielu [rzeczom] przysługuje w ten sposób, **że tworzą harmonijne Jedno**, będzie konieczne na mocy jakiejś wspólnej racji.”. Jeżeli interpretacje te – lub jedna z nich – są (jest) słuszne(a), to pierwsza z nich nasunie skojarzenie z analogią wewnątrzbytową, zaś druga – analogią międzybytową; skoro tak, to interpretowane *pryncypium* prowadziłyby do wspólnego dla nich (nadrzędnego im) pojęcia analogii bytu. Oczywiście, nie należy ani tego pryncypium pojmować ontologicznie, ani tym bardziej samej domniemanej „analogii bytu” przyznawać miejsca, jakie zajmuje w myśli tomistycznej: pryncypium to jedynie naczelną regulatywną (choć i transcendentalną) zasadą refleksyjnej władzy sądenia: pryncypium przedstawione w *Logice*, to właśnie nic innego jak inaczej sformułowana zasada celowości przyrody wyrażona w *KWS*.

⁷⁴ Jerry H. Gill w rozprawie *Kant, analogy and natural theology* [w:] *Immanuel Kants's Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996, wiąże rozważania o analogii zawarte w *Prolegomenach* z teologią naturalną i wskazuje na wątki wspólne im z myślą Tomasza z Akwinu. Kantowski sposób analogicznego orzekania o stosunku Boga do świata znajduje jako „extremely reminiscent of Aquinas' treatment of the same subject”. Tamże, s. 244. Komentując fragment *Prolegomenów* zacytowany w pkt. 1.2.1. powyżej, wskazuje, że „This shift from the idea of analogy of attribution to that of analogy of *relationality* is quite parallel to Aquinas' shift to the 'analogy of proportionality'. In fact, in a footnote on the above quoted paragraph, Kant actually speaks in a manner that could be mistaken as coming directly from Aquinas' own pen”. Tamże, s. 245. Z drugiej strony, J. H. Gill zarzuca Kantowi błędne posługiwanie się metaforą i analogią jako środkami wyrazu oraz całkowicie nieuzasadnione przeciwstawienie języka i rzeczywistości. Tamże, s. 252.

wiązuje podstawowych problemów stosowania analogii. W szczególności otwarta pozostaje kwestia ustalenia wzajemnego związku elementów w obu stosunkach analogii, związku łączącego zarówno parę elementów znanych, jak i tę, w której jeden element jest znany, a drugi poszukiwany. Tam, gdzie poszukujemy elementu z obszaru powiązania przyczyn i skutków, znajdujemy u Kanta dodatkową wskazówkę jak w tym przypadku rozumieć zasadę *par ratio*:

- 4) analogia może wychodzić od dwu elementów zaliczonych do jednego rodzaju poprzez to, że w nich można ustalić przyczynowość dwóch innych elementów⁷⁵.

Jak zdaje się wynikać z zestawienia rozważań zawartych w nocie do § 90 *KWS*⁷⁶ i w *Reflexion 3294*⁷⁷ warunek z pkt. 4) należy rozumieć następująco⁷⁸. W obszarze „przyczynowości” zachodzenie *par rationis* stwierdza się porównując dwie rzeczy traktowane jako wytwory (skutki) i ustalając ich podobieństwo, czyli podleganie temu samemu pryncypium rozumianemu jako przynależność do tej samej klasy, wyodrębnionej wyłącznie ze względu na jakąś właściwość istotną dla stosunku przyczynowości (jeżeli badanie dotyczy innego obszaru stosunków, np. przypadłości: wówczas istotność musi zachodzić dla tego innego stosunku). Znając przyczynę jednego z wytworów, z analogii w filozofii możemy poszukać przyczyny drugiego, bo wiemy, że „musi *jakaś* (i *gdzieś*) być”; znajdując ją (w jakikolwiek sposób, może nawet, w potocznym rozumieniu tego słowa, intuicyjnie) i budując analogię, stwierdzamy zarazem, że łączy ją z przyczyną pierwszego skutku coś, co – również wyłącznie ze względu na właściwość istotną dla stosunku przyczynowości – pozwala zaliczyć ją do tej samej klasy⁷⁹. Na najwyższym stopniu generalizacji będzie to klasa całkowicie nieokreślonych „przyczyn” (czyli pojęcie przyczyny).

Można przypuszczać, że i dla Kanta jasne sformułowanie warunków analogii stanowiło wyzwanie, zważywszy przy jak wielu okazjach o niej pisze i jak wiele podaje przykładów, na których wyjaśnia, jakie wnioski z analogii są uprawnione.

⁷⁵ *KWS*, s. 476 (przypis Kanta).

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ *Logika*, s. 268.

⁷⁸ Na osobne rozważenie zasługuje możliwość takiego rozumienia tego warunku, który umożliwiłoby zastosowanie analogii do poszukiwania stosunku między parami znanych [czterech] elementów.

⁷⁹ Dodatkowa komplikacja (być może także w kontekście syntez dokonywanych na różnych stopniach) wynikałaby stąd, że dla stwierdzenia (poszukując) tejsze właściwości istotnej dla stosunku przyczynowości (zatem dla celów zaliczenia pary elementów do – tylko w tym kontekście relewantnej – wspólnej klasy) należy jakoś uwzględnić podobieństwo elementu, który mamy uznać za podobny do elementu występującego w drugiej parze (podobieństwo wytworu do wytworu; podobieństwo przyczyny do przyczyny) z elementem pozostającego z nim w jednej parze (w stosunku skutku-przyczyny). Trudno jednakże orzec, czy taki wymóg rzeczywiście Kant – domyślnie – stawiał.

Szczególnie wiele uwagi poświęca zasadom stwierdzania podobieństwa uzasadniającego budowanie analogii. Jednoznacznych zasad w tym zakresie nie ma zresztą do dziś; tym bardziej odnośne uwagi Kanta zachowują aktualność. K. Szymanek pisze: „(...) mówienie o rozróżnieniu ‘podobne–niepodobne’ powinno, oprócz dwóch członów porównywanych, brać pod uwagę człon trzeci, mianowicie funkcję, jaką porównane ma pełnić, albo – inaczej – punkt widzenia podmiotu, wyznaczony przez praktyczne i teoretyczne cele, jakie ten ostatni sobie stawia. Bez wprowadzenia owego trzeciego członu rozważania na pojęciem podobieństwa są pozbawione sensu, jałowe. (...) Postrzeganie przedmiotów jako podobnych albo niepodobnych jest sprawą kreacji dokonywanej przez podmiot poznający i porządkujący rzeczywistość oraz wytyczonymi celami (...)”⁸⁰.

Upraszczając nieco sprawy można powiedzieć, że jeżeli szukamy *a* jako przyczyny *b*, zaś znamy *b*, *c* i *d*, oraz mamy przesłankę w postaci sądu „*c* jest przyczyną *d*” (przesłanka ta zapewne często będzie entymematyczna, a wyprowadzona, najczęściej poprzez łańcuch dalszych przesłanek, z drugiej zasady dynamicznej użytej regulatywnie albo, w zależności od przypadku, z zasady celowości przyrody), wówczas punktem wyjścia będzie sformułowanie przesłanki w postaci wniosku „*a* ma się do *b* tak jak *c* do *d*”, zaś konkluzja osiągnana będzie już dedukcyjnie i przyjmie postać sądu doświadczeniowego „*a* jest przyczyną *b*”. Schemat całego wnioskowania z analogii jako rozumowania pośredniego w obszarze przyczynowości wygląda zatem następująco:

przesłanka większa: „*c* jest przyczyną *d*”

przesłanka mniejsza: „stosunek *a* do *b* ma się tak jak stosunek *c* do *d*”

konkluzja: „*a* jest przyczyną *b*”.

Resumując, istota wnioskowania analogii, a i jej główna trudność, polega na tym, aby sformułować przesłankę mniejszą (a w praktyce jej część), konieczne będzie stwierdzenie, że odpowiadające sobie elementy w obu parach (*a* i *c* oraz *b* i *d*) „podlegają temu samemu pryncypium”, jakkolwiek tożsamość pryncypium wynika z kontekstu (rodzaju stosunku) w jakim jest istotna. Tak czy inaczej, w ustalaniu czy mamy do czynienia z tym samym pryncypium, mniejsza lub większa doza arbitralności wystąpi nieuniknienie. Z czego Kant doskonale zdawał sobie sprawę: stąd jego nacisk w *Logice* na znaczenie zasady *par ratio* i pogłębione rozważania nad jej warunkami w *Reflexiones* i *KWS*.

⁸⁰ K. Szymanek, *Argument z podobieństwa*, s. 63–64.

Summary

Kant quite often refers to analogy though without really developing the theoretical aspects of the matter itself. Even when introducing in *Critique of Pure Reason* (“CPR”) an apparently clear distinction between analogy in philosophy and analogy in mathematics he was so succinct that there remain doubts as to whether the distinction is based on the criterion of fields wherein analogy might be applied or rather it refers to the structure of the analogy. The latter leaves room for differences in interpretation. While analogy in philosophy is built of four elements as a relation of two relations ($a:b :: c:d$), the structure of analogy in mathematics may either be same as this in philosophy or be conceived as built of three elements ($a:b :: b:c$), depending on the reference to source (with or without G.S.A. Mellin’s change to A179/B222 of CPR). In *Lectures on Logic* Kant distinguishes between analogy and induction; both these forms of reasoning are proper to the reflecting capacity to judge and, as such, opposed to inference by deduction (especially syllogism) which is specific to the reason (or: determining capacity to judge), closely linked to the understanding. The reflecting capacity to judge produces so-called reflective judgments which are of subjective validity only. Analogy, while hardly differing from induction in its practical use, shares with induction the common *principium*; let the assertion in the article be that the *principium* is drawn from the teleology of nature as derived in, *inter alia*, *Critique of Judgment* (the principle of purposiveness). Identity of grounds (*par ratio*) is required to formulate an analogy, which means that the corresponding elements in both pairs of an analogy have to belong to the same class; the classes, however, may only be singled out when, case by case, allowing for the context (category of relation) wherein *par ratio* is relevant.

Bibliografia

- Artur Banaszekiewicz, *Pojęcie versus konstrukcja* [w:] *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Katowice 2006.
- Ludwik Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991.
- Józef W. Bremer, *Wprowadzenia do logiki*, Kraków 2006.
- John J. Callanan, *Kant on Analogy*, w: *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 16 2008, Issue 4.
- Jerry H. Gill, *Kant, analogy and natural theology* [w:] *Immanuel Kants’s Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996.

Adam Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006.

Ottfried Höffe, *Immanuel Kant*. Przełożył Andrzej M. Kaniowski, Warszawa 2003.

Immanuel Kant,

Krytyka czystego rozumu. Z oryginału niemieckiego przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył Roman Ingarden, Kęty 2001.

Krytyka władzy sądownia, przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami Jerzy Gałdecki, Warszawa 2004.

Lectures on Metaphysics. Translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), Cambridge University Press, 1997.

Leçons de Métaphysique de Kant, Paris, 1843, publiées par Karl H. Poelitz traduit de l'allemand par Joseph Tissot, udostępnione przez Bibliothèque Nationale de France na <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5400825j>.

Logika. Podręcznik do wykładów, przełożył, opracował oraz posłowiem opatrzył Artur Banaszkiewicz, Gdańsk 2005.

O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni, przełożył, opracował oraz posłowiem opatrzył Artur Banaszkiewicz, Kraków 2004.

O użytku zasad teleologicznych w filozofii, [w:] *Immanuel Kant. Pisma teleologiczne*. Z oryginału niemieckiego przełożyli Justyna Nowotniak, Dariusz Pakalski. Opracowanie Justyna Nowotniak, Mirosław Żelazny, Toruń 2000.

Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris 1952.

Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka. Przekład Benedykta Bernsteina na nowo opracowała Janina Suchorzewska, Warszawa, 1993. Autor niniejszego opracowania korzystał także z przekładu Artura Banaszkiewicza, Kraków 2005.

Mieczysław Krapiec, *Dziela, Tom I – Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.

Zbigniew Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000.

Beryl Logan, *Introduction* [w:] *Immanuel Kants's Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996.

Piotr Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.

Marek Maciejczak, *Wiedza empiryczna w krytyce czystego rozumu Immanuela Kanta* [w:] *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Katowice 2006.

Andrzej Maryniarczyk SDB, *O przyczynach, partycytacji i analogii*, Lublin 2005.

Andrzej J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005.

Andrzej J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007.

Jarosław Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991.

Roman Rożdżeński, *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta i M. Heideggera*, Kraków 2006.

Krzysztof Szymanek, *Argument z podobieństwa*, Katowice 2008.

Theodore E. Uehling Jr. w *Warhnehmungsurteile and Erfahrungsurteile reconsidered*, [w:] *Immanuel Kants's Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996.

Jean-Marie Vaysse, *Le vocabulaire de Emmanuel Kant*, Paryż 1998.

Autor współpracuje z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

JOLANTA SAWICKA

(Warszawa)

**OSOBLIWOŚĆ EMPIRYCZNA DOŚWIADCZENIA
RELIGIJNEGO.
WILLIAM JAMES I DUCHOWY PRAGMATYZM**

William James w historii filozofii zapisał się przede wszystkim pod takimi hasłami, jak pragmatyzm, pragmatyczna teoria prawdy czy radykalny empiryzm. W pierwszej chwili, kiedy radykalny empirysta zajmuje się zagadnieniami związanymi z religią, co więcej, zagadnieniem indywidualnego doświadczenia religijnego, wówczas pojawia się intelektualne poczucie niezgodności. Zestawienie takie, czyli połączenie doświadczenia ze zjawiskiem religii, wydaje się być swego rodzaju sprzecznością lub błędem poznawczym. Jak można mówić o doświadczeniu, w przypadku religii, której istota tkwi w wielkiej tajemnicy wiary, niedostępnej zmysłom i rozumowi. Jednak wraz z głębszą refleksją nad myślą Jamesa wyraźnie widać nieprzypadkowy związek między jego pragmatyzmem, empiryzmem, a sposobem ujmowania doświadczenia religijnego. Kluczem do powiązania tych terminów (pragmatyzm, empiryzm, religia), jest pojęcie doświadczenia, a dokładniej, osobliwe rozumienie doświadczenia przez Jamesa.

Badanie religii, której źródłem jest tradycja, nie znajduje się w centrum zainteresowania Jamesa, ponieważ w jego opinii jest ona wtórna¹. Religia taka jest efektem zasugerowanych uczuć i naśladowanych postaw². James natomiast po-

¹ Dzieło Williama Jamesa *Odmiany doświadczenia religijnego* jest efektem cyklu wykładów, które filozof wygłosił w latach 1901–1902 na uniwersytecie w Edynburgu. Przedmiotem jego analizy były podstawy życia religijnego oraz jego znaczenie dla jednostkowej świadomości ludzkiej.

² Całkowicie odmienne zdanie prezentuje Gerardus van der Leeuw, dla którego błędem jest przeciwstawianie religii „instytucjonalnej” wewnętrznemu przeżyciu religijnemu. Co więcej, subiektywne doświadczenie nie należy przeciwstawiać doświadczeniu zbiorowemu: „(...) w pewnym sensie wszystko jest w religii osobiste, o tyle mianowicie, o ile nigdy nie może się tu nic przejawiać poza obrębem aktualnej sytuacji, poza egzystencjalną określonością człowieka; ale zobaczymy

szukuje oryginalnych doświadczeń, które poprzedzałyby wyznanie instytucjonalnie zorganizowane. Już na samym wstępie swoich rozważań zaznacza, że jeżeli jego dociekania mają dotyczyć psychologii religii, to przedmiotem owych badań nie mogą być instytucje religijne, ale bezpośrednio uczucia i przeżycia związane z wiarą. Sama religia jest zjawiskiem złożonym, na co wskazuje różnorodność odnoszących się do niej określeń. Jest nazwą zbiorową, której istotę trudno określić jakimś jednym konkretnym mianem. Źródłem religii może być uczucie zależności, strach, poczucie nieskończoności, uległość *etc.* James, aby usprawnić poszukiwanie osobliwości doświadczenia religijnego, dokonuje ograniczenia przedmiotu badań i wprowadza dystynkcję na religię instytucjonalną i religię osobistą (pierwotną). Przy czym całkowicie pomija pierwszą (gałąź instytucjonalną); jak sam wyraźnie podkreśla: „Nie powiem nic o organizacji kościelnej, możliwie najmniej o teologii systematycznej i o pojęciach odnoszących się do samych bogów, ograniczę się za to w miarę możliwości do czystej i prostej religii osobistej”³. Religia osobista jest logicznie i faktycznie wcześniejsza od religii zinstytucjonalizowanej, ponieważ opiera się na doświadczeniu, które James pojmuje w sposób szczególny, o czym będzie mowa w dalszej części pracy. Zatem religia w przyjętym przez Jamesa znaczeniu oznacza „takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których sądzi ona, że odnoszą się do czegoś, co sama uznaje za boskie”⁴. Przy czym termin «boskie» pojmować należy szeroko, niezależnie od tego, czy to, co terminowi odpowiada, jest czy nie jest bogiem upostaciowionym. Cechy boskości przysługują rzeczom najpierwotniejszym, wszechobejmującym i najgłębiej prawdziwym (rzeczywistym przeżyciowo).

Religia pierwotna (osobista) nastęrcza zdecydowanie większą problematyczność, ponieważ według Jamesa religia zaczyna się od doświadczenia jednostkowego i zasadniczo zawsze pozostaje w jego obrębie⁵. Natomiast religia zinstytucjonalizowana konstruowana jest w oparciu o dyskurs, interpretację, co w jakiejś mierze napełniało Jamesa nieufnością wobec niej. Uważał bowiem, że łatwo ulega zniekształceniom i zepsuciu. „Bardzo często na religię spada zarzut pospolitości – stwierdza James – zwykle jednak należałoby go stawiać nie tyle samej religii,

też, że nie ma tu niczego czysto osobistego, jako że nic nie mogłoby się przejawić, gdyby nie zostało uprzednio zrozumiane przez jakiegoś innego człowieka”. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 399. Doświadczenie wewnętrzne zatem nie tylko należy rozpatrywać od strony wrażenia, lecz także od strony wyrazu.

³ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, przeł. Jan Hempel, Warszawa 2011, s. 37.

⁴ Tamże, s. 38.

⁵ James utożsamiał religię z jednostkowymi procesami psychicznymi. W ogóle wszystkie jego badania w punkcie wyjścia skupione były wokół badań konkretnych jednostek; nie traktował kolektywnie materiału empirycznego, lecz zawsze podkreślał wagę indywidualnych przypadków.

ile raczej jej praktycznemu sąsiadowi – duchowi władzy korporacyjnej. Podobnie za bigoterię nie należy winić religii, lecz jej intelektualnego sąsiada – ducha władzy dogmatycznej, gwałtowną potrzebę wyrażenia prawa w formie absolutnie zamkniętego systemu teoretycznego. Duch eklezjastyczny w ogóle jest sumą tych dwóch duchów władzy. Nie należy też zjawisk należących wyłącznie do psychologii plemiennej i korporacyjnej mieszać z przejawami czystego życia duchowego, które są wyłączonym przedmiotem naszych badań”⁶.

Indywidualne doświadczenie jest głównym materiałem badawczym Jamesa. Warto jednak podkreślić, że doświadczenie to musi być jaskrawe i mocne, pochodzące od osób o najpełniejszym życiu religijnym, posiadających równocześnie umiejętność zrozumiałego wypowiedzenia poglądów, wrażeń, pobudek, których doświadczają w ramach religijnego uniesienia. Doświadczenie oryginalne nie przypada w udziale zwykłym jednostkom, przestrzegającym obrządków w ramach danej religii. Takie doświadczenia przypadają w udziale „geniuszom” religijnym, dla których religia nie jest zwyczajem obojętnym, lecz przejawia się w formie nieustającego pobudzenia. „Geniusze religijni, jak ludzie genialni w innych dziedzinach – pisze James – nieraz ujawniali oznaki niezrównoważenia nerwowego. Być może ludzie wybitni w dziedzinie religijnej podlegali nawiedzeniom psychopatycznym nawet częściej niż inne rodzaje geniuszy. Zawsze były to jednostki o przeczulonej pobudliwości wzruszeniowej. Ich życie wewnętrzne często było burzliwe i w pewnym swym okresie podległe melancholii. Ludzie ci nie znali miary, ulegali przywidzeniom i natrętnym wyobrażeniom, często wpadali w trans, słyszeli głosy, miewali widzenia i wykazywali różnego rodzaju osobliwości zwykle uznawane za chorobliwe”⁷. Z tej też przyczyny nietrudno jest zdyskredytować stany duchowe za pomocą odwołań do źle funkcjonującego organizmu albo, co zdaniem Jamesa jest bardziej wulgarną formą zakwestionowania uczucia religijnego, przez wypuklanie ich związku z życiem płciowym, niespełnionymi instynktami czy niezrealizowanymi potrzebami.

Stany duchowe przez naukowców traktowane są przede wszystkim jako zaburzenia umysłowe. James jednak zauważa, że zgodnie z ogólnym poglądem psychologicznym nie ma stanu duchowego, wyższego lub niższego, zdrowego lub chorobliwego, który nie byłby uwarunkowany przez jakiś stan fizyczny, nie wywoływałby jakiegoś napięcia w umyśle, czy chwilowych zmian w organizmie⁸. Wszystko

⁶ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 310.

⁷ Tamże, s. 18–19.

⁸ „Teorie naukowe – podkreśla James – są tak samo uwarunkowane ustrojowo jak wzruszenia religijne i jeśli tylko moglibyśmy dostatecznie poznać fakty, niewątpliwie przekonalibyśmy się, że «wątroba» w równym stopniu wpływa na opinie najbardziej zatwardziałego ateisty, jak na zaniepokojonego o swą duszę metodysty. Gdy ta wątroba przemieni przepływającą przez nią krew

jest w pewnym stopniu ustrojowo uwarunkowane: zachwyt, pożądanie, wzruszenie, wiara, zwątpienie. Nie ma tu znaczenia, czy treść ich jest religijna, czy nie-religijna⁹. Zatem krytykowanie lub zmniejszanie wartości stanów duchowych poprzez odwołanie się do funkcjonowania organizmu jest czymś arbitralnym. Widać wyraźnie, że autor *Odmian doświadczenia religijnego* polemizuje z materializmem lekarskim, który jego zdaniem przybiera postać dogmatyzmu i odrzuca zjawiska religijne ze względu na ich genezę (natchnienie wewnętrzne, objawienie nadprzyrodzone). James natomiast chce, rozpoczynając od pragmatycznego i empirycznego stanowiska filozoficznego, pokazać nowy sposób rozważenia kwestii religii. W tym też celu kryterium empiryczne Jamesa nie polega na odszukaniu poparcia jakiegoś wierzenia na zasadzie jego pochodzenia, lecz na sposobie jego działania w ogóle¹⁰.

Warto jeszcze raz w tym miejscu podkreślić, że wszelkie wprowadzone przez Jamesa dystynkcje czy ograniczenia przedmiotu badań mają służyć odnalezieniu niepowtarzalności i osobliwości doświadczenia religijnego, takiego elementu, który nie byłby redukowalny do żadnego innego; takiego pierwiastka lub takiej właściwości, której nie spotka się nigdzie poza tym doświadczeniem. Z tej też przyczyny James zajmuje się przypadkami w postaci skrajnie wyolbrzymionej i najwydatniejszej. Uwaga autora skupia się na takich doświadczeniach, w których uczucia religijne występują bezspornie, jaskrawo i najintensywniej¹¹.

Samo doświadczenie, a raczej sposób, w jaki definiował je James, jest kluczowe dla zrozumienia sensu tych badań. Kiedy po raz pierwszy natrafiamy na połączenie doświadczenia z wiarą, czy szerzej, z religią, to „zestawienie” takie wydaje się być co najmniej sprzecznością lub błędem epistemologicznym. Jak bowiem realnie można doświadczyć czegoś, jak w ogóle można mówić o doświadczeniu, w przypadku religii, której istota polega nie na wiedzy, zmysłowym poznawaniu, lecz na wierze. Co zatem skłoniło Jamesa, który w historii filozofii funkcjonuje jako

w jednym kierunku, otrzymujemy metodystę, gdy w drugim – ateistę”. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 25. Dziś już wiemy, że dysponujemy także tzw. genem Boga, biologicznym mechanizmem odpowiedzialnym za „istnienie” w naszym mózgu uczuć religijnych, za nasze życie duchowe. Jednak czy wyklucza to autentyczność wiary? Wiedza na temat związków chemicznych wywołujących stan zakochania nie powoduje, że się nie zakochujemy albo Kochamy mniej, nie dyskredytuje to autentyczności naszych emocji w relacji do drugiej osoby.

⁹ Jedność psychiki i fizjologii była dla Jamesa potwierdzona przez doświadczenia.

¹⁰ Zob. W. James, *Z wybranych problemów filozofii*, przeł. Michał Filipczuk, Kraków 2004, s. 113–119.

¹¹ James w tym celu posługuje się metodą zaczerpniętą z praktyk naukowych: „W fizjologii przyjęto za dobrą zasadę, że badając działanie i użytek danego narządu, staramy się poznać go w jakiejś najbardziej znamiennej dlań czynności i w miarę możliwości poszukujemy takich jego działań, których żaden inny narząd nie potrafi wykonać. Zasada ta może nam się tu bardzo przydać. Istotą doświadczenia religijnego, tym, na podstawie czego ostatecznie osądzamy je, musi być taki pierwiastek lub taka właściwość, których nie poznamy nigdzie poza tym doświadczeniem”. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 50.

radykalny empirysta i współtwórca pragmatyzmu (dziedzin nie przystających do zagadnień związanych z jakimikolwiek religijnymi wierzeniami) do podjęcia analizy doświadczenia religijnego i poszukiwania tego doświadczenia osobliwości?

Rzeczą oczywistą jest, że w pierwszej kolejności należy wymienić ogólne zainteresowania Jamesa. Obok filozofii studiował chemię, biologię i ukończył medycynę. Następnie zajął się psychologią, co zaowocowało dziełem *The Principles of Psychology* (1890), które w efekcie przyniosło mu światową renomę. Zatem z jednej strony zajmował się wiedzą empiryczną, z drugiej zaś uprawiał problematykę antropologiczną. Korelował ze sobą dwa kierunki: psychologię i filozofię, co w jego myśli przejawiało się pod postacią pluralizmu ontologicznego (wielość indywidualnych światów, doświadczenie relatywizowane do *ja*). Wystawiony był przez to na krytykę w dwójnasób – filozofowie zarzucali mu, że psychologizował, a psychologowie, że za bardzo skupiał się na elementach filozoficznych¹². Faktem natomiast jest, że dzięki swej działalności i oryginalności, wynikającej z szerokiego spektrum jego zainteresowań, przyczynił się do rozpowszechnienia filozofii w Stanach Zjednoczonych.

Powracając do rozważań Jamesa o doświadczeniu, autor *Pragmatyzmu* rozumiał je nie tylko jako rezultat odbioru bodźców, jako zbiór partykularnych zdarzeń, lecz jako ciągłość, jako strumień przeżyć¹³; wszystko się łączy i przenika, poznanie zmysłowe z intelektualnym. Ma własny czas i jest zależny wyłącznie od jednostkowego *ja*¹⁴. Filozofia Jamesa stoi w opozycji do dualizmu psychofizycznego Descartesa. Co więcej, doświadczenie czegoś jest wynikiem działania także jednostkowej woli. Wola jest rudymenarną formą aktywności podmiotowej. Formuje, nadaje kierunek i kształt wielości przeżyć. Wola ma charakter personalny. Kształtuje odmienne potoki świadomości, nie jest zdeterminowana. W woli

¹² Zob. S. Blackburn, *William James, w: Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. Michał Szczubińska, red. naukowa Jan Woleński, Warszawa 2004, s. 178.

¹³ Jamesowska koncepcja potoku świadomości inspirująco wpłynęła na Bergsona i Husserla, którzy sami wielokrotnie się do tego przyznawali i podkreślali swoją wdzięczność wobec nowojorskiego filozofa. Nie obyło się jednak bez zarzutów o plagiat. Głównie obiekty dotyczyły Bergsona, którego oskarżono o oparcie idei rzeczywistego trwania na teorii strumienia świadomości Williama Jamesa. Bergson zaprzeczały temu, jednakowoż uznawał podobieństwa zachodzące między jego myślą a Jamesa. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 213–214.

¹⁴ Niezwykle interesującym w tym kontekście i rozjaśniającym pojęcie doświadczenia jest esej Barbary Skargi *Doświadczenie*. Skarga pisze o doświadczeniu źródłowym i zestawia je z świadomością i świadectwem. Nie wystarczy doświadczyć, trzeba jeszcze mieć tego doświadczenia wyraźną świadomość i moc o tym zaświadczyć: „Doświadczenie ma o czymś świadczyć – pisze Skarga – a ten kto doświadcza, jest po prostu świadkiem. Jest się więc świadkiem czegoś, czyli mamy tu do czynienia z konstrukcją intencjonalną, Ja jestem wobec czegoś, i co więcej jestem tego czegoś świadomy, inaczej nie mógłbym świadczyć”. B. Skarga, *Doświadczenie*, w: *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005. Z tego by wynikało, że doświadczenie religijne rzeczywiście jest doświadczeniem czegoś Nieskończonego, Boskiego, Absolutnego, to znaczy, jest swego rodzaju dowodem, świadectwem istnienia Absolutu, Innej Rzeczywistości.

wyrażają się nasze uczucia, potrzeby, dążenia. Stąd też wniosek Jamesa, że tak poznanie, jak i doświadczenie nie są bezinteresowne, zawsze czemuś służą, zawsze mają wymiar pragmatyczny.

Gdy nachodzi nas poczucie marności i znikomości wszystkiego, co wysiłkiem woli tworzymy w życiu, wówczas przychodzi z pomocą religia. Ludzie religijni wchodzą w taki stan umysłu, w którym silniejsza niż strach przed niepewnym czy tajemniczym jest wola samopotwierzenia. Odchodzi wtedy w cień niepewność i napięcie wewnętrzne, a w miejsce troski o przyszłość pojawia się szczęśliwe rozluźnienie i „spokojny oddech terażniejszości wiekuiestej”¹⁵. Taki stan umysłu jest szczęśliwym stanem, którego podobnie jak miłość, gniew, ambicje, zazdrość nie sposób wyprowadzić racjonalnie lub logicznie z niczego innego. Stan ten przychodzi, jak pisze James, w postaci «daru». Jedni go otrzymują, a inni nie. W tym też sensie, uczucie religijne jest dodatkiem do poziomu życia jednostki. James to uczucie osób głęboko, wręcz mistycznie wierzących określa nową siłą: „Gdy zewnętrzną bitwę przegrano, gdy świat zewnętrzny wyrzekł się człowieka, uczucie religijne zbawia i ożywia świat wewnętrzny, który w przeciwnym razie byłby pustą stratą”¹⁶.

Jednak Jamesowi nie chodzi o proste utożsamienie religii z formą szczęśliwości. Uczucie religijne, jak wynika z jego badań, nie jest tylko i wyłącznie przejawem ucieczki lub nieustannego unikania czegoś, chociaż w przypadku niektórych ludzi tak to właśnie wygląda. Siła religijnej szczęśliwości polega na zgodzeniu się z istnieniem zła, wiedząc jednocześnie, że zło jest już pokonane na zawsze. Element negatywny lub tragiczny wzbogaca świadomość religijną. Wprowadza skłonność do poświęcania się, przybiera również postać ekstremalnie ascetyczną¹⁷. Jednak forma religijności przede wszystkim zależy od temperamentu konkretnej jednostki.

Z opinii Jamesa wynika, że religia, uczucia religijne posiadają ogromną moc odwracania znaczenia i wpływania na zachowanie człowieka, jak gdyby wbrew jego naturze. Człowiek bez «daru» religijności, czuje się całkowicie zależny od świata, zmuszony do przyjmowania poświęceń i cierpień jako konieczności. Natomiast w życiu religijnym jest zupełnie odwrotnie. Cierpienie i poświęcenie wyczekiwane jest z utęsknieniem, a przyjmowane jest z otwartymi rękami. Religia czyni łatwym i prostym to, co jest nieuniknione.

¹⁵ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 52.

¹⁶ Tamże, s. 52–53.

¹⁷ „Są święci, którzy dosłownie żywili się negacją – pisze James – żywili się upokorzeniem, niedostatkiem i myślą o cierpieniu i śmierci; dusze ich były tym szczęśliwsze, im bardziej nie do zniesienia stawał się stan zewnętrzny. Żadne inne wzruszenie oprócz religijnego nie mogłoby doprowadzić człowieka do czegoś tak dziwnego. I dlatego sądzę, że gdy stawimy pytanie o wartości religii dla życia ludzkiego, to odpowiedzi szukać musimy raczej wśród poruszających niż wśród bardziej umiarkowanych przykładów”. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 54–55.

Religijną postawę ducha można ogólnie określić jako wiarę w porządek wyższy i niewidzialny, od którego zależy najwyższe nasze dobro. James charakteryzując w ten sposób życie religijne, chce zwrócić uwagę na niektóre właściwości psychiki wpływające na wiarę w przedmiot niewidzialny. „Wszystkie nasze postawy moralne – stwierdza James – praktyczne i uczuciowe, a także religijne zawdzięczamy «przedmiotom» naszej świadomości, czyli rzeczom, o których sądzimy, że – realnie lub idealnie – istnieją wespół z nami. Przedmioty te mogą istnieć dla nas zmysłowo lub umysłowo, w każdym razie doprowadzają nas do reakcji”¹⁸.

Większość ludzi jednak swoje przedmioty religijnego czczenia zna wyłącznie jako idee¹⁹. Jeżeli wiara w istoty boskie stanowi zasadniczy element postawy religijnej, to odbywa się to przede wszystkim za pośrednictwem czystych idei, czyli takich, które nie mają bezpośredniego wzorca w doświadczeniu jednostki. „Bóg”, „dusza”, „nieśmiertelność” – nie mają odpowiadającej im treści zmysłowej, zatem z teoretycznego punktu widzenia, pozbawione są sensu. Mają jednak znaczenie dla życia praktycznego. Wierzymy, że niewidzialne przedmioty rzeczywiście istnieją i dlatego postępujemy tak, jak gdyby istniał Bóg, dusza, nieśmiertelność²⁰.

Umysł wierzy całą swą mocą w rzeczy, których nie jest w stanie nawet pojęciowo uchwycić. Każdą cząstką odczuwa obecność i wielki wpływ sił, o których nie sposób dokładnie orzec, czy te potęgi istnieją²¹. Jednostki będące w głębokim stanie religijnym nie mogą spojrzeć wprost na siły, które tak je pobudzają, ponieważ są bezcielesne i bezkształtne, a jednak za ich pośrednictwem właśnie ujmują wszystkie inne rzeczy. James stwierdza, że możliwość zdeterminowania umysłu przez tego typu abstrakcje należy do istoty natury ludzkiej: „Abstrakcje polaryzują i magnetyzują nas: zwracamy się ku nim lub odwracamy od nich, szukamy ich, dzierżymy je, nienawidzimy ich lub błogosławimy je akurat tak samo, jakby to były konkretne rzeczy. I są to rzeczy, rzeczy w zamieszkiwanym przez nie obszarze nie mniej rzeczywiste niż zmienne rzeczy zmysłowe w przestrzeni”²².

Wiele różnych i licznych świadectw, na których James zbudował swoją analizę, prowadzi do wniosku, że jednostka doświadczająca religijnie, jej świadomość, miała lub ma poczucie rzeczywistości innej, obiektywnej, jakby postrzegała „coś”

¹⁸ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 57.

¹⁹ Tylko nielicznym udało się zmysłowo oglądać Zbawiciela, jak zauważa James. Zapewne ma tu na myśli dwunastu Apostołów.

²⁰ James wprost odwołuje się w tym kontekście do refleksji Kanta nad wiarą w Boga, celem stworzenia, duszą, jej wolnością i nieśmiertelnością oraz przemyśleń filozofa z Królewca nad znaczeniem tych pojęć dla życia moralnego. Zob. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 58–60.

²¹ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. Bogdan Kupis, Thesaurus Press 1993, s. 35–38.

²² W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 60. Antropomorfizacja jest chyba jedną z najstarszych sposobów ujmowania sił czy to przyrody, czy też bóstwa.

bardziej ogólnego i głębszego niż wszelkie szczegółowe odczucia. Sposób, w jaki jednostka zinterpretuje świadomość obecności tego „czegoś” bardziej ogólnego i głębszego, zależy, co podkreśla autor, od jej wcześniejszych doświadczeń. Skąd doświadczający wiedzą, że właśnie obecność Boga przypadła im w udziale? Jest to w głównej mierze dyktowane wcześniejszą indoktrynacją religijną. Ważniejszym jednak jest fakt, że wielu ludzi w dziedzinie wyraźnych doświadczeń religijnych za przedmiot swej wiary ma rzeczywistość ujmowaną bezpośrednio – prawie zmysłowo, ale nie jako pojęcia uznane przy umyśle za prawdziwe na podstawie empirycznego ekwiwalentu. James zaznacza tym samym, że w dziedzinie religijnej faktem jest, iż pierwszeństwo mają czynności podświadome i nieracjonalne. Zatem jeśli ktoś odczuwa obecność Boga żywego, to nawet najsilniejsze dowody, argumenty krytyczne, nie wpłyną i nie zmienią wiary takiego człowieka.

Doświadczenie religijne, forma przejawiania się religijności nie jest jednorodna. Jak sam tytuł książki wskazuje, James zajmuje się odmianami (*varietes*) doświadczenia religijnego. W jakiejś mierze ich prawdziwością, sposobem przejawiania i tym, w jaki sposób oraz jakie osobliwe elementy takie doświadczenia wprowadzają w życie jednostki.

W pierwszej kolejności analizowana jest «religia osób zdrowomyślnych». Charakteryzuje się ona optymistycznym sposobem myślenia nakierowanym na szczęście jako główny cel ludzkiego życia. Religią takich osób jest każdy trwały entuzjazm²³. James stwierdza, że ludzie utożsamiający za pomocą prostej logiki religię ze szczęśliwością są zupełnie niezdolni do zauważenia ciemnych stron życia. Optymizm zwolenników zdrowomyślności stał się niemal chorobliwy. Pisze: „Wydaje się, jakby odcięto im zdolność do choćby przemijającego smutku, do chwili pokory, jakby było to jakieś znieczulenie wrodzone”²⁴.

Zdrowomyślność zatem, tak jak przedstawia ją James, jest skłonnością do upatrywania dobra we wszystkich rzeczach²⁵. Zdrowomyślność bezwiedna bezpośrednio odczuwa zjawiska, przedmioty, a także różnego rodzaju relacje jako szczęśliwe, natomiast zdrowomyślność metodyczna (świadoma) nadaje im to zna-

²³ „(...) każde trwałe zadowolenie może *wytworzyć* pewien rodzaj religii, polegającej na dziękczynnym podziwianiu daru istnienia tak szczęśliwego; musimy także przyznać, że bardziej złożone przeżycia religijne są nowymi sposobami wytwarzania szczęścia, cudownymi drogami wewnętrznymi ku nadprzyrodzonemu rodzajowi szczęścia, odsłaniającemu się wówczas, gdy życie przyrodzone, jak to często bywa, jest nieszczęśliwe”. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 79.

²⁴ Tamże, s. 84.

²⁵ Wydaje się bardzo trafnym i pouczającym przywołanie przez Jamesa typu usposobienia starożytnych Greków, a dokładnie stoików. Dla nich bowiem dobro była dobrem, a zło złem. Wymyślanie zaś drugiego świata jako ucieczki byłoby jedynie kłamstwem a nie ratunkiem. Optymizm zwolenników religii zdrowomyślnych w tym świetle jawi się zbyt sztucznie i nie budzi zaufania.

czenie na drodze ujmowania abstrakcyjnego; dobro jest istotnym i powszechnym wyglądem bytu, a zło natomiast należy usunąć w cień²⁶. „Tam gdzie szczęśliwość rzeczywiście włada – wnioskuje James – tam myśl o złu tak samo nie może nabrać poczucia rzeczywistości jak myśl o dobru tam, gdzie panuje melancholia. Człowiek rzeczywiście szczęśliwy z jakiegoś powodu po prostu nie może uwierzyć w zło”²⁷.

Obok zdrowomyślności przywołany zostaje także inny religijny prąd zwany „ducholecznictwem” (*mind-cure*) albo „Nową Myślą”, która wyraża optymistyczny schemat życiowy²⁸. Oznacza to, że charakterystyczna dla tego ruchu jest intuicyjna wiara w moc odwagi, nadziei, ufności, radości i pogardliwy stosunek wobec zwątpienia, strachu, smutku, życia w nędzy i męczeństwie. Zasada jest prosta, i podobna do tej ze zdrowomyślności: pesymizm prowadzi do słabości, optymizm natomiast do mocy. Na pytanie, co należy uczynić, aby być zbawionym, odpowiedź brzmi: wystarczy w to uwierzyć, bo już jest się zbawionym.

Potrzeby ludzkie, uczucia i zdolności nieusuwalnie różnią się między sobą. Jest to źródłem także różnych typów doświadczenia religijnego. Uczucia religijne mogą przybrać formę uzdrowienia, zaufania, zjednoczenia w harmonii, braku świadomości czasu, przestrzeni, osób, świadomość miłości, szczęścia i wiary. Te różne formy przemawiają, jak zauważa James, za tegoż, że wszechświat jest sprawą dużo bardziej wielostronną, niż wydaje się to niektórym religiom czy sektom. Weryfikacja prawdziwości naszych doświadczeń przebiega według wyodrębnionego lub zbudowanego przez umysł systemu pojęć. Tylko dlaczego należałoby przyjąć za prawdziwy wyłącznie jeden taki system? Dla Jamesa jest oczywiste, że z naszego

²⁶ Jako przykład filozofii odpowiadającej zasadom zdrowomyślności James podaje filozofię Barucha Spinozy, która, według opinii autora, pełna jest takiego optymizmu. Spinoza namawiał bowiem do poddania się kierownictwu Rozumu, co oznaczać miało jednocześnie poddanie się wpływowi dobra. Spinoza z tego też powodu nie uznawał żalu za grzechy; rozum i umiowanie prawdy prowadzą lepszą drogą ku dobru, niż zgryzota i skrucha (*amor Dei intellectualis*).

²⁷ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 88. Rzeczywistość realna jak gdyby traci swą moc znaczenia, mimo wszystko jednak zdrowomyślność jako postawa religijna nie jest sprzeczna z dążeniami natury ludzkiej. Jak zauważa James wszyscy, w mniejszym lub większym stopniu, odwracamy uwagę od chorób, śmierci czy w ogóle cierpienia. Dzięki temu bowiem świat jest ładniejszy i lepszy, niż ten, w którym rzeczywiście jesteśmy osadzeni jako niedoskonałe istoty rodzaju ludzkiego. Ujmując to językiem współczesnym, chociaż może trochę na wyrost, zdrowomyślność dziś jest podstawą tzw. propagandy sukcesu i wiecznej młodości. Między innymi hasło: „myśl pozytywnie, a twoje życie będzie szczęśliwe”, jest tym właśnie, co James określił jako zdrowomyślność. Już nawet niektórzy kaznodzieje nie wznagają poczucia grzechu, lecz skupiają się na podkreślaniu wartości ludzkiej natury.

²⁸ „Słyszemy wokół o Ewangelii Odprężenia, o ruchu Nie Trap Się, o ludziach, którzy ubierając się rano, powtarzają sobie jako motto na cały dzień «młodość, zdrowie, siła!». W wielu rodzinach nie wolno uskarżać się na brzydką pogodę i coraz bardziej przyjmuje się zwyczaj, że czymś nieprzystojnym jest mówienie o wrażliwości niemitych lub zbytne przejmowanie się powszednimi brakami i niedogodnościami”. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 94. Innymi słowy, jest to forma optymizmu do obrzydzenia.

doświadczenia wynika coś innego. Mianowicie to, że świat możemy, a nawet powinniśmy (w ramach tak zwanego humanizmu²⁹) postrzegać i oceniać poprzez wiele systemów pojęć. Wybierającym system byłby człowiek, kierujący się własnymi, najbardziej subiektywnymi potrzebami³⁰.

Na antypodach zdrowomyślności czy ducholecznictwa znajduje się stanowisko będące sposobem wynajdywania zła w świecie, które James określił jako „religię chorej duszy”. Charakteryzuje ją przeświadczenie, że życie to przede wszystkim trwanie w grzechu, a sens świata najbliżej przejawia się w jego mrocznych aspektach. Innymi słowy, zło jest zasadniczą częścią istoty naszego życia i rzeczywistości³¹. Religię chorej duszy żywi człowiek „podwójnie urodzony” o chorobliwe wrażliwym sumieniu i rozszczępionej jaźni³²; człowiek taki ma niezupełnie zjednoczony ustrój moralny i umysłowy³³. Skupiony jest na najgorszych namiętnościach ludzkich. Podwójnie urodzony, ponieważ jednostka taka jest przeświadczona, że jeżeli urodzi się powtórnie (np. poprzez nawrócenie albo w inny, bardziej dosłowny sposób, reinkarnacyjny), wówczas zwycięży i dopiero wtedy odnaj-

²⁹ Humanizm Jamesa oparty jest na jego pragmatycznej teorii prawdy, w której podkreśla element „ludzki”. Nie jest to jednak podkreślenie czystego subiektywizmu, ponieważ danego przekonania nie można uznać za prawdziwe, jeżeli nie uwzględnia i nie pozostaje się w relacji z wcześniejszymi przekonaniem. Prawda jest uzależniona od zmiennego doświadczenia i nie ma absolutnego wzorca prawdy na zewnątrz, a jedynie w działaniu. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1995, s. 347–349.

³⁰ Według Jamesa świat złożony jest z wielu przenikających się dziedzin rzeczywistości. Z tej też przyczyny możemy go rozpatrywać zarówno z perspektywy naukowej, jak i religijnej, poprzez użycie różnych pojęć i przyjmowanie różnych podstaw. Zob. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 117–118.

³¹ Tamże, s. 127.

³² Proces usuwania wewnętrznego rozszczępienia to nawrócenie, które może zająć przy dowolnym materiale umysłowym, niekoniecznie religijnym. Odrodzić można się nie tylko do religii, ale, jak zaznacza James, także do niewiary; nawracając się można odwrócić się od wrażliwości sumienia i skierować ku wolności lub rozwiązłości. „Odrodzenie bywa także – pisze James – powodowane wtargnięciem w życie danej osoby nowych pobudek i namiętności, takich jak miłość, ambicja, chciwość, mściwość lub patriotyzm. We wszystkich tych wypadkach zjawisko ma tę samą formę psychiczną: stałość, stabilność i równowagę przychodzące po okresie burzy, napięć i nieładu. W tych niereligijnych wypadkach nowy człowiek również może rodzić się stopniowo lub nagle”. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 165–166. Istotą procesu nawrócenia jest przesunięcie się podnięt w umysłowości ludzkiej. Dążenia wcześniej peryferyjne, znajdujące się na obrzeżach (marginesie) pola świadomości, przesuwały się pod wpływem danych bodźców ku środkowi, ku centrum pola świadomości. Zmienia się wówczas ośrodek energii, co w języku Jamesa oznacza zespół motywów, przyczyn dla których jednostka podejmuje działanie, źródło takiego a nie innego sposobu oglądania, interpretowania, odczuwania rzeczywistości i innych ludzi. Nadal jednak pozostają pod osnową tajemnicy siły, które uczestniczą w tym procesie, czyli to, w jaki dokładnie sposób dochodzi do tak radykalnej zmiany czyjś ośrodek energii.

³³ W bardzo interesujący, lecz naiwny sposób, jak podaje James, próbowano wytłumaczyć taką właśnie niejednorodną osobowość. Otóż przyczyną wewnętrznego rozszczępienia miała być dziedziczność, a dokładnie niezgodne charaktery przodków. Zob. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 157–162.

dzie spokój i szczęście³⁴. Zdaniem Jamesa religia chorej duszy obejmuje większą skalę doświadczenia. Odwracanie uwagi od zła, zwyczaj życia z dnia na dzień, jest słuszne i dobre dopóki skutecznie działa. Załamuje się jednak przy pojawieniu się melancholii albo innego wypadku losowego. James natomiast w swoich badaniach przyjmuje hipotezę, że złe fakty (zjawiska) są tak samo prawdziwymi składnikami świata, jak i te dobre. Świat odmawiający miejsca smutkowi, cierpieniu, śmierci jest niepełny i na swój sposób fałszywy, jest poetycką fikcją, a nie rzeczywistością³⁵. Pierwiastki pesymistyczne są tak samo ważne, jak optymistyczne. James przecież zakłada wieloaspektowość świata, a nie jego jednorodność.

Wyżej opisane religijne cierpienia i stany szczęśliwości, które wchodzą w zakres doświadczenia religijnego są ważne ze względu na swoją różnorodność i tak zwane praktyczne owoce życiowe, które stanowią o wartości i znaczeniu uczuć religijnych. Za kryterium prawdy służy Jamesowi użyteczność – prawdziwa jest każda religia, która spełnia potrzeby życiowe człowieka³⁶. Najwyższe i najgłębsze akty miłosierdzia, pobożności, prawdomówności, zaufania, świątobliwości, cierpliwości i męstwa, do których był zdolny człowiek, następowały, jak podkreśla James, przede wszystkim w wyniku oddziaływania ideałów religijnych³⁷. Zjawisko nawrócenia jest wybitnym przykładem mocy, jaką może wyzwolić wiara w człowieku. Nasze naturalne skłonności lub zahamowania mogą radykalnie i nagle zniknąć z chwilą, gdy zjawi się silny bodziec wzruszeniowy. Jednak kwestią otwartą nadal pozostaje prawdziwość treści religii. Z badań Jamesa wiemy, że doświadczenie religijne równie dobrze może być wynikiem sugestii autorytetu albo naśladownictwa³⁸. Równie dobrze mogą pojawić się fałszywe doświadczenia religijne. Jak zatem odróżnić prawdziwe stany duchowości od omamów?

Centralnym zagadnieniem badań nad doświadczeniem religijnym jest doświadczenie mistyczne, będące ośrodkiem duchowych stanów świadomości. Ja-

³⁴ „Raz urodzeni” to zwolennicy religii zdrowomyślnej, niezdolni do odczuwania zła, przez co postrzegani są na drodze życia chorobliwego jako coś krańcowo zaślepionego i płytkiego.

³⁵ Zob. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 154–155.

³⁶ W historii filozofii nie jest to nowe spojrzenie na religię. Religia prawie zawsze miała stronę funkcjonalną. Jak chociażby u takich filozofów, jak Kant (religia wyznacza normy i granice oraz uprawomocnia postępowanie wedle ogólnej maksymy), Feuerbach (religia jako forma wiedzy człowieka o samym sobie), Marks (opium ludu), Camus (religia jako oparcie w samotności).

³⁷ W tym miejscu, jak i w jeszcze kilku innych, należy podkreślić niekonsekwencje Jamesa, co do ograniczenia przedmiotu badań. Zaznaczył bowiem na początku swych rozważań, że zakres jego analizy będzie „ponadreligijny”, jednak wielokrotnie odwołuje się do rozumienia religii w sposób chrześcijański. Zupelne nieodwoływanie się do religii usystematyzowanej, w kontekście doświadczenia religijnego, jest oczywiście niemożliwe. Warto o tej niekonsekwencji jednak wspomnieć, wskazując chociażby na fakt, że doświadczenie religijne nie jest całkowicie wolne od przynależności do wyznania.

³⁸ Zob. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 108–109.

mes doświadczenie mistyczne traktuje jako uprzywilejowany rodzaj doświadczenia. Warto zaznaczyć, że rozdział o mistycyzmie jest bogato wypełniony materiałem badawczym (świadczeniami mistyków), co jest wynikiem realizacji postulatu radykalnego empiryzmu³⁹.

Analiza doświadczenia mistycznego jest dla Jamesa okazją do ustalenia prawdziwości doświadczenia religijnego w ogóle. Zatem aby się ustrzec przed wieloznacznością terminu mistyczny, wymienia cztery charakterystyczne cechy mistycyzmu: niewyraźność, jakość poznawcza, krótkotrwałość i bierność. Niewyraźność stanowi negatywny wyróżnik mistycznego stanu umysłu; podmiot nie jest w stanie dokładnie określić treści swego stanu, chociaż doskonale odczuwa ją w swej świadomości. Wynika z tego, że właściwości tego stanu trzeba doznać bezpośrednio. Nie można ich udzielić, ani przekazać drugiemu podmiotowi tak, jak się przekazuje chociażby informację o pogodzie. Źródłem trudności, obok intymności (niewidzialności) stanów mistycznych, jest także to, że nie dysponujemy neutralnym językiem, w którym potrafilibyśmy wyrażać fenomeny mentalne, a tym bardziej anomalnych zjawisk mentalnych, jak mistyczne właśnie⁴⁰. Jakość poznawcza stanów mistycznych powoduje, że podmiotom doznającym wydaje się, iż są to jednocześnie stany poznania, głębszego wejrzenia w prawdy niedostępne dla intelektu dyskursywnego. Krótkotrwałość natomiast czyni stany mistyczne chwilowymi umiesieniami duchowymi, nie mającymi tendencji do długiego trwania; jednak po tym, jak stan mistyczny przeminie, jego jakość w sposób niedoskonały daje się odtworzyć w pamięci. I w końcu bierność, która powoduje, że wprowadzona w stan mistyczny świadomość, odczuwa jak gdyby zależność od wyższej mocy; mistyk odczuwa zawieszenie własnej woli⁴¹.

Początkiem doświadczenia mistycznego może być pogłębione poczucie zrozumienia pewnej maksymy, którą wcześniej się usłyszało, a następnie, pod wpływem chwili, zrozumiało się jej treść. Równie dobrze w stan mistyczny może wprawić modlitwa, medytacja, pojedyncze słowo, zapach, dźwięk, barwa, światło, obraz. Doznawane jest wówczas poczucie tajemniczości i metafizycznej dwoistości rzeczy. Oczywiście James nie pomija także patologicznych stanów mistycznych, wywołanych środkami odurzającymi. I jak podkreśla, alkohol faktycznie jest wielkim inspiratorem ludzkiej funkcji afirmatywnej: „Przenosi swego wyznawcę z zimnych

³⁹ Tamże, s. 343. Jednak nie tylko ze względu na empiryzm Jamesa. Także z tego powodu, jak zaznacza James na początku swoich rozważań, że on sam nigdy nie doświadczył stanu mistycznego, więc ilość przywołanych świadectw jest też swego rodzaju rekompensatą i chęcią zwiększenia wiarygodności badań i analiz, mimo braku bezpośredniego kontaktu z duchowością w sensie mistycznym.

⁴⁰ James czyni tylko niewielkie wtrącenia o zagadnieniu języka w kontekście doświadczeń religijnych. Problem jest jednak znacznie większy i bardzo interesujący.

⁴¹ Zob. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 344–345.

peryferii rzeczy do ich promienistego jądra. Na chwilę jednoczy go z prawdą. Ludzie poszukują alkoholu nie tylko ze zwykłej perwersji. Ubogiemu i analfabecie zastępuje on koncert symfoniczny i literaturę. Jest częścią głębszej tajemnicy i tragedii życia, że zapachy i przebłyski tego, co bezpośrednio rozpoznajemy jako doskonale, tyłu ludziom jest dostępne tylko w ulotnych wczesnych fazach procesu, który jako całość jest tak upadającą trucizną⁴². Świadomość pijanego człowieka jest okruczem świadomości mistycznej, której nie obowiązuje realny czas i przestrzeń. Jednak istnieje zasadnicza różnica między autentycznymi stanami mistycznymi, a tymi sztucznie wywołanymi. O ile w obu przypadkach stan taki jest krótkotrwały, to ten wywołany środkami odurzającymi nie pozostawia po sobie wyraźnego śladu i dzieje się poza świadomością. Prawdziwe uniesienie mistyczne pozostawia po sobie trwałą zmianę i zostaje zachowane w pamięci. Kiedy ustępuje działanie środka chemicznego, powraca dawne poczucie stosunku do świata, doświadczenie „mistyczne” blednie i okazuje się omamem podniecenia mózgowego⁴³.

Prawdziwe doznanie mistyczności, jedności ze światem trwale zmienia postrzeganie przez jednostkę rzeczywistości. W stanach mistycznych odczuwana jest jedność z Absolutem, bez względu na to, jak ten Absolut jest interpretowany⁴⁴. „Na tym polega wiekiusta i triumfująca tradycja mistyczna – podkreśla James – niemal niezależna od klimatu i wyznania”⁴⁵. Innymi słowy, świadomość mistyczna jest panteistyczna, optymistyczna i antynaturalistyczna.

Dobrze rozwinięte stany mistyczne, pisze James, mają niepodlegającą dyskusji władzę nad nawiedzanymi jednostkami. Ludzie ci byli „tam” i wiedzą. Wszelkie próby racjonalnego wytłumaczenia mistykom, że to iluzje nie mają żadnej mocy. Nikt i nic już nie może zmienić po takim doświadczeniu umysłu mistyka. Dla tych, którzy nie doświadczyli tego samego uczucia, tego rodzaju wzniosłości duchowej, jest pod wieloma względami trudne do zrozumienia. Doświadczenia mistyczne dla mistyków są równie bezpośrednim postrzeganiem faktu, jak dla tych, którzy swoje przekonania opierają na zmysłach. Mimo iż w stanach mistycznych zmysły

⁴² Tamże, s. 350.

⁴³ Tamże, s. 354.

⁴⁴ W tym miejscu warto przywołać Leszka Kołakowskiego, który w tym samym duchu, co James, definiował przymiotnik „mistyczny”. Pisał bowiem, że „mistyczny” oznacza: „doświadczenie, które, wedle rozumienia doświadczającego, wprowadza go w bezpośredni kontakt z pozaludzką rzeczywistością duchową, przy czym niekoniecznie łączy się to z wiarą w obecność Boga”. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 103. O ile zatem doświadczenie mistyczne może stanowić rdzeń religii, np. katolickiej, to doświadczenie to nie jest tego życia warunkiem koniecznym. Wynika z tego, że doświadczenie mistyczne przede wszystkim należy rozumieć jako doświadczenie czegoś Wiecznego i Nieskończonego, poza konkretną religijną symboliką.

⁴⁵ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 379.

ulegają zawieszeniu, to postrzeżenia jednostek doświadczających pod względem swej jakości poznawczej są absolutnie zmysłowe; jednostka staje jak gdyby twarzą w twarz wobec przedstawień rzeczy, które wydają się istnieć bezpośrednio.

Doświadczenie mistyczne nie ma mocy autorytetu. James podkreśla, że mistyczność ma moc oddziaływania na mistyka i tylko na niego. Nie ma sposobu, aby narzucić osobom z zewnątrz bezkrytyczne uznanie objawień z tych stanów. Jest to nie tylko spowodowane brakiem odpowiedniego języka⁴⁶, w którym możliwe byłoby wyrażenie takich doświadczeń, ale przede wszystkim przez to, że jeśli stoimy na zewnątrz i nie odczuwamy tego samego, to nic nie przemawia za tym, aby przyjąć to za prawdę albo własne doświadczenie. Próba przekonania innych do prawdziwości doświadczenia Jedyni czy Absolutu mogłaby polegać wyłącznie na odwołaniu się do ilości takich doświadczeń, a więc jedynie na mocy sugestywnej, nie zaś logicznej. Jednak i tutaj, pisze James, pojawiają się trudności. Nie istnieje bowiem jedno doświadczenia mistycznego. Ono także podlega wewnętrznemu zróżnicowaniu: mistycyzm ascetyczny, hedonistyczny, monistyczny, dualistyczny. Istnieje także mistycyzm diaboliczny, będący wynikiem obłędu lub paranoi. Wygląda tak samo, jak religijny, z tą różnicą, że jest pesymistyczny. Zamiast pocieszenia, zachwyty czy wzniosłości, jednostka odczuwa rozpacz, przerażenie i poczucie obecności złych mocy. Jednak bez względu na rodzaj doświadczenia mistycznego, mechanizm psychologiczny jest zawsze ten sam. Wypływa z podświadomej lub pozaświadomej dziedziny i wpływa na tę świadomą część. Fakt ten, że coś pochodzi z obszaru podświadomego, nie zapewnia wiarygodności tych doświadczeń. Zatem, stwierdza James, jeżeli sami nie jesteśmy mistykami, wartość tych stanów należy ustalić metodą empiryczną⁴⁷, chociaż i tak nie gwarantuje to wejścia w posiadanie wiedzy pewnej.

Stany mistyczne informują nas, że świadomość racjonalistyczna jest tylko pewnym rodzajem świadomości, że istnieje coś więcej. Konsekwencją natomiast takiego myślenia jest teza, że świat widzialny jest tylko częścią wszechświata bardziej duchowego⁴⁸. Kolejnym wnioskiem, o którym pisze James, jest istnienie możliwości połączenia naszego celu z tym wyższym poziomem wszechświata. Innymi słowy, każdy na swój własny sposób powinien odnaleźć to, czym jest ten duch i wejść z nim w harmonijną relację. Natomiast samo doświadczenie religijne,

⁴⁶ W tym miejscu warto przywołać niezwykle ciekawą interpretację Manfreda Geiera, przedstawiającą Ludwiga Wittgensteina jako mistyka. Oczywiście nie w sensie określonej dogmatyki czy jakiegoś spirytualizmu, lecz przez jego filozofię języka, i podejmowane próby odnalezienia sposobu dokładnego wyrażenia tego, co jednostka myśli czy odczuwa. Por. M. Geier, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 2000.

⁴⁷ Zob. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 382–385.

⁴⁸ Por. P. Boyer, *I człowiek stworzył Bogów...*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Mačkowiak, Warszawa 2005.

jak wykazują badania Jamesa, wyraźnie wpływa na jednostkę, dokonując zmian w jej życiu⁴⁹. A skoro realnie ingeruje w egzystencję jednostki, to samo również musi mieć coś z rzeczywistego istnienia. Doświadczenie jest nie tylko zewnętrzną percepcją świata, ale uczestniczeniem w świecie. Jest życiem i działaniem indywidualnym. Kwestia użyteczności stanów duchowych, czyli fakt, że są źródłem miłosierdzia, świętobliwości, nawrócenia, altruizmu, ascetyzmu, jest tym właśnie, co nie pozwala na całkowite odrzucenie doświadczenia religijnego lub określenie go mianem omamu czy iluzji⁵⁰.

Postulat radykalnego empiryzmu, którego zwolennikiem był James, głosi, że nic nie jest uzasadnione, co nie opiera się bezpośrednio lub pośrednio na doświadczeniu. Doświadczenie jest jedynym i pewnym źródłem oraz kryterium prawomocności wiedzy. Wszystko, co realne, musi być wykazane w doświadczeniu. Jednak w rozumieniu Jamesa, jak już zostało wyżej pokazane, doświadczenie nie jest jedynie zmysłową rejestracją bodźców. Doświadczenie nie jest złożone z różnych elementów danych zmysłowych, lecz jest ciągle, jest strumieniem przeżyć, związanych z jednostkową jaźnią⁵¹. Nie ma jakiejś wyraźnej różnicy między tym, w jaki sposób James ujmował świadomość, a w jaki doświadczenie. Traktował je głównie jako zjawiska pokrewne, a nawet tożsame. Świadomość zatem nie jest czymś oderwanym od podmiotu; jest strumieniem przeżyć, związanym z indywidualnym podmiotem. Świadomość nie tylko łączy i uogólnia dane, ale także odrzuca lub wybiera dane. James podkreślał jej aktywny i twórczy charakter⁵².

⁴⁹ W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego...*, wyd. cyt., s. 437.

⁵⁰ Richard Rorty analizując pojęcie prawdy posługiwał się kategoriami solidarności i obiektywności. Zwolennicy obiektywności, inaczej realiści, to ci, którzy prawdę pojmują w sposób klasyczny jako zgodność z rzeczywistością; opisują rzeczywistość bez odnoszenia się do istot ludzkich, prawdę traktują jako idee. Zwolennicy solidarności natomiast to ci, którzy skupieni są wokół życia wspólnoty, prawdę traktują jako dobro indywidualne, wspólne, użyteczne. Jamesa i pragmatystów oczywiście określił Rorty jako zwolenników solidarności. Z jednej strony jest to oczywiście, wynika to jasno z założeń pragmatyzmu. Uzasadnienie prawdziwości danego doświadczenia, zjawiska, przekonania nie jest dla pragmatystów sprawą najważniejszą. Uzasadnienie użyteczności natomiast tak. Rzeczywistość rozpatrywana jest w układzie nieużyteczny–zły–fałszywy, użyteczny–dobry–prawdziwy. Z drugiej zaś, o ile James nie pomijał użytkowego aspektu religii, to w swych badaniach dotyczących doświadczenia religijnego poszukiwał istoty, osobliwości tego doświadczenia. Szukał zatem czegoś, co można określić jako prawdę o doświadczeniu religijnym. James nie odwoływał się wyłącznie do użyteczności, w ramach określenia istoty tego doświadczenia. Użyteczność uważał za jego przejaw. Istotą natomiast była niewyraźność, krótkotrwałość, bierność, subiektywna jakość poznawcza. Prawdziwe stany duchowe mogą być również użyteczne jak omamy. W poszukiwanej osobliwości zatem chodziło o obiektywność, o niesprowadzalność tego doświadczenia do żadnego innego, o takie cechy, które występują zawsze i u wszystkich doświadczających boskiej tajemnicy. Zob. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. Janusz Margański, Warszawa 1999, s. 35–54. Por. W. James, *Pragmatyzm*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2004, s. 118–130.

⁵¹ Zob. A. J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, przeł. Tadeusz Baszniak, s. 90–108.

⁵² Zob. B. Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*, Wrocław 2007, s. 43–45.

W świetle tych założeń doświadczenie jest czymś więcej niż zmysłowym postrzeganiem świata; doświadczenie odnosi się do bezpośredniego ujmowania rzeczywistości i obejmuje doznania, emocje oraz niejasne „odczucia powiązań”. Dlatego też doświadczenie religijne jest realne poprzez subiektywną użyteczność. Bóg nie jest poznawany ani rozumiany, lecz używany⁵³. Może przejawiać się jako wsparcie moralne, jako przyjaciel lub przedmiot miłości, jednak najważniejsze jest to, czy jest użyteczny. Analiza Jamesa pokazuje, że celem religii czy doświadczenia religijnego nie jest udowodnienie istnienia Boga, lecz wzbogacenie i afirmacja życia. Doświadczenie religijne jest w tym sensie rzeczywiste, że wywołuje zmiany w rzeczywistości. Jednak nie stanowi ono samo w sobie dowodu potwierdzającego przekonanie o nieśmiertelności duszy czy nieskończoności Boga. Jedyną rzeczą, pisze James, jaką doświadczenie religijne jest w stanie potwierdzić, jest fakt, że w uniesieniu duchowym doświadczamy związku z „czymś” większym od nas, w czym znajdujemy ukojenie.

Doświadczenie religijne jest odmienne od doświadczenia czysto zmysłowego. Jednak w opinii Jamesa jest równie prawomocne w odczuwaniu rzeczywistości. Z tą tylko różnicą, że duchową, a nie realno-zmysłową. Nie usuwa to najmniej wątpliwości, czy użyteczność takiego duchowego wymiaru wszechświata wystarczy, aby ze spokojem umysłu przyjąć jego realne oddziaływanie i doświadczanie.

Summary

The aim of this paper is the presentation of W. James' concept of religious experience. The main problem is whether a religious experience has the same certainty as a sensual one and what it refers to, i.e. what its object is: a fictitious realm of being or a kind of other reality – unknown for an ordinary experience. Another problem consists in whether the qualities of religious experience (as James says) such as unexaminability and incommunicability can be a philosophical issue or rather the object of psychiatry.

⁵³ Interesującym kontrapunktem w kwestii pragmatyczności religii jest książka Michela Onfraya *Traktat ateologiczny*, w której analizuje użyteczność religii, jednak w całkowicie innym sensie, niż zrobił to James. Zob. M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, przeł. Matusz Kwaterko, Warszawa 2009.

Bibliografia

- Blackburn, Simon, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. Jan Woleński, Cezary Cieśliński, Paweł Dziliński, Michał Szczubiałka, red. naukowy Jan Woleński, Warszawa 2004.
- Boyer, Pascal, *I człowiek stworzył Bogów...*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak, Warszawa 2005.
- Ayer, A. J., *Filozofia w XX wieku*, przeł. Tadeusz Baszniak, Warszawa 2003.
- Copleston, Frederick, *Historia filozofii*, t. VII, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1995.
- Copleston, Frederick, *Historia filozofii*, t. IX, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1991.
- Geier, Manfred, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 2000.
- James, William, *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, przeł. Jan Hempel, Warszawa 2011.
- W. James, *Pragmatyzm*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2004.
- W. James, *Z wybranych problemów filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2004.
- Kołakowski, Leszek, *Jeśli Boga nie ma...*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988.
- Krawcovicz, Barbara, *William James. Pragmatyzm i religia*, Wrocław 2007.
- Leeuw van der, Gerardus, *Fenomenologia religii*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Onfray, Michel, *Traktat ateologiczny*, przeł. Matusz Kwaterko, Warszawa 2009.
- Otto, Rudolf, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. Bogdan Kupis, Thesaurus Press 1993.
- Rorty, Richard, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. Janusz Margański, Warszawa 1999.
- Skarga, Barbara, *Kwintet Metafizyczny*, Kraków 2005.
-

Autorka jest doktorantką w Instytucie Filozofii UW

ANNA MUSIOŁ

(Katowice)

ERNSTA CASSIRERA ANALIZA
FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNYCH POGLĄDÓW
MIKOŁAJA Z KUZY

Pisarska różnorodność Mikołaja Kuzańczyka rozbudza zainteresowania wybitnych umysłów wielu dziedzin wiedzy. W gronie oczarowanych jego chrześcijańsko-średniowieczną twórczością znajdują się pisarze i poeci, uczeni-humaniści, filozofowie, przedstawiciele nauk szczegółowych, ludzie Kościoła. Niebanalność twórcza kardynała Krebsa urzeka historyka filozofii, filozofa idealizmu a zarazem wyróżniającego się humanistę Ernsta Cassirera, który jego myśl postrzega jako wspólne ujście oddzielnych, zwykle współzawodniczących ze sobą prądów kształcenia: głębokiego humanizmu i matematycznego przyrodoznawstwa. Ten średniowieczno-filozoficzny systemat kierowany ideą *eiréne*, wiążący w dialektycznym napięciu ducha z naturą, ucieleśnia renesansowy ideał wiedzy. Jest konstrukcją myślową będącą złączeniem scholastycznej formy pisma-mowy i klasycznego języka pojęć z nowym, matematyczno-kosmologicznym i metafizycznym duchem teologicznej spekulacji o Bogu. Bipolarną koncepcją pojęć: zwinienia-rozwinięcia jako stałego rozwoju matematycznie opisywanego świata¹.

Greckie pojęcie *máthêma* oznacza pierwotnie poznanie i wskazuje na pierwszeństwo teoriopoznawczych analiz nad dociekaniem natury ontologicznej. Epistemologizacja wiedzy jest próbą jej zmatematyzowania, dlatego – jak podaje Tamara Albertini – myśliciel schyłku średniowiecza tą dedukcyjną gałęzią wiedzy interesuje się zwłaszcza w wymiarze gnoseologii. Dowodzi tego wyznając sugestywną tezę, w myśl której ludzkie poznanie samo w sobie jest mniemaniem, któremu przeciwstawić należy – nie budzące wątpliwości, zawsze jasne i precy-

¹ Zob.: E. Cassirer, *Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, Poznań 2004, s. 69–70.

zyjne – wyniki badawczego postępowania w matematyce; także poznawczą rolę znaku-przedmiotu-symbolu o pozadosłownym, idealnym znaczeniu².

Zgnoseologizowany, zmatematyzowany i zsymbolizowany koncept teorii filozofii uobecnia się także w marburskiej szkole neokrytycyzmu Cohena i Natorpa, z której swoje filozoficzne założenia wywodzi Cassirer. Filozof ruchu neokantowskiego przyjmuje rolę historyka ludzkiej myśli opisującego wpływ i znaczenie intelektualno-naukowej przeszłości na filozoficzną przyszłość. Jego postawie, myśliciela akcentującego znaczenie nauki – zwłaszcza matematyki i logiki – pogładowo sprzyja recepcja filozoficznej i teologicznej spekulacji Mikołaja z Kuzy.

Absorbujący udział myślenia matematycznego, które ujawnia się w naukowym programie autora *De docta ignorantia* otwiera „szeroki trakt do rzeczy boskich [i – A.M.] wiedzy jedynie poprzez symbole. Najśladniej się posuwać, pożytkując symbole matematyczne, a to z racji ich niezawodnej, trwałej pewności, [stwierdza – A.M.]”³. Jego filozoficzny projekt *oświeconej niewiedzy* jest matematycznie skonstruowaną metodologią procesu poznania, którą wyraża synonim drogi wiodącej ku bezwarunkowej prawdzie⁴. Ludzka niewiedza zbliża do rzeczywistości Bożej transcendencji wykraczającej ponad wszelkie stworzenie. Tak rozumiana wyróżnia się cechą bytowo-poznawczej niedostępności człowiek bowiem nie dysponuje narzędziem, którego użycie odsłaniałoby obszar Boskiej transcendencji. Na duchowej ścieżce uczonej niewiedzy umysł pełni funkcję instrumentarium ujmującego prawdę, której niepojętność w absolicie potwierdza jej rozumienie jako wiedzy o niewiedzy.

Poznanie i wiedza

Wiedza w ujęciu Kuzańczyka będąc *visio intellectualis* – sugeruje Cassirer – nie jest wytworem pasywnej kontemplacji, lecz skutkiem spekulacji matematycznej będącej wynikiem pracy poznawczej władzy intelektu. Zawiera się w progresywnym procesie poznania, którego ideę oddaje łaciński zwrot: *nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam*, w myśl którego jedynie

² Zob.: T. Albertini, *Mathematics and Astronomy*, w: J. Hopkins, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicolas of Cusa*, Minneapolis 1978, s. 373–375. Por.: A. Kijewska, *Wstęp*, w: Mikołaj z Kuzy, *O grze kulą. Dialog w dwóch księgach*, przeł. A. Kijewska, Warszawa 2006, s. XXIII.

³ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 20. Zob.: Mikołaj z Kuzy, *De apice theoriae*, s. 69.

⁴ Por.: E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Hamburg – Berlin 2002, s. II23, II143. *Docta ignorantia* to nieuwarunkowany ideał wiedzy terminologicznie przejęty z tradycji augustyńskiej i mistyki chrześcijańskiej.

w języku matematyki ludzki umysł uchwytuje wiedzę⁵. Tę jednak ograniczają ruchome granice tego, co ludzki *mens* zdolny jest pojąć od tego, do czego nie ma dostępu. „Żądanie odzyskania czystego intelektu (*reiner Intellekts*) z materiału zmysłowych wrażeń”⁶ oddala średniowiecznego filozofa od założeń scholastycznej teologii, by wieloznaczność użytego w jej spekulatywnym wywodzie słowa, zastąpić pewnością matematycznej reguły; wyręczyć niezawodnością wzorowanego na matematyce prawa regulującego sposób użycia jednostkowego wyrazu języka. To „matematyka [wydobywa więc – A.M.] składniowo-logiczną strukturę myśli i wniosków”⁷.

Matematyczny rachunek, pośrednicząc między Bogiem a człowiekiem, wyprzedza pod względem logicznej dokładności *lingua* dziedziny sztuk wyzwolonych i pozwala rozważyć drogę do prawdy w sposób pewny i bezpieczny⁸. Matematyczna nieomyślność uzyskiwanych wyników świadczy o uniwersalności tej nauki, która jako najdoskonalsza dziedzina wiedzy stanowi centrum wszelkiej poznawczej refleksji; także tej naznaczonej metafizyką. Dlatego priorytet epistemologii wyrażający się we wtórnym znaczeniu substancjalności rzeczy, nie marginalizuje dociekań ontologicznych; nie przeczy również temu, by podstawą poznawczych analiz matematycznych uczynić teorię bytu⁹. Leżąca u jej podstaw metafizyka, otwiera nowe horyzonty symbolicznych, zaangażowanych matematycznie badań. Matematyka jako sensotwórcza i nieskończona wiedza niepodważalna czyni ludzki umysł zdolnym do rozpatrywania rzeczy Boskich, które ujawniają się w pewności matematyczno-apriorycznego nośnika znaczeń¹⁰.

⁵ „*Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam*. Where the language of mathematics fails, nothing remains graspable or knowable by the human mind”. E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, przeł. M. Domandi, New York 1963, s. 14. Tematykę racjonalizmu, aprioryzmu i empirii podejmuje także marburczyk Cohen. Cohenowski idealizm proponuje transcendentarno-logiczną formę kategorii ujętych w prawa. „Duch poznania naukowego jest symbolem rozumu ludzkiego, który rozwija się w rozumie naukowym. Zatem nauki humanistyczne, jako podstawa wszelkiego poznania naukowego, są połączone w problemie rozumu naukowego”. H. Cohen, *Nauki humanistyczne a filozofia*, przeł. M. Furman, w: A. Noras, T. Kubalica (red.), *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, Katowice 2011, s. 211. „Der transzendente Rationalismus, dessen typischer Vertreter H. Cohen ist, verknüpft die apriorische Allgemeinheit mit der gattungsmässigen. Weil das Charakteristische der gattungsmässigen Allgemeinheit darin besteht, dass sie das Besondere in sich begreift, so sieht der Rationalismus, wie schroff er auch das Apriori der Empirie gegenüberstellen mag, im Apriori gewissermassen die oberste Empirie, die zwischen beiden Gebieten – dem des Apriori der Empirie, die wahren obersten Gesetze über die Wirklichkeit”. S. Hessen, *Einleitung. Die Voraussetzungen der Problemstellung. Der transzendente Empirismus*, „Kant-studien”, Berlin 1909, s. 5, 129.

⁶ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie...*, wyd. cyt., s. II65.

⁷ E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos...*, wyd. cyt., s. 54.

⁸ Por.: P. Mennicken, *Nikolaus von Kues*, Leipzig 1932, s. 204.

⁹ Zob.: A. Kijewska, *Mikolaj Kuzańczyk*, Kraków 2009, s. 69.

