

Parerga

MIĘDZYKARODOWE STUDIA FILOZOFICZNE

Katedra Filozofii
Wydział Psychologii
Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania
w Warszawie

T. 2:2007

Warszawa 2007

Parerga

MIĘDZYNARODOWE STUDIA FILOZOFICZNE

Rada Naukowa

František MIHINA (przewodniczący), Jewgenii BABASOV, Neven BUDAK,
Robert BURCHER, Bronisław BURLIKOWSKI, Rudolf DUPKALA, Marcel F. FRESCO,
Maria-Luisa GUERRA, Borys G. JUDIN, Aneta KARAGEORGIEVA, Pavel KOUBA,
Richard LEE, Herman LODEWYCKX, Zachariasz ŁYKO, Erich MOLL,
Vassilis NOULAS, Abdumjalik I. NYSANBAJEW, Pedro ORTEGA-CAMPOS,
David PELLAUER, Henryk PILUŚ, Jurii REZNIK, Wojciech SŁOMSKI, Frantisek SMAHEL,
Stanislav STOLARIK, Alex TIAPKIN, Patrick VIGNOL, Luciana VIGNE, Igor ZAHARA

Kolegium Redakcyjne

Wojciech SŁOMSKI (redaktor naczelny)
Sylwia JABŁOŃSKA
Marcin STANIEWSKI (sekretarz redakcji)

Skład i opracowanie graficzne

Adam POLKOWSKI
apolkowski@vp.pl

Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie
01-300 Warszawa, ul. Pawia 55
www.vizja.pl
parerga@vizja.pl

ISSN 1730-0274

Spis treści

Anna Jedynak	5
French Conventionalism and Its Influence on Polish Philosophy	
Ramio Délio Borges de Meneses	17
The Logical Laws: by the philosophical logic	
Rudolf Dupkala	33
Spojrzenie Jana Patoczki na kwestię historii filozofii	
The view of Jan Patoczka concerning the history of philosophy	
Małgorzata Moskal	41
Kwestie europejskie w twórczości G. W. Leibniza	
European issues in G.W. Leibniz's writings	
Mariusz Ciszek	47
The Idea of Theocentrism in The Catholic Environmental Ethics	
František Mihina	53
Pokus o formowanie novej kultúry z myšlienkej dieľne Johna Deweya	
Attempt for shaping of the project of a new culture (Dewey's variant the new form of anthropological question)	
Евгений Бабосов	63
Философско-культурологический нигилизм Ф. Ницше	
Philosophical and cultural nihilism of F. Nietzsche	
Tomáš Hauer	87
Człowiek, media i kultura postmodernistyczna	
Anybody Can Be the Hundredth Monkey	
Marta Gluchmanova	97
Non-utilitarian Consequentialism and its Application in the Ethics of Teaching	
Василий Петрович Гриценко	103
Philosophy of Consciousness: In searches of sense	
Viera Bilasová	111
Etika a verejnosť	
Ethics and public	
Cezary Kalita	119
Izaaka Newtona próba ocalenia wolności Boga w świecie nauki	
Isaac Newton's attempt at saving the freedom of God in the science world	
Eva Žiaková	133
A loneliness experience of divorced women via prism of personal dimensions	

Marcin Szawiel	149
Wątki filozoficzne w twórczości poetyckiej M. K. Sarbiewskiego	
Philosophical threads in the poetic work of M.K. Sarbiewski	
Wojciech Słomski	155
Kilka uwag o pojęciu <i>Tolerancja</i>	
A few remarks about a notion of ‘<i>Tolerance</i>’	
Alex Tiapkin	165
Preserving continental european values: continentalism versus non-continentalism	
Magdalena Klepacz	169
Friedrich Dürrenmatt in der Dramatik am Beispiel <i>Des Besuchs der alten Dame</i>	
Friedrich Dürrenmatt within dramatic works - <i>Der Besuch der alten Dame</i>	
Krzysztof Łojek	177
Przestrzeń sakralna w życiu człowieka	
Sacred space in human life	
Mirosław A. Michalski	189
Andrzeja Towiańskiego mesjanizm polski	
Andrzej Towiański’s Polish Messianism	
REZENZJE	
Anna Ondrejková	197
Dušan Špiner, <i>Nástin křesťanské etiky a jejího významu v hledání smyslu života</i>, Uniwerszita Palackého, Olomouc 2004, 120 s.	
Wojciech Słomski	199
<i>Problém rekonštrukcie sociálnych a humanitných vied</i>, Václav Černík, Jozef Viceník (ed.), Vydavateľstvo IROS, Bratislava 2004, 232 s.	
Tomáš Hauer	202
Jaromír Feber, <i>A Religious Philosophy of S.L. Frank</i>, Ostra-va, VŠB-TU 2005, 225s.	
Wojciech Słomski	205
Vladimír Leško, Stanislav Hubík, <i>Človek, Panstvo, komunikácia</i>, Prešov 2003, 229s.	
Валентин Николаевич Вандышев	212
Войцех С. Сломский, <i>Очерки древней философии</i>. Рига 2005, 287 с.	
Katarína Fuchsová	217
Štefan Vendel: <i>Pedagogická psychológia</i>. Bratislava: Epos, 2007, 447 s.	

Anna Jedynak

French Conventionalism and Its Influence on Polish Philosophy

Key words: Polish philosophy, pragmatic, logic

There are many misunderstandings and misinterpretations concerning conventionalism. It is sometimes interpreted as a view allowing arbitrary resolving of problems, legitimate resolving of which is warranted neither by analytical, nor empirical knowledge. And since an arbitrary decision can easily lead to falseness, hence conventionalism sanctions falseness.