¹⁰ „Mit keiner Wissenschaft hat sich der Cusaner so sehr beschäftigt wie mit der Mathematik. Sie steht im Zentrum seiner Spekulationen. In seine metaphysischen Betrachtungen sind

Postępowanie obiektywno-idealną ścieżką matematycznej precyzji dowodzi pewności istnienia tego, co najdoskonalsze i niepodważalne. Poznawcze działanie człowieka stawiającego sobie za ostateczny cel swej pracy dojście do takiej doskonałości, wyraża się w matematycznej nieskończoności linii utożsamionej z nieskończonością Absolutu zawierającego w sobie wszelką różnorodność stworzeń oraz zamykającego w sobie wszystkie skończone, pojedyncze kształty metafizycznego bezkresu. Jest także sposobnością unaocznienia matematyczno-kosmologicznego stosunku Boga do świata¹¹. W przekonaniu Marburczyka, ta pierwotna relacja przyjmuje w filozofii Kuziańczyka postać szczególną. Relacja Bóg–świat jest zależnością prafenomenów mówienia i rozumienia. Stanowi koincydencję jedności i odmienności. Jest *transsumptio* – tożsamości i różnicy, intelligibilnej nieskończoności i zmysłowej skończoności – wyłożonym na gruncie wyróżnionego systemu filozofii.

Każda możliwa postać poznania, zarówno matematyczna jak metafizyczna – wyraża się w języku. Poznanie, sugeruje za teologiem Cassirer, to pozbawiona elementu substancjalnego, językowo-dźwiękowa, kongruentna zależność rozumianych znaczeń i sensów, w której uwidacznia się nieskończony dystans pomiędzy biegunami relacji: uwarunkowanym i absolutnym. Różnicy tej nie unicestwia dyskurs, ani też żaden wyłącznie logiczny pośrednik. Jedynym narzędziem łagodzącym dystans między Bogiem i światem jest duchowy symbol, pozwalający uzyskać wgląd w bycie tego, co bytuje w świecie. O ile to symboliczne medium jest kluczem-narzędziem do niedostępnej sfery bytu niematerialnego, o tyle świat jest książką napisaną Bożym palcem, której sens interpretująco wyjaśnia praca ludzkiego ducha w ciągłości procesu poznania jako dążenia do prawdy. Człowiek w procesie poznania nie uchwytuje wiedzy ani o Bożym Umyśle, ani też o żadnej rzeczywistości w jej całokształcie. Poznający powinien uświadomić sobie własną niewiedzę; „mając świadomość własnej ignorancji, osiąga widzenie Boga jako czyste rzeczywistości. W tym stanie świadomości zanikają wszelkie sprzeczności, a rzeczywistość staje się niepoznawalna w sposób dyskursywny. Uświadomienie sobie tego jest dla człowieka uczoną niewiedzą i najwyższym stopniem poznania”¹².

mathematische eingeflochten, und seine mathematischen Untersuchungen hatten metaphysische Untergründe. Durch die Mathematik werden ihm für seine Metaphysik neue Symbole geschaffen, und die Metaphysik drängt ihn, neue mathematische Fragen zu sehen”. Por.: P. Mennicken, dz. cyt., s. 25.

¹¹ „Wenn er ausführt, daß die unendliche Linie in derselben Weise alle Einzelgestalten in sich schließe, wie Gott alle Geschöpfe in sich enthält – wenn er das Mysterium der Trinität durch das Bild eines Dreiecks von drei gleichen rechten Winkeln darstellt, so liegt in derartigen Gedankenspielen ersichtlich keinerlei mathematischer Gehalt”. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie...*, wyd. cyt., s. II38–II39.

¹² M. Tomaszewski, *Rozum i wiara w chrześcijańskim średniowieczu*, w: K. Mądela (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół Encykliki Jana Pawła II Fides et Ratio*, Kraków 1999, s. 150.

Im głębsza będzie jego wiedza o niewiedzy, tym bliższa będzie prawda.

Wybiórczość ludzkiej wiedzy jest wyrazem jej niepełności. Świadomość progresywnie zmieniających się granic wiedzy karze trwać w permanentnym procesie zbliżania się do jedynej prawdy. Zmierzenie ku *Veritas* oznacza, iż każdy aktualny stan wiedzy ludzkiej jest ograniczony prawdopodobieństwem. Gnoseologiczny probabilizm napędza „konieczność nieustannego postępowania na drodze poznania”¹³. Tezy średniowiecznego antyarystotelika i zaproponowana przez Cassirera wykładnia jego stanowiska bisocjuje z analogicznym tokiem teoriopoznawczego namysłu w filozofii logicznego neokantyzmu, który prezentuje Paul Natorp. Stanowisko ucznia Laasa nazywającego filozofię nauką wiecznego dążenia do prawdy, a nie żądzą bezpośredniego jej posiadania dowodzi wzajemnych zależności obu filozoficznych koncepcji¹⁴.

Namysł Kuzańczyka pozwala ukazać w analizie historyczno-filozoficznej, której dokonuje niemiecki filozof kultury, jak ważna jest – także w metafizyce – umiejętność precyzyjnego odczytywania wszelkich relacji, w szczególności zależności zmysłów i rozumu. Autor *De apice theoriae* wykracza ponad zmysłowość, by wkroczyć w obszar *intellectualitatem simplicem*, czym dowodzi przewagi sfery umysłu nad sferą sensualną. Aprioryczno-intelektualny obszar zrozumienia dominuje w przyjętej przez niego postaci procesu poznania. Wyróżnione komponenty poznania: empiria w złączeniu z ideą decydują o poznaniu, wskazując jednocześnie, iż nie jest to jego absolutna forma. Nie jest to ostateczny i najwyższy poziom poznawczych rozważań, gdyż ponad nim roztacza się wiedza nieprzemijająca uzyskiwana w sposób *incomprehensibiliter*: ponadrozumowy wgląd w to, co wieczne. Bariery dualistycznej różnicy zmysłów i umysłu zanikają w jedności dynamicznego myślowo-matematycznego procesu poznania, w którym łączą się one w idealnym, „pojedynczym, stałym związku aktywności”¹⁵.

¹³ A. Kijewska, dz. cyt., s. 49.

¹⁴ Zob.: P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, przeł. A. Noras, w: *Neokantyzm badeński i marburski*, wyd. cyt., s. 242. „Jeżeli poznanie rozważymy jako zadanie, analogicznie do równania, które mamy rozwiązać, to przedmiot jest poszukiwanym, jeszcze nieokreślonym, ale dopiero danymi określanym x. Owo x nie jest czymś po prostu nieznanym; lecz podobnie jak x w równaniu, jest określone przez powiązanie ze znanymi już wielkościami. Tak samo przedmiot w równaniu poznania – także przed jego rozwiązaniem – musi być określony co do swego znaczenia przez określone odniesienie do danych poznania. W przeciwnym razie zadanie poznania przedmiotu byłoby zarówno nierozwiązane, jak i niezrozumiałe”. P. Natorp, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, przeł. W. Marzęda, w: A. Noras, T. Kubalica (red.), *Neokantyzm badeński i marburski...*, wyd. cyt., s. 220.

¹⁵ Tamże, s. 17–18.

Relacje i Bóg

Krytyczno-filozoficzny dyskurs angażując poznawczą władzę zmysłów i rozumu przyjmuje kształt poznawczego domniemania. Domyślnie zbadania stosunku tego, co adaptowane zmysłowo, do tego, co intelektualne; dookreślenia relacji między językowo-myślowym symbolem i znaczeniem tego symbolu; także znaczeniem i słowem wskazującym na myślową rację, pozwalającym chociaż w niewielkim stopniu zbliżyć się do sensu wszelkich sensów, a tym samym rozważyć przyczynową zależność Boga jako sensu bytu i treści świata. Każda rzecz – u-sensowniony byt świata – jest *explicatio* Boga. Dlatego Kuzańczyk uzależnia bycie świata od bytu Boga, dowodząc jedności istoty obu członów relacji. W ujęciu przyczynowym, tłumaczy relację Bóg–świat aktem emanacji, bądź wolnym, jednoczącym czynem stwórczym¹⁶.

Jednak żadna z metod wykładni problemu relacji Boga i świata nie jest – jak tłumaczy za teologiem Cassirer – ujmowana ani w relacji odniesienia całości kształtu do fragmentu ani też w zależności przyczynowo-skutkowej. Właściwą relację wyraża stosunek aktu przedstawiania i tego, co przedstawiane, wiążący abstrakcję metafizyczną z myślową analizą matematyczną. Logiczna ścisłość matematyki służy nie tylko zgłębianiu tajników natury, lecz jest także fundamentem pod budowę wiedzy o Bogu¹⁷. Bogu przysługuje radykalna odrębność. Tak ujęta swoistość Boga: bytu najwyższego, stanowi o gradacji wszelkiego istnienia ustanawiając je w relacji do absolutnej transcendencji, w której znajduje się każda jednostkowa istota. W ten sposób filozof średniowiecza dookreśla spolaryzowaną, złożoną z antytez strukturę hierarchii nieba-kościół, czystych inteligencji i niebiańskiej mocy; tego, co mniejsze i większe; skończone i nieskończone.

W świetle antycznych doktryn i ptolemeuszowego astrolabium, autor teorii *testatio mens* rozważa wyróżnione wcześniej zagadnienia logiczno-matematyczne, łącząc geometryczną teorię kwadratury koła z teologiczną zasadą Boga jako jedności przeciwieństw¹⁸. W koncepcji jedności przeciwieństw wyraża konieczność zaakceptowania jedności w sprzeczności. Filozof kultury interpretując filozoficzne tezy Mikołaja z Kues stwierdza, że w jego doktrynie „poznanie ludzkie ujmuje boskość nie inaczej jak symbolicznie: w wielości symbolicznych wyrażań, jakie ono tworzy, istnieją różne stopnie ważności, różne stopnie »adekwatności«. Istnieją odwzorowania ciemne i zamglone, jak również ostre i precyzyjne. Te ostatnie

¹⁶ Por.: E. Cassirer, *Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, Poznań 2004, s. 71–72.

¹⁷ „[...] the exactness of mathematics is sought not for its own sake, nor even as a foundation for knowledge of nature, but for the foundation and the deepening of knowledge of God”. E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos...*, wyd. cyt., s. 52–53.

¹⁸ Tamże, s. 57.

odnajduje Kuzańczyk wyłącznie na terenie matematyki. Zwraca się on ku niej już od najwcześniejszych pism, aby w postępie duchowego rozwoju [...] wzbogacać ją przez znaczące pozytywne poznania”¹⁹. W epistemologicznym i niebezpośrednim akcie ludzkiego ducha, racjonalna treść poznawcza uchwycona zostaje wyłącznie w niezmysłowych, abstrakcyjnych i matematycznych znakach-symbolach²⁰.

W konsekwencji prowadzonych rozważań, matematyka staje się służebnicą teologii uchwytyjącej w jedność metafizyczną relację bytu stworzenia i Boga, który sam w sobie jest nieujmowany²¹. Niemierzalny Bóg stwarza matematycznie ze względu na to, co mierzalne i policzalne. Jest jednością przeciwieństw. Jednym we wszystkim-innym i wszystkim-innym w Jednym. Jako jedność *coincidentia oppositorum* jest niestopniowalnym, uchwyconym w relację absolutem wszelkiego minimum i maksimum. Bóg jako *natura media* jest duchowym wyrazem humanizmu, jednością pierwszej zasady, zgodnością opozycji skończoności i nieskończoności, zmysłowego i nieskończonego. Jest jednością w wielości i wielością w jedności. Matematycznym wyobrażeniem nieskończoności i numeryczną jednością będącą zespoleniem liczb²².

Postulat poznawczo-naukowej jedności relacji na wzór liczbowego ciągu w matematyce, o którym traktuje Kuzańczyk głosi zarówno Cassirer jak również autor *Platos Ideenlehre*. Obaj zakładają, że nauka oraz poznanie teoretyczne związane związkiem praw służą stopniowemu zdobywaniu jedności. Syntetyczna jedność jest znamioną cechą procesu poznania. Wiąże się z nią równowaga pomiędzy jego poszczególnymi składnikami, natomiast proces warunkuje racjonalna teoriopoznawczo zorientowana logika, będąca narzędziem określania jedności tego poznania, które jedynie w odniesieniu do matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa zyskuje ściśle ugruntowanie swych tez. U podstaw matematyki leżą jedności określające możliwe fenomeny: czyste abstrakcje. Stanowią je two-

¹⁹ E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos...*, wyd. cyt., s. 73.

²⁰ „Dum enim quis Romanam loquitur linguam, ego (Cusanus) auditu vocem, tu vero (Caesarine) etiam in voce mentem attingis; intelligentia vero sine sermone intuitur: ego enim irrationaliter, tu vero rationaliter, angelus intellectualiter”. Mikołaj z Kuzy, *De conjecturis*, Lib. II, cap. 15.

²¹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie...*, wyd. cyt., s. II43–II44.

²² „Es ist einer der Begründer der neueren Philosophie, Nikolaus Cusanus, gewesen, der diese seine Aufgabe und Funktion, die es erst in der Geschichte der Naturwissenschaft wahrhaft erfüllen sollte, mit echtem spekulativem Tiefsinn vorausgesehen und verkündet hat. Cusas Grundlehre vom Unendlichen und von der Einheit der Gegensätze im Unendlichen ruht ganz auf dieser Einsicht in die prinzipielle Relativität aller Größenbestimmung – auf der Koinzidenz des »Größten« und »Kleinsten«. Die moderne Erkenntniskritik kann die Rätsel, mit denen Cusas Lehre vom Minimum ringt, in einem einfachen Grundgedanken zusammenfassen”. E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Hamburg – Berlin 2002, s. X12. Zob.: E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie...*, wyd. cyt., s. II38–II39.

rzące jedno: „punkt, linia, równość, równość wielkości”²³. Według Natorpa geometryczne pojęcia punktu-prostej abstrahują od „zmienności i niejednakowości spojrzenia zmysłowego, kiedy jednolicie utrwała on to, co jednakowe, niezmiennie określone w spojrzeniu ducha”²⁴. Pierwotnie, analogiczną próbę geometryzacji wiedzy przedstawia teoria Mikołaja z Kuzy.

Schrystianizowany, nieobojętny na sprawy nauki Sokrates schyłku średniowiecza, włada biegle starożytną greką, dzięki czemu zgłębia doktrynę Platona i Archimedesesa. Jest pierwszym myślicielem Zachodu, który dokonuje samodzielnego wglądu w istotę platońskiej nauki. Niemały, metodologiczny wpływ wywiera na nim dialog *Państwo* autorstwa ateńskiego filozofa. Wykładnia tej pracy czyni Krebsa pierwszym myślicielem nowego, późnośredniowiecznego czasu. Teolog rozwija naukę o państwie i jego roli w kształtowaniu relacji pomiędzy wspólnotą, wolą wspólnoty a jednostką i wolą jednostki, pomiędzy władzą świecką i duchową²⁵.

Pozaplatońskim *spiritus movens* Kuzańczyka jest także Theodorus Gaza. To właśnie grecko-bizantyjski humanista, tłumacz Arystotelesa – dodaje Cassirer – wraz z urodzonym na Krecie Georgem z Trebizond, wskazuje Mikołajowi nową, intelektualną drogę postępowania: metodologię wyjaśniania platonizmu, neoplatonizmu oraz relacji Platon – Arystoteles w wyniku, której nauka o greckim *logosie* staje się elementem mediewistycznej teologii²⁶. Filozof gnoseologii *per discretio-nem* twierdzi, że Plotyn oraz nurt neoplatoński stwarza teorię filozoficznej emanacji, dokonując próby złączenia tez głoszonych przez Platona z nauką Arystotelesa. Jednocześnie priorytet w strukturze analiz wiedzy platońskiej, opozycyjne rozróżnienie zjawisk-sensybili oraz idei-intelligibili, które wiąże relacja myślenia i które stanowi przedmiot bezpośredniej krytyki ze strony Arystotelesa postulującego istnienie jednej rzeczywistości, ale jednocześnie oddzielającego materię i formę, stawanie się oraz istnienie. Pisma Stagiryty – filozofa *synolonu* – nie stanowią dla filozofa epoki kościoła tabu; z jego tekstami rozprawia się w sposób radykalny i bezwzględny. Zapoznaje się między innymi z arystotelesowską *Retoryką* w wersji Filelfa i *Metafizyką* w opracowaniu Bessariona. Odrzuca starożytną

²³ P. Natorp, *Kant a szkoła marburska...*, wyd. cyt., s. 239. Por.: E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, Hamburg – Berlin 2002, s. 188–189.

²⁴ P. Natorp, *Kant a szkoła marburska...*, wyd. cyt., s. 229. Także analizy Cohena przyjmują formę matematycznych twierdzeń i dowodzeń. Cohen toczy je w odniesieniu do matematyczno-geometrycznych i przestrzennych, poznawczych stosunków i funkcji, które uchwytuje w formie kategorii jako wiążących, logicznych praw. Zob.: H. C. Birven, *Immanuel Kants Transzendentale Deduction*, „Kant-Studien”, 29, 1913, s. 10–11. Zob.: F. Münch, *Erlebnis und Geltung*, „Kant-Studien” 30, 1913, s. 40–41.

²⁵ Zob.: E. Cassirer, *Freiheit und Form*, Hamburg – Berlin 2002, s. VII328.

²⁶ Por.: E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos...*, wyd. cyt., s. 16. Por.: E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie...*, wyd. cyt., s. II67.

zasadę niesprzeczności. Zakłada, że ukryta w Bogu prawda rzeczy wymaga użycia intelektualnej intuicji i jako taka wymyka się arystotelizmowi²⁷.

U podstaw akceptowanej przez filozofa mediewizmu formy poznania jako niewiedzy rozumu leżą niewystarczające, ale następujące po sobie i w tym następstwie definiujące się, kolejno jedno przez drugie, pojęcia intelektu. Dyskurs nie jest jednak jedyną uznawaną formą poznania. Nie mniejsze zainteresowanie wzbudza również empiria. Ta jednak generuje wyłącznie nie-absolutną wiedzę relatywną. Wiedzę, której początek daje mniej lub bardziej dokładny pomiar. Dlatego pomimo akceptacji empiryczno-dyskursywnej koncyliacji poznania, poznawczego aktu *mensurare* nie wyjaśnia w swej pełni ani wywiedziona z doświadczenia i wypatrzona mechanicznym narzędziem pracy fizyka wiedza w wymiarze *δόξα*, ani nie wystarcza też logiczna abstrakcja scholastyki i siła genetycznie wywiedzionych pojęć intelektu. Konieczna jest *nescio sciens*: świadoma niewiedza, wypatrywana okiem ducha przy użyciu poznawczej władzy, której rolę przyjmuje intuicja.

Myśl kardynała Mikołaja, jako przepowiednia myśl przełomu epok, jest – jak sugeruje w swoich badaniach Cassirer – źródłowym momentem wszelkiej filozoficznej refleksji powołującej do życia tezy i założenia końca mediewizmu w nowej, przeformułowanej postaci przejmującej rolę intelektualno-systematycznej podstawy odrodzenia. To myśliciel łączący w niebanalny sposób stare z nowym; filozof, który pod wpływem życiowych wydarzeń wiąże *vita activa* z *vita contemplativa*. Tradycyjny, średniowieczno-scholastyczny ideał wiedzy, stanowiony doktryną katolicyzmu oraz historią Kościoła, wspiera filozofią przyrody i hermetyczną nauką Proklosa; łączy z średniowieczną myślą Hildegardy z Bringen, mistrza Teodoryka, ucznia szkoły w Chartres, nadreńskim mistycyzmem Mistrza Eckharta i angelologią, wypowiadającego Boga w niepodobnym znaczeniu znaków Pseudo-Dionizego Areopagity²⁸. Uwzględnia różnorodne sfery intelektualnej pracy człowieka.

Wyróżnia możliwe dziedziny ludzkiej aktywności sztuk tak zwanego *quadrivium*, poczynszy od muzyki na arytmetyce kończąc, służące percepcji rzeczywistości i istoty Boga. Analizując poznawczą relację między Bogiem-stworzeniem, myśleniem i bytem (*Sein*), duchem, odbiciem i symbolem, autor dialogu *De possesset* głosi twierdzenia bliskie hiszpańskiemu filozofującemu teologowi Ramonowi Sibiudowi²⁹. Inspiruje neoplatonizujący ruch okresu renesansu. Buduje teorię, która promuje ideowo tezy kosmografii Giordana Bruno. Włoski hylozoista nie zaprzecza swojej inspiracji myślą Kuzańczyka. Myśliciela, przełomu epok, którego naukowe przesłanki w rozwiniętej formule uobecniają się w historii myśli

²⁷ E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos...*, wyd. cyt., s. 2, 12.

²⁸ Por.: tamże, s. 25–28.

²⁹ Zob.: E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie...*, wyd. cyt., s. III48.

intelektualnej Półwyspu Apenińskiego i który łączy trendy teologii metafizyczno-mistycznej z ideami szkół albertystycznych oraz nowym kierunkiem myśli humanistycznej, twierdzi Cassirer³⁰.

Kantysta dodaje: Kuzańczyk własnym wkładem wzbogacając rozwija każdy obszar swoich rozważań. Tezy jego nauk o ruchu i sile ujawniają się w filozoficzno-fizycznych założeniach Leonarda da Vinci sformułowanych na gruncie teorii dynamiki³¹. Łączy go również wieloletnia przyjaźń z włoskim matematykiem, fizykiem i astronomem Paolo Toscanellim, który przekazuje reformatorowi diecezjalnej administracji kościoła wiedzę z zakresu geografii i kosmofizyki³². Przypomnieć można również postać Leona Battista Alberti: intelektualisty uzależniającego swoją filozoficzną spekulację od matematyczno-geometrycznych i filozoficzno-metodologicznych studiów autora *Epistula auctoris*. Wiedzę matematyczną, w szczególności znajomość matematycznej metodologii badań, Krebs zawdzięcza przyjaźni z Peurbachem oraz Johannesem Müllerem. W konsekwencji współcześni Cassirerowi nazywają filozofa epokowego przejścia, niebanalnym naukowym umysłem piętnastego wieku, któremu nieobcy jest także humanistyczno-filologiczny krytycyzm Padwy³³.

Myśliciel późnego średniowiecza to – zdaniem Cassirera – odrzucający *arystotelica secta*, antydialektyk rozmiłowany w neoplatońskiej formie filozoficznego mistycyzmu; teolog poszukujący naukowo-teoretycznego usprawiedliwienia natury. Jego namysł stanowi fuzję doktryny chrystianizmu i zbawienia z helleńską spekulacją, poezją i retoryką. Zmysł naukowca pozwala autorowi krytycznego studium metafizyki Absolutu odrzucić *stricte* sylogistyczną metodologię postępowania i wszcząć rozważania nad fizyczną a zarazem ponadmaterialną i ponadzmysłową, religijno-filozoficzną naturą kosmosu. Jako człowiek średniowiecza przyjmuje średniowieczny obraz mediewistycznej kosmologii, wiary i moralno-religijnego porządku, jako średniowieczny prekursor renesansu daje wyraz nowej intelektualnej orientacji, określającej warunki ludzkiej wiedzy w jej nowym pomediewistycznym sensie: znaczeniu, które nie pyta wyłącznie o Boga, lecz – jak sugeruje

³⁰ Por.: J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1979, s. 121.

³¹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie...*, wyd. cyt., s. II267.

³² „For Leonardo, Cusanus represents not only a specific philosophical system but, what is more important, a new kind and a new orientation of research”. E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos...*, wyd. cyt., s. 50.

³³ E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos...*, wyd. cyt., s. 16, 19. „Zwischen dem Cusaner und den bedeutendsten deutschen Mathematikern seiner Zeit, Peurbach und Regiomontanus, knüpften sich engste Verbindungen. Mit erstern hat er persönlich verkehrt, und es heißt, daß er ihn gebeten habe, sein Hausgenosse zu werden. Regiomontanus, der sich unter Peurbach bildete, wird mit dem Cusaner wohl niemals zusammengekommen sein, aber er hat sich eingehend mit dessen mathematischen Schriften beschäftigt, allerdings mit strenger und scharfer Kritik”. Por. P. Mennicken, *Nikolaus von Kues...*, s. 25. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie...*, wyd. cyt., s. II283.

Cassirer – także możliwość koniekturalnej wiedzy o Bogu. Wiedzy powstającej w procesie poznania, który nie zamyka się w prostej arystotelesowskiej dyskursywnej zasadzie niesprzeczności i wyłączonego środka; nie jest również procedurą wiązania elementów scholastycznej teologii z scholastyczną logiką: realizmu, gramatyki i logiki z metafizyką i teologią³⁴.

Filozof epoki ascezy wykracza poza dotychczasową tradycję użycia pojęć zarówno logiki jak i moralno-religijnej siły sentymentalnego mistycyzmu w sensie *devotio moderna*, ukształtowanej przez zasady naukowo-teologicznej scholastyki Uniwersytetu w Heidelbergu³⁵. Jego uwagę skupia eklezjalna refleksja nad mistyczno-teologiczną koncepcją Boga-Absolutu, który jako przewyższający wszelką definicję, wychodzi daleko poza możliwe pozytywno-negatywne orzekania wyrażone w proporcjach, porównaniach, środkach i seriach wywiedzionych wniosków³⁶. Bóg jako *amor Dei intellectualis* jest ujmowalnym intuicyjnie współśrodkiem sfery niebieskiej. Początkiem i końcem wszelkiej rzeczy, która jako będąca i umiłowana, jest tym, na temat czego poszukuje się wiedzy³⁷.

Mikołaj Kuzańczyk opowiada się za równowagą w sporze pomiędzy religią i filozofią, religijnym i filozoficznym pojęciem prawdy; pomiędzy wiarą i wiedzą, religią i kulturą doczesną. To myśliciel pogranicza, który zaadoptował zasadę cichej pobożności. Uczeń albertysty Heimarica de Campo, nie zważający na dzielące poszczególne dyscypliny bariery, który angażuje się w fundamentalne problemy swego czasu. Analizuje iluminację Boskiej inkarnacji oraz akt wcielonego odkupienia³⁸. Jest – jak pisze Frederick Copleston – zainteresowanym matematyką nie naukowcem, lecz chrześcijaninem nie deifikującym natury, który łączy myśl mu terazniejszą z tradycją metodologii boecjańskiej³⁹. Zdaniem Edwarda Cranza, to człowiek czynu oddany walce w sprawie odnowy wiary. Jest spekulatywnym matematykiem-teologiem, nosicielem wartości epoki *danse macabre* i *carpe diem* zarazem. To filozof bezpośredniego widzenia Boga jako możliwości. Bóg jako *Posse ipsum* jest czystą, najwyższą formą kontemplacji⁴⁰, stąd „kto bada, czy *Posse* istnieje, nie może tego uczynić bez *Posse*, które poprzedza wszelką możliwość”⁴¹.

³⁴ Zob.: E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos...*, wyd. cyt., s. 10–11.

³⁵ Cassirer zaznacza, że zasady te wprowadził w intelektualną atmosferę Heidelbergu uczeń Ockhama, Marsilius z Inghen.

³⁶ Nikolaus von Cues, *Von Gottes sehen. De visione Dei*, przeł. E. Bohnenstaedt, Leipzig 194, s. 32.

³⁷ Zob.: E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos...*, wyd. cyt., s. 13.

³⁸ Tamże, s. 59–60.

³⁹ Zob.: F. Copleston, *Historia Filozofii. Od Ockhama do Suáreza*, t. 3, przeł. S. Zalewski, H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 203.

⁴⁰ Zob.: A. Kijewska, Wstęp, w: Mikołaj z Kuzy, *O grze kulą...*, wyd. cyt., s. XVIII–XXV.

⁴¹ A. Kijewska, Wprowadzenie, w: Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy...*, wyd. cyt., s. 20. Zob. *De apice theoriae*, s. 13.

Rozwijające wiedzę matematyczno-geometryczne i poszukujące jedności badanie możliwości poznania najwyższej Prawdy jako *Non aliud*: tego, co nie jest inne⁴², stanowi centralny punkt gnoseologicznych analiz biskupa Mikołaja, a w przyszłości staje się elementem rozważań w systemie transcendentalnej filozofii marburskiej szkoły neokantyzmu; także refleksji Ernsta Cassirera. Ten, wiążąc analizę historyczną z naukowymi tezami swych mistrzów, przedstawia obraz Kuzańczyka: teologa-kanonisty, człowieka Kościoła a zarazem filozofa oddanego naukowej spekulacji. Niebanalnego uczonego, który oczarowany urzekającym wpływem matematycznego dowodu, swoją intelektualną pracą otwiera wielowymiarowe horyzonty możliwej interpretacji, wybiegając poza wszelkie próby zaszeregowania i jednoznacznej klasyfikacji.

Summary

In this article I examine the interpretation of Nicholas of Cusa's thoughts proposed by Ernst Cassirer. In his historical and philosophical research on the philosophy of this medieval thinker, the disciple of Hermann Cohen and Paul Natorp combines, in a creative manner, cultural symbolism with epistemological foundations of neo-Kantianism of the Marburg school. His image of Cusanus is that of a person infatuated with science, especially mathematical geometry, a theologian, part of the canon of the medieval epoch and also the precursor of the ideas of the Renaissance.

Bibliografia

- Albertini T., *Mathematics and Astronomy*, w: J. Hopkins, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicolas of Cusa*, Minneapolis 1978.
- Birven H. C., *Immanuel Kants Transzendental Deduction*, „Kant-Studien”, 29, 1913.
- Cassirer E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Hamburg – Berlin 2002.
- Cassirer E., *Freiheit und Form*, Hamburg – Berlin 2002.

⁴² R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, przeł. P. Domański, Kęty 1999, s. 282.

- Cassirer E., *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, Hamburg – Berlin 2002.
- Cassirer E., *Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, Poznań 2004.
- Cassirer E., *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, przeł. M. Domandi, New York 1963.
- Cassirer E., *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Hamburg – Berlin 2002.
- Cohen H., *Nauki humanistyczne a filozofia*, przeł. M. Furman, w: A. Noras, T. Kubalica (red.), *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, Katowice 2011.
- Copleston F., *Historia Filozofii. Od Ockhama do Suáreza*, t. 3, przeł. S. Zalewski, H. Bednarek, Warszawa 2004.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowiecza*, przeł. P. Domański, Kęty 1999.
- Hessen S., *Einleitung. Die Voraussetzungen der Problemstellung. Der transzendente Empirismus*, „Kant-studien”, Berlin 1909.
- Kijewska A., *Mikołaj Kuzańczyk*, Kraków 2009.
- Kijewska A., *Wstęp*, w: Mikołaj z Kuzy, *O grze kulą. Dialog w dwóch księgach*, przeł. A. Kijewska, Warszawa 2006.
- Legowicz J., *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1979.
- Mennicken P., *Nikolaus von Kues*, Leipzig 1932.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków 1997.
- Münch F., *Erlebnis und Geltung*, „Kant-Studien” 30, 1913.
- Natorp P., *Kant a szkoła marburska*, przeł. A. Noras, w: A. Noras, T. Kubalica (red.), *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, Katowice 2011.
- Natorp P., *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, przeł. W. Marzęda, w: A. Noras, T. Kubalica (red.), *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, Katowice 2011.
- Nikolaus von Cues, *Von Gottes sehen. De visione Dei*, przeł. E. Bohnenstaedt, Leipzig 1994.
- Tomaszewski M., *Rozum i wiara w chrześcijańskim średniowieczu*, w: K. Mądela (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół Encykliki Jana Pawła II Fides et Ratio*, Kraków 1999.

Dr Anna Musioł współpracuje z Zakładem Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

TOMASZ KNAPIK

(Katowice)

PRAGMATYZM W POLSCE – WCZESNE REAKCJE, PIERWSZE WZMIANKI

Na przełomie XIX i XX wieku William James (1842–1910), jako główny propagator nowego prądu filozoficznego, publikuje swoje główne dzieła¹. Tymczasem już w pierwszych latach XX wieku pragmatyzm jest już koncepcją filozoficzną ogólnie rozpoznawalną na kontynencie europejskim. Wtedy też wydawało się, iż filozoficzne poglądy Jamesa owładną ludzkimi umysłami, a w każdym razie przez szereg lat będą posiadać decydujący wpływ na rozwój filozofii na starym kontynencie, w tym także na ziemiach polskich. Niewątpliwie pragmatyzm określał stanowisko filozoficzne wielu myślicieli. Jedni z nich identyfikowali się z głoszonymi przez Jamesa poglądami filozoficznymi, natomiast inni w opozycji do nich formułowali swoje stanowisko. „Również w Polsce pragmatyzm wywołał w tym czasie pewien oddźwięk, interesował się nim Stanisław Brzozowski, pod jego wpływem pozostawał Florian Znaniecki w początkowym okresie swojej działalności naukowej, gdy interesował się filozofią i wspominał o nim Władysław Biegański”². Tymczasem jak podaje Hanna Buczyńska-Garewicz „(...) to wielkie zainteresowanie pragmatyzmem, jego bogata i różnorodna recepcja, kończy się wraz z pierwszą wojną światową. W okresie międzywojennym już inne kierunki wysuwają się na czoło, pragmatyzm zostaje usunięty w cień”³.

¹ Popularne wykłady z filozofii na temat pragmatyzmu były wygłaszane przez W. Jamesa w Instytucie Lowella w Bostonie w listopadzie i grudniu 1906 r., a także w styczniu r. 1907 w Columbia University, w Nowym Jorku. Pragmatyzm rozwinął się z empiryzmu angielskiego. Charles Sanders Peirce (1839–1914) wyłożył nową ideę w 1878 roku w artykule pt. *Jak wyobrażenia nasze uczynić jasnymi*.

² H. Buczyńska-Garewicz, *James*, Warszawa 1973, s. 47–48.

³ H. Buczyńska-Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970, s. 15.

W świetle powyżej przytoczonych słów można zadać sobie następujące pytanie: co spowodowało, że to właśnie pragmatyzm, a nie inne prądy filozoficzne wzbudziły żywe zainteresowanie wśród polskich intelektualistów. Czy była to tylko chwilowa moda? Czy może filozoficzne koncepcje zrodzone za oceanem dawały nowe rozwiązania starych kwestii.

Na jedną z przyczyn owego zainteresowania pragmatyzmem wskazał Władysław Tatarkiewicz (1886–1980), który pisze, że pragmatyzm zrodził się w opozycji do idealizmu racjonalistycznego i metafizycznego, proponując bardziej trzeźwy i praktyczny sposób myślenia⁴. Ważne zagadnienia znalazły swoje nowe rozwiązania, w tym problem relacji występujących między myślą a działaniem. Istotną przyczyną, dla której wzrastało zainteresowanie pragmatyzmem, było także wskazanie przez twórców nowego nurtu filozoficznego na człowieka, jako główny przedmiot filozofowania.

W sposób szczególny zwrot w kierunku człowieka akcentował angielski filozof Ferdinand Schiller (1864–1937). W jednej ze swoich rozpraw pt. *Platon czy Protagoras* autor staje po stronie Protagorasa i przyjmuje za własne znamienne słowa mówiące o tym, że to człowiek jest miarą wszystkich rzeczy i jednocześnie czyni go centrum swoich zainteresowań. Schiller zakładał, że umysł człowieka ma czysto praktyczną funkcję, to znaczy, że nie ma myśli czysto teoretycznej, lecz każda przesiąknięta jest ludzkim pragnieniem i ludzką wiarą. Takie nastawienie do rzeczywistości negowało zasady głoszone przez zwolenników naturalizmu i prowadziło w kierunku personalizmu. Tym samym jednym z postulatów podnoszonych przez owego myśliciela było uczłowieczenie świata, zaś swoje stanowisko filozoficzne nazwał humanizmem⁵. Ów humanizm głosił, że człowiek jest przedmiotem poznania. Przedstawiciele anglo-amerykańskiego pragmatyzmu podkreślali także możliwości człowieka jako poznającego i działającego podmiotu. Pragmatyzm dostrzegał i pojmował przy tym człowieka w jego nierozzerwalnej jedności, na którą składają się sfery rozumu, emocji i woli. Powyższa teza miała przy tym niezwykle radykalny charakter, obowiązuje ona zarówno w zakresie praktycznym, jak i na terenie nauki. Stąd prawda nigdy nie ma czystego rozumowego charakteru, nie powstaje nigdy ze względu na nią samą, lecz posiada zawsze zabarwienie irracjonalno-wolicjonalne. Prawda bowiem musi człowiekowi służyć. Pragmatyzm głosi zatem tylko ten jeden rodzaj prawdy – prawdę utylitarną, użyteczną. Zatem idee ani nie są prawdziwe, ani też fałszywe, one po prostu są. O prawdziwości decyduje ich przydatność dla konkretnego podmiotu w konkretnej sytuacji. „*Prawda przytrafia się idei – pisze James – staje się ona prawdziwą, okoliczności czynią ją*

⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1999, s. 194.

⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1989, s. 353–358.

taką”⁶. Pragmatyzm w odróżnieniu od innych nurtów filozoficznych, które w pierwszych dekadach XX wieku odgrywały istotną rolę na polu filozofii, to kierunek, który postuluje praktyczny sposób myślenia i działania w każdej sytuacji, uzależniając prawdziwość twierdzeń od ich praktycznych implikacji, a więc przyjmuje użyteczność za kryterium prawdy. Tym samym praktyczne działanie człowieka staje się jedną z naczelnych kategorii refleksji pragmatycznej. W koncepcji pragmatycznej to człowiek rozstrzyga co jest prawdą, a co fałszem. „Z doktryny tej wynika, że twierdzenie, którego wartość logiczna jest relatywna nie tylko w stosunku do jednostki, ale, co więcej, do określonych okoliczności i momentów, w jakiej się je wypowiada, może się okazać prawdą lub fałszem w zależności od danej jednostki i od ogółu potrzeb określających w danej chwili jej aspiracje. «Być prawdziwym» nie oznacza bynajmniej: pozostawać w zgodności z rzeczami jako wzorem preegzystującym, do którego wiedza nasza mogłaby być odnoszona i z którym mogłaby być porównywana; «być prawdziwym» oznacza: spełniać kryterium użyteczności”⁷.

A zatem pragmatyzm jest tym kierunkiem filozoficznym, w którym człowiek urzeczywistnia się w działaniu, a prawda jest funkcją skuteczności tego działania. Tym samym prawdą w pragmatyzmie staje się sam człowiek ze wszystkimi swymi indywidualnymi przymiotami. Nie były to jedyne przyczyny, jakkolwiek istotne, dla których nowo rozwijający się ruch filozoficzny w szybkim tempie został rozpowszechniony i także zdobył popularność w kręgach intelektualistów polskich.

Przyznać jednak należy, iż recepcja nowego prądu filozoficznego na ziemiach polskich była utrudniona. Mimo to polscy uczeni byli zorientowani w głównych założeniach pragmatyzmu. Wiedzę w tym zakresie zdobywali najczęściej odbywając studia w zachodnich ośrodkach uniwersyteckich. To tam najczęściej dochodziło do spotkań ze zwolennikami pragmatyzmu. Nie bez znaczenia dla głoszenia idei pragmatycznych były międzynarodowe konferencje naukowe, w tym Trzeci Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, który się odbył w Heidelbergu, w dniach od 31.08 do 5.09.1908 roku.

Głoszone przez Jamesa i Schillera idee współtworzyły i współkształtowały rodzimą myśl filozoficzną, prowokowały do dyskusji, refleksji koncentrujących się na człowieku i na jego wytworach. Jednakże, aby mogło dojść do owych dyskusji, niezbędnym było zapoznanie polskiego czytelnika z założeniami pragmatyzmu oraz humanizmu. Jedynym środkiem, który mógł w tym celu zostać wykorzy-

⁶ W. James, *Pragmatyzm*, przeł. W. M. Kozłowski, Warszawa 1911, s. 110. Por.: „Prawda jest określeniem wszystkich przekonań, co do których praktyka dowiodła, że dobrze jest je posiadać i to z jasnych, konkretnych powodów”, W. James, *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia. Popularne wykłady z filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2004, s. 38.

⁷ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 50.

stany – to prasa oraz publikacje książkowe, których było niewiele. Nie bez znaczenia były także tłumaczenia na język polski tych dzieł i rozpraw, które przyczyniały się do zdobywania licznych sympatyków nowej filozofii wśród polskich intelektualistów. Na łamach *Myśli i Życia*, *Tygodnika Polskiego*, *Przeglądu Filozoficznego* publikowane były artykuły informujące i przybliżające czytelnikowi założenia filozofii pragmatycznej. Jednym z propagatorów pragmatyzmu na gruncie polskim, którego zasługi w tej dziedzinie są nie do przecenienia, a który nie został wymieniony przez Buczyńską-Garewicz, był Władysław Mieczysław Kozłowski (1858–1935). Jego rola w upowszechnianiu idei pragmatycznych na ziemiach polskich jest istotna. Kozłowski zetknął się z pragmatyzmem jako czynny uczestnik międzynarodowych kongresów filozoficznych, które odbywały się na przełomie wieków, w tym Trzeciego Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego, który – jak już wspomniano – odbył się w 1908 roku w Heidelbergu⁸.

W jednym z artykułów prasowych opublikowanych w 1913 roku, tak oto na temat pragmatyzmu wypowiada się ów uczonec: „*Nam nie pozostało nic więcej, jak pogodzić się z tym nieuniknionym wynikiem naszego usposobienia umysłowego i przyjmując już uobywatelnioną nazwę, zaciągnąć się w ten sposób w szeregi rosnącego ruchu, znanego pod nazwą pragmatyzmu*”⁹. Przy czym jak podaje we wspomnianym artykule jego autor, to nie kto inny, ale „*F. C. S. Schiller jest jednym z najbardziej czynnych szermierzy pragmatyzmu, a termin humanizm, który zastąpić usiłuje utartą już nazwę nowej doktryny, oznacza także pewien jej odcień, odbiegający zarówno od pomysłu pierwotnego Pears’a, jak i od pragmatyzmu James’a*”¹⁰. W treści tegoż artykułu Kozłowski charakteryzuje podstawowe założenia humanizmu Schillera. Czytamy w nim między innymi, że współtwórca

⁸ Por.: W.M. Kozłowski, *Sprawozdanie z Trzeciego Kongresu Międzynarodowego Filozoficznego – Heidelberg*, [w:] „Przegląd Filozoficzny”, 1908, r. XI, s. 335–336. Autor tegoż artykułu, jako uczestnik Kongresu, który się odbył w dniach: 31 sierpnia – 5 września 1908 roku w Heidelbergu, przybliży polskiemu czytelnikowi zasady, które czynią pragmatyzm odmiennym nurtem filozoficznym, od tych, które były znane na kontynencie europejskim. Pragmatyzm „jest doktryną, według której prawdy są wartościami logicznymi, (...) prawdziwość twierdzenia zależy od jego zastosowania, (...) znaczenie prawidła polega na jego zastosowaniu, (...) wszelkie znaczenie zależy od celu, (...) wszelkie życie umysłowe jest intencyjne, (...) Pragmatyzm jest także protestem przeciw krańcowej przeciwności naturalizmu – przeciw idealizmowi absolutystycznemu; jest protestem systematycznym przeciw każdemu zapoznaniu charakteru intencyjnego wszelkiego prawdziwego poznania. (...) Pragmatyzm jest więc świadomym zastosowaniem do logiki lub epistemologii psychologii teleologicznej, postulującej w ostatniej analizie metafizykę woluntarystyczną. Metoda pragmatyzmu jest więc empiryczną, teleologiczną i konkretną. Duch jego jest humanistyczny”.

⁹ W. M. Kozłowski, *Czym jest humanizm polski*, [w:] „Myśl i Życie”, 1913, nr 5, s. 12. Por. także tegoż, *Zasady humanizmu polskiego*, [w:] „Myśl i Życie”, 1913, nr 6–7, 1912, nr 11, także, *Pragmatyczna rewizja logiki*, [w:] „Myśl i Życie”, 1912, nr 2–3, także, *Prawda formalna i logika F. C. S. Schiller*, [w:] „Tygodnik Polski” 1912, nr 12.

¹⁰ W. M. Kozłowski, *F. C. S. Schiller i jego humanizm*, [w:] „Tygodnik Polski”, 1912, Rok I, nr 11, s. 167–170.

pragmatyzmu odrzuca monizm, jak i dualizm w metafizyce. Świat przedstawia się jako mnogość monad, zostających pod kierunkiem monady – boga, ograniczonego w swej władzy, usiłującego doprowadzić do harmonii chaos bytów indywidualnych. Usiłowania te wytwarzają materialny świat zjawiskowy i również zjawiskową jaźń poszczególnych monad¹¹. Nie bez znaczenia było także to, iż w miesięczniku „Myśl i Życie” stanowisko redaktora piastował Kozłowski, który jednocześnie był także jego wydawcą. To na łamach tego miesięcznika publikował swoje artykuły, a także udostępniał szpalty innym, którzy byli zainteresowani publikowaniem rozpraw dotyczących filozofii pragmatycznej. W jednym z numerów miesięcznika „Myśl i Życie” z 1912 roku Kozłowski w napisanym przez siebie artykule pt.: *Humanizm współczesny i filozofia narodowa* oznajmił, że miesięcznik którego jest redaktorem, akceptuje zasady humanizmu, rozwija je i szerzy, zaś ruch ten uważa za filozofię narodową polską¹². W tym samym numerze autor wspomnianego oświadczenia zapoznaje czytelnika ze znaczeniem słowa humanizm. I tak w wieku XVII, jak stwierdził Kozłowski, humanizm był zwrotem od rzeczy pozaświatowych ku ziemskim, a w szczególności koncentrował się na człowieku. Wtedy to człowiek stał się głównym przedmiotem badań, ale co istotne, badaniom tym towarzyszyła myśl, że wiedza jest dla człowieka. W pierwszych latach dwudziestego wieku jednym z zadań, które stało przed humanizmem było odrzucenie dogmatyzmu naukowego z jego determinizmem. Cechą charakterystyczną tak rozumianego humanizmu jest znalezienie oparcia w pozytywizmie, materializmie oraz innych prądach umysłowych, które szukały swych podstaw w przyrodoznawstwie¹³. Jakkolwiek Kozłowski był oddanym propagatorem idei pragmatyzmu i humanizmu na gruncie polskim, nie znaczy to jednak, że całość poglądów James’a i Schillera przyjmował bezkrytycznie. Dość wspomnieć, iż to Kozłowski dokonał przetłumaczenia dzieła amerykańskiego filozofa pt. *Pragmatyzm. Dylematy determinizmu*. Tłumaczenie dzieła zostało opublikowane w 1911 r.¹⁴ Polski uczony nie ograniczał się tylko do publikowania swoich artykułów w miesięczniku, którego był redaktorem. Swoje artykuły ogłasza także na łamach „Przeglądu Filozoficznego”. W jednym z nich dokonuje charakterystyki poglądów Schillera, a ściślej założeń filozoficznych angielskiego uczonego zawartych w rozprawie pt.: *Platon czy Protagoras?*¹⁵.

¹¹ Tamże, s. 167–168.

¹² W. M. Kozłowski, *Humanizm współczesny i filozofia narodowa*, [w:] „Myśl i Życie”, 1912, nr 5, s. 126.

¹³ Tamże, s. 117.

¹⁴ Patrz. W. James, *Pragmatyzm*, przeł. W. M. Kozłowski, Warszawa 1911. We wstępie do przekładu znalazło się tłumaczenie krótkiego listu, który został napisany przez W. Jamesa do W. M. Kozłowskiego, z datą 27.01.1910 r.

¹⁵ W. M. Kozłowski, *F. C. S. Schiller. Plato or Protagoras?*, [w:] „Przegląd Filozoficzny”, 1919, (Rocznik XII), s. 352–355.

Czerpiąc filozoficzne inspiracje z koncepcji angloamerykańskich pragmatystów Kozłowski swoje poglądy, które nazywa humanizmem polskim, charakteryzuje w następujących punktach: „1 – *Filozofia nie jest dziełem samego intelektu. Wytwory rozumu nie mogą powstać w sprzeczności z innymi sferami naszej osobowości, tj. uczuciem i wolą.* 2 – *Chociaż filozofia bazuje na całej osobowości człowieka, to jest ona jednak wiedzą – musi zatem swą ostateczną formę przybrać od rozumu.* 3 – *Wiedza musi kierować wyborem środków dla urzeczywistnienia celów człowieka. Jeśli jej wszakże przypada taka rola, to inne źródła niż rozum muszą mieć ideały ludzkie.* 4 – *Jaźń teoretyczna i praktyczna są równouprawnione. Stanowisko to przeciwstawia się dogmatyzmowi naukowemu, który opiera się tylko na postulatach poznawczych wiedzy.* 5 – *Na równi stawiać należy determinizm naukowy i zasadę wolności człowieka. Sfera duchowa jednostki nie podlega prawom przyrodniczym i stanowi warunek jej aktywności.* 6 – *Wszystkie wartości cywilizacji istnieją tylko dla i przez człowieka – jest on więc ostatecznym miernikiem wartości.* 7 – *Wszystkie te wartości wytwarzają jedność osobników ludzkich, zaś środkiem spajającym ich jest w głównej mierze język*”¹⁶. Na temat inspiracji filozoficznych redaktora miesięcznika „Myśl i Życie” wypowiedział się Zygmunt Zawirski (1882–1948). W jednej ze swoich publikacji pisze on: „*W swoich poglądach teoretycznych Kozłowski przedstawia pewną syntezę pozytywizmu z neokantyzmem i swoiście rozumianym pragmatyzmem. Kozłowski wyszedł z pozytywizmu, ale pod wpływem filozofii Kanta dojrzał dogmatyzm założeń pozytywizmu i postanowił go od tego dogmatyzmu uwolnić, wskazując na subiektywne źródło praw przyrody. (...) Jeśli w dalszym ciągu Kozłowski przyznawał się do pewnej wspólności z pragmatyzmem, to była to znowu łączność bardzo luźna, wynikająca tylko z ogólnego hasła filozofii czynu, a nie mająca nic wspólnego z biologicznym kryterium prawdy, wysuwany przez pragmatyzm*”¹⁷. Z kolei Bolesław Andrzejewski słusznie zauważa, że w poglądach Kozłowskiego istnieją punkty styeczne z poglądami pragmatystów. Opinia ta została wypowiedziana w odniesieniu do koncepcji prawdy. „*W problematyce tej widać – jak pisze Andrzejewski – wyraźne zbieżności autora „Zasad przyrodoznawstwa” z doktryną angloamerykańskiego pragmatyzmu. Widać tu wszakże wyraźnie odstępstwo od filozofii Jamesa i F. C. S. Schillera, co wyraża się w podkreślaniu czysto intelektualnego charakteru prawdy i przeciwstawianiu jej «prawdom życia», bazującym na uczuciu i woli*”¹⁸. Przytoczone powyżej dwie

¹⁶ W. M. Kozłowski, *Zasady humanizmu polskiego*, [w:] „Myśl i Życie”, 1913, nr 6–7.

¹⁷ Z. Zawirski, *Władysław Mieczysław Kozłowski. Wspomnienie pośmiertne*, (odbitka z XXXVIII rocznika „Przeglądu Filozoficznego”), Warszawa 1935, s. 252.

¹⁸ B. Andrzejewski, *Poglądy filozoficzne Władysława M. Kozłowskiego*, Poznań 1979, s. 67, por. także: M. Milczarek, *Tożsamość etyczna jednostki w aspekcie umowy społecznej w twórczości wybranych polskich filozofów*, [w:] *Filozofia tożsamości*, pod red. J. Kojkoł, Gdańsk 2007, s. 79–91.

opinie wskazują na to, że jakkolwiek Kozłowski był zwolennikiem filozofii pragmatycznej, to jednak nie sposób odmówić jego poglądom pewnego rodzaju odmienności i oryginalności. Jednakże to, co godne uwagi w postawie polskiego uczonego to praca, którą wykonał na rzecz przybliżenia polskim intelektualistom zasad, założeń pragmatyzmu¹⁹.

Kolejnym polskim uczonym, który był zainteresowany oraz pozostawał w kręgu oddziaływań idei związanych z humanizmem był Stanisław Brzozowski (1878–1911). W jednym z artykułów recenzujących prace Brzozowskiego, które zostały opublikowane w pierwszych latach XX wieku, jego autor pisze „...w tym czasie Brzozowski pozostawał głównie pod urokiem filozofa angielskiego, F. C. S. Schillera, który należał do pragmatystów, a reprezentowany przez siebie kierunek filozoficzny nazywał humanizmem”²⁰. Istotnie, Brzozowski był żywo zainteresowany rozwojem ruchu pragmatycznego w Polsce. W *Legendzie Młodej Polski* tak oto wypowiada się na ten temat: „Wszystko, co stanowi treść naszej myśli, wszystkie nasze pojęcia, cała nasza «teoria» – wszystko to są narzędzia naszej praktyki. Czynność nasza wytworzyła to wszystko i są to jej perspektywy i plany. (...) W zetknięciu z każdą formą bytowej filozofii (...) pragmatyzm tryumfować musi. I tryumf ten można powitać z radością, jest to zwycięstwo czynnego, wytwórczego współżycia ludzkości nad różnymi formami klerykalnego i teologicznego ducha”²¹. Ta pełna optymizmu wypowiedź wieszcząca zwycięstwo pragmatyzmu, była poprzedzona wnikliwą analizą poglądów głoszonych przez Schillera oraz Jamesa. W przytoczonej wypowiedzi znalazły się także słowa krytyki, które były skierowane pod adresem pragmatyzmu. Mimo pewnych zastrzeżeń Brzozowski z sympatią odnosił się do nowego ruchu filozoficznego. To, co w sposób szczególnie wzbudziło zainteresowanie autora *Legendy Młodej Polski* w pragmatyzmie i uczyniło przedmiotem refleksji filozoficznej, to założenie, według którego człowiek pozostaje twórcą świata i siebie samego. W jednym ze swoich artykułów Brzozowski w sposób następujący dokonuje charakterystyki stanowiska humanistycznego: „Ani Bóg, ani natura nie rządzi nami, ludzkość jest samowładna. Wszystko, co nas otacza, nawet to, co ukazuje się nam, jako niezależna, pozaludzka rzeczywistość jest naszym, ludzkim wytworem. «Poza sobą i ponad sobą ludzkość otacza mrok i próżnia. Lecz nie jest to pobudka do rozpacz. Lecz wezwanie do twórczego męstwa. Próżnia ta znaczy, że ludzkość jest panią swych losów». Ale też dlatego jest czas żywota dla ludzi silnych, dla ludzi, którzy radośnie i dumnie powiedzą: „jesteśmy sami, a więc wszystko do nas należy. Ci, którym do życia

¹⁹ W. M. Kozłowski, *Przegląd Systematów Współczesnych. Pragmatyzm*, [w:] „Przegląd Filozoficzny”, rok 1911 (rocznik XIV), s. 4–79.

²⁰ H. Życzyński, *Stanisław Brzozowski. Kultura i Życie*, Lublin 1936, s. 8.

²¹ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Warszawa 1937, s. 76–77.

potrzeba jakiegokolwiek przeznaczenia, którzy potrzebują Boga, Przyrody, Dziejów jako obiektywnych instancji, wydających nakazy i chroniących człowieka od ciężaru odpowiedzialności swobodnej, tacy ludzie nie rozumieją nigdy wielkości humanizmu; nie zaznają też nigdy rozkoszy wolnego czynu”²². Z treści przytoczonego cytatu jednoznacznie wynika, że jego autor identyfikował się z ideami głoszonymi przez pragmatystów. Poglądy te utwierdzały go w powziętych przekonaniach, które dotyczyły przede wszystkim człowieka oraz jego miejsca i roli, jaką powinien odgrywać w świecie.

Na temat tego, co charakteryzowało poglądy Brzozowskiego, wypowiedział się Bogdan Suchodolski (1903–1992). Podaje on, że „Brzozowski był apostołem idei twórczości ludzkiej. Piętnował zawsze wszelkie postacie duchowego i fizycznego lenistwa, ujawniał nieublaganie i bezlitośnie, iż nie ma dla nas nigdzie trwałych punktów oparcia, krzepiących, zacisznych rękojmi naszego powodzenia, przekonywał, iż wszystko zawisło od ludzkiej woli, wysiłku, pracy i odpowiedzialności. Ale zarazem głosił, iż życie nie jest zupełną dowolnością, ostrzegał przed łatwą wygodną marzeń”²³. Postulat, by uznać samego siebie za kreatora własnej osobowości i świadomości, i rzeczywiście nim być, jest jednym z podstawowych wymagań, jakie – zdaniem Brzozowskiego – stoją przed człowiekiem. „Zapanować nad samym sobą, siebie samego tworzyć, być artystą i twórcą własnego przeznaczenia, siebie samego znać i posiadać w ten sposób może tylko nowoczesny Europejczyk: taka jest siła fatalna tkwiąca w naszym pozornie osobistym, izolowanym ja”²⁴. Wymaganie to pozostaje centralną ideą kultury europejskiej, zmierzającej do „podniesienia człowieka do godności swobodnego sprawcy swoich losów”²⁵. Brzozowski przyjmuje humanistyczny pogląd na świat i zakłada, iż najwyższą wartością w świecie jest człowiek. Jest on zobowiązany do podejmowania nieustannych wysiłków w celu świadomego współtworzenia historii oraz przekształcania siebie z przypadkowego produktu okoliczności w rozumny twór własnego sumienia.

Sposób, w jaki pragmatyzm stawiał zagadnienia, rozwiązywał problemy filozoficzne, był bliski Brzozowskiemu. Niejednokrotnie sam dał wyraz swoim sympatiom kierowanym pod adresem humanizmu, który był dla niego inspirującym ruchem filozoficznym. Brzozowski w sposób konsekwentny nie rozwinął koncepcji

²² Por. B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933, Biblioteka Pamiętnika Literackiego t. I, s. 62–281. Por. także: B. Suchodolski, *Rękopisy Stanisława Brzozowskiego*, [w:] „Ruch Literacki”, 1935 nr 5, s. 142–143.

²³ Tamże. s. 272.

²⁴ St. Brzozowski, *Dziela*, t. VIII, (*Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze kulturalnej*), Warszawa 1937, s. 9.

²⁵ Tamże, s. 10.

związanych z humanizmem, któremu tak dużo zawdzięczał. Jak pisze Suchodolski „Uczył to dopiero Znaniecki, właściwy twórca filozofii humanistycznej w Polsce. Jego studia podejmują myśl Brzozowskiego w całej pełni”²⁶.

Florian Znaniecki (1882–1958) niezwykle wysoko cenił poglądy głoszone przez pragmatystów, a także dostrzegał w pragmatyzmie korzystny kierunek rozwoju filozofii.

W drodze do spotkania z pragmatyzmem Znaniecki przechodził różne koleje losu. Wśród pozostawionych wspomnień, traktujących o latach młodości, brak jest jakichkolwiek wzmianek na temat pragmatyzmu. Najwidoczniej na tym etapie życia młody literat nie zwracał uwagi na docierające z zachodu informacje traktujące o filozofii pragmatycznej, a także humanizmie Schillera. Natomiast w bibliografii do pracy doktorskiej nie brakuje już dzieł Jamesa pt.: *Pragmatism* oraz *Will to Believe*²⁷. Wynika z tego, że pierwsze kontakty, do jakich doszło z pragmatyzmem, miały miejsce podczas studiów w Szwajcarii i Francji, gdzie Znaniecki poświęcił swój czas na przestudiowanie głównych dzieł Jamesa. Do kraju powrócił jako ten, dla którego pragmatyzm nie był już żadną nowością, a także nie krył w sobie żadnych tajemnic. Co prawda rok 1910 nie obfitował we wzmianki na temat stosunku, jaki żywił do pragmatyzmu. Pierwsze opinie na ten temat pojawią się w niedalekiej przyszłości. W lipcu 1911 roku w czasopiśmie literacko-artystyczno-naukowym „Sfinks” Znaniecki nie pozostawia czytelnikowi żadnych wątpliwości co do stanowiska, jakie zajmuje wobec humanizmu reprezentowanego przez Schillera oraz pragmatyzmu Jamesa. Czytamy tam między innymi: „...humanizm jest istotnie dzisiaj potężnym prądem, z którym filozofia liczyć się musi więcej, niż z jakimkolwiek innym”²⁸.

Pod koniec pierwszej dekady dwudziestego wieku Znaniecki, czego sam nie ukrywał, znajdował się pod przemożnym wpływem filozofii Jamesa oraz Schillera. Ten wpływ daje się zauważyć w jego artykułach opublikowanych w latach 1911–1912. Mam tutaj na myśli przede wszystkim artykuł pod tytułem *Humanizm w filozofii współczesnej* oraz pracę *Humanizm i poznanie*, która została wydana drukiem w 1912 roku. We wspomnianych powyżej publikacjach sam autor identyfikuje się z głoszonymi przez filozofów pragmatystów ideami. W wyeksponowaniu zagadnienia wartości oraz twórczości Znaniecki widział największą zasługę no-

²⁶ B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, wyd. cyt., s. 72.

²⁷ Wiosną 1910 roku w Krakowie, na podstawie rozprawy zatytułowanej *Zagadnienie wartości w filozofii* Znaniecki uzyskuje tytuł doktora. Kraków podobnie jak Paryż i Genewa był kolejnym przystankiem w życiu uczonego, który miał aspiracje rozpoczęcia samodzielnej kariery naukowej w dziedzinie filozofii na jednym z polskich uniwersytetów.

²⁸ F. Znaniecki, *Humanizm w filozofii współczesnej*, [w:] „Sfinks”, 1911, z. 43, s. 310–311.

wego prądu filozoficznego²⁹. Natomiast pragmatyzm traktowany był przez autora *Humanizmu i poznania* jako powrót do tradycji filozofii greckiej, łączącej w sobie mądrość i cnotę.

Z pewnością w kwestii uznania kogoś za ucznia takiego czy innego ruchu filozoficznego mogą rodzić się pytania i budzić wątpliwości. Jednakże wątpliwości te znikają w przypadku ustalenia filozoficznych inspiracji, które młody filozof czerpał z pragmatyzmu³⁰.

Sam Znaniński w 1919 roku napisał: „*Wśród moich późniejszych długów żaden nie jest równie wielki jak ten, który jestem winien pragmatyzmowi – jestem skłonny w istocie uważać się niemal za ucznia tego kierunku. Nie będę zdziwiony, jeśli mistrzowie wyprą się mnie, ponieważ nie mogę podzielać większości ustalonych poglądów pragmatystycznych na szczególne zagadnienia filozoficzne, takich jak: biologiczna koncepcja działalności, instrumentalna definicja prawdy i wiele innych. Wydaje mi się, że ogólny prąd myślowy, któremu pragmatyzm dał początek, jest zbyt potężny, zbyt rozległy i zbyt głęboki, by miał on być uregulowany z góry przez kilka już przyjętych przez szkołę formuł. Zostać pragmatystą ortodoksyjnym – znaczyłoby obecnie poświęcić ducha dla litery*”³¹.

Odmienne stanowisko w odniesieniu do idei pragmatycznych zajmował Władysław Biegański (1857–1917). Myśliciel ten poddał krytyce główne założenia pragmatyzmu, a w szczególności poglądy traktujące o prawdzie. Jednakże, na co zwraca uwagę Stanisław Borzym, swoją koncepcję teoriopoznawczą zwaną przewidywaniem, sformułował zarówno w dyskusji z pragmatyzmem jak i empirio-krytycyzmem³². Biegański, który słusznie pozostaje identyfikowany z zawodem lekarskim, koncentrował swoje zainteresowania przede wszystkim na logice i zagadnieniach teoriopoznawczych. Jest autorem dzieł pt. *Zasady logiki ogólnej* wydanej w 1903 r., *Teorii logiki* opublikowanej w 1912 r. Tym samym to między innymi zagadnienia logiczne były tymi, którym autor wspomnianych dzieł poświęcił znaczną część swojego życia. Mimo to, ów lekarz-humanista śledził powstające prądy intelektualne, był zaznajomiony z założeniami pragmatyzmu Jamesa oraz humanizmu Schillera. Jednak nie wypowiadał się na temat tych nurtów z entuzjazmem. Ostrze swojej krytyki zwrócił w kierunku rozwiązań jakie pragmatyści zastosowali w odniesieniu do zagadnienia prawdy. Jak pisze autor *Teorii logiki*

²⁹ „Ten ogólny kierunek można by nazwać (...) humanizmem; główne zagadnienie zaś, do którego wszystkie inne zaczynają być sprowadzone, to zagadnienie wartości, a zwłaszcza pewna jego część: zagadnienie działalności”, F. Znaniński, *Humanizm i poznanie*, Warszawa 1912, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa 1991, s. 239.

³⁰ Por.: S. Borzym, *Trzy źródła filozofii Floriana Znanińskiego*, [w:] *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 190–196.

³¹ F. Znaniński, *Rzeczywistość kulturowa*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa 1991, s. 472.

³² Por.: S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984, s. 44–47.

„Zagadnienie to stało się nawet ośrodkiem, około którego grupowały się nowe lub odnowione poglądy filozoficzne o odrębnej treści znane pod ogólną nazwą pragmatyzmu lub humanizmu i liczące wielu zwolenników zwłaszcza w Anglii i Ameryce³³. Tak oto na temat głoszonej przez pragmatystów koncepcji prawdy wypowiada się Biegański: „Pragmatysta James określa prawdę w następujący sposób: „prawda jest ogólną nazwą dla aktów sprawdzania ... a sprawdzanie oznacza pewne praktyczne skutki idei sprawdzonych (...). Inny zwolennik tego kierunku filozoficznego, Schiller, mówi wprost „prawda sądu zależy od jego zastosowania”³⁴. Przytoczone definicje prawdy tak jak je rozumiał James oraz Schiller – jak stwierdza polski uczony – nie mają żadnego znaczenia dla logiki, a nawet burzą naukę o logice³⁵. Jednoznaczna krytyka zagadnienia prawdy, jednego z podstawowych zagadnień w filozofii, nie pozostawia żadnych wątpliwości, że polski myśliciel do sympatyków pragmatyzmu się nie zaliczał. Należy zauważyć, iż z opiniami Biegańskiego się liczono, nawet jeśli się z nimi nie zgadzano. Do grona czytelników i recenzentów prac Biegańskiego należał między innymi wybitny polski filozof Roman W. Ingarden (1893–1970)³⁶.

Krótki przegląd stanowisk, jakie zajmowali polscy myśliciele wobec pragmatyzmu, tego jak reagowali na ów nowo powstały prąd filozoficzny, pozwala na sformułowanie kilku uwag. Pierwszą z nich jest wyraźny brak tłumaczeń dzieł pragmatystów na język polski. Na tym tle pozostaje godnym uwagi inicjatywa podjęta przez Kozłowskiego, dotycząca tłumaczenia dzieła Jamesa pt. *Pragmatyzm*. Ukazanie się tego dzieła w 1911 r. było istotnym wydarzeniem na rynku księgarskim. Szczególnie ważnym dla tych, którzy z wielką sympatią spoglądali na filozofię i filozofów będących jednocześnie twórcami jak i propagatorami nowych prądów intelektualnych. Brak literatury podmiotowej spowalniał rozwój recepcji nowego prądu filozoficznego na gruncie polskim. Mimo to, wielu filozofów znało idee głoszone przez pragmatystów. W przypadku większości z nich, do pierwszych spotkań z pragmatyzmem czy też humanizmem dochodziło w ramach odbywanych studiów poza granicami kraju, bądź też w ramach podróży zagranicznych.

Rola polskich uczonych w rozwoju ruchu pragmatycznego była niewielka. W zasadzie podejmowane przez nich działania sprowadzały się do informowania i popularyzowania idei Jamesa i Schillera. Nie współuczestniczyli oni w procesach formowania się filozofii pragmatycznej. Kontaktów o charakterze koleżeńsko-naukowym z czołowymi przedstawicielami pragmatyzmu nie było. Polscy uczeni

³³ Wł. Biegański, *Teoria logiki*, Warszawa 1912, s. 110.

³⁴ Tamże, s. 111.

³⁵ Tamże, s. 112, por. także, tegoż, *Traktat o poznaniu i prawdzie*, 1910 (b.d.b.).

³⁶ Por. Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Katowice 1999, s. 110–114.

ograniczali się do roli zewnętrznych obserwatorów nowego ruchu filozoficznego. Na uwagę zasługuje także fakt, że żaden z polskich uczonych nie napisał pracy, której celem byłaby całkowita rekonstrukcja poglądów Jamesa czy też Schillera. Niewątpliwie poprzez swoją działalność Kozłowski przyczynił się w znacznym stopniu do przybliżenia głównych myśli – poglądów głoszonych przez pragmatystów, natomiast Znanięcki oraz Brzozowski informowali czytelnika zainteresowanego nowościami filozoficznymi, o rodzącym się nowym prądzie intelektualnym zamiennie nazywanym pragmatyzmem lub humanizmem. Niewątpliwie wymienieni uczeni czerpali swoje filozoficzne inspiracje z pragmatyzmu, który ostatecznie został przez nich w pewnym sensie zasymilowany i co za tym idzie, nadał kształt ich własnym oryginalnym poglądom.

Summary

The purpose of the article “Pragmatism in Poland – first reactions, early records” is to show the process of familiarizing Polish readers with this new philosophical trend, and its reception in Poland at the beginning of the 20th century. Polish scholars, despite the difficulties involved, were familiar with the main assumptions of pragmatism. The sources of their knowledge in this respect were most often studies conducted at western university centres. The main exponents of pragmatic ideas were: Florian Znanięcki (1882–1958), Władysław Mieczysław Kozłowski (1858–1935) and Stanisław Brzozowski (1878–1911), whereas Władysław Biegański (1857–1917) developed his views in opposition to pragmatism. However, it is necessary to point out that the role of Polish scholars in the development of pragmatism was insignificant. Kozłowski undoubtedly popularized the main ideas – views endorsed by pragmatists through his work, while the works of Znanięcki and Brzozowski were sources of information to the reader who was interested in philosophical novelties of the new intellectual movement, interchangeably called pragmatism or humanism. The mentioned scholars drew their philosophical inspirations from pragmatism, which in a sense they eventually assimilated; in consequence, pragmatism shaped their own original views.

Bibliografia

- B. Andrzejewski, *Poglądy filozoficzne Władysława M. Kozłowskiego*, Poznań 1979.
 W. Biegański, *Teoria logiki*, Warszawa 1912.
 W. Biegański, *Traktat o poznaniu i prawdzie*, 1910 (b.d.b.).
 S. Borzym, *Trzy źródła filozofii Floriana Znanięckiego*, [w:] *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 190–196.

- S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984.
- H. Buczyńska-Garewicz, *James*, Warszawa 1973.
- H. Buczyńska-Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970.
- S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze kulturalnej*, Warszawa 1937.
- F. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. J. Łoziński, t. VII, Warszawa 1989.
- C. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Katowice 1999.
- W. James, *Pragmatyzm*, przeł. W. M. Kozłowski, Warszawa 1911.
- W. James, *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia. Popularne wykłady z filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2004.
- L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000.
- W. M. Kozłowski, *Sprawozdanie z Trzeciego Kongresu Międzynarodowego Filozoficznego – Heidelberg*, [w:] „Przegląd Filozoficzny”, 1908, r. XI, s. 335–336.
- W. M. Kozłowski, *Czym jest humanizm polski*, [w:] „Myśl i Życie”, 1913, nr 5, s. 9–12.
- W. M. Kozłowski, *F. C. S. Schiller i jego humanizm*, [w:] „Tygodnik Polski”, 1912, rok I, nr 11, s. 167–170.
- W. M. Kozłowski, *Humanizm współczesny i filozofia narodowa*, [w:] „Myśl i Życie”, 1912, nr 5, s. 120–126.
- W. M. Kozłowski, *F. C. S. Schiller. Plato or Protagoras?*, [w:] „Przegląd Filozoficzny”, 1919, (Rocznik XII), s. 352–355.
- W. M. Kozłowski, *Zasady humanizmu polskiego*, [w:] „Myśl i Życie”, 1913, nr 6–7.
- W. M. Kozłowski, *Przegląd Systematów Współczesnych. Pragmatyzm*, [w:] „Przegląd Filozoficzny”, 1911, s. 4–79.
- B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933, [w:] Biblioteka Pamiętnika Literackiego, t. I, s. 62–281.
- B. Suchodolski, *Rękopisy Stanisława Brzozowskiego*, [w:] „Ruch Literacki”, 1935, nr 5, s. 140–143.
- W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1999, s. 194.
- Z. Zawirski, *Władysław Mieczysław Kozłowski. Wspomnienie pośmiertne*, (odbitka z XXXVIII rocznika „Przeglądu Filozoficznego”), Warszawa 1935, s. 252.
- F. Znaniecki, *Humanizm w filozofii współczesnej*, [w:] „Sfinks”, 1911, z. 43, s. 300–321.
- F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, Warszawa 1912, [w:] Pisma filozoficzne, t. II, Warszawa 1991.
- F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, [w:] Pisma filozoficzne, t. II, Warszawa 1991.
- H. Życzyński, *Stanisław Brzozowski. Kultura i Życie*, Lublin 1936.

Autor jest adiunktem w Akademii Wychowania Fizycznego w Katowicach, Zakład Filozofii i Socjologii

KAROL JASIŃSKI
(Olsztyn)

BÓG JAKO „TY WIECZNE”. DIALOGICZNA FILOZOFIA BOGA MARTINA BUBERA

Czasy obecne znaczone są z jednej strony kryzysem religijności, przynajmniej w jej formie zinstytucjonalizowanej, z drugiej natomiast strony coraz częściej stwierdza się u ludzi występowanie jakiegoś „głodu” Transcendencji. Pod słowem „Transcendencja” człowiek rozumie z reguły jakiś rodzaj Bytu boskiego. Samo bowiem słowo „Bóg” należy do grupy wyrazów wieloznacznych. Pojęcie to odnosi się często do bytu będącego obiektem jakiegoś kultu. Pojęcie Boga jako osobowej lub nieosobowej istoty nadprzyrodzonej leży u podstaw większości wierzeń i jest przedmiotem zainteresowania między innymi takich nauk, jak teologia i filozofia. Przedstawiciele owych dyscyplin snują o Bogu rozważania natury metafizycznej, ale zauważają niekiedy, że możliwe jest również zbliżenie się do Jego tajemnicy dzięki jakiejś formie doświadczenia egzystencjalnego.

Jedną z ważnych postaci, która była bliższa owemu drugiemu podejściu do problemu Absolutu, jest niewątpliwie żydowski myśliciel Martin Buber (1878–1965). Był to człowiek, którego głównym zadaniem życiowym było odkrycie „prawdziwego oblicza” Boga. Musiał on jednak przebyć długą drogę, zanim osiągnął wyznaczony sobie cel. Po odejściu od praktyk i prawd ortodoksyjnego judaizmu, otarł się o mistykę, co znalazło swój wyraz w specyficznym pojęciu Absolutu jako podmiotu transcendentalnego będącego fundamentem jedności człowieka i świata. Wykryształowanie się ostatecznej koncepcji Boga było u Bubera związane z odkryciem dialogicznego wymiaru życia człowieka. Przełomowe w tym względzie były lata 1912–1919, które określił on jako „jedno wielkie doświadczenie wiary”. Doświadczenie to było ściśle związane z niewyraźnym przeżyciem spotkania z osobowym Bogiem¹.

¹ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 689; Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk – Eine Gesamtdarstellung*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1975, s. 20.

Poniższe analizy są próbą przedstawienia dojrzałej koncepcji istoty boskiej w dialogicznej filozofii Martina Bubera. Koncepcja ta wypływa z czterech zasadniczych źródeł. Pierwszym z nich jest chasydyzm (m.in. przekonanie o zamieszkiwaniu Boga w świecie, mistyka jedności, ujęcie historii jako dialogu Boga z człowiekiem)². Drugim źródłem jest judaizm, zwłaszcza obecna w nim idea jedyności Boga jako zasady bytu i fundamentu wewnętrznej jedności człowieka³. Trzecie źródło stanowi chrześcijaństwo (Bóg jako wspólnota osób)⁴. Czwarte natomiast wypracowana przez Bubera filozofia dialogu i suponowane przez niego rozumienie bytu nie jako czegoś, co istnieje, ale raczej, co dzieje się w spotkaniu⁵. Z tej racji prawdziwe ludzkie bytowanie jest zawsze życiem w relacji z innym bytem, zwłaszcza w relacji z Bogiem. Buber nazwał je także życiem przed obliczem Boga jako „wiecznego Ty, które nie może stać się To” (idea)⁶.

Prezentację dialogicznej filozofii Boga, której autorem jest Martin Buber, zaczęłam od omówienia koncepcji Boga jako „Ty wiecznego”⁷ będącego fundamentem bytu, a następnie zwróciłam uwagę na trzy związane z nią problemy, do których należą panteizm, osobowość Absolutu oraz kwestia stawiania się bytu boskiego. W moich analizach będę opierał się w znacznej mierze na dziełach samego autora *Ich und Du*. Jednak, aby lepiej zrozumieć pewne istotne fragmenty jego myśli, znaczonej niejednokrotnie metaforyką, odwołam się także do przynajmniej niektórych jej komentatorów.

1. Tajemnica Boga

Buber przyznaje, że pytanie o możliwość i rzeczywistość dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem intrygowało go już w młodości⁸. Bóg bowiem,

² Por. M. Buber, *Biblischer Humanismus*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 1088–1089; tenże, *Die chassidische Botschaft*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 850–852; tenże, *Die jüdische Mystik*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 15–16; tenże, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 731–736.

³ Por. M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1920, s. 30–31, 44–45; tenże, *On Judaism*, New York 1967, s. 6.66.112.182; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 36.78.

⁴ Por. M. Buber, *Ich und Du*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 135.

⁵ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 134–137; B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967, s. 274–277.

⁶ Por. M. Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 109; tenże, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 694.

⁷ Określenie Boga jako „Ty” zaczerpnął Buber od F. Ebnera, por. R. Horwitz, *Ferdinand Ebner als Quelle für Martin Bubers Dialogik in „Ich und Du”*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 142–145.

⁸ Por. M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 29.

przed obliczem którego znajduje się człowiek, jest dla Bubera przede wszystkim tajemnicą, która wydaje się być z jednej strony obca, przerażająca, ale z drugiej bardzo bliska⁹. Pisząc o życiu człowieka „w obliczu” Tajemnicy, wiązał je z wejściem w relację „Ja-Ty”¹⁰. Odwoływał się przy tym do biblijnego sensu słowa „oblicze”, podkreślającego zamieszkiwanie wszechobecnego i działającego w świecie Boga, lub ujęcia kabalistycznego, gdzie „twarz” była hipostazą mistyczną¹¹. Z tej racji żadne pojęcie nie może dać adekwatnego opisu Boga, ponieważ każde z nich znaczone byłoby nadmiarem lub niedostatkami treści¹². Trudność takiego podejścia zauważył Ch. Hartshorne, który uważał je poniekąd za prawdziwe, ale też jednostronne. Otóż Buber sądził, że istnieje Bóg, którego nie można pomyśleć lub rozumowo zinterpretować, a jedynie – jak mówił – zagadnąć, czyli zwrócić się do Niego w sposób osobowy. Problem jednak tkwi w tym, że człowiek nie tylko mówi do Niego, ale także o Nim. Z tej racji musi mieć jakiś zespół pojęć określających Go. Jego zdaniem, stanowisko Bubera, zgodnie z którym relacja do Boga jest pozapojęciowa, uniemożliwiałoby wszelką werbalną komunikację człowieka z Bogiem¹³.

Refleksja Bubera koncentruje się w pierwszym rzędzie na sytuacji życiowej człowieka. Podkreślał on, iż „człowiek żyje naprzeciw Boga”¹⁴. Wypowiedź ta nie jest jednak żadną tezą metafizyczną, a jedynie wynikiem doświadczenia wiary. W związku z tym, człowiek może sensownie mówić o Bogu wyłącznie na podstawie własnego doświadczenia i ze swojej perspektywy¹⁵. Płaszczyzną rozważań Bubera o Bogu nie była więc sfera teorii, ale praktyki, co wskazuje na jego związek z myślą Kanta¹⁶. Odwołując się do praktyki i doświadczenia, starał się on przede

⁹ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 131.

¹⁰ Por. tamże, s. 151.159.

¹¹ Por. J. Bloch, *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg 1977, s. 64.

¹² Por. S. i B. Rome (red.), *Philosophical Interrogations*, New York 1964, s. 88.

¹³ Por. Ch. Hartshorne, *Martin Bubers Metaphysik*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 46.

¹⁴ Por. M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1112; tenże, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 690.

¹⁵ Por. M. Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1100–1101; tenże, *Das Problem des Menschen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 359; R. Bielander, *Martin Bubers Rede von Gott. Versuch einer philosophischen Würdigung des religiösen Denkens*, Bern–Frankfurt 1975, s. 124; W. P. Glinkowski, „Bóg filozofów”. *Bóg w myśli Martina Bubera*, „Edukacja Filozoficzna”, 35, 2003, s. 263.

¹⁶ Por. F. Kaufmann, *Martin Bubers Religionphilosophie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 191–193; T. Reichert, *Martin Buber: „Ich habe keine Lehre...” – Erkennen und Weitergabe des Erkannten im Grundwort Ich-Du*, „Im Gespräch” 6, 2003, s. 15–16.

wszystkim ukazać, jakie znaczenie ma Bóg dla człowieka¹⁷. Efektem takiej postawy jest wypracowanie przez niego swoistego empiryzmu religijnego. Akcentował w nim możliwość doświadczenia Boga oraz pokazywał, że dokonuje się ono w spotkaniach z innymi bytami¹⁸.

Doprecyzowując ten aspekt swoich poglądów, Buber ukazywał silny związek relacji do Boga z relacją do człowieka. Był to zresztą centralny punkt jego myśli. Odkrył go rozważając biblijny nakaz miłości, który został ujęty w podwójnym przykazaniu miłości Boga i człowieka. Połączenie tych dwóch, początkowo samodzielnych nakazów prowadziło do przekonania, że skończony byt, jakim jest człowiek, stał się transparentny na Byt nieskończony¹⁹. Podobieństwo między tymi dwiema relacjami widoczne jest, jego zdaniem, w bezpośrednim zwróceniu się do swojego „Ty” oraz we wzajemności tego odniesienia²⁰. Istotną rolę pełni w tej relacji świadectwo²¹. Może warto przy tym zauważyć, iż Buber, wiążąc odniesienie do Boga z odniesieniem do człowieka, bliski jest myśli L. Feuerbacha, którego zamiarem było przekształcenie teologii (abstrakcyjnej metafizyki) w antropologię (konkretyzując transcendencję w człowieku)²².

Wydaje się jednak, że mimo antyintelektualistycznych tendencji, Buber nie posunął się do skrajnego irracjonalizmu w swojej koncepcji Boga. Jego celem było wskazanie pewnej rzeczywistości, która do tej pory nie była dostatecznie zauważalna – wzajemnej relacji między człowiekiem a Bogiem w konkretnej rzeczywistości²³. Opis tego doświadczenia nie był, jego zdaniem, możliwy w ścisłym języku pojęć. Nie znaczy to jednak, że w ogóle wymykał się deskrypcji. Filozof z Heppenheim posługiwał się w tym celu metaforami lub symbolami. Miały one podkreślać z jednej strony nadzwyczajną naturę tego, do czego się odnosiły, z drugiej natomiast przybliżać ją w zrozumiałych obrazach²⁴.

Akcentowanie roli doświadczenia przez Bubera szło w parze z negacją wszelkiej naukowej wiedzy o Bogu. Wiązało się to z jego przekonaniem, że wszelkie poznanie odbywa się w podmiotowo-przedmiotowej sferze „Ja-To”. Zdaniem Bubera, na gruncie nauki nie ma bowiem żadnego przekonującego argumentu

¹⁷ Por. H. W. Schneider, *Die geschichtliche Bedeutung der Buberschen Philosophie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 415.

¹⁸ Por. T. Reichert, art. cyt., s. 18–19; H. W. Schneider, dz. cyt., s. 414–415.

¹⁹ Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 99.

²⁰ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 694.

²¹ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 170.

²² Por. D. Becker, *Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths*, Göttingen–Zürch 1986, s. 44–45.

²³ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 693.

²⁴ Por. L. D. Streiker, *The Promise of Buber. Desulutory Philippics and Irenic Affirmations*, Philadelphia and New York 1969, s. 56.

na istnienie Boga. Co więcej, stosowanie dowodu prowadziłyby do zatarcia różnicy między wiarą i niewiarą. Dowód dawałby wprawdzie człowiekowi naukową pewność, ale pozbawiałby go ryzyka, które jest nieodłącznym elementem wiary²⁵. Tezy o istnieniu Boga nie można więc wywieść ani z natury, którą stworzył, ani z historii, którą kieruje, ani z podmiotu, który o nim myśli. Istnieje On wyłącznie naprzeciw nas i można jedynie zwrócić się do Niego²⁶. Dlatego Buber podkreśla, że mówienie o Bogu jako „on” jest jedynie metaforą. Gdyby bowiem ten zaimek był używany dosłownie w odniesieniu do Niego, to wówczas stałby się On, ukonstytuowanym w określony sposób, bytem pośród innych bytów. Natomiast niebezpieczeństwa tego unikamy zwracając się do Niego właśnie za pomocą słowa „Ty”²⁷.

2. „Ty skończone” a „Ty wieczne”

Buber podkreślał bardzo wyraźnie, że Bóg z jednej strony nie jest jednym z wielu przedmiotów naszego doświadczenia, ale z drugiej strony nie można nawiązać z Nim relacji poprzez rezygnację z nich²⁸. Dlatego też w relację z Bogiem jako „Ty wiecznym” wchodzimy poprzez intensywny kontakt z przyrodą, ludźmi lub istotami duchowymi²⁹. Filozof z Heppenheim zdawał się dopuszczać możliwość, że owym skończonym „Ty” otwierającym na „Ty wieczne” może być nie tylko jakieś żywe stworzenie, konkretny przedmiot, czy wydarzenie, lecz także idea lub wyobrażenie. Nie ma wprawdzie w tym przypadku żadnych obiektywnych kryteriów rozpoznania autentyczności tej relacji, niemniej jednak odwołuje się on do sprawdzianu wewnętrznego, jakim jest jedność całego bytu ludzkiego odniesionego do niej w relacji dialogicznej³⁰.

Znamienne wydają się być następujące słowa Bubera: „Przedłużone linie relacji przecinają się w *wiecznym Ty*. Każde pojedyncze *ty* jest przebłyskiem ku niemu. Przez każde pojedyncze *ty* zagaduje podstawowe słowo *wieczne Ty*”³¹. Na innym miejscu podkreśla, iż chodzi o paralelne linie, które się krzyżują³².

²⁵ Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 84.

²⁶ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 132.

²⁷ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 713–714.

²⁸ Por. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 236.

²⁹ Por. M. Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 86.

³⁰ Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 80–82.

³¹ M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 128.

³² Por. tamże, s. 100.

Jak jednak właściwie rozumieć wspomnianą wyżej zależność? J. Bloch, na podstawie wypowiedzi Bubera, formułuje dwie możliwości. Z jednej strony relacja do „Ty wiecznego” jest udoskonaleniem konkretnej relacji z bytem czasowym, przez wskazanie jego uczestnictwa w prawdziwym byciu. Z drugiej strony natomiast wejście w relację „Ja–Ty” jest akceptacją bytu obecnego przed człowiekiem, który jest znakiem obecności Boga (szekiny)³³. Moim zdaniem, bardziej trafna jest pierwsza interpretacja, zgodnie z którą pierwszorzędna jest relacja do konkretnego bytu czasowego, a odniesienie do „Ty wiecznego” jest wtórne³⁴. Świat i Bóg, zachowując swoją samodzielność, wskazują jednak na siebie. W relacji dialogicznej prawdziwie obecne jest wyłącznie „ty pojedyncze”, a „Ty wieczne” jest tylko przeczuwane. Stanowi ono poniekąd horyzont doświadczenia innego bytu³⁵.

Powyższy obraz, mówiący o paralelnych liniach relacji przedłużających się w „wiecznym Ty”, wydaje się jednak mylący z dwóch powodów. Po pierwsze, Bóg stałby wówczas na końcu naszej drogi do „Ty” skończonego. Po wtóre, paralelizm ten odpowiada bardziej światu „Ja–To”, który jest nam dany w czasie i przestrzeni. Natomiast sfera „Ja–Ty” znajduje, według Bubera, swe spełnienie w „wiecznym środku”, w którym przecinają się linie wszystkich relacji. Owym „środkiem” byłoby właśnie „Ty wieczne”³⁶.

Trzeba więc wziąć pod uwagę inny schemat. Bóg stanowiłby w nim centrum kręgu, w którym krzyżują się linie relacji międzyludzkich. Pojęcie „centrum” oznaczałoby to, co Buber określa mianem „pomiędzy” („zwischen”). Bóg byłby więc „rzeczywistością pomiędzy”. Nie identyfikując się z ontologicznym „pomiędzy”, stanowiłby „pomiędzy wszystkich pomiędzy” („zwischen allen zwischen”). Łączyłby On wówczas nie tylko dwóch partnerów, ale w ogóle wszystkie relacje dialogiczne³⁷. Byłby On dynamicznym środkiem, ponieważ wytwarzałby wszystkie relacje. Stanowiłby on z jednej strony punkt przestrzenny. W pojęciu „wiecznego środka” zyskiwałoby tym samym swoją filozoficzną postać izraelskie wyznanie, że to nie świat jest miejscem Boga, lecz Bóg jest miejscem świata. Z drugiej jednak strony, „wieczny środek” byłby także kategorią czasową, ponieważ podtrzymywałby czasowe trwanie skończonej relacji³⁸. Schemat „środka” wskazywałby też na analogię między Buberem i Plotynem oraz całą tradycją neoplatońską. Podobnie jak plotyńskie słońce jest najbardziej widzialne ze wszystkich obiektów

³³ Por. J. Bloch, dz. cyt., s. 83–84.117.

³⁴ Por. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, s. 333–335.

³⁵ Por. Y. Amir, *Das endliche und das ewige Du bei Buber*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 102–103.

³⁶ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 146.

³⁷ Por. M. Theunissen, dz. cyt., s. 336.

³⁸ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 156; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 237–238.240.

i stanowi źródło światła umożliwiające widzenie innych rzeczy, tak też Bóg jest najważniejszym partnerem relacji „Ja–Ty” i siłą leżącą u jej podstawy, dającą bycie i wyłączność³⁹.

Używany przez Bubera w odniesieniu do Boga zaimek „Ty” nie byłby wówczas żadnym pojęciem, ale językowym sygnałem wyrażającym łączność. Przypominałby on o spotkaniu, o występującym w nim momencie stania „naprzeciw” siebie. Kiedy mówilibyśmy „Ty” w odniesieniu do Boga, wówczas nie wysuwalibyśmy żadnych tez dotyczących jego istoty, ale jedynie postulat przyjęcia określonej postawy. Nie byłaby to więc mowa o Bogu, ale o naszej relacji do Niego. Formuła ta postulowałaby postawę dialogiczną wobec tajemnicy, a sprzeciwiałaby się jej uprzedmiotowieniu⁴⁰.

Status owego „Ty” był zresztą przedmiotem wielu kontrowersji. Zdaniem M. Theunissen, to nie Bóg jest „Ty”, ale „Ty” staje się Bogiem. Dzieje się tak, ponieważ byty występujące w świecie nie są „Ty” z racji posiadanej treści. „Ty” bowiem jest u Bubera beztreściowe. Kiedy więc przyjmowalibyśmy wobec bytów postawę dialogiczną, wówczas przyznawalibyśmy im boskie przeznaczenie⁴¹. Zdaniem natomiast J. S. Woochera jest odwrotnie. „Wieczne Ty” nie jest Bogiem, ale to Bóg jest symbolem „wiecznego Ty”. Nie można go spotkać, a jedynie przywoływać poprzez świat. Postawa ta grozi jednak odejściem od teizmu⁴². Czasami próbowano przedstawić owo „Ty wieczne” jako etyczny ideał. Racją ku temu jest brak możliwości sprowadzenia „Ty” Boga do sfery „To”, co staje się udziałem każdego innego „Ty”. W związku z tym, byłby On jako absolutnie „inny” nie tylko gwarantem „inności” drugiego człowieka, lecz także ideałem „inności” w sensie etycznym. Buber ocierał się o taką interpretację⁴³. Chciał on więc zaakcentować unikalność każdego bytu przez przypisanie mu cechy absolutności. Unikalność ta posiadałaby kilka aspektów: ontyczny (niesprowadzalność jednego bytu do innych), epistemiczny (niemożliwość ujęcia bytu w kategorii rozumu), czy w końcu etyczny (fundament odpowiedzialności)⁴⁴.

³⁹ Por. Y. Amir, art. cyt., s. 90; W. G. Brown, *Martin Buber and Catholic Mystical Contemplation*, Roma 1975, s. 126; M. L. Diamond, *Dialog und Theologie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 214; H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Köln 1961, s. 171.

⁴⁰ Por. R. Bieland, dz. cyt., s. 205–207; P. Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*, Chicago 1980, s. 82.

⁴¹ Por. M. Theunissen, dz. cyt., s. 340–341.

⁴² Por. J.S. Woocher, *Martin Buber and Albert Camus. The Politics of Dialogue*, Ann Arbor 1980, s. 441.

⁴³ Por. N. Rotenstreich, *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 97.

⁴⁴ Por. M. Vogel, *The Concept of Responsibility in the Thought of Martin Buber*, HTR, 2, 1970, s. 177–179.

Buber starał się wyjaśnić powyższe kontrowersje. Odnosząc się do wątpliwości Samuela Atlasa (z Żydowskiego Instytutu Religii w Nowym Jorku) związanych z „wiecznym Ty”, podkreślił on, że w każdym wydarzeniu, które stawia nas przed decyzją, przemawia do nas „Ty”, czyli mówiący Bóg. Jest on logicznie nieuchwytny, ponieważ przekracza kategorie logiki. Warunkiem Jego przeżycia jest wyjście od rzeczywistości ludzkiej, wyprzedzającej wszelką logikę⁴⁵. Buber więc wydaje się postulować istnienie boskiego „Ty wiecznego” jako formy spełnienia doskonałej relacji dialogicznej⁴⁶.

Analizując wypowiedzi Bubera, Ch. Hartshorne zauważył, że w opisie relacji Boga z człowiekiem, naczelną rolę pełni kategoria uwarunkowania. U Bubera mamy bowiem do czynienia z boskim „Ty”, które jest abstraktem uwarunkowanym przez poszczególne przypadki występowania „Ty”. Abstrakt ten jest poniekąd konieczny. Gdyby go brakowało, to Bóg nie mógłby być uchwytny dla żadnego bytu rozumnego. Ponadto, obok owej abstrakcyjnej istoty, każda jednostka posiadałaby własne wyobrażenie Boga, uwarunkowane indywidualnym doświadczeniem⁴⁷. Podobnie rzecz widzi Ch. Schütz, według którego Buber posługuje się pewną ideą „Ty” i być może zamiast mówić o Bogu, ma na uwadze jedynie jakies Jego pojęcie⁴⁸.

Możemy więc chyba przypuszczać, że Buber, który całe swoje życie walczył z wszelką ideą Boga, sam takową wytworzył. Jest nią idea boskiego „Ty”, które, jak to podkreśla Ch. Hartshorne, wyraża najwyższy stopień relacji⁴⁹. Dochodzi się do niej w kontakcie z bytami skończonymi. Jej słabość polega jednak na tym, że nie może być ona dowiedziona, a jedynie postulowana w przeżyciu.

Istotną cechą owego „Ty” byłaby, zdaniem Bubera, wieczność, która stanowiła dla niego wymiar naszego prawdziwego kontaktu z Bogiem⁵⁰. Kwestia wieczności stanowiła dla żydowskiego filozofa spory problem i była przez niego powiązana z szerszym zagadnieniem ograniczoności lub nieograniczoności czasu i przestrzeni, które zajmowało jego umysł już u progu edukacji filozoficznej. Pomocą w rozstrzygnięciu powyższych trudności były dwie ważne książki: *Prolegomena* I. Kanta oraz *Tako rzecze Zaratustra* F. Nietzschego. Pierwsza z nich ukazywała czas jako formę zmysłowości, druga natomiast rozumiała go jako „wieczny powrót tego samego”. Odpowiedź Kanta sprowokowała jednak kolejne pytania: skoro czas

⁴⁵ Por. S. Ben Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, München 1966, s. 235–236.

⁴⁶ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁷ Por. Ch. Hartshorne, art. cyt., s. 42.47–48.

⁴⁸ Por. Ch. Schütz, dz. cyt., s. 433.

⁴⁹ Por. Ch. Hartshorne, art. cyt., s. 51.

⁵⁰ Por. W. Kraft, *Gespräche mit Martin Buber*, München 1966, s. 21.76.

jest tylko formą, to gdzie jesteśmy? Czy będąc w czasie nie jesteśmy tak naprawdę w beczasowości (wieczności)?⁵¹.

W *Das Problem des Menschen* wspomina, iż dzięki Kantowi zrozumiał, że pojęciowe ujęcie świata jako skończonego lub nieskończonego w czasie i przestrzeni jest niemożliwe. Prawdziwy byt wymyka się bowiem czasowo-przestrzennej skończoności i nieskończoności, a jedynie jawi się on w czasie i przestrzeni. Od tej chwili zaczął on przeczuwać, iż wieczność jest czymś innym niż nieskończoność i skończoność⁵².

Wieczność przekraczała więc to, co ujmowane jest w czasie i przestrzeni, ale jednocześnie w człowieku łączyła się z tym. Jak to jest możliwe? Odpowiedź znalazł Buber między innymi u mistyków, u których ekstaza była momentem połączenia przeszłości i przyszłości w teraźniejszości. To intensywne doświadczenie było utożsamiane z przeżyciem wieczności⁵³. Odpowiednie sugestie odkrył też w myśli S. Kierkegaarda. Pod jego wpływem zaczął rozumieć „chwilę” jako kategorię egzystencjalno-filozoficzną, w której człowiek dotyka wieczności. To, co wieczne, jest obecne dla człowieka w teraźniejszości, o ile żyje on pełnią swego bytu. Wieczność dochodzi do głosu w kontaktach ze światem pełnym przeciwieństw. Jest ona uchwytna jako, nadający życiu kierunek, sens, którego mogą doświadczyć w spotkaniach z rzeczywistością. Pozostaje on jednak dla człowieka zawsze tajemniczy i niewypowiedziany⁵⁴.

Buber przeszedł więc od młodszej intuicji wieczności jako bycia poza czasem i skończonością przestrzenną, do jej ujęcia jako egzystencjalnego doświadczenia unikalności konkretnego bytu⁵⁵. Przy takim rozumieniu wieczności staje się dla nas klarowne, dlaczego „wieczne Ty” nie może stać się nigdy „To”. Boskie „Ty” nie jest bowiem doświadczane w sensie kantowskim (ujęte w kategorii), ponieważ zgodnie ze swą istotą, nie może zostać w żaden sposób ograniczone. Nie jesteśmy też w stanie ująć Go jako sumy właściwości⁵⁶. Ponadto sfera „To” leży

⁵¹ Por. M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, dz. cyt., s. 9–10.

⁵² Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 328–329; G. Wehr, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1996, s. 46.

⁵³ Por. M. Buber, *Vom Leben der Chassidim*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 23.

⁵⁴ Por. R. Bieland, dz. cyt., s. 206.

⁵⁵ Por. M. Friedman, *Dialogue, Speech, Nature and Creation. Franz Rosenzweig's Critique of Buber's "I and Thou"*, „Modern Judaism”, 2, 1993, s. 116; B. D. Stephens, *The Martin Buber-Carl Jung Disputations: Protecting the Sacred in the Battle for the Boundaries of Analytical Psychology*, JAP, 1, 2001, s. 460.

⁵⁶ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 154; R. M. Adams, *The Silence of God in the Thought of Martin Buber*, „Philosophia”, 1–4, 2003, s. 54–55; C. Frankenstein, *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs*, SdZ, 11, 1966, s. 369–370.

w przeszłości, natomiast czasem „Ty”, zwłaszcza „Ty wiecznego”, jest terażniejszość spotkania⁵⁷.

Z buberowskim określeniem Boga jako „Ty” nie mógł zgodzić się F. Rosenzweig. Jego zdaniem, taki typ odniesienia jest możliwy wyłącznie w chwilach objawienia. Natomiast w momencie składania świadectwa mówimy o Nim. Co więcej, mówienie do Niego lub o Nim opiera się na realnym odróżnieniu Boga, człowieka i świata. Należy więc sprzeciwić się pochłanianiu wszystkiego przez relację dialogiczną i zaniku w ten sposób realnych różnic, co może prowadzić do jakiejś formy panteizmu lub ateizmu⁵⁸.

Także M. Theunissen wyrażał swoje wątpliwości odnośnie do określenia Boga jako „Ty”. Przyznawał on, że nie rozumie, jak możliwe było przejście od skończonego „Ty” do wiecznego, skoro charakteryzują się one innym rodzajem bytu. Zarzucał on Buberowi, że nastąpił u niego proces ubóstwienia „Ty” skończonego⁵⁹. Theunissen, starając się jednak rozwiązać powyższe problemy, wskazał dwie ważne wypowiedzi filozofa z Heppenheim. Jedna dotyczyła świata spotkań, które są wyrazem łaski⁶⁰. Inna natomiast stwierdzała, że „Ty” spotyka mnie z łaski⁶¹. Kluczową rolę, jego zdaniem, odgrywa w nich kategoria „łaski”. Podkreśla ona, że człowiek nie może dysponować spotkaniem. Rzeczywistością „pomiędzy” nie może on rozporządzać. Tym samym konkretne „Ty” wskazuje poza siebie, w kierunku „Ty wiecznego” jako przyczyny dialogu. Pozostaje ono jednak tajemnicą, którą można jedynie przeczuwać⁶².

Innej jeszcze interpretacji istnienia „Ty wiecznego” dokonuje A. Żak. Według niego, relacja ludzka jawi się jako umocowana w jakiejś rzeczywistości, która jest obecna pomiędzy jej partnerami. Potrzebuje ona podstawy metafizycznej z tej racji, iż uczestnicy spotkania powracają zawsze do sfery monologicznej. „Wieczne Ty” byłoby wówczas warunkiem możliwości wydarzenia dialogicznego, które musi być przez coś ukonstytuowane⁶³.

Powyższe uwagi mogą prowadzić do wniosku, że relacja „Ja–Ty” zachowała u Bubera charakter mistyczny, pomimo tego, że zerwał on swoją więź z mistycyzmem⁶⁴. Krytyka dokonana zwłaszcza przez M. Theunissena i A. Żaka prowadzi

⁵⁷ Por. P. Vermes, dz. cyt., 134.

⁵⁸ Por. G. Schaeder (red.), *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. II 1918–1938, Heidelberg 1973, s. 127–128; B. Casper, *Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers Ich und Du*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 167–171.

⁵⁹ Por. M. Theunissen, dz. cyt., s. 334.340.

⁶⁰ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 100.

⁶¹ Por. tamże, s. 85.

⁶² Por. M. Theunissen, dz. cyt., s. 342–343.346.

⁶³ Por. A. Żak, *Marcin Buber o możliwości objawienia*, ACr, 23, 1991, s. 121–124.

⁶⁴ Por. S. Charne, *The Two I-Thou Relations in Martin Buber's Philosophy*, HTR, 1/2, 1977, s. 163–165.

bowiem do przekonania, że w jego przypadku mamy jednak do czynienia z rozwiązaniami monistycznymi, które były nieodłącznym elementem mistyki. Problemem stawałby się wówczas brak konsekwencji w myśli Bubera, który z jednej strony odcinałby się od nich, z drugiej natomiast postulowałby jakąś podstawę bytu, do której skierowana byłaby relacja⁶⁵. Wydaje się więc, że „Ty wieczne” byłoby u autora *Ich und Du* jakimś symbolem owego bytowego fundamentu, do którego człowiek odnosiłby się w postawie dialogicznej. Zdaniem H. G. Bendera, „Ty wieczne” było u niego ostatecznie pojęciem bycia⁶⁶.

3. „Ty wieczne” jako fundament bytu

Buber tymczasem deklarował z jednej strony, że nie ma żadnej doktryny dotyczącej fundamentu rzeczywistości⁶⁷. Z drugiej natomiast skłaniał się ku niej. W wykładzie w Klubie Psychologicznym w Zürichu pt. *Von der Verseelung der Welt* w 1923 r., mówił on o nieuchwytniej „rzeczywistości duchowej”. Stanowi ona prawdziwe bycie, będące źródłem psychicznych i fizycznych elementów świata. Stanowisko to określał on mianem ontologizmu, który był poglądem konkurencyjnym wobec psychologizmu (świat jako przedstawienie duszy) i kosmologizmu (dusza jako produkt świata)⁶⁸. Z tej racji twórca filozofii dialogu był postrzegany niekiedy jako zwolennik spirytualizmu, według którego jesteśmy otoczeni przez ducha ujawniającego się w świecie⁶⁹.

W tym kontekście wydaje się zrozumiała uwaga A. Bancrofta, że określenie „Ty wieczne” nie odnosi się w pierwszym rzędzie do osobowego Boga, ale raczej do nieuwarunkowanego, boskiego podłoża, będącego podstawą wszystkich istot i przez nie się ujawniającego⁷⁰.

Na rzecz takiego stanowiska mogą przemawiać także inne wypowiedzi Bubera. W swojej kronice pt. *Gog i Magog* zapisał on, że „Wszelkie niosące bycie

⁶⁵ Por. M. Friedman, *Symbol, Myth and History in the Thought of Martin Buber*, JR, 1, 1954, s. 2.

⁶⁶ Por. H.G. Bender, *Die helfende Beziehung. Ein Beitrag der „Antropologie der Relationität” zum Verständnis des Wesens von Beratung unter besonderer Berücksichtigung von Martin Buber und Carl R. Rogers*, Bonn 1980, s. 77.

⁶⁷ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 691.

⁶⁸ Por. M. Buber, *Nachlese*, Heidelberg 1966, s. 146–149.

⁶⁹ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 91.103.165; D. Wiegand, *Religiöser Sozialismus bei Martin Buber*, ZRGG, 18, 1966, s. 153.

⁷⁰ Por. A. Bancroft, *Współcześni mistycy i mędrcy*, Warszawa 1987, s. 144.

jest ukryte”⁷¹. Natomiast w *Problem des Menschen* zauważył, iż bycie jedynie przejawia się w wymiarze przestrzenno-czasowym, ale nie jest w nim w pełni obecne⁷².

W tle owych rozważań stoi niewątpliwie motyw zaczerpnięty z szesnastowiecznej kabały Izaaka Lurii i przejęty przez chasydyzm, który wywarł wpływ na myśl Bubera⁷³. Mit dotyczył procesu emanacji świata, dokonującej się na trzech etapach: cimcum (samoograniczenie się Boga), shebira (pęknięcie naczyń) oraz tikkun (restytucja)⁷⁴. Kabała luriańska mówiła o dziesięciu „sefiroth”. Z jednej strony były one pierwotnymi cyframi będącymi zasadami świata lub stopniami stworzenia, emanacjami (hebr. saphiar – liczyć), z drugiej natomiast stanowiły odbłysek Boga (hebr. sappir – szafir, kamień). Ostatnią z nich była Szekina, która jako część boskiej substancji zmieszała się ze światem⁷⁵. Można zatem utożsamiać ową duchową rzeczywistość, będącą u podstaw świata i w nim obecną, z szekiną. Stanowi ona najbardziej wewnętrzne, jednoczące centrum kosmosu⁷⁶. Buber znajdował się więc pod wpływem nauki kabalistycznej, według której struktura świata wydaje się mieć charakter warstwowy. Człowiek przebija się przez ów system powłok, aby dotrzeć do jakiejś „głębi” rzeczywistości, która utożsamiana jest z Bogiem⁷⁷. U filozofa z Heppenheim pobrzmiewa więc stara koncepcja „Boga ukrytego” (Deus absconditus), której świecką wersję spotykamy chociażby u Heideggera (teoria „bycia nie będącego bytem, ale leżącego u jego podstaw”). Przedmiotem filozofii byłoby wówczas ukryte, ale i odsłaniające się „bycie”⁷⁸.

Dostęp do ukrytego bycia dokonuje się u Bubera poprzez poszczególne byty. Uważał on, iż relacja człowieka do świata jest trójstopniowa i obejmuje rzeczy, innych ludzi oraz przenikającą przez nich tajemnicę bytu, którą filozof nazywa Absolutem, a wierzący Bogiem⁷⁹. Odniesienie do podstawy świata występuje na-

⁷¹ M. Buber, *Gog und Magog*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 1018.

⁷² Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 329.

⁷³ Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 91.

⁷⁴ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 747.749.806–809; tenże, *Des Rabbi Israel ben Eliaser genannt Baal-Schem-Tow das ist Meister vom guten Namen Unterweisung im Umgang mit Gott aus den Bruchstücken gefügt*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 54; N. Engels, *Urmenschmythos und Reichsgedanke bei Martin Buber und Pierre Teilhard de Chardin. Ein Beitrag zu einer Metaphysik der Wirklichkeit*, Münster 1976, s. 100–104; S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 88.

⁷⁵ Por. N. Engels, dz. cyt., s. 62–63.67.82; P. Vermes, dz. cyt., s. 120; G. Wehr, *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968, s. 69–71.

⁷⁶ Por. N. Engels, dz. cyt., s. 84.86.87.

⁷⁷ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 806–807.810.

⁷⁸ Por. J. Garewicz, *Sprawiedliwi, pobożni i świat. Gog i Magog – impresje z lektury*, w: M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, Warszawa 1999, s. XVI–XVII.

⁷⁹ Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 375.

wet u osoby bezbożnej, o ile wchodzi ona całą swoją istotą w relację dialogiczną⁸⁰. Do bytowej podstawy zbliżamy się więc razem ze światem i poprzez świat⁸¹. Życie człowieka jest staniem twarzą w twarz z „Ty wiecznym”. Jawi się ono jako bycie zagadniętym i odpowiadającym, ponieważ Bóg przemawia przez wszystko, a człowiek winien nieustannie odpowiadać Stwórcy⁸².

4. Problem panteizmu

W związku z tym pojawia się problem natury związku między Bogiem (ukrytym byciem) a poszczególnymi stworzeniami (bytami). Zagadnienie to prowadzi do jednej z zasadniczych kwestii w myśli Bubera, jaką jest panteizm. Żydowski filozof odpiera wyraźnie panteizm już w swoich pismach chasydzkich: „to, co boskie łączy się z tym, co ludzkie, nie roztapiając się z sobą”⁸³. Jego zdaniem, chasydzka teza o dostępności Boga w każdej rzeczy i osiągnięciu Go poprzez czyn nie może prowadzić do panteizmu, ponieważ świat jest wyłącznie „słowem” wychodzącym z „ust” Boga. Zachodzi więc między nimi realna różnica⁸⁴. W swoim czołowym dziele filozoficznym, pt. *Ich und Du*, podkreśla wyraźnie, że Bóg nie jest światem, choć go ogarnia⁸⁵. W *Die Frage an den Einzelnen* pisał on o absolutnym dystansie, który zachodzi między Bogiem i człowiekiem⁸⁶. Natomiast w dyskusji ze swoimi adwersarzami, mówił o Bogu, który przenika i niesie niejako naturę, ale jest ponad nią⁸⁷.

Wśród komentatorów zajmujących się analizą myśli Bubera mamy do czynienia, jak to zwykle bywa w takich przypadkach, z dwiema grupami stanowisk. Część z nich zarzuca mu, że przyjął pozycję panteistyczną, inni natomiast bronią go przed tym oskarżeniem. Za taki stan rzeczy odpowiada zresztą sam Buber, którego wypowiedzi nie były jednoznaczne⁸⁸.

⁸⁰ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 128.

⁸¹ Por. Tamże, s. 131; tenże, *On Judaism*, dz. cyt., s. 222.

⁸² Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 742–743; tenże, *Mein Weg zum Chassidismus*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 962.

⁸³ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 838.

⁸⁴ Por. M. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, dz. cyt., s. 962.

⁸⁵ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 142.

⁸⁶ Por. M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, dz. cyt., s. 258–259.

⁸⁷ Por. M. Buber, *Replies to My Critics*, dz. cyt., s. 712.

⁸⁸ Por. R. Moser, *Gotteseferfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung*, Heidelberg 1979, s. 243–245.

Do pierwszej grupy myślicieli można zaliczyć chociażby H. U. von Balthasara, który dopuszczał możliwość identyczności natury i nadnatury w relacji „Ja–Ty” będącej dla człowieka jednocześnie naturą i łaską. Ponadto przejawiała się w nauce o szekinie, wyrażającej tajemnicę bliskości Boga z człowiekiem poprzez świat⁸⁹. Próbowano też sugerować Buberowi panteizm w jego poglądach na człowieka. Człowiek stanowiłby bowiem część Boga poprzez wewnętrzną jedność z Nim dzięki relacji dialogicznej. Tak pojęty panteizm byłby jednak zbyt prostym uproszczeniem. Autor *Ich und Du* nie mówił bowiem o tożsamości, ale ścisłym związku relacji do człowieka z relacją do Boga z racji ich wspólnej cechy, jaką jest wzajemność⁹⁰. Także F. Rosenzweig twierdził, że Buber porusza się między średniowieczną teologią stworzenia i panteistycznym monizmem. Tradycyjne pojęcia transcendencji i immanencji dochodziły do głosu w kontekście relacji – zagadujący był u jej początków transcendentny, ale przez zagadnięcie stawał się immanentny⁹¹. Tym tropem podąża też E. Levinas, który stwierdził, że Buber za mało akcentuje transcendencję Boga. Z istotą boską nie można bowiem nawiązać bezpośredniego kontaktu. Chcąc to uwydatnić, Levinas używał innych terminów w opisie obecności Boga. Zamiast buberowskich: manifestacji, obrazu, wyobrażenia, mamy u niego: ślad, inspirację, dobro⁹². Zdaniem natomiast R. G. Smitha, tradycyjne terminy transcendencji i immanencji są jednak niewłaściwymi kategoriami w rozumieniu filozofa z Heppenheim. A przynajmniej ledwie potrafią wyrazić bycie we wspólnocie świata, człowieka i Boga, jaką ten miał na uwadze⁹³. Wydaje się bowiem, że dla Bubera pojęcia te były równie pierwotne, a ich pierwotność leżała w przeżyciu spotkania. Było ono miejscem doświadczenia „complexio oppositorum”, które zostało ujęte pojęciowo w parze: transcendencja i immanencja⁹⁴. Dobrze oddaje to chyba następujący fragment: „Bóg jest z pewnością *całkiem Inny*, ale jest On także taki sam: całkowicie Obecny. Jest on z pewnością *Misterium tremendum*, które pojawia się i znika; ale jest On także tajemnicą oczywistości, która jest bliżej mnie niż ja sam”⁹⁵.

⁸⁹ Por. H. U. von Balthasar, *Martin Buber and Christianity*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 351.357–358.

⁹⁰ Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 41–44.

⁹¹ Por. F. Rosenzweig, *Aus Bubers Dissertation*, w: *Aus unbekanntem Schriften. Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag*, Berlin 1928, s. 244.

⁹² Por. M. Jędraszewski, *Bubera i Levinasa spór o rozumienie dialogu*, PP, 7–8, 1986, s. 61–62; S. Strasser, *Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz*, RIP, 4, 1978, s. 520.

⁹³ Por. R. G. Smith, *Martin Buber*, Richmond 1967, s. 21.

⁹⁴ Por. M. Buber, *Nachlese*, dz. cyt., s. 131.195; tenże, *On Judasim*, dz. cyt., s. 86; tenże; *Des Rabbi Israel...*, dz. cyt., s. 57.

⁹⁵ M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 131.

Idąc tym śladem, druga grupa komentatorów Bubera odrzuca podejrzenie go o panteizm. U J. Blocha racją za tym jest chociażby biblijna kategoria „przymierz”, będąca u twórcy filozofii dialogu punktem odniesienia w opisie relacji między Bogiem a światem. Zakłada ona istnienie dwóch samodzielnych partnerów, zawierających umowę⁹⁶. Według natomiast I. Ziemińskiego, transcendencję i immanencję Boga w świecie dobrze wyjaśnia schemat dialogiczny, w którym świat jawi się jako boskie słowo. Mówiący jest z jednej strony w pełni obecny w wypowiedzanym słowie, z drugiej natomiast nie jest z nim tożsamy, ponieważ nie wyczerpuje się w nim⁹⁷. Nie można ponadto zapominać, że główną cechą owej relacji dialogicznej jest zasadnicza „inność” drugiego partnera⁹⁸. Panteizm niszczyłby natomiast tę największą wartość, jaką jest wzajemna realność „Ja” i „Ty”⁹⁹. Także T. Gadacz podkreśla, iż ważną cechą buberowskiego Boga jest zewnętrżność. Jest On zawsze kimś „naprzeciw” i nie może być immanentny¹⁰⁰.

Myślę, że buberowską relację między Bogiem i światem można rozstrzygnąć na dwóch płaszczyznach: metafizycznej i egzystencjalnej. Na pierwszej z nich, stanowiskiem podzielanym przez twórcę filozofii dialogu wydaje się być panenteizm. Na jego rzecz mogą świadczyć pewne wypowiedzi Bubera mówiące o ujmowaniu lub osadzeniu wszystkiego w Bogu¹⁰¹. Przejście od panteistycznej koncepcji urzeczywistniania Boga do dialogicznego panenteizmu zauważa również biograf i uczeń żydowskiego filozofa Hans Kohn¹⁰². Bóg byłby wówczas w świat jako ontyczna podstawa każdego bytu i ingerowałby od wewnątrz w proces jego rozwoju. Przyroda ujawniałaby wówczas obecność Boga, ale nie redukowałaby Go do swego wymiaru. Zachowana byłaby wtedy transcendencja Boga i autonomia świata. Problemem pozostawałoby jednak dokładniejsze określenie „ujmowania” czy „zawierania świata w Bogu”, ponieważ terminy te mają swoje źródło w doświadczeniu zdroworozsądkowym¹⁰³. Mielibyśmy więc tu do czynienia ze specyficznym rodzajem ontologii. Opisywałaby ona fundamentalną jedność, leżącą u podstaw różnorodnych obiektów i zjawisk (monizm) i wyjaśnia-

⁹⁶ Por. J. Bloch, dz. cyt., s. 38–40.

⁹⁷ Por. I. Ziemiński, *Dialogiczna filozofia Boga*, „Znak”, 8, 1993, s. 124.

⁹⁸ Por. E. Brinkschmidt, *Martin Buber und Karl Barth. Theologie zwischen Dialogik und Dialektik*, Neukirchen 2000, s. 109.

⁹⁹ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1955, s. 140.

¹⁰⁰ Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 195.

¹⁰¹ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 746; tenże, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 130–131.142.

¹⁰² Por. H. Kohn, dz. cyt., s. 70n.

¹⁰³ Por. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988, s. 142–143.150–151; tenże, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990, s. 181–186.

laby rzeczywistość poprzez odniesienie do tego fundamentu bytowego¹⁰⁴. Biorąc pod uwagę ową relację bytów do ich fundamentu u filozofa z Heppenheim, można też było dopatrzeć się w niej pewnych analogii z teorią partycypacji Tomasza z Akwinu. Owa bliskość występuje zwłaszcza wtedy, gdy Buber używa obrazu światła. Byt ukazuje się wówczas jako iskra mająca udział w pierwotnym, wiecznym świetle¹⁰⁵. W obu przypadkach bycie jest elementem transcendentnym, w którym można uczestniczyć. Różnica między obu filozofami tkwiłaby natomiast w rozumieniu, na czym polega to uczestnictwo. U Akwinaty byłoby rozumiane ono po platońsku jako udział w udzielającym się wszystkim bytom dobru. U Bubera natomiast uczestnictwo to ujęte byłoby w schemacie rozmowy (pierwotność spotkania)¹⁰⁶.

Uwzględniając jednak całość poglądów autora *Ich und Du*, wydaje się, iż problem relacji Boga i świata należałoby raczej rozpatrywać w tym drugim, egzystencjalnym wymiarze. Transcendencja i immanencja byłyby wówczas wypowiedziami człowieka określającego specyficznie osobową, a nie przestrzenną bliskość lub odległość od Boga. W relacji do bytu człowiek doświadcza zarówno jego bliskości, jak i tego, że dany byt znajduje się naprzeciw. Określenia te byłyby więc komplementarne z punktu widzenia międzyludzkich odniesień¹⁰⁷. Buber chciał pojmować transcendencję przede wszystkim w byciu człowieka „naprzeciw” stworzonego świata, a nie odnosić ją wyłącznie do sposobu bycia Boga. Jest to transcendencja tkwiąca w życiu, w czynie, przyjmowanych postawach¹⁰⁸. W *Das Problem des Menschen* zauważył, że człowiek dotyka absolutności poprzez dialogiczny charakter swego życia, czyli przez relację do innego „Ja”¹⁰⁹. Doświadczenie transcendencji ujawnia się więc ostatecznie nie w jednostce, ale we wspólnocie. Pojawia się w związku z tym problem, jak należałoby faktycznie pojmować tę transcendencję. Wydaje się, że nie można jej rozumieć jako rzeczywistości boskiej, ale raczej jako głębszy wymiar ludzkiej egzystencji¹¹⁰.

¹⁰⁴ Por. G. Karuvelil, *Constructing "God": A Contemporary Interpretations of Religion*, HeyJ, 1, 2000, s. 36–43.

¹⁰⁵ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 870; tenże, *Mein Weg zum Chassidismus*, dz. cyt., s. 962.

¹⁰⁶ Por. B. Casper, *Das dialogische Denken*, dz. cyt., s. 290–294.

¹⁰⁷ Por. R. Moser, dz. cyt., s. 236–237.

¹⁰⁸ Por. M. Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 86; W. P. Glinkowski, art. cyt., s. 256.261–262.

¹⁰⁹ Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 365.

¹¹⁰ Por. Ch. Schütz, dz. cyt., s. 430–431.

5. Bóg jako Osoba absolutna

Kontakty człowieka z rzeczami i istotami duchowymi, w tym z samym Bogiem, opisuje Buber jako dialog: zagadnięcie i udzielenie odpowiedzi. Spotykają się w nim dwaj partnerzy – skończona istota ludzka i nieskończony Bóg, osoba przypadkowa i Osoba absolutna. Określenie Boga mianem osoby ma dwa zasadnicze cele. Pierwszym z nich jest podkreślenie, poprzez analogię do odniesień międzyludzkich, istotnej cechy prowadzonego dialogu, jaką jest wzajemność. Drugim natomiast, usprawiedliwienie osobowości człowieka. Odbywa się ono w myśl zasady, że każdy skutek domaga się proporcjonalnej przyczyny. Można więc wyróżnić dwie płaszczyzny rozważań: egzystencjalną i ontologiczną, przy czym pierwsza z nich jest dominująca¹¹¹.

Określenie Boga jako osoby jest, według niego, niezbędne dla każdego, kto nie traktuje Go jako zasady bytu lub idei, ale jako tego, kto w aktach stwarzania, objawienia i zbawienia wchodzi w bezpośrednią relację z ludźmi i umożliwia również im wejście w bezpośrednią relację z Nim. Konstytuuje to wzajemność, jaka może zachodzić wyłącznie między osobami. Wzajemności tej nie da się jednak udowodnić. Można o niej mówić jedynie na poziomie świadectwa. Tak pojęta osobowość nie wyczerpuje jednak, a może nawet w ogóle nie należy do metafizycznej istoty Boga¹¹². Bóg jest osobą nie tyle w swojej istocie, ile przede wszystkim w relacji do człowieka¹¹³. Relacja ta, która zdaniem Bubera jest absolutna, charakteryzuje się ekskluzywnością i inkluzywnością. Pierwsza cecha przejawia się w tym, iż człowiek wchodzi całym sobą w wyłączną relację „Ja–Ty” z Bogiem. Druga cecha natomiast polega na tym, że nie musi się przy tym odwracać od żadnej skończonej relacji „Ja–Ty” z bytami, ale włącza je wszystkie w dialog z „Ty wiecznym”¹¹⁴. Wydaje się, iż Bogu nie można jednak odmówić osobowości poza każdorazową relacją, ponieważ pewne struktury osobowości istniały w Nim przed stworzeniem bytów, z którymi prowadzi On dialog lub winny istnieć między konkretnymi spotkaniami¹¹⁵.

Charakterystyka Boga jako osoby jest jednym z najtrudniejszych do zrozumienia aspektów myśli Bubera. Rozstrzygające kryterium bycia osobą stanowi u niego typ odniesienia, jakim jest wzajemność. Osoba nie jest więc w pierwszym rzędzie istotą istniejącą w sobie, ale działającym bytem istniejącym w re-

¹¹¹ Por. R. Bieland, dz. cyt., s. 222–223.224.

¹¹² Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 743; tenże, *Gottesfinsternis*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 576.

¹¹³ Por. H. W. Schneider, art. cyt., s. 418.

¹¹⁴ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 168.169–170.

¹¹⁵ Por. F. B. Dille, *Is There “Knowledge” of God?*, JR, 2, 1958, s. 123.

lacji. W naszej relacji do boskiej Osoby dochodzi do głosu żądanie skierowane wobec człowieka ze strony Boga, aby ten stał się w takim wymiarze osobą, w jakim On jest¹¹⁶.

Mówienie o osobowości Boga może też pełnić u Bubera funkcję krytyczną, postulatyczną oraz wskazującą. Funkcja krytyczna związana jest z filozoficzną walką o czystość idei Boga, który wymyka się wszelkim ujęciom intelektualnym. Wiara dysponuje w tym względzie bogatszym doświadczeniem niż wiedza. Między nimi nie może jednak zachodzić sprzeczność, a to wymaga podejścia krytycznego do wiedzy, w wyniku czego będziemy mogli pozbyć się wielu fałszywych idei Boga. Funkcja postulatyczna związana jest z kryzysem wspólnoty ludzkiej. Pojawia się tu postulat, aby odnowić naszą osobowość poprzez przywrócenie postawy spotkania, otwarcia i wzajemności, co w konsekwencji przyczyni się do odrodzenia wspólnoty. Funkcja wskazująca natomiast polegałaby na dawaniu sugestii, niezbędnych dla doświadczenia wiary. Schemat osobowego działania w formie zagadnięcia i odpowiedzi dobrze ukazywałby istotę religijnego doświadczenia człowieka¹¹⁷.

Mimo wielu problemów związanych z buberowskim rozumieniem osobowości Boga, widzimy wyraźnie, że jego poglądy w tej materii kształtowały się pod wpływem dwóch ważnych filozofów: Boecjusza i Kanta. Od pierwszego z nich przejął myśl o bytowej samodzielności osoby, od drugiego natomiast ideę osoby jako celu samego w sobie, ale też ograniczonej przez inne istoty ludzkie¹¹⁸. Według Bubera bowiem, osoba charakteryzuje się dwiema cechami: samodzielnością i zrelatywizowaniem przez inne byty¹¹⁹. Podkreślanie owej drugiej cechy osobowości byłoby w przypadku Boga pewnym zagrożeniem, ponieważ prowadziłoby do Jego uprzedmiotowienia. W celu uniknięcia tego niebezpieczeństwa Buber używał zaimka osobowego „Ty” oraz mówił o istocie boskiej jako „osobie absolutnej”¹²⁰.

Nie bez znaczenia w kwestii osobowości Boga była też mistyka. W *Die chassidische Botschaft*, odwołując się zwłaszcza do mistrza Eckharta, Buber ustawał to zagadnienie w następujący sposób. Otóż, w istocie boskiej wyróżniał wewnętrzną jedność Boga (czystą boskość) od różnych form Jego objawienia się (Bóg działający). Czysta boskość odnosiła się do istniejącego bytu i wyrażała jego statyczność. Bóg działający był natomiast bytem dynamicznym, który stwarzał rzeczy i objawiał się. W istotę boską zostało więc wprowadzone swoiste napięcie między

¹¹⁶ Por. M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, dz. cyt., s. 225–229; F. Kaufmann, art. cyt., s. 201–202.

¹¹⁷ Por. R. Bielander, dz. cyt., s. 228–231.

¹¹⁸ Por. K. Dzikowska, *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, „Filozofia Chrześcijańska”, 2, 2005, s. 45.

¹¹⁹ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 169.

¹²⁰ Por. M. L. Diamond, art. cyt., s. 214–215.217.218.

Boskością a Bogiem. Boskość staje się nieustannie Bogiem, ponieważ świat nie jest w stanie przyjąć pełni boskiego światła i dlatego trzeba ograniczyć jego siłę. Prowadzi to po raz kolejny do potrzeby samoograniczenia Boga w stworzeniu. Owo pęknięcie w istocie boskiej przebiegało nie tylko między ponadosobową Boskością i osobowym Bogiem, ale dokonało się ono także na płaszczyźnie boskiego działania. Z jednej strony mielibyśmy Boskość pierwotną, która chce udzielać się bezpośrednio i z tej racji częściowo objawia się oraz Tym, który działa, stwarza, ożywia całą naturę. Bóg byłby wówczas osobą tylko o tyle, o ile wchodziłby w relację ze światem (stworzenie i objawienie)¹²¹.

Będąc pod wpływem nauki Kanta o noumenach i fenomenach, Buber mówił o „Bogu w sobie” i „Bogu dla nas”. Ów podział na boskość i Boga osobowego, „istotę Boga” (Gotteswesen) i „obecność Boga” (Gottespräsenz) dokonał się w momencie stworzenia świata. Istota Boga jest niepoznawalna i niedostępna dla człowieka. W objawieniu jest nam dana jedynie obecność Boga (szekina), która jest rozproszona w rzeczach lub wędruje między nimi¹²². Idąc za wskazaniem założyciela chasydyzmu, mówił on o niej jako pierwotnej istocie rzeczy (Urwesen)¹²³. Dystynkcja ta może być także echem poglądów J. Böhme, który miał wpływ na Bubera. Niemiecki mistyk wyróżniał pusty Absolut (Ungrund) i jego wolę poznania siebie (Boga). Pragnienie samopoznania prowadzi do rozszczepienia się boskości¹²⁴. W związku z tym Buber podkreślał potrzebę przezwyciężenia tego rozdarcia w Bogu. Prowadziło go to nawet do idei zbawienia Boga, czyli ponownego zjednoczenia istoty z „obecnością”, co miało dokonać się przez stworzenie w wyniku działalności człowieka¹²⁵.

6. Problem stającego się Boga

W związku z buberowską koncepcją objawiającej się boskiej Osoby, pojawia się myśl o stawianiu się i rozwoju Boga. Z jednej strony autor *Ich und Du* poddaje tę myśl krytyce, ale z drugiej – akceptuje ją¹²⁶. O procesualnym wymiarze Boga

¹²¹ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 852–853.854–859.

¹²² Por. tamże, s. 852–853.855–856; tenże, *Gog und Magog*, dz. cyt., s. 1027.1191; tenże, *Vom Leben der Chassidim*, dz. cyt., s. 25.28; H. Bergman, *Martin Buber and Mysticism*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 302; P. Vermes, dz. cyt., s. 118–119.

¹²³ Por. M. Buber, *Die jüdische Mystik*, dz. cyt., s. 16; tenże, *Vom Leben der Chassidim*, dz. cyt., s. 25.

¹²⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 93–94.

¹²⁵ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 799–800.815–819.870; tenże, *Drei Reden über das Judentum*, dz. cyt., s. 46–47; tenże, *On Judaism*, dz. cyt., s. 85.

¹²⁶ Por. M. Buber, *Ich und Du*, dz. cyt., s. 133.

można też wnosić z podobieństwa człowieka do Boga. Osobowość człowieka jest dynamiczna, stąd można też przypisywać rozwój Bogu¹²⁷. Pojawia się jednak pytanie, czy to Bóg (sam w sobie) staje się, czy też stawanie to zachodzi w percepcji człowieka, czyli, inaczej mówiąc, w Jego manifestacjach. Wydaje się, że chodzi raczej o tę drugą możliwość, za czym też opowiada się sam Buber¹²⁸. Ontyczne stawanie się Boga prowadziłyby bowiem do dwóch zasadniczych problemów. Po pierwsze, coś nieistniejącego musiałoby być początkiem procesu stawania się. Po wtóre, w przypadku stawania się nie jest możliwe osiągnięcie ostatecznego stadium rozwoju, co komplikuje rozwiązanie szeregu zagadnień szczegółowych (np. wszechwiedzy Boga)¹²⁹.

Na wstępie trzeba od razu zaznaczyć, że Buber dystansuje się od tradycyjnego ujęcia tego zagadnienia. Może ono przybierać dwie zasadnicze formy. Według pierwszej, człowiek jest istotą, przez którą Absolut zyskuje realność. Dokonuje się to poprzez narodziny Boga w ludzkiej duszy (np. Mistrz Eckhart). Według drugiej wersji, Bóg odsłania się w światowym procesie, który dokonuje się w napięciu między duchem i pędem (np. M. Scheler)¹³⁰. Według Bubera, zasadniczym problemem w obu przypadkach jest redukcja Boga do idei, która może urzeczywistnić się w życiu. Konsekwencją zaś tego jest utrata bezpośredniej relacji do Absolutu i otarcie się o jakąś wersję gnozy¹³¹. Z tej samej racji poddaje on też krytyce tradycję chasydzką, w której występuje myśl o stającym się Bogu, w postaci nauki o zamieszkującej świat materialny szekinie¹³².

U Bubera nie tyle chodzi o stawanie się Boga, pojęte jako urzeczywistnianie, ile o Jego uobecnianie¹³³. Podążając za tradycją kantowską, twórca filozofii dialogu zmienia płaszczyznę rozważań z ontycznej na moralną. Przygotowanie świata polegałoby na jego integracji przez człowieka dzięki wejściu w dialogiczną relację z bytami¹³⁴.

¹²⁷ Por. M. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, s. 967; P. Wheelwright, *Bubers philosophische Anthropologie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 78.80–82.

¹²⁸ Por. M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, w: tenże, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 290.370; tenże, *On Judaism*, dz. cyt., s. 151; tenże, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 383–384; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 346–347.

¹²⁹ Por. Ch. Hartshorne, art. cyt., s. 44–45.

¹³⁰ Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 384.389.

¹³¹ Por. M. Buber, *On Judaism*, dz. cyt., s. 7n.

¹³² Por. M. Buber, *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, w: *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 946; R. Bieland, dz. cyt., s. 216–217.

¹³³ Por. M. Buber, *Nachlese*, dz. cyt., s. 197; tenże, *On Judaism*, dz. cyt., s. 8–9; Ch. Schütz, dz. cyt., s. 81.

¹³⁴ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 817.

„Uobecnienie” Boga określa więc specyficzny sposób obecności sacrum. Obecność ta ma wymiar osobowy, polegający na działaniu człowieka według zasady dialogicznej. Istota boska nie byłaby obecna w świecie, ale dopiero musiałyby być dzięki niemu być wprowadzona w czas i przestrzeń. Świat i człowiek cieszyliby się wówczas pewną autonomią, która przejawiałaby się w działaniu¹³⁵. Buber podkreśla wprawdzie w kilku miejscach „uczestnictwo” boskości w strukturach światowego i ludzkiego bycia, co jednak nie musi przeczyć samodzielności działania¹³⁶.

Idea uobecnienia Boga była u Bubera związana z jego koncepcją przeznaczenia człowieka. Los człowieka polegał na byciu partnerem Boga poprzez podjęcie współodpowiedzialności za świat. Bóg włączał więc człowieka w swoje działanie, dokonujące się pomiędzy początkiem (stworzeniem) i końcem (zbawieniem) świata. Stworzenie i zbawienie nie są, zdaniem Bubera, jednorazowymi aktami, ale dzieją się one w każdym miejscu i czasie. Człowiek, przez swoje czyny, ma także w tym procesie swój udział¹³⁷. Uczestniczy on w nim ze wszystkimi swoimi zdolnościami i siłami¹³⁸. Jak zauważyła K. Świącicka, oblicze Boga spoczywa u Bubera w bryle świata. Nad jego wydobyciem powinien pracować człowiek w miejscu, na którym żyje i zgodnie z odczytanym powołaniem, które jest efektem indywidualnej relacji do Boga¹³⁹.

Buber wrócił do zagadnienia stawania się Boga w dyskusji ze swoimi oponentami. Ponownie podkreślił w niej, że nie zajmuje się on tą problematyką na gruncie ontologii, ale etyki. Jego zdaniem, niewłaściwą rzeczą jest umieszczanie Boga w czasie jako punktu kulminacyjnego procesu rozwoju świata, ponieważ jest On przed i poza czasem, choć manifestuje się również w nim. Filozof z Heppenheim zwraca uwagę na to, co dzieje się podczas owych objawień. Bóg wskazuje wówczas człowiekowi sposoby postępowania, które stopniowo przybierają postać norm prawnych. W określonych jednak sytuacjach, człowiek musi odmówić postępowania zgodnie z powszechnym prawem, ponieważ niekiedy nie przystaje ono do danych okoliczności. Tym, co wówczas człowiekowi pozostaje, jest prośba Boga

¹³⁵ Por. Ch. Schütz, dz. cyt., s. 452.454.

¹³⁶ Por. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 275.278; tenże, *Die Frage an den Einzelnen*, dz. cyt., s. 219.233; tenże, *Das Problem des Menschen*, dz. cyt., s. 383.395.398n.

¹³⁷ Por. M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, dz. cyt., s. 751–753.776.787.838.840–841; tenże, *Zur Darstellung des Chassidismus*, w: tenże, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 978; tenże, *Zwiesprache*, w: tenże, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 184.

¹³⁸ Por. M. Buber, *Nachlese*, dz. cyt., s. 107.

¹³⁹ Por. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 86.

o pomoc w wyborze właściwego sposobu postępowania. Właśnie przyjęcie owej wskazówki od Boga, nawet gdy sprzeciwia się powszechnie uznanej normie, nazywa on zmianą lub stawianiem się Boga¹⁴⁰.

Powyższe analizy poglądów Bubera na temat Boga przebiegają na dwóch płaszczyznach: egzystencjalnej i ontologicznej (naukowej). Pierwsza z nich ma służyć realizacji celu, który stawiał sobie filozof z Heppenheim, a było nim odkrycie życiowej relacji do istoty boskiej. Na drugiej zaś próbuje on podać zarys koncepcji natury Boga, poprzez przypisanie Mu konkretnych przymiotów (nieograniczony, „wieczne Ty”, czysty byt, osoba absolutna, doskonała jedność, nieuwarunkowany), choć przedsięwzięciu temu towarzyszy świadomość, że Bóg jest przede wszystkim tajemnicą. U Bubera można więc dopatrzeć się dwóch rodzajów poznania: egzystencjalnego i naukowego, co odpowiadałoby dwóm rodzajom odniesienia człowieka do świata („Ja–Ty” i „Ja–To”). Uprzywilejowanym sposobem poznania Boga byłoby życiowe spotkanie, a nie wiedza naukowa¹⁴¹.

Zakończenie

Głównym wyzwaniem, któremu pragnął sprostać Buber, było wskazanie człowiekowi możliwości doświadczenia żywego Boga. „Bóg filozofów” musiał być usunięty na rzecz „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”. Żydowski filozof sprzeciwiał się każdej formie idolatrii, która polegała na zastąpieniu rzeczywistości żywego Boga, z którym można prowadzić dialog, martwą ideą, będącą wynikiem refleksji filozoficznej lub wytworem koncepcji psychologicznych. Co więcej, autora *Ich und Du* nigdy nie interesował „Bóg w sobie”, ale Bóg w relacji do człowieka i świata. Dla niego prawdziwy Bóg jest przede wszystkim tajemnicą i nie rościł sobie pretensji do Jego adekwatnego opisu. Stawiał sobie skromniejsze zadanie, jakim było wskazanie na symptomy boskiej obecności w świecie oraz pokazanie, kim Bóg jest dla człowieka. Jego poszukiwania prowadziły od panteistycznej mistyki do wypracowania własnego stanowiska na gruncie dialogiki.

Buber, wypracowawszy zręby filozofii dialogu i posługując się nowymi kategoriami językowymi, korzystając jednak z bogactwa mistyki, dał zarys własnej koncepcji. Prawdziwego i żywego Boga w relacji do istoty ludzkiej opisuje filozof z Heppenheim za pomocą dwóch głównych określeń: „Ty wieczne” oraz „Osoba absolutna”. W określeniach tych nie chodzi jednak o jakąś koncepcję natury Boga,

¹⁴⁰ Por. S. i B. Rome (red.), dz. cyt., s. 87.

¹⁴¹ Por. M. Buber, *Nachlese*, dz. cyt., s. 128–129.

ale o ukazanie egzystencjalnego odniesienia do Niego. Z tej racji Buber podkreśla konieczność spełnienia pewnego podmiotowego warunku, jakim było wejście człowieka w relację „Ja–Ty”. Przyjęcie postawy dialogicznej stanowi właściwie jedyne kryterium, które pozwala stwierdzić, iż w danych okolicznościach rzeczywiście mieliśmy do czynienia z przeżyciem boskości. W relację „Ja–Ty” człowiek może wejść wyłącznie całą swoją istotą (wszystkimi swoimi duchowo-cielensnymi władzami). W dialogu uczestniczy więc zintegrowany człowiek. Jedność ta ma charakter dynamiczny i momentalny. Dotyczy ona nie tylko wnętrza człowieka, ale też świata zewnętrznego, który integruje się wokół „Ty”. Używane przez Bubera określenie „Ty wieczne” ma podkreślać nie tylko aktualną obecność drugiej istoty naprzeciw człowieka, lecz także naprowadzać na tajemnicę bytu. Człowiek ma możliwość dotarcia w chwili spotkania do ontycznej podstawy każdego bytu. Mówiąc językiem Heideggera, otwiera się przed nim sfera „bycia”. Człowiek przekracza w tej relacji wszelkie treści, a koncentruje się na tym, co jedyne – beztreściowym fundamencie bytu. W wyniku tej łączności dokonuje się integracja człowieka i świata. Owo jednoczące przeżycie utożsamiane jest z przeżyciem boskości. Człowiek ociera się o tajemnicę, która nadaje sens wszystkiemu, co istnieje.

Odsłaniającej się przed człowiekiem Tajemnicy Buber przypisuje przymiot osobowości. Osobą można być wyłącznie w relacji „Ja–Ty”, gdy uczestniczy się w niej całą swoją istotą. Absolutność owej osoby ma podkreślać, iż więź z boską Osobą nie wyklucza dialogicznych odniesień do innych bytów, ale je wszystkie zakłada i obejmuje. Bóg jawi się jako osoba poprzez nawiązywanie relacji z nami. Dokonuje się ona poprzez byty tworzące świat i znaczone jest wzajemnością (charakter zagadnięcia i odpowiedzi). W wyniku tego człowiek odczytuje kierunek swego życia w danej chwili i wezwanie do jego realizacji w świecie. Świat jest więc nie tylko przestrzenią objawienia, ale też i pracy. Proces zaprowadzania w nim jedności i przydzielania Bogu jego kolejnych obszarów został określony przez filozofa z Heppenheim mianem „stawania się Boga”. Staje się On obecny tam, gdzie człowiek wchodzi w relację „Ja–Ty” z konkretnym stworzeniem, które odsyła go do swojej podstawy – „Ty wiecznego”. Choć wypowiedź ta brzmi panteistycznie, to u Bubera nie można mówić o panteizmie rozumianym jako tożsamość Boga i świata. Zasada dialogiczna zakłada bowiem odrębność partnerów pozostających we wzajemnej relacji. Poglądy Bubera dotyczące Boga bliskie są koncepcji chrześcijańskiego myśliciela Mikołaja z Kuzy. Wydaje się, że jego wpływ na twórcę filozofii dialogu był trwały i przejawiał się między innymi w przejściu pewnych idei dotyczących istoty boskiej, które znalazły wyraz w myśli dialogicznej (Jedności, Bycia, Środka, Obecności). Może warto przy tej okazji zauważyć, że koncepcja Boga zależy w dużej mierze od koncepcji bytu. Należałoby więc w związku z tym dokonać pogłębionej refleksji nad ontologią. Choć sam Buber unikał tego typu re-

fleksji, a swoje opisy utrzymywał z reguły na poziomie egzystencjalnym, to wydaje się, że chociażby określenie, na czym polega związek Boga ze światem domaga się ujawnienia założeń ontologicznych. Interesujące jest też pytanie, czy można poruszać się na poziomie wypowiedzi egzystencjalnych bez angażowania pewnych rozstrzygnięć ontologicznych.

Przypatrując się uważnie powyższym ideom Bubera, pojawia się wątpliwość, czy można myśleć i mówić o Bogu, nie popadając jednocześnie w jakąś formę idolatrii? Opinie w tej kwestii są podzielone. Wiele wskazuje na to, że Buber sam uległ pokusie, którą sam ostro piętnował. Chcąc wyrazić Tajemnicę świata i wyjaśnić przeżycie jedności człowieka, skonstruował on kolejne pojęcie Boga – „Ty wieczne”. Po raz kolejny stał się On abstraktem. Wysiłek ocalenia żywego Boga nie powiódł się. Po raz kolejny w historii podstawił on ideę w miejsce żywej, boskiej rzeczywistości. Paradygmatem „Ja–Ty” zastąpił on istotę, o której daje świadectwo religia. Nawet gdyby zgodzić się z tą krytyką, to nie sposób jednak nie docenić wysiłków Bubera, aby opisać relację Bóg – człowiek. Trud ten można wpisać w proces przesuwania dyskursu na temat Boga z poziomu teoretycznego na praktyczny, czy z ontologicznego na etyczny. Buber byłby więc kontynuatorem tendencji obecnej chociażby w myśli Pascala i Kanta. Obydwoj ci myśliciele wykazywali fiasko czysto teoretycznych prób uchwycenia istnienia i natury Boga, ukazując, iż na problem Boga można udzielić odpowiedzi jedynie na poziomie praktycznym.

Summary

The paper concerns Martin Buber's idea of God as "eternal Thou". This concept is typical of the dialogical phase of his philosophy. His inspiration came from religion (judaism and christianity). First of all, for Buber, God is a mystery. The main purpose of man was the entrance into the existential relationship with the revealing God, who was described as "eternal Thou", "absolute Person" and "Ground of being". A man can dialogue with Him through the different beings. Buber's ideas are very close to panentheism. In Buber's work we have the problem of the "becoming" God. The solution of this question is not on the ontological level but on the moral one – God "becomes" through the dialogical life of the man in the world.

Bibliografia

Literatura źródłowa

- Buber M., *Autobiographische Fragmente*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 1–34.
- Buber M., *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1920.
- Buber M., *Nachlese*, Heidelberg 1966.
- Buber M., *On Judaism*, New York 1967.
- Buber M., *Replies to My Critics*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 689–744.
- Buber M., *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962:
Ich und Du, s. 77–170,
Zwiesprache, s. 171–214,
Die Frage an den Einzelnen, s. 215–265,
Elemente des Zwischenmenschlichen, s. 267–289,
Das Problem des Menschen, s. 307–407,
Gottesfinsternis. Betrachtung zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, s. 503–603,
Geltung und Grenze des politischen Prinzips, s. 1095–1108,
Aus einer philosophischen Rechenschaft, s. 1109–1122.
- Buber M., *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964:
Der Glaube der Propheten, s. 231–484,
Biblischer Humanismus, s. 1085–1092.
- Buber M., *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963:
Die jüdische Mystik, s. 9–18,
Vom Leben der Chassidim, s. 19–45,
Des Rabbi Israel ben Elieser genannt Baal-Schem-Tow das ist Meister vom guten Namen Unterweisung im Umgang mit Gott aus den Bruchstücken gefügt, s. 47–68,
Die chassidische Botschaft, s. 739–894,
Der Chassidismus und der abendländische Mensch, s. 933–947,
Mein Weg zum Chassidismus, s. 959–973,
Zur Darstellung des Chassidismus, s. 975–988,
Gog und Magog. Eine Chronik, s. 999–1261.
- Rome S. i R. (red.), *Philosophical Interrogations*, New York 1964.
- Schaeder G. (red.), *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. II 1918–1938, Heidelberg 1973.

Literatura pomocnicza

- Adams R. M., *The Silence of God in the Thought of Martin Buber*, „Philosophia”, 1–4, 2003, s. 51–68.
- Amir Y., *Das endliche und das ewige Du bei Buber*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 87–105.
- Balthasar von H. U., *Martin Buber and Christianity*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 341–359.
- Bancroft A., *Współcześni mistycy i mędracy*, tł. Maria Kuźniak, Warszawa 1987.
- Becker D., *Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths*, Göttingen–Zürch 1986.
- Ben Chorin S., *Zwiesprache mit Martin Buber*, München 1966.
- Bender H. G., *Die helfende Beziehung. Ein Beitrag der „Antropologie der Relationität” zum Verständnis des Wesens von Beratung unter besonderer Berücksichtigung von Martin Buber und Carl R. Rogers*, Bonn 1980.
- Bergman H., *Martin Buber and Mysticism*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 297–308.
- Bielander R., *Martin Bubers Rede von Gott. Versuch einer philosophischen Würdigung des religiösen Denkens*, Bern–Frankfurt 1975.
- Bloch J., *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg 1977.
- Brinkschmidt E., *Martin Buber und Karl Barth. Theologie zwischen Dialogik und Dialektik*, Neukirchen 2000.
- Brown W. G., *Martin Buber and Catholic Mystical Contemplation*, Roma 1975.
- Casper B., *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967.
- Casper B., *Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers Ich und Du*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 159–175.
- Charme S., *The Two I-Thou Relations in Martin Buber’s Philosophy*, HTR, 1/2, 1977, s. 161–173.
- Diamond M. L., *Dialog und Theologie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 208–219.
- Dilley F. B., *Is There “Knowledge” of God?*, JR, 2, 1958, s. 116–126.
- Dzikowska K., *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, „Filozofia Chrześcijańska”, 2, 2005, s. 35–47.
- Engels N., *Urmenschmythos und Reichsgedanke bei Martin Buber und Pierre Teilhard de Chardin. Ein Beitrag zu einer Metaphysik der Wirklichkeit*, Münster 1976.
- Frankenstein C., *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs*, SdZ, 11, 1966, s. 356–370.

- Friedman M., *Dialogue, Speech, Nature and Creation Franz Rosenzweig's Critique of Buber's "I and Thou"*, „Modern Judaism”, 2, 1993, s. 109–118.
- Friedman M., *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1955.
- Friedman M., *Symbol, Myth and History in the Thought of Martin Buber*, JR, 1, 1954, s. 1–11.
- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007.
- Garewicz J., *Sprawiedliwi, pobożni i świat. Gog i Magog – impresje z lektury*, w: M. Buber, *Gog i Magog: kronika chasydzka*, tł. Jan Garewicz, Warszawa 1999, s. IX–XIX.
- Glinkowski W. P., „Bóg filozofów”. *Bóg w myśli Martina Bubera*, „Edukacja Filozoficzna”, 35, 2003, s. 251–267.
- Hartshorne Ch., *Martin Bubers Metaphysik*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 42–61.
- Horwitz R., *Ferdinand Ebner als Quelle für Martin Bubers Dialogik in „Ich und Du“*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 141–156.
- Jędraszewski M., *Bubera i Levinasa spór o rozumienie dialogu*, PP, 7–8, 1986, s. 55–65.
- Karuvellil G., *Constructing “God”: A Contemporary Interpretations of Religion*, HeyJ, 1, 2000, s. 25–46.
- Kaufmann F., *Martin Bubers Religionphilosophie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 180–207.
- Kohn H., *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Köln 1961.
- Kraft W., *Gespräche mit Martin Buber*, München 1966.
- Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytniej Europy*, Warszawa 1989.
- Moser R., *Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung*, Heidelberg 1979.
- Reichert T., *Martin Buber: „Ich habe keine Lehre...” – Erkennen und Weitergabe des Erkannten im Grundwort Ich-Du*, „Im Gespräch”, 6, 2003, s. 15–20.
- Rosenzweig F., *Aus Bubers Disseratation, w: Aus unbekanntem Schriften. Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag*, Berlin 1928, s. 240–244.
- Rotenstreich N., *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 87–118.
- Schneider H. W., *Die geschichtliche Bedeutung der Buberschen Philosophie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 414–419.
- Schütz Ch., *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk – Eine Gesamtdarstellung*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1975.
- Smith R. G., *Martin Buber*, Richmond 1967.

- Stephens B. D., *The Martin Buber-Carl Jung Disputations: Protecting the Sacred in the Battle for the Boundaries of Analytical Psychology*, JAP, 1, 2001, s. 455–491.
- Strasser S., *Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz*, RIP, 4, 1978, s. 512–525.
- Streiker L. D., *The Promise of Buber. Desulutory Philippics and Irenic Affirmations*, Philadelphia and New York 1969.
- Świącicka K., *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993.
- Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965.
- Vermes P., *Buber on God and the Perfect Man*, Chicago 1980.
- Vogel M., *The Concept of Responsibility in the Thought of Martin Buber*, HTR, 2, 1970, s. 159–182.
- Wehr G., *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1996.
- Wehr G., *Martin Buber in Selbsteugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968.
- Wheelwright P., *Bubers philosophische Anthropologie*, w: P. A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 62–86.
- Wiegand D., *Religiöser Sozialismus bei Martin Buber*, ZRGG, 18, 1966, s. 142–162.
- Woocher J. S., *Martin Buber and Albert Camus. The Politics of Dialogue*, Ann Arbor 1980.
- Ziemiński I., *Dialogiczna filozofia Boga*, „Znak”, 8, 1993, s. 121–125.
- Żak A., *Marcin Buber o możliwości objawienia*, ACr, 23, 1991, s. 119–126.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988.
- Życiński J., *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990.
-

Karol Jasiński – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, email – karoljasinski@op.pl

MARIOLA SUŁKOWSKA-JANOWSKA

(Katowice)

SZTUKA W POFAŁDOWANYM ŚWIECIE: ARCHITEKTURA W PŁYNIE

Variatio delectat.

(Eurypides)

Inspiracją do napisania tego artykułu stała się lektura wydanej przez łódzkie Wydawnictwo Officyna książki Zygmunta Baumana „Między chwilą a pięknem. O sztuce w rozpedzonym świecie”¹. Dokładniej rzecz ujmując, zainspirował mnie pewien niedosyt, jaki owa lektura we mnie pozostawiła. Odczucie to, składnąd towarzyszące ogromnej intelektualnej przyjemności wypływającej z obcowania z jak zawsze wnikliwymi Baumanowskimi obserwacjami i komentarzami, wywołała pewna luka, którą chciałabym wskazać i wypełnić.

„Niecو płynnych myśli o sztuce w płynie” – tak brzmi tytuł pierwszego eseju w książce Baumana. Rzeczywiście, teksty prezentowane w zbiorze stanowią ulotne i zwiewne w swej formie, lecz treściwe i nasycone w swej merytorycznej zawartości eseje zainspirowane (w większości) wystawami zorganizowanymi przez takie instytucje, jak londyńska Tate Gallery, warszawska Galeria Foksal, czy wiedeńskie Jüdisches Museum, a także różnymi zjawiskami, jakie składają się na szerokie rozumienie sztuki w czasach współczesnych (moda, reportaż, *event*, etc.). W efekcie, czytelnik – zwłaszcza ten mniej lub bardziej świadomie zanurzony w płynną nowoczesność – z wielką przyjemnością wyrusza z Baumanem w pogoń za uciekającą sztuką i wymykającym się pięknem.

Jak większość podróży, także i ta, mimo swej zawrotnej prędkości, okazuje się być bardzo pouczająca – i to nie tylko dla czytelnika wyspecjalizowanego i zainteresowanego najnowszymi, często hermetycznymi i wywołującymi konsternację,

¹ Z. Bauman, *Między chwilą a pięknem. O sztuce w rozpedzonym świecie*, Łódź 2010.

artystycznymi propozycjami pierwszej dekady trzeciego tysiąclecia. Zygmunt Bauman zwraca bowiem swoją i naszą uwagę na określone zjawiska artystyczne o tyle tylko, o ile można z nich wydestylować – wciąż zamazane, migotliwe, szczątkowe i chaotyczne, lecz – niczym w stop-klatce – na moment przynajmniej zastygłe i przez to jakoś uchwytywalne – symptomy kondycji naszego ponowoczesnego świata i ponowoczesnej kondycji mieszkańców czy raczej gości tegoż świata.

Cóż zatem intrygującego znajduje Zygmunt Bauman na artystycznej scenie naszych czasów?