This opinion is based on some misunderstandings. Conventionalism as a whole is treated as if it concerned factual decisions, while actually we should differentiate between linguistic and factual conventionalism. The former, originated by Poincaré and Le Roy, ascribes the status of linguistic settlements to some sentences previously regarded as based on experience. It perceives elements of convention not in resolving factual questions, but in developing the language of science, so it cannot sanction falseness. The latter, originated by Duhem, is not interested in language, but in research procedures and scientists' decisions when statements in science are empirically undetermined. It does not sanction falseness, for it does not sanction anything at all. It is a descriptive conception and not a normative one, as some critics maintain. If scientific procedures reconstructed by factual conventionalism were to be doubted, we should either prove these reconstructions to be wrong (which would not be in accordance with contemporary tendencies in the philosophy of science), or strip science of some actually applied and practically useful procedures

A clear differentiation between linguistic and factual conventionalism is not made easier by the fact that although they deal with different issues, their areas of interest sometimes overlap. Moreover, nowadays, due to Quinean philosophy, the distinction between linguistic and factual or analytic and synthetic is rather demodé. However this distinction seems to be useful as referred to different types of conventionalism,

even if it is somewhat vague.

Since my presentation is very brief, I will not present in detail the views of French conventionalists. They have a lot in common, in spite of their polemics. All of them questioned rudimentary common-sense views on the nature of empirical knowledge. They believed that mental contribution to scientific cognition is greater and the factual input smaller than it was previously admitted; that observations are shaped by theoretical assumptions; that inaccuracy of measuring procedures is very significant for the philosophy of science; that constancy in science is only approximate. They all differentiated between bare and scientific facts, and all of them were close to instrumentalism and holism. Although these issues are sometimes presented, French conventionalism is seldom properly appreciated. So instead of presenting it in details, I will rather stress its significant role and marked impact on various philosophical ideas, and then present conventionalistic repercussions in Polish philosophy.

The conventionalistic influence on further development of philosophy consists in the following points:

1. Conventionalism was much less widespread than neopositivism, developed a generation later. However the latter had to be revised, for its postulates were too radical and utopian. The most important points of the antipositivistic breakthrough were already present in French factual conventionalism. They are as follows:

A. Scientific laws, especially theoretical ones, are empirically underdetermined. Experience neither univocally proves them (antiverificationism), nor univocally refutes them (antifalsificationism). The latter was especially developed by Duhem who argued that:

a. Theoretical sentences are empirically tested not in isolation, but conjointly, in the context of various extra assumptions, hence negative test results refute the whole conjunction of those sentences. It is the scientist who decides which one of them to reject. Duhem only considered physics, however his view was later generalized to all theories including logic as the Duhem-Quine Thesis. Another generalization made by Poincaré who claimed that if on the basis of accepted linguistic conventions experience suggests rejection of certain laws, a scientist can either reject them or change the conventions.

b. Even if experiments could univocally refute all the competing theories considered by the scientist but one, this would still not provide an irrefutable justification for the non-refuted theory, for one can never be sure whether the alternative of all the considered theories is true.

B. There is no stable, empirical foundation of cognition because of theoretical ladenness of observations. The results of observations and experiments, the measuring

procedures and devices are only understandable in the context of the whole theory. In that sense the theory precedes observations. This theme was stressed especially by Duhem and Le Roy. Particular laws and theories are interconnected and referring to one of them frequently means referring to the whole body of our knowledge. Experience is meaningful only in the context of theory. Thus, according to Le Roy, science is based on vicious circles, and that should strengthen our conviction about its conventional character.

C. The explanative role and cognitive value of scientific theories is not obvious and should be carefully considered. Instrumentalistic ideas were initiated on the ground of French conventionalism as an answer to the potential objection that conventional decisions may sanction falseness in science. However, the French conventionalists were not univocally instrumentalists. For example, according to Duhem, a theory inconsistent with experience is not false, but constitutes a language physically uninterpreted (the instrumentalistic theme); whereas a theory consistent with experience is not only physically meaningful, but also empirically confirmed (the realistic theme). According to him, both instrumentalism and realism are logically acceptable. The choice between them depends in a given situation on the strength of empirical evidence supporting the theory: with strong support realism is better, otherwise instrumentalism is better.

2. Linguistic conventionalism opened the problem of adequate differentiation of synthetic and analytic components in scientific laws. Poincaré and Le Roy have questioned the view that all natural knowledge is factual and fully established by experience. However, the views they formulated were exaggerated, sometimes demarcating too large a range for conventionalistic elements. (This concerns especially Le Roy who claimed that all natural knowledge is arbitrary and conventional. Poincaré was more moderate, for he assumed that geometry is purely conventional, however natural science is based both on conventions and on experience). They did not notice factual components within sentences they considered to be pure definitions. This problem was dealt with later, using the means of modern logic.

On the other hand, Duhem initiated another direction in dealing with the problem of analyticity, for he ignored the difference between linguistic and factual components in science. He did not disclose any scientific sentences as purely linguistic settlements and did not bring this problem up at all. It is always the theory as a whole that is subject to empirical revision, even if it serves to define terms used for formulating laws. (Quine would develop this theme, as well as the seeds of semantical holism. Using the famous metaphor of greyness he expressed his belief that analytic and synthetic components in science are indistinguishable).

3. Conventionalism has questioned the passive and receptive character of cognition, and stressed the active role of the mind, manifesting for instance in language conventions. Thus it anticipated linguistic relativism, developed a few decades later. The latter has a lot in common with Le Roy's criticism of common sense, according to which bare facts are created by segmentation (one of many possible) of direct data and by isolating individuals from them. Then common sense makes partitions of things based on certain similarities between them (also chosen from many possible ones), and that results in the creation of notions, made with respect to our utilitarian needs.