Prezentowana książka zawiera w sumie 12 esejów. Tekst inauguracyjny tom – *Nieco płynnych myśli o sztuce w płynie* – choć dotyczy twórczości trzech artystów, Jacquesa Villeglé'a, Manolo Valdésa i Hermana Braun-Vegi – podejmuje w istocie problem miejsca i wyjątkowej funkcji, jaką sztuka zaczęła od pewnego momentu odgrywać w społeczeństwie ponowoczesnym, czy postindustrialnym, nastawionym na produkcję i wymianę – nieuchwytnych przecież i immaterialnych – informacji, a nie nowoczesnych – twardych i namacalnych – dóbr. Pomimo, że tradycyjne piękno straciło na sile, wyparowało i pod postacią 'estetycznego eteru' przesiąka dziś każdą rzecz, to jednak współczesna sztuka, współgrająca przecież, jak chciał tego Max Scheler, z duchem czasów – płynnych czasów – współgra, dzięki swej płynności, z najnowszą historią, pojętą jako fabryka odrzutów i odpadów, z „historią-w-się-stawianiu”. Podobną tematykę podejmują *Słuchając przeszłości, rozmawiając z przeszłością, Na wertepach cielesnego wyzwolenia: wokół sztuki Grzegorza Klamana i Nieznajomi to groźba... czyżby rzeczywiście?* – teksty poświęcone sztuce Mirosława Bałki i Grzegorza Klamana. Artyści ci mają według Zygmunta Baumana wyjątkową zdolność destylowania współczesnej kultury i wskazywania, wspólnie z filozofią czy socjologią, na najistotniejsze troski nękające nasz świat. Jak chodzi o ten ostatni, to „(...) ierwskimi ofiarami i najbardziej nieodżałowanymi [jego – M. S.-J.] wygnańcami ...] są ziemskość, przedmiotowość, mięsistość, cielesność i zmysłowość człowieka”².

Cyklem produkcyjnym we wspomnianej wyżej fabryce śmieci kieruje wszędobylska moda. Zatem zasadą nie jest tutaj wytwarzanie dóbr, lecz generowanie wrażeń. „Konsumpcjonizm nie polega na kolekcjonowaniu i gromadzeniu dobytku. Polega w istocie na gromadzeniu wrażeń ...); jest posiadaniem wrażeń, a nawet pielęgnowaniem nadziei na nowe wrażenie”³, a nadziei tej nic nie podtrzyma lepiej, niż zmieniająca się jak w kalejdoskopie moda. Być może dlatego to jej właśnie poświęcone są aż dwa teksty w tomie traktującym przecież o sztuce. *Perpetuum mobile* oraz *Piękno to, czy marzenie senne, które lęka się przebudzenia* dotyczą owej, stanowiącej, jak się okazuje, współcześnie jedną z najpopularniejszych form

² Tamże, s. 105.

³ Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie obłąkania*, przeł. J. Margański, Warszawa 2006, s. 180.

sztuki. Co prawda przed mieszaniem mody i gustów ze sztuką i pięknem przestrzegał Immanuel Kant – odróżniając w *Krytyce władzy sądzenia*⁴ to ostatnie od doskonałości – to jednak właśnie kantowskie powiązanie pojęcia doskonałości z pewną formą stopniowości i tym samym mierzalności tłumaczy dominację mody w naszych płynnych czasach. Nic dziwnego zresztą, wszak kwintesencją mody jest ulotność, przemijalność i płynność wyznaczane statystyką, oglądalnością, sprzedawalnością.

Esaj zatytułowany *Sztuka pisania o sztuce życia*, poświęcony sztuce reportażu i zainspirowany przede wszystkim twórczością Ryszarda Kapuścińskiego, wskazuje na pewien istotny aspekt związany z dominacją szeroko pojętej mody, mianowicie na ponowoczesną dewaluację tradycyjnego pojęcia prawdy. Okazuje się, iż nieistnienie prawdy absolutnej stało się jedynym pewnikiem, gdy chodzi o ponowoczesną *conditio humana* – wniosek taki pozwala wyciągnąć Baumanowi rozważanie transformacji w obrębie tradycyjnego bądź co bądź w swej formie reportażu, który w odpowiedzi na zapotrzebowania ‘konsumenta’ stał się w mniejszym bądź większym stopniu fikcyjną opowieścią. Z kolei z dewaluacją prawdy wiąże się nieodzownie wszędobylskość humoru. Powołując się między innymi na Bergsona, Bachtina czy Kracauera, Bauman przypomina istotną, bo krytyczną i przez to wyzwolenczą (jak to opisał Umberto Eco w *Imieniu Róży*) rolę, jaką dla naszego myślenia i postrzegania świata odgrywa humor, żart czy kłownada⁵.

Dopełnieniem powyższych tekstów są dwa, z pozoru niepasujące do zamysłu całości książki, eseje: *O związku morganatycznym teorii z literaturą myśli (roztrzępanych) parę* oraz *My biedni ludzie....* Wrażenie niedopasowania może początkowo wywoływać tematyka, jaką podejmuje Autor, mianowicie proza Milana Kundery oraz opera Albana Berga *Wozzek*, a dokładnie jej realizacja, jaka miała miejsce w 2008 roku a Bawarskiej Operze Państwowej. Bauman dostrzega w tych, osadzonych przecież w tradycyjnej hierarchii wartości (nie tylko estetycznych) propozycjach pewne symptomy zapowiadające nowoczesną płynność, i sprawiające tym samym, iż omawiani autorzy nie tracą, przynajmniej póki co, na aktualności.

Mogłoby się wydawać, że podróż z Baumanem to podróż męcząca i przygnębiająca. Tymczasem Autor wskazuje na co najmniej dwa zjawiska, które przynoszą pewną nadzieję i przywracają wiarę w płynny, nowoczesny świat. *Pamięć jako wyzwanie* zadaje nieoczekiwane pytanie o sensowność stawiania pomników. Odpowiadając na nie pozytywnie, Bauman podkreśla, że pomniki, zwłaszcza w kontekście postępującej adiaforyzacji wyjaławiającej moralnie współczesny świat, są jedynym czynnikiem zdolnym uchronić pamięć przed rozmyciem. Przede wszyst-

⁴ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 100–105.

⁵ Zob. U. Eco, *Imię Róży*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1988. Por. M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, Przeł. W. Grajewski, Warszawa 1982. Por. N. Postman, *Zabawić się na śmierć: dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przeł. L. Niedzielski, Warszawa 2002.

kim pamięć Zagłady – jedyny wedle Zygmunta Baumana element historii wart upamiętnienia i ochrony przed rytualizacją z jednej, i disneylandyzacją z drugiej strony.

Wreszcie *Ja się buntuję, przeto my jesteście* (na pięćdziesiątą rocznicę śmierci Alberta Camusa) – tekst wieńczący tom – stanowi swoiste wyznanie, na jakie pozwala sobie Bauman, dla którego proza Alberta Camusa, zwłaszcza *Mit Syzyfa* i *Człowiek zbuntowany*, odczytane w skrajnie osobisty sposób (co jest szczególnie mocno podkreślone), przynoszą Autorowi swoiste ukojenie i chronią Go (lecz także, jak wierzy, nasze płynne czasy) przed rezygnacją i arogancją.

Jak widać „Między chwilą a pięknem...” wpisuje się w cały cykl Baumanowskich analiz późnej nowoczesności i jej głównego, jak diagnozuje Autor – symptomu: płynności. Tym razem Zygmunt Bauman koncentruje się na sztuce – tej ponowoczesnej, i tej tradycyjnej, skontekstualizowanej jednak kondycją ponowoczesną.

To artystyczne zainteresowanie nie jest ani przypadkowe, ani zaskakujące – wszak w dzisiejszym, zdominowanym przez *aisthesis* świecie, to sztuka właśnie wydaje się wyznaczać tempo i rytm płynącemu czasowi⁶. Myślę jednak, iż opisany powyżej zbiór interesujących dla Baumana zjawisk artystycznych można i warto dopełnić jeszcze jedną formą sztuki – mianowicie architekturą, której transformacje także wydają się symptomatyczne dla rozwodnienia, jakie charakteryzuje nasze czasy.

Architektura, będąc przecież rodzajem sztuki, musi także korespondować – jak malarstwo czy literatura – z „duchem epoki” (co podkreślał wspomniany już Max Scheler⁷), a jeśli tak, to interesującą kwestią wydaje się być to, z jakim

⁶ Zauważył to także entuzjasta procesu estetyzacji i autor tezy o tym, że modusem współczesnego świata stała się estetyka, a jedynym sposobem zrozumienia współczesności jest myślenie estetyczne – Wolfgang Welsch, dla którego „werble estetycznej awangardy stały się rytmami codzienności. Fragmentaryzacja, zmiana sceny, kombinacja różnorodności, skłonność do prowokacji są dziś powszechne, od kultury mediów przez reklamę po życie prywatne. (...) Nasza codzienność składa się z nie pasujących do siebie elementów, a my osiągnęliśmy zdolność ich łączenia tak, że heterogeniczność bardziej nas ożywia niż męczy. Bez wątplenia wymaga to sztuki życia, której pierwowzory i modele ukształtowały się najwyraźniej w estetyce moderny.” W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna modernia*, przeł. R. Kubicki i A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 268. Por. W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1989.

⁷ Zob. M. Scheler, *Metafizyka i sztuka*. W: idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987. Na ważną rolę, jaką zawsze pełniła architektoniczna metaforyka dla filozofii zachodniej wskazuje Jan P. Hudzik: „(...) architektura jako obraz filozofii jest nierozdzielnie związana z jej losami: jest dla niej dostarczycielem kategorii, za pomocą których może ona lepiej samą siebie – swoje funkcje i zadania – zrozumieć. (...) Między procesem architektonicznym a filozoficznym zachodzą pewne strukturalne podobieństwa (...), które pozwalają architektonicznej metaforyce oddawać istotę refleksji filozoficznej. Najogólniej rzecz biorąc, polega ona bowiem na docieraniu do rzeczywistości przez wydobywanie jej z »nieporządku«, a więc na jej »budowaniu«: nadawaniu jej przyswajalnych dla ludzkiego umysłu kształtów.” J. P. Hudzik, *Architektura jako metafora filozofii*. W: red. E. Rewers, *Przestrzeń, filozofia i architektura. Osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, Poznań 1999, s. 15.

„duchem” koresponduje architektura współczesna – zwłaszcza ta określana jako fałdująca (*folding*), poszukująca (*seeking*), plisowana (*pleated*) czy puchowa (*downy*) – i ewentualnie czego możemy dowiedzieć się o kondycji jej użytkownika, jakim jest *homo driftus* czy, jak woli go nazywać sam Bauman, *homo consumens*. Architektoniczne projekty i realizacje takich artystów, jak Peter Eisenman, Bernard Tschumi czy Daniel Liebeskind kreują pewien nowy, płynny typ przestrzeni, która zdaje się dekonstruować tradycyjne pojęcia miejsca, budynku czy zamieszkiwania. W ten sposób „puchowe” budowle, skądinąd silnie zainspirowane filozoficznymi wizjami Jacquesa Derridy, Gillesa Deleuze’a czy Félix’a Guattari’ego stają się ważnym sposobem samookreślenia człowieka współczesnego – przede wszystkim jego nielinearnego i nieteleologicznego percypowania ponowoczesnego świata, a także jego „dryfującego” bycia w owym płynnym świecie.

Co zatem charakteryzuje dzieła wspomnianych wyżej architektów? Na czym miałyby polegać ich pofałdowanie, plisowanie czy puchowość?

Niewątpliwie zapowiedzią interesujących mnie tutaj przemian były projekty, jakie proponował tak zwany kontekstualizm, który głosił ideę architektonicznego dialogu z lokalnym kodem, jaki zawsze wypełnia dane miejsce. Propozycje Philipa Johnsona, Friedensa Reicha Hundertwassera czy Charlesa Moore’a wypełniają różnorakie formy regionalizmu, a także humor, ironia, pastisz oraz – tak nielubiane przez modernę – ornament i dekoracja, jednym słowem – swobodny i radykalny, jak go nazwie Charles Jencks, architektoniczny eklektyzm⁸. Ten ostatni zwięźle skomentował Robert Venturi trawestując często przytaczane powiedzenie Mies van der Rohe’a „*less is more*” na „*less is bore*” i deklarując przy tym zastąpienie modernistycznego puryzmu tym, co hybrydalne, zniekształcone, przeładowane, wieloznaczne i zamazane – zgodnie z założeniem, że „*variatio delectat*”.

Te wstępne architektoniczne eksperymenty doprowadziły w efekcie do swobodnego rozmycia czy rozwodnienia współczesnej architektury, choć przecież ta, jak mogłoby się wydawać, jest najmniej – w porównaniu z innymi sztukami – podatna na „upłynnienie” (w Baumanowskim sensie).

Z pewnością można by w tym miejscu opisać wiele spektakularnych przykładów dzieł współczesnych architektów (jak *Moebious House*, *Agora Theater* czy *Mercedes-Benz Museum* Bena van Berkela; *Nara Convention Hall* i *Shiraz Central Business District* Behrama Shirdela; czy wreszcie nomadyczne domy Toyo Ito), jednak chciałabym się skoncentrować na trzech artystach – głównie z powodu wyrażonej inspiracji filozoficznej, jaką odnajduję w ich projektach, a także zgodności z Baumanowską wizją płynnej nowoczesności.

⁸ Zob. K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000, s. 156–184.

Projekty budynku *University of Phoenix* (Frankfurt) i *City of Culture* (Galicja, Hiszpania) Petera Eisenmana są przesiąknięte myślami Gilla Deleuze'a, zwłaszcza jego ideą labiryntu, jaki tworzą nakładające się na siebie, bez końca iterujące fałdy. „Kontynuacja wariacji jest dla Eisenmana istotą fałdy, którą próbuje wcielić w architekturę. Przedmiot już nie jest definiowalny w swojej esencjonalnej formie, bo staje się »przedmiotem wydarzeniem«”⁹. Tymczasem budynek-wydarzenie wydaje się wprost stworzony dla swoich współczesnych użytkowników, którzy będąc konsumentami „płynnych” zdarzeń wszyscy cierpią na bulimię. A „(...) dla chorych na bulimię zdarzenia (...) to pożywienie idealne. Chorzy na bulimię szybko polykają pożywienie, żeby zrobić miejsce na kolejną porcję – nie chodzi o poskromienie głodu, lecz żarłoczne napełnienie ...). Zdarzenia/widowiska (...) mają zostać natychmiast skonsumowane i równie szybko wydalone, przetyka się je bez przeżuwania, trawienie jest wykluczone. Przystają angażować uwagę, gdy tylko znajdują się w jej polu”¹⁰. Projekty oparte o ideę fałdy („*le pli*” Deleuze'a¹¹) są zatem kolejnym elementem potwierdzającym Baumanowską diagnozę naszych czasów – doskonale wpisują się one w kulturę płynnej nowoczesności, która „(...) w odróżnieniu od kultur znanych nam z opisów historyków i etnografów, nie czuje się już kulturą nabywania wiedzy i akumulacji doświadczeń. Wydaje się raczej kulturą niezaangażowania, nieciągłości i zapomnienia”¹². Jak bowiem można by intelektualnie przetrwać pozbawione esencjonalnej formy, zmieniające się w zawrotnym tempie i bez końca, iterujące fałdy?

Bernard Tschumi z kolei to artysta wykorzystujący ideę fałdowania czy plisowania w celu rozmycia – tak zresztą charakterystycznego dla całej postmoderny – granicy między zasadniczymi dla tradycyjnej architektury pojęciami „wnętrza” i „zewnątrza”. W zamian Tschumi wprowadza robiącą ostatnio zawrotną karierę ideę „*in-between*” kreując w ten sposób – zarazem w przestrzeni intelektualnej, jak i realnej – swoiste zakamarki tworzące „między-przestrzeń”, „(...) miejsce nieoczekiwane, w którym mogły zaistnieć niezaprogramowane zdarzenia. Miejsce pozostałości, odpadów, przerw, marginesów przeczące twierdzeniu, iż istotą architektury jest jej stabilność, solidność, fundament”¹³. Zwłaszcza projekt *Le Fresnoy*

⁹ B. Stec, *Uwagi o fałdowaniu w architekturze współczesnej*. W: red. E. Rewers, *Przestrzeń, filozofia...*, wyd. cyt., s. 50.

¹⁰ Z. Bauman, *Spółczesność w stanie obłąkania*, przeł. J. Margański, Warszawa 2006, s. 205.

¹¹ G. Deleuze, *Le Pli. Leibniz e le baroque*, Paris 1998. Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris 1980.

¹² Z. Bauman, *Płynne życie*, przeł. T. Kunz, Kraków 2007, s. 99.

¹³ E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005, s. 173. Por. B. Tschumi, *Event-Cities. Praxis*, Cambridge, London 1994.

(Francja) wydaje się być naszpikowany taką „między-przestrzenią”. Powstał on z inspiracji Derridańskiego odczytania filozofii Fryderyka Nietzschego, a dokładniej mówiąc jednej sentencji: „zapomniałem swojego parasola”¹⁴. Architekt, kierując się zasadą palimpsestu, rozpościera nad wcześniej istniejącymi budynkami rodzaj nowego dachu – przykrywając je jak gdyby „Nietzscheańskim parasolem”, reorganizuje tym samym tradycyjną przestrzeń i redefiniuje tradycyjne pojęcia. Pojawia się między-przestrzeń i znika rozróżnienie na to, co wewnętrzne i to, co zewnętrzne. „Projekt Tschumiego stał się (...) jednym z najciekawszych przykładów architektoniczno-filozoficznej gry między tradycją umiejscowienia i dekonstrukcyjną wykładnią dyslokacji”¹⁵. Rozmycie uzyskane dzięki pojawieniu się między-przestrzeni (*the in-between*) – i to nie tylko w aspekcie czasoprzestrzennym – wpisuje się w ogólną postmodernistyczną tendencję „rozpuszczania” logiki binarnej i „rozwodnienia” myślenia dualistycznego¹⁶.

Wreszcie Daniel Libeskind i jego berlińskie Muzeum Żydowskie, które realizuje hasło „obecności nieobecnego” i stanowi doskonały przykład wcielenia Derridańskiej idei dekonstrukcji. Zaprojektowane na planie zdekonstruowanej Gwiazdy Dawida muzeum przesiąkają wszechobecne „ślady” – ślady Obecnych kiedyś realnie, a dziś już jedynie wirtualnie, ślady ukryte w pofalduwanej strukturze architektonicznej i pod postacią nieregularnych, wąskich, „naciętych” okien, stygmatyzujące powierzchnię budynku. Jednocześnie ślady te wyznaczają specyficzną mapę, na której zaznaczono kilka wyjątkowych punktów-adresów pod którymi można by odnaleźć „obecnych nieobecných” – Heinricha von Kleista, Waltera Benjamina, Heinricha Heinego, Arnolda Schönberga i innych współtwórców żydowskiego rozdziału historii Berlina.

Okna-piętna, fałdy-plisy i między-przestrzenie – wszystkie wydają się skrywać jakąś tajemnicę. Są zatem o tyle interesujące i ponętne, o ile pozostają nieodkryte. Nie bez przyczyny nasze czasy okrzyknięto erą nieustannie wodzących na pokuszenie imagologów¹⁷.

Co więcej, owładnięci tajemniczą atmosferą, użytkownicy architektury plisowanej są nieustannie zapraszani do podejmowania prób odkrycia sekretu. Fałdy zapraszają do ich penetrowania – w ten sposób ponowoczesny użytkownik puchowej architektury staje się wędrowcem czy *homo driftusem*, dla którego „bycie

¹⁴ Zob. J. Derrida, *Spurs. Nietzsche's Styles*. Chicago, London 1979. Polska wersja: J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997.

¹⁵ E. Rewers, *Przestrzeń architektoniczna i techniki medialne*. W: red. E. Rewers, *Przestrzeń, filozofia...*, wyd. cyt., s. 208.

¹⁶ Zob. tamże, s. 206.

¹⁷ Zob. M. C. Taylor, E. Saarinen, *Imagologies: Media Philosophy*, New York, London 1993. Por. J. Baudrillard, *Seduction*, translated by B. Singer, London 1990, w: tenże, *Simulations*, New York 1983.

w ruchu – pogoń, poszukiwanie, nieznaalezienie, a właściwie nieznaalezienie »jeszcze« – to nie dolegliwość, lecz obietnica rozkoszy, a może wręcz sama rozkosz”¹⁸. Pofałdowana przestrzeń architektoniczna współgra zatem idealnie z konsumeryzmem i wiążącym się z nim „rozwodnieniem” czy „upłynnieniem” naszych czasów – także na poziomie architektury. Pamiętajmy bowiem, że „konsumeryzm nie polega na gromadzeniu dóbr (...); ci, którzy je gromadzą muszą nosić ciężkie walizki i mieszkać w zagraconych domach”¹⁹ – tymczasem wydaje się, że nie sposób zagrazić puchowych domów czy plisowanej przestrzeni. Przede wszystkim ze względu na jej potencjalną nieskończoność – zarówno w aspekcie ontologicznym, jak i – arziej tutaj interesującym – estetycznym. Co więcej, na całe szczęście dryfujący *homo consumens* nie dźwiga ze sobą ciężkich walizek – wszak jego podróż nie ma kresu, nie istnieje zatem żaden adres pod jaki ewentualnie mógłby zmierzać, żadna przestrzeń, w jakiej ewentualnie mógłby osiąść. „W przeciwieństwie do nastawienia na życie ku »wieczności« (synonimowi nieustającej, monotonnej i nieodwołalnej powtarzalności), charakterystycznego dla ery »solidnej« nowoczesności, płynna nowoczesność nie wyznacza sobie punktu docelowego ani nie zakreśla linii finiszu; ściślej mówiąc, przyznaje ona właściwość wiecznego trwania li tylko stanom nietrwałości i niedokończoności. Czas *plynie* – a nie, jak dawniej »kroczy naprzód«. Jest zmiana, wiecznie zmiana, wciąż nowa zmiana (...)”²⁰. W tę wiecznie zmienną rzeczywistość wpisuje się także współczesna architektura – wizjonerzy i budowniczoie puchowych, pofałdowanych, poszukujących domów, podobnie jak inni artyści, przywołani przez Baumana, „(...) odtwarzają w swych pracach cechy definiujące płynnie-wczesne doświadczenia życiowe. Zniesienie (a przynajmniej radykalne nadwyręzenie) opozycji między twórczością a zniszczeniem, uczeniem się a zapominaniem, posuwaniem się do przodu a ruchem wstecznym, oraz pozbawienie czasu jego strzałki kierunkowej, są atrybutami przeżywanej rzeczywistości (...)”²¹, a zarazem adekwatnie oddają nową, płynną kondycję penetrującego architektoniczne fałdy *homo consumens*.

¹⁸ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000, s. 99. Por. J. Derrida, *Architecture Where the Desire May Live*. In: Ed. N. Leach, *Rethinking Architecture*, London 1997.

¹⁹ Z. Bauman, *Razem, osobno*, przeł. T. Kunz, Kraków 2003, s. 143.

²⁰ Z. Bauman, *Między chwilą a pięknem...*, wyd. cyt., s. 11.

²¹ Tamże.

Summary

While writing this article, the author was inspired by “Między chwilą a pięknem. O sztuce w rozpedzonym świecie” by Zygmunt Bauman. Following Baumanian diagnosis of the contemporary art we are faced with the condition of our contemporary world. The main feature we can observe in both areas seems to be their ‘liquidity’. In this liquid context the author of the article focuses on contemporary architecture, which was omitted by Zygmunt Bauman. It appears that the most fixed, palpable and sturdy type of art also may assume a kind of liquid form – as in the case of so called ‘folding’, ‘downy’, or ‘pleated’ architecture proposed by Bernard Tschumi or Peter Eisenman who are strongly inspired by philosophical thoughts of Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze, or Jacques Derrida.

Bibliografia

- Bachtin M., *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Warszawa 1982.
- Baudrillard J., *Seduction*, translated by B. Singer, London 1990.
- Baudrillard J., *Simulations*, New York 1983.
- Bauman B., *Spółeczeństwo w stanie obłężenia*, przeł. J. Margański, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Między chwilą a pięknem. O sztuce w rozpedzonym świecie*, Łódź 2010.
- Bauman Z., *Płynne życie*, przeł. T. Kunz, Kraków 2007.
- Bauman Z., *Razem, osobno*, przeł. T. Kunz, Kraków 2003.
- Bauman Z., *Spółeczeństwo w stanie obłężenia*, przeł. J. Margański, Warszawa 2006.
- Deleuze G., F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris 1980.
- Deleuze G., *Le Pli. Leibnitz e le baroque*, Paris 1998.
- Derrida J., *Architecture Where the Desire May Live*. In: Ed. N. Leach, *Rethinking Architecture*, London 1997.
- Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997.
- Eco U., *Imię Róży*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1988.
- Hudzik J. P., *Architektura jako metafora filozofii*. W: red. E. Rewers, *Przestrzeń, filozofia i architektura. Osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, Poznań 1999.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa 1986.

- Postman N., *Zabawić się na śmierć: dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przeł. L. Niedzielski, Warszawa 2002.
- Rewers E., *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005.
- Rewers E., *Przestrzeń architektoniczna i techniki medialne*. W: red. E. Rewers, *Przestrzeń, filozofia i architektura. Osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, Poznań 1999.
- Scheler M., *Metafizyka i sztuka*. W: Idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Stec B., *Uwagi o fałdowaniu w architekturze współczesnej*. W: red. E. Rewers, *Przestrzeń, filozofia i architektura. Osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, Poznań 1999.
- Taylor M. C., Saarinen T., *Imagologies: Media Philosophy*, New York, London 1993.
- Tschumi B., *Event-Cities. Praxis*. Cambridge, London 1994.
- Welsch W., *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1989.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki i A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- Wilkożewska K., *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000.
-

Mariola Sułkowska-Janowska
Uniwersytet Śląski
Instytut Filozofii
mariola.sulkowska@us.edu.pl

LECH CIEPIAŁ

(Katowice)

IDEA POSTĘPU W KONCEPCJACH FUTUROLOGÓW

W imię postępu od stuleci wielu ludzi w zachodnim kręgu kulturowym usiłuje sobie podporządkować naturę i sądzi, że osiąga coraz wyższy szczebel cywilizacyjnej drabiny. Niezwykły rozwój technologiczny i społeczny ostatnich dziesięcioleci doprowadził do pojawienia się głosów wieszczących koniec historii i bynajmniej nie mają one charakteru pesymistycznego. Nie sposób kontestować rozwoju, którego doświadczyła cywilizacja w ostatnim czasie, czy jednak wprost i bez zastanowienia możemy określać go mianem postępu. Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest łatwa. Samo rozumienie postępu nastęrcza wiele trudności. Postępowość jest bowiem zrelatywizowana do określonej zbiorowości, okresu historycznego oraz przyjętych kryteriów. Bez wątpienia idea postępu odegrała istotną rolę w kształtowaniu współczesnej rzeczywistości. Można stwierdzić wręcz, że „(...) wpłynęła decydująco na bieg europejskiej historii w ostatnich trzech stuleciach. W tym sensie zdeterminowała los każdego z nas”¹. Nie będzie przesady w tezie mówiącej, że kluczowe dla zrozumienia i odnalezienia się we współczesności jest rozwiązanie istniejącego problemu postępu i tym samym redefiniowanie określającej go idei.

Idea postępu jest jedną z idei zakorzenionych w umyśle nowożytnych ludzi. Głębokie przekonanie o postępowości działań jest immanentnym elementem nowożytnej kultury. Znakomita większość aktywności, szczególnie w ostatnich kilku wiekach, zakotwiczona była w idei postępu. Człowiek zarówno w indywidualnej

¹ Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Kraków 2009, s. 42. Krok dalej posuwa się R. Nisbet, który stwierdził, że „żadna inna poszczególna idea nie była bardziej istotna, ani chyba nawet równie istotna, jak idea postępu w cywilizacji Zachodu od prawie trzech tysiącleci”. R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, London 1980, s. 4. Cytat za: Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, wyd. cyt., s. 42.

jak i zbiorowej egzystencji zorientowany jest na przyszłość, w niej lokuje swoje nadzieje i w oparciu o nią planuje kierunki działań. Postępowość należy uznać więc za konieczny i trwały element naszej egzystencji. Postrzeganie dziejów w kategoriach *par excellence* postępu najwyższy stopień osiągnęło w czasach Oświecenia, kiedy to, parafrazując A. R. J. Turgota, rozpierchły się wszystkie cienie i ludzkość przyspieszyła kroku na kamienistej drodze ku prawdzie.

Uznanie idei postępu za element świadomości implikuje jej ściśle powiązanie z egzystencją człowieka. Najczęściej uznaje się, że całościowa struktura tej idei jest proveniencji oświeceniowej². W takiej tezie niewątpliwie jest wiele racji, wówczas bowiem ostatecznie dokonało się przeformowanie idei opatrności w ideę postępu, a konkretyzacja pojęcia postępu objęła praktycznie całe *spectrum* ludzkich aktywności³. Zbytним uproszczeniem jest jednak zawężenie dziejów idei postępu i pomijanie okresów wcześniejszych. Wprawdzie dopiero w Oświeceniu stworzono obraz pełny idei postępu, niemniej jednak naiwnym jest myślenie jakoby ludzie w epokach wcześniejszych nie mieli wyobrażenia dnia jutrzejszego i nie organizowali swoich aktywności w oparciu o przyszłościowe plany⁴. Bez wątplenia kwestia genealogii idei postępu nadal pozostaje sporna.

Dzieje idei postępu są burzliwe, przechodziła zarówno wzloty jak i upadki. W najprostszej periodyzacji można wydzielić trzy zasadnicze okresy. Pierwszy to rozwój od „Aten i Jerozolimy” po czasy nowożytnie. Jej fundament stworzył racjonalizm grecki wraz z chrześcijańskim pojmowaniem dziejów. Drugi, to czas rozkwitu idei postępu, który kończy się osiągnięciem przez nią klasycznego, optymistycznego charakteru, czyli epoką Oświecenia, kiedy to, jak stwierdza E. Angehrn, wiara w postęp została posunięta do granic *condicio humana*⁵. Trzeci okres, to koniec XIX i XX stulecie, wówczas idea postępu znalazła się na *ławie oskarżonych*, przeżywała poważny kryzys i straciła wiodącą w ostatnich wiekach pozycję. Periodyzacja ta opiera się na paralelności z rozwojem filozofii dziejów, w której idea postępu odgrywa niezwykle istotną rolę⁶.

² Tezę o istnieniu idei postępu jedynie w czasach nowożytnych głosił m.in. John Bury [w:] J. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Growth and Origin*, New York 1955. Odmiennego zdania był z kolei inny uznany badacz idei postępu R. Nisbet, który uznaje znacznie dłuższą, bo równą cywilizacji Zachodu, historię tej idei. Por. R. Nisbet, *Social Change and History. Aspects of Western Theory of Development*, New York 1969.

³ Por. E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, Kęty 2007, s. 68 i dalej.

⁴ Często za wyraźnie sprzeczne z ideą postępu podaje się postrzeganie rzeczywistości przez Greków. R. Nisbet stwierdza jednak, że wielkim nieporozumieniem jest twierdzenie, że Grecy nie mieli wyobrażenia kumulatywnych zmian w czasie, a także odległej przeszłości oraz przyszłości. R. Nisbet, *Social Change and History...*, wyd. cyt., s. 41. Por. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Kraków 2009, s. 36.

⁵ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, wyd. cyt., s. 68.

⁶ Filozofia dziejów również, przywołując podział zaproponowany przez E. Angehrna swoją

Za nami dwudzieste stulecie. Z jednej strony był to wiek wspaniałego rozwoju nauki, z drugiej czas dramatycznych wojen, wielkich kryzysów, ludobójstwa i wykluczenia społecznego na niespotykaną wcześniej skalę. Bez wątplenia był to okres piękny i tragiczny zarazem. Nie sposób jednoznacznie poddać go zdefiniowaniu, każda taka próba opiera się bowiem na innych kryteriach percepcji i jest zbyt dużym uproszczeniem.

Dwudzieste stulecie poza całym bagażem historycznym odegrało również niezwykle istotną rolę w postrzeganiu wielu zasadniczych idei, w tym również idei postępu. Bez wątplenia przeżyła ona swój najpoważniejszy kryzys, wręcz upadek. Tragiczne wydarzenia dziejowe odebrały jej naiwność i jednowymiarowość nadając charakter znacznie bardziej złożony i ambiwalentny. W dużej mierze nastąpił zanik perspektywy historycznej. Nie sposób bowiem przejść obojętnie obok wszelkich tragicznych wydarzeń. Pod sztandarem postępu dochodziło bowiem do ludobójstwa i wykluczenia na masową skalę, zrodziły się totalitaryzmy, funkcjonowało wiele zbrodniczych reżimów, rozwinęło się nowożytne oblicze terroryzmu... Naiwność oświeceniowej wizji postępu obnażyły także liczne kryzysy ekonomiczne będące tłem wielu dwudziestowiecznych dramatów. Ciosy padały również i z płaszczyzny teoretycznej. Pojawiło się wiele prądów myślowych i koncepcji uderzających w ideę postępu, jak choćby postmodernizm kontestujący wielkie narracje i zasadnicze idee, a także system komunistyczny, który biorąc hasła o postępie na swoje sztandary, doprowadził w dużej mierze do ich wyczerpania. Dla idei postępu dwudzieste stulecie było więc wyjątkowe. Wówczas nie tylko zahamowany został jej rozwój, ale wręcz podano w wątpliwość elementy ją tworzące. Coraz mniejsza liczba intelektualistów miała odwagę w ogóle myśleć o postępie. Pojawiły się głosy mówiące o wyczerpaniu się koncepcji postępu. Można uznać, że niewiara w postęp stała się powszechna, a rozpad i upadek idei postępu urosły do rangi nowego paradygmatu.

Wbrew tym przekonaniom istnieją filozofowie, politycy, ekonomiści, także ludzie biznesu, którzy tworzą nowe wyobrażenia idei postępu. Redefiniują ją w kontekście upadku jej dotychczasowego kształtu, ukazują, w jaki sposób można posługiwać się pojęciem, które w dużej mierze uległo rozkładowi. Istnieje wiele grup proponujących nowe ujęcie koncepcji postępu, jak choćby zwolennicy globalizacji, transformacji czy modernizacji. Analizując współczesne oblicze idei postępu skoncentrujemy się na grupie badaczy, którzy w najpełniejszy sposób zajmują się tematyką przyszłości, rozwojem cywilizacyjnym, tworzeniem prognoz i wyjaśnia-

genezą sięga greckiej historiografii i filozofii, a w uproszczonej periodyzacji, pierwszy jej okres kończy się filozofią św. Augustyna. Drugi okres to klasyczny rozwój z punktami kulminacyjnymi u Hegla i Marksa, okres trzeci charakteryzuje się kryzysami i przeformulowaniem historiozoficznego myślenia w XIX i XX wieku. Por. E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, wyd. cyt., s. 10.

niem współcześnie dominujących procesów. Grupę tę można określić, przysypalnym patyną czasu chociaż wracającym do mody, terminem – futurologi. Pojęcie *futurologia* wprowadził w 1943 roku niemiecki profesor Ossip K. Flechtheim na oznaczenie czystej nauki prognoz i projekcji, swoistej filozofii przyszłości. W głównej mierze nie traktowano jej jako monolit, ale racjonalną, sensowną koordynację naukowych starań, często mówiono o naukach futurologicznych oraz dążeniu do kooperacji dziedzin w oparciu o uogólnienia rezultatów dyscyplin szczegółowych. Zgodnie z założeniami futurologia miała tworzyć kompleks wypowiedzi, model teoretyczny umożliwiający opracowywanie prognoz i analizowanie prawidłowości rozwoju⁷. Kilka dekad po pojawieniu się tego terminu zapanowała swoista futurologiczna moda wyrażająca się w wielu komisjach, grupach i komitetach rządowych, mających antycypować przyszłość, szczególnie w kontekście widniejącego na horyzoncie zakończenia drugiego tysiąclecia. Falsyfikacja wielu prognoz doprowadziła jednak do odwrócenia tego trendu, a samo pojęcie straciło na popularności. Obecnie, podejmując tematykę współczesnego oblicza idei postępu, powracamy do terminu futurologi sięgając do jego pierwotnego znaczenia. Określamy tak badaczy, którzy w sposób całościowy, systematyczny, racjonalny i profesjonalny sięgają w przeszłość i analizują terażniejszość, w celu odszukania dominujących trendów i, na tle przyjętych przez siebie kryteriów, odczytania ich sensu oraz, docelowo, dokonania prognoz przyszłościowych. Część z nich stworzyła całościowe systemy wykraczające poza prosty opis analizowanych zjawisk, niektórzy dostrzegają jedynie negatywne aspekty współczesności, z kolei innych można zaliczyć do grona optymistów. Przeanalizowanie koncepcji najbardziej wpływowych futurologów pozwala na uchwycenie problematyki idei postępu na płaszczyźnie wielowarstwowości i wieloaspektowości. Analizowani badacze w różnorodny sposób podchodzą do kwestii postępu, co pozwala uniknąć jednostronnego ujęcia. Dopiero zestawienie skrajnych i zdecydowanie różniących się koncepcji umożliwia skonstruowanie modelu teoretycznego w najpełniejszy sposób odpowiadającego współczesnemu ujęciu idei postępu.

Do grupy futurologów o największym znaczeniu zaliczani są: Alvin Toffler (wraz z małżonką Heidi), Francis Fukuyama, Edward Luttwak, George Ritzer, George Soros oraz Michio Kaku. Przy wyborze filozofów nie sposób uniknąć oczywiście subiektywizmu, próba ukazania poglądów wszystkich z góry musi być skazana na niepowodzenie. Kluczem do wyboru tych, a nie innych koncepcji z mnogości futurologicznych poglądów są takie elementy jak: znaczenie danych filozofów, nowatorskie spojrzenie, różnorodność koncepcji, racjonalizm oraz popular-

⁷ Warto zaznaczyć, że futurologię należy zdecydowanie oddzielić od fantastyki, z którą nader często jest mylnie utożsamiana. Szerzej na temat futurologii [w:] A. Bönish, *Futurologia – jej funkcje i cele*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980.

ność. Wielu z nich w „świeży” sposób spojrzalo na problematykę zachodzących przemian, inni z kolei uwspółcześnili obecne w myśli filozoficznej poglądy. Bez wątplenia są to uznani badacze, którzy wywierają istotny wpływ na myślenie szerokiego grona czytelników (liczne tłumaczenia prac, regularnie pojawiające się nowe wydania, popularność nie tylko w zachodnim kręgu kulturowym). Warto również podkreślić, że wielu z nich miało lub ma realny wpływ na działalność szeregu osób z najwyższych kręgów decyzyjnych, polityków, doradców rządowych oraz przywódców państwowych. Istotne znaczenie odgrywa również mocne oparcie, w kontrze do fantastycznonaukowych prognoz, na racjonalizmie przy konstruowaniu koncepcji, co znajduje wyraz w sięganiu do klasyków filozofii (Hegel, Weber, Popper), a także mocnym osadzeniu w materiale faktograficznym.

Idea postępu w historiozofii Alvina Tofflera

Alvin Toffler popularność zdobył głównie dzięki stworzeniu interesującej, a jednocześnie uderzającej prostotą teorii⁸. Wpisał dzieje ludzkości w schemat następujących po sobie i zderzających się wzajemnie fal cywilizacyjnych. W optyce stworzonej koncepcji poddaje analizie współczesność, którą określa mianem zakrętu historii. To właśnie teraz, na naszych oczach, odbywa się zderzenie fali drugiej, świata industrialnego, z falą trzecią opartą na zupełnie innych zasadach. Napływa ona z olbrzymią siłą zupełnie odmieniając rzeczywistość.

Autor *Szoku przyszłości* w swojej twórczości wprost odnosi się do kwestii idei postępu stwarzając własną jej definicję. Mimo, iż uznawany jest za futurologa optymistę, to jednak jego koncepcja postępu pozbawiona jest oświeceniowej naiwności. Odrzucone zostaje także uniwersalne pojęcie postępowości. Rozwój ludzkości nie odbywa się po jednakowym i prostym torze. Społeczeństwa nie znajdują się na koniecznej drodze od punktu dziejowego do punktu dziejowego, ale istnieje wiele możliwości rozwoju. Postęp w zgodzie z różnorodnością trzeciej fali cywilizacyjnej również nie jest jednolity i łatwy w zdefiniowaniu. Istnieje wiele torów, bocznych dróg, ludzkość może rozwijać się wszechstronnie na wiele sposobów. Toffler posługuje się tutaj interesującą metaforą, uznaje, że „(...) zaczynamy myśleć o postępie jak o rozkwicie drzewa z wieloma gałęziami wyrastającymi w przyszłość, przy czym miarą tego postępu jest właśnie różnorodność i bogactwo kultur tworzonych przez ludzi”.

⁸ Toffler główną oś swoich poglądów zawarł w tzw. Trylogii, czyli trzech kluczowych pracach: A. Toffler, *Szok przyszłości*, Przeźmierzowo 2007, A. Toffler, *Trzecia fala*, Warszawa 1997, A. Toffler, *Zmiana władzy*, Poznań 2003.

Trzecia fala stanowi więc wyraźny skok naprzód, a superideologia oparta na mnogości i różnorodności stoi u podstaw budowy świata bardziej indywidualnego⁹. Mimo krytyki postępowości rozumianej na sposób industrializmu, czyli opartej na wyznacznikach świata drugiej fali – bezwzględnego eksploatowania przyrody i stawiania człowieka w roli zwieńczenia ewolucji – Toffler nie poddaje krytyce samej idei. Transformuje ją jednak oczyszczając z nadmiernej naiwności i łatwego optymizmu. Obecnie postęp okazuje się nam w napływającej fali cywilizacyjnej. Jest to jednak postęp trudny, złożony i posiadający różne oblicza. Wymaga od jednostki zaangażowania i opowiedzenia się po konkretnej stronie, nie stanowi już li tylko prostego schematu, który obejmuje swym zasięgiem wszystko, ale złożone drzewo z wieloma odgałęzieniami – drogami działania. Idea postępu stanowi siłę napędową całej koncepcji Tofflera, choć jest to już inna idea niż ta, która świeciła triumfy w poprzedniej, opartej na kominie fabrycznym, epoce. W świecie drugiej fali naiwna postać idei postępu była powszechna. Panował łatwy optymizm, a praktycznie każde nowe wydarzenie zarówno w kontekście społecznym jak i technologicznym odbierane było za postępowe i znajdujące się na prostej linii ku doskonałości ludzkiej. Sytuacja zaczęła jednak w XX stuleciu ulegać zmianie, Toffler stwierdza, że „(...) kiedy to trzecia fala zaczęła napierać na cywilizację drugiej fali, niewielu ideom zadano równie dotkliwe ciosy (...)”¹⁰. Pojawił się pesymizm, który stawał się coraz bardziej modny. Człowieka zaczęto postrzegać jako omylnego, idee polityczne nabierały cech względności, a prostolinijski i automatyczny postęp traktowany był jako złudzenie. Do tej pory głównym motorem napędowym postępowości była technika, teraz pojawiała się coraz więcej głosów traktujących o jej ambiwalentności, czy wprost, uznawano ją za niszczącą zarówno wolność jednostki jak i środowisko naturalne. Idea postępu dominująca w świecie przemysłowym rozpadała się, jej naiwne oblicze nie wytrzymało zderzenia z rzeczywistością, a w jego miejsce pojawiała się zupełnie nowe, nie obciążone patyną industrializmu. Toffler stwierdza, że „dziś świat zaczyna się przekonywać, że miarą postępu nie może być sama tylko technologia ani materialny standard życia; że społeczeństwo upadłe pod względem moralnym, estetycznym, politycznym lub środowiskowym wcale nie jest postępowe, choćby nawet było najbogatsze lub najbardziej zaawansowane pod względem technologicznym”¹¹. Postęp staje się więc znacznie bardziej złożonym procesem, który nie daje się zdefiniować w materialnym, nazbyt prostym i naiwnym schemacie świata industrialnego.

⁹ Superideologią Toffler nazywa bazę teoretyczną danej fali cywilizacyjnej, która leży u podstaw wszystkich sfer egzystencji. To ona tworzy swoisty szyfr danej fali organizujący jej podstawowe wartości i zasady.

¹⁰ A. Toffler, *Trzecia fala*, wyd. cyt., s. 446–447.

¹¹ Tamże, s. 448.

Koniec historii a idea postępu

Historia ludzkości kończy się! Tym, w zamierzeniu, dość oryginalnym stwierdzeniem wsławił się w ostatnich dekadach Francis Fukuyama¹². Postulowane przez niego *credo*, na pierwszy rzut oka, wydaje się mieć niewiele wspólnego z optymizmem dziejowym. Niemniej jednak z racji końca historii ludzkość nie musi być zmartwiona, a wręcz przeciwnie, winna cieszyć się. Kres dziejów nie oznacza jakiegokolwiek załamy, w swej ewolucji systemów społecznych ludzkość osiągnie kulminacyjny i finalny punkt, dochodząc do postaci najlepszej z możliwych. Zwycięży liberalna demokracja i kapitalizm. To połączenie uczyni rzeczywistość przyjazną i efektywną dla obywateli, którzy działają świadomie i są w stanie zaspokajać najważniejsze potrzeby. Nie ma zatem potrzeby, aby jednostki próbowały odmienić ten stan rzeczy. Koniec historii wydaje się więc logiczny i rzeczywisty¹³.

Fukuyama w dużej mierze oparł się na filozofii Hegla, od niego zapożyczył wiele pojęć i w oparciu o nie zbudował swoją teorię. Odnosząc się do kwestii zakończenia biegu dziejowego, poddając analizie motory napędowe postępowania człowieka i antycypując przyszłe wydarzenia, wyraźnie porusza się na gruncie refleksji nad ideą postępu.

Idea postępu, która organizuje ludzkie dzieje składa się, zdaniem Fukuyamy, z kilku zasadniczych elementów doprowadzających do powstania liberalnej i demokratycznej rzeczywistości. Pierwszym, który należy uwzględnić, jest **pożądanie**. To ono, wraz z zaspokajaniem zewnętrznych, niejako zwierzęcych, potrzeb stoi u podstaw rozwoju technologicznego, naukowości i schematu nowoczesnej rynkowej gospodarki. Drugim elementem jest **rozum**. Racjonalność pozwala na łączenie elementów pożądlivosti z rozumnym konstruowaniem rzeczywistości; niejako trzyma w ryzach część pożądlivą duszy. Elementem trzecim, najważniejszym, jest **thymos**. To właśnie z tymotejskiej części duszy wyrasta walka o uznanie

¹² Francis Fukuyama jest autorem między innymi takich publikacji jak *Koniec człowieka, Ameryka na rozdrożu czy Budowanie państwa*. Zasadnicze poglądy historiozoficzne zawiera praca *Koniec historii* (Kraków 2009). To w niej Fukuyama przedstawia zarówno genezę jak i główne podstawy swoich koncepcji. Stąd traktujemy ją jako kluczowy wywód merytoryczny, w którym zawarta jest wizja współcześnie rozumianej idei postępu.

¹³ O końcu historii wspomina również francuski filozof Jean Baudrillard. Dla niego jednak finalny etap dziejów nie oznacza punktu kulminacyjnego postępu, ale wręcz przeciwnie, określa rozbięcie samej idei postępu. Utopijne wizje straciły rację bytu, rywalizujące w XX wieku ideologie wraz ze swoimi optymistycznymi końcami historii były li tylko iluzjami. Współcześnie obserwujemy upadek wielkich narracji, w tym obiektywnie rozumianego postępu. Por. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, Warszawa 2005. Przeciwno tezie o końcu historii występował również Samuel Huntington, dla którego przyszłość upłynie pod znakiem rywalizacji pomiędzy kluczowymi cywilizacjami. Por. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1997. Z Fukuyamą nie zgadza się również A. Toffler, dla którego nie dość, że współcześnie historia nie kończy się, to wręcz dopiero się zaczyna. Nowa fala cywilizacyjna wprowadza zupełnie nowe reguły, a przyszłość nacechowana będzie nowością. Por. A. Toffler, *Trzecia fala*, Warszawa 1997.

stanowiąca o progresywności dziejów i dążenia ludzkości ku doskonałości. O ile gospodarka rynkowa może się bez niej obejść, o tyle demokracja liberalna to implikacja *thymos*. Fukuyama wyraźnie stwierdza, że każda teoria dziejów „(...) będzie niepełna, jeżeli nie uwzględni tymotejskiej części duszy i walki o uznanie jako istotnych motorów historii”. Na postępowość w dziejach składają się trzy wspomniane wyżej elementy. Kluczowa jest wzajemna ich zależność i panujące między nimi relacje. Każda z nich pozbawiona reszty czyni postęp niepełnym. Wszystkie dopełniają się i ukazują jego klarowną wizję. Idea postępu zespała dwie płaszczyzny, zewnętrzną, dziejową i zdeterminowaną przez historię, oraz wewnętrzną, duchową opartą na ludzkiej naturze. Fukuyama wprowadza stawiając stare pytania na nowo, częściowo udziela odpowiedzi w oparciu o klasyków filozofii. Niemniej jednak w czasach zdeterminowanych przez ekonomię i rynek koncentruje się w dużej mierze na sferze niematerialnej. Postęp poza płaszczyznę namacalną, ekonomiczną, ma również, a nawet przede wszystkim, elementy duchowe, metafizyczne. To właśnie one w mechanice dziejów odgrywają zasadniczą rolę. Bezgraniczna wiara Fukuyamy w ideę postępu opiera się więc na tych niematerialnych czynnikach natury ludzkiej, to one stanowią o determinacji postępowości i jej sukcesie w całym procesie historycznym.

Ciąg wydarzeń ostatnich dekad doprowadził do zwycięstwa państwa liberalno-demokratycznego, które przetrwało jako jedyny z wielu typów rządów. Na świecie próżno szukać ideologii, która byłaby w stanie realnie rzucić wyzwanie liberalnej demokracji. To bowiem jej legitymacja opiera się na suwerennej decyzji wolnego ludu. Wszelkie inne formy sprawowania władzy są tylko odstępstwami od właściwego standardu. Uzasadnienie wyjątkowej jakości obecnego stanu rzeczy opiera się również na racjonalności ludzkiej. Fukuyama stwierdza, że dziś „(...) trudno jest nam wyobrazić sobie świat zdecydowanie lepszy od naszego oraz przyszłość bez demokracji i kapitalizmu”¹⁴. Doskonalsza forma rządów po prostu nie istnieje, a człowiek w swej wyobraźni odrzuca możliwość konstrukcji rzeczywistości w istotny sposób odmiennej.

Obecna dominacja liberalnej demokracji nie jest li tylko zbiorem szczęśliwych zbiegów okoliczności, ale wynika z prawidłowości dziejowej. Wprawdzie są cykle, w których demokracja przeżywała trudniejsze chwile, niemniej jednak dostrzegalny jest zdecydowany kierunek rozwoju tego systemu¹⁵. Jakikolwiek nieciągłości nie są dowodem na słabość oraz w żaden sposób nie wykluczają długofalowości procesów. Śmiało można więc uznać, że ta forma egzystencji społeczeństw stanowi

¹⁴ F. Fukuyama, *Koniec historii*, wyd. cyt., s. 83.

¹⁵ Fukuyama stwierdza, że „(...) rozwój liberalnej demokracji oraz towarzyszącego jej liberalizmu gospodarczego jest najbardziej znaczącym procesem makro-politycznym ostatnich czterystu lat” F. Fukuyama, *Koniec historii*, wyd. cyt., s. 85.

o postępowości dziejów. Idea postępu opiera się więc na rosnącej demokratyzacji i wzroście liberalnych zasad gospodarczych. Te dwa procesy współlistnieją za sobą tworząc prostą linię kierunkowego rozwoju ludzkości.

Dzieje nabrały rozpędu w momencie, gdy rozpoczął się bój o pragnienie uznania. To właśnie ten punkt można uznać za rzeczywisty początek postępu. Momentem kończącym dzieje jest utworzenie uniwersalnego państwa homogenicznego. To ono bowiem stanowi syntezę elementów tworzących postępowość. Progres napędzany przez pożądanie, rozum i *thymos* staje się zespoloną całością. Stworzenie uniwersalnego państwa doprowadza do jego wyhamowania. Idea postępu uzyskuje wewnętrzną samoświadomość i ostatecznie zwycięża. Człowiek staje się jednostką w całości zaspokojoną – historia kończy się.

Postęp w dialektycznej rzeczywistości Dżihadu i McŚwiata

Benjamin Barber zasłynął głównie jako autor niezwykle popularnej publikacji pod frapującym tytułem *Dżihad kontra McŚwiat*¹⁶. Należy do grona futurologów, którzy w sposób mocno pesymistyczny postrzegają obecne procesy zachodzące w globalnej rzeczywistości. Stara się jednak pokazywać możliwe drogi działania, aby ten trudny i skomplikowany chaos społeczny przekuć w przyjazne jednostkom środowisko.

W swoich rozważaniach, w głównej mierze, koncentruje się na omawianiu dwóch obecnie dominujących sił, a więc tytułowych Dżihadu oraz McŚwiata. Ta pierwsza określa tendencje separatystyczne, które w uniformizującym się świecie dążą do samostanowienia, druga charakteryzuje globalizację i wszelkie procesy, które ona ze sobą niesie. To właśnie relacje pomiędzy tymi siłami są dzisiaj kluczowe. „Postęp posuwa się niekiedy chwiejnymi krokami, nie zawsze do przodu” – to stwierdzenie najlepiej oddaje rozumienie przez Barbera kwestii postępowości. Dla amerykańskiego futurologa współczesność jest właśnie okresem, w którym obserwujemy ową chwiejność. Można uznać, że stanowi wręcz pewien punkt zwrotny w historii. To od działalności człowieka będzie zależało, czy odnajdzie odpowiednią drogę wyjścia z tej sytuacji, odszuka alternatywę, czy będzie nadal funkcjonował na oceanie zderzających się ze sobą fal Dżihadu i McŚwiata. Alternatywą dla współczesnego chaosu konfliktów Dżihadu i McŚwiata jest odrodzenie społeczeństwa obywatelskiego, a tym samym wytworzenie globalnej demokracji. Jest to proces możliwy do zrealizowania, istnieją bowiem jednostki,

¹⁶ B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2005.

których bezwzględna logika rynku jeszcze nie zniszczyła. To one, jeżeli będą odpowiednio aktywnie działać, mają szansę zbudować nowoczesne wspólnoty obywatelskie, co z czasem może doprowadzić do powstania globalnych struktur demokratycznych. Dla Barbera głównym elementem postępu ludzkości jest więc demokracja wraz ze wszelkimi ideami, które ze sobą niesie. Chwiejność postępowości obecna współcześnie zasadza się właśnie na upadku zasad społeczeństwa obywatelskiego, które narażone na ataki ze strony Dżihadu oraz McŚwiata nie jest w stanie wytrwać. Ludzkość musi powrócić więc na drogę demokracji, tylko bowiem ona jest postępową. Z jednej strony bowiem toleruje rynek, z drugiej jest w stanie zagospodarować te płaszczyzny, które on pomija. Zasadnicza teza, która przebija z poglądów Barbera jest następująca: „(...) dopóki demokracja nie stanie się głównym celem tych, którzy zmagają się z okropnościami Dżihadu i niedomogami McŚwiata, trudno nam będzie nawet rozpocząć tę długą podróż wyobraźni, która wiedzie ludzi od elementarnej zwierzęcej egzystencji (słabość ekonomii) do opartego na współpracy życia w ludzkiej wspólnocie (siła prawdziwej demokracji)”¹⁷. Ratunkiem dla świata jest więc demokracja, która stanowi jednocześnie jedyną nadzieję¹⁸.

Prawdziwym postępowaniem jest synergia demokracji wraz z właściwym obliczem kapitalizmu. Barber odżegnuje się od wrogów technologii i zdecydowanych przeciwników wolnego rynku. Staże w zdecydowanej opozycji wobec ekonomicznego totalitaryzmu, czyli tego oblicza ideologii wolnorynkowej, która rości sobie prawa do narzucania reguł kapitalistycznych na wszelkie płaszczyzny egzystencji. Z drugiej strony nie występuje również przeciwko różnorodności. Tylko bowiem pluralizm jest w dużej mierze gwarantem wolności i zasad demokratycznych. Barber nie postuluje również wprowadzenia społeczeństwa zdominowanego przez państwo w miejsce dominacji rynkowej, kluczowe jest właśnie wspomniane współdziałanie wielu sfer. Wiele płaszczyzn społeczeństwa obywatelskiego musi mieć zagwarantowaną autonomię, a takim stanem rzeczy zainteresowana jest jedynie demokracja. Dżihad będzie w stanie ograniczyć się do naturalnych form różnorodności, a McŚwiat scedowany zostanie do roli *stricte* ekonomicznej, tylko wtedy, gdy demokracja zapanuje i stanie się gwarantem pluralizmu oraz różnorodności. Nie sposób pozbyć się wrażenia, że wizja Barbera trąca o wysoki stopień myślenia życzeniowego i stanowi kolejną utopię liberalnej demokracji.

¹⁷ B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, wyd. cyt., s. 459.

¹⁸ W podobnym tonie wypowiada się George Soros. Dla niego również fundamentalizm rynkowy stanowi olbrzymie zagrożenie, prowadzi bowiem do społeczeństwa zamkniętego. Ratunkiem jest odwrócenie tej tendencji i walka o zdemokratyzowane społeczeństwo otwarte, które kładzie nacisk na pozaekonomiczne elementy egzystencji.

Postęp w świecie turbokapitalizmu

Edward Luttwak zasłynął głównie jako twórca pojęcia *turbokapitalizm* i całościowej teorii analizującej to zjawisko¹⁹. W jego poglądach ekonomiczny kierunek dziejów odgrywa zasadniczą rolę. W głównej mierze koncentruje się na gospodarczym obliczu zachodzących procesów i poprzez nie odczytuje zjawiska obecne na pozostałych płaszczyznach egzystencji. Wprost nie odnosi się do kwestii idei postępu, choć zasadne będzie stwierdzenie, że stoi ona u podstaw jego rozważań. Ludzkość bowiem stale dąży do postępu, a gospodarcze procesy są jedną z dróg jego osiągnięcia. Poprzez analizę takich zjawisk jak turbokapitalizm czy geoeconomia uzyskujemy wizję postępowości i elementy, które w otaczającej nas rzeczywistości możemy uznać za postępowe. Luttwak uznaje kapitalizm za zasadniczą siłę odgrywającą kluczową rolę w organizacji egzystencji ludzkiej²⁰. Rozumienie postępowości zasadza się na fundamencie ekonomicznych założeń, to one są bowiem decydujące w mechanice dziejów. Kapitalizm, w formie sterowanej i kontrolowanej, jest pozytywnym zjawiskiem. Tylko jednak wówczas odgrywa on taką rolę, gdy współlistnieje wraz z silnym systemem politycznym i poddany jest różnorodnym oraz skutecznym mechanizmom regulacji. O tyle ma więc pozytywny wydźwięk, o ile jest procesem sterowanym.

Turbokapitalizm to system ekonomiczny, który pozbawiony jest jakichkolwiek regulacji, kontroli czy barier. Zasadniczą rolę odgrywa zysk urastający do miana ideologii napędzającej do działania. Kluczowa okazuje się efektywność i to ona stanowi fundament, na którym buduje się relacje społeczne. Postawiony zostaje znak równości pomiędzy zyskiem ekonomicznym, akumulacją dóbr a zaspokajaniem potrzeb społecznych.

Wszystkie procesy stojące u podstaw sukcesu turbokapitalizmu tworzą swoisty wiatr, który rozpedził ustabilizowane morze kapitalizmu nadając mu zupełnie inną jakość. Zjawisko to rozbudowało się na kanwie dążenia ludzkości do postępu, choć efekt tych działań wymusza ponową refleksję nad samą istotą postępowości. Turbokapitalizm nie jest zjawiskiem jednoznacznym. Luttwak stwierdza, że jego charakterystyczną cechą „(...) są szybkie zmiany strukturalne, które przyczyniają się do tworzenia i do destrukcji, do wzrostu i wydajności, i nierówności”²¹. Efektywność nowego kapitalizmu dotyczy głównie płaszczyzny ekonomicznej. Paralelnie do niej występują liczne problemy społeczne. Luttwak wiele miejsca w swoich

¹⁹ Swoje poglądy Luttwak zawarł głównie w publikacji: *Turbokapitalizm, zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, Wrocław 2000.

²⁰ Autor *Turbokapitalizmu* rzeczywistość postrzega praktycznie tylko z płaszczyzny ekonomicznej. Takie ujęcie można uznać za zbyt ubogie. Luttwak wydaje się nie dostrzegać innych elementów wpływających na ludzką egzystencję zarówno na płaszczyźnie jednostkowej, jak społecznej.

²¹ E. Luttwak, *Turbokapitalizm...*, wyd. cyt., s. 220.

rozważaniach poświęca właśnie tej drugiej, ciemnej stronie turbokapitalizmu. Stanowi o niej między innymi zwiększenie liczby ludzi żyjących w ubóstwie. Jesteśmy świadkami niesamowitego rozwarstwienia. Nożyce społecznych różnic są tak rozchylone, że oba końce praktycznie nie mają ze sobą żadnego kontaktu.

Idea postępu w tym ujęciu zostaje więc rozszczepiona. Nie można stawiać znaku równości pomiędzy rozwojem gospodarczym, akumulacją zysku, a szczęściem społecznym czy postępem moralnym. Do tej pory postęp zawierał w sobie te wszystkie elementy, a rozwój ludzkości dotyczył wszystkich sfer. Turbokapitalizm odmienił tę rzeczywistość cedując wektor postępowości jedynie na płaszczyznę ekonomiczną. Rozdzielony i ambiwalentny postęp jest słabszy, co często przejawia się w kontestowaniu idei postępu w ogóle i mylnym wieszczeniu jej całkowitego upadku. Ponadto ukazana zostaje jego ciemna strona, jest więc ulokowany w kontrze do ujęcia klasycznego, pozbawiony naiwności. Turbokapitalizm pokazał, że mowa o jednym, prostoliniowym i całościowym postępie nie wytrzymuje zdereżenia z rzeczywistością. Obecnie pozycję dominującą zdobyły siły ekonomiczne i to one w pewnej mierze zawłaszczają sobie postępowość nadając jej własny sens. Postęp w ujęciu Luttwaka jest więc trudny i wymagający. To już nie wspaniała, naiwna siła pchająca ludzkość do rozwoju i zapewniająca dobrobyt, ale zjawisko wymagające zaangażowania i odpowiedniego uregulowania. Postęp nie powinien być pozostawiony sam sobie, niesie to bowiem niebezpieczeństwo, którego jesteśmy świadkami obecnie. Kiedy to jedna ze sfer, w tym przypadku ekonomiczna, przyćmiła wszystkie pozostałe i dysponując siłą kreacji, dostosowuje rzeczywistość do swoich zasad. Współcześnie postęp jest faktyczny jedynie w sferze ekonomicznej i wyraża się w turbokapitalistycznych zasadach, z kolei postulowane jest jego oblicze całościowe, powiązane ze szczęściem na gruncie społecznym i rozwojem moralnym.

Postęp w świecie makdonaldyzacji

Kolejnym futurologiem, którego poglądy w ostatnich latach zyskały spory rozgłos jest George Ritzer. Znany przede wszystkim z wprowadzenia pojęcia makdonaldyzacji oraz szerokiej teorii powiązanej z tym zjawiskiem²². O ile filozofowie pokroju Tofflera czy Fukuyamy uznawani mogą być za optymistów, o tyle Ritzer reprezentuje grono badaczy pesymistycznie nastawionych do otaczającej nas rzeczywistości. Głównie koncentruje się na krytyce i naświetlaniu ciemnych

²² G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1997.

stron dominujących obecnie procesów. Posługuje się swoistym aparatem pojęciowym, z jednej strony opartym na własnych terminach, z drugiej na filozofii Maxa Webera²³.

Ritzer od wielu lat zajmuje się tematyką rozwoju racjonalizacji. Jak sam stwierdza, w powszechnym, nawiązującym do klasycznych poglądów Webera, ujęciu ostatecznym jej obliczem była biurokracja. Użycie czasu przeszłego jest tutaj jak najbardziej zasadne, od pewnego momentu można bowiem zaobserwować nowe zjawisko, które strąca biurokratyczne struktury z pozycji lidera racjonalizacji. Mowa właśnie o makdonaldyzacji. Jako pojęcie, które określa całokształt poglądów amerykańskiego futurologa konieczne jest jego wyraźne zdefiniowanie. Posługując się słowami samego twórcy „(...) jest to proces stopniowego upowszechniania się zasad działania restauracji szybkich dań we wszystkich dziedzinach życia społecznego w Stanach Zjednoczonych oraz na całym świecie”²⁴. Wprawdzie sam termin wywodzi się od jednego z symboli współczesnej globalizacji, czyli baru McDonald's, niemniej jednak kluczowe jest uchwycenie odpowiedniej proporcji. Ritzer wielokrotnie odwołuje się do kwestii gastronomicznych, najważniejsze jest jednak to, że zjawisko makdonaldyzacji obejmuje swym zasięgiem praktycznie całokształt procesów społecznych teraźniejszości. Społeczeństwo poddane zostało rewolucji i wprzęgnięte w określone reguły. Swoisty zbiór zasad tworzy fundament rzeczywistości. Makdonaldyzacja jest określeniem obecnie panującego paradygmatu, schematu organizującego współczesność i tym samym decydującego o jej obliczu. Znajduje to wyraz w redefiniowaniu wielu płaszczyzn egzystencji oraz fundamentalnych pojęć.

Postęp w procesach makdonaldyzacji scedowany zostaje do kilku wyznaczników, które nastawione są na skuteczność i tym samym najlepszą metodę do osiągnięcia zamierzonego celu. Rozwój ludzkości odbywa się więc na drodze narastającej społecznej racjonalizacji, której obecnie najwyższym etapem jest makdonaldyzacja. Ritzer jest świadomy wielu negatywnych aspektów, które ten proces ze sobą niesie, z drugiej jednak strony dostrzega również korzyści płynące z jego obecności. Szczęśliwe szlaki rozwoju racjonalności, a tym samym postępu, nie są całkowicie bezpieczne, co przejawia się w istnieniu swoistych zatorów. Najpoważniejszym zbiorem negatywnych zjawisk jest nieracjonalność racjonalności, czyli negatywne konsekwencje nadmiernej racjonalizacji²⁵.

²³ Ritzer pozostaje pod przemożnym wpływem prac Maxa Webera i jego poglądów na temat racjonalizacji.

²⁴ G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, wyd. cyt., s. 17.

²⁵ Nieracjonalność odnosi się do nierozumności systemów racjonalnych. Są one przeciwne jednostkom – dehumanizują

Makdonaldyzacja jako kluczowy proces terażniejszości w zasadniczy sposób organizuje egzystencję ludzką. Ritzer przekonany jest o niebywalej sile tego procesu i uznaje, że przyszłość najpewniej upłynie pod jego znakiem. Zdecydowanie stwierdza, że „(...) makdonaldyzacja nie zna granic i rzeczywiście nic nie jest w stanie stawić jej oporu, co najwyżej przez krótki czas”²⁶.

Postęp w ujęciu makdonaldyzacji opiera się na takich wyznacznikach jak **efektywność**, **przewidywalność**, **kalkulacyjność** oraz **automatyzacja**. Wszystkie one stanowią o motorze napędowym cywilizacji. Nie jest to jednak rozumienie postępu naiwne i bezkrytyczne. Mimo zamknięcia w aksamitnej lub gumowej klatce, gdzie przyjmuje się wiele wyznaczników zmakdonaldyzowanej postępowości, istnieje także klatka żelazna, w której człowiek niczym rozbitek, niesiony jest na fali racjonalizacji. Tak jak i makdonaldyzacja miała swoich prekursorów w drodze do coraz większej racjonalizacji, tak i ona zapewne w przyszłości ustąpi miejsca systemowi jeszcze bardziej nacechowanemu racjonalizmem. Dziejowy rozwój ludzkości to poruszanie się w górę po stopniach drabiny racjonalizacji.

Uznanie omylności fundamentem postępu

George Soros obecnie jest jednym z najbardziej znanych futurologów. Swą popularność zawdzięcza nie tylko licznym publikacjom, ale w dużej mierze aktywności na międzynarodowej arenie polityczno-finansowej²⁷.

Filozofię traktuje jako fundament, na którym mogą realizować się jego postulaty. Można powiedzieć, że transformuje ją na priorytety polityczne. Zasadniczym celem tworzącym spoiwo jego działalności jest dążenie do stworzenia światowego społeczeństwa otwartego²⁸. To właśnie w jego ramach możliwy jest realny postęp ludzkości. Oczywiście droga ku temu nie jest prosta, niemniej jednak autor *Nowego okropnego świata* jasno stwierdza: „(...) chcę poprawiać świat. Nie ma w tym niczego nadzwyczajnego. Wielu ludzi ma takie same aspiracje (...) Wyróżnia mnie tylko to, że mogę działać na większą skalę niż inni”²⁹.

²⁶ G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, wyd. cyt., s. 294.

²⁷ Swoją koncepcję zawarł w takich publikacjach jak: *Kryzys światowego kapitalizmu: zagrożenia dla społeczeństwa otwartego*, Warszawa 1999, *Nowy okropny świat: era omylności*, Warszawa 2006, *Nowy paradygmat rynków finansowych*, Warszawa 2008.

²⁸ Soros jest filozofem wywołującym spore kontrowersje. Krytykowany jest przez środowiska antyglobalistyczne za, w pewien sposób, nieetyczną drogę dochodzenia do swojej fortuny. Z drugiej strony skrajna prawica występuje przeciwko jego tezom o społeczeństwie otwartym.

²⁹ G. Soros, *Nowy okropny świat*, wyd. cyt., s. 11.

Soros występuje wprost przeciwko oświeceniowej wizji idei postępu. Postępowość dla węgierskiego futurologa zasadza się na swoistej transformacji supremacji rozumu ludzkiego na rzecz jego omylności. Odrzucenie wieku rozumu wymaga pogodzenia się z omylnością, wprowadzenia w miejsce zasad Oświecenia bardziej adekwatnych reguł; uznanie omylności jest kluczowe i ma wręcz konstytutywne znaczenie w rozumieniu postępowości w ogóle. Tylko świadoma swej niedoskonałości, otwarta, jednostka jest w stanie wykrzesać impuls do własnego oraz społecznego rozwoju. Będąc otwartym na pomyłki i stale dążąc do ich wyeliminowania człowiek stwarza przestrzeń do postępu. Soros postuluje zmiany zakorzenionego w świadomości myślenia oświeceniowego na inne, nowoczesne i prowadzące do społeczeństwa otwartego. W ramach struktur społeczeństwa otwartego jednostka jest świadoma swojej omylności. Ten aspekt stoi również u podstaw postępowości. Ludzie bowiem permanentnie będą poszukiwali metod doskonalenia otaczającej ich rzeczywistości oraz samodoskonalenia, słowem, będą dążyli do postępu. W opozycji do obecnie dominującego kapitalizmu, istotną rolę zdobędą również i pozaekonomiczne wskaźniki, a maksymalizacja zysku zostanie strącona z nadrzędnej pozycji. Postępowość będzie tworzył więc cały konglomerat wartości stojący u podstaw rozwoju ludzkiego, niedoskonałość wytwarza bowiem nieograniczoną przestrzeń do zagospodarowania w walce o postęp.

Nauka motorem napędowym dziejów

Michio Kaku rozpoznawany jest głównie jako światowej klasy fizyk i uznany badacz teorii strun. Jest również filozofem w dużej mierze zajmującym się problematyką futurologiczną³⁰. Można zaryzykować stwierdzenie, że w pewnym stopniu reprezentuje współczesne naukowe ujęcie idei postępu. Już na wstępie swoich rozważań uznaje przewidywanie przyszłości za zadanie przerastające możliwości jednego człowieka. Ogrom wiedzy i zachodzących procesów jest po prostu zbyt rozległy, aby jednostka była w stanie samodzielnie antycypować całokształt świata przyszłości. Dosadnie konstatuje, że „większość prognoz dotyczących przyszłości nauki okazała się błędna właśnie dlatego, że odzwierciedlały one jedynie indywidualny punkt widzenia swoich twórców”³¹. W odpowiedzi na tę sytuację w swoich przemysleniach opiera się na poglądach wielu wybitnych ludzi świata nauki z nie-

³⁰ Swoje futurologiczne rozważania Kaku zawarł głównie w publikacji: *Wizje, czyli jak nauka zmieni świat w XXI wieku*, Warszawa 2000.

³¹ Tamże, s. 9.

zwykle szerokiego *spectrum* dziedzin³². Tylko w ten sposób, jego zdaniem, można sensownie i realnie budować prawidłowe wizje przyszłości. Amerykański futurolog występuje więc niejako w kontrze do prognoz humanistów, pisarzy, dziennikarzy czy socjologów, słowem wszystkich, którzy nie są zawodowo powiązani z naukami ścisłymi. Dla niego to jedynie konsumenci nauki i jako tacy nie wpływają na jej tworzenie, nie ingerują w jej kształt. W związku z tym jedynie kreatywni twórcy naukowych teorii mają legitymację do konstruowania realnych prognoz³³.

Michio Kaku za początek postępu uznaje mechanikę Newtona. Implikacje z niej wynikające w głęboki i zasadniczy sposób dokonały transformacji społecznej egzystencji człowieka. Powstały maszyny, a wraz z nimi fabryki i wszelkie skutki wynikające z nowego świata o industrialnym obliczu. Rewolucja przemysłowa odmieniła glob; cywilizacja agrarna straciła pierwszoplanową rolę na rzecz zmechanizowanej rzeczywistości. Prawdziwym rozkwitem tych procesów był wiek XIX. Jako okres wielkich odkryć naukowych, w niemalże każdej dziedzinie, z wiedzy naukowej uczynił zasadniczy motor napędzający dzieje. Nauka zajęła autonomiczne miejsce w egzystencji człowieka zdobywając pozycję dominującą.

Dla Kaku rozwój nauki, głównie od czasów Newtona do końca wieku XX, opierał się na jej fazie opisowej. Uczni odkrywali prawa rządzące przyrodą, zamykali je w systemy twierdzeń i budowali teorie. Wszystko to jednak w zasadniczej mierze można przyrównać do aktywności widzów, którzy biernie odczytują sygnały, przetwarzają je i układają w sformalizowane ciągi. Ten, jakże istotny okres w rozwoju nauki można nazwać erą odkryć. Obecnie znajdujemy się na swoistym zakręcie dziejów, styku epok. Koniec XX stulecia równa się końcowi właśnie tej ery. Ludzkość wchodzi w zupełnie nową rzeczywistość, kończy się okres biernego przyglądania się naturze, a zaczyna epoka twórczego i aktywnego wykorzystywania osiągnięć naukowych. Właśnie ten element w całokształcie myśli amerykańskiego futurologa ma niezwykle istotne znaczenie. Jako jednostki żyjące na początku XXI wieku musimy zdawać sobie sprawę, że rozpościera się przed nami nowy ocean możliwości. Postęp, który do tej pory w głównej mierze opierał się na biernym wychwytywaniu prawideł przyrodniczo-społecznych, zamienia się w rwący potok stwarzający możliwość kreacji i realnego wpływu na otaczającą nas rzeczywistość. Nadchodząca era jest jednym z najbardziej interesujących okresów w dziejach ludzkości. O ile opisowa faza rozwoju naukowego może być nazwana czasem siewów, o tyle przed nami rozpoczyna się okres zbiorów. W dwudziestym

³² Kaku wspomina, że w trakcie zbierania materiałów do swoich publikacji rozmawiał z blisko 150 uczonymi reprezentującymi różne dziedziny wiedzy. Warto zaznaczyć, że wielu z nich to laureaci Nagrody Nobla.

³³ Kaku jako fizyk pierwszoplanową rolę w nakreślaniu horyzontów przyszłości daje właśnie fizykom, uznaje, że to właśnie oni mają w tej kwestii najwięcej do powiedzenia.

stuleciu udało się rozwiązać zagadkę atomu, odkryć genetyczne uwarunkowania człowieka, a także skonstruować komputer. To właśnie te trzy procesy mają fundamentalne znaczenie nie tylko w obecnej ale i przyszłej egzystencji jednostki, zarówno na gruncie indywidualnym jak i społecznym. Rozpoczęły szereg daleko idących przemian, jak rewolucja kwantowa, czyli zasadniczy przewrót w fizyce, a także rewolucja w biologii oraz niebywale transformacje w technikach informatycznych. Autor *Wizji* stwierdza, że „(...) poznano, w ogólnych przynajmniej zarysach, podstawowe prawa rządzące materią, życiem i informacją”³⁴. Stworzyło to zupełnie nowe możliwości, ukonstytuowało postęp, który nabrał niesamowitego rozpędu i w swojej możliwości kreacji wpływa na kształt jutra. Amerykański futurolog wyraźnie stwierdza, że przemiany w świecie nauki odciskają swoje istotne piętno na pozostałych polach rzeczywistości. Umiejętne korzystanie z synergii kluczowych dziedzin nauki jest w stanie decydować wręcz o losach narodów.

Dla Kaku nauka jest motorem napędowym ludzkiej cywilizacji. To ona w zasadniczym stopniu tworzy *par excellence* postęp. Rewolucje w kluczowych jej dziedzinach nie zatrzymują się jedynie w laboratoriach czy instytutach badawczych, ale dotyczą wszystkich płaszczyzn egzystencji. W podobny sposób kwestie te traktował między innymi Condorcet, dla którego również źródłem postępu był rozwój nauki i to tych dziedzin, które oparte są na „(...) obserwacji, doświadczeniu i rachunku”³⁵. Mimo więc niezwykle istotnej transformacji cywilizacyjnej, której ludzkość doświadczyła w ostatnich wiekach, zasadnicze zręby naukowego ujęcia postępu pozostają niezmiennie.

Pytanie o kondycję idei postępu

Za nami krótka podróż poprzez koncepcje współczesnych futurologów. Część z nich w nowy sposób odpowiada na pytanie, czym jest idea postępu, inni z kolei posłużyli się dawnymi terminami i udzielili podobnych odpowiedzi jak ich mento-rzy w przeszłości. Zainteresowanie tą tematyką we współczesnej myśli filozoficznej pokazuje jednak, że jest ona jak najbardziej aktualna i potrzebna w dzisiejszym świecie. Mimo, iż dwudzieste stulecie zadało tak wiele ciosów idei postępu, to jednak nie upadła ona całkowicie, a kryzys doprowadził do jej przedefiniowania. Przeanalizowane poglądy pokazują, że istnieje grupa filozofów, którzy niejako w kontrze do pesymistycznego ujęcia analizują koncepcje postępowości i redefiniują elementy idei postępu w kontekście dnia dzisiejszego.