4. Linguistic relativism is closely related to cognitive relativism. It is interesting that both cognitive relativism and its overcoming in the spirit of rationalism can find inspiration in different motives of conventionalism. Conventionalism claims that what changes in science are conventions, definitions of theoretical concepts, measurement techniques, the form of laws and theories (this is a theme interesting for relativists), but on the other hand there is a certain universal invariant mentioned by Poincaré and hidden under all those factors. This invariant refers to constant relations between observable phenomena and is expressed in scientific laws, even if they contain theoretical expressions apart from observational ones (this is a theme interesting for rationalists). Nowadays there is a certain convergence of rationalism and relativism. In the spirit of Poincaré's views the thesis of untranslatability of languages expressing alternative theories is being undermined, for those theories serve to describe the same events and to explain and predict the same phenomena.

5. During the first half of the 20th century philosophy of science and philosophy of man drifted further and further apart. Painstaking attempts were then made to overcome this split between the two kinds of philosophy. Le Roy's attitude may serve as an example. As a follower of H. Bergson he believed that reality is constantly changing, dynamic, live, unique, submitted neither to constant order, nor to schematization. Both scientific cognition and the common-sense one are inadequate to reality, which can only be grasped due to intuition and metaphysical cognition, free from any mental input. So Le Roy was involved in the philosophy of science in order to study mental contribution to the cognition governed by utilitarian needs, and then to be able to avoid this influence and turn to metaphysical cognition.

6. Maybe linguistic conventionalism influenced the development of analytical philosophy. After all, its attitude towards science was analogous to the attitude of analytical philosophy towards the whole traditional philosophy: it revealed language problems in topics which seemed as merely factual ones, and indicated that actually linguistic means were suitable to resolve some important questions.

7. Maybe conventionalism contributed in some way to the establishment of post-

modern philosophy. Postmodernism can be interpreted as an extension of conventionalism to the humanities, which deal with the widely understood expressions of others. According to postmodernism this subject(matter of the humanities cannot be treated *impartially*, receptively, but only from one's own cognitive perspective, which is what traditional conventionalism claimed with reference to the subject(matter of natural sciences.

8. Conventionalism has common roots with chaos theory. Poincaré derived many interesting consequences from the inaccuracy of measurement. Those claiming that the mind has to simplify and order empirical data according to some conventionally assumed rules resulted in the development of conventionalism. And those claiming that apparently identical causes could lead to enormous and unpredictable differences in effects resulted in the seeds of chaos theory.

9. Factual conventionalism opened up the question of rationality of inductive procedures (especially statistical ones) and, more generally, of all problems in making decisions about accepting sentences.

In general, we can say that the most important discussions in the 20th century philosophy of science are rooted in French conventionalism, and like it, they tend to undermine epistemological fundamentalism. They concern relations between observations and theories, the differentiation between factual and linguistic components of empirical laws, the rationalism (relativism and realism (instrumentalism controversies, and the rationality of accepting sentences and of acting in situations of uncertainty. Although the participants of these discussions do not explicitly refer to conventionalism, the themes they deal with actually derive from it.

We shall now review how French conventionalism influenced the Polish one (particular topics are mentioned in chronological order and referred to the points presented above, dealing with the influence of French conventionalism on contemporary philosophy).

Ad 3. Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963), an eminent exponent of the Lvov-Warsaw School, was the philosopher who named his epistemological conception *radical conventionalism*. His aim was to develop and express precisely some philosophical intuitions he had adopted from Le Roy. He started from elaborating a conception of meaning, which was supposed to explicate a common notion of meaning and justify the view that there exist untranslatable languages with completely different sets of meaning of their expressions and at the same time suitable for speaking about the same reality. He assumed that like a deductive system, a natural language is governed by certain rules, which are as follows:

- a. Axiomatic meaning-rules which demand from a language user readiness for un-

conditional acceptance of certain sentences (eg. *Every square has four angles*).

b. Deductive meaning-rules which demand from a language user readiness for acceptance of certain sentences in view of previous acceptance of other sentences (eg. the acceptance of the sentence *John is older than Mary* if the sentence *Mary is younger than John* was previously accepted).

c. Empirical meaning-rules which demand from a language user the readiness for acceptance of certain sentences in view of some empirical data (eg. the acceptance of the sentence: *It hurts* when one actually has a toothache).

Ajdukiewicz assumed that the meaning of an expression is its position within all the meaning-rules of a given language. This is in a way intuitive: since meaning-rules hold as a consequence of the meaning of expressions, then this meaning should be hidden within them and should manifest on the basis of them. (Later A. Tarski would notice that this dependence holds only on one side: meaning univocally defines meaning-rules, but the latter do not univocally define the former. Ajdukiewicz would then revise his view). Ajdukiewicz represented semantical holism: according to him, one cannot define the meaning of any isolated expression, taken apart from the whole set of meaning-rules, which also shows the meaning of all other expressions of the given language.

Ajdukiewicz took into account only closed and connected languages. Closed, meaning such that cannot be enriched by any expressions with new meanings, such whose set of meaning-rules is complete. Connected, meaning such that cannot be divided into isolated parts, because each two expressions are directly or indirectly connected by some meaning-rules. He called all the meanings of a closed and connected language a conceptual apparatus, and all its theses (that is, sentences which are to be accepted under the meaning-rules) (a conceptual world-picture. And he claimed: a world-picture depends on the choice of a conceptual apparatus. This statement is the thesis of radical conventionalism.

It seems quite original when applied to closed and connected languages, and under the assumption that there exist at least two such languages with different conceptual apparatuses. Since such a conceptual apparatus cannot be enriched by any new meaning, every attempt at changing it must lead to a radical change, that is (shifting to a quite new, different apparatus. Two apparatuses are either identical or have no elements in common. None of them can be enriched without changing the meanings of old expressions, so it is impossible to make a connected sum of two languages related to those apparatuses.

Thus the same reality can be fully described in different ways which cannot be mutually compared. There are different *conceptual viewpoints* providing alternative con-

ceptual world-pictures, and the truth of one world-picture does not contradict the truth of the other. None of them can be estimated from the viewpoint of the other, for each of them is conceptually ungraspable from the perspective of the other. If we compare a conceptual apparatus to glasses we perceive the world through, then, first, we can only see anything using glasses, and second, we cannot look through more than one pair of glasses at a time.

Later Ajdukiewicz gave up radical conventionalism (partially because of Tarski's criticism mentioned above, partially because he himself concluded the concept of a closed and connected language to be an empty one, and partially because of the rapid development of semantics. (Radical conventionalism was planned as free from semantics, for it was constructed when logicians could not avoid antinomies as a result of using semantic notions).

Ad 4. It is interesting that Poincaré used his conventionalism to justify the view on the cumulative development of science, while Ajdukiewicz made use of his radical conventionalism to justify an opposite view on the rapid and stepwise development of science. For according to radical conventionalism, it happens sometimes that the change of one thesis accepted under a meaning-rule within a scientific theory causes an avalanche of other meaning changes and leads to the creation of a completely new theory with a new language. (That happened when one of the Euclidean axioms was changed or when the Einsteinian definition of simultaneity was adopted). This, according to Ajdukiewicz, is a revolution in science, which brings not only the change of laws, but also the change of the notions needed to express laws.

Frequently the conviction about cumulative development of science goes hand in hand with epistemological fundamentalism, while the view of its stepwise development tends to go together with relativism. Nowadays the Polish philosopher A. Grobler is working on overcoming the absolutism (relativism opposition. He inspires lively discussions and provokes some criticism [24, 49-161]. The echoes of conventionalism in Grobler's philosophy are obvious. He claims that conceptual systems are created with respect to our cognitive needs, and the latter depend on our practical needs. Reality is open to an infinite number of conceptual orders, but no conceptual system can embrace all of them and something will always remain unexpressed because of the lack of suitable conceptual means.

Though Grobler is obviously influenced by Ajdukiewicz, he considers modifications of Ajdukiewicz's conception necessary for two reasons: first, it is based on an empty notion of a closed and connected language, and second, Ajdukiewicz did not share the theory-ladenness thesis, quite common today.

Grobler investigates the problem of meaning with reference to open languages,

especially the problem of whether development of the meanings of expressions by using them in qualitatively new situations is completely arbitrary or rather adjusted to their previous use and to communicative and cognitive needs. He justifies the second option by developing a conception he names fallibilistic essentialism, being a considerably moderated version of Ajdukiewicz's belief that an open language can only be closed in one way.

And as to the theory-impregnation thesis that Ajdukiewicz did not deal with, Grobler noticed that empirical data which empirical meaning-rules refer to have to be previously ordered, and this is only possible on the basis of a previous conceptual system. Thus conceptual systems form a network of mutual relations within which they function locally, not globally.

Ad 1A. Later in Ajdukiewicz's philosophy the empiristic attitude became increasingly stronger. He assumed it was possible to base logic on experience, if we weakened the meaning of logical constants so that the meaning-rules governing unconditional acceptance of logical laws as axioms did not hold any more. However, the question arose, how to derive logical laws from experience. One cannot do that directly, as observational sentences, but by testing them conjointly with natural hypotheses. An accurate observational prediction, derived from a natural hypothesis according to a logical law, confirms both the law and the hypothesis, while the inaccuracy of the prediction falsifies the conjunction of both of them. It is up to the scientist which one of them to regard as false: only the law, only the hypothesis, or both. This is quite similar to the generalization of the Duhemean thesis made later by Quine, according to which natural hypotheses were to be tested conjointly with logic.

Ad 2. Ajdukiewicz proved that justification of sentences commonly regarded as analytic has to refer to empirical premises. This is because such sentences could prove false because of falseness of their existential consequences. For instance, the analytic sentence *Pegasus is a winged horse* is false, for according to a certain law of logic it entails a false consequence *there are winged horses*.

This result corresponds to the views of French conventionalists who proved that the contribution of linguistic and factual components to cognition was not as simple and straightforward as it might seem. They pointed to mutual interdependence: conventions influence the approach to experience, and at the same time they are suggested by experience. At first Ajdukiewicz emphasized only the former side of this dependence. Then he noticed also the latter one, which brought him closer to his French predecessors. Formulating his views more than fifty years later than they did, he could make use of the contemporary logical apparatus. The result he obtained initiated a lively discussion in Polish philosophy (a short outline of the discussion was

given in [20].

Ad 5. Drawing closer to radical empiricism, Ajdukiewicz considered the possibility of constructing a language only governed by empirical meaning-rules, that is a language in which no a priori knowledge could be expressed. In other words, it was a question about the possibility of consciously minimizing mental and linguistic influence on cognition, so that all knowledge would only be derived from experience. This resembles Le Roy's investigation of mental contribution to scientific cognition, aiming at minimizing it in favor of metaphysical cognition. However there was a significant difference between the two philosophers: for Le Roy intuitive cognition, as free from concepts as possible, was the ideal, while Ajdukiewicz was convinced that all cognition has to be based on words and concepts.