³⁴ M. Kaku, *Wizje...*, wyd. cyt., s. 18.

³⁵ A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 227.

Bez wątpienia współczesna idea postępu jest znacznie bardziej złożona niż jej klasyczne jednowymiarowe, naiwne i wysoce optymistyczne oblicze. Dzisiaj niewiele osób posługuje się jej prostym ujęciem, a w przytoczonych koncepcjach odnajdujemy nacisk na wielowarstwowość. Toffler wspomina o postępie jako o rozgałęzionym drzewie z wieloma możliwościami działania. Fukuyama, wielki optymistą dziejowy, wyodrębnia części składowe idei postępu i dostrzega jej złożoność w kontekście wewnętrznej natury ludzkiej i zewnętrznej egzystencji człowieka. Barber, widzący świat w dialektycznym uścisku Dżihadu i Mcświata, określa postępy jako proces synergii demokracji z właściwym, nieagresywnym obliczem kapitalizmu. Z kolei Luttwak zwraca uwagę na rozszczepienie postępowości i na brak paralelności między rozwojem ekonomicznym a społecznym i moralnym.

W wielu koncepcjach postępy staje się wymagający i angażuje jednostkę w proces dziejowy; i tak: Toffler wieszczy wykluczenie tych, którzy nie pójdą drogą postępu, na grzbiecie trzeciej fali, a pozostaną w okowach świata industrialnego. Barber z kolei nawołuje do boju o demokrację i wywalczenie opartego na autonomii społeczeństwa obywatelskiego. Również do działania wzywa Soros, który aktywnie wspiera budowę społeczeństwa otwartego. Luttwak z kolei nawołuje do kontrolowania postępu, który obecnie scedowany został do zekonomizowanych turbokapitalistycznych reguł.

Są i jednak tacy myśliciele, którzy w dużej mierze postępy traktują jak rwący potok, którego jednostka nie jest w stanie zawrócić. Ritzer wieszczy stale wzrastającą racjonalizację, której praktycznie nie sposób powstrzymać. Fukuyama uznaje dominującą obecnie liberalną ideologię wraz z kapitalizmem za ostateczny etap dziejowy ludzkości, z kolei Michio Kaku ślepo wierzy nauce i mimo dostrzegania problemów na cywilizacyjnej drodze ludzkości, twierdzi, że rozwój nauki wyeliminuje je i zaprowadzi do epoki szczęśliwości.

Z większości analizowanych koncepcji przebija optymistyczne ujęcie rzeczywistości, szczególnie w kontekście jutra. Do grona zdecydowanych optymistów zaliczyć można Tofflera, Fukuyamę oraz Kaku. Dla autora *Szoku przyszłości* nowa fala cywilizacyjna po raz pierwszy w dziejach może być uznana za *par excellence* postępy. Również i Kaku zawierając nauce, prognozuje zbliżanie się do epoki szczęśliwości. Fukuyama posuwa się nawet krok dalej i wprost uznaje, że już obecnie jesteśmy u kresu dziejów i ludzkość wspięła się na najwyższy szczybel ustrojowego rozwoju – od tej pory nic prawdziwie interesującego wydarzyć się nie powinno. W gronie futurologów również dostrzegamy pesymistów, którzy w negatywnym świetle postrzegają współczesność. Często jednak i dla nich przyszłość rokuje nadzieje, choć jest wysoce utopijna. Dla Sorosa rozwiązaniem problemów ludzkości jest globalne społeczeństwo otwarte, Barber z kolei postuluje synergię demokracji z przyjaznym jednostkom obliczem kapitalizmu.

Omawiani futurologicy z różnych punktów widzenia poddają analizie kondycję współczesności i na tym tle budują, w oparciu o ideę postępu, wizje przyszłości. Toffler i Fukuyama starają się operować na możliwie najszerszej płaszczyźnie i omawiają niezwykle szerokie *spectrum* ludzkich aktywności, począwszy od elementów konstytutywnych procesu dziejowego, kwestii ustroju politycznego i władzy, poprzez kondycję psychiczną jednostki, aż po osiągnięcia technologiczne. Michio Kaku z kolei opiera się praktycznie jedynie na płaszczyźnie nauki, która stanowi dla niego motor napędowy dziejów. Dla Luttwaka oblicze ekonomiczne współczesności jest kluczowe i to ono stanowi fundament rozważań.

Wielu z grona futurologów podkreśla rolę współczesności i jej znaczenie w całokształcie procesu dziejowego. Dla Tofflera ostatnie dekady stanowią wręcz zakręt historii, w którym odbywa się doniosłe zderzenie fal. Fukuyama z kolei uznaje za ostateczny obecnie dominujący system demokracji liberalnej, a współczesność stanowi właściwie koniec drabiny rozwojowej ustroju ludzkości. Również i dla Kaku ostatnie dekady to kluczowa rewolucja w nauce, w której człowiek od roli obserwatora przechodzi do roli konstruktora. Dostrzec można więc pewną przemianę w mentalności. Po dramatycznych i pesymistycznych czasach dwudziestego stulecia, coraz większe grono badaczy uznaje doniosłość dnia dzisiejszego. Po okresie kryzysu idea postępu również powraca do łask, choć jej nowe oblicze jest znacznie bardziej skomplikowane niż w okresie oświeceniowej świetności.

Twierdzenie jakoby idea postępu została wymazana ze świadomości ludzkiej jest przekłamaniami. Człowiek nie jest bowiem w stanie zrezygnować z niej w zupełności, a wspomniany kryzys doprowadził do przemiany w jej pojmowaniu. Nadal istnieje wpływowa grupa filozofów, którzy podejmują się konstruowania wyobrażeń postępu. Również i w cywilizacji, nie tylko świata zachodniego, pojawia się wiele inicjatyw głoszących hasła postępu. Nie sposób również kontestować niebywałego rozwoju technologicznego w wielu dziedzinach, który osadzony jest na fundamencie wiary w postępowość. Tak jak człowiek znajduje się w innej opoce *duchowej* opartej w dużej mierze na zmienionym zestawie idei, tak i postępnabiera nowego charakteru. Widzimy jak istotne znaczenie idea postępu odgrywa w wielu współczesnych koncepcjach filozoficznych oraz jak wielu wpływowych futurologów w oparciu o jej elementy konstruuje swoje tezy. Zasadne będzie stwierdzenie, że wiara w postęp nadal stanowi istotny element mentalności współczesnego człowieka, a pogłoski o upadku idei postępu można uznać za mocno przesadzone.

Summary

The aim of my article is to portray the present-day state of the idea of progress, on the basis of futurologists' credo. The article has a polemical character, voicing the issue in the context of the prevailing paradigm which treats the idea of progress as an anachronistic relic of the past, not responding to the present. It states that the idea of progress is permanently present in reality and still plays an extraordinarily fundamental, i.e. leading, role. Nevertheless, the idea is much more complicated nowadays than at the time of its former victory in the age of the Enlightenment. The contemporary idea of progress lacks naivety, and its character is multidimensional and ambivalent.

The idea of progress experienced its most serious crisis in the twentieth century; not only was its development hampered but the crucial components of the idea were questioned. Fewer and fewer intellectuals had the courage to evoke progress. It can be taken for granted that the disbelief in progress has risen up to the rank of a new paradigm. Despite this conviction, there are philosophers, politicians, economists and businessmen who create new shapes of the idea of progress and build its new definition in the context of the collapse of its previous shapes. One of the groups proposing a new approach to the concept of progress is the group of futurologists. In this article we ipso facto recover the idea of *the futurologist*, defining in such a way a researcher who comprehensively, systematically, rationally and professionally goes back in his or her memory and examines the present time in order to track down predominant trends, to interpret their sense and to set a prognosis of the future against the background of them. Futurologists whose work is analyzed in this article have different approaches to the idea of progress. The comparison of their concepts allows one to avoid a unilateral approach and to create a comprehensive image of the idea of progress in its current shape. Among the most important futurologists, there are such names as: Alvin Toffler (together with his spouse Heidi), Francis Fukuyama, Edward Luttwak, George Ritzer, George and Michio Kaku.

Bibliografia

- Angebrn, E., *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2007.
- Barber B., *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2005.
- Bönish A., *Futurologia – jej funkcje i cele*, przeł. T. i J. Bauerowie, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2005.

-
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków 2009.
- Kaku M., *Wizje, czyli jak nauka zmieni świat w XXI wieku*, przeł. K. Pesz, Warszawa 2000.
- Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973.
- Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Kraków 2009.
- Luttwak E., *Turbokapitalizm, zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, przeł. E. Kania, Wrocław 2000.
- Ritzer G., *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, przeł. L. Stawowy, Warszawa 1997.
- Soros G., *Kryzys światowego kapitalizmu: zagrożenie dla społeczeństwa otwartego*, przeł. L. Niedzielski, Warszawa 1999.
- Soros G., *Nowy okropny świat: era omyłności*, przeł. A. i J. Maziarscy, Warszawa 2006.
- Toffler A., *Rewolucyjne bogactwo*, przeł. P. Kwiatkowski, Przeźmierowo 2007.
- Toffler A., *Szok przyszłości*, przeł. E. Grabczak-Ryszka, Przeźmierowo 2007.
- Toffler A., *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyło, Warszawa 2001.
- Toffler A., *Zmiana władzy*, przeł. P. Kwiatkowski, Poznań 2003.
- Wichrowski M., *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995.
-

Lech Ciepiał, doktorant, wydziałowe studia doktoranckie Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

ANDRZEJ KORCZAK

(Warszawa)

MITY GRECKIE
W ŚWIETLE PSYCHOLOGII ANALITYCZNEJ
C. G. JUNGA

Chociaż Carl Gustav Jung nie był znawcą mitologii greckiej, warto byłoby zobaczyć, jak ma się stworzona przez niego koncepcja psychologiczna do greckich mitów. Powiedzmy to od razu: Jung nie jest klasycznym mitoznawcą. Często stawia w jednym szeregu mity, baśnie i sny tylko z tego powodu, że we wszystkich tych twórcach ludzkiej nieświadomości występuje ważny element symboliczny. Prawdziwą zasługą uczonego jest zauważenie potrzeby i możliwości przełożenia tych struktur symbolicznych na język dyskursywny. Wiara, że to jest możliwe łączy całą europejską psychoanalizę. Przedstawiciele psychoanalizy i jej pochodnych, w rodzaju np. psychologii analitycznej Junga, ale nie tylko, różni metoda, jaką należy się posłużyć, aby takiego przekładu symboli na pojęcia dokonać.

Wielkim osiągnięciem Junga w stosunku do psychoanalizy Freudowskiej było wyjście poza jedynie kliniczne traktowanie mitów i symboli. Nie są one zawsze przykładami fiksacji, świadomych restrykcji superego czy nerwicy. Mogą, choć nie muszą być stymulatorami dążenia *psyche* do wyższej integracji. Uczony uważał, że udało mu się wykryć uniwersalną strukturę, która rządzi wpływem tych stymulatorów na ludzką *psyche*¹.

Wprawdzie różni uczeni zarzucają Jungowi, że: po pierwsze zmitologizował ludzką *psyche*, uważając każdy przejaw nieświadomości za strukturę symboliczną², ale dla niego jest to po prostu wyznanie wiary opartej na wielu obserwacjach, że każdy przejaw nieświadomości jest znaczący w historii życia psychicznego człowieka.

¹ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, przeł. Józef Dancygier, Warszawa 1981, s. 79–81.

² Tamże, s. 84.

Drugi zarzut według Eleazara Mioletńskiego polega na tym, że według Junga „każdy przejaw poznania przyrody w mitologii jest tylko językiem i zewnętrznym kostiumem nieświadomego procesu psychicznego”³.

Moim zdaniem taki zarzut może być ważny dla psychologa i uczonego, którzy chcą rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z opisami procesów przyrodniczych i czy mają one wartość naukową, czy mamy do czynienia wyłącznie z projekcjami nieświadomości na przyrodę, które mają jedynie wartość dla psychologicznej diagnozy. Tam, gdzie badamy mity i struktury mitologiczne niezakamuflowane lecz jawne, zarzut taki można zupełnie pominąć. Jungowi można postawić jeszcze inne zarzuty ściśle związane z jego poglądami na mitologię, ale zajmiemy się w tym artykule jedynie bardzo wąskim problemem i nie miałyby one dla tych rozważań żadnego znaczenia⁴.

Wielką zasługą Junga już jako mitoznawcy jest zrezygnowanie z Freudowskiego dogmatyzmu w interpretacji mitów i symboli. Uczony dostrzegał to, że różne narody mają swoje charakterystyczne dla nich mitologie. Inną strukturę mają mity greckie analizowane przez uczonego wraz z Karlem Kerényi, niż mitologiczne wyobrażenia Starego Testamentu analizowane w pracy *Odpowiedź Hiobowi*⁵.

Zupełnie inaczej uczonego analizuje symboliczną strukturę wyobrażeń chrześcijańskiej teologii⁶.

Jeszcze inne będą symbole nieświadomych dążeń do psychicznej integracji, jakie obserwujemy w naszych technicyzowanych czasach⁷.

Gdyby pod względem duchowym człowiek był zawsze taki sam, to objaśnianie starożytnych mitów byłoby zbędne. Jednak musimy zinterpretować nawet symbole naszej własnej religii, żeby duchowo osiąść to, co posiadamy teoretycznie.

Uważam, że niektóre symbole religijne są tłumaczeniem impulsów sfery duchowej na język konkretnych wyobrażeń danej kultury. Żeby zrozumieć duchowość starożytnych Greków, trzeba wpieryw przeniknąć język mitów. Mity nie znają rozdzielenia na sferę wiedzy, powinności i moralności. Niektórzy przedstawiciele nowoczesnej psychologii dorastają do zrozumienia psychicznej i duchowej treści, wyrażonej w greckich mitach. Religia chrześcijańska ukazuje narodziny Boga w ludzkiej duszy i zmartwychwstanie Syna Bożego w człowieku. Te symbole mówią o duchowych szczytach, na których mamy owoce duchowego rozwoju. Droga do tych

³ Tamże, s. 84.

⁴ Tamże, s. 84–89.

⁵ C. G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1995.

⁶ C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 160–234.

⁷ Zostały one opisane i przeanalizowane w pracy C. G. Jung, *Nowoczesny mit. O rzeczach, które widuje się na niebie*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Kraków 1982.

szczytów została ukazana w symbolu krzyża⁸. Chrześcijaństwu wystarczy jeden symbol śmierci i zmartwychwstania oraz jeden symbol zjednoczenia z Bogiem. W Grecji wielość mitów i świąt religijnych, miała za cel przeżywanie duchowego aspektu, każdego fragmentu rzeczywistości⁹. Podobnie jak artysta stara się, aby w jego dziele nie było miejsc pozbawionych duchowej samowypowiedzi, starożytni starali się uchwycić absolutną siłę, na której mógł być dopiero ufundowany ludzki świat. Myśl tę, widzimy w pojęciu *Arete* – dzielność, doskonałość lub cnota. Żadne z tych pojęć nie oddaje całego sensu greckiego słowa, gdyż *Arete* oznacza wszystko to razem. Człowiek (lub zwierzę) mógł posiadać właściwą sobie dzielność wyłącznie dlatego, że rodowód jego zaczynał się od boga, który użyczał mu swojej absolutnej esencji, dając tym samym powód do pewnej formy nieśmiertelności, jaką jest sława tego, który posiadał *Arete*. Człowiek, który wykazał przez swoje czyny boską esencję, jest nieśmiertelny. To właśnie miał na myśli Platon mówiąc, że Piękno istnieje bardziej¹⁰. Niezrozumiała dla myślenia naukowego rola genealogii i wyjaśniania genealogicznego, które w pewnym momencie kończyło się, nie budząc dalszych pytań, opiera się na dotarciu do sfery, która istnieje na sposób absolutny, ponieważ posiada absolutną esencję¹¹.

Rekonstruując antyczny światopogląd i wizję kosmosu, potrzebne są dwa zastrzeżenia. Musimy zgodzić się z wybitnym badaczem mistyki żydowskiej Gershomem Scholemem, mówiącym, że mistyka nie jest możliwa w sytuacji całkowitej zażyłości człowieka z siłami niewidzialnymi. Z taką sytuacją mamy do czynienia w starożytnej Grecji. Mistyka nie jest wtedy możliwa, ale też nie jest potrzebna, ponieważ nie nastąpiło wyodrębnienie ducha od materii, a co za tym idzie nie istnieje chęć ponownego ich połączenia¹². W duchowości antycznej zachodzi ciągle przenoszenie wewnętrznych impulsów duszy w sferę psycho-fizyczną. Tłumaczy to pewne niezrozumiałe dla współczesnego człowieka zjawisko występujące dość często w starożytności. Chodzi o obcowanie z bogami, tak oczywiste dla ówczesnej umysłowości, że nikogo nie dziwi powoływanie się na takie zdarzenia. Prawdopodobnie zachodziło wtedy przeniesienie impulsów duchowych w sferę czysto fenomenalną. Nie jest to dziwne, że efektami wypromieniowania wewnętrznych poruszeń

⁸ Symboliczną interpretację dogmatów chrześcijańskich prezentują między innymi mistycy nadreńscy, Jakob Böhme. Również Adam Mickiewicz w *Zdaniach i uwagach*; Zob. A. Mickiewicz, *Dzieła zebrane*, Warszawa 1955, t. XIII.

⁹ Pindar mówi; Czym jest Bóg? Wszystkim. Zob. *Liryka starożytnej Grecji*, przeł. Jerzy Danielewicz, Wrocław 1984, s. 199.

¹⁰ Idea ta zawarta jest głównie w *Uczcie Platona*, w końcowej mowie Sokratesa. Zob. *Uczta*, 210B–212C.

¹¹ Zob. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. Piotr Domański, Warszawa 1996.

¹² O braku rozdzielania na sferę duchową i materialną zob. J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1998, s. 10–12.

duszy są bogowie uznani w danej religii, gdyż nic nie może ukazać się świadomości człowieka inaczej, jak w formie zgodnej z jego wyobraźnią¹³. To, co wiemy obecnie o psychice ludzi pozostających w ścisłej zażyłości ze światem niewidzialnym, jak na przykład bohaterowie Homera, powinno budzić naszą czujność wobec psychologicznej interpretacji mitów. Według koncepcji Junga, jedyną alternatywą do psychiki nowożytnego człowieka posiadającego dystans *ego* wobec własnej nieświadomości powinien być świat człowieka zbudowany na zupełnym posłuszeństwie archetypom. Pewnym przykładem tej sytuacji mógłby być świat matriarchalny oparty na dominacji archetypu Wielkiej Matki. Mitologia Grecji nie daje się dobrze opisać przez zastosowanie psychologii Junga, ani zastosowanie jakiegś innej koncepcji psychologicznej. Mimo tego uważam, że Jung stworzył dzięki archetypom coś w rodzaju metafizyki doświadczalnej, opisującej pewne aspekty mitologii greckiej. Pozycja *ego* wobec archetypów nieświadomości jest bardzo podobna do pozycji, jaką zajmuje człowiek wobec bogów. Badacz psychologii analitycznej Jerzy Prokopiuk podsumował to następująco: „*Ego* – świadomością człowieka rządzą moce i potęgi duszy. Człowiek jednak posiada zdolność wyboru pomiędzy tymi mocami: w tej zdolności Jung widzi pewną miarę wolności człowieka. Bóg (jako archetyp) posiada największą moc w duszy ludzkiej, człowiek wszakże może sobie wybrać swojego Boga: jest to optymalny pułap możliwości ludzkiego «ja». Dzieje się tak, ponieważ procesy psychiczne cechuje pewien stopień nieokreśloności (być może także można im więc przypisać swoistą wolność?), przeto *ego* – świadomość może w «rozprawie» z nimi znaleźć sobie pewną – choć niewielką – sferę wolności. (Przede wszystkim wybór własnego Boga – absolutnej pozycji duchowej – w pewnym stopniu uniezależnia człowieka od innych sił psychicznych.) Ale nawet w tym zakresie wolność ludzka ma niewielkie znaczenie. Jednakże człowiek tęskni do wolności, ma jej poczucie i ideę. Wszystko to, zdaniem Junga, wskazuje na wyższą sferę wolności: nie wolności wyboru, lecz na sferę «bycia wolnym» (czy inaczej: wyzwolenia). Oczywiście chodzić tu może tylko o wolność jaźni. Prawdziwie wolny jest dopiero człowiek, który osiągnął cel procesu indywiduacji: aktualizację jaźni. Człowiek taki jest wolny od wszelkiego wewnętrznego przymusu, gdyż działa on wychodząc od przekraczającej wszelkie przeciwieństwa jedności i pełni psychiki. Wtedy jaźń zajmuje w człowieku najsilniejszą pozycję duchową. A jaźń jest przecież «pomostem» łączącym człowieka ze światem nad psychicznym – światem archetypu jaźni, będącego *sui generis* «stworcą» psychiki. (W jaźni człowiek doświadcza także możliwości koegzystencji – może nawet tożsamości? – wolności i determinizmu: wtedy jego działania wychodzą z pełni i tym samym z wolności

¹³ O współczesnych objawieniach religijnych, zgodnych z nowoczesną wyobraźnią pisał C. G. Jung w pracy *Nowoczesny mit. O rzeczach widywanych na niebie*, wyd. cyt., s. 271–282.

jaźni, w swej realizacji jednak poddane są determinizmowi rządzącemu strukturami świata *psyché* i *phýsis*.) Teraz dopiero człowiek jest wolny, gdyż bezwzględnie podporządkowując się swemu «stwórcy» niejako się z nim utożsamia. Jest to wolność transcendentalna: przejście z poziomu *psyché* na poziom duchowy. W ten sposób Jung – idąc tu śladami Chrystusa Jezusa (J 10,34: «Bogami jesteście!») – przypisuje człowiekowi właściwości potencjalnie wręcz boskie¹⁴. Cytując słowa Prokopiuka nie twierdzę, że bóstwa greckiej mitologii dają się sprowadzić do jungowskich archetypów. Być może archetypy dadzą się sprowadzić do bytów, które starożytni Grecy nazywali bogami. Jeżeli archetypy są ostatecznymi przyczynami swoich oddziaływań, to stają się dla nas obiektami metafizycznymi, jeżeli zaś nie, to co nimi rządzi? To, co kieruje ich ingerencją w *psyché*, musi mieć metafizyczny charakter. Za drugim rozstrzygnięciem przemawia fakt, że starożytni Grecy różniali bogów olimpijskich oraz bóstwa istniejące w sferze niższej¹⁵. Jest to podział na ducha i sferę psychofizyczną. Znaczenie owych niższych neolimpijskich półbogów po mistrzowsku przedstawił Goethe w II części *Fausta*, i trudno byłoby zaprzeczyć ich podobieństwu do archetypów jungowskich. Sam Jung uważał *Fausta* Goethego za doskonały przykład psychicznego procesu indywiduacji, który jest istotą psychologii analitycznej.

Bogowie greckiego panteonu i jungowskie archetypy mają wiele podobieństw. Zarówno bogowie, jak i archetypy przejawiają się jako moce determinujące życie człowieka, ale tylko nieliczni mogą poznać je w ich istocie¹⁶. Zarówno bogowie jak i archetypy mogą ukazać swoją moc wobec człowieka na odpowiednie wezwanie. Jednakże wszystkie zabiegi mogą okazać się nieskuteczne. Wywoływanie potencjalnej mocy wymaga wiedzy i sztuki nazywanej w starożytności kapłaństwem czy mądrością, a współcześnie psychoterapią. Ingerencja bogów i archetypów w życie człowieka nie może być dowolnie kontrolowana. Musi zostać uszanowana całkowita arbitralność, a nierzadko i absurdalność tej ingerencji wobec ludzkich oczekiwań i zdrowego rozsądku¹⁷. Archetypy, podobnie jak greccy bogowie, potrafią ukazać człowiekowi okrutne oblicze. Celem procesu indywiduacji stymulowanego przez archetypy jest harmonia wszystkich psychicznych sił, kiedy to wszystkie archetypy znajdują się skupione „na właściwych sobie pozycjach” wokół centralnego

¹⁴ C. G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1989, Wstęp Jerzego Prokopiuka, s. XXXIV–XXXVII. Por. Z. Rosińska, *Jung*, Warszawa 1982, s. 134.

¹⁵ Pisze o tym W. Lengauer w pracy: *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1992, s. 144–180; Por. W. Juszcak, *Pani na Żurawicach. Realność bogów*, Kraków 2002.

¹⁶ Apolloniusz z Tiany twierdził, że tylko Apollo ukazuje mu się w swojej prawdziwej postaci, a wszyscy inni bogowie w formach dostosowanych od ludzkiej ułomności. Zob. Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1997.

¹⁷ Zob. Z. Rosińska, *Jung*, wyd. cyt., s. 32.

archetypu jaźni¹⁸. Celem greckiego herosa jest zgoda wszystkich bogów co do jego losu, co pociąga za sobą odzwierciedlenie olimpijskiej harmonii w jego życiu. Osiągając twórcze zjednoczenie z archetypem jaźni, znajdujemy trwałe wyzwolenie od wewnętrznych przymusów oraz jeden jedyny możliwy wstęp do świata duchowego, ponadpsychicznego – twierdzi Jung. Odpowiednio heros zostaje przyjęty na Olimp, stając się pomostem pomiędzy światem bogów i ludzi. Nie tylko koniec psychiczno-duchowego procesu jest w obydwu przypadkach podobny, ale jeszcze bardziej jego początek. Początkiem bardzo poważnych problemów różnego rodzaju może być jedna psychiczna siła wyparta ze świadomości i niezintegrowana z resztą psychiki. Początkiem każdego cyklu heroicznego jest jeden bóg, którego pominięto przy składaniu ofiary lub innym oddawaniu czci¹⁹. Początkiem cyklu trojańskiego jest Afrodyta, która została obrażona małżeństwem Heleny z Menelaosem zawartym bez miłości. Początkiem historii Edypa jest nieuczczony Apollo, a początkiem prób zesłanych na Heraklesa jest Hera zdradzona przez Zeusa. Podobieństwo pomiędzy bogami greckimi i archetypami jest, jak widzimy, bardzo istotne.

Ważnym dla nas argumentem jest fakt, iż Jung zaliczał starożytnych Greków do ludów niepsychicznych, to znaczy takich, których życie nie zna prawie objawów psychiczności subiektywnej, a to właśnie z tego powodu, że cała ludzka struktura psychiczna, ze wszystkimi jej siłami, została wyrażona w tworcach religijno-kulturowych²⁰. W ten sposób ludzka świadomość w każdym momencie życia ma do czynienia z całością psychiczną. Twierdzenie o niepsychicznym charakterze starożytnej kultury greckiej doskonale zgadzałyby się z uwagami Nietzschego o greckich mędrcach, którzy pozbawieni są autoanalizy, tak charakterystycznej dla nowożytnych filozofów.

Dzięki analizom hermeneutycznym opartym na teorii analitycznej Junga wiemy, że wizja kosmosu starożytnej Grecji obejmowała ludzką psychikę. Nie wynika z tego, czy wizja ta ostatecznie sprowadza się do psychiki, czy też przekracza rzeczywistość psychiczną i ukazuje ludzkiego ducha. Jednakże żaden obiektywny dowód, który można by przekazywać, tak jak dowód matematyczny, nie jest w tej dziedzinie możliwy.

Nie chcę przez to powiedzieć, że psychologia analityczna Carla Gustawa Junga jest wystarczającym narzędziem do badania wszystkich aspektów greckich mitów. Jung zazwyczaj bardzo źle czuje się w roli semiotyka, kiedy interpretuje

¹⁸ Tamże, s. 32–35.

¹⁹ O utracie więzi z bogiem i wynikającym stąd cierpieniem zob. J. Campbell, *Kwestia bogów*, przeł. Piotr Kołyszko, Kraków 1994, s. 100. Jeżeli chodzi o podobieństwo archetypów w rozumieniu Junga do bogów olimpijskich zob. Z. Rosińska, *Jung*, wyd. cyt., s. 35–65.

²⁰ Najbardziej klasycznymi przykładami ludów niepsychicznych są według Junga Hindusi i starożytni Egipcjanie. Zob. C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, wyd. cyt., s. 28–45.

mity a zwłaszcza greckie. Nie jest on wyjątkiem pod tym względem. Mity greckie w swojej rozwiniętej późnej formie, w jakiej znamy je, najczęściej są bardzo odporne na wszelkie religioznawcze i psychologiczne narzędzia interpretacji. Jungowi utrudnia zrozumienie greckich mitów niezrozumiałe dla prawdziwego mitoznawcy wrzucanie ich do jednego worka ze snami i baśniami. Na szczęście uczony nie zawsze przestrzega tej reguły interpretacyjnej. Przejawiające się w mitach *numinosum* pozwala mu dostrzec ich ciężar gatunkowy, tak różny od baśni²¹.

To wyczulenie Junga na numinotyczną treść mitów sprawia, że uczony intuicyjnie stawia je wyżej od baśni, widząc w nich przejaw archetypowych mocy, pochodzących z nieświadomości zbiorowej, którą uczony stawia często na miejscu, które tradycyjnie zarezerwowane było dla ludzkiego ducha. To przekłamanie metodologiczne sprawia, że nie możemy przyjmować wszystkich twierdzeń Junga dotyczących mitologii, ale też nie mamy powodu, aby je odrzucać w całej ich rozciągłości.

Summary

I emphasize the need to interpret the world view expressed in the Greek mythology. I think that C. G. Jung's theory of archetypes can be used to interpret it. I show some similarities between Greek gods and archetypes of Jung. There is also a similarity between the goal of human development assumed in the mythological wisdom and the goal of the psychological process of individuation in the analytical psychology. These similarities let us understand some aspects of Greek myths although it must be admitted this understanding is not exhaustive or the only one possible.

Bibliografia

- Campbell J., *Kwestia bogów*, przeł. Piotr Kołyszko, Kraków 1997.
Filostratos Flawiusz, *Żywoć Apolloniusza z Tiany*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1997.
Fromm E., *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przeł. Józef Marzęcki, Warszawa 1977.

²¹ Mitów, snów i baśni nie rozróżnia również Erich Fromm. Zob. *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przeł. Józef Marzęcki, Warszawa 1977.

- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. Piotr Domański, Warszawa 1996.
- Heidegger M., *Drogi lasu*, przeł. Jerzy Gierasimiuk, Robert Marszałek, Janusz Mizera, Janusz Sidorek, Krzysztof Wolicki, Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Znaki drogi*, przeł. Jerzy Gierasimiuk, Robert Marszałek, Janusz Mizera, Janusz Sidorek, Krzysztof Wolicki, Warszawa 1995.
- Jung C. G., *Archetypy i symbole*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1976.
- Jung C. G., *Nowoczesny mit o rzeczach widywanych na niebie*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Kraków 1982.
- Jung C. G., *Odpowiedź Hiobowi*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1995.
- Jung C. G., *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1989.
- Juszczak W., *Pani na Żurawiach. Realność bogów*, Kraków 2002.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1992.
- Liryka starożytnej Grecji*, przeł. Jerzy Danielewicz, Wrocław 1984.
- Mickiewicz A., *Dziela zebrane*, Warszawa 1955.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, przeł. Józef Dancygier, Warszawa 1981.
- Platon, *Uczta*, przeł. Władysław Witwicki, Warszawa 1982.
- Rosińska Z., *Jung*, Warszawa 1982.
- Vernant J.-P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1998.
-

Dr Andrzej Korczak, Zakład Filozofii, Katedra Edukacji i Kultury, Wydział Nauk Humanistycznych SGGW w Warszawie

ADAM DROZDEK

(Pittsburgh, USA)

DESCARTES' SOCRATIC METHOD

Descartes once emphatically stated: “I have a habit to study no other thing more than the observed simplest truths that are innate in our minds, which when they are pointed to anyone, he does not think he was ever ignorant of them” (7.464).¹ It can be disputed whether it really was *always* his goal to find truths in *innate* ideas, but certainly his goal was to find scientific and philosophical truth and he found it eventually in himself, in innate ideas, but not of himself, since these ideas were not truly his, because they were given to him.

At first, Descartes tried to find the truth through intensive study of ancient authors (6.6). He found it unsatisfactory since, for instance, the ancient authors spoke about virtues, but they did not teach how to recognize them. Also, he encountered so many different views concerning the same subjects, and yet he was convinced that there must be only one truth. Therefore, even if something appeared to be only likely, and thus uncertain, Descartes considered it to be “almost false” (6.8). This stemmed from the conviction that in order to establish something certain and lasting, everything has to be abolished and certainty has to be built from the ground up (7.18). If he found any reason to doubt some conviction, he rejected it (18, 21). He abandoned reading books and wanted to

¹ References are made to Charles Adam and Paul Tannery’s edition of *Oeuvres de Descartes*, Paris: Cerf 1897–1913, vols. 1–13, in particular, to the 15 April 1630 letter to Mersenne, 1.135–147; the 16 June 1641 letter to Mersenne, 3.382–383; the 22 July 1641 letter to Mersenne, 3.415–418; the 21 May 1643 letter to princess Elizabeth, 3.663–668; the 2 May 1644 letter to Mesland, 4.110–120; a 1646 letter to Clerselier, 4.442–447; *Conversation with Burman*, 5.146–179; *Discourse on the method*, 6.1–78; *Meditations on first philosophy* 7.1–603; a letter to Voetius 8B.3–194; *Notes on a certain program*, 8B.341–369; *Principles of philosophy*, 9.1–325; *The search for truth by natural reason*, 10.495–527; Descartes’ annotations to his *Principles of philosophy*, 11.654–657.

find truth in himself and in nature, in “the great book of the world” (6.9, 10). Descartes used methodical doubting, doubting in everything that did not strike him with certainty, which was very much doubting in everything. He admitted that this method was not universal. Not everyone can follow the idea of abandoning all opinions held up until now. There are people who think too much about their abilities and are impatient about keeping rules of reasoning and by abandoning their convictions they would be lost (15). The modest ones are better off by using the authority of others. Descartes counted himself in this category, but he did not find yet a master who could be such an authority (16). His method of investigation was systematically delineated in the four rules presented in the *Discourse on the method*: 1. accept nothing that is not grasped clearly and distinctly; 2. break up each problem into smaller problems and analyze each one separately; 3. reason from the simple to the complex; and finally, 4. make sure that nothing was missed in the investigation (18–19).

Descartes was convinced that everyone has a natural light allowing for discerning truth and falsehood (6.27). Therefore, he relied on his inborn natural faculty to establish what truth is. He doubted the testimony of the senses, since they frequently deceive us and often require proper interpretation to see through them (a distant object appears to be small; a stick in water appears to be bent, etc.). Even the existence of the body is not altogether certain. However, one thing is certain: that I think, and the fact that I think means that I exist; whence comes one of the most celebrated philosophical statements: *cogito ergo sum* (33).² What thinks is the soul, the true self, the thinking substance (39), that is, a being able to think and endowed with imagination, judgment, volition, and emotions (7.28, 34).

Among the ideas the mind possesses is the idea of a perfect being, the being that is infinite, omnipotent, omniscient, omnipresent, perfectly benevolent and loving. Natural light indicates that there cannot be more reality in the effect than there is in the cause; that is, nothing more perfect can arise from something less perfect (7.40). Since the self is finite and imperfect, an idea of a perfect and infinite being could not have been generated by the self, and thus, it must have been implanted in the soul by this very being, who is God (6.34; 7.45). It is the clearest and most distinct idea in the mind, and there is more reality in it than in any other idea (7.46). Therefore, the fact of the existence of the idea of God in the mind proves that God exists and that the idea itself is innate; that is, God put this idea in every person’s soul (51).

² About the *cogito ergo sum* (“our soul exists”) principle he said that “there is no other principle on which it depends nor anything else that can be found rather than this” principle (4.444; *Principles* 1.10).

In this way, Descartes discovered in himself two truths which he considered to be firmly established and thus beyond doubt and, consequently, discovered in himself the inborn truth that he is a thinking substance that exists and that God, a perfect being and his Creator, also exists. The truth concerning his own existence Descartes considered to be the first philosophical principle he sought (6.33; *Principles* 1.7); the truth concerning the existence of God, however, is the first principal idea as a foundation for any other ideas. Regardless of the area of investigation, the idea of God should be assumed as the foundation of the truths arrived in this investigation, since God is the Creator of all, even of the eternal truths. Therefore, an atheist can clearly know that three angles of a triangle are equal to two right angles, but this would not really be true knowledge since it can be doubted, because without the underlying knowledge of God, nothing is free from the possibility of doubt (7.141): a mathematician who doubts in the existence of God does not do reliable mathematics, since if he can doubt in one of the clearest and principal ideas, the idea of God, how can he arrive at reliable knowledge? There must be something wrong with his mind to prevent him from perceiving what is clear and distinct, or he willingly blocks out the knowledge of God, and thus he would be ready to block out any other type of knowledge.

Descartes presented himself as an originator of the entire approach to the discovery of truth; on the other hand, he considered his views to be most ancient of all (7.464); it is, thus, interesting to see how much he owes to the investigative method of Socrates. He did say that the method of gaining knowledge he proposed is not taken from Plato or Aristotle (10.498), but by mentioning Plato he may not have meant Socrates as described in Plato's dialogues. Descartes knew the *Meno* and he mentioned that Socrates interrogated a boy in the subject of geometry to show that there were in the boy's mind truths that the boy did not know about and which he could recollect. The same way we know God, concluded Descartes (8b.167). That is, the Socratic method of investigation was quite suited for the Cartesian discovery of God, or rather, of the truth concerning God's nature and existence.

Socrates used his maieutic, or midwifing, method of bringing the truth from the inside of an interlocutor in two phases: first, he used the elenctic method of demolishing the interlocutor's convictions and then proceeded to coaxing the truth from him. The first step of the Cartesian method, the step of methodical doubt, is just a version of the Socratic elenctic method. Descartes applied it to himself, but he also applied it to others in the true Socratic spirit as illustrated in his unfinished dialogue, *The search for truth*.

Eudoxus, Descartes' spokesman in this dialogue, makes first Polyander doubt his dearly held opinions; as Eudoxus phrased it, "let me converse a bit with

Polyander so that I may, first of all, abolish all the knowledge he acquired until now" (10.509). Epistemon, the third participant of the conversation, was unable to make this step since, in his view, "such general doubts would lead us straight to the ignorance of Socrates, or to the uncertainty of the Pyrrhonists" (512). That is, the road to discovery of the truth was closed to Epistemon, since he was unwilling to go through the first, elenctic stage of the discovery process. Then Eudoxus suggested to Polyander that he knows that he exists because he doubts, with which Polyander readily agreed (515), and then Eudoxus just encouraged Polyander to discover by himself the truth to show "how far good sense (*sanus sensus*) can bring us" (521). Following gentle questioning of Eudoxus, who served in this process as an epistemological midwife, Polyander discovered by himself that he is not a body and that he is "a thinking thing," which is a conclusion to which Polyander came, "someone who is uneducated (*illitteratus*) and who did not busy himself with any studies." Polyander was able to accomplish it since "who gives himself properly to doubt, he can deduce from it most certain knowledge" (522). Like Socrates' slave-boy interlocutor (cf. 8B.167), Polyander, an unlettered man, was able to arrive at the truth of his being a thinking thing. Because Eudoxus assured him that from the universal doubt, the knowledge of God will be derived, and because we know God just as the slave-boy knows geometric truths, we can be quite certain that in the lost part of the dialogue Polyander, also by himself, arrived at the knowledge of the existence and nature of God. In this approach, Descartes closely followed Socrates.

Interestingly, in spite of vast ontological, theological, and eschatological differences between Plato and Aristotle, Descartes saw just one difference between them, which was the fact that "the former, following in the footsteps of his master Socrates, ingenuously confessed that he had never yet been able to discover anything for certain, and was content to set down the things that seemed to him to be probable," whereas Aristotle, with less candor, pronounced Plato's principles to be true. "The main dispute between their disciples was about knowing whether all things should be doubted, or whether there are some [things] which are certain" (9.6). This allowed Descartes to say that the greatest discussions in metaphysics are about the need to understand clearly and distinctly the first principles (7.157): not the content of these principles was a subject of discussion, in his view, but how clear they were. However, if clarity of mental principles is equated with their certainty, then unclear principles may be considered unreliable, until proven outright false, or are made clear. The problem of certainty, or assured philosophical footing, was the principal problem for Descartes and claiming too much certainty was for him a sign or unreliability of a particular view. The doubt is the beginning of certainty; the doubt is the assured road to reliability of knowledge; certainty is founded on doubt.

About the nature of one's knowledge and the origin of this knowledge Socrates said very little, in fact, just one sentence: "the soul is immortal and it has been born many times, and has seen all things here and in Hades and there is nothing that it has not learned" (*Meno* 81c; *Phaedo* 72e–73a, 77b). Thus, he believed in reincarnation and some way of acquiring knowledge by the discarnate soul. Later, Plato provided an ontological foundation for this epistemology by proposing the existence of the eternal world of forms/ideas which are models of everything that exists and which are viewed by the discarnate soul somewhere beyond the rim of heavens (*Phaedrus* 247c–e). The Socratic soul simply remembered what was already in it and thus gaining knowledge amounted to recollection, to releasing from inner resources knowledge which was there all along. Descartes spoke about God as the source of knowledge: God so created the soul that all the requisite knowledge was imprinted on it and it was just a matter of releasing it, making it explicit. The world of forms/ideas did not disappear, but became part of the mind of God, it was, as it were, fused with God. Therefore, Descartes could speak about remembrance, but it was not the remembrance, or *anamnesis*, in the Socratic-Platonic sense, since, Descartes, by expressing his allegiance to Christian theology, could not accept the theory of reincarnation, although he deliberately avoided the subject of the origin and the fate of the soul considering this to be part of revealed knowledge and thus something that cannot be simply decided upon by natural light (7.153). However, he was at least certain that his analyses lead to the accepted belief that the soul is immortal (6.59–60),

In the Platonic universe, all existing entities seem to be modeled on forms/ideas, and thus there was an inborn knowledge related to everything that exists. Descartes spoke about innate truths and he very likely may have been as generous about their scope as Plato. However, he did not provide one comprehensive list of innate ideas, only some partial lists.

Innate ideas include the idea of God, ourselves, thing, truth, thought (7.38, 51), substance, duration, order, number (*Principles* 1.48), freedom (1.39), being (3.665), extension (3.666), the number three (5.165), "God, mind, body, triangle, and, generally, all those which represent true, immutable and eternal essences" (3.383). Moreover, "the very ideas of the motions themselves and of the figures are innate in us," and so are "the ideas of pain, colors, sounds and the like" (8B.359). On the other hand, he also spoke about foundational ideas that he called "primitive notions which are the originals which are models to form all other knowledge. And there are only very few of such notions" (3.665). It would appear that because of the possibly large number of "immutable and eternal essences," most of these essences are formed from primitive notions, and thus there is a hierarchy of innate ideas. For example, he considered the idea of motion and figure to be innate (8B.359) and, at the same time, derived from

the primitive notion of extension (3.665). He considered an idea of the triangle to be innate, but apparently, also an idea of the chiliagon (7.72–73). Would an idea of a square, pentagon, hexagon, etc. be also innate? That would amount to an infinity of ideas just for geometric figures. He mentioned an idea of number three to be innate, which would indicate that ideas of numbers 1, 2, 4, 5, 6, etc. are also innate. On the other hand, there is an innate ability (*vis*) to think that for each integer there is a greater one (7.139). This does not seem to mean that this faculty literally generates integers: there is an infinity of ideas of integers in the mind, but these ideas are connected to one another through the ability, or rather just an innate principle, allowing to pass from an integer to a larger integer (that would be a faint adumbration of innate Peano’s arithmetic). There may be posited a similar faculty for geometric figures, which would indicate the existence of some organization among innate ideas, which would greatly enhance the process of searching the space of these ideas, and thus it would speed up the process of bringing them to the consciousness.

Innate entities are not limited to ideas; they also include eternal truths (common notions or axioms, although a difference between them and ideas is somewhat blurred when Descartes spoke about ideas or notions or innate axioms (8B.357)).³ According to Descartes, eternal truths cannot be enumerated – and there is no need for it. It is because there are so many of them, some of them may not be brought to the conscious mind. Eternal truths include “nothing comes from nothing,” “it is impossible for the same [thing] to exist and not exist at the same time,” “what has been done cannot be undone,” “he who thinks cannot not exist while he thinks” (*Principles* 1.49), two things “which are equal to a third are equal to one another,” things “which cannot be related to a third in the same way are different from one another in some respect” (10.419; 8B.359; 5.146), “if equals are added to equals, what comes out from it are equals” (*Principles* 1.13, the second axiom of Euclid), “what can do more, can also do less,” “the whole is greater than its part” (4.111), and “there must be at least [as much reality] in the efficient and total cause as in an effect of that cause” (7.40). Eternal truths also include truths of mathematics that “are all inborn in our minds just as a king would imprint his laws on the heart of all his subjects if he had the power” (1.145), and of geometry when Descartes stated that the truth that the three interior angles of a triangle are equivalent to the sum of two right angles and other geometrical truths are “things whose knowledge is said to be by nature implanted (*indita*)

³ Fritz O. Rose, *Die Lehre von den angeborenen Ideen bei Descartes und Locke. Ein Beitrag zur Geschichte des Apriori*, Bern: Sturzenegger 1901, 18, made a somewhat artificial distinction when he stated that principles are not inborn, but they are “placed in the soul, a priori.”

in us" (8B.166). Moreover, God created natural laws and ideas about these laws are also innate (6.41).⁴

However, not all ideas are innate (5.165). Generally, "among [my] ideas, some seem to me to be innate, some adventitious, some made-up by me, since my understanding of what a thing is, what truth is, what a thought is I seem to have from nowhere else but from my own nature; but my hearing now a sound, seeing the sun, or feeling the fire, as I judged until now, proceed from things which are outside of me; finally, sirens, hippogriffs and the like are have been invented by myself" (7.37–38; 8B.358). This classification is, however, only provisional, a point which Descartes himself made: "since I have not yet clearly perceived their true origin" (38). "Nothing comes to our minds from external objects through the organs of the senses except some corporeal motions ... But neither the motions themselves nor the figures stemming from them are conceived by us the way they occur in the organs of the senses ... Thus, it follows that the very ideas of the motions themselves and of the figures are innate in us. Also, the ideas of pain, colors, sounds and the like must be all the more innate so that our mind could represent them to itself on the occasion of corporeal motions, since [these ideas] bear no similarity to the corporeal motions" (8B.359). That apparently sensory ideas are not really sensory is obvious in the Cartesian system, where the body is identified only with extension; that is, "nothing belongs to the concept of body except that it is a long, wide, and deep thing capable of various shapes/figures and various motions," so that "colors, smells, tastes and the like are only sensations existing in my thought" and different from the body (7.440). This would indicate that innate ideas constitute a framework for any other ideas. There are no purely adventitious ideas; the latter are but occasions for the manifestation of the former.⁵ In that sense, the theory of recollection is retained by Descartes: adventitious ideas hark back to the innate ideas, and the latter are brought to the fore through the means of adventitious ideas.⁶ Therefore, he could state that there is in us an idea of a triangle, and when seeing a drawing of a triangle with all its imperfections, we

⁴ These are mechanical laws which are the same as the laws of nature (6.54).

⁵ The difference between these two kinds of ideas is abolished altogether in the statement that Descartes' "distinction between innate and adventitious ideas is not that there are some ideas (such as the idea of God) which are innate, and others (such as those of heat) which are adventitious, but that one and the same idea (e.g., that of heat) is *qua* capacity innate and *qua* episode accompanied with extra-mental judgment adventitious" Anthony Kenny, Descartes on ideas, in W. Doney (ed.), *Descartes: a collection of critical essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1967, 233.

⁶ "Descartes apparently means to indicate that even those ideas which arise on the occasion of external stimuli, and are therefore (under the previous classification) adventitious, have an innate character as well," Timothy McGrew, Unraveling Innate Ideas, *History of Philosophy Quarterly* 9 (1992), 311.

do not grasp the drawn triangle but the true triangle (7.382)⁷; in other words, a drawing of a triangle is an occasion for the recollection of the true, mental triangle. Generally, “it is surely obvious to everyone that sight [functioning] properly and of itself, presents nothing beyond pictures, and hearing nothing beyond voices or sounds; thus, what we think of beyond these voices or pictures as being symbolized by them is presented by ideas which come from nowhere else but from our faculty of thinking, and are along with it innate in us; that is, they always exist in us potentially, since existence in any faculty is not actual but only potential, because the word ‘faculty’ designates nothing else but potentiality” (8B360–361). In this way, “all those [ideas] which do not include any affirmation or negation are *innate* in us; for the organs of the senses do not bring us anything which would be like the idea which reveals itself in us on the occasion [of their occurrence], and thus this idea must have been in us before” (3.418). The reference to affirmation and negation here indicates that Descartes was speaking of concepts or perceptions rather than judgments, an exception which he reiterated in the polemic with Regius: “there is nothing in our ideas which is not innate to the mind, that is, to the faculty of thinking, with the sole exception of those circumstances which indicate experience, [the fact] that we judge that this or that idea which we now have present before our thinking refers to some thing outside of us” (8B.358–359). This becomes clearer in the case of fictitious ideas. Chimerical ideas, the ideas of non-existing entities, are combinations of entities which are simple and universal, real and true, such as corporeal nature in general, its extension, the form of extended things, their number, position, duration of their existence, and the like (7.20). This indicates that these universal, simple, real, and true entities are innate ideas which are used by the mind to create imaginary entities. In a way, such entities point more forcefully to the existence of innate ideas than the adventitious ideas. As Descartes stated himself, not all we see is true, but it surely tells us that our ideas are founded on truth (6.40).

The foundational ideas, which are innate, become the basis on which adventitious and fictitious ideas can be formed. Although there does not appear to be an idea of this particular stone, that particular man, or a siren, the combination of latent ideas of time, space, form, the self, etc. allows for the formation of the adventitious idea of this stone upon seeing it, of this particular man upon encountering him, and of a siren. In that sense, learning is remembering as Descartes himself suggested (7.63–64), in which he simply repeated the statement made by Socrates (*Meno* 81d).

⁷ A similar argument is found in Plato, *Phaedo* 74b–75a; Geneviève Rodis-Lewis, L’arrière-plan platonicien de débat sur les idées: de Descartes à Leibniz, in *Permanence de la philosophie: mélanges offerts à Joseph Moreau*, Neuchâtel: la Baconnière, Payot, 1977, 228.

How can innate ideas be recognized? They should become clear and distinct and the only definition of clearness and distinctness reads: "I call that clear which is present and apparent to the attentive mind, just as we say that we see objects clearly when, being present to the regarding eye, they move it with sufficient strength. The distinct is that which, being clear, is so separated from anything else and so precise that it contains in itself nothing but what is clear" (*Principles* 1.45; 7.157). That is, the truth is reached when enough attention (*satis attendam*) is given to the separation of things perfectly understood from the ones confused and obscure (7.62). There must be willingness and effort on the part of the cognitive subject to arrive at the truth. Innate ideas reside in the mind, and yet it is not always simple to reach them, to uncover them, to make them explicit. This is because the habits and prejudices accumulated from early childhood stand in the way and also a fear of plunging into the unknown by abolishing these prejudices and thorough self-examination. The innate ideas are always "present but submerged" ⁸ since they are obfuscated by attention directed to the carnal side of the human being. ⁹

However, the definition of the clear and distinct is not altogether clear. It states that clear ideas should affect the attentive mind with sufficient strength, but what strength would be satisfactory to consider it a mark of clarity? Also, a distinct idea appears to be defined as very clear, clear without a shadow of unclarity; therefore, a clear but not distinct idea appears to be not perfectly clear. However, it seems that distinctness can be better defined in terms of comprehensiveness. Since an idea represents the essence of a thing (7.371), a distinct idea would be the one which includes all tenets of essence and, in that sense, it contains only what is clear. ¹⁰ Errors would arise when an idea is too broad, since some features of ideas are missed in perception (e.g., 7.371) or when it is too narrow by including some features which do not belong there (e.g., *Principles* 1.54–55). Therefore, it can be stated that the child's mind as being "immersed in the body" can perceive clearly but not distinctly (*Principles* 1.47).

⁸ John Cottingham, *Descartes' Conversation with Burman*, Oxford: Clarendon, 1976, xxxii–xxxiii.

⁹ Ideas "are impeded or obstructed by bodily thoughts," Cottingham, *op. cit.*, xxxiii, and thus the soul must be "freed from the bonds of the body," Eduard Grimm, *Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen*, Jena: Hossfeld & Oetling 1873, 59, since the attention of the mind "is shackled by sensory feeling and perception," p. 58.

¹⁰ "A perception which is clear but not distinct would thus be a perception which fails to include some of the 'contents' of the idea of which it is a perception," Deborah A. Boyle, *Descartes on innate ideas*, London: Continuum 2009, 49.

Descartes, however, proposed another criterion or clarity, noncontradictoriness, by stating that obscure and confused ideas lead to contradiction, but never clear and distinct ideas (7.152).¹¹ In this way, even an idea of a concept that is difficult to comprehend would be considered clear when it does not lead to a contradiction. In this, Descartes again aligned himself with Socrates who rejected any tentative definition when it showed that it allowed for contradictory conclusions.

Importantly, clarity characterized innate ideas but is not limited to them. Sensory perception can also be clear, but clear sensory knowledge is not reliable, as in the case of optical illusions. Only what is clearly known by the mind is reliable (7.145).¹²

As everything else, the certainty stemming from clear and distinct ideas is founded on God. What is comprehended clearly and distinctly is true (6.33, 38; 7.35, 115), which is guaranteed by the perfection of God from whom ideas proceed (6.38). That is, each clear and distinct grasp is something real and positive and thus cannot stem from anything else but from God: God is the author of such grasping, the God, whose nature excludes a possibility that He is a deceiver, whereby there is no doubt that each clear and distinct concept is true (7.62, 70). In this way the certainty of knowledge is based upon the knowledge of God; God becomes the epistemological point of departure (71). Importantly, clear and distinct cognition is not perfect cognition. Because of the finitude of the mind and because of the infinite perfection of God, God cannot be perfectly known by the mind; knowledge of God can be known clearly and distinctly according to what the finite mind can comprehend (114). The mind clearly sees that God's power is infinite, although the nature of infinity itself cannot be fathomed by the mind (112). Paradoxically, just as God is the foundation of knowledge so is infinity – one of God's attributes – the foundation of the finite. Although the mind cannot fully comprehend infinity, the idea of infinity allows for a better knowledge of the finite.¹³

There remains the problem of the nature of innateness. Descartes gave in that respect somewhat incongruous signals which led to different interpretations of innateness: in the sense of the possession of innate disposition of abilities to ge-

¹¹ "So, a proposition which is clear and distinct is a proposition whose opposite is a contradiction ... and this means that it is an analytic or necessarily true proposition," Robert E. Alexander, *The problem of metaphysical doubt and its removal*, in R. J. Butler (ed.), *Cartesian studies*, New York: Barnes & Noble 1972, 109.

¹² Thus, the distinction between clear-distinct and unclear-indistinct ideas is not the same as the difference between innate and adventitious ideas, Robert McRae, *Innate ideas*, in Butler, *op. cit.*, 46.

¹³ This was termed Descartes' principle in Adam Drozdek, *Descartes: mathematics and sacredness of infinity*, *Laval théologique et philosophique* 52 (1996), no. 1, 168.

nerate ideas¹⁴; in the sense of the actual possession of ideas at all times, although not always and not all being brought to awareness; or, combining both senses, disposition and actual possession, but in respect to different types of ideas.¹⁵ Ideas reside in the mind since he spoke repeatedly that God imprinted these ideas there. On the other hand, it was proposed that innateness is only a disposition to generation of ideas: they are not present in the mind all along, but when need be, when an occasion arises, that the inborn faculty or disposition generated them. However, with the latter interpretation, the difference between empiricism and innatism disappears, since, in both cases, the mind would begin with the *tabula rasa* which is gradually populated by ideas generated by the mind – due to impulses stemming from sensory perception or from images generated by imagination. However, it would be difficult to reduce Cartesianism to such a version of empiricism.

Descartes spoke about objective ideas, which are mental objects of thought: an objective idea of the sun is a mental entity which expresses the essence of the sun, since ideas represent true and immutable natures or essences of things (3.383; 7.64). It is not just an image of the sun, but a form which infuses sensory images with meaning; Descartes called it an objective idea. There is, of course, the

¹⁴ “No matter what X may be, the idea of X is innate in the sense that the capacity to think of X, imagine X, feel X, experience X, is inborn in us and not given to us by the stimulus that on a particular occasion makes us think of or experience X,” Anthony Kenny, *Descartes: A study of his philosophy*, New York: Random House 1968, 104. Descartes’ is dispositional innatism, according to which “not the ideas themselves that are innate but the disposition to form them,” Dominic Scott, *Recollection and experience*, New York: Cambridge University Press 1995, 92–93, 225–227. “We create Innate ideas from ourselves, they are not given by nature ... The innate idea designate not an ability of cognition in general, but an ability directed by nature at particular contents,” Rose, *op. cit.*, 25.

¹⁵ This appears to be the interpretation given in the statement that “ideas of true and immutable natures are innate in a *narrow sense*, viz., they are implicitly present in the mind and employed in our explicit thoughts. They are ideas of the intellect and as such are employed in our sensory representation of the world. Ideas of color and the like are innate in a broader sense – viz., they are *causally* produced in us *in virtue of how we are built*. They are the ‘outcome’ of how we are immediately (and involuntarily) predisposed to experience the world (as colored, as sweet, as cold) in virtue of how the sensory faculty is built. In other words, ideas, according to Descartes are innate in a *narrow* sense when they are ideas of the intellect; and in a *broad* sense when they are the product of an innate sensory faculty,” Raffaella De Rosa, *Innate ideas and intentionality: Descartes vs Locke*, PhD diss., New Brunswick: Rutgers University 2002, 198. This also seems to be the understanding included in the statement that “innateness comes in degrees”; therefore, “maximally innate ideas are those which depend entirely on the power of thinking—that is, they appear to come from no externally existing object. Ideas which are innate to a lesser degree, then, would be those which seem to be in us due partly to some external object. Finally, the least innate ideas would be those which seem to come to us entirely from an external object. They would count as innate insofar as all ideas, as modes of thought are in us due at least partly to our power of thinking. But because they also seem to us to come from external objects, they would be only minimally innate,” Boyle, *op. cit.*, 44; at least the “minimally innate” ideas are reduced to the mind’s ability to recognize ideas coming from the outside, which reduces innatism to simple learning.

mind's ability or disposition to mentally view such objective ideas, and, finally, there is an act of perceiving this idea, and this act he called the material idea. For Descartes, there is a mental store of objective ideas, the store present in the mind from the very birth of each person, although the person does not become aware of this store, and it is quite possible that most people will never become aware of the entire content of this store. The access to it is blocked by the bodily side of the human being. It takes a great deal of cognitive effort to reach it, at least some parts of it – through the Socratic-Cartesian method of universal doubt and through scrutinizing everything which is presented as inviolable truth. Some parts of this store of ideas and eternal truths may never be needed: not everyone is interested in geometry; thus, innate ideas pertaining to geometry may never surface in people's consciousness. Innate ideas are always there, under the surface, buried in subconsciousness and only in the act of thinking about them do they become real to a person, that is, when they become material ideas visualized by the inborn reflective faculty.¹⁶ The mind is able to generate ideas – fictitious ideas – only because it can base this generative act on the existing store of innate ideas. The finite and thus imperfect human mind is incapable of generating eternal truths because their perfection exceeds the ability of the finite mind. If the mind knows such truths, it is because they were put there by God upon creating the human soul, that is, the human mind. Starting with the *tabula rasa* and ending with the knowledge of eternal truths would be hubristic in Descartes' eye, since it would make man equal with God, the finite with the infinite, the creation with the creator. Perfect knowledge is possible not by generating it, but by making explicit what resides dormant in the human mind.¹⁷ In this, Descartes followed in the footsteps of Socrates and Plato using the Socratic method of methodical doubt and questioning all apparent certainties and accepting the actual existence

¹⁶ In the statement that ideas are *non semper actu ... sed potentia* (11.655), “‘actu’ means that that we are aware of them, ‘potentia’ – that we have an ability to become aware of them”; “it is not an essential [characteristic] of an idea that it [we] should be aware” of it, Hartmut Brands, *Untersuchungen zur Lehre von den angeborenen Ideen*, Meisenheim/Glan: Hain 1977, 48. “Inborn ideas are not from the outset present in the consciousness; however, neither they are created by thinking; they are concepts that though attention can be brought to the consciousness,” Reinhard G. Kottich, *Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury*, Berlin: Schoetz 1917, 50; cf. Grimm, *op. cit.*, 54.

¹⁷ Therefore, “nativism reveals what empiricism leaves *unsaid*. Nativism proves empiricism ‘wrong’ by revealing the *preconditions* that make the empiricist story of content determination true. Postulating innate ideas, nativists claim, is necessary to explain our ability to “acquire” from causal encounters with the environment (or experience) ideas *which exhibit a certain representational content*. So nativism doesn't present itself as a substitute, for a false theory (i.e., empiricism) but as a necessary emendation of some key-tenets of empiricism (i.e., there are no innate ideas) while retaining its basic intuition that experience (or causal encounters with the environment) plays some role in our becoming aware of (or acquiring) ideas,” De Rosa, *op. cit.*, 160–161.

of built-in knowledge that is manifesting itself to anyone who wants to take the cognitive trouble to uncover it.¹⁸

Appendix: Cartesianism today: generative linguistics

Descartes was convinced that there is an unbridgeable gap between humans on the one hand and animals and humanlike robots on the other. He proposed the test which would prove the specificity of humans and their higher status than animals and robots. One criterion was the presence of language which characterizes only humans (6.56–57).¹⁹ There is a good reason for this, namely the presence of the soul which has a built-in linguistic ability and a built-in store of ideas which are activated through this linguistic ability. Today, the presence of linguistic knowledge is acknowledged by generative linguists who see their debt in Cartesian philosophy, particularly, to his innatism, although they usually purge any theological aspects from their understanding of how language exists in the human mind and how it functions.

The main point in favor of innatism is the poverty of the stimulus argument which indicates the fact that a child can, apparently effortlessly, learn a language and its underlying formal structure in a very short time without any special schooling. A child can speak fluently at the age of 4 and the level of mastery of language about the same for all levels of intelligence of the child. By the age of six, the child knows 14000 words or 8000 if inflected and derived words are excluded.²⁰ Interestingly, blind children learn language at the same pace and at the same complexity level as other children.²¹ Deaf children exposed to no sign language including deaf children of hearing parents with no knowledge of a sign

¹⁸ What Descartes deliberately wanted to accomplish was “the adaptation of the Platonic doctrine, whose good name was restored by some theologians, to the mechanistic physics of extension and motion,” Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris: Vrin 1967, 50.

¹⁹ Another specifically human characteristic was the lack of specialization of newborns. More on the issue, see Adam Drozdek, Descartes' Turing Test, *Epistemologia* 24 (2001), 5–29.

²⁰ Ray Cattell, *Children's language: consensus and controversy*, London: Continuum 2007, 18.

²¹ Blind children begin to speak slightly later than other children and they acquire the mastery of auxiliary verbs later than other children (when the latter are able to say, “I am drinking juice,” the former still would say “I drinking juice”). Besides these differences, “we are struck by the normalcy of the blind child's language on all the other measures ... The two populations are essentially indistinguishable from each other by the third birthday, including internal organization of syntax, thematic relations, and vocabulary,” wrote Barbara Landau and Lila R. Gleitman, *Language and experience: evidence from the blind child*, Cambridge: Harvard University Press 1985, 42, 49.

language were able to construct a structured language with its own grammatical characteristics.²²

This ease of learning is not limited to one language. If one language is used at home and another is used in school or on a playground, the child can master both languages down to proper syntax and pronunciation. If their parents are native speakers of two different languages and another language is used in school, the child can handle three languages as well with astonishing speed and precision. However, easy come, easy go. When the parents move, say, from one country to another with a different language spoken in school, the child equally astonishingly quickly forgets the language learned in the old school and, if the language is not used anymore, he cannot reproduce even the simplest vocabulary.

The mastery of language does not depend on a particular language. Each language allows for generating an infinity of phrases and sentences, and a child is able to understand them and himself generate potentially an unlimited set of sentences – within the confines of the acquired vocabulary and with an implicit use of, at first, a limited set of grammar rules. Many sentences are heard for the first time and yet easily understood by the child without detailed instruction of grammatical scanning. The child can construct grammatically correct sentences on the basis of the child's limited linguistic experience. Theoretically, there is no limit to grammar rules that can account for the sentences heard by the child, and yet, the child is able to construct the grammar used in the environment as testified by the way the child speaks. These rules also account for ill-formed sentences which, usually, the child is not exposed to, and yet the child's mental grammar rules exclude these incorrect linguistic productions as well.²³

One answer for the fact of such quick and effective acquisition of natural language was proposed by generative linguists in the form of an inborn linguistic competence. Innatism was introduced to modern linguistics by Noam Chomsky as a reaction to behaviorism and its reliance on instruction and conditioning as the means of acquiring language. Chomsky believes that a human baby comes into the world fully equipped with the ability to learn a language, any language, and with requisite linguistic knowledge to make this possible; that is, a child begins with “highly organized and very restrictive schematism,” “innate language or instinctive knowledge,” that is “one fundamental constituent of human

²² Martina Penke, Anette Rosenbach, What counts as evidence in linguistics, in M. Penke, A. Rosenbach (eds.), *What counts as evidence in linguistics: the case for innateness*, Amsterdam: Benjamins 2007, 29.

²³ Penke, Rosenbach, *op. cit.*, 26.

nature.”²⁴ This knowledge is being gradually activated during childhood, and it enables the child to learn a particular language without the necessity to learn first its phonetic, lexical, syntactic, and semantic intricacies as it is the case when an adult tries to learn a foreign language. The linguistic experience of the child is limited – and, at first, apparently nonexistent – and yet the child is able to perform generative and comprehension tasks with astonishing ease.

Generative linguists are convinced that the mind comes with unconscious knowledge in the form of a richly structured linguistic system. All natural languages are only manifestations of this inborn system and they are captured by their respective grammars. The universal grammar (UG) expresses the universal grammatical elements of each language that remain stable across all languages.²⁵ Particular grammars show how such invariants are adopted in a particular language. In this way, in spite of apparently vast differences between languages, they have a common invariable, universal foundation, and thus Chinese is not so different from English, Russian, in reality, is not unlike Hindi. The differences are superficial and do not touch the linguistic core of these languages.

Generative linguists try to uncover this system and call it the universal grammar, the grammar of the innate linguistic knowledge. Today's understanding is this is the principles-and-parameters UG: principles of the UG are parameterized and a particular grammar is considered an instance of the UG with particular values for the parameters. Learning a language thus amounts to extracting from one's experience the parameter values which are used by speakers of one's linguistic environment and using them to activate the rules of the UG in the manner best suiting this environment. Therefore, to some extent, generative linguists can say after Socrates that learning is recollection: this innate knowledge “would help to explain how babies learn their native language so quickly – because they don't have to learn it at all. They just learn selected facts, and the rest is filled out by inborn knowledge of the principles of language.”²⁶

With Descartes, Chomsky believes that the language is “a distinctive feature of the human species” and that “there is no structure similar to UG in nonhuman organisms.”²⁷ However, Chomsky and all generative linguists eliminate from this

²⁴ Noam Chomsky, Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault debate*, New York: The New Press 2006, 4.

²⁵ The universal grammar has various, although interconnected meanings: UG is a set of features common to all languages; US is the initial state of the child who learns a language; UG is an initial state and, at the same time, the mechanism allowing to learn a language (language acquisition device so called by Chomsky), Simon Kirby, Kenny Smith, Henry Brighton, From UG to universals, in Penke, Rosenbach, *op. cit.*, 118–119; cf. Michael Tomasello, What kind of evidence could refute the UG hypothesis, in the same volume, 175–176.

²⁶ Cattell, *op. cit.*, 101.

²⁷ Noam Chomsky, *Reflections of language*, New York: Pantheon Books 1976, 40.

conviction any trace of nonphysical elements. Descartes saw his discussion of the specificity of language as the sign of the existence of the soul that is immortal. No soul and no immortality from the perspective of the generative linguistics and the claim of the existence of an immortal soul is said to be no more interesting than an empiricist's prejudice concerning innatism.²⁸ It is simply assumed that linguistic knowledge is hardwired in the brain, "a part of the human biological endowment is a specialized 'language organ,' the faculty of language," a "language acquisition device."²⁹ However, "the neural basis for language is pretty much of a mystery,"³⁰ and "we have no idea how or why random mutations have endowed humans with the specific capacity to learn a human language."³¹ It is quite possible that this ability is the result of "the operation of physical laws yet unknown."³² With such answers, the problem can be simply dismissed by saying that "we don't need a story about the origins of human language; we can take it for granted as an intrinsic part of the general story of humans themselves."³³ This amounts to the admission that the workings of the innate language can "not [be] readily explained by evolutionary biology as we know it."³⁴

²⁸ Noam Chomsky, *Reflections of language*, 92. Therefore, Descartes' solution is immediately demoted to the level of quasi-mysticism or just plain mysticism, Mark C. Baker, *The atoms of language*, New York: Basic Books 2001, 228.

²⁹ Noam Chomsky, *On nature of language*, Cambridge: Cambridge University Press 2002, 85.

³⁰ Noam Chomsky, *Reflections of language*, 40. "Mystery" acquires an epistemological significance when it is stated that problems are moderately understood, but mysteries "remain as obscure to us today as when they were originally formulated," p. 137, or that, unlike with a puzzle, "with a mystery, one cannot imagine how to get started using the tools of scientific inquiry," Baker, *op. cit.*, 227.

³¹ Massimo Piattelli-Palmarini, *Language and learning: the debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*, Cambridge: Harvard University Press 1980, 36.

³² Noam Chomsky, *Reflections of language*, 92. Cf. the statement that "some [unspecified] law of physics happens to have the consequence that a language recipe cannot be specified in the brain without having parameters," Baker 215–216.

³³ Baker, *op. cit.*, 207.

³⁴ Baker, *op. cit.*, 216. "Nativists' claims concerning the evolutionary origins of innate components should in fact be best thought of as 'secondary' claims – resulting largely from nativists' desire to integrate claims concerning 'innateness as genetic specification' into a wider naturalistic framework – rather than as direct appeals to evolutionary origins," which is just "defeasible evidence" and not "a required part of a reasonable nativism," Tom Simpson, "Toward a reasonable nativism," in P. Carruthers, S. Laurence, S. Stich (eds.), *The innate mind: structure and contents*, Oxford: Oxford University Press 2005, 128. This can be carried to the extreme: "most of the work that linguists do wouldn't be changed one iota if we found that language was represented in one of the little fingers," not in the brain, Cattell, *op. cit.*, 258.

Summary

Descartes considered himself as an originator of the method of methodical doubting, but, at the same time, he viewed his ideas as most ancient of all. In fact, he fairly closely followed in the footsteps of Socrates and his maieutic method of extracting the truth from an interlocutor in two phases: the elenctic method to demolish the interlocutor's convictions and then coaxing the truth from him. Descartes' methodical doubt is but a version of the elenctic method. Descartes also shares with Socrates the conviction of the existence of truth independent of the cognitive subject, which assured the possibility of successful conclusion of methodical doubting as well as the maieutic method.

Keywords: Socrates, Descartes, the maieutic method, methodical doubting.

Bibliography

- Alexander, Robert E., *The problem of metaphysical doubt and its removal*, in: Butler, *Cartesian studies*, p. 106–122.
- Baker, Mark C., *The atoms of language*, New York: Basic Books 2001.
- Boyle, Deborah A., *Descartes on innate ideas*, London: Continuum 2009.
- Brands, Hartmut, *Untersuchungen zur Lehre von den angeborenen Ideen*, Meisenheim/Glan: Hain 1977.
- Butler, R[onald] J. (ed.), *Cartesian studies*, New York: Barnes & Noble 1972.
- Carruthers, Peter, Laurence, Stephen, Stich, Stephen (eds.), *The innate mind: structure and contents*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- Cattell, Ray, *Children's language: consensus and controversy*, London: Continuum 2007.
- Chomsky, Noam, *On nature of language*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- Chomsky, Noam, *Reflections of language*, New York: Pantheon Books 1976.
- Chomsky, Noam, Foucault, Michel, *The Chomsky-Foucault debate*, New York: The New Press 2006.
- Cottingham, John, *Descartes' Conversation with Burman*, Oxford: Clarendon, 1976.
- De Rosa, Raffaella, *Innate ideas and intentionality: Descartes vs Locke*, PhD diss., New Brunswick: Rutgers University 2002.
- Descartes, René, *Oeuvres*, Paris: Cerf 1897–1913, vols. 1–13.
- Drozdek, Adam, *Descartes: mathematics and sacredness of infinity*, "Laval théologique et philosophique" 52 (1996), no. 1, p. 167–178.
- Drozdek, Adam, *Descartes' Turing Test*, "Epistemologia" 24 (2001), 5–29.

- Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris: Vrin 1967.
- Grimm, Eduard, *Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen*, Jena: Hossfeld & Oetling 1873.
- Kenny, Anthony, *Descartes: A study of his philosophy*, New York: Random House 1968.
- Kenny, Anthony, *Descartes on ideas*, in: W. Doney (ed.), *Descartes: a collection of critical essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1967, p. 227–249.
- Kirby, Simon, Smith, Kenny, Brighton, Henry, *From UG to universals*, in Penke, Rosenbach, *What counts as evidence in linguistics*, p. 117–138.
- Kottich, Reinhard G., *Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury*, Berlin: Schoetz 1917.
- Landau, Barbara, Gleitman, Lila R., *Language and experience: evidence from the blind child*, Cambridge: Harvard University Press 1985.
- McGrew, Timothy, *Unraveling Innate Ideas*, "History of Philosophy Quarterly" 9 (1992), 307–317.
- McRae, Robert, *Innate ideas*, in: Butler, "Cartesian studies", p. 32–54.
- Rodis-Lewis, Geneviève, *L'arrière-plan platonicien de débat sur les idées: de Descartes à Leibniz*, in: *Permanence de la philosophie: mélanges offerts à Joseph Moreau*, Neuchâtel: la Baconnière, Payot, 1977, p. 19–38.
- Rose, Fritz O., *Die Lehre von den angeborenen Ideen bei Descartes und Locke. Ein Beitrag zur Geschichte des Apriori*, Bern: Sturzenegger 1901.
- Penke, Martina, Rosenbach, Anette (eds.), *What counts as evidence in linguistics: the case for innateness*, Amsterdam: Benjamins 2007.
- Penke, Martina, Rosenbach, Anette, *What counts as evidence in linguistics*, in: Penke, Rosenbach, *What counts as evidence in linguistics*, p. 1–49.
- Piattelli-Palmarini, Massimo, *Language and learning: the debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*, Cambridge: Harvard University Press 1980.
- Scott, Dominic, *Recollection and experience*, New York: Cambridge University Press 1995.
- Simpson, Tom, *Toward a reasonable nativism*, in: Carruthers, Laurence, Stich, "The innate mind", p. 122–138.
- Tomasello, Michael, *What kind of evidence could refute the UG hypothesis*, in: Carruthers, Laurence, Stich, "The innate mind", p. 175–197.

Adam Drozdek, Associate Professor, Duquesne University
 Pittsburgh, PA 15282
 mail: drozdek@duq.edu

TADEUSZ ADAM OŻÓG

(Kyoto, Japonia)

THE ZEN MASTER SOCRATES

In this short article I shall demonstrate that Socrates possesses crucial features and characteristics of the Zen¹ practitioner or Zen master and utilizes methods that may be perceived as also common to Zen. It may be difficult to show that Socrates was consciously practicing Zazen (sitting meditation), but isn't profound thinking of essential problems of human life a kind of meditation? And finally, I shall try to suggest, that in Zen, the enlightenment of an individual as a sudden or gradual experience has no meaning if it is not followed in consequence by the individual becoming a better person, that is by living a better, examined life.

I shall also try to clarify and describe a way of practicing philosophy that seems to be almost forgotten today or has extremely few followers and consider how it may be successfully applied, not only to philosophical, but also a religious endeavor. It is safe to say that among philosophers there is not a single person who would not know and respect Socrates as a paragon of a true wisdom seeker, but it is also surprising how few will agree with his way of practicing philosophy or would consider it as something essentially superior to what philosophy has become like today. It is unavoidable that any kind of human enterprise undergoes changes and evolves but it is also important to see the changes, analyze them, and try to evaluate the whole process. After Socrates the way of practicing philosophy has

¹ Since the analysis of Zen Buddhism is not the main agenda of this article we shall employ the shortened form of Zen as it is often referred to in English literature without using the Buddhism element. Also, with a few exceptions, we will use the term Zen even for denoting the Chinese Chan tradition.

changed dramatically, not only when it comes to the methods of doing it, but also in its purposes and the extend of its knowledge.

Philosophy after Socrates as well as Western Zen seem to be more about writing and reading books and articles, or speculating, than loving wisdom and experiencing reality. It is understandable in a way, since writing or reading is much easier than standing face to face with another human being and taking direct responsibility for what one says and how one behaves. Furthermore it also increases the risk that one's errors, mistakes and the gap between what one writes or says and how one lives might get exposed.

Zen and Philosophy

Here in the beginning of our argument we have to face two important problems, answers to which will have a great bearing on the rest of our reasoning. We need in the simplest and clearest possible way try to define what philosophy and Zen are, since both notions constitute the foundation of this article's concept. As we all know there is no single definition of philosophy and the same is true of Zen. Because of this factor we may be excused from giving a final and absolutely objective definition of both, but only try to clarify what both terms may mean just for the purpose of this article.