Ad 9. Even though Ajdukiewicz did not refer to Duhem's views, he did take up in a very general way the main theme of factual conventionalism, namely (resolution of empirically underdetermined problems. In that context he did not use the term *conventionalism* and he only gave a short and rough outline of the issue. His students dealt with the problem in detail, developing the logic of induction and decision theory. They referred to Ajdukiewicz as well as to Western scientists.

Ad 1B. J. Giedymin, another student of Ajdukiewicz, was especially interested in theory-ladenness problems. He proved that acceptance of observational sentences depended not only on observations, but also on previous theoretical assumptions. In his pertinent examples drawn from the history of science, Giedymin demonstrated retrospective rejection of observational sentences caused by change of theory happening even many years later. Also other Polish philosophers dealt with the issue of theory-ladenness of observations.

Polish philosophy also dealt with some forms of conventionalism, not directly connected with the influence of other conventionalism.

1. I. Dąbmska, J. Giedymin and A. Siemianowski wrote a lot on conventionalism, especially on interpreting and understanding it properly.

2. I. Dąbmska and L. Chwistek compared (each of them separately) conventionalism and relativism. It is interesting that in Dąbmska's case the result was in favor of conventionalism, while in Chwistek's case (in favor of relativism).

3. It was in Polish philosophy that a very interesting idea of metaconventionalism appeared. J. Giedymin assumed, that the evolution of Ajdukiewicz's views from radical conventionalism to radical empiricism should be rather in line with the passage of conventionalism from the object level (where Ajdukiewicz was) to the metalevel. Instead of asking about the role of the mind in cognition, the metalevel question is whether it is possible to consciously control its role, especially to minimize it. It is not

only the meaning of expressions *orgi* depends on the choice of the language, but also the view on what meaning is; not only the shape of *orgi* logic, but also the view on their status. Conventions *orgi* not only *orgi* axioms to assume, but also whether to assume any *o* all. Briefly speaking, on the metalevel conventions influence more general and fundamental matters than on the object level.

The conception of metaconventionalism can be inspiring for testing how *orgi* philosophical ideas function on the metalevel. *orgi* attempt *o* been undertaken as referred to subjectivism *o* ethics [10].

Maybe the seeds of metaconventionalism can already be seen *o* Duhem's work, when *o* does not univocally *orgi* between realism and instrumentalism. According to his approach, not only the choice of the theory is to some *orgi* conventional, but also the choice of view on its status.

- [1] Ajdukiewicz K., *The Scientific org-Perspective and orgi Essays 1931—1963*, J. Giedymin, ed., Dordrecht—Boston 1978.
- [2] Ajdukiewicz K., *Pragmatic Logic*, Warszawa–Dordrecht 1974
- [3] Chwistek L., *Granice nauki*, Lwów (no date)
- [4] Dąmbska I., *Konwencjonalizm a relatywizm*, *o: Kwartalnik Filozoficzny* 14/1937-8.
- [5] Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Wrocław-Warszawa 1975.
- [6] Duhem P., *La orgi physique, son object, o structure*, Paris 1914.
- [7] Giedymin J., *O teoretycznym sensie tzw. terminów i zdań obserwacyjnych o: Teoria i doświadczenie*, H. *orgi e*, M. Przełęcki, eds., Warszawa 1966.
- [8] Giedymin J., *Editor's Introduction: Radical Conventionalism, its Background and Evolution: orgi e*, Le Roy, Ajdukiewicz, *o: [Ajdukiewicz 1978]*
- [9] *orgi*, *Prawda a względność*, Kraków 2000
- [10] Jedynak A., *Pluralizm metaetyczny*, *o: Etyka* 36/2003.
- [11] Le Roy E., *Science et philosophie*, *o: Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris 1899.
- [12] Le Roy E., *La science positive et la philosophie de la liberté*, *o: Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris 1900.
- [13] Le Roy E., *Sur quelques objections adressées a la nouvelle philosophie*, *o: Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris 1901.
- [14] Le Roy E., *Un positivisme nouveau*, *o: Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris 1901.
- [15] Le Roy E., *De la valeur objective des lois physiques*, *o: Bulletin de la Société Française de la Philosophie*, Paris, séance du 28.03.1901
- [16] Le Roy E., *La philosophie nouvelle*, Henri Bergson, Paris 1921.
- [17] *orgi e* H., *La science et l'hypothese*, Paris 1902.
- [18] *orgi e* H., *La valeur de la science*, Paris 1905.
- [19] *orgi e* H., *Science et methode*, Paris 1908.

- [20] Przełęcki M., Wójcicki R, *The Problem of Analyticity*, o: *Synthese* 19/1968-9.
- [21] Siemianowski A., *Zasady konwencjonalistycznej filozofii nauki*, Warszawa 1989.
- [22] Woleński J., *Nauka i prawda*, o: *Znak* 9/1996.
- [23] Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- [24] Woleński J., *Filozofia Nauki*, 3-4/2003.

Ramio Délio Borges de Meneses

The Logical Laws: by the philosophical logic

Key words: philosophic, logic, logical law

Introduction

We have now spent a good deal of time discussing laws of logic, both deductive and inductive.

The philosophers have long been interested in trying to account for the essential nature of the laws of logic; but this philosophical problem describes our attention. Philosophers do not agree about them, and many philosophers would disagree with the things that we can say as propositional calculus.

When we speak of laws of logic, we are referring to principles such as these for example. Some thinkers use the phrase – *laws of logic* – to refer only to sentences that are logically true on account of their form, like snow is white or it is not rather than to sentences that mention other sentences, as our examples do.

What kind of sentences are these laws? How do we know them to be true? How is it that they can be of use to us? Let us consider in turn four different philosophical views as to the nature of these laws.

It will suffice if we focus our attention upon quite elementary laws of logic, since the status and character of more intricate laws can be expected to agree with that of elementary laws [1, 10-18].

On this article, I describe the meanings of symbolic logic according to the semantic, gnoseologic, and ontological formulations to justify the reality of logical law.

Are Logical Laws Inductive Generalizations?

To mathematical progress carries out about the methodological generalization of yours sentences by deductive success to the principles that philosophically define the logical foundations.

First let us consider the suggestion that the laws of logic are inductive generalizations empirical truths about how things in the world behave, like the laws of physical science, though more general by the way:

$$\vec{F} = m \cdot \vec{a} \quad \text{or} \quad E_c = 1/2 m \cdot v^2$$

This view has not been very widely held by philosophers, but it deserves our attention.

According to this view, we can confirm these laws of logic by making observations of how things happen in the world. This would mean, for example, that past experience is the real basis of our confidence that all sentences of the form: $p \cdot \neg p$ are false [2, 19-26].

According to this aspect, just as having observed many ravens that are black and none that is not entitles us to believe that all ravens are black, similarly our having observed many sentences of the form: $p \cdot \neg p$ or $p \vee \neg p$, and others tautological sentences, that are false and none that is true justifies our belief that all such sentences are false.

We have met the sentences *Today is Monday and it is not*, *Number is that property of a group of objects, and it is not* in each case, investigation of the calendar or the sense of number, or of whatever is the subject of the sentence, has revealed that the sentence is false. But, we may properly infer by induction that the world probably is so constructed that every sentence of this form is true, according to the physics:

$$\int d\vec{p} = \int \vec{F} \cdot dt = \vec{p}_1 - p_0 = m\vec{v}_2 - m\vec{v}_1$$

A universal sentence saying nothing that experience could conceivably refute would not need to be supported inductively by evidence drawn from past experience. This it is a general characteristic of inductive generalizations that we always can understand fairly clearly the possibility of observations that would refute them.

Are elementary laws of logic like this? Can we describe what it would be like for observations to refute the logical law that all sentences of the form $p \vee \neg p$ are false? Suppose, moreover, that the creature insists that it is not merely in some ways like a man and in some ways not like a man; it claims more than that and insists that it both is and is not a man.

Naturally, the person insists that the object is not merely in some ways like a tree and in some ways unlike but that the object both is a tree and is not a tree. These claims are unintelligible [3, 10-19].

No matter what we might observe of the creature or the object, nothing about it could prove to us that it both has and lacks the very same property. No matter what we might observe, it could not refute our conviction that all sentences of the form: $p \cdot \neg p$ are false.

Thus it is misleading to say that the laws of logic are inductive generalizations. They are unlike inductive generalizations in that they could not be refuted by any describable observations.

If they could not be refuted by any describable observations, they cannot need to be supported by evidence drawn from past observation. The view that our knowledge of logical laws rest upon past experience cannot be right.

So much for the misleading aspect of the view, that laws of logic are like inductive generalizations.

However, there is also an illuminating aspect to this comparison of the elementary laws of logic with inductive generalizations. Although these laws do not need evidence from experience to show that they hold true, such evidence serves to show their utility. These laws are of use because the world happens to be the kind of world that it is. This is a generalizations based upon experience and could be refuted by experience.

Meanwhile, the experience is the *conditio sine qua non* to justify the material sense of the logical laws, because there is a formal foundations of these simply laws, by the semantic of language [4, 20-46].

Thus, although our knowledge that these elementary laws of logic are true does not rest upon observation, our knowledge of their utility does, for it is through observations and past experience that we know our world not to be like the far fetched world just described [5, 42-58].w

Are logical Laws *a priori* insights into reality?

There are some philosophers who have agreed that the elementary laws of logic are necessary rather than empirical sentences, but who still have held that these laws express very general facts about the nature of the universe facts that cannot be known merely through understanding the meanings of logical words, but that must be apprehended in some other way, though not through inductive inference based on sense experience.

According to so many philosophers has been that somehow through the reason's faculty we can know these laws to be true. The logical law that no sentence of the form

$P \cdot \neg P$ is true is not primarily a law about sentences about language, but rather a law about things.

We would grasp this general fact about the universe not on the basis of sense experience, but rather through the mind's power of rational insight.

Naturally, the knowledge of logical laws is compared to a sort of vision, a nonsensory vision, a nonsensory vision. This comparison, like the preceding one, has both an illuminating and a misleading aspect.

Its illuminating aspect is that it emphasizes the difference between logical laws and empirical generalizations, by insisting that knowledge of logical laws is *a priori* rather than empirical, according to the spirit of Kant.

The point of view of the transcendental logic can perhaps more easily be grasped by considering how Kant distinguishes between a judgement of perception, and a judgement of experience. The judgement of perception is a merely subjective judgement, the judgement of experience is an objective one.

Kant, however, takes as an example of a judgement of perception: *When the sun shines on the stone it becomes warm* and as a judgement of experience: *the sun warms the stone* [6, 83].

In these two judgements, the matter of the judgement, the matter expressed in the union subject and predicate is the same, but the way of combining subject and predicate is altogether different: the one is subjective, the other is objective.

When the sun shines on the stone, it becomes warm, this judgement merely combines two perceptions: the perception of the sun shining on the stone and the perception of the warmth of the stone. But, I compare these two perceptions of mine and unite them in a consciousness of how I am affected.

The judgment therefore expresses a relation of two perceptions to the same subject, namely to myself. I do not claim that it is always the same for me, nor that it should be the same for everyone else, and no matter how often I perceive the sun shining on the stone, followed by perceiving the warmth of the stone. I do not ever perceive more than the factual connection of the two perceptions.

On the other hand, the judgment *the sun warms the stone* combines the warmth of the stone necessarily and always with the shining of the sun.