Now what about philosophy? We all know that modern philosophy is not seeking an enlightenment, nor is experience, or bettering philosophers life its prime purpose or aim. Sometimes it is defined as love of wisdom, according to the etymology of the word, but in fact it is more about theoretical speculation, in many cases, about topics that are of no concern to ordinary people. Bertrand Russell in his renowned book *A History of Western Philosophy* suggests very witty definition. "Philosophy, as I shall understand the word, is something intermediate between theology and science. Like theology, it consists of speculations on matters as to which definite knowledge has, so far, been unascertainable; but like science, it appeals to human reason rather than to authority, whether that of tradition or that of revelation. All *definite* knowledge – so I should contend – belongs to science; all *dogma* as to what surpasses definite knowledge belongs to theology. But between theology and science there is a No Man's Land, exposed to attack from both sides; this No Man's Land is Philosophy."² Calling philosophy "No Man's Land" and also defining it in the framework of theology and science, no

² Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (London: Unwin Paperbacks, 1979), 13.

matter how comfortable it may feel, is based on the western cultural paradigm and would rather not apply to the philosophy of Socrates.

There are thousands of books³ that have been written about Socrates, which is an astonishing number given that he himself has not written anything that we know of. This fact itself tells us a lot about his philosophy and combined with what Plato has written about him, we can, to a certain extent, be allowed to deliberate on his views on philosophy and philosophizing itself. Socrates' philosophy is sometimes characterized as a turning point in Greek philosophy as a whole. "For the Greeks themselves the name of Socrates formed a watershed in the history of their philosophy. The reason they give for this is that he turned men's eyes from the speculations about the nature of the physical world which had been characteristic of the Presocratic period, and concentrated attention on the problems of human life".⁴ As we can see here, the scope of his philosophy is primarily set on something that has to do with human life, and to elaborate more, with the quality of life, and what are the things that constitute it. Now, as for the methodology of his philosophy it is quite clear that a dialog with a real person was the way he implemented his philosophical endeavors. So from the standpoint of the philosophizing subject we have a philosophy that is very much focused on here and now as directly experienced by the subject at a given time. As we shall elaborate more about it a little later, philosophy set as a dynamic dialog between persons also, based on the characteristics of the real dialog, does not rely greatly on written texts, though it may refer to them occasionally. It means that in ongoing dialog between two persons seeking knowledge and wisdom, what has been written in numerous texts has no direct bearing on it. Not what they could have known but only what they actually know, understand, and experience in the real time, is what matters.

To present a comprehensive definition of Zen is more complicated since here we can't limit it to a given Zen tradition or a Zen master. Furthermore Zen refrains from depending on writing and words so it also feels no need for defining itself.

In his book *Zen Comes West* Christmas Humphreys answers to the question; what is Zen? as follows. "It is a Buddha's Enlightenment, the Buddha's spiritual achievement attained as a guerdon of a thousand lives completely dedicated to that end. It follows that to know what is Buddhism, therefore Zen, one must achieve Buddha's experience. Anything less is less than Zen. The process of Enlightenment begins here, and now, with this, whatever is now in hand. The rest

³ Library of Congress Online Catalog returns about 2000 hits when searched with a keyword "Socrates".

⁴ W. K. C. Guthrie, *Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 97.

is a process of a mind's expansion until consciousness becomes commensurate at will with that which lies beyond imagining".⁵

Another book describes Zen in the following manner. "Zen is not complicated. It doesn't involve any special knowledge. It doesn't involve equipment. In fact, in its way, Zen is antiequipment. Zen is like cleaning out your attic and dropping off all the stuff you don't need—your worries, fears, opinions, preconceptions, attachments—at the recycling bin. Because you really don't need them! Zen is for anyone, no matter his or her religious beliefs, country of origin, or lifestyle. Living Zen is simple. In fact, although many say Zen defies all definitions, we would define it with one simple, short word: *now*."⁶ The first quotation stresses on Zen as a part of Buddhist tradition and the ultimate purpose of Zen as achieving the Enlightenment in a manner that Buddha himself has. The second quotation however, does not even give mention of Buddha or Buddhism. The master Linji⁷ who is believed to have said that if you meet Buddha, then kill him! leaves no doubt that his Zen is not about believing in a given god or deity but what clearly shows us; that early in Zen tradition the worship or religious element was not that important. In the famous, *The Record of Linji*⁸ Linji's views are presented as follows. "Followers of the Way, don't take the Buddha to be the ultimate. As I see it, he is just like a privy hole. Both bodhisattvahood and arhatship are cages and chains that bind one. This is why Manjuśrī tried to kill Gautama with his sword, and why Aṅgulimāla attempted to slay Śākyamuni with his dagger."⁹ And later continues: "Followers of the Way, there is no buddha to be obtained. Even the doctrines [including those] of the Three Vehicles, the five natures, and complete and immediate enlightenment—all these are but provisional medicines for the treatment of symptoms. In no sense do any real dharmas exist. Even if they were to exist, they would all be nothing but imitations, publicly displayed proclamations, arrangements of letters stated that way just for the time being."¹⁰

To be a Christian requires more or less to believe in Christ; sometimes even to declare this belief, and being a good man or living a good life seems not to

⁵ Christmas Humphreys, *Zen Comes West, The Present and Future of Zen Buddhism in Western Society* (Richmond: Curzon Press, 1977), 23.

⁶ Gary R. McClain and Eve Adamson, *The Complete Idiot's Guide to Zen Living* (Indianapolis: Alpha Books, 2001), 4–5.

⁷ Linji Yixuan (Jap., Rinzai Gigen) died 866 AD, founder of the Linji (Jap. Rinzai) School of Zen Buddhism.

⁸ Collected sayings and stories of master Linji.

⁹ *The Record of Linji*, trans. Ruth Fuller Sasaki, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009), 279.

¹⁰ *The Record of Linji*, trans. Ruth Fuller Sasaki, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009), 281.

be the most or sine qua non condition. With Buddhism and with Zen Buddhism in particular, the situation is quite different, what you confess or declare has less or no value at all, since Zen is not directed to any external deity that would demand sacrifices, prayers or declarations of faith, but concentrates on the individual enlightenment and becoming a better human being that should be the consequence of, not only reaching the enlightenment, but also the efforts one makes.

With Linji we see a quite radical version of Zen, but even though it is the version that comes closest to what Socrates was trying to do, we need to remember that there were also many schools that never could go as far as to reject their Buddhist affiliations. “Unlike the Buddha who could reject the pre-Buddhist doctrines and modes of life if they did not conform to his philosophy, the Zen masters were restricted by their Mahāyāna background and had to achieve the two goals discussed above, namely, rejection of speculation and restriction of the use of meditation, within the Mahāyāna framework. While the Buddha could reject the non-Buddhist metaphysical speculations regarding the nature of Ultimate Reality and adopt the powers gained by mind control for regulating his life, the Zen masters had to grapple with the metaphysical speculations of the Mahāyānists, especially of the Mādhyamika-Yogācāra syncretism, for they could not abandon this framework, it being Buddhist and not non-Buddhist. It is evident that the conception of an underlying reality, an Absolute, indescribable and indefinable, is at the back of all Zen practices. The nature of the *kōan* explicates this concept.”¹¹ As Kalupahana points out; to be a Zen practitioner or Master, it means to be committed or limited to a certain set of beliefs and methods of religious practice, but even then, that was not supposed to be the essential part of Zen.

Three Zen Traditions

Conceptualization, systematization and formal organization of conceptual structure happens to any developed philosophical or religious thought that at some point in its development experiences any kind of authority derived from emerging need for their safeguarding. Although the good news, if they are genuinely good, should have nothing to do with being obscure or secret and should be available for any human being without any limitations whatsoever; it seems

¹¹ David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, (Honolulu: University Press of Hawaii, 1996), 172.

that the philosophical or religious knowledge soon becomes quite a profitable product to sell. Philosophy before Socrates, in a way practiced by Sophists, and later especially with the development of Universities and philosophy as a mainly academic discipline, became a source of income and of making a living for philosophers, becoming something quite distinct from genuine love for wisdom and the pursuit of truth. Buddhism at its beginnings and Zen in some of its forms was a religion or a way of living that could free itself from the ritualism and conventionism that hits all religious movements sooner or later. Zen had a sufficient potential to become a philosophy of good living based not on any specific revelation or divine help; but thanks to the influence of Chinese social morality and humanitarism; could come closer to philosophy as practiced by Socrates, than to religion that Buddhism has developed to become.

There are three main traditions that may be distinguished in the development of the Zen school of Buddhism: the Chinese tradition, the Japanese tradition, and the Western tradition. Each of these traditions may be distinguished based on some unique features they have developed.

The Chinese Zen tradition shows lots of influences of native Chinese philosophies, religious systems and the political and historical conditions of the times the Zen (Chan) tradition was transplanted to the Chinese soil. Due to persecutions of Buddhists schools that developed in big political and cultural centers, the Chan school remained mainly in the rural areas where peasants were not interested much in theoretical discussions about the deities; the essence of consciousness, or the transcendental basis of morality. They seem to have been interested more in making their everyday lives better, which did not mean changing them completely, but just making them more fulfilling, more satisfying mostly with what they already had. So Chan seemed not to be so much about acquiring any special knowledge or skill, or making offerings and praying to the deities, but more about deepening and in a way celebrating the experience of everyday life.

Japanese Zen may be said to have kept Zen alive while the certain decline of its predecessor in China could be seen through centuries. It is said that the founder of Japanese Tendai School of Buddhism Saichō¹² and also the founder of Japanese Shingon School of Zen Kūkai¹³ have learned Zen when they visited China (during the Tang dynasty) but the significant transmission of Zen as an independent school started in 12th and 13th centuries with such names as Eisai¹⁴, Dōgen¹⁵ and

¹² Saichō (最澄) called also Dengyō Daishi, founder of the Japanese Tendai Buddhist School.

¹³ Kūkai (空海) also called Kōbō Daishi (774–835), founder of the Japanese Shingon Buddhist School.

¹⁴ Eisai (栄西) (1141–1215), Japanese Zen master of Rinzai School.

¹⁵ Dōgen (道元) (1200–1253), Japanese Zen master of Sōtō School.

a few centuries later with Ingen¹⁶. The history of Zen in Japan was also quite a complicated one and independent from its Chinese predecessor. In the beginning it associated itself with a group of laymen, precisely speaking with the class of samurai warriors and probably to this, it owes keeping its simplicity in the form and contents of its teaching. Since there is a significant bibliography concerning Japanese Zen in western languages, mainly due to its importance as the basis for Western Zen tradition we shall not dedicate any more place to it, but only point to one more characteristic which is influencing cultural development that goes far beyond it. Development of original swordmanship; calligraphy, or painting, are only a few to name¹⁷.

Now the third, Western Zen traditions seem to have been created mainly by theoretical and academic work. Suzuki Daisetz, the man to be blamed for introducing Zen Buddhism to the West and creating great interest and demand in the western cultures, was not a Zen master and a Dharma tradition holder in the strict meaning of the word. He was first of all academic and his Zen, even if not meant to be so, was an academic one. Starting with the three series of *Essays in Zen Buddhism* published between 1927 and 1934; many articles and books in English, including *An Introduction to Zen Buddhism* (1934), *Living by Zen* (1949), *Zen and Japanese Culture* (1959), dedicated to the subject followed. Needless to say, that most scholars and practitioners in the West were looking for Suzuki's authority for expertise, explanation, and guidance, in most topics related to Zen. In the foreword to his book *Zen and American Thought* Van Meter Ames writes as follows; "Zen is vast. I am quite aware of limitation in speaking of it, beginning with ignorance of Oriental tongues. But Professor Daisetsu Teitaro Suzuki has written so much about Zen in English as to have made English another Zen language, from which he is being translated into Japanese. [...] I have at least learned that Zen 'does not depend on words and letters', since it is 'a special transmission outside the scriptures'; also that it is not necessary to attain or accept all that Zen is, or is said to be, in order to benefit from it"¹⁸. As Ames correctly points out Suzuki has written a lot and being almost a sole Zen preacher his influence on the formation of Western Zen tradition was second to none. What is also quite interesting in the quotation is mentioning the two basic laws of Zen; it is not depending on words, and letters and the gravity of transmission outside the scripture. Both percepts of central importance for Zen seem to get their acknowledgement, but seldom are

¹⁶ Ingen (隠元), Chinese: Yinyuan (1592–1673), founder of Japanese Ōbaku School.

¹⁷ More about the topic may be found in a book by Daisetz T. Suzuki *Zen and Japanese Culture* published by Charles E. Tuttle Company, Tokyo 1988.

¹⁸ Van Meter Ames, *Zen and American Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1962), VII.

paid proper attention that would in consequence lead to refraining from analyzing and writing countless accounts of what Zen Buddhism is and what each and every experience we may have practicing it means for us; for philosophy; for psychology; psychiatry, or any defined branch of knowledge. Needless to say, that the Zen language of Western tradition is not any more symbolic and sometimes irrational. The western Zen language is based of language usage as seen in Western philosophy, Christianity or any other scholarship. This type of scholarly narrative is present in most of Suzuki's writings. There is no need to criticize it, as there is no need to look at the changes that Zen Buddhism underwent on the verge of forming a new tradition; but it is good to be clear about simple fact that each of these traditions should be considered as a separate entity based on different ontology, methodology, practice and consequently developing towards different aims and purposes.

Zen without words, the *furyumonji*¹⁹ tradition

No matter how we define what Zen experience is, there is no way to grasp it all. One may be proud of his literary and philosophical gift of skillfully handling beautiful expressions and notions that create an illusion of explaining what the Zen experience is or should be; but it also seems that as long as one fills a need for such definition, he is still far away from the experience, since the experience itself, if being true, should not seek any kind of confirmation of words. The early Zen masters were quite aware of what danger clinging to words may cause and how far away from the true understanding and enlightenment they may lead us. Quite soon in the history of early Zen the idea of freeing oneself not so much from limitations of language but more of the written texts, their exegesis and static understanding of the teaching and Enlightenment.

The stress on Enlightenment through experience, and understanding not based on rational analysis, and set of reasoning toward a set goal created a need for developing a new usage of language that will free the adept from the limitations of notions and understanding carried by words and conventions, and enable

¹⁹ In Japanese, *furyumonji* (不立文字) is seldom used outside Zen and even in Zen itself seems to be sometimes neglected or interpreted in a way, that diminishes its radicality or importance. It also seems not to have a standard English translation. *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen* (Boston: Shambhala, 1991) explains the term as not depending on sacred writings, but taking in consideration another basic percepts, it is quite probable that the term applies not only to sacred but to any form of written tradition.

the person to experience whatever there is, not relying on the language framework. This kind of language utilizes fables, parables and also what in Zen is called *koans*, the short dialogs, stories or sentences that are supposed to influence the interlocutors understanding and prompt not a rational thinking but a sudden realizing the hidden message.

The importance of experience and understanding of dangers of language abuse, desire to break free from the conventions of written Buddhist traditions and need to make the teaching understandable to the Chinese mind, which is seldom comfortable with transcendental notions and void of practical application thought; Zen had to undertake quite radical measures. One of these measures is called *furyumonji*, not depending or even negating the value and importance of a written text.

There is an extremely interesting book by D. T. Suzuki called *The Primary Purpose of Western Zen*²⁰ that was first published in Japanese in 1914 by Heigo Press and then later by Heibonsha in 1963 and 2011. The book actually begins with explaining the meaning and importance of not depending on the written texts, *furyumonji*. It may seem a strange choice, since the characteristics themselves are supposed to negate the very effort of any form of book writing as being essential for understanding or transmitting Zen thought, all the more scholarly articles or treatises. So why has he decided on writing after all? And another question we shall consider later: Why has Socrates not decided to write though he could find enough reasons to do so only if he had wished to try? Suzuki is sharply aware of the contradiction facing an author trying to write something about Zen and says that if Buddha or Bodhidharma could have been called from the past they would surely have scolded him for what he is trying to do. But also he finds some reasons that would justify his going against one of the most important precepts of Zen. The reasoning is based mainly on assumptions that using language is a natural human behavior; that it may be useful for fulfilling a main purpose of Buddhism, and furthermore that the language was successfully employed in Chinese thought and Christianity. Of course this simple explanation does not give justice to his argument for writing after all, but only shows roughly what directions it had followed.

It is safe to say, that what Suzuki did was going beyond collecting and editing sayings or fables of Zen masters or creating some by himself. Instead he started to analyze and explain Zen utilizing Western methods of research employed in most humanities. To be able to do that, the justification for both; going against Zen,

²⁰ The original Japanese title 禪の第一義 (*Zen no dai'ichigi*) is slightly different and means rather something like the first principle, basic or fundamental principle or something of greatest importance of Zen.

and accepting Western reasoning should be produced; but unfortunately we have not enough information to judge, if his justification was really valid or sufficient.

Based on the importance of practice and experience in Zen, one may conclude that cumulating knowledge and information that is essential to most scholarly work does not have a stand here. It seems to be obvious that such learning like philosophy, for instance, develops through history building on the achievements of the predecessors that are passed mostly in writing from one generation of philosophers to another. No need to say that thanks to that none of us has to start from the beginning, trying to solve the questions that someone has already solved. There is some truth in it, but we should also be careful here for at least two reasons. The one is that as far as we know no solution presented by past philosophers is absolutely true and even we try to build on someone else's solution we need to rediscover it for ourselves anyway, since taking it for granted would be quite risky. So Zen says that if the enlightenment has to be experienced by the individual and that experience is not so much dependent on accumulating information and knowledge, writing has no meaning, on the contrary it may even, in some cases, become an obstacle. We also need to remember that Enlightenment is not achieved automatically by reading a certain number of books or solving a set number of koans, nor one becomes wise only by reading books written by past and present philosophers.

Philosophizing as a direct interpersonal dialog over writing or reading texts

One might think that the society of Athens and the modern society of any developed country are quite different relative to acquired knowledge and the level of enlightenment but is it really the case? It seems that when it comes to the skill of rational thinking and logical reasoning, there are no sufficient proofs that will clearly show that the difference exists.

In spite of more than 20 centuries that have passed, it is still quite clear that Socrates' work has never been done, that his vision of philosophy and life is really seldom followed and, at present, is of interest only for a few academics who try to write more books or articles on a subject that probably can't be meaningfully stretched any further.

In the introduction to a new translation of Plato's *Phaedrus*, Robin Waterfield writes "So the problem may not be with writing *per se*, but with a particular use of writing. In the context of the dialogue, Socrates may simply be warning *Phaedrus*, the inveterate speech-lover, not to put speeches on too high a pedestal.

How sharp, then, is the paradox with which Plato is teasing us? On the face of it, something extremely puzzling is going on. Plato, a prolific writer, condemns writing – and does so in a written work! Moreover, the Thamous–Theuth story, which commands us not to take written material seriously, is itself written down. If we are not to take written material seriously, it follows that we are not to take the story seriously either. This looks like a pretty paradox, and many scholars have read the passage as self-referential, so that Plato is condemning his own writing along with everyone else’s.”²¹ Here the translator interprets the problem of writing and analyses it from the standpoint of Plato as an actual writer. However in spite of his critique being quite valid if we consider it from the standpoint of Socrates, it presents itself in quite different light.

What about Socrates then? We may elaborate here on two facts. One is that in fact we have no records showing that he has actually written any philosophical dialog and another is the fragment of Plato’s *Phaedrus* depicting Socrates clearly criticizing and warning us against putting too much faith into writing.

The fact that we have not a single text left that has been written by Socrates himself or any texts that mention his writings, had not been given a proper consideration. One reason might be that nobody has thought that it could have any significant meaning.

In his book *Lives and Opinions of Prominent Philosophers* Diogenes Laertius²² mentions that according to some accounts, Socrates might have composed a poem, but according to other testimonies, it probably was not his and that he had composed a fable, but not a very good one. So although Socrates was able to read and write, for some reasons he has chosen not to commit himself to writing philosophical dialogs or treatises. To search for the explanation let us look closely at Plato’s dialog *Phaedrus*. Although *Phaedrus* usually is not considered as dialog of great importance, it includes some relevant insights concerning Socrates views on writing. In the dialog Socrates tells the story about the Egyptian god Thamus before which an inventor Theuth appeared to present letters as one of his new inventions. “‘This invention, O king,’ said Theuth, ‘will make the Egyptian wiser and will improve their memories; for it is an elixir of memory and wisdom that I have discovered.’ But Thamus replied, ‘Most ingenious Theuth, one man has the ability to beget arts, but the ability to judge of their usefulness or harmfulness to their users belongs to another; and now you, who are the father of letters, have been led by your affection to ascribe to them a power

²¹ Robin Waterfield, trans. *Plato Phaedrus* (Oxford: Oxford University Press, 2002), XXXVIII–XXXIX.

²² Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Prominent Philosophers* (London: G. Bell and Sons, Ltd, 1915), 73.

the opposite of that which they really possess. For this invention will produce forgetfulness in the minds of those who learn to use it, because they will not practice their memory. Their trust in writing, produced by external characters which are no part of themselves, will discourage the use of their own memory within them. You have invented an elixir not of memory, but of reminding; and you offer your pupils the appearance of wisdom, not true wisdom, for they will read many things without instruction and will therefore seem to know many things, when they are for the most part ignorant and hard to get along with, since they are not wise, but only appear wise.”²³ As we can see, Socrates seems to think that writing not only does not help the memory of an individual person, but on the contrary will contribute to forgetfulness. But what is more important is the fact that writing will lead to reading without instruction which causes the illusion of knowing while being still ignorant and not being or becoming wise but only appearing wise.

In any developed society no sane person would ever deny the value of writing and reading. The enormous importance of cumulating knowledge can never be overstated but here we need to look at the problem of writing and reading from the standpoint of an individual, particularly one seeking real wisdom. The importance of writing appears in quite a different light as does the unrepeatable philosophical dialog and instruction. Since philosophy should pursue not appearing wise but being wise, it can't rely on writing alone. And the dialog with Phaedrus continues: “Writing, Phaedrus, has this strange quality, and is very like painting; for the creatures of painting stand like living beings, but if one asks them a question, they preserve a solemn silence. And so it is with written words; you might think they spoke as if they had intelligence, but if you question them, wishing to know about their sayings, they always say only one and the same thing. And every word, when once it is written, is bandied about, alike among those who understand and those who have no interest in it, and it knows not to whom to speak or not to speak; when ill-treated or unjustly reviled it always needs its father to help it; for it has no power to protect or help itself.”²⁴

The dialog between two persons is essentially different than putting some information or knowledge in writing to be read mainly by people one has no personal relationships with whatsoever. While in dialog or even elenchus where the main aim of the argument seems to be a refutation of the interlocutors views, there is a personal relationship between individuals engaged in the argument that war-

²³ Harold N. Fowler, trans. *Plato with an English Translation. Eutyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus* (London: William Heinemann, 1928), 563–565.

²⁴ Harold N. Fowler, trans. *Plato with an English Translation. Eutyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus* (London: William Heinemann, 1928), 565–567.

rants the meaning and purpose of the dialog itself and sets it in the framework of interactive pursuit of knowledge and wisdom. With writing the situation changes completely. The writer states what he considers as knowledge and although there is a reader, usually the relationship has no bearing on the contents of what is conveyed as truth. It is more like a report of writers investigations and findings that not only transcend any human relationship but also aim at reaching objectivity that will probably make the knowledge impossible to apply in most real life situations.

Also endless multiplying of philosophical articles and treatises or religious scriptures and commentaries of such has a very limited meaning when considered from the stand of an individual person. One can't deny their value as intellectual enterprise or entertainment, but there can't be any illusions that a single individual would be able to access in his lifetime, even he would do nothing but read all the time, all the knowledge accumulated in the form of written texts. Of course it does not mean that they don't contain any knowledge that will be useful for the individual, but rather that whatever that knowledge is, for any given individual it can only serve as a reference for his own endeavors.

Furthermore it is probably possible to lead an enlightened and wise life without reading any single book in the lifetime. Philosophy based solely on producing writings has nothing to do with loving or looking for the true knowledge as seen in the case of Socrates, but is limited to stating what the writer thinks to know and sometimes reasons for that. It is seldom an invitation to the reader for a dialog, which can't be realized due to obvious limitations that writing and reading creates. It is, if we want it or not, a one way street and probably also a reason why so many people come for meetings with prominent writers to gain an opportunity to ask some questions, even though they are supposed to know anyway what the writer wanted to say from the book.

As seen in Plato's dialog *Phaedrus*, Socrates feels that writing is not as good for philosophy, but it can be for other areas of human scholarly and academic activities. If history, literature, rhetoric and so on, need to rely on language and producing and utilizing written texts then why not philosophy? Those other areas seem to be based on accumulating, organizing, interpreting and transferring of knowledge; philosophy on the other hand, should be more concerned with transferring and conveying understanding. Socrates had to be aware of the fact that wisdom is not directly proportional to knowledge an individual may have. It means that the more information you have the wiser you are, may not be the case.

Similarly to Socrates, Zen does not negate words or language itself but seems to make it clear what words stand for and what is their proper doing, that it is to say, they may convey something about experience and reality, but are not able to become a substitute, nor grasp it in its full extent.

Zen *koan*²⁵ and the Socratic method

As we have mentioned earlier not only early Zen but also Socrates refrained from creating written texts, but as we also came to know, later Zen followers and philosophers after Socrates could not withstand the temptation of writing and started to produce countless treatises and commentaries to almost every imaginable subject. The knowledge accumulated in a written form is so extensive now, that there has been probably something written about everything. Now, if all knowledge we may require is already available in a written form, what do we need Zen masters or philosophy teachers for? We can presume that any Zen or philosophy adept could be referred to proper written resources for any instruction he could desire. But again there seems to be a reason that we still have schools, colleges and universities with human teachers. It means that we; sometimes unconsciously, feel that there is some difference between direct knowledge acquired from another person and knowledge acquired from text or any other similar medium. Direct guidance seems to be able to better convey skills and rules of knowledge acquisition based on individual predispositions and also helps to ensure proper understanding and usage of the acquired knowledge. For both Zen and philosophy there are two crucial differences between transmitting knowledge or information and transmitting understanding, one is the possibility of adjusting the method and contents according to the interlocutor's capacity, background knowledge, and the philosophical or religious stand; and the other one is a chance of confirming the degree of overall understanding or understanding on each step before advancing the transmission further. In Zen *mondo*²⁶ as a form of dialog is supposed to be a wonderful tool helping a Zen adept to deepen his understanding and find his way to enlightenment. Nowadays it has become a formal ceremony in a way, but together with earlier mentioned *koans* it serves as an essential form of dialog between the master and the student or occasionally even between students. For westerners the problem with Zen *mondo* appears to be one, that the answer should be anything but rational and there is no need for any particular logical connections between parts of the dialog, thus what is conveyed here is not specific information but a kind of unique understanding. Although in philosophy writing itself became more a goal than a method, and philosophizing became depended on creating a wider and wider set of definitions containing more and more newly

²⁵ 公安 (*koan* in Japanese) a term that is used to refer to a public notice, but in Zen denotes tales or phrases that were developed to help with Zen realization.

²⁶ In Japanese term 問答 (*mondo*) means literally questions and answers. 禪問答 (*Zen mondo*) refers to a form of practice based on questions and answers that are supposed to lead the practitioner to enlightenment (in Japanese 悟り (*satori*)).

created concepts, Chinese and Japanese Zen managed to sustain their independence from written texts pretending to be something grasping the ultimate and absolute truth. Various analects and collected sayings of past masters remained in their original dialog forms not being transformed to narratives of logical chains of reasoning but it has changed dramatically in the Western tradition of Zen due to adaptation to western mind requirements.

Socrates also has based his method of philosophical investigation on questions and answers and often utilized fables and stories. It is to say that his philosophy was not based on sole speculation of a philosopher recorded in a form of written text, but on a dialog between real persons and in real time. Since he was sharply aware of the fact that there is a great difference between knowledge and wisdom, the dialog presented him with the opportunity to probe the interlocutor's, and at the same time, his own opinions.

As Guthrie points out in his book; *The Sophists* "Often adduced as a cause of the new humanism, is the widening of horizons through increasing contacts with other peoples, in war, travel and the foundation of colonies. These made it increasingly obvious that customs and standards of behavior which had earlier been accepted as absolute and universal, and of divine institution, were in fact local and relative".²⁷ Socrates understood well the relativity of knowledge and never has stressed that his own views were the absolutely true, but on the contrary, the dialog was also for him a way of pursuing the truth, whatever it may be. The great tolerance and not presuming the existence of only one true answer was what made him a great philosopher. It should be added, however, that ability to do this is a complicated process influenced by countless conditions. As a contrary example of immunity to changes and evolution we may point to Christianity; of great sea voyages of the 16 and 17 centuries, when the believers had so many chances to see that their religion and morality is not as universal as they have thought it to be; they seldom had the courage or willing to see its relativity, and in most cases it seems, they have chosen not to see.

The Enlightenment, self realization and living the examined life

When we think about Socrates and Zen we immediately try to grasp it, among others, through the difference between philosophy and religion. However I think that in this case it is quite unsubstantiated. Socrates was not under the

²⁷ W. K. C. Guthrie, *The Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 16.

authority of any religious group and was practicing philosophy freely, and even thought religious authority may lead to gaining various kinds of political, moral, economic etc. powers, since in Zen there is no sole authority on orthodoxy, the practice and philosophy of Zen, as in the case of Protestant Christianity, is left to free interpretation, without any objective criteria that would clearly favor one and condemn all other ways of understanding and practicing, we may say that the distinction is not essential in our case.

Zen should have any sense only when the practitioner lives according to his beliefs. That should also be true in regard to philosophy. Being a Zen theoretician seems to be a contradiction. In philosophy though, nobody seems to care anymore what kind of life a philosopher lives.

Western tradition of Zen is not based so much on experience as on the analysis of the experience to seek objective or absolute confirmation of it somewhere outside the experience itself. In another words the western tradition of Zen does not, as Socrates did, look for transcending the limited knowledge though acknowledging ignorance, but clings to rationalizations and absolutizations of experiences it feels, for various reasons, should not be left as they are.

Suzuki D. T. in the second series of his *Essays in Zen Buddhism* writes as follows. “The distinction between mere learning or mere philosophizing and self realization, between what is taught and teachable in words and what altogether transcends one’s verbal expressions as it is to be inertly experienced – this distinction which is fundamental has been strongly insisted upon by the Buddha; and all his followers have never forgotten to emphasize this distinction so that the state of self-realization which they desired would never be lost sight of. They have, therefore, been taught to be always intensely vigilant over themselves as if their heads were on fire, or as if a poisonous arrow had deeply penetrated into their flesh. They have been urged strongly to endure what is unendurable, to practice what is the most difficult to practice in the life of an ascetic, in order that they may thus finally come to the realization of the highest truth which liberates them from the bondage of existence.”²⁸ Here he distinguishes sharply between learning as acquiring knowledge as is philosophizing and self realization, between what can be taught utilizing words and language and what can be experience. It is interesting to notice, that Suzuki himself, and, I presume, most of his contemporaries thought of philosophy as something merely theoretical, through which one is not able to obtain self realization, nor can be taught anything more valuable than the inner experience. Perceiving philosophy as something that in fact has almost nothing to do with the lives of ordinary people seems to be a prevailing view nowadays as

²⁸ Daisetz T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism Second Series* (London: Rider and Company, 1970), 23.

well, not only among general population but also among people who undertake philosophy professionally. Here is not the place to look for who is to blame for this situation, but it is important to remember that for Socrates, philosophy was quite different from what it has become now; not so much in regard to the contents, but more in relation to its methods and purposes.

Now, let us ask here again what is the purpose of Zen and what is the purpose of philosophy then? If an Enlightenment or acquiring certain knowledge would be the ultimate purpose of all human efforts what would happen after we have reached the enlightenment line or learned the secret knowledge that would make us the perfect philosopher? In most cases, if we would not die on the spot, we would have to continue on living.

Chang Chuang Yuan in the introduction to his book *Original Teachings of Ch'an Buddhism* says that "For the Ch'an Buddhist, being and non-being, life and death, right and wrong, are mutually identified; they all emerge from this original face. Man is real insofar as he is rooted in this ground; he is not real as an isolated individual. Therefore the goal of man is to reach this ground of life, and it is there that he attains the highest level of consciousness. It is here that absolute reality unfolds itself, that light emerges from darkness, that freedom casts off the last of its bonds and limitations. The man who attains this is called by the Ch'an Buddhist *chu*, or "Master of His Own". When one is truly his own master, his actions are spontaneous and he draws freely upon his own endowments and potentialities. His life and his actions emerge directly from the center of his own being. Therefore, self-realization is the essential principle in the teachings of Ch'an."²⁹ Because of western or Christian view of man as a quite imperfect creature, it is quite difficult to truly accept the Zen Enlightenment as something that doesn't make us perfect after we die and unite with the divine but may happen to us when we still are alive. Furthermore affirmation of the possibility of everybody leading the life of saints also presents a great difficulty to accept. But what Zen Buddhism teaches us is exactly that. From this experience of Enlightenment flows what we can call examined life which is, as Chang points out, based on our true being not being limited not only by our selfishness or ignorance, but also by the fallacies imposed on us by the language.

There is no doubt that Enlightenment if true, has a very visible bearing on the life, behavior, the way of thinking and the system of values of the individual. That also may be described as a state that brings us close to Socrates' thought, where knowledge becomes practice, becomes good.

²⁹ Chuang Yuan Chang, trans. *Original Teachings of Ch'an Buddhism* (New York: Pantheon Books, 1969), XI.

About the mere knowledge that philosophy had become, Suzuki writes as follows. "It is not enough to 'know' as the term is ordinarily understood. Knowledge, unless it is accompanied by a personal experience, is superficial and no kind of philosophy can be built upon such a shaky foundation. There are, however, I suppose, many systems of thought not backed by real experiences, but such are never inspiring. They may be fine to look at but their power to move the readers is nil."³⁰

And now let us go back to Socrates. In the dialog *Apology* he says: "...I shall never cease from the practice and teaching of philosophy, exhorting any one whom I meet and saying to him after my manner: You, my friend, – a citizen of the great and mighty and wise city of Athens, – are you not ashamed of heaping up the greatest amount of money and honour and reputation, and caring so little about wisdom and truth and the greatest improvement of the soul, which you never regard or heed at all?"³¹ Socrates suggests what for him was probably quite obvious, that philosophy should be about wisdom, truth and taking care of soul (*psyche*). Let us point out here that the wisdom he is talking about may be understood as knowledge accompanied by a personal experience, as Suzuki has put it in words. Socrates suggests action like caring, taking thought for wisdom and truth, and soul to make it better. It is not mere learning or acquiring knowledge just to know, but to become a better person. And furthermore the important thing here is that his philosophy was not so much about himself, but about helping others to care for their psyche. Guthrie in a previously mentioned book says that "In brief, what Socrates thought about the human psyche was that it was the true self. The living man is the psyche, and the body [...] is only the set of tools or instruments of which he makes use in order to live. A craftsman can only do good work if he is in command of his tools and can guide them as he wishes, an accomplishment which demands knowledge and practice. Similarly life can only be lived well if the psyche is in command [...] of the body."³² If the interpretation of psyche as a true self can be somehow substantiated, we may say that taking care of the self to make it better counts as a kind of self-realization that is essential to Zen pursuit. Thus here again we come to the point that the central themes of Socrates' philosophical life and Zen meet.

³⁰ Daisetz T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (London: 2002), 32.

³¹ B. Jowett, trans. *The Dialogues of Plato. Translated into English with Analyses and Introductions* (London: Oxford University Press, 1931), 123.

³² W. K. C. Guthrie, *Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 149.

Conclusions

In the conclusion we may say that when looking at Socrates' philosophy and Zen Buddhism we notice some astonishing similarities not only concerning the aims and purposes of the philosophical and religious efforts and investigations but also in the employed methodology that seems to point to the universality and effectiveness of the approach. There is no way to reasonably prove any direct historical connections between Socrates and Zen and yet among numerous philosophical and religious systems they seem to stand out because of their genuine and uncompromised desire to make the individual a better person and the world a better place not based on any future, after death reward or a transcendental being but quite the contrary, relying solely on what we can know and experience here and now.

The enormous interest in Zen Buddhism in the West shows clearly that more and more people are not satisfied with the answer that the Western culture supplies and are looking for the wisdom of the East. Unfortunately quite often the East is seen through the western philosophical framework and prized for its oddity and form, but the fact that our human experience, when we treat it with utmost sincerity and purity, does not have to surrender itself to the East-West distinction. I am quite confident that following Socrates' way of philosophy and practicing his way of examined life can lead a person to a kind of enlightenment and awareness that Zen Buddhism pursues, without the need to adopt any exotic practices. Moreover we also know, that Socrates is an extremely rare example of a person that was not afraid to die for what he thought was right, not in expectation of getting any future rewards in heaven for his martyrdom but for the sole courage to stand by his opinions. And what better proof of his mastery and truth and genuinity of his teaching and intellectual pursuit one could expect.

Summary

In intercultural comparative studies there is a tendency to emphasize differences in the development of solutions to similar problems; but in this short article I am trying to present a stand, where the actual pursuit of truth based on the innermost experience of our lives transcends the limitations of a particular culture, and enables us to benefit; not from the alterity of different forms, but the unity of genuine philosophical endeavor. Based on that, we may notice an alternative; such that instead of westernizing Zen, we may as well try to understand and follow Socrates; a great master who we already have in our tradition; to help us appreciate what genuine Zen is about.

Bibliography

- Ames, Van Meter. *Zen and American Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1962.
- Benson, Hugh, H. edit. *Essays on the Philosophy of Socrates*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Blum, Alan, F. *Socrates the original and its images*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Burger, Ronna. *Plato's Phaedrus. A Defence of a Philosophical Art of Writing*. Alabama: University of Alabama Press, 1980.
- Chang, Chung Yuan, trans. *Original Teachings of Ch'an Buddhism*. New York: Pantheon Books, 1969.
- Cleary, Thomas, trans. *Shobogenzo. Zen Essays by Dogen*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- Fowler, Harold, North, trans. *Plato with an English Translation. Eutyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. London: William Heinemann, 1928.
- Gulley, Norman. *The Philosophy of Socrates*. London: Macmillan, 1968.
- Guthrie, W. K. C. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Guthrie, W. K. C. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Herrigel, Eugen. *Zen no michi*. Translated by Shinkichi Enoki. Tokyo: Kodansha, 1995.
- Humphreys, Christmas. *Zen. A Way of Life*. Sevenoaks: Hodder and Stoughton, 1985.
- Kalupahana, David. J. *A History of Buddhist Philosophy. Continuities and Discontinuities*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- Kamata, Shigeo. *Chugoku no zen*. Tokyo: Kodansha, 1996.
- Kohn, Michael, H., trans. *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*. Boston: Shambhala, 1991.
- Lagget, Trevor. *Zen and the Ways*. Tokyo: Tuttle, 1987.
- Leggett, Trevor. *Three Ages of Zen. Samurai, Feudal, and Modern*. Tokyo: Tuttle, 1993.
- Lu, K'uan Yu. *Ch'an and Zen Teachings*. London: Rider & Company, 1970.
- Moore, Charles A. edit. *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*. Tokyo: Tuttle, 1986.
- Mori, Kiyoshi. *Daisetsu to Kitaro*. Tokyo, Iwanami Shoten, 2011.
- Nakao, Ryoshin. *Nihon zenshu no dennsetsu to rekishi*. Tokyo: Yoshikawa Kobunkan, 2005.
- Nauman Jr., St Elmo. *Dictionary of Asian Philosophies*. London: Routledge, 1989.
- Russell, Bertrand. *Outline of Philosophy*. London: Unwin Paperbacks, 1989.
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. London: Unwin Paperbacks, 1979.

-
- Sasaki, Fuller, Ruth, trans. *The Record of Rinji*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2009.
- Sekida, Katsuki, trans. *Two Zen Classics. Mumonkan & Hekiganroku. The heart of the Zen experience as expressed in the two greatest koan collections*. New York: Weatherhill, 1977.
- Sekida, Katsuki. *Zen Training. Methods and Philosophy*. New York: Weatherhill, 1989.
- Sohl, Robert, and Carr Audrey, edit. *The Gospel According to Zen beyond the death of god*. London: A Mentor Book, 1970.
- Suzuki, Daisetsu. *Zen no dai'ichigi*. Tokyo, Heibonsha, 2011.
- Suzuki, Daisetsu. *Zengaku nyumon*. Tokyo, Kodansha, 2004.
- Suzuki, Daisetz, T. *Essays in Zen Buddhism. Second series*. London: Rider and Company, 1972.
- Suzuki, Daisetz, T. *Zen and Japanese Culture*. Tokyo: Tuttle, 1988.
- Tamura, Yoshiro. *Japanese Buddhism. A Cultural History*. Tokyo: Kosei Publishing Co., 2000.
- Valtos, Gregory, edit. *The Philosophy of Socrates*. New York: Anchor Books, 1971.
- Wilson Ross, Nancy, comp. *The Wordl of Zen. An East-West Anthology*. London: Collins, 1962.
-

Tadeusz Adam Ożóg, Doshisha University
Kyoto, Japan
adam@ozog.jp

TAHIR ULUÇ
(Konya, Turcja)

**SUHRAWARDĪ'S CRITICISM OF AVICENNA'S
EPISTEMOLOGY WITH A SPECIAL EMPHASIS
ON THE THEORY OF ESSENTIAL DEFINITION**

Introduction

Critical thought plays an important role in the emergence and shaping of intellectual works. Many such in various areas of human civilization that come to be considered as masterpieces result from a threefold process: The intellectual first understands the present heritage of his topic, then criticizes it, and finally reproduces, or synthesizes, a result. Though we designate the phase of criticism as distinct from those of understanding and reproduction, it in fact lies at the heart of the two phases, for criticism itself is a special kind of understanding and production.

Thinking and philosophizing that one may take as the most human of man's acts bearing in mind the philosopher's definition of the human being is no exception to this general rule. On the contrary, if we take criticism as a meaning that is applied to different subjects in different degrees, this meaning is no doubt predicated of philosophical criticism at the most perfect level. For example, Aristotle (d. 322 B.C.), considered in the Medieval Christian and Islamic worlds to be the climax of that pure speculative reason deprived and independent of divine aid, is a critic. One may discern that his philosophy in final analysis is, above all else, a philosophical criticism.

It is interesting that the phrase "divine aid" is a key term in the criticisms of both philosophy and philosophical criticisms, a detailed analysis of the latter this study aims at providing. For instance, Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (d. 936), the founder of one of the two major theological schools in Sunni Islam together with Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (d. 944), the founder of the other major school, destroyed and forsook the edifice of Mutazilism, known as the rationalists of Islam,

whose head architect he viewed to be reason, erecting in its place Ash‘arism, in which he thought reason’s position was held by revelation. With the same motive, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111), who has been regarded as one of the most important *doctors* of Islam in all times and as the earliest systematic critical of Greek philosophy in the Muslim world, resided in the home of philosophy as a guest, never as a native, and only long enough to destroy it. Therefore, I, like many others, tend to view al-Ghazālī’s intellectual endeavor as a criticism of philosophy, rather than a philosophical criticism at first glance.

As compared to the two theologians above, Shihāb al-Dīn Suhrawardī’s (d. 1191) important engagement with philosophy, – who is the founder of the *Ishrāqī* or Illuminative School as the second most important school of philosophy only after the *Mashshā‘īyyah*, i.e., Muslim Neo-Platonist Peripateticism or Aristotelianism represented by such luminaries Alfarabi (d. 950), Avicenna (d. 1037), and Averroes (d. 1198)–, is philosophical in the fullest sense of the term, not only in style but also in goal and result. His criticism of Avicenna was the most essential part of his philosophical project and was a philosophical criticism.

This is because Suhrawardī was born, intellectually if not spiritually, into a Peripatetic family, acquiring the larger part of his intellectual formation therein. However, having come to seriously doubt and then question the truth of the family in a certain point of his career, he set out in search of a new truth. Nevertheless, Suhrawardī made no breakaway from his family members even after he had found his own truth, that which he called the “Philosophy of Illumination (*Ḥikmat al-Ishrāq*).” Quite the contrary, he engaged himself in a zealous intellectual struggle to convert them to his own truth. Yet for various reasons, he pitted himself not against Aristotle, the supreme patriarch of the Peripatetic family, but against Avicenna, who was, after all, something of a big brother in the overall philosophical lineage. Hence, this study is intended to provide a critical, objective, and detailed analysis of the debate that Suhrawardī conducted vicariously with Avicenna over the true nature of things.

In what follows, I shall try to expose Avicenna’s views first and then Suhrawardī’s critique of them. By doing so, I aim to help the reader better understand the philosophical criticisms and make certain whether Suhrawardī had both an accurate understanding of and gave a fair exposition to Avicenna’s views.

1. Avicenna’s Theory of Essential Definition

The subject-matter of epistemology in the literature of classical Islamic philosophy has been dealt with under the rubric of logic. As a result, definition as

one of the ways of acquiring knowledge has been discussed as a subject-matter of logic. Hence, prior to the exposition of Avicenna's theory of definitions, I want to outline his epistemology as well as his views on the discipline of logic.

1.1. The Place of Definition in Logic and Epistemology

Avicenna describes philosophy as "knowing the true nature of things as far as one can do", dividing it into theoretical and practical. While he defines the theoretical as the knowledge of things that exist independently of our will and actions, he defines the practical as the knowledge of things that result from our will and actions¹.

While he identifies the aim of the theoretical as cultivating the soul through merely knowing and learning, he identifies that of the practical as perfecting the soul by learning the knowledge of virtues to act upon it². He also designates the goal of the theoretical as the knowledge of truth and that of the practical as the knowledge of good. He subdivides practical philosophy into politics, administration of household, and ethics on the basis of knowing and practicing the principles that are prerequisite for regulating and conducting a virtuous life on social, family, and individual levels³. He subdivides theoretical philosophy into physics, mathematics, and metaphysics. This division relies on the relation of beings to motion and matter in reality or in the mind. Accordingly, existents are of three groups:

- (1) Those which neither can exist in the outside world nor can be conceived to exist by the mind as independent from motion and matter; on the contrary, but can only exist with matter and motion in both modes of existence.
- (2) Those which can be conceived to exist in separation from matter and motion, but cannot exist in reality in separation from matter and motion.
- (3) Those which are free from matter and motion both in reality and in the mind, impossible to be connected with matter and motion in either mode of existence.

Thus, physics inquires about the existents of the first category, mathematics those of the second, and metaphysics those of the third⁴.

What is then the place of logic in this classification of philosophical sciences? Avicenna answers this question as the following: Entities have three aspects

¹ Avicenna, *al-Shifā, al-Manṭiq*, edited by Sa'īd Zāyid, Maktabatu Āyatillāh al-Mar'ashī, Qum 1404, *al-Madkhal*, p. 12.

² Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Madkhal*, p. 12.

³ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Madkhal*, p. 14.

⁴ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Madkhal*, p. 12–14.

(*i'tibār*) with regard to their existence in reality or in the mind: (1) Their aspect as being absolute essence, regardless of existing in reality or in the mind. (2) Their aspect in regard of existing in reality. (3) Their aspect in regard of existing in the mind. Thus, things have certain attributes in respect of these three modes of existence. For example, things have attributes such as universality or individuality and substantiality or accidentality in regard of their existence in the mind while they do not have such attributes in respect of existing in reality⁵.

On the other hand, thinking is a process that takes place in the mind, implying that mental entities as such have some attributes and one needs to investigate them as well as their number and nature. This inquiry is different from the inquiry of things themselves as they are real or mental entities. So, the aim of logic, Avicenna says, is to investigate the attributes of things in that they are mental entities⁶.

In this context, Avicenna raises the following question: Is this inquiry included in theoretical philosophy or considered just a tool for theoretical philosophy? The philosopher notes that the answer depends on the way one defines theoretical philosophy: If philosophy is taken exclusively to be the investigation of things in the respect that they are existent and divided into the three modes of being above, logic is not a part of theoretical philosophy, but an auxiliary tool for doing theoretical inquiry. Yet, if theoretical philosophy is taken to be including any type of theoretical inquiry from any perspective, logic is both part of theoretical philosophy and serves as an instrument for other branches of philosophy. Discarding both approaches to logic, Avicenna finds unnecessary and meaningless any debate over preferring one of the approaches to the other because there are two different conceptions and definitions of philosophy⁷.

As for the function of the science of logic, Avicenna addresses this matter in the chapter of the *Shifā* he devotes to the discussion of the benefit of logic: Man as a rational being attains his perfection by knowing truth for its own sake and by knowing good in order to practice it. Man, however, is not born knowing everything, nor does he find knowledge ready in his life. On the contrary, he acquires a greater extent of his knowledge by means of study and labor⁸.

So, one should raise the question: How does man acquire knowledge? In other words, what is the true nature of what we call "learning"? Avicenna embarks upon analysis of this question by dividing things into two: those that are known and those that are not known. This is because there must be a thing unknown that

⁵ Avicenna, *Shifā*, *al-Manṭiq*, *al-Madkhal*, p. 15.

⁶ Avicenna, *Shifā*, *al-Manṭiq*, *al-Madkhal*, p. 15.

⁷ Avicenna, *Shifā*, *al-Manṭiq*, *al-Madkhal*, p. 15–16.

⁸ Avicenna, *Shifā*, *al-Manṭiq*, *al-Madkhal*, p. 16–17.

the act of coming to know it take place. But the unknown alone is not enough for the act of knowing to take place because knowing and learning is a movement of the mind from the known to the unknown. And this is not a haphazard motion, but gradual and hierarchical. Thus, intellection and knowing is the attainment of knowledge that is not present in the mind by placing the present knowledge in a certain order. It is logic that lays down the right formal rules of this mental process, thereby protecting the mind from erring in this motion⁹.

Thus, thinking that Avicenna defines as the motion of the mind from the known to the unknown consists of three elements: the known, the unknown, the coming to know. There appears, however, a problem in this point: If each knowledge comes from an earlier knowledge, each knowledge shall require a prior knowledge, leading to a process that will continue ad infinitum – a result known as infinite recession in philosophical terminology. As regards this issue, Avicenna acknowledges that the knowledge of an unknown thing is acquired through a prior knowledge¹⁰, but he adds that not all knowledge depends on prior knowledge. Knowledge in both forms of conception and assent has first its principles, which do not refer back to any other principles¹¹.

Yet now the following questions arise one after another: How does man get these primary principles? Does mankind have these principles inherently or acquire them later on? If man possesses them inborn, why do they become active only upon reaching a certain level of physical and intellectual maturity? Provided that he has them inborn, if he forgets or becomes negligent of them and recollects them later on, how is it possible for him to obtain them without having other principles necessary for obtaining them? The problem that has revealed itself as an infinite recession above now appears in the form of a vicious circle. Asking all these questions, Avicenna does not fail to note that they are difficult questions to answer¹².

We can describe the way Avicenna handles this puzzling issue as the following: Man is possessed of some cognitive powers capable of knowing things directly without any process of learning. These powers are the outer senses and the inner faculties which exist in all or most of the animals¹³. Animals perceive of two kinds of things by their cognitive faculties. The first are the particular sensible forms. These are perceived by the outer senses and preserved in the inner power

⁹ Avicenna, *Manṭiq al-Mashriqiyyīn*, Maktabatu Āyatillāh al-Mar'ashī, Qum 1405, p. 5.

¹⁰ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Burhān*, p. 57.

¹¹ Avicenna, *al-Najāt fī al-Manṭiq wa al-Ilāhiyyāt*, edited by 'Abdurrahmān 'Umayra, Dār al-Jīl, Beirut 1992, vol. 1, p. 76; *Shifā, al-Manṭiq, al-Burhān*, p. 77.

¹² Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Burhān*, p. 330.

¹³ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Burhān*, p. 330.

of fantasy located in the frontal cerebral cavity. The second are the abstract meanings that are known by the estimative faculty and preserved in memory located in the rear cerebral cavity. The estimative faculty serves for the animals the function that intellect serves for men. Of these inner powers, the estimative faculty and memory in particular are more powerful in men. The outer senses and the estimative faculty consolidate their percepts in their respective places of storage, i.e., fantasy and memory, through their repeated perceptions, securing them to be firmly rooted¹⁴.

Afterwards, the rational faculty classifies the abstract particular meanings preserved in memory, the storage of the estimative faculty, according to their similarity and difference, removing the accidental attributes of the sensible forms stored in fantasy and keeping their essential attributes. Following this classification and abstraction, the elementary units and building stones of conscious conception arise. With the aid of “cogitative faculty (*mufakkirah*)”, the rational faculty combines these elementary things, and thus the first compound concepts appear. From these compounds, the rational faculty knows those that can be known directly without the process of learning. That the whole is bigger than any of its parts is of this type of knowledge. The sensual experience plays a great role in these immediate acts of combination and distinction¹⁵. For instance, through his repeated experiences, one comes to know that ingestion of scammony causes diarrhea¹⁶.

Hence, the elements of knowledge and primary conceptions appear as a result of the rational faculty’s classification, abstraction, and combination of perceptions that are acquired through sensation, imagination, and estimation. So, these elements appear later on, Avicenna argues, because the powers of sensation, imagination and estimation grow later on¹⁷.

Avicenna illustrates the appearance of universal intelligible forms in the mind through an allegory he borrows from Aristotle: If a fighter from a dissolving army stands up in his line, another fighter joins him, both to be followed by a third and a fourth. So, the broken-up lines come to form again. Knowledge and universal intelligible forms, i.e., conceptions, too, form in the same gradual way. The rational soul picks the universal form out of the particular sensible forms that are perceived by the outer senses and discards the rest, for the particular sensible forms are

¹⁴ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Burhān*, p. 331.

¹⁵ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Burhān*, p. 331.

¹⁶ The example we have given of experience Avicenna does not mention it in this context, contenting himself with saying that he addressed the subject of experience earlier. For the places in which he treats this topic, see *Shifā, al-Manṭiq, al-Burhān*, p. 95; *Najāt*, vol. 1, p. 77–78.

¹⁷ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Burhān*, p. 333.

at the same time universal in one respect. For example, the outer sense also perceives a human being when it perceives Socrates. Again the common sense and its storage fantasy convey to the rational faculty two percepts, one being Socrates and the other the human being. Yet this human being is surrounded by extraneous attachments and concomitants. Once the rational faculty eliminates them, there remains the abstract man, i.e., the concept of human being with respect to which Socrates and Plato are the same. Thus, were the outer sense not to perceive the sensible particulars in a way that allows the rational faculty to render them intelligible universals, neither the estimative faculty nor the rational faculty could distinguish between the particulars of two different species¹⁸.

1.2. Conception and Assent

Avicenna divides knowledge into conception and assent. Conception, literally meaning the presence of a thing's image in the mind¹⁹, is the coming to the mind of a thing's meaning when its name is mentioned. For example, it is a conception that the image of man or a triangle occurs in the mind when the word "man" or "triangle" is uttered. In short, conception means understanding the words when they are uttered. Assent is the accompaniment of conception by a judgment. The statement, for example, "All whites are accident" is an assent because the person who hears this statement not only understands "white" and "accident" discretely, but also that white is an accident. Thus, every assent requires a conception, but not vice versa²⁰.

Just as knowledge is of two kinds as conception and assent, lack of knowledge is also of two kinds. For example, just as one fails to know the concept of white, he may fail to know that white is an accident. Thus, there must be two different methods that lead to the knowledge of these two different kinds of things unknown. In other words, the mind has two different manners of ordered movement from the known to the unknown. Of these modes, Avicenna terms the one that is related to assent "proof (*ḥujjat*)", noting that he is employing it as a generic term referring to the whole series of syllogism, induction, allegory, and the likes²¹.

As to that which leads to the conceptual knowledge, the philosopher enunciates two different views. While in his *Shifā* he says that there has been coined or

¹⁸ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Burhān*, p. 332.

¹⁹ Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abdilqādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāh*, edited by Maḥmūd Khāṭir, Maktabatu Lubnān, Beirut 1995, p. 375; Muḥammad bin Mukrim Ibn Manzūr al-Ifrīqī, *Lisān al-'Arab*, Dāru Ṣādir, Beirut no date, vol. 4, p. 471.

²⁰ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Madkhal*, p. 17.

²¹ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Madkhal*, p. 18.

come down to us no comprehensive term that would encompass all such meanings as definition, description, likeness, sign, and name that yield conceptual knowledge of a thing in different ways and degrees, Avicenna refers to this term as “explanatory statement (*al-qawl al-shāriḥ*)” in his *Ishārāt* and *Najāt*²².

This inconsistency in the words of Avicenna about the presence or absence of a comprehensive term that would designate both definition and description go back to the nature of difference between these two concepts. In order to be able to talk of explanatory statement, there must be a thing that is conceptually known by one person and not known by another. In addition, this thing should not be one of the above principles, viz., it should be a compound concept, not simple. Accordingly, the attributes of a thing that the former person employs to explain the thing for the latter as well as the way he orders them make the explanatory statement either a definition or a description. Thus, if the explanatory statement is intended to simply indicate a thing, definition, description and the others can be grouped into the same category and referred to by a common name. Yet if the explanatory statement is meant to indicate the essence and reality of the defined, definition, description and the others cannot be placed within the same category, nor can they be termed with a common name.

1.3. Essential and Accidental Predicates

Avicenna refers as predicate to the five universal concepts that are used in forming the explanatory statement, which are genus, differentia, species, general accident, and property²³. As we shall analyze in more detail in the following pages, while genus, species, and differentia are essential predicates, general accident and property are accidental. The philosopher identifies three points of difference between the essential and the accidental:

(1) Essential predicates constitute the quiddity of an entity, of which they are predicated. In other words, they are the parts of the subject’s quiddity or essence. Contrasted with the essential, the accidental predicates do not constitute the quiddity of the subject, being extraneous to it. The quiddity of a thing is its reality by which it is itself²⁴.

In this context, Avicenna draws a clear distinction between quiddity and existence with regard to the contingent things, viewing existence to be neither a constituent and nor an essential attribute of quiddity. Hence, it is not a constituent of the quiddity of man that he is begotten or created or comes into being

²² Avicenna, *Ishārāt*, p. 3; *Najāt*, vol. 1, p. 109.

²³ Avicenna, *Ishārāt*, p. 15.

²⁴ Avicenna, *Shifā*, *al-Manṭiq*, *al-Madkhal*, p. 23.

after being nonexistent. Nor is it a constituent of the quiddity of a triangle that the triangle exists in the external reality. However, corporeality is the constituent and essential part of the human being and being a shape is that of triangle²⁵.

We can formulate in the following way the argumentation Avicenna furnishes to demonstrate that the existence of a thing is not a constituent of its quiddity, rather extraneous to it: Not two things are one and the same about one of which we have knowledge and certainty while we have no knowledge and certainty about the other. While there is knowledge about the quiddity of a thing, there is uncertainty about whether it exists or not. Hence, the quiddity and existence of a thing are not the same, either²⁶. Since the distinction between existence and quiddity is one of the major issues concerning which Suhrawardī criticizes Avicenna severely, I will give a detailed discussion of it in the chapter on Ontological Debates.

(2) While the essential predicates are in the mind prior to the quiddity, the accidental predicates are posterior to it. In other words, the accidental predicates attach to the essential predicates after the quiddity comes about. For example, it is impossible for the quiddity of the human being to be conceived of until its constitutive essentials, i.e., animality and rationality, are conceived of²⁷. Of this, Avicenna says as follows: "Essential predicates include the attributes that point to quiddity or the parts of quiddity while accidental predicates refer to the things that are attached to quiddity once the quiddity comes about."²⁸ Thus the case with the accidentals is the very opposite of the essentials for it is only after the rise in the mind of the quiddity of an entity that the accidental attributes attach to the quiddity. Take for example the accidental attribute of happiness. Happiness cannot attach to the concept of human being until the latter comes about in the mind²⁹.

(3) The quiddity of an entity disappears when its essential predicates disappear, but the disappearance of accidental predicates does not require the disappearance of the quiddity³⁰. As regards this point of difference, Avicenna says:

²⁵ Avicenna, *Ishārāt*, p. 6.

²⁶ Avicenna formulates this argument as the following, as well: "Were the mental or concrete existence of man a constituent of the truth and meaning of humanity, it would be impossible for that truth and meaning to appear in the mind as separate from its constituent. As a result, it would be impossible that the concept of humanity exist in the mind and at the same time one may doubt about whether it exists in the concrete. As for the fact that there is no doubt about the existence of man in the concrete, this is because the human individuals are perceived by the senses, not because the concept of humanity itself eliminates this doubt." Avicenna, *Ishārāt*, p. 7.

²⁷ Avicenna, *Najāt*, vol. 1, p. 13.

²⁸ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Madkhal*, p. 23.

²⁹ Ḥassan Malikshāhī, *Tarjuma wa Sharḥ-i Ishārāt wa Tanbīhāt-i Avicenna*, Sorūsh, Tehran 2006, vol. 2, p. 219.

³⁰ Avicenna, *Najāt*, vol. 1, p. 13.

“Let’s consider the concepts that are predicated of the individual entities. If their disappearing requires the disappearing of the individual, we call them “essential.” If not, we call them “accidental.”³¹

When discussing this point of difference between the essential and the accidental in the context of the distinction between existence and quiddity, Avicenna states: “While negating existence from the human being does not make it impossible for the quiddity of the human being to be conceived of, negating corporeality from the human being makes it impossible for the quiddity of the human being to be conceived of. In the same manner, whereas negating existence from triangle does not make it impossible for the quiddity of triangle to be conceived of, negating being a shape from triangle makes it impossible for the quiddity of triangle to be conceived of.”³²

The example Avicenna cited regarding the existence-quiddity distinction may imply that there might be a fourth point of difference between the essential and the accidental: While it is impossible for the accident to separate from the quiddity, the accidental can separate from it. Yet Avicenna promptly negates this idea by saying that a quiddity might have attributes that cannot separate from it though are not constitutive of it, either. Avicenna terms this sort of attributes “inseparable accidentals.”³³

Although both essentials and inseparable accidentals are impossible to separate from quiddity, Avicenna stresses the existence of a number of substantial differences between the two³⁴. First, though inseparable accidentals are too associated with quiddity, they are not part of it unlike essentials. Second, inseparable accidentals can attach to quiddity only after quiddity comes to be. As the third point of difference, while the essentials are limited in number, inseparable accidentals can be infinite³⁵. Avicenna mentions the following example to clarify the difference between the essentials and the inseparable accidentals: “That the totality of the internal angles of a triangle is equivalent to that of its two right angles is an inseparable accidental for it. This attribute and the likes are necessarily and inseparably attached to the quiddity of a triangle. But this attachment occurs only after the quiddity of triangle comes to be through the three sides. If the attributes of this sort were constituents of a triangle, it would be composed of infinite constituents.”³⁶

³¹ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Madkhal*, p. 25.

³² Avicenna, *Ishārāt*, p. 6.

³³ Avicenna, *Ishārāt*, p. 7.

³⁴ Avicenna, *Najāt*, vol. 1, p. 13.

³⁵ Avicenna, *Ishārāt*, p. 7–8.

³⁶ Avicenna, *Ishārāt*, p. 8.

Beside the essential predicates and the inseparable accidental predicates, there are some other predicates that neither constitute quiddity nor is inseparable from it. Avicenna gives them the name "separable accidentals." It does not matter whether these separate from their subject quickly or slowly, easily or with difficulty. He mentions for example the fact that one is young or old, or in the standing or in the sitting position³⁷.

While discussing the essential and the accidental predicates, Avicenna finds it useful to allude to the terminological confusion about the terms "accident (*'arad*)" and "accidental (*'aridā*)", noting that accidental is sometimes referred to as accident, too³⁸. In attempt to elucidate the difference between these two terms, he says that while accident is the nine categories that are contrary to the category of substance, accidental is the predicates that occur in the discussion of the five universals and that are not essential. He adds that these non-essential attributes are called accident only metaphorically. Another way for distinguishing the two terms is this: An accidental can be predicated of its subject in a way that it would become equal and identical with it, but an accident cannot be. For example, the accidental of risibility can be predicated of man as his identical and it can be said that "Man is risible." Yet the accident of whiteness cannot be predicated of man in the same manner, nor can it be said that "Man is white."³⁹ As a third point of difference, whereas an accidental predicate might be substance as the case with the example of "white man", an accidental predicate cannot be substance as the case with the example of "whiteness"⁴⁰.

1.4. Questions About Quiddity and The Five Universals

At the beginning of this chapter, we have pointed out that definitions are intended to impart the conceptual knowledge of a thing. In the context of definitions in logic, two basic questions are asked to acquire the conceptual knowledge of a thing: "What is it?" and "Which thing is it?" These questions and their answers lead us to the five universal concepts that are employed in forming definitions. The first question is asked to know of the quiddity of a thing, which means that the answer to be given is an essential of the quiddity of that thing. Avicenna notes that the things that are said in response to the question about quiddity are three: genus (*jins*), species (*naw'*), and essential definition (*ḥadd*).

³⁷ Avicenna, *Ishārāt*, p. 8.

³⁸ Avicenna, *Ishārāt*, p. 9.

³⁹ Avicenna, *Shifā, al-Manṭiq, al-Madkhal*, p. 77–78.

⁴⁰ Avicenna, *Najāt*, vol. 1, p. 14.

Genus and species differ in two fundamental points though they are both said in answer to the question about quiddity:

- (1) While species includes the whole of the quiddity of its individuals and all the essentials, genus includes some part of the quiddity of its individuals and the whole of those that are common amongst different species.
- (2) Individuals of a species, though they are different individually and accidentally, partake of the same quiddity, while the individuals are different individually and accidentally on one hand and differentiated by differentiae on the other. Genus, therefore, is said to different realities in response to the question “What is it?”, species is said to one single reality⁴¹.

As to the question “Which one is it?”, the second fundamental question in logic, it is meant to distinguish an entity from the others that are common with it in existence or in genus⁴². The answer to this question can be both an essential and an accidental alike⁴³.

To sum up, an essential universal that is said in response to the question about quiddity, if it includes the whole of the quiddity of the individuals, it is species. If it includes some part of the quiddity and the whole of what is common among individuals, it is genus. If an essential universal is said in response to the question “Which one is it in essence and substance?” instead of in response to the question “What is it?” then it is differentia. If a differentia is special to a single species, it is the “proximate differentia”, and if it is common among several species, it is the “distant differentia.”⁴⁴

To illustrate the meanings of genus, species, and definition, we may cite the following examples: Since the question “What is the human being?” is meant to know the whole of the quiddity of man, the answer to this question is definition, viz., “It is a rational animal”, which indicates the whole of the quiddity of man. Since the question “What is the quiddity of Zaid, Bakr, and Khālid?” or “What is the quiddity of Zaid?” is intended to inquire about the whole of the quiddity of what is inquired about, the answer to both of the questions is species, i.e., the human being, which indicates the whole of the quiddity of its individuals. This answer applies to those which are single or multiple in number and individuals. Yet as to those which are multiple in quiddity, we can give the following example: Since the question “What is the quiddity of horse, cattle, and the human being?” is meant to know the whole of the quiddity that is common amongst these quiddities of different sorts, the answer to this question is the proximate

⁴¹ Avicenna, *Ishārāt*, p. 13.

⁴² Avicenna, *Ishārāt*, p. 14.

⁴³ Avicenna, *Najāf*, vol. 1, p. 15.

⁴⁴ Malikshāhī, *Tarjuma wa Sharḥ*, vol. 2, p. 265.

genus, i.e., animal, which indicates the whole of their common quiddity. Thus, one cannot say "body" in answer to this question, for body indicates some part of the common quiddity, not the whole thereof⁴⁵.

Unlike genus, species and differentia, general accidents and properties are accidental and not essential predicates. Though both types of accidents are accidental predicates, the latter are special to a single species while the former might exist in different species. Avicenna notes that the properties which are most fitting for forming description are those which exist in all the individuals of a species, never separating from the species and being conspicuous⁴⁶.

Taking account of all these questions and their answers, we can recapitulate the five universals as the following: While genus is an essential universal that is said to the subjects with different quiddities in answer to the question "What is it?", species is an essential universal that is said to the subjects with the same quiddity in answer to this question. Differentia is a universal that is said in response to the question "What is it in essence and substance?" while the property is a universal that is predicated as a nonessential of the subjects with the same quiddity, the general accident is a universal that is predicated as a nonessential of the subjects with different quiddities⁴⁷.

1.5. Definition and Description

Avicenna defines the term "definition" as follows: "Definition is a phrase that indicates the quiddity of a thing and includes all of its essentials."⁴⁸ This formulation points out three elements of definition: (1) Definition is a phrase; (2) Definition indicates quiddity; (3) Definition includes all the essentials of a quiddity.

Definition is designed to acquire the conceptual knowledge of a thing, which should be a compound concept, and not simple. So the phrase that explains a compound concept should also be a compound statement, not a single word⁴⁹. The Arabic word "qawl" that we have rendered above as phrase means a statement that is composed of two or more words.

According to Avicenna's notion of definition, indicating a thing's quiddity is the same as enumerating its essentials, for, in the answer "Man is a rational animal" given to the question "What is man?", for example, indicating man's quiddity goes back to identifying the essentials that constitute the quiddity of

⁴⁵ Malikshāhī, *Tarjuma wa Sharḥ*, vol. 2, p. 242.

⁴⁶ Avicenna, *Ishārāt*, p. 15.

⁴⁷ Avicenna, *Ishārāt*, p. 15–16.

⁴⁸ Avicenna, *Ishārāt*, p. 16.

⁴⁹ Avicenna, *Ishārāt*, p. 16.

man. One should then ask what the essentials constituting the quiddity are. For Avicenna a thing's definition, i.e., its mental concept, is by necessity composed of "its genus and differentia, for its general constituents are genus and special constituents differentia. Thus, the compound quiddity of a thing does not become complete until its general and special essentials are combined."⁵⁰

Avicenna tries to corroborate his argument that definitions indicate the quiddities of definienda by means of the function of definitions, too. This is such that definitions, for him, are not meant to distinguish the definiendum from other things in a random manner. On the contrary, the purpose is to make the concept of the definiendum present to the mind in the same way that it exists in reality. So, given that a definiendum possesses as definiens two differentiae in addition to the genus, if one of the two differentiae is included in the definition to the omission of the other, this is enough for the function of distinguishing the definiendum from the others. But this does not suffice in the definitions designed to indicate the quiddity of a thing. For Avicenna, if definitions were meant to distinguish a certain thing from the others in a random manner, the formulae "Man is a body rational and mortal" would be accepted to be a definition⁵¹.

As another way of demonstrating his claim that definitions indicate quiddities, Avicenna invokes the principle that a thing can have one single definition. This is because the definiens are limited in number and constitute the quiddity of definiendum, and thus the definition can be formed in one single manner. In other words, definitions cannot be made shorter and longer than they should be. For example, it is needless to enumerate the general essentials of definiendum one by one after the proximate genus is included, for the concept of proximate genus indicates all these essentials by way of inclusion. Besides, if they are two or more, cutting out or omitting any of the differentiae impairs the definition, for a definition is meant to make the concept of a thing present to the mind in the same way that it exists in reality. Once this is realized, the purpose of discriminating the object of definition from other things follows. Therefore, once the essentials that should be included in the definition of a thing have taken place in the definition in the proper order, neither shortening the definition is something desirable, nor lengthening it can be made the point of criticism⁵².

Having defined the concept of definition as a statement that indicates a thing through its essential and constitutive attributes, Avicenna engages himself in defining the concept of description as a statement that indicates a thing through its

⁵⁰ Avicenna, *Ishārāt*, p. 16.

⁵¹ Avicenna, *Ishārāt*, p. 16.

⁵² Avicenna, *Ishārāt*, p. 17.

peculiar and general attributes. Yet he does not fail to clarify that the attributes that make up the description of a thing are peculiar to the thing when combined, not separately⁵³. Thus the underlying point of difference between the essentialist definition and description is this: While the attributes, namely, genus and differentia, being used in forming a essentialist definition are the essentials that constitute the quiddity of definiendum, the attributes used in forming description, i.e., general accidents and properties are accidental to the definiendum. For the property has been defined as accidental attributes peculiar to one single species and the general accident as accidental attributes found in more than one species.

1.6. The Difficulties Inherent to the Task of Forming Definitions

At the point of acknowledging the difficulty of reaching essential definitions, Avicenna remarks in his introduction to his *Risālah al-Ḥudūd* as the following: "My friends requested of me to dictate to them the definitions of some things. Yet I asked to be excused from this task because I did know that this task is too difficult for a human being. Whether the definition is essentialist or descriptive makes no much difference in the degree of this inherent hardship... But let us point to the difficulty of this art [forming definitions] first."⁵⁴

These remarks of Avicenna reveal the difficulty of forming a true definition. Depending on the following expositions of the philosopher, one can reduce this difficulty to two main reasons: (1) The difficulty of determining which attributes are essential and of including the essentials in definition only; (2) The difficulty of making sure that definition includes all the essentials without excluding any of them.

As we have already pointed out, indicating the quiddity of a thing amounts to identifying the attributes that constitute the quiddity. The first difficulty inherent in forming a true definition, therefore, is that of determining which attributes are essential and which ones are not. Avicenna points to this difficulty as the following: "How then can one be sure in constructing definition that one has not mistaken an inseparable accidental which does not separate from the definiendum even in the estimative faculty for an essential as well as a distant genus for a proximate one."⁵⁵

Avicenna discusses the second difficulty inherent in the forming of definition in the context of what is aimed at by definition. A definition is meant to form the mental image of a thing that corresponds completely with its image in reality,

⁵³ Avicenna, *Ishārāt*, p. 17.

⁵⁴ Avicenna, *Risālat al-Ḥudūd*, edited by A.-M. Goichon, Publications de l'Institut Français d'Archeologie Orientale Du Caire, Cairo 1963, p. 1–2.

⁵⁵ Avicenna, *Risālat al-Ḥudūd*, p. 5.

which entails complete congruence between the definition and the definiendum. To underscore this congruence, the philosopher compares the defining of a thing and the distinguishing of it from the others. Thus, while it suffices with the task of distinguishing a thing to mention as many attributes of it as to differentiate it from others, this is not enough with the goal of defining. On the contrary, one should mention all the essential attributes of the definiendum, be they actual or potential. This technically means that definition should be made of the most proximate genus and include all the differentiae⁵⁶. Avicenna alludes to this difficulty and re-emphasizes the hardship inherent in reaching a true definition: “Let’s assume that one has reached and included in definition all the essentials unknown, excluding any non-essential inseparable accidentals. In shorter terms, one has mentioned proximate genus in the definition. But how can a human being reach all the differentiae in a way that corresponds to the definiendum thoroughly without excluding any part of it... For this reason and the likes, it does not seem possible to achieve true definitions except a very few.”⁵⁷ In conclusion, Avicenna states that making the essentialist definition of a thing requires a comprehensive and profound knowledge thereof, which is most of the times difficult for man to possess.

2. Suhrawardī’s Criticism of Avicenna’s Theory of Essentialist Definition

Suhrawardī deals rather briefly with the five universals in the third and fourth rule of the first chapter in the first section of his *Ḥikmat al-Ishrāq*. In the third rule titled “Quiddities”, he divides realities into the simple and the non-simple. Thus, if a reality is composed of parts in the mind, it is non-simple, and if not, it is simple. As an example of the non-simple, he mentions the animal, for the mind conceives of the animal as being composed of body and a thing that accounts for its aliveness. Second, while the mind views the concept of the body to be more general than that of the animal, it conceives of the thing that accounts for the aliveness as something particular to the animal. He, therefore, calls the body of the animal “general part” and the thing that underlies aliveness “particular part.” Hence, Suhrawardī completes his treatment of genus, differentia, and species from the five universals through the example of the animal. In this context, one should

⁵⁶ Avicenna, *Risālat al-Ḥudūd*, p. 5–6.

⁵⁷ Avicenna, *Risālat al-Ḥudūd*, p. 5–6.

note that Suhrawardī avoids using the Peripatetic terminology of semantic logic, replacing “essential” with “part”, “genus” with “general part”, and “differentia” with “special part.”⁵⁸

As to the general and particular accidentals, Suhrawardī calls them all incidentals (*‘arīḍ*), yet dividing into the “necessary incidentals” and the “separable incidentals.” If an incidental cannot be thought to separate from the reality to which it belongs and is implied by it, not being attached to it by anyone other than itself, it is a necessary incidental. To illustrate the incidental of this sort, Suhrawardī cites for triangle to have three angles, for a triangle cannot be thought to be without three angles or no triangle can be thought without three angles. Second, no triangle has three angles because it is made to be such by an extraneous agent. Otherwise, the relation of having three angles to triangle would be contingent, and not necessary. As for the inseparable incidentals, Suhrawardī contents himself with mentioning risibility for man, for example⁵⁹.

Suhrawardī's division of part and the incidental is the same as Avicenna's distinction of the accidental and the essential because the conception of part is prior to that of the whole and part plays a role in the coming into existence of the whole. The part of animality, for example, is as such with respect to the concept of human being. In contrast to this, the necessary and the separable incidentals are conceived to be posterior to the reality to which they belong and the reality plays a role in their coming into existence. To summarize, for Suhrawardī while part makes up the quiddity, the incidental's existence is entailed by the quiddity⁶⁰. This means that Suhrawardī's division of part and the incidental overlaps with Avicenna's distinction of the accidental and the essential. That said, one should note that Suhrawardī's use of part instead of the essential, as we shall see, is not just a terminological disparity. On the contrary, by this he gives the first signs of his disagreement with Avicenna over his theory of definition.

Having briefly discussed the five universals from his own point of view by his own terminology, Suhrawardī goes on to elaborate upon the kinds of human knowledge. For him, man's knowledge is either innate or non-innate. The former is obtained through sense perception, teaching, and spiritual vision, the last of which being peculiar to the great sages. If one fails to know something by any of these ways, one tries to know it by placing other things known to him in a certain

⁵⁸ Shihābuddīn Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq* (in *Majmū'āt-i Mušannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, edited by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, Najafqulī Ḥabībī, Muassasa-i Muṭāla'āt ve Taḥqīqāt-i Farhangī, Tehran 1375 Hijri Solar (1996)); *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, Turkish translation by Tahir Uluç, İz Yayıncılık, Istanbul 2009, p. 34–35.

⁵⁹ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 16; *İşrak Felsefesi*, p. 35.

⁶⁰ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 16; *İşrak Felsefesi*, p. 35–36.

order. Yet the knowledge of these things should go back eventually to the innate knowledge. Otherwise, to know a single thing, one shall need to know infinity of things, regressing ad infinitum⁶¹. These accounts of Suhrawardī are the same as those of Avicenna's except the fact that the former counts spiritual vision as one of the valid ways of acquiring knowledge.

In the seventh rule titled "Definition and Its Conditions" in the *Hikmat al-Ishrāq*, Suhrawardī neither offers a definition of definition nor distinguishes between "definition" and "description." On the contrary, he immediately begins the exposition of the conditions of definition⁶². As we shall see in the following pages, his avoidance to draw a distinction between definition and description is due to his rejection of the distinction between the essential and the accidental which underlies the former distinction. Now we can proceed to Suhrawardī's précis of the conditions of definition.

- (1) Definition should be formed from the attributes peculiar to the definiendum. And these attributes, either each of them or some of them, should be peculiar to the definiendum either when they are combined or discretely. Suhrawardī builds his criticism of Avicenna's theory of definition and the validity of his own on the argumentation that the attributes cited in the definition are only peculiar to the definiendum when they are united, and not separate.
- (2) Definition should be more obvious than the definiendum. It is not acceptable that the definition be equally or less obvious than the definiendum, nor is it acceptable that the definition only come to be known after the definiendum is known. Thus, it is not valid to define father as "one having a child." This is because father and child are equally known or unknown. If one knows one of them, one knows the other. Nor is it correct to say, "Fire is a thing similar to the soul", for the soul is less obvious than fire.
- (3) The quality used in definition should be known prior to the definiendum, not at the same time. Thus, the statement, "The sun is a star that rises at daytime" is not a valid definition since daytime is known through the rise of the sun.
- (4) The definition of a reality is not simply replacing a word with another, for this makes sense in the context that one knows the reality but is confused about the meaning of the word that expresses it.

⁶¹ Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 18; *İşrak Felsefesi*, p. 37; Shihābuddīn Suhrawardī, *al-Mashāri' wa al-Muṭārahāt*, MS Leiden: Or. 365, *al-Manṭiq*, fol. 97 (cited by Hossein Ziai, *Ma'rīfat wa Ishrāq dar Andīsha-i Suhrawardī (Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq)*, Scholars Press, Atlanta 1990), Persian translation by Sīmā Nurbakhsh, Farzān, Tehran 2005, p. 112).

⁶² Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 18; *İşrak Felsefesi*, p. 37.

- (5) In defining the relative meanings, the cause of the relation should be mentioned. In defining the derivative meanings, the source of derivation should be cited along with another thing in accordance with the context of derivation⁶³.

Having listed the conditions of definition that are the same as those occurring in Avicenna's theory of definition, Suhrawardī proceeds to critique Avicenna's theory of definition. Yet first he quotes Avicenna's formulation of essential definition and description: "Some people call the statement that indicates the quiddity of a thing essential definition. This statement indicates a thing's essential attributes and the entities that are included in its reality. They call the statement description that explains a thing through its incidentals and attributes that are not included in its reality."⁶⁴

In this context, one should raise the critical question: What are the essential attributes and constituents of the definiendum? Are they objectively identifiable or do they vary from one person to another according to the philosophical and doctrinal tendencies? Suhrawardī seems to think that there cannot be reached an agreement as to which attributes should be taken as essential, trying to prove this point by mentioning the so-called essential definition of body. As we will discuss in detail in the chapter on physics, Avicenna argues that body is a substance that is composed of matter and form, a theory of physics known as hylomorphism in Aristotelian nomenclature. Thus, he defines body as the "matter having form." Suhrawardī, however, rejects, as we shall also see in physics, the Stagirite's hylomorphist theory, arguing that body is simply magnitude, which is impossible to undergo change. Hence, the parts of matter and form have no room in his definition of body⁶⁵.

Second, Suhrawardī has laid down some conditions about definition. The knowledge that underlies definition should rely eventually upon innate knowledge that is attained through one of the ways of sense perception, teaching, or spiritual vision, and the definiens should be more obvious than the definiendum, not equally or less obvious than it. Accordingly, Avicenna's definition of body "matter having the form" is false. Since the knowledge of matter and form is not accessible through any of the aforementioned innate ways of knowing, the definiens fail to fulfill the condition of depending on innate knowledge. Second, the rule that the definiens

⁶³ Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 18–19; *Íşrak Felsefesi*, p. 37–38.

⁶⁴ Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 19; *Íşrak Felsefesi*, p. 38. See also Shihābuddīn Suhrawardī, *Manṭiq al-Talwīḥāt*, edited by 'Alī Akbar Fayyād, Dānīshgāh-i Tehrān 1336 Hijri Solar (1957), p. 14–15 (cited by Ziai, *Ma'rīfat wa Ishrāq*, p. 100–102); *al-Mashāri'*, *al-Manṭiq*, fol. 14 (cited by Ziai, *Ma'rīfat wa Ishrāq*, p. 104).

⁶⁵ See Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 20; *Íşrak Felsefesi*, p. 38.

should be more obvious than the definiendum is also violated, for matter and form are more obscure than the body itself⁶⁶.

Suhrawardī argues that the latter rule is violated in the Peripatetic definition of man, i.e., “Man is a rational animal” because man is more obvious to the public than the rational soul⁶⁷, whose reality is obscure even to the prominent Peripatetic philosophers⁶⁸.

The third criticism Suhrawardī levels at the Peripatetic theory of essential definition is this: The constituents of definition are in the mind prior to the quiddity of the definiendum, making up the quiddity. Rationality, however, is both accidental and posterior to the reality of man. It follows that rationality is neither a part of the quiddity of man nor prior to it⁶⁹. Hence, the Peripatetic definition of man is proven to be false from this point of view, too, for Suhrawardī.

Suhrawardī constructs his fourth criticism of the Peripatetic theory of definition on the notion of differentia or the particular part. He points out that the Peripatetics accept that the general and the particular parts of a thing’s quiddity should be included in its definition, citing Avicenna’s definition of genus and differentia in his own terminology: While the general part that constitutes a thing’s quiddity is genus, the part that is particular to the quiddity is differentia. He then quotes Avicenna’s formulation of the way for obtaining knowledge: The knowledge of an unknown thing is only acquired by means of those that are known. He then arrives at the conclusion: “If one knows neither the thing nor its particular essential from other places, he continues to not know the thing. But if he happens to know the essential from other places, it shall not be particular to the thing. Thus, if the essential is not particular to the thing, nor is it a quality that is perceptible by the senses, it continues to be not known. Thus, the thing itself also continues to be not known.”⁷⁰

We can explain this argumentation through the example of the definition of man: Let’s assume that man is composed of the genus of animality and the differentia of rationality. Hence, to one who does not know man and therefore asks, “What is man?” we say, “Man is a rational animal.” In this definition, the concept of animality is the general part because it is common to both man and other animals. In comparison to this, rationality is the particular part since it

⁶⁶ See Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 20; *İşrak Felsefesi*, p. 38; Suhrawardī, *Kitāb al-Talwihāt*, vol. 1, p. 8. See also Yörükan, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, p. 73; Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, p. 40–41.

⁶⁷ Suhrawardī, *Kitāb al-Talwihāt*, vol. 1, p. 8.

⁶⁸ See Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 20; *İşrak Felsefesi*, p. 38–39.

⁶⁹ See Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 20; *İşrak Felsefesi*, p. 39; *al-Mashāri’*, *al-Mantiq*, v. 16 (cited by Ziaî, *Ma’rifat wa Ishrāq*, p. 111).

⁷⁰ See Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 20–21; *İşrak Felsefesi*, p. 39.

only exists with man. In this case, one who does not know what man is shall know man's part of animality even without knowing man because it also exists with other animals. He, however, will not know the part of rationality from the animals other than man since it only exists with man. Neither will he know the part at issue from man since he does not know what man is either. Thus, given that the knowledge of man depends on the knowledge of man, which in turn depends on the knowledge of rationality, one who fails to know man shall fail to know rationality, too, and thus shall continue to not know man. On the other hand, if the knowledge of the part of rationality is assumed to be possible from the animals other than man, that part will not be proper to man; on the contrary, it will be common to both man and other animals, resulting the contradictory result that what is assumed to be a particular part is not so. Nevertheless, it is not necessary, one may argue, that rationality should be either acquired from another place or continue to be unknown. On the contrary, rationality can be defined by means of a more primary general part, i.e., genus, and a more primary particular part, i.e., differentia. Afterwards, one combines the definition of rationality and animality and thereby arrives at the definition of man. This is similar to making the result of a syllogism a premise for another syllogism or to proving the premise of a syllogism by means of another syllogism.

Yet Suhrawardī, having calculated the probability that one might raise such objection, clarifies that, if we continue our discussion with the example of the definition of man, the problem that arises with respect to the quiddity of man holds true of the quiddity of rationality. Given that rationality is to be defined by means of a presumed more primary general part and a presumed more primary particular part, the particular part will not be known until rationality itself is known since it is proper to rationality, even though the general part can be known through other qualities that are common. Nevertheless, rationality is not known and therefore an attempt is made to define it. Hence, since the knowledge of the particular part of rationality depends on rationality itself, which is not known, the particular part of rationality will continue to be unknown. On the other hand, if this particular is known from a context other than rationality, it will not be proper to rationality. It would follow that what is claimed to be particular part will not be such, which is a clear contradiction⁷¹.

To put briefly, if an attempt is made to define an unknown thing by means of its particular attributes, that is, differentia, one of the two results arises: Either these attributes are possible to be known from another context or not possible. In the former case, the attributes prove to be neither particular to the thing, nor do

⁷¹ See Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 21; *İşrak Felsefesi*, p. 39.

they differentiate it from the similars. In the latter, since the thing is unknown, its particular attributes, too, are unknown, resulting that the thing continues to be unknown.

Suhrawardī bases the validity of this argument on the condition that the part proper to the definiendum, i.e., differentia, should not be something perceptible to the senses. Considering the definition of body, for example, its particular part-no matter if we take matter or form as the particular part-is not for Suhrawardī something perceptible. Thus, the statement “Body is matter having form” will make no sense for one who does not know the body via sense perception. The same holds true of the particular constituent of man’s quiddity since Suhrawardī claims that even the prominent Peripatetics do not know what it is⁷².

In his fifth criticism of the Peripatetic theory of essential definition, Suhrawardī argues that one cannot be sure that all the essential attributes of the definiendum are included in the definition, concluding that definition fails to yield a certain knowledge. To this argument, however, one may raise the objection that we can cast in an exceptional syllogism: Were all the essential attributes not included in the definition, we would not know the definiendum. But we do know the definiendum. Thus, all the essential attributes are included in the definition⁷³.

As is obvious, the middle term that leads to the result, “Thus, all the essential attributes are included in the definition” is the claim for having the knowledge of the quiddity of the definiendum. Suhrawardī, however, thinks this syllogism to be circular and thus invalid. This is because the conceptual knowledge of a thing depends on the knowledge of all its essentials. Thus, if it is impossible for one to know the quiddity of a thing without knowing all its essentials for sure, it is all the more impossible for one to depend the claim for knowing all the essentials on the claim for the knowledge of the quiddity⁷⁴.

Suhrawardī’s sixth criticism of the Peripatetic theory of definition rests on the necessity of a full correspondance between the definiendum and the definition⁷⁵. On these grounds, he refuses Avicenna’s following statement in the *Ishārāt*: “Definition is necessarily composed of genus and differentia.”⁷⁶ Suhrawardī disapproves of this statement because it declares in absolute terms that definitions of all existents are made of genus and differentia. Yet for Suhrawardī only the things that have genus and differentia in reality are to be defined through genus and dif-

⁷² Bkz. Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 20; *İşrak Felsefesi*, p. 38, 39.

⁷³ See Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 20; *İşrak Felsefesi*, p. 38, 39.

⁷⁴ See Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 21; *İşrak Felsefesi*, p. 40; *al-Mashāri’*, *al-Manṭiq*, v. 98 (cited by Ziai, *Ma’rifat wa Ishrāq*, p. 112).

⁷⁵ Suhrawardī, *al-Mashāri’*, *al-Manṭiq*, v. 15 (cited by Ziai, *Ma’rifat wa Ishrāq*, p. 107).

⁷⁶ Avicenna, *Ishārāt*, p. 16.

ferentia⁷⁷. Afterwards, he engages himself in proving that the things that are considered by the Peripatetics to be genus and differentia have no correspondence in reality. For example, he goes on to argue, the Peripatetics claim that black is composed of the genus of color and the differentia of blackness. Black, however, is seen in concrete reality one single entity, not two distinct entities as color and blackness. In the same manner, the Peripatetics consider the dimension of surface to be composed of the genus of magnitude and the differentia of surfaceness. Yet it is seen a single entity, not two distinct entities as magnitude and surfaceness⁷⁸. Again man is seen in concrete reality one single entity, not two distinct entities as animality and humanness⁷⁹. In brief, all the existents are seen one single whole, not divided into genus and differentia. Provided the necessity of complete congruity between definition and the defined, when genus and differentia are not seen, they should not occur in the definition either. In result, in contrary to the claim of Avicenna, no definition can be formed from genus and differentia that indicates quiddity.

That all said, it is time to ask the question: If Avicenna's theory of definition fails to lead to conceptual knowledge, what method can do that? In other words, what does Suhrawardī have to suggest as a theory of definition? We can reduce Suhrawardī's theory of definition to two conditions: (1) Only the attributes that are perceptible to the senses should be used in definition. (2) These attributes should be particular to the thing defined when they are united together, not separately⁸⁰.

In the *Ḥikmat al-Ishrāq*, Suhrawardī offers no definition that is constructed in accordance with these two conditions. Yet he alludes to its existence by his words, "Genus and differentia are employed in another way, which we have explained elsewhere in our books."⁸¹ The definition alluded to is found in the chapter on logic of his *Kitāb al-Mashāri' wa al-Muṭārahāt*. Suhrawardī makes it clear that it does not suffice to list the attributes as discrete parts because they are one single entity in reality, and not discrete parts⁸².

How then is it possible for a definition to contain many attributes and be a single entity at the same time? Suhrawardī's solution to this puzzle is as follows: The knowledge of a thing as it is in reality is only possible through a direct vision of it. It follows that it is not possible to reveal in words the reality of a thing to

⁷⁷ Suhrawardī, *al-Mashāri'*, *al-Mantiq*, v. 17 (cited by Ziai, *Ma'rifat wa Ishrāq*, p. 110).

⁷⁸ Suhrawardī, *al-Mashāri'*, *al-Mantiq*, v. 15 (cited by Ziai, *Ma'rifat wa Ishrāq*, p. 107).

⁷⁹ See Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 66–67; *İşrak Felsefesi*, p. 84.

⁸⁰ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 21, 86; *İşrak Felsefesi*, p. 39–40, 98.

⁸¹ See Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 20; *İşrak Felsefesi*, p. 39.

⁸² Suhrawardī, *al-Mashāri'*, *al-Mantiq*, v. 15 (cited by Ziai, *Ma'rifat wa Ishrāq*, p. 107).

someone who has not seen it⁸³. Given that any definition, regardless of its kind, is composed of words in final analysis, it is not possible to convey with definition the knowledge of the reality of a thing to someone who has not seen it. Thus, both Mehmet and Ahmet should initially see an elephant so that one of them be able to define its reality for the other. Then and only then, let say, Ahmet defines the elephant for Mehmet saying that, “Elephant is the thing that you see with all its qualities together.”⁸⁴ Suhrawardī calls this definition “name”, claiming to be the truest kind of definition, since it depends on its direct vision and includes all its attributes in combination⁸⁵. Thus, we can say that definition of a thing for Suhrawardī is no more than pointing to it by hand.

The result Suhrawardī is trying to arrive at through all the discussions and arguments above is this: If one fails to know a thing through physical vision or through the spiritual vision proper to the true sages, it is impossible to convey the knowledge of its reality to one through a statement that is alleged to indicate it. In short, it is impossible to form an essentialist definition. Suhrawardī claims that “Their master (*ṣāhib*) also admitted this fact.”⁸⁶ Bearing in mind the points I have called attention to in the introduction of this study, I think that Suhrawardī might have meant by the phrase “their master” either Aristotle or Avicenna or both.

Suhrawardī asserts that conceptual knowledge can be acquired through either physical or spiritual vision. So far we have tried to analyze his theory of definition that relies on physical vision. But what does the author mean by the spiritual vision (*mushāhadah*) proper to the true sages? We can suppose that there is no difference between us as ordinary people and the true sages in perceiving of the material things with the bodily eyes. So, the objects of the vision specific to the true sages must be beyond and above the physical world. To get some insight into what these objects are, we need to be familiar with Suhrawardī’s cosmological system.

Suhrawardī asserts that all existents emanated from one single principle which he names the Light of Lights (*Nūr al-Anwār*)⁸⁷. Since this principle is one in all respects, the existents can only emanate from It hierarchically and gradually, not at once and all together⁸⁸. In the beginning, only one thing emanates from the Light of Lights, which he calls the Most Proximate Light (*al-Nūr al-Aqrab*). This

⁸³ Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 54–55; *İşrak Felsefesi*, p. 73; *al-Mashāri’*, *al-Mantiq*, v. 14 (cited by Ziai, *Ma’rifat wa Ishrāq*, p. 106).

⁸⁴ Bu örnek bize aittir.

⁸⁵ Suhrawardī, *al-Mashāri’*, *al-Mantiq*, v. 15 (cited by Ziai, *Ma’rifat wa Ishrāq*, p. 109).

⁸⁶ See Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 21; *İşrak Felsefesi*, p. 38.

⁸⁷ Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 121; *İşrak Felsefesi*, p. 130.

⁸⁸ Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 125; *İşrak Felsefesi*, p. 133.

light is poor in itself and rich thanks to the Light of Lights⁸⁹. From the Most Proximate Light do emanate the second light and the all-encompassing sphere (*al-barzakh al-muḥīt*)⁹⁰, from the second the third light, from the third the fourth, and from the fourth the fifth⁹¹, this process continuing until the last light emanates, from which no other light emanates⁹². Suhrawardī refers to these lights as the “sublime principal dominant lights” (*al-qawāḥir al-uṣūl al-a‘lawān*)⁹³, the “dominant lights” (*al-anwār al-qāhiraḥ*)⁹⁴, the “vertically-ordered lights” (*al-anwār al-mutarattibah al-ṭūliyyah*)⁹⁵, and the “principal intellects” (*al-‘uqūl al-uṣūl*)⁹⁶. These are counterpart to the immaterial intellects in Avicenna’s cosmology except the fact though these lights are not infinite in number, they are not limited to ten or fifty and odds; on the contrary, they are over hundreds⁹⁷.

There is a network of interactions between the vertically-ordered lights themselves, between the lights and their own rays, between the lights and the rays of one another, and between the rays themselves. Besides, there is a combination of interactions among the aspects of the lights such as those of poverty, richness, love, and domination. From all this combination of interactions, there appear the altitudinal dominant lights or the equal dominant lights⁹⁸. Suhrawardī also calls them the “dominant lights as the Forms” (*al-anwār al-qāhiraḥ al-ṣuwariyyah*)⁹⁹. These kind of lights are the ontological principles of all existents in both the celestial spheres and the elemental sublunar world. In this context, he terms these lights the “masters of icons” or “the masters of idols” (*ṣāḥib al-haykal or ṣāḥib al-ṭilsim*) or the “lords of species” (*arbāb al-anwā‘*) and the “lords of icons”¹⁰⁰. For example, the sun’s master of icon is *Shahrūr*¹⁰¹, the water’s is *Khordād*, the

⁸⁹ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 128; *Íşrak Felsefesi*, p. 136; Shihābuddīn Suhrawardī, *Hayākil al-Nūr* (in *Majmū‘āt-i Muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, edited by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, Najafqulī Ḥabībī, Muassasa-i Muṭāla‘āt ve Taḥqīqāt-i Farhangī, Tehran 1375 Hijri Solar (1996)), vol. 3, p. 95.

⁹⁰ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 133; *Íşrak Felsefesi*, p. 140.

⁹¹ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 140; *Íşrak Felsefesi*, p. 145.

⁹² Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 147; *Íşrak Felsefesi*, p. 149.

⁹³ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 142; *Íşrak Felsefesi*, p. 146.

⁹⁴ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 145; *Íşrak Felsefesi*, p. 148.

⁹⁵ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 144; *Íşrak Felsefesi*, p. 148.

⁹⁶ See Suhrawardī, *al-Mashārī‘*, vol. 1, p. 463.

⁹⁷ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 140, 155; *Íşrak Felsefesi*, p. 145, 155; *Hayākil al-Nūr*, vol. 3, p. 148–49.

⁹⁸ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 142–43; *Íşrak Felsefesi*, p. 146–47.

⁹⁹ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 145; *Íşrak Felsefesi*, p. 148.

¹⁰⁰ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 143; *Íşrak Felsefesi*, p. 147.

¹⁰¹ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 149; *Íşrak Felsefesi*, p. 151.

plant's is *Mordād*, the fire's is *Urdūbihisht*¹⁰², the soil's is *Asfandārmodh*, man's is *Jabrāil* (Gabriel), who is also called *Rawān-bakhsh* (Soul-Provider) and *Rūh al-Quds* (Holy Spirit), too¹⁰³.

In fact, one may tend to understand the masters/lords as the species forms and the icons as the particulars of the species forms. Yet there are substantial differences between the Illuminationist masters/lords and the Peripatetic species forms. First, the former are the ontological principles of their icons and prior to them in the thought. Again, they are substances that really are in the world of lights independently from their icons¹⁰⁴. In contradistinction to this, the species forms depend in their existence on their particulars, let alone being their ontological principles. Second, the species forms are intellectual images or concepts that the mind forms by abstracting the particulars, having no reality whatsoever outside of the mind. Therefore, the universal species are posterior to the particulars in the thought. Thus, while the lords are immaterial substances that are not only ontologically independent of their icons but also their ontological principles, the species forms have no existence outside of the mind independently from their particulars.

Second, the species is a mental entity that is composed of genus and differentia while the masters/lords, for Suhrawardī, are simple essences although their icons are conceived of as compound¹⁰⁵. Accordingly, man's master of icon is not compounded from animality and his being bipedal. On the contrary, it is a latitudinal dominant light when whose shadow falls upon the corporeal world, its icon appears as a perfect man with organs and limbs¹⁰⁶.

To further clarify the difference between the Illuminationist masters/lords of icons and the Peripatetic notion of the universals, Suhrawardī says as follows: "There are metaphors in the words of the Ancients. Hence, they do admit that the predicates are mental beings and that the universals exist only in the mind. Yet what they mean by their words "There is a universal man in the intelligible world" is that there is a dominant light having many rays interacting with one another and that it is man in the magnitudes [i.e., in the corporeal world]. It is a universal, but not in the sense that it is predicated of many things, rather in the sense that it is equally related to many individuals by overflowing onto

¹⁰² Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 156; *İşrak Felsefesi*, p. 157.

¹⁰³ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 201; *İşrak Felsefesi*, p. 186; *Hayākül al-Nūr*, vol. 3, 97.

¹⁰⁴ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 160; *İşrak Felsefesi*, p. 158; *Kitāb al-Talwīḥāt*, vol. 1, p. 68.

¹⁰⁵ Suhrawardī, *al-Mashāri'*, vol. 1, p. 461.

¹⁰⁶ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 159; *İşrak Felsefesi*, p. 157–58.

all of them. With respect to these individuals, it is like a whole, and is their principle and source. This universal is not the concept of the universal [in logic] whose meaning does not prevent the occurrence of commonness, for the Ancients confirm that this universal [unlike the one in logic] has a specified essence and is self-conscious. Thus, how can it be a universal [in the sense used in logic]?"¹⁰⁷

In conclusion, we can say that Suhrawardī's masters/lords of icons are entirely different from the species forms of Aristotle and Avicenna as composite entities of the thought, corresponding instead to the simple substantial Forms of Plato. Hence, it is time to ask the question: Given that the origin and the real nature of things are the masters/lords and that they are not embedded in their icons or idols but distinct from them and exist in the world of lights lying beyond and above the material world, how then can we attain the knowledge of the true nature of things? Suhrawardī claims that the human soul, also an immaterial substantial light, can behold those masters/lords of icons by detaching itself from the body. He goes on to argue that such ancient philosophers and sages as Socrates, Plato, as well as Hermes, Agathademon, and Empedocles before them professed that the Creator of everything is a light, that there are dominant lights, the masters/lords of icons emerged from them, and that Indian and Persian sages are agreed upon this truth¹⁰⁸. He also claims that Zoroaster spoke of these lights and that Hermes, Plato, and the King Kaikhosrow had vision of them¹⁰⁹, narrating such experiences of Plato¹¹⁰ and Kaykhosrow¹¹¹. To his mind, the words the pillars of wisdom and prophecy said of the things they experienced in their spiritual visions should be given credence¹¹². He goes on to argue that any objection to these pillars on the part of those who did not live this mystical experience is not only erroneous but also a clear indication of their imperfection and ignorance, and that everyone may live this experience if he worships God in devotion and frees himself from the bodily attachments¹¹³. Besides, he describes the beginning of

¹⁰⁷ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 160; *İşrak Felsefesi*, p. 158.

¹⁰⁸ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 156; *İşrak Felsefesi*, p. 155.

¹⁰⁹ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 156–57; *İşrak Felsefesi*, p. 156; *Kitāb al-Talwīḥāt*, vol. 1, p. 112–13.

¹¹⁰ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 162; *İşrak Felsefesi*, p. 159; *Kitāb al-Talwīḥāt*, vol. 1, p. 112.

¹¹¹ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 157; *İşrak Felsefesi*, p. 156; Shihābuddīn Suhrawardī, *al-Alwāḥ al-ʿImādiyya* (in *Majmūʿāt-i Muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, edited by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, Najafqulī Ḥabībī, Muassasa-i Muṭālaʿāt ve Taḥqīqāt-i Farhangī, Tehran 1375 Hijri Solar (1996)), vol. 4, p. 92.

¹¹² Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 156; *İşrak Felsefesi*, 155–56; *al-Mashārīʿ*, vol. 1, p. 460.

¹¹³ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 255; *İşrak Felsefesi*, p. 219; *al-Muqāwamāt*, vol. 1, p. 190.

wisdom as detachment from the world and its middle as the ability of beholding the divine lights, telling that there is no end to wisdom¹¹⁴.

Trying to corroborate his metaphysics of lights with the Qur'anic verse "God is the light of the heavens and the earth"¹¹⁵, Suhrawardī claims that the Prophet Muḥammad spoke of his own vision of these lights, quoting the following words as prophetic traditions: "God has seventy-seven veils of light. Were they to be removed from His Face, the burning lights (*subuḥāt*) of His Face would burn everything that would behold the Face." "O Light of Light! You veiled Yourself from the creatures. Therefore, no light can perceive of Your Light. O Light of Light! By Your light are lightened the residents of the heavens and are illuminated the residents of the earth. All lights are extinguished because of Your light." "I seek You by the light of Your Face that fills the pillars of Your Throne."¹¹⁶

Suhrawardī claims that he himself also experienced vision of the world of lights and that he had had been a zealous follower of the Peripatetics in denying the world of lights¹¹⁷ until he lived his experience by which he attained the knowledge thereof¹¹⁸. In conclusion, given that the epistemology of Suhrawardī depends on vision in both physical and spiritual sense¹¹⁹ and that Avicenna's epistemology in general and his theory of essential definition in particular are essentially rationalistic and intellectualistic, Suhrawardī discards Avicenna's theory of essential definition as inadequate because for him definition fails to impart the knowledge of a thing's reality and definition is not needed when the thing is seen.

Before closing this chapter, one should say that Suhrawardī is not completely right in his description of Avicenna's epistemology as sheerly and exclusively rationalistic. For Avicenna not only composed works of mystical content and language and initiatic character, but also approved explicitly of the existence and validity of mystical knowledge in his *Ishārāt*, one of his most mature and most important philosophical writings¹²⁰. Though Avicenna's remarks therein are not wild enough to demonstrate that he is an ideal Sufi-at least to the standards of Suhrawardī-, they are certainly clear enough to prove that he is hardly a rationalist¹²¹.

¹¹⁴ Suhrawardī, *al-Mashāri'*, vol. 1, p. 195.

¹¹⁵ The Surah Nūr, 24: 35.

¹¹⁶ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 162–64; *İşrak Felsefesi*, p. 159–160.

¹¹⁷ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 156; *İşrak Felsefesi*, p. 156.

¹¹⁸ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 232; *İşrak Felsefesi*, p. 206.

¹¹⁹ Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, vol. 2, p. 10; *İşrak Felsefesi*, p. 26.

¹²⁰ Avicenna, *Ishārāt*, p. 182 and on.

¹²¹ See Shams Inati, *Avicenna and Mysticism*, Kegan Paul International, London and New York 1986, p. 4; Dilaver Güner, "Süfi" İbn Sînâ ve *Makâmâtü'l-Ârifîn'i*", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, year: 2001, no.: 6, p. 135 and on.

Conclusion

Suhrawardī holds that the philosophical system, known as the *Mashshā'iyyah* or Peripateticism, founded by Aristotles in the Antiquity and reformulated by Alfarabius and Avicenna in the Islamic Medieval Age, is unable to yield the knowledge of truth because it is purely discursive, and discourse alone for him does not impart the knowledge of truth. Meaning by discursive philosophy (*al-ḥikmah al-baḥṭhiyyah*) the epistemological system built exclusively upon reason and its different usages in different realms, Suhrawardī insists that resort should be taken to intuition and mystical, spiritual vision as a way of obtaining knowledge.

Avicenna's conception of essentialist definition depends on the notion that a thing can be known though it is not seen. For he thinks that it is possible to form the quiddity of a thing in the mind as it really is in the concrete. This is accomplished through mentioning in definition the parts that compose the quiddity of the thing. Yet Suhrawardī holds that one cannot know the truth of a thing without seeing it. In attempt to establish this argument and, in other words, to refute Avicenna's theory of definition, he presents several arguments. But they all reduce to the notion that it is impossible for the definition of a thing to represent its quiddity as it is in reality.

First, Avicenna argues the definition of a thing to consist of genus and differentia. Yet that thing, counters Suhrawardī, is one in the concrete, not two things as genus and differentia, for we see it one single whole, not two parts. It follows that this bipartite concept of definition does not reveal the definiendum as it is in reality, failing to yield the true knowledge of it.

Second, even if the genus of the definiendum is known from other contexts because it is the general part, the differentia is impossible to be known from other things as it is peculiar to the definiendum. In order to know a thing, one therefore must certainly see it, as opposed to Avicenna who claims the definition of a thing to fulfill the epistemological function of the vision of it.

Once he completes his critique of Avicenna's conception of definition, he sets forth his own. For him, a thing is only known through seeing it and then a name is assigned to signify it. Suhrawardī calls this act of assignment and signification "definition by name" and holds it to be the most perfect definition.

Summary

This paper is intended to compare the epistemologies of two major schools of classical Islamic philosophy, namely, the *Mashāshā'iyya* and the *Ishrā'iqiyya*. The term *Mashāshā'iyya* is the literal Arabic translation of Peripateticism that refers to the Islamic philosophical school that is largely characterized by Ari-

stotelianism and Neoplatonism and is represented by Alfarabi, Avicenna, and Averroes. As for the Arabic term *Ishrāqīyya*, meaning literally illuminationism, designates the philosophical school, founded by Shihāb al-Dīn Suhrawardī, which is composed of such a broad range of elements as Platonism, Neoplatonism, Pythagoreanism as well as Islamic mysticism, pre-Islamic Persian angelology and symbolism. One, however, can reduce Suhrawardī's illuminationism to a twofold structure: theoretical and philosophical on one hand and intuitional and mystical on the other. The latter consists largely of Suhrawardī's extensive critique of Avicenna's views in the fields of epistemology, physics, and metaphysics. The present study aims at elaborating on his critique of Avicenna's epistemology with a special emphasis on the latter's theory of definition.

Key Words: Islamic philosophy, philosophical criticism, Avicenna, Suhrawardī, Islamic Peripateticism.

Tahir Uluç holds a Ph.D. in Islamic Philosophy and associate professor at Divinity School of Konya University, Turkey.

MICHAEL CHUKWUEMEKA OZUMBA

(Igbariam, Nigeria)

**REVISITING PAN-AFRICANISM,
THE RALLYING POINT
OF THE CONTEMPORARY AFRICAN**

Introduction

The first duty of every man is to preserve himself in being. Philosophers like John Locke and especially Thomas Hobbes understood this point as the instinct of self preservation. As a result when the need for the ownership of private properties emerged, man found out that there would be chaos if every man performed this task of self preservation for himself. Such a system would enthrone the mindset that ‘might is right’ and ‘justice is the interest of the stronger party.’ These were the unfortunate submissions of the sophists in the ancient/cosmological era of philosophy.

It was to forestall the type of lawlessness that the human society inaugurated the commonwealth on the condition that every man gives up his right to self preservation to a certain man or to a certain assemblage of men on the condition that other persons give up their rights and authorize the actions of the Leviathan in like manner. Pan-Africanism arose as Africans considered their ordeals as a people who were being plundered and dehumanized by fellow human beings from the Western world through slavery, colonialism, neo-colonialism and if one may say today through globalization and privatization imposed by the IMF and the World Bank. This paper seeks to appraise the success of this movement and its appropriateness to Contemporary African Philosophy in this age of westernization of the world through the phenomenon of globalization.

Pan-Africanism: What is it?

Pan-Africanism was an instrument used by the National Ideological class of African philosophers in the agitation and actualization of the independence of African nations. It did not have a common founder. Rather it grew as a child of circumstance born at the time Africans were being dehumanized, brutalized and treated as mere instruments both at home by foreign governments and in Diaspora where so many Africans lived hundreds of years as slaves who were owned by their masters the way dogs are owned. In the true sense of what Africans were taken for, they were even ranked below the dogs because dogs have respect and dignity today.

Historical Development of Pan-Africanism

Pan-Africanism as a concept is a socio-political worldview, philosophy and movement aimed at unifying native Africans and those of African heritage into a global African community. In other words, it is a call for a politically and economically united Africa. It is a call to the Africans to assert and indeed recover their humanity long battered through colonial exploitation, slavery and neo-colonization.

As a philosophy, Wikipedia notes that it 'represents the aggregation of the historical, cultural, spiritual, artistic, scientific and philosophical legacies of Africans from past times to the present'. As an ethical system, its origin is traceable to the ancient times when the Western world began to take Africans slaves. Enslaved Africans and their latter descendants found themselves enmeshed in a system of exploitation where their diverse African origins became a sign of their service status, and where their masters worked tirelessly to ensure that they never came to understand themselves. Pan-Africanism aimed at setting aside the cultural differences among the enslaved Africans while trying to foster unity of purpose and actions, solidarity and resistance to this perceived exploitation. It also sprang as a result of the resolution of educated Africans to wrestle the continent out of the hands of the invaders called the imperialists/colonialists.

In the face of several slave insurrections at the end of the 18th century, this political movement developed across Europe, America and Africa with the major purpose to weld these disparate movements into a strong network of solidarity in order to put an end to this oppression. Modern Pan-Africanism however, began around the beginning of the 20th century when the African Association, later renamed the Pan-African Association, was organized by Henry Sylvester Williams.

Their first conference was held in 1900. The concept of Pan-Africanism was however soon expanded to include African Diaspora.

Having come this far, it becomes very important to highlight some of the factors that led to the development of this Pan African movement. As already indicated above, the movement was originally intended to challenge the main activities of the then imperialist government, slave trade, colonialism and racism, which were at their height by the late 19th century. Another factor however, which contributed to the ultimate task of the conceptualization of this idea and its actual birth by African intellectuals such as William Edward, Burghardt Dubois, Joseph Casely-Hayford, George Padmore and others was the Berlin conference of 1885 where the Pan-African continent was 'carved up and apportioned amongst the western powers without her consent.' This is the submission of F. B Bankie (2007). I shall discuss this under the subheading Pan-Africanism: The harbinger of liberation.

Pan-Africanism can be talked about from two different divisions, namely the broad and the narrow divisions.

In the narrower sense, its definition is limited to a political movement for the unification of the African continent while its broader definition includes the cultural and intellectual movements of all Africans the world over, that is, the global African presence. Thus, in the first Pan-African conference held in 1900 and two district others held both in 1958, the narrower sense of Pan-Africanism can be specifically identified.

The first conference was held in London from the 23rd-25th July 1900, and was the brain child of Henry Sylvester Williams a West Indian Barrister. Among the African-American intellectuals in attendance was Dr. William Edward Burghardt Dubois (1868–1963) who as quoted in Legum (1962:24) had made a statement to the effect that, 'if the Negro were to be a factor in the world's history it would be through a Pan-African movement'. It is worth noting that this man's admirers saw him as the harbinger of freedom and an attacker of injustice. He was born on the 23rd of February, 1868 at Barrington vicinity with perhaps 25–50 black men in a population of 5000. Hence overt racism was at its minimal level there but racism was suggestive through 'a constant barrage of innuendos and vindictive attitude of its residents.' (cf. www.dubois.org)

In the face of such pronouncement, the conference was thus for him a dream come true. At that conference, he declared that 'The problem of the twentieth century is the problem of the colour line – the relation of the darker to the lighter races of men in Asia and Africa, in America and the islands of the sea'. In acknowledgement of his contributions to fostering the course of Pan-Africanism, Martin Lutter King Jr. was quoted on the Internet as having written that:

History cannot forget W.E.B DUBOIS because history has to reflect truth and Dr Dubois is a tireless explorer and a gifted discoverer of social truths. His singular greatness lay in his quest for truth about his own people. There were very few scholars who concerned themselves with honest study of the black man and he sought to fill this immense void. The degree to which he succeeded disclosed the immense dimension of the man. (www.dubois.org)

It was during his doctoral studies at the University of Berlin that 'Dubois for the first time was exposed to the fact that the race problems in Americas, Africa and Asia and the political development of Europe were one. This was the period of his life that united his studies of history, economics and politics into a scientific approach of social research.' (www.dubois.org/htm/DuboisBio.html) Thus as a student in Harvard he wrote his doctoral thesis on 'The Suppression of the African Slave Trade in America.' This became the most authoritative work on that subject as well as the first series in Harvard's Historical series. In his research Fellowship year with the University of Philadelphia he came up with the Philadelphia Negro. In this work, as quoted in www.dubois.org, he was succinct in his analysis of the predicaments of the Negro that he penned down the following: 'It revealed the Negro group as a symptom, not a cause; as a striving, palpitating group, and not an inert, sick body of crime; a long historic development and not a transient occurrence.' (see www.dubois.org/htm/DuboisBio.html)

Also present at the Pan-African Movement meeting in 1900 was the Afro-Jamaican Marcus Mossiah Garvey (1887–1940) whose father was kidnapped, enslaved and transported over the Middle Passage to the 'New World' where he worked in the plantations of Jamaica. As recorded in (1969:42) this man later 'sought to unite all Africans the world over, to establish a bridgehead on the continent of Africa from which to fight colonialism and weld the whole of Africa into a united nation'. Garvey eventually went to Britain and the United States where he tried to mobilize Africans wherever they were to return to Africa with the slogan 'Africa for Africans here and abroad'. At a convention held in New York, August 1–31 1920, Marcus Garvey formed the Universal Negro Improvement Association UNIA. At that convention Garvey protested against the exploitation and dehumanization of Africans by the Western world. In one of his uncompromising orations he said "Up you mighty people, you can accomplish what you will." Garvey held pageants and parades in and through 'Harlems' with red, black and green liberation flags flying (The colors symbolize the skin, the blood and the hopes and growth potential of black people. The green is also symbolic of the earth.) (www.dubois.org).

Following the first Pan-African conference in 1900, between 1919 and 1927, Dubois organized four Pan-African congresses which later came to be called the

Du boisian congresses and as such marked the first phase of Pan-Africanism. The first was held in 1919 in Paris, the second in 1921 in London, Brussels and Paris, the third in 1932 in London and Lisbon, and the fourth in 1927 in New York. Thompson (1969:55) observes that of the four, while the first two showed promise for the growth of the Pan-African idea, the last two had been disappointing and revealed a diminution of its forces.

After several attempts by the 'father of Pan-Africanism' W. E. B Dubois and other leaders like Dr Harold Moody, the fifth Pan-African congress assembled from 15–19 October 1945 at the Charlton Town Hall, Manchester with over two hundred delegates from the coloured world in attendance. The contribution of the Pan-African Federation (PAF) and George Padmore's International African Service Bureau (IASB) were the main reasons why this conference was possible. This new breed of African Nationalists who attended the congress made it their business to clarify issues such as the rejection of assimilation, the outright demand for independence and the organization of mass movements to secure these ends.

After the Manchester congress, the resolutions intended to totally uproot European colonialism and its racist practices remained in the realm of ideas, until thirteen years later when the pan-African political movement landed in Africa in 1958 after Ghana's independence. The independence of Ghana was historically significant since, according to Thompson (1969:126), it 'removed one of the disabilities under which the (Pan-African) Movement had operated in the first phase, namely, the absence of a base from which propaganda and ideas could be disseminated. The first Pan-African conference to be held on the African soil was the one in Accra, Ghana in April 1958 with eight African governments independent at that time in attendance, namely; Ethiopia, Morocco, Tunisia, Libya, Egypt, Sudan and Ghana. This group of eight sovereign nations in Africa issued a joint declaration on behalf of Africa condemning colonialism and the apartheid system in South Africa. In December 1958, the first All-African People's Conference was held and it purposefully linked itself to the Pan-African tradition. It was the impetus of these two Accra conferences that ushered Pan-Africanism into the realm of real politics and led to the formation of the O.A.U in May 1963. This O.A.U has recently metamorphosed into the African Union (A.U).

In the 1960s and 70s the term became associated with Afrocentrism, an ideology of African American unity and identity politics that kick-started as an offshoot of the civil rights movement. In 1974, the sixth Pan-African Congress was held in Dar es Salaam with 52 delegations representing independent states in Africa and the Caribbean, liberation movements and communities of people of African descent in North America, South America, Britain and the Pacific. It represented the first in the series covered in Africa, in self-governing African state. It made an impact on Liberation Movements of the African countries still

under colonial domination especially the former Portuguese colonies of Mozambique, Angola and Guinea-Bissau and settler colonialism in the then Southern Rhodesia (now Zimbabwe) and South Africa with the bulk of these countries ridding themselves of colonialism shortly after this meeting. This meeting comprised of sessions on Economics, National Liberation, Culture, Education, Science and Technology. The high point of the meeting was the paper delivered by Walter Rodney.

In 1994, the seventh Pan-African congress and second to be held on the African continent in the hundred-year history of the PAC covered, with president Y. Museveni of Uganda as patron, Col. K. Otafire as convener and Dr. T. Abdul-Raheem the secretary general was held. The theme was 'Facing the Future in Unity, social Progress and Democracy: Perspectives Towards the 21st Century'. Seventeen African Governments were represented by either diplomats accredited to Uganda or by official ministerial delegations. Over thirty African countries had representations by different political forces and groups, especially, opposition, pro-democracy, youth and women activities. Congress set up a post-congress secretariat under the leadership of the Secretary General, which continued to function in Kampala into the late 1990's.

Another factor was the slave trade and the experience of slavery which forms the very beginning of its operations. This slave trade met a brick wall in the form of resistance and protests against the degradation of Africa and Africans. This was based on the undeniable fact that 'Africans transported across the Atlantic to western plantations were unwilling victims of circumstances beyond their control.

It was necessary because of the fallacious assumptions of the Westerners that Africans were inferior to the Western people. In his preaching, Martin Luther King Jr. alluded to the unhealthy dichotomy between the residents in the North and South of the U.S., a dichotomy that was based on the unhealthy belief that the African is inferior to the white man in intelligence, innovation etc. Martin Luther King wrote:

To justify this subjugation of the African, some Western thinkers and anthropologists settled for works that denied the humanity of the African. For instance, Emile Ludwig, a member of the school of Levyl Bruhl wrote as quoted in Idowu (1962:30) "how can the untutored African conceive God...? How can this be? Deity is a philosophic al concept which the savages are incapable of framing." By extension this argument implies that since the African is a savage and is incapable of conceiving God, he cannot be ranked among the class of humanity. According to Okafor (1991:93), Hegel was more precise on this when he wrote that "blacks are wholly not within the class of humanity."

Okere (1975:5) traced the origin of this inferiority complex which the African developed to "the story of the material success of the imperialist West. Another

crucial factor is that Africans got themselves locked up for centuries as 'cultural islands' without experiencing the benefits of culture-contact ("which would have injected the new blood necessary for productivity in any culture"). As a result of this, the African today is faced with two dilemmas: should he dump completely his cultural heritage or should he revive it. If he chooses to dump completely his cultural heritage then it is tantamount to losing his Africanity as a person for no one can sever himself completely from his root. On the other hand, if he chooses to revive his cultural heritage, how and which should he revive? Should the African be discriminatory in making this cultural revival? I shall give my philosophical opinion on this in the concluding section of this work.

On his part Oreoye (1976:5) in the *Dilemma of the Black Man* made an observation that seems to prove that the African had wasted his years but this does not in any way mean that he is inferior to the white race. In his words:

Civilization is a heritage of mankind and not a native of any region. It is not an exclusive contribution of any race. Many races have contributed to civilization through contacts. But unless the black race makes its own significant contributions to civilization, our race will continue to be pitied or at best merely tolerated like all beggars. We will continue to be world's underdog. To make it the black man needs a hurricane of change known as revolution. But it appears to me that a great majority of the black middle class are not ready for this. Here lies the black man's dilemma.

He thereafter found solace in the actions of the leaders of some of the African states in the 1960s and 1970s who seemed to be focused on the emancipation of the African from the shackles of backwardness that he wrote on the same page of his work:

Pride in our past is meaningful only if it becomes a source of strength for great achievements in science and technology by some of the free black nations of the world. Pride in our past is meaningful if it enables, at least, a black nation to make an original, breakthrough to modernity. Nkrumah's Ghana, Guinea, Tanzania, Guyana and Nigeria since the July, 1975 coup had sought or have been seeking original solution to their problems of development. They have thinking and progressive leaders. But these are so few in relation to many black states that are helpless and have no sense of direction. (See Oreoye 1976:5)

Have these African nations been able to continue with the spate of thinking and indigenous methods of development Oreoye praised them in the past there may not be any need for this research work. But today Africa has derailed to the extent that she is a mere appendage among the committee of nations in the world. She is only reckoned with as the source of raw materials to the developed nations of the world. Perhaps at this juncture a cursory look at Nigeria the so

called giant of Africa may be necessary so that through the logic of induction we can see the same situation in the many countries of Africa.

Nigeria is a country with the highest population index in the whole continent of Africa. Nature has bestowed upon her superabundant natural resources like crude oil, natural gas, gold tin, coal, iron ore, precious stones, etc., therefore, all that is needed to set this giant on the path to greatness is good government and good management of resources. However, a cursory look at the nation presents a future as bleak as the sepulcher and a present with extraordinary high rate of mortality. The nation has been plundered by the military who were trained to kill and to destroy. The thirteen years of democracy in the country has also not fared better. Reasons are multifarious: lack of planning, unbridled acceptance of anything foreign as the best way to solve the problems of the nation without seeking to situate such policies to the African environment; the exocentric attitude of both the government and the governed; corruption brought about by winning elections as a result of being the anointed son of the Western world.

Faced with these types of problems during the colonial years the educated Africans felt it a need to emancipate Africa from colonial imperialism, economic exploitation and cultural alienation through their various writings. Lenrie Peters wrote the poem 'Africa, My Africa' in which he encapsulated the ill treatment of the African and the Western perception of the African as inferior. On his part Kwesi Brew wrote 'Lest we should be the last' in which he portrayed the African as thoroughly alienated from his culture. He ended the poem on the note that when they got to the abode of the god, a movement for which they left behind everything that mattered to them they were surprised to see those the gods had loved and respected mock the gods to their face.' Therefore, this movement began as Africans saw the need to assert their humanity in a world that could take them as anything but human. In the words of Thompson (1969:4) 'Pan-Africanism may be seen as an idea that... was concerned not only with protest but also with the fashioning of a coherent philosophy which would enable the African as well as 'Negro' man not only to enhance his material welfare but also to elevate him from the centuries of humiliation which has been his lot and thus enable him to re-establish his dignity in a world that has hitherto conceded him none'.

Robert Mangaliso Sobukwe, the President of Pan African Congress of Azania made this call anew when he wrote Izwe Lethu [the land is ours] thus:

Here is a tree rooted deeply in the African soil, nourished with waters from the rivers of Africa. Come all thee Africans, sons and daughters of the soil, young and old and become with us the leaves of the same branch and branches of the same tree. Come and work with us tirelessly and fearlessly for efficient and non racial governance of our country. (see Road to Pan-Africanism in <http://www.panafricanperspective.com>)

This was a clarion call to all people of African descent both at home and in the Diaspora, young and old to come around and help in the governance of Africa. Nkrumah (1961:xi–xiv) wrote:

For centuries, Europeans dominated the African continent. The white man arrogated to himself the right to rule and to be obeyed by the non white; his mission he claimed was ‘to civilize Africa’. Under this cloak the European robbed the continent of vast riches and inflicted unimaginable suffering on the African people. All this makes a sad story, but now we must be prepared to bury the past with its unpleasant memories and look to the future. All we ask of the former colonial powers is their good will and cooperation to remedy past mistakes and injustices and to grant independence to the colonies in Africa.

Eventually, all African states have succeeded in wresting power from the jaws of the colonial invaders but cannot truly be said to be independent. While Africans reign in Africa, the former colonial masters still rule in and through the African rulers. The later prescribes for Africa the type of government they should adopt and the economic system that will best serve their interest (the interest colonial masters). In a nutshell, they are still ruling through the African elites who must take instruction from them to the extent that they can be removed through NATO invasions that are often disguised as serving the interest of the ordinary civilians as could be read in the NATO – led invasion and devastation of Libya. At this juncture it may be necessary to quote an excerpt from “if there were global justice, Nato would be in the dock over Libya” as contained in the guardian.co.uk of 15 may, 2012.”

Libya was supposed to be different. The lessons of Iraq and Afghanistan had been learned, David Cameron and Nicolas Sarkozy insisted last year. This would be a real humanitarian intervention. Unlike Iraq, there would be no boots on the ground. Unlike in Afghanistan, Nato air power would be used to support a fight for freedom and prevent a massacre. Unlike the Kosovo campaign, there would be no indiscriminate cluster bombs: only precision weapons would be used. This would be a war to save civilian lives. Seven months on from Muammar Gaddafi’s butchering in the ruins of Sirte, the fruits of liberal intervention in Libya are now cruelly clear, and documented by the UN and human rights groups: 8000 prisoners held without trial, rampant torture and routine deaths in detention, the ethnic cleansing of Tawerga, a town of 30,000 mainly black Libyans (already in the record as a crime against humanity) and continuing violent persecution of Sub-Saharan Africans across the country.

The author of the paper then went further to emphasize that the National Transitional Government imposed upon the Libyans “passes Gaddafi-style laws

clamping down on freedom of speech, gives legal immunity for formal rebels and disqualifies election candidates critical of the new order. These are the political forces Nato played decisive roles in bringing to power.” Nato it is reported went contrary to protecting civilians which they claimed to be their principal task having learnt from their invasion of Iraq, Afghanistan and Yemen. Nato had promised before the clamp down on Libya that they would use precision weapons but ended up doing the direct opposite of what they said they would do thereby showing in clear terms that the mission was meant to ouster Gaddafi and evolve an indirect rule of Libya. The paper wrote that:

While Nato’s UN mandate was to protect civilians, the alliance in practice turned that mission on its head. Throwing its weight behind one side in a civil war to oust Gaddafi’s regime, it became the air force for the rebel militias on the ground. So while the death toll was perhaps between 1,000 and 2,000 when Nato intervened in March, by October it was estimated by the NTC to be 30,000 – including thousands of civilians. ...*But so long as international law is only used against small or weak states in the developing world, it won’t be a system of international justice but an instrument of power politics and imperial enforcement.* (italics mine)

This paper ends on the note that “just as the urgent lesson of Libya – for the rest of the Arab world and beyond – is that however it is dressed up, foreign military intervention isn’t a short cut to freedom. And far from saving lives, again and again it has escalated slaughter.”

Unger (2003) in House of Bush, House of Saud: The Secret relationship Between the World’s Two Most Powerful Dynasties reckoned that an attempt to service friendship and to protect the economic interests of both the Bush and the Saud families was responsible for President Bush socializing with a Saudi billionaire on September 13, 2001 (barely forty eight hours) after the terrorist bombing of the US. He asked “why did Saudi Arabia the birthplace of most of the hijackers – get preferential treatment from the White House even as the world Trade center continued to burn?” (See Unger (2003:back page) Unger asked this question because President Bush was dining and wining with his counterpart and their cronies even immediately after the September, 11 attack on the U.S. Unger therefore reasoned that the reason behind the no love loss situation between the duo and between the nationalities of the two countries was because of the close economic ties the leaders of the two nations had.

The implication of the case of Libya is that situations prevalent during the time of the formation of the Pan African Movement are still realities of today. The neo-colonial postures and anglings of the Western world, the plunder of the economy of the African continent by the agents of imperialism and globalization, the upward looking to Europe and America for approval of leadership by the

political class of the continent all portray the fact that Pan-Africanism is valuable today as it was in the years of its formation. To lay credence to this, Dr Pekho Motsoko, President of the Pan African Congress of Azania wrote:

Our land is well endowed in valuable assets such as gold, diamond, platinum, palladium, chromium, vanadium, manganese, uranium, iron ore, coal. It produces a wide array of vegetables, grapes, sugar, citrus, and other fruits, and sustains the domestic wine industry. It is essential to the cattle, dairy, sheep, and goat cultivation industries, among other sectors. But with all the wealth of the land, the people remain abysmally poor, maltreated and ill served. This abominable condition exists because the same elements that controlled the land during the former apartheid era continue in the control of the land today. So we see that, in the instant, the more things change, the more they remain the same. (see 'road to Pan-Africanism' in <http://www.panafricanperspective.com>)

Indeed, the more things change in Africa the more they remain the same because the political class today in Africa sees itself as the messenger of the Western world. As a result, they seek by all means the endorsement and approval of the western world to the utter degradation and blatant denial of the humanity of its kiths and kins.

The intentions behind the establishment of the Pan African Movement

It is pertinent at this material moment to look at the bases upon which the Pan-African movement was founded. This will also serve as my base in assessing the progress or retrogression of the Movement and the attendant conclusions that will follow of necessity. I shall discuss the bases for this movement from five different themes which to me are the contents or areas adequately covered or intended to be covered by the movement.

Pan-Africanism: A Universal Expression of Black Pride and Achievement

This aspect of the Movement was so much emphasized by Antar Diop, Leopold Sedar Senghor and Aime Cesaire. Senghor personally wrote against the French policy of assimilation which had as its target the complete assimilation of the African into the culture of the French man while ensuring that nothing is

left of the African culture. In essence this policy was directed to ensuring total usurpation and alienation of the African from his culture. This to the French colonial masters is the only proof and guarantee that the African has been civilized. Even today, efforts are made by the respective French governments to ensure that Africans learn the French language to the detriment of African indigenous languages, e.g. the Igbo language. Senghor and co therefore wrote to remind the Africans of the glorious achievements of their forebears through ingraining in them black consciousness. Hence they wrote that black is pride. This was ideologically motivated to make the African proud of things indigenous to him and to extricate from his mind exocentric attitudes. In a nutshell, it aims at a return to African culture, society and values.

Aime Cesaire and Leopold S. Senghor were able to instill this pride in the African through their joint published work in the journal *L'Etudiant Noir* (the Black Student).

This notion was also expressed by the Steve Bantu Biko led Black Consciousness Movement of South Africa. Steve Biko described this as 'an attitude of mind and a way of life, the most positive call to emanate from the black world for a long time'.

In his rethinking francophone cultures Karmal (2004:9–23 at 13) penned that:

The long exercise of colonial subjection, and the mystification of racist ideas of superiority that went with it, saw francophone Africans being taught to discard whatever they had of their own and to acquire instead the trappings of French civilization. "Gallicization" was the basis of almost all education in French colonial territories. A few Africans were given the keys to French culture. However, the intention was not to promote symbiosis, but assimilation. This project failed entirely: the best and the brightest assimilés used the keys given to them to open another door, the door to African cultural liberation.

The specific reference to French colonialism is of pivotal importance in Senghor's Hermeneutics in the sense that the policy of assimilation pretends to make one a French citizen by stripping one of one's identity. In other words, the hallmark of assimilation is a discarding of everything African in a person and an unbridled acceptance of alienation from self, environment and culture. **Oguejiofor** observed in his "Negritude as Hermeneutics" that "while the basic ideologies propping up colonial subjugation and the resentment they engendered in the African remained generally similar, it is not to be overlooked that the earliest apostles of negritude were all products of French assimilationist policy. While these *assimilés* were strident in their attachment to their pristine African past, their counterparts in the English-speaking colonies were generally less afraid of being westernized.'¹ (See

Oguejiofor O, 'Negritude as Hermeneutics' in 2009, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 83, No. 1)

Therefore, the philosophy of Negritude is an attempt to stall the machination of the western world in her effort to sustain the tempo of dehumanization of the African, alienation of the man and a complete subversion or annihilation of his culture. The work of Senghor was therefore an effort at questioning the status quo in a bid to help the African become consciously aware of the hidden dangers of uncritical acceptance of the French policy of assimilation no matter how appealing the argument of the imperialists may be. There is no understanding except if there is misunderstanding, a negativity that becomes the origin of hermeneutics.

Like Gadamer, Sedar Senghor sought to remove this misunderstanding so that the African of his time and his succeeding generations can realise their full potentialities as Africans and be able to borrow when necessary with a spirit of discrimination. Negritude as understood and couched by Senghor becomes hermeneutic and bothers on all aspects of his life. Viewed from this background, Oguejiofor concludes that one then sees Negritude for what it is, a philosophy with clear aims, in particular, the aims of furnishing a corrective measure and of contributing to the amelioration of the status quo that wrecks havoc on the psyche of the colonized.

Kamal Salhi (2004:13) notes, "So great was the degradation inflicted by colonial rule that many Africans have come to join in the denigration of their own historical achievement." The negative impact of this is so great that one can go on to say that the situation is so terrible that the West has succeeded in de-Africanizing the African too the extent that exocentrism is rife in Africa. Senghor concludes that, "Africa's misfortune has been that our secret enemies, in defending their values, have made us despise our own." (L. S. Senghor, "Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine," in *Senghor: Prose and Poetry*, 99–101, at 99, n.d)

Pan-Africanism: A Return to Africa by People of African Descent Living in the Western Diaspora

This theme arose out of protests made against the inhuman treatment meted out to people of African descent living in Europe and America. These Africans were no more than the beasts of the burden meant to defy the scorching heat of the sun in the sugar plantations to the glorious advantage of the delicate white settlers of the New World. They were condemned to sit at the segregated part of

the bus or train in America and were barred from entering shops to make their purchases. Their children were sent to the segregated schools where they were racially indoctrinated to accept their dehumanized position; they were taught that the African is by natural and chemical constitution inferior to the White man.

There was yet the second angle to this call on the Africans in Diaspora. It was a call for them to come back and help develop the continent. It is hoped that in this way we could put to an end the problem of brain drain that Africa is suffering from till date so that they would contribute to national development by producing a clear and politically well-founded statement of Pan-Africanist Nationalistic ideas. Unfortunately, the continent has not fared well at all in this area as there is mass exodus of Nigerians to other continents in search of green pastures and in protest of her strangulating economy. From the 1990s till date, Nigeria for example has witnessed an unprecedented migration of her citizens to other nations. This has also resulted in brain drain which has dealt and is dealing a deadly blow on the continent. The insecurity problem in Africa has also posed serious threat to the return of these African Diasporas.

Pan-Africanism: A Harbinger of Liberation

In 1885, the Western powers, namely Britain, France, Portugal, Italy, Germany etc., met in Berlin, Germany, where they partitioned Africa among themselves even without having visited most parts of the continent. FitzGerald (1967:96) wrote the following: “each of the Powers concerned sought to acquire for itself the greatest possible area of territory and, without much scruple, to obstruct its rivals, while the welfare of the native inhabitants was never even considered.” In his separate reaction to the plunder of Africa by Europe, Uzoigwe (1974:90) thus quoted Salisbury:

We are dealing with a conference concerned with the future of Africa, not Europe..... the Berlin conference is the culmination of Europe’s desire – since the beginning of European expansion in the seventeenth century – to impose by force, if need be, its collective will over those of the non-European world, to export its culture and civilization, and above all, to exploit the resources of the world.

With this came the forceful usurpation of the indigenous and familiar leadership styles of the African and enthroning in their stead European systems of government by the Europeans against the will of the Africans. They unleashed untold brutality on the African leaders of the time, killing some, deporting others and reducing the rest of the continent to the speechlessness of a stone.

The Western imposition of rulers on Africa and the concomitant exploitation of her natural resources were unacceptable to the people of African descent led by a host of intelligentsia for the simple fact that it was, according to Bankie (2007) in his "Pan African thought and practise", 'characterized by activities of physical exploitation...accompanied by the ideological torture of racism'. One of the most implacable critics of this Europeans invasion and plunder of Africa was Frantz Fanon the revolutionary Pan-Africanist who hailed from Martinique. According to Ackah (1999), Fanon took the 'liberation call personally to heart and to show his commitment he became physically involved in the struggle to end colonial rule by the French in Algeria just after the second world war'. He is the author of the *Wretched of the Earth*.

Pan-Africanism and the Political Unification of the Continent

This theme is closely linked with that of the liberation of the African continent and is based on the philosophical proposition that united we stand and divided we fall. This policy has the effect of reminding the African nations that hoisting of national flags after independence does not and cannot guarantee freedom to Africans unless they work towards unity as a continent. On this note some Africans were determined to ensure that 'never again shall we be slaves in Africa.' This was the rationale behind the call by Kwame Nkrumah and others for the establishment of the Organization of African Unity (O.A.U) in 1963 and recently the establishment of the African Union (A.U) in 2000–2001. The formation of these organizations was also anchored in the fact that the effect of our individual liberation can only be meaningfully felt when together we stand as one voice to ask for our dues both on the grounds of politics and economics which today more than ever has become the main theme of Pan-Africanism. As noted by Bankie, Nkrumah was of the view that 'the only way to resolve the problems of imperialism and neo-colonialism in Africa was the formation of a unitary Socialist government. Moves are on and consultations are taking place on the possibility of a complete metamorphosis of this African Union to the United States of Africa having lost the attempt in Accra, Ghana in July 2007. Today this unification can be seen from the need for Africa to consciously decide what should be appropriated and what should not be appropriated in the name of globalization and environmental justice. Recently the President of the Movement for the Survival of Ogoni People (MOSOP) Ledum Mittee in a conference held in the University of Oxford on 'Pan-Africanism for the New Generation', July, 2011 argued that 'enviromental justice movements across the African continent should create hori-

zontal linkages in order to better protect the interests of threatened peoples and the ecological systems in which they are embedded, and upon which their survival depends.⁷

Pan-Africanism: An Agenda To Provide Revisionist Histories

For a long time history and anthropology books were filled with a lot of claims made about the African by the Whiteman. To the disillusionment of the majority of Africans these anthropological works perjured the African. Pan-Africanism therefore formed a catalyst for the African history to be written by Africans. The aim was to correct the misconceptions and misrepresentations made of Africans by the colonizers.

The Relationship Between Pan-Africanism And African Philosophy

It may be viewed as improper to assert that Pan-Africanism nurtured or resulted in the renaissance of African Philosophy. This is because what is called African philosophy, especially its aspect popularly called or termed Traditional African Philosophy/ethno-philosophical current of African philosophy largely credited to the Ancient and possibly Medieval Periods of the Divisions or History of African philosophy contain thoughts and ideologies seen as originating or emanating from the African way of life. Okere (1983:5) sees this culture as the spring board of a philosophy. He however made a distinction between philosophy understood in that broad perspective and philosophy in the narrow perspective as an organized academic discipline, "a work of pure reason as it steadfastly contemplates upon eternal truth."

However, one can positively assert that the Pan-Africanist Movement helped shape certain African Ideologies which today are found in the ideas and thoughts of the contemporary period of African Philosophy and are still finding expression and relevance in certain 'novel' ideas aimed at the promotion of the same ideals and goals that Pan-Africanism had either sought to achieve or failed to envisage at all. This fact is led credence to by the truism that the philosophies that constitute the contemporary period are seen to be mirroring almost the same themes which the Pan-Africanist movement had promoted or hoped to promote. A typical example is the case of the Ujamaa of Julius Nyerere of Tanzania which called for a unity of purpose among Africans. This unity of purpose was underlined by the term Ujamaa which meant brotherhood, not a brotherhood of people with the same ties of consanguinity but a brotherhood of people who were joined together by

common ties especially united in the strife against a common enemy. The enemy that infringes on the rights of other human beings to realize themselves in being in an atmosphere of freedom and security; the enemy of imperialism that alienates the African from his environment and products of his labour; the enemy that enslaves the African mind and makes the African to see himself as inferior to the white folks, an enemy that organizes injustice against a particular race of humanity; an enemy that enslaved and dehumanized the African at home and in Diaspora; an enemy that is bent on continuing the spate of dehumanization of the African and his world.

Today this same theme of Ujamaa is strongly re-echoed by the metamorphosis of the Organization of African Unity (OAU) into African Union and most glaringly in the quest for a single African state not necessarily devoid of boundaries but simply united strongly against the neo-colonialism of the so called developed countries or first world countries. This theme is identifiable in the clarion calls Africans make for the continent to come out of her ape status in the world, the need to chart her own course using indigenous frameworks and methods. Another point of reference could be the case of Leopold Sedar Senghor's Negritude which re-echoed the Pan-African attempt to establish and re-ignite the dignity and achievements of the black race and the move to instill in every African a conscious knowledge of self about who he is and what he has achieved despite all the odds against him. The influence of Leopold Sedar Senghor's Negritude can be seen in the attempt of Africa and Africans to take their rightful places both in world politics and in their personal ambitions and endeavours.

From the foregoing one can derive the fact that the relationship between Pan-Africanism and African Philosophy can be analogically compared to the relationship between a thinker and his thoughts. It is not possible to separate a thinker from his thoughts just as it is not possible that a thinker can achieve anything without thoughts. In this situation African philosophy is the thinker and Pan-Africanism with its many aspects such as ujamaa, negritude, activism etc are the thoughts/ideas without which a thinker (in this case African Philosophy cannot achieve anything). Pan-Africanism, therefore serves as the necessary nexus between the thinker and the changes/development that he sets out to achieve.

Philosophy is life because it trades on ideas. These ideas are the vehicles for the sustenance of man's life. However, these ideas center not only on the environment. Rather, they spring from man's interactions with his environment. The African environment is replete with the history of slave trade, slavery, colonialism, neo-colonialism, globalization and privatization. All these were/are instruments of dehumanization and subjugation of the African by his colonizers. Today, the African consciousness can be aptly described as a living confluence of the expe-

riences of organized colonization and subjugation. For the African to evolve from these humiliating and debilitating experiences he needs a philosophy of emancipation. This philosophy of emancipation will require that he becomes consciously aware of his past through his free exercise of the benefits of hindsight; he will underscore the areas where he did not do well, he will then make a commitment to plan ahead through a deciphering of the difference between a genuine gift and the Trojan horse. Pan-Africanism therefore is the vehicle for the African to fully situate himself in the present global situation and to fashion out the best means to achieve a complete liberation from the shackles of slavery and exocentrism which his contact with the Western world has foisted on him.

In this sense, one can necessarily see the birth and activities of the 18th and 19th century Pan-Africanist Movement as heralding the coming of the contemporary era of African philosophy. This contemporary era will trade on ideas. Ideologies and thoughts would be propounded with the singular aim of liberating the African, hitherto ensnared and shackled by numerous vices and problems which were products of colonialism, neo-colonialism, exocentric stance, ape status or some other byproducts of indiscriminate acceptance of Trojan gifts.

Conclusion

At this point therefore, it deserves to be stated that African Philosophy is still an apologetic philosophy and will remain so until all fetters of slavery have been removed. However, this does not entail hatred but a spirit of dialogue where the superior reason should prevail over shallow reasoning, and where the understanding of man as a being – with cannot be undermined. Africa will meet up with the rest of the world if and only if she puts on her thinking cap and develops indigenous frameworks that will enable her realize her full potentials. This is the essential task that African philosophers must perform for the continent.

Summary

Pan-Africanism was a movement developed by the African people in the wake of their struggle for recognition of their humanity, dignity and equality with the rest of the world that had battered them. This movement had among other objectives the unification of Africa, a return to Africa by people of African descent living in the Diaspora and universal expression of black pride and

achievement. It was also seen as the harbinger of liberation. The onus of this research work is to assess the success or not of this movement of the African by the African and for the African with a view to showing if appreciable success has been recorded especially as it affects the objective of ensuring a return of the Africans in Diaspora to the continent. This paper seeks to highlight areas where the African of today needs to address in order to bring to fruition the benefits expected of the Pan African Movement. It also seeks to establish in very clear terms that the African has a lot of work to do or else he will more than ever before be swallowed up by the West through an unbridled acceptance without scrutiny of the agents of globalization.

Bibliography

- Ackah W. B., *Pan-Africanism: Exploring the Contradictions*, Sydney: Ashgate Publishing Company, 1999.
- Bankie B. and Mchumbu K. (eds), *Pan-Africanism: Strengthening the Unity of Africa and its Diaspora*, Windhoek: Gamsbery Macmillian Publishers, 2006.
- Casely-Hayford, E., *Ethiopia Unbound: As Study in Race Emancipation*, London: G M Phillips, 1911.
- Du Bois W., *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, New York: Longmans Green and Company Ltd, 1964.
- Esedebe, P., *Pan-Africanism: The Idea and Movement 1776–1991*, Washington D. C: Howard University Press, 1994.
- Fitzgerald W., *Africa: A Social, Economic and Political Geography of its Major Regions*, Methuen and Co. ltd, London, 10th edition, 1967.
- Geiss. I., *The Pan-African Movement*, London: Methuen and Co. Ltd, 1974.
- Idowu B., *Olodumare, god in Yoruba Belief*, London: Longman, 1962.
- Kamal S., *Rethinking Francophone Culture: African and the Caribbean between History and Theory*, “Research in African Literatures” 35 (2004): 9–23.
- Legum, C., *Pan-Africanism: A Short Political Guide*, London: Pall Mall Press Ltd, 1962.
- Nkrumah K., *I Speak of Freedom: A Statement of African Ideology*, London: William Heinemann Ltd. (1957), p. xi–xiv.
- Okere T., *African Philosophy: A Historico-Hermeneutical Investigation of the Conditions and its Possibility*, Lanham: University Press of America, 1983.
- Oguejiofor O., *Negritude as Hermeneutics*, in: “American Catholic Philosophical Quarterly”, 2009, Vol. 83, No. 1
- Prah, K., *Beyond the Colour Line – Pan Africanist Disputations*, Florida Hills, RSA Vivia, 1997.

Senghor L., "Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine," in *Senghor: Prose and Poetry*, 99–101, at 99. (n.d)

Thompson V., *Africa and Unity: The Evolution of Pan Africanism*, London, Longmans green and Co. ltd, 1969.

Unger C., *House of Bush House of Saud: the Secret Relationship between the World's Two most Powerful Dynasties*, N.Y: Macmillan, 2003, cover page.

Uzoigwe G., *Britain and the Conquest of Africa: The Age of Salisbury*, University of Michigan Press, Ann arbor, 1974.

Newspapers

"If there is global justice: NATO would be in the dock over Libya", in: Guardian.co.uk, 15th May, 2012.

Internet Sources

Bankie, B. F., "Pan-African Nationalist Thought and Practice", in: <http://www.nathanieltturner.com>, 2007.

Dr. Manning M., "Along the Colour Line, Pan-Africanism Yesterday and Today", in: <http://www.afgen.com>, 1995.

Pan-Africanism in: <http://www.en.wikipedia.org>.

Road to Pan-Africanism in: <http://www.panafricanperspective.com>.
www.dubois.org.

Dr Michael Chukwuemeka Ozumba

Department of Philosophy, Anambra State University, Igbariam

ADITYA KUMAR GUPTA

(New Delhi, Indie)

**MATERIALISM VERSUS SPIRITUALITY:
NEO-VEDANTA APPROACH OF SYNTHESIS**

Human beings are often described as having two opposing (and complementary) elements: Flesh and Soul. We all strive, to a certain extent and according to everybody's ability, to reach a level where we are satisfied with both elements. This satisfaction is actually an ideal, and seldom do we find people who have reached that level. This estrangement between the two spheres of life, the relationship between materialism and spirituality, is as central a divide as one can imagine. From the remains of our earliest writings, these concepts have been illuminated for us by religious figures, philosophers, novelists, and literary critics, amongst many others. Some have given predominance to matter, while others to spirituality. There have been, however, some philosophers in human history who have tried to strike a balance between the two. One of them is certainly Vivekananda, who stressed the need for perfect synthesis of materialism and spirituality in life.

The synthesis of materialism and spirituality has become inevitable to the modern man. The last quarter of the 20th century and the first quarter of the 21st century have witnessed many transitional changes. Immense progress in science and technology, and in economy has brought about more comfortable living conditions for man. Globalization and liberalization of economies have played a crucial role in this regard. In the era of globalization, we are witnessing an attack of materialism. However, globalization has many good effects. In the words of Samuel P. Huntington:

Over thousands of years, globalization has contributed to the progress of the world through travel, trade, migration, spread of cultural influences and dissemination of knowledge and understanding ... yes, it leaves some people behind, but it helps

millions more to leap ahead. Yes, it has made us materialistic, but it has also brought western ideas of individualism, liberalism, constitutionalism, human rights equality, liberty, the rule of law democracy, free market and separation of church and state. “West Vs. Rest”.

But, in addition to these positive effects of globalization, we should not forget ill effects of it. Human beings, at present, are blinded by the glamour of Materialism. We want to possess more and more, as if we have switched our ‘having mode’ on. Money has taken the place of God, whose values supersedes other values. Compassion has been drained from modern life. The owners of our society want more for themselves. The pursuit of material wealth requires that we act to increase our own gain. Consequently, we must act to increase our brother’s loss and sufferings. That is a choice of our time.

If those whose eyes have been blinded by the glamour of material things, whose whole dedication of life is eating and drinking and enjoying, whose ideal of possession is lands and gold, whose ideal of pleasure is that of senses, whose good is money and whose goal is life of ease, comfort in this world – (P. 156–C.W. IV).

The problem with globalization is not that this process has taken place but its incomplete journey. It is a product of misbalanced growth of the human being. The human being is not a product of material composition. Like other philosophies of his time, the picture of man that emerges in the philosophy of Vivekananda is an organized unit of the Physical and Spiritual. Vivekananda never undermines the importance of the physical nature of man. The very fact that man is always asked to awaken his spirituality presupposes that there is a side of man that is somewhat different from and yet akin to his spiritual nature. Body itself represents the physical aspects of man’s nature. But body is not all reality for man. Like a true Vedantin (The followers of Vedanta), Vivekananda describes the true nature of man as soul force or Atman. The physical aspect of man is inferior, though not to be neglected, to the spiritual aspect. None of these two aspects of man can be neglected. If body is a temple, soul is the God of that temple. If we neglect one aspect and give all emphasis to other one, the growth of the human being will be impeded.

West And East: Two Different Approaches

Like some other contemporary Indian philosophers, Vivekananda equates the problem of materialism and spirituality with the West and the East respectively. In his studies of the human cultural heritage, he saw two distinct approaches to

the problem of human development, one as cultivated by the East and the other by the West.

Western society has always been characterized by material growth of man from Greco-Roman times, the west has been specializing in the manipulation of the physical and social environments of man for ensuring his growth and fulfillment. The whole gamut of ideas and processes arising from his approach is conveyed to us by the rich modern words 'positivism' and 'humanism', which, in the wake of modern technological advances, are often qualified by the word 'scientific'. It is the conviction of positivism that human development is ensured by understanding, controlling and manipulating the environment, natural and social, in which man's life is cast. Through technological and socio-political processes, man suitably disciplines and manipulates his environment, which is sometimes tractable, often intractable, with a view to ensuring his own self expression. The product of such manipulation is civilization. There is in this a sense of a fight with an external enemy. Such a challenge calls forth from the spirit of man the qualities of courage, faith, and confidence in himself, and the capacity for co-operation and teamwork. It disciplines his senses and mind in precision of observation and communication. It helps to endow him with a zest for life and for action and achievement. All these constitute, for man, the school for the development of character and practical efficiency. Here is a distinct philosophy of man which Vivekananda called the philosophy of manliness and which he saw as the fundamental stimulus of the west from the Greco-Roman to modern times.

Those people who adore 'materialism' neglect the essential part of human beings, i.e. spirituality. All their energy is concentrated on material comforts. The result is great material prosperity and development. They have almost won all the world with their economic and military powers and in this regard science and technology have become their greatest help. But this material culture has also given birth to many ill effects. With the materialistic mindset, we can easily earn money and power but it cannot tell us 'how to handle it'. Consumerism is the direct result of this behavior.

Descartes, a western philosopher, proved thinking power to be the basis for the existence of human being, i.e. 'I think, therefore I exist'. But the same western society has changed the criteria of the essence of human being. Now, the consumption of material things has become the ground of human existence. 'I consume therefore I exist'. But consumerism has lowered the level of happiness. Compared with our grandparents, today's young adults have grown up with much more affluence, slightly less happiness and much greater risk of depression and asserted social pathology.

Owing to the phenomenal discoveries in science and their practical applications, the people of the world have been brought together, the geographical and

physical oneness of the world has been brought home to us. But our differences and divergences have increased tremendously; strife and bitterness are rampant. War has become chronic and global in its proportions. The causes are not hidden. Western civilization, which has become the norm for all, has developed, since the Renaissance, along materialistic lines. “The contrast between the success of the modern European mind in controlling almost any situation in which the elements are physical bodies and the forces physical forces, and their inability to control situation in which the elements are human being and forces spiritual forces” is too evident to need elaboration. Man has conquered nature or is very near to doing that; but he has no rudimentary control over himself. We have gained the world; but have lost its soul.

The brilliant achievements of the modern world have told us very little about ourselves. We have climbed the stratosphere, landed on the moon, descended the depth of the sea and the earth, and scratched the surface of the enveloping nature. The recent exploits of our physics convey vague messages of a wonderful universe. Intellect has almost run its course. Knowledge and character have not yet even begun their adventures. In the midst of plenty, we are starved; in the midst of fullness, we are in want. We don't know yet what life essentially is!

This basic tragedy of western man has been noticed by western thinkers themselves. We have Schopenhauer telling us a hundred years ago, in what sounds as an apt critique of the modern welfare state, that ‘the end of a sense bound is boredom’ (‘The world as will and idea’. Translated by R. B. Haldone and J. Kemp. Vol. I, p. 404).

Almost all men who are secure from want and care, now that at last they have thrown off all other burdens, become a burden to themselves.

We have C.G. Jung discussing modern man in search of soul making a distinction between worldly achievement and inner culture, and showing the undesirability of the modern pursuit of the first alone throughout life, he says (Modern man in Search of a Soul, Routledge, 2001, PP. 118–26).