It corresponds with the judgment of all others and in every case. But there can be no other reason for this correspondence of judgments among themselves except their correspondence with the unity of the object [6, 79], except the judgment expresses a union in the object. For when a judgment corresponds with an object, all judgments about the same object must correspond among themselves. The first judgment *when the sun shines on the stone, it becomes warm* expresses merely the relation of the per-

ceptions to the perceiving subject, it does not express the relation to the object. The second judgment combines subject and predicate not in my here-and-now consciousness, but in objective consciousness as such.

By the transition from the perceptive judgment to the judgment of experience, the connection of the matter of perception – the sun shining and the warmth of the stone – is subsumed under a condition which renders it universally valid and necessary, under a condition which does not result from perception – perception cannot give universality and necessity – but which therefore is *a priori* to perception and has its source in the thinking subject.

But, knowledge of logical laws is compared to a sort of vision, a nonsensory vision. This comparison, like the preceding one, has both an illuminating and a misleading aspect.

By the way, its illuminating aspect is that it emphasizes the difference between logical laws, and empirical generalizations, by insisting that knowledge of logical laws is *a priori* rather than empirical.

By speaking of rational insight, this view rightly suggests that we can grasp the truth of elementary logical laws by seeing that they hold, that is, just by thinking about them.

Meanwhile, the insight into the nature of reality suggests that the process by which we come to know logical laws is a kind of seeing with the eye of reason – seeing into the inner essence of things, seeing general facts essentially embedded in the nature of the world.

The view suggests that by a kind of penetrating and occult clairvoyance we succeed in gazing into the abstract innards of the Universe. It conveys a wrong impression of the reflective thinking that is involved in grasping logical laws.

The view seems to suggest that by staring very intently with the mind's eye we come to understand that sentences of the form $p \cdot \neg p$ are false [7, 16-28].

We come to understand this through remembering how the words *and* (\cdot), and *not* (\neg) are used in normal cases and through fitting together what we remember of this.

The view we are discussing misleadingly suggests that someone might fully understand the uses of the words *and* and *not* and yet, if his rational insight were clouded, might remain ignorant of the law that sentences of the form $p \cdot \neg p$ are false.

But this could not happen, for if anyone doubts whether sentences of the form $p \cdot \neg p$ are false, his doubt by itself is sufficient to prove that he does not understand the uses of these words. However, the logical laws are tautologic sentences as the $p \vee \neg p$, according to symbolic logic. They are theorems:

$(p \vee q) \rightarrow (q \vee p)$. By substitution from $q/-p$, and $p/-p$, they came back: $(-p \vee p) \rightarrow (p \vee -p)$. The first, according to the propositional calculus, is a theorem, the second is a new logical law: $p \vee -p$ [8, 46-62].

All the logical laws by the symbolic syntaxes is formulated to the tautological, that they are false or truth.

The logical judgements or analytic or also tautological describes a predicate, that is referred by the subject, the triangle is there sides, the man is a *rational being*. Also the predicate don't teach nothing about the subject, that I say normally one tautological judgement.

These logical laws are *a priori*, that is independents from sensitive experience, and your legitimacy comes from the non-contradiction principle ($p \neq -p$), that is the logical foundations [9, 19-45].

According to Kant, these *a priori* different ways are necessarily the different logical functions of the judgment. The reason (*Vernunft*) is because the data sensation to be brought under the unity of apperception has to be unified objectively in consciousness by the spontaneity of the understanding (unity cannot be received by the senses). But the activity of the understanding unifying objectively in consciousness is the judgment. Hence, the different logical or formal functions of the judgement, analysed systematically by the traditional logic are *a priori* different ways and the only different ways of unifying objectively in consciousness [10, 110-112].

In relation to the data of sense each of these twelve formal functions is an *a priori* way of synthesizing the sense-data, and so gives rise to an *a priori* or pure concept or category, under one or other of which the sense-data must be subsumed to become object for knowing. And since the sense-data cannot become object of knowing except by being subsumed under the categories, the twelve categories are necessary and universal conditions of the object of knowing. The subsumption, therefore, of the sense-data under a pure concept of the *Verstand* constitutes the universal, and necessary sentence or synthetic *a priori* [10, 115].

The categories are abstract *a priori* laws constitutive of objects for knowing (*Verstand*). But, what are the *a priori* conditions describing the concrete application of this rather than that category? One is the condition in respect of the sensibility resulting from its necessary subordination to the understanding within the one consciousness, which is the schematization of the pure concepts of the *Verstand*, defining the schemes corresponding *a priori* both to each category and to the sense data to be subsumed.

The other condition is the complex of synthetic judgment *a priori* of the pure understanding (*Verstand*), which original form the categories, and thus found their application to sense-data and also their objective validity.

However, this complex of synthetic judgments *a priori* underlies all *a priori* knowing and so constitutes the principles (*Grundsätze*) of pure understanding (*reine Verstand*) [11, 136].

The supreme principle presupposed by all principles is the conditions of possibility of experience *in genere* are at the same time the conditions of possibility of the object of experience. All synthetic judgments *a priori* have their validity as founded in this principle (*Grundsatz*) [11, 154-158].

Our knowing would not be related to an object as such, or would not have objective validity, if the object as such, or would not have objective validity, if the object were not given to us, i. e., were not represented immediately in sense intuition.

The possibility of experience *in genere* is therefore that which gives objective validity and truth to all our *a priori* knowing, and the object of experience is object of experience only by its correspondence to this possibility of experience [11, 156].

Also, the conditions of the possibility of experience *in genere* are at the same time the conditions of the possibility of the object of experience. It is what the supreme principle of synthetic judgments *a priori* proclaims as the logical foundations of the objective validity and truth of our judgments.