Achievement, usefulness, and so forth are the ideals which appear to guide us out of the confusion of crowding problems. They may be our lodestars in the adventure of extending and solidifying our psychic existences – they may help us in striking over roots in the world; but they cannot guide us in the development of that wider consciousness to which we give the name of culture...

This spiritual poverty is the direct result of western materialism. On account of this they have become masters of Science and so of the external world, but know very little about ‘Science of Soul’. Here my intention is to take a general picture of

western society, however, there are many exceptions to it and many philosophers of the western world have tried to spiritualize the society by their thoughts. But the overall picture of Western society is that of a materialistic world.

But, what the Greeks neglected has become the one ruling passion of the East and especially of India. This registers the other approach which neglects the external environment. It asks man to strengthen his within and bear with the environment and, if strong enough, even to ignore it. It instills the virtues of patience and endurance in place of struggle and advance in the external world, enhances the capacity for renunciation and suffering in place of action and enjoyment; and generally upholds the line of least resistance in the external world. There is in this also a sense of fight with an enemy, but that enemy is within man and not outside of him. This approach gives man 'intimations of immortality'; it brings him into communion with a timeless order of existence within himself and in the world outside. This is also a human fulfillment but of a transcendental order. Its specific expression is found in the monastic life, and the mystical heights of all higher religions are monastic in mood, temper and approach. Herein revealed another philosophy of man, the philosophy of godliness or saintliness, which Vivekananda recognized as the distinct message of the East. It uncovers a divine core in man, which makes him greater than all his external possessions and achievements; it reveals an inalienable spiritual focus within him, which proclaims his intrinsic value and dignity over and above his value for society. The dignity so revealed finds expression not only in the renunciation practiced by spiritual seers and seekers, but also in the incidents of ordinary life.

However, these 'spirit'-oriented people have neglected the material aspect of life and the result was eternal poverty of the common man. They have not been able to progress in science and technology and their living standards have remained poor. Here also, my intention is not to include exceptions but to show the general situation of the common man.

These two societies have developed in two different dimensions, unaware of each other's glory. They have not been able to see the need for other aspects and the result is one-sided growth of human being. They have not been able to excel even in their own fields – neither the western people have become purely materialistic nor Easterners purely spiritual. The reason is ignorance of the nature of human being. The human being is basically the 'divine encased within human mind-body'. If Eastern people have forgotten the external part, Westerners have missed the essential spiritual aspect. Their growth has been impeded because of this ignorance.

History reveals the insufficiency of each of these philosophies taken by themselves. The bitter lessons of the Eastern neglect of the environment are writ large in the arrested development of millions of its human beings. Vivekananda demon-

strated to the people of India the lesson of their history, that to neglect the body and to concentrate on the soul is to court disaster for both soul and body. On the other hand, he demonstrated to the people of the West the lesson of their own history in the reverse. Positivism and humanism, even scientific humanism, are perfectly valid, he said, if they do not reduce the human soul to a mere function of the environment, if they do not lead to swamping of the spirit of man by worldliness, by what one may call, over civilization.

Need of Synthesis

Thus, there is a need for the synthesis of these two. In his own life, Vivekananda had plumbed the depths of both these philosophies; he had assimilated in his own personality of the manliness of the west and the saintliness of the east. He saw clearly the excellences and limitations of each of these two human legacies which he embraced as two integral elements of a total human culture, and Proclaimed the modern age as the era of their synthesis.

...as a man is acting on two planes, the spiritual and material, waves of adjustment come on both planes, Europe has mainly been the basis during modern times; and of the adjustment on the other, the spiritual plane, Asia has been the basis throughout the history of the world. Today man requires one more adjustment on the spiritual plane; today when material ideas are at the height of their glory and power, today when man is likely to forget his divine nature, through his growing dependence on matter and is likely to be reduced to a mere money making machine, an adjustment is necessary... (CW, vol. 4, p. 154).

While welcoming the truly positive elements of western civilization, Vivekananda protested against its exaggerations, its negative features, in a pregnant utterance, when he said to sister Nivedita (The master as I saw him, 27th reprint, 2007, Udbodhan office, Kolkata, 9th edition pp. 215–16):

Remember! The message of India is always, not the soul for nature, but nature for the soul.

Vivekananda noticed the western tragedy referred to by Lowes Dickinson. Comparing it with Indian experience, he said (ibid, p. 114):

Social life in the west is like a peal of laughter, but underneath, it is a wail. It ends in a sob. The fun and frivolity are all on the surface; really it is full of tragic intensity. Now, here it is sad and gloomy on the outside but underneath are carelessness and merriment.

Thus, viewing man integrally in his physical social, and trans-social dimensions, and with a view to ensuring his total fulfillment, Vivekananda expounds a philosophy of man in which man, whether eastern or western, can feel at home and find inspiration to achieve total life fulfillment. Philosophy finds expression in a brief statement of his in which even positivism and secularism become integral elements of a comprehensive spirituality.

Each soul is potentially divine. The goal (of life) is to manifest this divine with by controlling nature, external (by science, technology, and socio-political processes) and internal (by ethics, art, and religion) (C.W.I. p. 124).

Those who see spiritualism and materialism as antagonistic to each other are ignorant about human nature. To the westerner the world of senses is real and to the oriental the world of spirit. "To the occidental oriental is a dreamer, playing with ephemeral toys. Each calls the other a dreamer. Materialist thinks spiritualist a hindrance in human progress. Every event of human life, they say, can be explained in a very mechanical way. Science & technology rationality become the tools for such man. This is the tragedy with modern man, who never pays any attention to his spiritual part. Our education system, too, is working for mental and material progress' 'How to get a job?' has become sole objective for today's colleges. No system cares for 'how to become a good human being?'"

At the same time somehow it is a general impression that a spiritual person should not be a materialistic one. If there is some truth in this, then we should try to be very clear in our minds as to what we mean by this. Do we mean that in order to be spiritual or to get closer to God a person should not own material things like a house, a car, a television, etc and should go into exile in some forest? If we think that this is so then we have to understand that the whole world is material. The fact that we are in human form means that we are material as far as the body part is concerned. Our bodies are material – so we need to maintain our bodies by keeping them well fed, well sheltered. Then, how can one become a spiritual person on earth without being a materialist one? This shows that even for spirituality, materialism is the need to some extent.

In a luminous passage in his lecture on 'My Master', delivered in New York, Vivekananda refers to the limitations of each of the cultural types, developed and conditioned by religion in the orient, and by the physical sciences and the positivistic outlook in the occident. He points out their complementarities and says that the modern age will witness the emergence of a culture, neither oriental, nor occidental, but human, through a healthy interaction and assimilation among cultures. In this context he says:

Each of these types has its grandeur, each has its glory. The present adjustment will be the harmonizing, the mingling of these few ideals (CW. IV, p. 155–56).

In this process of synthesis both systems should come together to learn from each other. We can compare materialism to sensation and spiritualism to concepts and can use I. Kant's words that "perception without concepts is blind and concepts without perception are empty". As for proper knowledge, cooperation of both sensation and concepts is a must, so the synthesis of materialism and spirituality becomes inevitable for proper development of human being. The habit of learning from each other will help immensely in this field. In the words of Vivekananda:

There the Orientals excel, just as the occidentals excel in the other. Therefore it is fitting that, whenever there is a spiritual adjustment, it should come from the orient. It is fitting that when the oriental wants to learn about machine making, he should sit at the feet of the occidental and learn from him. When the occident wants to learn about the spirit, about God, about the soul, about the meaning and the mystery of this universe, he must sit at the feet of the orient to learn (C.W. IV, p. 156).

Aldous Huxley calls the human products of the ancient civilization "wise-fools", and the modern civilization "intelligent fools", and urges the need to produce "intelligent wise men". Certainly, Vivekananda was in favor of such "intelligent wise men", which will be possible only when two civilizations come together. Matter and spirit will go together, enrich each other. Both are like two lines of a railway, they go miles together without creating a hurdle in each other's paths. One becomes the support of the other.

Globalization

In my view, the problems with globalization in the modern world are directly related to the separation of materialism and spirituality. Today globalization has become an all purpose catchword in public and scholarly debate. It is seen as a conscious and active process of expanding ideas in business, trade and cultures across the borders of all states. The objective of making the world a truly inter-related, interdependent, developed 'Global Village' governs the ongoing process of globalization. Vivekananda was aware of it even when it was yet to begin. He says:

The second great idea which the world is waiting to receive from our Upanishads is the solidarity of this universe. The old lines of demarcation and differentiation are vanishing rapidly. Electricity and stream-power are placing the different parts of the world in intercommunication with each other, and as a result, we Hindus no longer

say that every country beyond our land is peopled with demons and hobgoblins, nor do the people of Christian countries say that India is only people by cannibals and savages. When we go out of our country, we find the same brother-man, with the same strong hand to help, with the same lips to say God's Glory. As soon as we come to know each other, love comes, must come, for are we not one? Thus we find solidarity coming in spite of (C.W. III, p. 240).

However, at this juncture of time, it is a must to realize that globalization is not mere materialism and to see globalization a merely western imperialism of ideas and beliefs would be a serious and costly error. Materialism is merely half way completed for globalization. But, as half knowledge is dangerous, so the incomplete journey of globalization will always be harmful.

What is needed, therefore, is nothing but inner spiritualism along with external materialism. I am using here the words 'inner and external' wittingly. The problems with some people, who boast to follow a synthesis between worldly life and spirituality, is that they exchange these words (internal and external) with each other. 'Materialism' is nothing wrong if it is external part of life and spirituality is meaningful only when it is primarily 'inner'. We are primarily 'externally spiritual' but 'internally materialistic'. In the name of spirituality we follow nothing but certain rituals, different forms of worship and also some communal things. Rituals, religious books, traditions are meant to enkindle the inner fire of spirituality but for us they have become the end of religion. In the same way, 'matter' is something 'external' and there is nothing wrong in 'materialism' as far as it is followed externally. But when it enters our mind and soul, it becomes a disease. And we have infected ourselves with this disease knowingly.

Vivekananda prescribed a balanced synthesis between materialism and spirituality in his philosophy of practical Vedanta. His concepts of 'universal religion', 'practical or neo-vedanta' and 'divine humanism' are precious examples of such synthesis. By different Yogas (i.e. Raja Yoga, Karma Yoga Bhakti Yoga..... etc.), he showed that this synthesis is practically possible in life.

The philosophy and vision represented by Vivekananda is meant to produce such fully integrated men and women. He himself was a remarkable synthesis of diverse values – ancient and modern.

Summary

In this article I will try to expound and examine the debate of materialism and spiritualism in the context of two cultures: Western and Eastern respectively. It was Vivekananda, a neo or practical vedantin, who attached two isms with two cultures. Western society has excelled in the 'art of matter'

and focused all their attention on it. The opposite is true of the eastern world. Ignoring the material aspect of life, they have spent their energy on learning the 'art of soul'. These two societies have remained ignorant of other aspects of life. The result is a paralyzed growth of the human world. This is visible in the process of globalization as well. In the present world, we are following utter materialism in the name of globalization, which results in consumerism.

Here, I wish to mention the solution prescribed by Vivekananda. In his view, the remedy lies in the synthesis of 'spirit' and 'matter'. For both these cultures, oriental and occidental should come together and learn the missing part from each other. Westerners should learn from eastern people about spirituality, whereas the 'art of matter' should be learnt under the guidance of westerners. When 'matter' and 'spirit' go together, a new life will emerge on earth and only such world will be a real 'global village'.

Bibliography

- Complete Works of Swami Vivekananda, v. III, V, VII, 11th edition, Mayavati 2006.
- B. R. Ambedkar, *Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development*, Bombay 1979.
- Vivekananda Centenary Volume, Advaita Ashrama, 1962.
- C. G. Jung, *Modern Man in Search of Soul*, Routledge, 2001.
- Nivedita sister, *The master as I saw him*, 9th edition, 27th reprint, Udbodhan Office, Kolkata 2007.
- Rabindra Nath Tagore, 'Rabindra Rachanavali' Centenary Volume, 13th, Calcutta 1962.
- Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster 1996.
- A. Schopenhauer, *The World as Will and Presentation*, trans. R. B. Haldane, J. Kemp, London 1883–1886.
- J. L. Nehru, *The Discovery Of India*, Penguin, 2004.

Dr Aditya Kumar Gupta
 Department of Philosophy
 ZHDC, Delhi University
 adityagitam@yahoo.com

MAŁGORZATA GRYGIELEWICZ

(Paryż)

JARDIN RÉVOLUTIONNAIRE DE ZARATHUSHTRA, RÉFLEXION SUR LES RÉVOLUTIONS DE COULEUR OU DES FLEURS

« On peut peut-être forcer la nature, mais non pas la contraindre »
Goethe, selon Nietzsche dans « Seconde Considération Inactuelle »

C'est le jardin d'Epicure, qui a forcément inspiré Nietzsche à dessiner le « jardin du monde » de Zarathushtra. Avant de nous faufiler dans les méandres de son jardin, de visiter ses plantations et goûter à ses fruits, rappelons que la philosophie de Zarathushtra est une philosophie lumineuse du monde. Elle encourage à marcher vers le monde qui nous attend, le monde semblable à un jardin. « Qui sait respirer l'air de mes écrits sait que c'est l'air des altitudes, un souffle rude. Il faut être bien fait pour lui si on ne veut pas y prendre froid. La glace est proche, la solitude formidable – mais que tout est calme dans la lumière! »¹ En parlant de jardin, Nietzsche ressort l'idée du mariage, qui apparaît sous la forme d'une métaphore nouvelle. Le philosophe sublime l'idée du mariage hasardeux en jardin construit, où les hommes comme les plantes grandissent et s'élèvent. « Tu dois construire plus haut que toi-même. Mais il faut d'abord que tu sois construit toi-même, carré de la tête à la base. Tu ne dois pas seulement propager ta race plus loin, mais aussi plus haut. Que le jardin du mariage te serve à cela. »² Dans ce jardin du mariage les hommes comme les plante grandissent et sont élevés. « Il ne faut pas seulement vous multiplier, mais vous *élever* – ô mes

¹ –, *Ecce Homo*, fg. 3, de Préface, traduit de l'allemand par Alexandre Viallete.

² –, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Première partie, De l'enfant et du mariage, Tous les citations des œuvres de Nietzsche viennent de traduction de Henri Albert, sauf indiqués autrement. Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche publiées sous la direction de Henri Albert dans, <http://fr.wikisource.org/wiki/Auteur>.

frères, que vous soyez aidés en cela par le jardin du mariage. »³ Son jardin possède les murs bien édifiés qui séparent des vieilles choses, des habitudes des vieilles gens, qui croient en un seul dieu, et de leur foi qui seule sauve ce vieux dieu. Zarathushtra accuse ce dieu de ne pas s'occuper de ses enfants, qui sont devenus les veilleurs de la nuit et ennemis de la lumière. « Et quelques-uns d'entre eux se sont même fait veilleurs de nuit : ils savent maintenant souffler dans la corne, circuler la nuit et réveiller de vieilles choses endormies depuis longtemps. J'ai entendu hier dans la nuit, le long des vieux murs du jardin, cinq paroles à propos de ces vieilles choses : elles venaient de ces vieux veilleurs de nuit tristes et grêles. "Pour un père, il ne veille pas assez sur ses enfants : des pères humains font cela mieux que lui !" "Il est trop vieux. Il ne s'occupe plus du tout de ses enfants", (...) – Ainsi parlèrent l'un à l'autre les deux veilleurs de nuit, ennemis de la lumière, puis ils soufflèrent tristement dans leurs cornes. Voilà ce qui se passa hier dans la nuit, le long des vieux murs du jardin. »⁴ Stendhal disait que « la seule excuse de Dieu, c'est de ne pas exister. »⁵ A la différence du vieux dieu Zarathushtra existe et prend soin de ses enfants, il les aime véritablement, et le considère comme les arbres érigés dans son jardin. « Car seul on aime du fond du cœur son enfant et son œuvre ; et où il y a un grand amour de soi, c'est signe de fécondité : voilà ce que j'ai remarqué. Mes enfants fleurissent encore dans leur premier printemps, les uns auprès des autres, secoués ensemble par le vent, ce sont les arbres de mon jardin et de mon meilleur terrain. Et en vérité ! Où il y a de tels arbres, les uns auprès des autres, là il y a des Iles Bienheureuses ! Mais un jour je les déplanterai et je les placerai chacun pour soi : afin que chacun apprenne la solitude, la fierté et la prudence. »⁶

Zarathushtra désire toujours entendre parler de ses Iles Bienheureuses, habités par ses enfants. Dans son jardin poussent ses enfants comme les arbres, dont les arbres de la vie, qui seuls donnent l'espoir. « Parlez-moi donc de mes jardins, de mes Iles Bienheureuses, de ma belle et nouvelle espèce, – pourquoi ne m'en parlez-vous pas ? J'implore votre amour de récompenser mon hospitalité en me parlant de mes enfants. C'est pour eux que je me suis fait riche, c'est pour eux que je me suis appauvri : que n'ai-je pas donné, – que ne donnerais-je pour avoir *une* chose : *ces* enfants, *ces* plantations vivantes, *ces* arbres de la vie de mon plus haut espoir ! »⁷

³ Ibidem, Troisième partie, Des vieilles et des nouvelles tables, fig. 24.

⁴ Ibidem, Troisième partie, Des transfuges.

⁵ Stendhal, cité par Nietzsche dans *Ecce homo* dans fig. 3 de *pourquoi j'en sais si long*, traduit de l'allemand par Alexandre Viallete.

⁶ –, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Troisième partie, De la béatitude involontaire.

⁷ –, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Quatrième partie, La salutation.

Le jardin de la terre accompagne son jardinier dans l'aventure de la connaissance de l'avenir. Zarathushtra comme père des plantations vivantes, de ses arbres de la connaissance reconnaît leur avenir. Même situés dans le jardin bien dessiné et enclos ses habitants savent ce qu'il y a dehors. Protégés de la sauvagerie de la nature, derrière les remparts du dicible, ils grandissent et s'élèvent dans la volupté. « Volupté – c'est pour les cœurs libres quelque chose d'innocent et de libre, le bonheur du jardin de la terre, la débordante reconnaissance de l'avenir pour le présent. Volupté – cependant je veux mettre des clôtures autour de mes pensées et aussi autour de mes paroles : pour que les cochons et les exaltés n'envahissent pas mes jardins ! »⁸

Le jardin du monde paraît comme un jardin des délices pour les bêtes et un océan formidable pour les poissons. « Et lorsque j'ai demandé du miel, c'était une amorce que je demandais, des ruches dorées et douces et farouches dont les ours grognons et les oiseaux singuliers sont friands : – je demandais la meilleure amorce, l'amorce dont les chasseurs et les pêcheurs ont besoin. Car si le monde est comme une sombre forêt peuplée de bêtes, jardin des délices pour tous les chasseurs sauvages, il me semble ressembler plutôt encore à une mer abondante et sans fond, – une mer pleine de poissons multicolores et de crabes dont les dieux mêmes seraient friands, en sorte qu'à cause de la mer ils deviendraient pêcheurs et jetteraient leurs filets : tant le monde est riche en prodiges grands et petits ! »⁹

Le bonheur est dans le jardin. Zarathushtra n'y attend pas la récompense par le droit venant de l'effort éthique – comme chez Kant, où seule la vertu rend digne d'être heureux. La question est ici de savoir ce qu'est « l'au-delà » du « paradis ». Ou bien : quel est le lieu réel du bonheur désigné par ces images ? Le bonheur est-il dans le jardin ? Alors, les images citées recouvrent la terre et le monde qui est ici-bas. Nous pouvons comprendre l'idée du paradis comme la désignation métaphorique d'un présent historique. Le salut n'est pas une promesse qui pourrait s'inscrire pour l'humanité dans l'avenir. L'au-delà ne serait qu'une représentation imaginaire d'ici-bas. Idée très féconde pour une compréhension contemporaine de la nouvelle religion, pour laquelle Nietzsche prêchera tout au long de sa vie. Car le Nietzscheanisme nous demanderait alors d'œuvrer pour le présent de l'humanité, pour le développement durable de soi-même, de surhomme.

Le monde come un jardin n'attend qu'un homme, son jardinier, le surhomme qui y élèvera ses enfants, ses œuvres. Dans le jardin du monde on ne discute ni se dispute, on y babille, comme les enfants babillent entre eux. Ce jardin est un lieu du passage avec lequel apparaît le lieu où va le passant – l'homme qui enseigne

⁸ –, Troisième partie, Des trois maux.

⁹ –, Quatrième partie, *L'offrande du miel*.

Zarathoustra, en tant qu'il est le porte-parole de la vie, de la souffrance, du cercle, et qui est aussi le maître qui enseigne à la fois le Retour éternel et le Surhomme.¹⁰

« "O Zarathushtra, dirent-ils, voici sept jours que tu gis ainsi les yeux appesantis : ne veux-tu pas enfin te remettre sur tes jambes ?

Sors de ta caverne : le monde t'attend comme un jardin. Le vent se joue des lourds parfums qui veulent venir à toi ; et tous les ruisseaux voudraient courir à toi. Toutes les choses soupirent après toi, alors que toi tu es resté seul pendant sept jours, – sors de ta caverne ! Toutes les choses veulent être médecins ! Une nouvelle certitude est-elle venue vers toi, lourde et chargée de ferment ? Tu t'es couché là comme une pâte qui lève, ton âme se gonflait et débordait de tous ses bords. – " – O mes animaux, répondit Zarathoustra, continuez à babiller ainsi et laissez-moi écouter ! Votre babillage me reconforte : où l'on babille, le monde me semble étendu devant moi comme un jardin. »¹¹ Dans un jardin du monde on y danse on y danse et on y chante. « Hélas ! dégoût ! dégoût ! dégoût ! " – Ainsi parlait Zarathoustra, soupirant et frissonnant, car il se souvenait de sa maladie. Mais alors ses animaux ne le laissèrent pas continuer. "Cesse de parler, convalescent ! – ainsi lui répondirent ses animaux, mais sors d'ici, va où t'attend le monde, semblable à un jardin. Va auprès des rosiers, des abeilles et des essaims de colombes ! va surtout auprès des oiseaux chanteurs : afin d'apprendre leur *chant* ! »¹²

Dans les « Considérations inactuelles » il utilise une métaphore pour parler du jardin d'histoire : « Comme si, en promeneur hâtif dans les jardins de l'histoire, on pouvait apprendre des choses du passé, leurs procédés et leurs artifices, leur véritable revenu vital. Comme si la vie elle-même n'était pas un métier qu'il faut apprendre à fond, qu'il faut réapprendre sans cesse, qu'il faut exercer sans ménagement, si l'on ne veut pas qu'elle donne naissance à des mazettes et à des bavards ! » Comme exemple d'une société programmée, il cite Platon qui « tenait pour nécessaire que la première génération de sa nouvelle société (dans l'État parfait) fût élevée à l'aide d'un vigoureux mensonge pieux ; les enfants devaient apprendre à croire qu'ils avaient tous déjà vécu dans un rêve sous terre, pendant un certain temps, et qu'ils y avaient été pétris et formés par le maître de la nature. Impossible de s'insurger contre ce passé, impossible de l'opposer à l'œuvre des dieux. Une loi inviolable de la nature affirme que celui qui est né philosophe a de l'or dans son corps, s'il est né garde, ce sera de l'argent, s'il est né ouvrier, du fer et de l'airain. De même qu'il n'est pas possible de mêler ces métaux, explique

¹⁰ Martin Heidegger, *Essais et conférences : Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?*, Gallimard, Paris, 2003, p. 129.

¹¹ –, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Troisième partie, Le convalescent.

¹² Ibidem.

Platon, de même il serait à jamais impossible de renverser l'ordre des castes. La foi en la vérité éternelle de cet ordre est le fondement de la nouvelle éducation et par là du nouvel État. »¹³ Nietzsche compare la foi de Platon en l'éducation à l'Allemagne moderne. Il constate que les deux croyances tombent en ruine et qualifie la culture Allemande **d'une fleur sans racine ni tige**. Seul le respect de la nature qui est le maître absolu peut promouvoir la grandeur de l'homme.

À la fin de sa vie Nietzsche qui veut toujours se libérer de la prison historique tente une révolution. La rupture de la perspective historique peut être la révolution mais laquelle ? Dans les fragments posthumes pour Zarathoustra la figure du jardin apparaît doublement. L'importance de la solitude pour la vie d'esprit dans le jardin avec le dépassement et la transgression de jardin nous étonne. Le jardin ne suffit plus, et le philosophe-jardinier encourage pour la révolution. Mais quelle révolution ? Est-ce qu'il s'agit d'un changement, nommé par Deleuze « changement nomade », inscrit dans la géo-philosophie qui proclame « devenir révolutionnaire sans avenir de révolution ». ¹⁴ Quand Deleuze remarque que depuis toujours on sait que les révolutions se terminent mal, Nietzsche a toujours ajouté que les grandes batailles ne sont que le fruit des récits historiques. Nietzsche prétend en effet briser l'histoire de l'humanité. Mais il veut toujours, à d'autres endroits, fonder un nouveau jardin d'Epicure, séparé du reste du monde avec des communautés de grands hommes. Un endroit distinct, encore une fois, comme à l'époque hellénistique, réservé à des philosophes, qui ne s'occupent pas de basse politique.

Une idée utopique d'une société à venir apparaît dans ses dernières esquisses. Nietzsche ménage une nouvelle communauté, qui comme toutes les utopies précédentes, dont celles de Platon, Campanelle et Morus se basent sur le principe de création d'une noblesse par sélection. Nous y trouvons encore une fois la négation du mariage hasardeux, remplacé par les cérémonies pour la fondation des familles. L'idée d'agôn grec y surgit, car la lutte est considérée comme un principe. Aussi y apparaît l'importance de la solitude épicurienne pour la vie de l'esprit dans le jardin. « La solitude est nécessaire *pour un temps* afin que l'être s'amplifie et s'imprègne – qu'il guérisse et qu'il devienne dur. Nouvelle forme de la communauté s'affirmant d'une façon guerrière. Autrement l'esprit s'affaiblit. Non point seulement des "jardins" et la "fuite devant les masses". La guerre (mais sans poudre !) entre des idées différentes ! et les maîtres de ces idées ! Nouvelle noblesse par la sélection. Les cérémonies pour la fondation de familles. Diviser

¹³ –, *Seconde Considération Inactuelle, De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie.*

¹⁴ Gilles Deleuze, *L'Abécédaire*, Editions Montparnasse, Regards, Paris, 2004, DVD 2, – G comme Gauche.

autrement la journée ; l'exercice physique pour tous les âges de la vie. La lutte considérée comme un principe. L'amour sexuel considéré comme la lutte pour le principe qui est dans le devenir, dans ce qui vient. – "Dominer" est enseigné et exercé, la dureté aussi bien que la douceur. Dès que l'on a atteint la maîtrise dans une condition, il faut aspirer à une condition nouvelle. Se laisser instruire par les méchants et leur donner, à eux aussi, l'occasion de la lutte. Les dégénérés sont à utiliser. – Le droit à la *punition* doit consister en ceci que le malfaiteur peut être *utilisé* comme sujet d'expérience (pour un nouveau mode de nutrition) : ceci *sanctifie* la punition que l'on peut *user* de quelqu'un pour le plus grand bien de ce qui doit venir. Nous *ménageons* notre nouvelle communauté, parce qu'elle est le pont vers *notre* nouvel idéal de l'avenir. C'est *pour elle* que nous travaillons et que nous faisons travailler les autres. »¹⁵

Il est fructueux de noter à cet égard que Nietzsche décrit son jardin de façon très terrestre et sensible. Il retrouve ainsi le Paradis sur terre, espace peut-être imaginaire mais dont rien n'était exclu, ni Sodome, ni Gomorrhe, ni la mort qui prend, dévore, qui rejette pour vivre et mourir encore...Et plus que cela, son «jardin» symbolise un lieu dédié à la vie et à la beauté, dont l'homme devenu jardinier est le seul créateur et le seul responsable. Cette métaphore désigne un idéal que l'humanité peut viser dans le temps, pour cette vie, comme un véritable projet à l'avenir. Créer et protéger la vie, la nôtre dont celle de la nature. Plus précisément, en ce qui concerne le surhomme, donnez-lui les moyens, de «créer sa vie», c'est-à-dire lui permettre non seulement de vivre décemment, mais d'éveiller sa puissance créatrice, de s'exprimer pleinement par la découverte de lui-même, de ses capacités, de ses aspirations. Faire de la civilisation le jardin où s'épanouit la rose singulière de chaque personnalité, **une fleur avec la racine et la tige**. Et que ces fleurs comme des fleurs des «révolutions de couleur»¹⁶ grandissent et s'épanouissent pour devenir des partisans à l'avenir d'une résistance puissante, non violente.

¹⁵ –, *Ainsi parlait Zarathoustra, Fragments posthumes* nr. 54.

¹⁶ Les révolutions de couleur ou révolutions des fleurs sont le nom donné collectivement à la série de mouvements qui se sont développés dans les sociétés post-communistes d'Europe centrale et orientale et d'Asie centrale. Certains observateurs ont parlé d'une vague révolutionnaire. Les partisans à ces révolutions ont pour la plupart usé d'une résistance non violente pour protester contre des gouvernements vus comme corrompus et autoritaires et pour promouvoir la démocratie et l'indépendance nationale principalement vis-à-vis de Moscou. Ces mouvements ont adopté une couleur ou une fleur comme symbole de leur mouvement (révolutions des œillets aux Portugals, La révolution des Tulipes au Kirghizistan, la révolution des roses en Géorgie), Ces révolutions sont caractérisées par le rôle important d'organisations non gouvernementales et particulièrement d'activistes étudiants dans l'organisation d'une résistance non violente.

Summary

Color revolutions is a term which was widely used to describe related movements that developed in several societies in the CIS (former USSR) and Balkan states during the early 2000s. The term has also been applied to a number of revolutions elsewhere, including the Middle East. Participants in the color revolutions have mostly used nonviolent resistance, also called civil resistance. Such methods as demonstrations, strikes and interventions have been intended protest against governments seen as corrupt and authoritarian, and to advocate democracy; and they have also created strong pressure for change. These movements generally adopted a specific color or flower as their symbol. The color revolutions are notable for the important role of non-governmental organisations (NGOs) and particularly student activists in organising creative non-violent resistance. Such movements have had a measure of success, for example: The Rose Revolution in Georgia (2003), The Orange Revolution in Ukraine (2004), The Tulip Revolution in Kyrgyzstan, also sometimes called the “Pink Revolution” (2005), Blue Revolution in Kuwait (2005), Green Revolution in Iran (2009), Jasmine Revolution in Tunisia (2010–2011).

Bibliography

- Frédéric Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. Alexandre Viallete.
- F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Henri Albert, dans: *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche publiées sous la direction de Henri Albert* dans, <http://fr.wikisource.org/wiki/Auteur>.
- F. Nietzsche, *Seconde Considération Inactuelle, De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, dans: *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche publiées sous la direction de Henri Albert* dans, <http://fr.wikisource.org/wiki/Auteur>.
- Martin Heidegger, *Essais et conférences : Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?*, Gallimard, Paris 2003.
- Gilles Deleuze, *L'Abécédaire*, Editions Montparnasse, Regards, Paris, 2004, DVD 2, – G comme Gauche.

Małgorzata Grygielewicz, docteur en philosophie, après des études de lettres classiques à Varsovie complétées par des études en philosophie à Paris VIII, elle est titulaire d'une thèse de doctorat intitulée “La rencontre philosophique dans le jardin grec”. Spécialisée dans la philosophie antique et contemporaine ainsi que dans le champ de la philosophie de l'art, elle a travaillé dans des Centres d'art comme

commissaire d'exposition. Actuellement elle enseigne la théorie de l'art à l'EESI et assure des cours de philosophie politique à l'Université Paris VIII. Son intérêt porte sur les questions inhérentes au territoire de la création, ce lieu de rencontre radical aussi bien que politique, au sens émancipé tel que le développe Jacques Rancière. Différenciations éthiques et morales dans l'œuvre contemporaine avec la prise de risque artistique.

AUTOPREZENTACJE

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

WARTOŚĆ MYŚLENIA FRAGMENTARYCZNEGO

Zdrada mnichów i inne myśli o religii

Miniatura, Kraków 2012

Zdrada mnichów i inne myśli o religii nie jest tekstem ciągłym, opartym na domniemaniu jednolitym wywodzie, ale zbiorem myśli: jedno lub wielozdaniowych, dotyczących przede wszystkim, jak głosi druga część tytułu, religii oraz – dodatkowo w ostatniej, czwartej części – poznania i struktur instytucjonalnych, w których poznanie jest uwikłane. Słowo „mnisi” odnosi się pierwszorzędnie do duchownych (choć posiada także pewne zastosowanie do uczonych humanistów). Zdrada mnichów-duchownych wyrasta nade wszystko z faktu, że pomimo zgłaszanych przez nich deklaracji, iż wszyscy wierzący są równie wartościowi przed Bogiem, de facto przypisali sobie prerogatywy, które uczyniły ich religijność rzekomo prawdziwie religijną, ich chrześcijaństwo najbardziej chrześcijańską a ich osoby bliższe wobec Boga niż tzw. ludzi świeckich. U źródeł ogłoszenia ich zdrady leży również rozczarowanie ich osiągnięciami poznawczymi (w szczególności wyjaśnieniami fenomenu cierpienia), a zwłaszcza sposobami, w jakie próbują swe niepowodzenia poznawcze zakryć przed publicznością, nadając swoim twierdzeniom, zupełnie paradoksalnie, wszechwiedzę i charakter sacrum. To ostatnie rozczarowanie leży również, *mutatis mutandis*, u źródeł zdrady, charakteryzującej uczonych humanistów.

Bardziej szczegółowe przesłanie *Zdrady mnichów* ujawni się, kiedy zanalizujemy „metodę” tej książki.

O ile przyjmujemy rozumienie słowa „aforyzm”, tak jak ono używane jest we współczesnym języku polskim, *Zdrada mnichów* nie może być chyba nazwana zbiorem aforyzmów. W języku polskim „aforyzm” kojarzy się nieodmiennie z krót-

kimi, niekoniecznie pogłębionymi uwagami o „życiu”, „miłości”, „pożyczaniu pieniędzy” itd. W kulturze polskiej nie ma tradycji formułowania myśli filozoficznych czy religijnych we fragmentarycznej formie, gdyż ta może kwitnąć jedynie w kulturze światopoglądowo niejednolitej i zindywidualizowanej (a tej, jak wiadomo, w jednolitej katolickim kraju, jakim była i jest Polska, nie było i nie ma). Polska nie miała swojego Pascala, ani La Rochefoucauld. Utało się więc, że, aforyzm jest możliwy do zaakceptowania, jeżeli jego forma jest dostatecznie ciekawa – jeżeli jest formalnie w miarę pomysłowy i zmysłny. Tego samego nie oczekuje się już jednak od treści – gros rozmaitych zbiorków z aforyzmami zajmują spostrzeżenia z pogranicza zdrowego rozsądku, dobrych rad ludzi rozsądnych czy mądrości ludowej. Jeżeli więc w języku polskim aforyzm jest formalnie względnie ciekawy, a treść niekoniecznie głęboka, zachowuje on pełne prawo obywatelstwa w sferze kultury. Zdecydowana większość twórczości pisarskiej Stanisława Jerzego Leca, najwybitniejszego polskiego aforysty, posiada, o ile się nie mylę, taki właśnie charakter¹.

Zdrada mnichów mogłaby więc zostać określona jako zbiór „myśli”, a nie jako zbiór „aforyzmów”. Lepiej byłoby posługiwać się choćby i nieporęcznym terminem „myśl”, niż uchodzić, i to we własnych oczach, za aforystę. Termin ten jednak bez dodatkowego dookreślenia (np. „myśli o wychowaniu”, „myśli o macierzyństwie”) jest w języku polskim również niepraktyczny: ktoś może przecież powiedzieć, że pisze aforyzmy, ale na granicy zrozumiałości znajduje się zdanie: „On pisze myśli” – z kolei „Spisuje (zapisuje) myśli” jest zbyt ogólne. W przymiotniku, tak bardzo lubianym przez język polski, sprawy wyglądają podobnie. „Aforystyczny” ma pełne prawo obywatelstwa, natomiast wyprowadzony od „myśli” przymiotnik „myślowy”, oznacza ponownie zbyt wiele rzeczy, nie mówiąc nic specyficznego o aktywności intelektualnej, o którą nam chodzi. Pisząc tych parę słów autoprezentacji będę posługiwał się zatem terminem, który zdaje się oddawać najlepiej, bez niewłaściwych skojarzeń, ten rodzaj twórczości filozoficznej, występujący w *Zdradzie mnichów*: „myślenie fragmentaryczne”.

W dalszym ciągu rozważań przedstawię kilka spostrzeżeń o ważności tego myślenia jako formy wypowiedzi filozoficznej, wiążąc je z zarysem głównych wątków *Zdrady mnichów*. Jego ważność skontrastuję z humanistycznym **tekstem ciągłym** (artykułem, książką, monografią) – a nade wszystko z religijnym „tekstem ciągłym”, jakim jest myślenie teologiczne i kościelne, wyrażające się w totalnej doktrynie, mającej przedstawić jasne odpowiedzi na w zasadzie wszystkie ważne pytania człowieka.

Chciałbym, **po pierwsze**, rozpocząć od poglądu nieco zaczepnego, który głosi, że, wszystko dobrze zważywszy, filozoficzny tekst ciągły jest niezwykle trudny, być może w zasadzie **niemożliwy**. Niemożliwe wydaje się mianowicie

¹ Zob. S. J. Lec, *Myśli nieuczesane*, Warszawa 1957 (Pierwsze wydanie).

zaprezentowanie prawdy filozoficznej (w przeciwieństwie do matematycznej, fizycznej itd.) strona po stronie, tak jak wymaga tego wywód, który w tym tekście sami wywołaliśmy, a także ten, który sam się rozplecił. Przechodzi zdolności poznawcze zwykłego śmiertelnika **posiadać prawdę filozoficzną na przestrzeni kilkuset stron** ciągu logicznego książki czy nawet artykułu. Ktoś, kto pretenduje do takiej prawdy, ściąga na siebie w sposób nieunikniony podejrzenie pod adresem swojej uczciwości². Nieprzerwane posiadanie prawdy na kilkuset stronach zarezerwowane byłoby jedynie dla istot anielskich, gdyby te zechciały parać się humanistyką. Ta obserwacja ma znaczenie dla głównego wątku *Zdrady mnichów*, dotycząc religii i innego rodzaju ciągłości – ciągłości teologicznej i kościelnej. Jednym z problemów, którego współczesne myślenie o religii nie może pominąć, jest wielość religii na świecie. Wielość ta jest tak dziś niepokojąca, gdyż wzrosła znacząco wiedza o świecie nienależącym do naszej kultury, w wyniku czego okazało się, że ludzie niewyznający naszej religii są pod wieloma względami podobni do nas, posiadając wiele pozytywnych wartości, których my nie mamy. Z punktu widzenia relatywistycznego zawrotu głowy zrodzonego ze świadomości wielości religii można pod adresem doktryn konkretnych religii postawić ten sam zarzut, jaki został przed chwilą sformułowany pod adresem każdego tekstu ciągłego: jest niemożliwe, aby każda z nich posiadała **prawdę w każdym elemencie swoich wysoce rozbudowanych doktryn**. Mimo że każda religia zapewnia o swojej wyjątkowości, faktem jest, że każdorazowo tworzą ją niedoskonali ludzie. Każda jednak na sposób już to irytujący, już to wzruszający próbuje nadal zaprezentować wiernym swoją doktrynę jako twór pewny i jednolity, usiłując odpędzić niemal magicznie wszelką odmienność, która nieuchronnie wkracza do obszaru świadomości religijnej, chwielejąc jej posadami i czyniąc ubytki w całej strukturze³.

Myśląc o religii na sposób fragmentaryczny, nie musimy być świadkiem tej „ohydy spustoszenia” (por. Mk 13,14; Mt 24,15), jaka rodzi się w wyniku świadomości wielości religii. Dopuszczamy do głosu tylko to, co z całą pewnością jest odczute przez nas jako prawdziwe, nie skazując się na ciągle niebezpieczeństwo bycia destruowanym przez zewnętrzny świat idei. W przeciwieństwie do tekstu ciągłego i „ciągłego” tekstu kościelno-teologicznego, myślenie fragmentaryczne spełnia się bowiem jedynie wówczas, gdy jednostka, jak sądzi, ma coś do powiedzenia – kiedy przeżywa ów moment nastrojenia umysłu i egzystencjalnego impulsu⁴, które od-

² F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905–1906, *Zdania i groty*, 26, s. 9.

³ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów i inne myśli o religii*, Kraków 2012, 91–92.

⁴ Nietzsche-aforysta nazywał to nieco emfaticznie pisaniem krwią: „Kto krwią i w aforyzmach (*Sprüche*) pisze, nie chce, by go czytano, żąda, by się go na pamięć uczono”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, rozdz. *O czytaniu i pisaniu*.

czuwane są przez nią jako **natchnienie** (mogące okazać się jednak, niestety, **złudzeniem**)⁵. Twierdząc tak, umieszczamy się w kręgu filozofów, którzy, jak Emil Cioran, sądzą, że „filozofia powinna być czymś przeżywanym osobiście, doświadczeniem osobistym”⁶. Jednostka myśląca fragmentarycznie może przez wiele dni, tygodni czy miesięcy dochodzić do wniosku, że nie ma niczego interesującego do powiedzenia, ani sobie, ani innym. Różni się w ten sposób, dla przykładu, od akademików, którzy ze zrozumiałych powodów nie mogą sobie pozwolić na wyznawanie – chociażby i sporadycznie – swojej niewiedzy.

Wszystko to sprawia, że w tekście złożonym z myślenia fragmentarycznego, a więc również w *Zdradzie mnichów*, nie ma sztywnych ram tematycznych. Myśli zawarte w tej książce są traktowane jako jakieś natchnienia (pomysły, uwagi, „coś, co przyszło do głowy”) i jako takie – a nie ze względu na sztucznie jednolity wywód – zostały zapisane i przekazane do druku. Myśli te mają swoje „naturalne skłonności” i jakakolwiek tendencja do wiązania ich w większą całość teoretyczną prowadzi do ich osłabienia⁷. Wielość tematów poruszanych w *Zdradzie mnichów* odzwierciedla wielorakość rzeczywistości, która nas otacza z zewnątrz, a nade wszystko, która tkwi wewnątrz nas. W książce tej, jak i w innych książkach tego samego typu, ruch myślowy odbywa się z pewnością wierniej w takt wielorakości rzeczywistości niż jest w stanie to uczynić tekst ciągły⁸.

Takie ujęcie sensu pisania prowadzi do niezwykle cennej właściwości, której tak często brakuje tekstom ciągłym – gotowości przyznania się do niewiedzy, tam **gdzie rzeczywiście się nie wie**. Nie potrzeba udawać prawdy, markować jej, nie potrzeba tysiącrotnie pomijać z nieczystym sumieniem zwrotu „wydaje mi się” tam, gdzie ten zwrot nie powinien być pominięty. Ów brak nacisku na udawany dogmatyzm *Zdrada mnichów* ośmiela się wyrazić następująco: „– Mamo, a panowie naukowcy każą mi kłamać. – A czemuż to synku? – No bo ja prawie przy każdym zdaniu, no powiadam ci, mamo, przy każdym, chciałbym napisać: ‘wydaje mi się’, ‘chyba’, ‘może’, ‘być może’, ‘prawdopodobnie’, ‘przypuszczalnie’, ‘widocznie’, ‘najwyraźniej’. A oni, ci panowie naukowcy, mówią, że to nienaukowe. Oni są głupi, mamo, prawda?”⁹.

⁵ Odwołuję się tu do poprzedniej mojej książki zawierającej myśli: Z. Kaźmierczak, *Natchnienie lub złudzenie. Myśli o intryganctwie rzeczy*, Warszawa 2004.

⁶ *Rozmowy z Cioranem*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 210.

⁷ „Nie mógłbym napisać coś lepszego niż filozoficzne uwagi; moje myśli marniały, jeżeli próbowałem je zmusić do podążania jedną drogą wbrew ich naturalnej skłonności – I to było, oczywiście, powiązane z samą naturą mojego poszukiwania”. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigation*, trans. by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulze, Wiley Blackwell, 2009, s. 3.

⁸ Dlatego, w celu uniknięcia poczucia chaosu, wskazane byłoby czytanie takich książek na wrywki. Zob. *Rozmowy z Cioranem*, s. 65–66.

⁹ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 150.

Dlatego nie sposób przecenić wkładu, jaki myślenie fragmentaryczne wnosi, jak sądzę, do uczciwości intelektualnej i etyki humanisty w ogóle. Będąc jedną swą częścią w niewiedzy, która jest chlebem powszednim naszej wędrowki po tej ziemi, metoda ta graniczy z czymś najpewniejszym – z milczeniem. Co więcej, odnosząc się selektywnie do pewnych problemów, a pomijając inne, równie ważne, a może ważniejsze, wartość milczenia bez wątpienia uwypukla. W *Zdradzie mnichów* wyznają: „Prawdopodobnie większość rzeczy, które wypowiadam jest fałszywa. To jest taki **szyk mojej przygodności**”¹⁰. Czy taki rodzaj dystansu do swojej rzekomej wiedzy jest możliwy w umysłach autorów tekstów ciągłych? Nawet gdyby ją w sobie podejrzewali, co, jak sądzę, czynią nieustannie, rzadko kiedy będą chcieli, jak zostało powiedziane przed chwilą, publicznie do niej się przyznać. Fakt myślenia fragmentarycznego mógłby jednak skłaniać ich do większej hipotetyczności wniosków, które zgłaszają. Skoro myślenie to chętnie przyznaje się do swojej niewiedzy, to należałoby przyjąć, że istnieją liczni partnerzy dyskursu publicznego, mianowicie podmioty owego myślenia, z którymi autorzy tekstów ciągłych nie są zmuszeni konkurować w odwiecznym, ogólnokulturowym *agon*¹¹. Ów brak konkurencji mógłby stać się okazją dla tych autorów, aby z większą gotowością ujawniali rzeczywistą naturę zgłaszanych opinii, mianowicie aby prezentowali je jako mniej lub bardziej dyskusyjne hipotezy – aby częściej byli gotowi spuszczać głowę w pokorze z powodu swojej niewiedzy zamiast czynić się jeszcze bardziej zuchwałymi w głoszeniu tez, których asercja zagwarantowana być może jedynie przez tę zuchwałość¹².

Kwestia pewności i niepewności myślenia jest sprawą palącą z powodu, który *Zdrada mnichów* uznaje za kluczowy – z powodu faktu zła w kontekście tezy o istnieniu dobrego i wszechmocnego Boga. Wypowiadając się na temat tej kwestii, wszyscy myśliciele teistyczni przechodzą test swojej metody. Jeżeli bowiem jest jakiś problem intelektualny, którego rozwiązania oczekiwaliśmy od nich z największą niecierpliwością, to jest nim z pewnością odpowiedź na pytanie o sens niezawinionego cierpienia. Rezultaty tego testu egzaminującego są wysoce rozczarowujące. Pomimo wszelkich uspokajających zapewnień myśliciele ci i religijni przywódcy nie są w stanie dostarczyć nam żadnych jasnych odpowiedzi. Jest to bodajże główna część demaskowanej w prezentowanej książce zdrady – zdrady polegającej na pretensji duchownych do dysponowania prawdą absolutną i gada-

¹⁰ Tamże, s. 84.

¹¹ Zob. pozycję, którą trzeba by bezwzględnie określić jako „Biblię humanisty”: J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 1985.

¹² Platon nazywał ją „piękną odwagą” (*Fedon*, 140d, cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1983, s. 92), zawiązując jednak jej stosowanie do losów duszy po śmierci. Powszechnie uważa się jednak, że dysponowanie taką odwagą we wszystkich kwestiach filozoficznych jest wielką cnotą. Odwrotnie, wyznanie wszelkiego rodzaju niewiedzy, choćby i była to *docta ignorantia*, podświadomie uchodzi za przejaw tchórzostwa, słabości charakteru.

tliwości na rozmaite tematy dotyczące intencji Boga, a zarazem niedysponowaniem wiarygodnej odpowiedzi na pytanie o zło. W tym przypadku „ciągłość” ich mówienia i myślenia okazuje się najbardziej nieuczciwa – w ich wszechobejmujący wywód wdziera się **olbrzymia przepaść**, która bezlitośnie niszczy tę ciągłość, mimo że oni sami udają, że nic się nie stało¹³.

Po drugie, myślenie fragmentaryczne podąża, jak się wydaje, właściwą drogą, gdyż będąc nastawionym na ów **moment natchnienia lub złudzenia**, w którym ujawnia się dla jednostki to, co wiążące, gwarantuje postawę jej bierności, jej otwartości, jej czekania. Cóż może zagwarantować lepszy kontakt z rzeczywistością niż epistemologiczny kwietyzm? Odwrotnie: konieczność pokrycia słowami określonej liczby stron w tekstach ciągłych sprawia, że niezbędna jest aktywność jednostki na pewno wyprzedzająca i przeskakująca poczucie tego, co rzeczywiste. A cóż powiedzieć o aktywności kapłanów, którzy przecież w żadnym wypadku nie mogą już na nic czekać, bo lud, który prowadzą – zbałamucony zresztą przez nich samych – domaga się uzyskania od nich natychmiastowych, jasnych i jednoznacznych odpowiedzi – odpowiedzi w swej jednoznaczności godnych samego Kartezjusza?¹⁴ Pojawia się tutaj moment niezwykle ważny dla rekonstrukcji sensu tekstu ciągłego i „ciągłej” doktryny religijno-teologicznej: ich jednoznaczność zdaje się wynikać **nade wszystko** właśnie z powodów socjologicznych, mianowicie z faktu bycia częścią pewnej organizacji społecznej, której ideologia ma służyć **w mniejszym stopniu opisywaniu świata, co przewodzeniu** tej organizacji w jej konfrontacji z innymi grupami społecznymi – a w przypadku religii – również w jej konfrontacji z Bogiem, śmiercią i Tamtym światem.

Dochodzimy tutaj do **trzeciego punktu** refleksji nad wartościami myślenia fragmentarycznego. Ostatnia myśl przybliżyła nas mianowicie do niezwykle ważnych sprężyn napędowych tekstu ciągłego. Wydaje mi się, że kluczem do uznanej społecznie wyższości tego tekstu wobec tekstu fragmentarycznego jest właśnie problem **woli mocy** – woli mocy realizującej się w tym wypadku, jak powiedziałem, w pragnieniu **dominacji nad pewnymi ludźmi w celu opanowania innych, a także samej rzeczywistości nadprzyrodzonej, zwłaszcza w jej aspektach lękotwórczych**. Rzeczywiście, trudno byłoby nam z pewnością wyobrazić sobie kogoś pretendującego do rządu dusz, kto nie posługiwałby się tekstem ciągłym. Ich autorzy – nie całkiem zapewne świadomie – traktują swoje pisma jak sieci rybackie bądź lepiej, jak **sieci starożytnego wojownika**, którymi chcą zaważać czytelnikami. Z kolei ci, przeważnie gloryfikując konkretne teksty ciągłe oraz tekst ciągły w ogóle, gotowi są poddać się – nie bez emocjonalnie wzniesłego

¹³ Zob. Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 24–25.

¹⁴ Zob. myśl o „duchowym kartezjanizmie”: tamże, s. 123.

nastroju – zawładnięciu przez owe sieci, gotowi są działać w zwartej grupie wyznaczonej przez ich kolektywną aksjologię. Ta gotowość ma początkowo charakter pasywny i dotyczy niekiedy, jak zostało powiedziane, rzeczy religijnych (takich jak wyzwolenie się od winy, nadanie odwagi w lęku przed śmiercią i tym, co po śmierci, okiełznanie wielkiej zagadki Boga itd.), ale jej dalszy cel jest ostatecznie aktywny i agresywny: celem tym jest zawładnięcie tą samą siecią innych, z którymi wejść w intelektualny kontakt. Siecią okazuje się nie tylko summa, traktat czy monografia, ale też powieść czy sztuka teatralna. Myślenie fragmentaryczne natomiast, choćby składało się z mnóstwa myśli, tworzy, zgodnie z przyjętą metaforą, sieć, która **ma zbyt wiele dziur**, aby można było uczynić z niej narzędzie grupowej woli mocy. Z punktu widzenia tej ostatniej dziury te nie są czymś dobrym. Myślenie fragmentaryczne nie pozwala na wypisywanie jego owoców na sztandarach wszystkich tych, którzy z refleksji humanistycznej pragną uczynić narzędzie okiełznywania innych¹⁵.

Po czwarte, jeżeli uwzględnimy powyższe uwagi, nie będzie dla nas szczególnie dziwne, że tekst ciągły ma zupełnie obcą dla myślenia fragmentarycznego skłonność do omawiania poglądów wybitnego filozofa, zestawiania go z innymi wybitnymi filozofami, obfitego przywoływania autorów literatury sekundarnej. Czyniąc tak, może dobrze pełnić rolę, do której został powołany – rolę bycia skutecznym narzędziem gromadzenia mocy, które staną się następnie dobrym narzędziem realizacji woli mocy. Ze względu na swoją nieważkość i skomplikowanie rzeczywistości jednostce wygodniej jest bowiem omawiać czyjeś poglądy, sugerując – ale też niezbyt jawnie, bo wówczas musiałaby się zaangażować – że zawierają one jakąś część prawdy, niż samodzielnie wziąć odpowiedzialność za głoszone opinie. Omawiająca jednostka zaangażuje się w kilku miejscach swego omówienia, zwłaszcza w tych, które leżą jej szczególnie na sercu – a i wtedy nie będzie musiała niczego uzasadniać, a jedynie zwiększyć nacisk, patos i afektację. Omawianie czyichś poglądów (pozwalające na sprytnie prezentowanie za ich pomocą swoich własnych idei) jest jednym z najpewniejszych – jeżeli wprost nie najpewniejszym – narzędziem konstruowania niezliczonej ilości tekstów ciągłych. Jest to żywiołowa, metaforycznie rzecz ujmując, nigdy niepotrzebująca rozpoczęcia i nigdy nie zmuszona do zatrzymania się, swoista „samograjka prawdy”.

Po piąte – ów typowy dla myślenia fragmentarycznego moment natchnienia lub złudzenia, w którym niespodziewanie ujawnia się to, co dla jednostki wiążące, zabezpiecza szanse na jego rzetelność również ze względu na jego małą komercyjność. Owe momenty nie mogą bowiem powstać w wyniku polecenia służbowego, jako środek zdobycia kariery akademickiej. Nie mogą stać się zbyt łatwo narzę-

¹⁵ Chyba że będzie to myśl, która stanowi podsumowanie długich rozważań zawartych w tekście ciągłym, np. „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!”.

dziem kolektywnej woli mocy, nie mogą również zostać łatwo sprzedane mediom, prasie, dodatkom do wydań weekendowych. Jest charakterystyczne, że szanujący się akademik przeważnie całkiem obowiązkowo brzydzi się kapryśnością omawianego tu gatunku filozoficznej twórczości. W literaturze, którą gotów byłby nazywać „od Sasa do lasa”, nie widzi szans na obiektywne ujęcie rzeczywistości, przez co z pewnością ma na myśli fakt, że nie odzwierciadla ona zadań społecznych, które mu przypisano i z którymi się chętnie utożsamiał. Widzi przed sobą inne obowiązki, bardziej dlań życiowo istotne. Jak zauważyłem w *Zdradzie mnichów*, „obiektywizm akademicki to krótkie, jasne i proste **polecenie służbowe**. Jest zrozumiałe, że w okresie tak wysokiego bezrobocia, jest ono, mimo wszelkich gruntownych wątpliwości, tak pilnie, jak widzimy, wykonywane”¹⁶.

W prezentowanej książce czynię również przedmiotem swojego podejrzenia mentalność teologów, której komercyjna strona owej „ciągłości” jest bez wątpienia jasnym wyrazem teologicznej zdrady mnichów. Jeżeli bowiem kapłani są opłacani za głoszenie tych a nie innych prawd, ich wiara nigdy nie może być tym, za co się wierzącym podaje – jako taka jest „duszpasterską” fikcją, co więcej czynnikiem rozkładowym w religii. Traktując siebie jako model wiary i wzory naśladowania, duchowni de facto ujawniają swoją wiarę jako wielki twór nadmuchany przez ich duszpasterskie dochody. To, co w ich zamierzeniu miało prowadzić wierzących do Królestwa Niebieskiego, okazuje się – zresztą w sposób całkiem sprawiedliwy – dogłębnie podejrzane¹⁷. Gdyby natomiast, odwrotnie, oddali się myśleniu fragmentarycznemu, wprawdzie zbliżyliby się do rzeczywistego przeżywania swojej wiary – wiary przeładowanej ciemnościami i zagadkami – ale zarazem straciliby możliwości kierowania kościelną grupą i życia w niej.

Po szóste – związek z egzystencjalnym impulsem czyni myślenie fragmentaryczne bardziej emocjonalnym. Z wielu powodów taki *modus operandi* może wydawać się niekorzystny. Przecież emocje mogą być nie tylko pozytywne, ale również negatywne, a od ludzi kultury wymaga się wszak **kultury**. Tego kontaktu z żywą rzeczywistością emocji na pewno nie znajdziemy w tekstach ciągłych – wszystkich zainteresowanych odsyła się w nich w tej sprawie do poezji. Wyrażający swoje emocje autor, zwłaszcza wówczas gdy te nie są zgodne z tym, co w danym kręgu społecznym powszechnie się myśli, z trudnością będzie mógł stać się autorytetem, wychowawcą młodzieży, dziekanem, biskupem. Całkiem konsekwentne jest to, że od akademika wymaga się słownej oględności, dyplomatycznego *apatheia*. To, co w zastanej kulturze istnieje, co jest obowiązujące i autorytatywne, faktycznie funkcjonuje jednak jako **zamrożona emocja kolektywna**. Jest zrozumiałe,

¹⁶ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 145. Zob. *Rozmowy z Cioranem*, s. 209.

¹⁷ „Książd: «Za to właśnie płaci mi sowicie kuria, że deklinuję słówko ‘miłość’ bez opamiętania»”. Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 122.

że, jeżeli w ogóle coś może jej zagrozić, to co najwyżej inna emocja. W tym sensie dyskurs akademicki bywa wielką „chłodnicą” kultury, w której myśli przeciwne publicznemu *status quo*, a więc z natury emocjonalne, są tonowane (Obserwuje się tutaj zresztą różne stopnie tolerancji na emocjonalność wypowiedzi, będące wyrazem różnych temperamentów ludów i narodów). W *Zdradzie mnichów* ową teoriopoznawczą i emancypacyjną wartość emocji wyraziłem słowami: „(...) Dopiero gdy ktoś użyje emocji (na przykład w poglądzie, w dziele sztuki), podnosi się rwetes polityków i biskupów, **nie wcześniej**. Ci ostatni bowiem czują aż za dobrze, jak to się dzieje, że mają władzę i jakie są podstawy ich dominacji – dlatego też chwalą „obiektywny” chłód licznych uczonych humanistów, chcących jedynie **opisywać**”¹⁸. Myślenie fragmentaryczne mogłoby w tym kontekście postawić sobie za cel dokonanie swego przebudzenia w domenie humanistycznych tekstów ciągłych, swoim własnym przykładem wzywając do zaprzestania typowej dla nich praktyki – mieszania obojętności z obiektywizmem.

I ponownie przychodzi na myśl motyw wiodący – motyw zdrady teologicznych mnichów. Ujawnia się on teraz w niemówieniu po stronie duchownych o kluczowym dla religii temacie cierpienia – temacie, który rodzi niekiedy lęk, gniew, a nawet bunt skierowany przeciwko Bogu. A zatem to, co spędza sen z powiek ludziom myślącym i wrażliwym, w kolektywnej walce o władzę przez duchownych, jest odrzucane instynktownie jako towarzysko „niewłaściwe”, jako niezgodne z kościelnym *savoir-vivre*¹⁹. Ciągłość ich doktryny kwitnie natomiast publicznie we wszelkich możliwych kierunkach w tematach religijnie nieistotnych: w trosce o dobro narodu, dbałości o obyczaje kraju, kulcie jednostki itp.

Po siódme, o ile myślenie fragmentaryczne nie stroni od emocji, gdyż wie, że stanowią one istotną część refleksji o świecie, o tyle myślenie ciągłe ma – w całym swoim rzekomym dystansie do emocjonalności – szczególną predylekcję do niechęci wobec bliźnich. Jak się wydaje, wynika ona z poczucia frustracji w obliczu nieuniknionej **niepewności zwycięstwa** na wielkim polu bitewnym, jakie stanowi tekst ciągły. Niepewność ta wynika z niemożności racjonalnego uzasadnienia dużej ilości czy wręcz większości partykularnych twierdzeń, które przedkładane są w nim do uznania. Autor tego tekstu chce może zwyciężyć rozmachem, ale nie jest pewny, czy uda mu się obronić wszystkie poszczególne twierdzenia, co napawa go dręczącą niepewnością. Wprawdzie konieczność wygłaszania twierdzeń w gruncie rzeczy niepewnych zdążyła już uczynić z niego człowieka zuchwałego, w gorszych przypadkach, pysznego, to jednak ani jedno, ani drugie nie usunęło z jego umysłu zasadniczej niewiedzy odnośnie tysięcy problemów, które w swoich tekstach pewną ręką najwyraźniej rozwiązał. Sytuacja ta jest podobna do tej,

¹⁸ Tamże, s. 118–119.

¹⁹ Tamże, 33.

która generuje obrazę uczuć religijnych. Gniew osoby, której uczucia religijne zostają obrażone, wyrasta, jak się wydaje, właśnie z poczucia niepewności odnośnie takich czy innych elementów wytworzonego przez nią światopoglądu – niepewności, która zostaje bezlitośnie obnażona przez (rzekomo) obrażającą osobę²⁰. Nie trudno zgadnąć, że reakcje te nie harmonizują z myśleniem fragmentarycznym, któremu wszelka skłonność do odczuwania agresji wobec osób (rzekomo) ich obrażających, jest lub powinna być obca, gdyż myślenie to skupia się z samej swojej natury jedynie na tym, co percypuje jako osobiście przeżyte. Z natury rzeczy nie powinno eksponować więc poglądów, których nie może być pewnym²¹.

Po ósme, humaniści i duchowni zdradzają resztę ludzkości pod jednym charakterystycznym względem. Zapominają albo nie chcą w ogóle wiedzieć o trafności powiedzenia Pascala, który wiąże ciekawość z możliwością mówienia o rezultatach tej ciekawości. Według Pascala „najczęściej chce się wiedzieć jedynie po to, aby mówić o tym. Nikt by się nie puszczał na morze, gdyby nie miał nigdy mówić o tym, dla samej przyjemności widzenia – bez nadziei udzielenia tego”²². Problem w tym, że monopol na mówienie o sprawach filozofii i religii „mnisi” zarezerwowali dla siebie. Wiedza, którą posiadli – a posiadli jej przecież dużo – zamiast służyć ludziom, tzn. zamiast pobudzać ludzi do własnych poszukiwań, służy właściwie ich własnemu wywyższeniu. Inni mają być podziwaczami ich sacrum, nie zaś samodzielnymi poszukiwaczami²³. Zupełnie inaczej postępuje myślenie fragmentaryczne: wyrastając z egzystencjalnego impulsu, inspiruje zaraźliwie (gdyż bez narzucania swojej woli mocy) pojawienie się u innych analogicznych egzystencjalnych impulsów. Nie tworzy szczelnych sieci, którymi chciałoby czytelnikiem zawładnąć. Z powodu niesystematyczności tego myślenia sam akt jego interpretacji musi zresztą po stronie odbiorcy z konieczności stać się aktem twórczego filozofowania czy teologizowania²⁴.

Po dziewiąte, wraz z trudnością ukonstytuowania sacrum intelektualnego i teologicznego pojawia się w myśli fragmentarycznej większa szansa – choć możliwość zbliżenia się do ideału zależy ostatecznie od wrażliwości osobistej u konkretnego autora – aby dyskursowi publicznemu nadać większy charakter **dialogiczny**.

²⁰ Zob. Z. Kaźmierczak, *O kondycji religii, która się obraża*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria II, *W kręgu Śródziemnomorza*, red. Z. Abramowicz, J. Ławski, Białystok 2010, s. 535–545.

²¹ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 119.

²² B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 146–147

²³ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 112–113, 154.

²⁴ Zob. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 30–31; L. Lubimova-Bekman, *Rezeption von Aphorismen. Eine textlinguistische Studie*, Berlin 2001, s. 106–107; D. F. Ferrer, *Philosophical aphorisms. Critical Encounters with Heidegger and Nietzsche*, Varanasi 2004, s. 12.

Dialog może okazać się możliwy z chwilą uświadomienia sobie, a zatem również zdemaskowania kolektywnej woli mocy kryjącej się wśród założeń myśli ciągłej. Jest niewątpliwie konsekwentne, że w *Zdradzie mnichów* tak bardzo podkreśla się właśnie wartość dialogu, iż traktuje się fakt rzeczywistego wysłuchania przez drugiego jako rzecz piękniejszą niż największe dzieła sztuki – jako wręcz swoisty dowód na istnienie Boga²⁵.

Z drugiej strony nie sposób zamykać oczu na pewien aspekt antydialogiczny tkwiący w charakterze myśli fragmentarycznej – lub przynajmniej w pewnym jej rodzaju. Emil Cioran chyba trafnie zauważył, że cechą aforyzmu jest „to, że nie trzeba podawać żadnych dowodów. Aforyzmy rzuca się tak, jak gdy się kogoś policzkuje”²⁶. Ciorana ten fakt cieszy, nas jednak wprowadza w zakłopotanie. Metafora policzkowania uświadamia nam, że brak dowodów nie oznacza jednak jedynie określonej strategii metodologicznej. Oznaczać może również określoną strategię interpersonalną – taką, w której autor odmawia bliźniemu wyjaśnienia dróg, którymi doszedł do swego przekonania – w której przedstawienia prób tego wyjaśnienia nawet się nie podejmuje. Przekonanie to nie chce już poddawać dalszej negocjacji z czytelnikiem. Oto dlaczego *Zdrada mnichów* dąży nieraz do zachowania ducha dialogu, wyrażając te czy inne opinie za pomocą większej ilości zdań, prezentując czasem krótki opis rozumowania, które doprowadziły do pojawienia się danej myśli, usiłując nie dawać czytelnikowi do zrozumienia, że prezentuje mu się prawdy, do których on z jakichś nieznanych powodów nie mógłby nigdy dotrzeć. Wszystkie te kroki nie gwarantują wprawdzie zmiany statusu metodologicznego, ale są jakąś próbą otwarcia się na drugiego i dowodem na gotowość niezamykania dyskusji. Powiedziawszy to, nie sposób jednak ukryć faktu bardziej elementarnego, przed którym nie może umknąć również myśl fragmentaryczna – faktu, który zarazem zdaje się zdejmować z niej skutecznie odium antydialogiczności. Można bowiem rzec, że każde posiadanie poglądu jest przecież ostatecznie jakimś policzkiem wymierzonym drugiemu, o ile ten dysponuje z pełnym przekonaniem poglądem odmiennym. Ktoś, kto twierdzi, że Bóg istnieje, wymierza niejako policzek temu, kto twierdzi, że Bóg nie istnieje (i odwrotnie)²⁷. Tej przykrej sytuacji nie można jednak chyba w żaden sposób zaradzić – ani za pomocą myśli ciągłej, ani fragmentarycznej.

Po dziesiąte, akcentując myśl fragmentaryczną jako bliższą egzystencji, gdyż wyrastającą z przeżycia, nie można zarazem popaść w przesadną pochwałę jej szczerości, tak jakby sfera osobista tego czy innego autora mogła być ujawniona w sferze publicznej w sposób łatwy i nieproblematyczny. Z pewnością aforyzm jest

²⁵ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 120.

²⁶ *Rozmowy z Cioranem*, s. 66.

²⁷ Zob. Z. Kaźmierczak, *Natchnienie lub złudzenie*, s. 123.

„tym, co jest warte zacytowania z dialogu z samym sobą”²⁸. Ale owa wartościowość zacytowania nie oznacza jedynie pozytywnego faktu, że dany aforyzm zawiera ważne kwestie światopoglądowe. Oznacza również pewne fakty negatywne. Zakłada mianowicie również niemożność, która także przez myślenie fragmentaryczne nie może zostać przewyżczona: **niemożność upublicznienia myśli bardziej osobistych** tzn. myśli dotyczących **specyficznje jednostkowej realizacji tego, co ogólnoludzkie**. Tylko wówczas są one „warte zacytowania”, jeżeli uda się dokonać w nich zamazania pierwotnych, osobistych źródeł. Wartościowe dla sfery publicznej myśli to myśli uogólnione, które zatraciły charakter osobisty (chyba że jest się papieżem lub noblistą – wtedy można mówić o osobistym nawet na targowiskach – również dlatego, że osobiste, o którym się mówi, jest selekcyjonowane po to, aby potwierdzić godność papieża lub noblisty). Możliwe, że były pisane krwią – z pewnością były pisane krwią, jeżeli ich autor nas o tym zapewnia – ale w zwyczajnym biegu rzeczy czytelnik ledwie że może dostrzec jakiejś tej krwi kropelki²⁹. Tak rozumiana wartościowość myśli fragmentarycznej dotyczy również formy: aby zaistnieć w sferze publicznej myśl ta musi być tygodniami czy miesiącami cyzelowana. Musi oblec się typowy dlań paradoks, ironię, ostrą puentę, gdyż odczuwa się, że tylko one są mu w stanie nadać odpowiednią siłę w sferze kultury publicznej. Pozostaje to w pewnej dysharmonii ze świadomością, że myśl wyczelowana nie podobna jest do wielu myśli, tak jak rzeczywiście pojawiają się one pod wpływem egzystencjalnego impulsu w naszym umyśle – myśli prostych, ubogich, wyrażonych nieporadnie, nieraz wręcz niegramatycznie. Trzeba by przyznać, że zadanie stworzenia metodologii prawdziwego myślenia osobistego nie zostało jeszcze podjęte. Metodologia autentycznej *filosofia povera* („filozofii biednej”) opartej na elementarnych, czyli **osobistych** przeżyciach i formach przeżywania, jeszcze czeka na swojego twórcę. Jej pojawieniu się stoi na przeszkodzie z pewnością zmuszająca do udawania kogoś wielkiego kolektywna wola mocy, związana z tą wolą tendencja do *agon*, a także zaniżanie standardów autentyczności przez **zbyt pospieszne** określanie takich czy innych wypowiedzi – również aforyzmów i myśli fragmentarycznych – jako „prawdziwie autentycznych”.

Z drugiej strony nie sposób powiedzieć, że z punktu widzenia szczerości myśl fragmentaryczna nie różni się niczym istotnym od myśli ciągłej. Rodząc się z egzystencjalnego impulsu z pewnością sytuuje się bliżej prawdy o ludzkiej egzystencji, niż jest w stanie to uczynić każdy tekst ciągły – systematyczny i uogólniony w sposób nie znoszący wyjątków. Trzeba, jak sądzę, zgodzić się z Cioranem, który

²⁸ Y. Lababidi, *Signposts to Elsewhere*, New York 2008, s. 4.

²⁹ Zob. Z. Kaźmierczak, *Nietzscheańska filozofia tragedii, czyli o upokorzeniu, jakie niesie filozofia*, w: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska i J. Ławski, Białystok 2005, 19–25.

powiedział, jak pamiętamy, że filozofia powinna być doświadczeniem osobistym. Problem w tym, że jeżeli nie sproblematyzuje się sygnalizowanych tu trudności publikowania treści osobistych, sprawa osobistego charakteru filozofii nie może zostać rozpatrzona we właściwy sposób. Może zostanie nawet w dużej mierze, wbrew zgłaszanym hasłom, przeoczona. Postulat uprawiania filozofii opartej na osobistym doświadczeniu niepowiązany z fundamentalnym sproblematyzowaniem trudności związanych z publicznym charakterem filozofii będzie z pewnością **zawsze niewiarygodny**. Jest to tym ważniejsze, że, jak łatwo zrozumieć, nieprze-myślany, **rzekomo** osobisty styl wypowiedzi publicznych (zwłaszcza, jak sygnalizowałem to przed chwilą, tzw. „wielkich” ludzi) może w gruncie rzeczy tworzyć zupełnie mylne wyobrażenia, a ostatecznie też standardy dotyczące tego, czym w rzeczywistości jest doświadczenie osobiste.

Na koniec należałoby powiedzieć kilka słów, które jednak powinny ostatecznie oddać nieco sprawiedliwości tekstowi ciągłemu. Takie oddanie sprawiedliwości należy do samej natury myśli fragmentarycznej, której pochwała braku ciągłości odnosi się również do jej stosunku wobec myśli ciągłej. Doświadczenie poucza, że w tekstach ciągłych można przecież znaleźć wnikliwe pomysły i nic nie staje na przeszkodzie podmiotowi myślenia fragmentarycznego, aby je uznał. Nawet zwykły zdrowy rozsądek nakazywałby zgodę na fakt, że teksty te nie mogą być przecież oparte na jakimś poznawczym niczym – że w swojej głębszej warstwie mogą zawierać trafne myśli, które, zważywszy charakter całości tekstu, należałoby uznać za fragmentaryczne, anonimowo fragmentaryczne. Narazilibyśmy się na ryzyko dużych strat, gdybyśmy zanegowali prawdziwość takich czy innych spostrzeżeń w nich zawartych z powodu nieodpowiednich strategii prezentowania i argumentowania przyjętych przez ich autorów. Nie można również przeoczyć faktu, że pewna ilość tekstów ciągłych stanowi w rzeczywistości zbiór pojedynczych obserwacji, które zostają szerzej opracowane, ale które nie zostają de facto powiązane w jeden logiczny ciąg myślowy. W ten sposób teksty te imitują myślenie fragmentaryczne, które jednak różni się od nich, stanowczo odcinając się od pragnienia stworzenia wrażenia, iż zna głęboki, logiczny związek między myślami.

Wyjście naprzeciw myśleniu ciągłemu pozostaje w związku ze sformułowaną w *Zdradzie mnichów* zasadą, która w zdecydowany, aczkolwiek z konieczności nieco dramatyczny sposób, pragnie przyczynić się do idealnego *pax philosophica*:

Niesłychanie trudne w obcowaniu z ludźmi i ich poglądami jest to, że obok całkowitych nonsensów głoszą niekiedy poglądy bardzo zdrowe, a czasami wręcz **zbowienne**. Tylu ludzi na świecie. I tyle fałszu! Ale również tyle prawdy! Kto nie oszaleje w tej *comoedia divina et humana*, ten będzie zbawion, lub, mówiąc mniej sztucznie: będzie miał naprawdę duże szczęście³⁰.

³⁰ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 88.

Bibliografia

- Ferrer D. F., *Philosophical Aphorisms. Critical Encounters with Heidegger and Nietzsche*, Varanasi 2004.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 1985.
- Kaźmierczak Z., *Moc i władza w dyskursie filozoficznym*, „Zeszyty Politologiczne”, 3 (2002), 83–104.
- Kaźmierczak Z., *Natchnienie lub złudzenie. Myśli o intryganctwie rzeczy*, Warszawa 2004.
- Kaźmierczak Z., *Nietzscheańska filozofia tragedii, czyli o upokorzeniu, jakie niesie filozofia*, w: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska i J. Ławski, Białystok 2005, 19–25.
- Kaźmierczak Z., *O kondycji religii, która się obraża*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria II, *W kręgu Śródziemnomorza*, red. Z. Abramowicz, J. Ławski, Białystok 2010, 535–545.
- Lababidi Y., *Signposts to Elsewhere*, New York 2008.
- Lec S. J., *Myśli nieuczesane*, Warszawa 1957.
- Lubimova-Bekman L., *Rezeption von Aphorismen. Eine textlinguistische Studie*, Berlin 2001.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905–1906.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 1995.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983.
- Rozmowy z Cioranem*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa 1983.
- Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigation*, trans. by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulze, Wiley Blackwell, 2009.

IDEA

Studies on the Structure and Development of Philosophical Concepts

Vol. XXIV

Editor: SŁAWOMIR RAUBE

UNIVERSITY OF BIAŁYSTOK

FACULTY OF PHILOLOGY

BIAŁYSTOK 2012

CONTENTS

MARTA PLES: Mythical Consciousness as a Philosophical Problem	5
KRZYSZTOF WAWRZONKOWSKI: Thomas Hobbes' Conception of Imagination	19
TOMASZ KUBALICA: John Locke and George Berkeley on the Problem of Cognition	37
TOMASZ KUPŚ: Immanuel Kant's Standpoint Concerning "Vital Forces"	59
DARIUSZ KIELBASIŃSKI: Cognitive Abilities of the Notion of Analogy in the Philosophy of I. Kant	71
JOLANTA SAWICKA: Empirical Oddity of Religious Experience. William James and Spiritual Pragmatism	101
ANNA MUSIOŁ: Ernst Cassirer's Analysis of Nicholas of Cusa's Philosophical and Theological Views	119
TOMASZ KNAPIK: Pragmatism in Poland – First Reactions, Early Records	133
KAROL JASIŃSKI: God as "Eternal Thou". Martin Buber's Dialogical Philosophy of God	147
MARIOLA SUŁKOWSKA-JANOWSKA: Art in the Folding World: the Liquid Architecture	175
LECH CIEPIAŁ: The Idea of Progress in the Futurologists' Framing	185
ANDRZEJ KORCZAK: The Greek Mythology in the Interpretation of C. G. Jung's Analytical Psychology	207
ADAM DROZDEK: Descartes' Socratic Method	215
TADEUSZ ADAM OŹÓG: The Zen Master Socrates	233
TAHIR ULUÇ: Suhrawardī's Criticism of Avicenna's Epistemology With A Special Emphasis on the Theory of Essential Definition	255
MICHAEL CHUKWUEMEKA OZUMBA: Revisiting Pan-Africanism, The Rallying Point of the Contemporary African	285

ADITYA KUMAR GUPTA: Materialism Versus Spirituality: Neo-Vedanta Approach of Synthesis	305
MAŁGORZATA GRYGIELEWICZ: Jardin révolutionnaire de Zarathushtra, réflexion sur les révolutions de couleur ou des fleurs	315

SELF-PRESENTATIONS

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK: A Value of Fragmental Thinking	323
--	-----