The something besides subject and predicate, the *Third* in which the synthesis of synthetic judgement *a priori* is founded is the complex of the conditions of possibility of the object of experience.

For these conditions are a necessary and universal structure to which every object must correspond to be an object of experience, to be real object for us. Hence they found necessary and universal synthetic judgement of the object of experience.

Based on this complex of conditions we can know what is necessarily true of objects of experience *in genere a priori* to the experience of them.

And yet men have had from the beginning and will always have the tendency to make such judgements: How is this natural tendency possible? It is the problem to which Kant explains the second part of the *transcendental logic*, the part he calls the *transcendental dialectic*, because knowing related *a priori* to the meta-empirical object becomes dialectical. The deduction of the categories or the analysis of the pure understanding (*reine Verstand*) as source of the categories – transcendental analytic – is a logic of truth; the transcendental dialectic is a logic of transcendental seeming (*Schein*). But the transcendental seeming is an illusion, which is unavoidable and necessary and hence cannot be removed, but can only be guarded against [11, 22].

A transcendental seeming because it is necessary, must have an *a priori* source in our thinking. Its source is not our thinking as unifying the sense-data in categories or the function of understanding (*Verstand*), because the deduced categories are the only *a priori* elements of the understanding; but its source must be a higher function of thinking relating to understanding. But the higher function of thinking relating to understanding is reason (*Vernunft*).

Meanwhile, the sense and origin of transcendental seeming is the *reason* (*Vernunft*), and lies in the extension beyond their legitimate use of the *a priori* elements of reason.

The transcendental logic of Kant, which thinks our thinking in so far as it is *a priori* related to the object as such, is for this reason concentrated in the question as to how and within what limits synthetic judgements *a priori* are possible. They are possible by being founded in the conditions of possibility of the object of experience. The ideas of pure reason are illegitimately used in synthetic judgements *a priori*. Their legitimate use is regulative of the understanding in experience.

Finally, to Kant, the transcendental logic is the systematic elaboration from limits and possibilities of the synthetic *a priori* judgments, that is very different from the sense of symbolic logic from the syntactic to the semantic sentences. To Kant the very logical law is the analytic sentences, not the formal symbolic logic, but only the material logic [12, 11].

Are Logical Laws verbal conventions?

Some philosophers has advocated another view about the status of the laws of logic, the view that these are verbal conventions. The logical law that all sentences of the form: $p \vee \neg p$ are false is compared to a stipulative definition.

According to this view, the meaning of the law is that we have arbitrarily decided to apply the word *false* to that sort of sentences containing *and* (\cdot) and *not* (\neg): but, by the way this logical law is tautological:

$$[(p \cdot q) \rightarrow (q \cdot r)] \rightarrow [(p \cdot r)].$$

We maintain this stipulation because it proves to be a convenient way of speaking, but not for any other reason.

According to this view, the logical law cannot be regarded as a necessary truth; it really is neither true nor necessary, for all it does is to express an arbitrary verbal convention, which we could alter if we decided that it would be convenient to do so. Probably it would never prove convenient to alter this particular verbal convention, but some thinkers have actually urged that we alter the corresponding law, stating that all sentences of the form: $p \cdot \neg p$, or another logical law are true:

$$\forall x \forall y [\exists z (\mathcal{R}xz \wedge \mathcal{R}zy) \Rightarrow \mathcal{R}xy].$$

They have suggested that it would be more convenient to do without the principle of excluded middle: $p \vee \neg p$.

According to this view, such a proposal is perfectly legitimate, and a logic that regards some sentences as neither true nor false might be more convenient for some purposes than is our standard logic [13, 49-68].

This view compares logical laws to stipulative definitions and like the earlier view, has both illuminating and misleading aspects. The view rightly calls to our attention that the elementary laws of logic are embedded in our language and that it is the character of language, more than the character of the world, that is revealed by logical laws.

To have learned to use the words *not* (\neg), and *and* (\cdot) in their standard sense is to have learned that sentences of the form: $p \cdot \neg p$ are false. Somebody who thinks that a sentence of this form might be true thereby shows that he does not understand the standard meaning of the words *and* (\cdot), and *not* (\neg). Furthermore, how words are matter of arbitrary convention. It is a matter of historical accident that we use the word *and* (\cdot) to express conjunction, and the word *not* (\neg) to express negation. According to the propositional calculus, these conventions certainly could be changed legitimately, if we decided to do so.

For this view holds that logical laws are arbitrary in nature, and that the laws themselves might perfectly well have been otherwise if we had chosen to have them otherwise. But what would it be like for our present logical laws to be untrue?

The law that all sentences of the form $p \cdot \neg p$ are false, when understood in the normal way, is a law that cannot be false. Since it cannot be false, we certainly could not make it false [14, 401-410].

The proponent of this view neglects the difference between a logical law considered merely as dealing with sentences of the form $p \cdot \neg p$, and a logical law considered as dealing with these sentences understood in the standard manner. If a logical law dealt merely with marks and sounds, the law could arbitrarily be changed merely by changing the meanings we attach to the marks and to the sounds. We could decide to let *and* (\cdot) express disjunction; that would certainly change the law. But, when the logical law is understood as dealing with sentences understood in a particular way, the law cannot be changed by any human power, or by any power at all, for it is necessarily true.

Looking back over these four views, we see that each contributes something to our understanding of the matter, yet none is adequate. It is not good enough to describe the laws of logic as inductive generalizations about how things in the world behave; it

is not good enough to call them rational insights into the nature of the universe; it is not good enough to call them generalizations about how human minds work; nor is it good enough to call them arbitrary verbal conventions.

However, we may say that the laws of logic are necessary truths about sentences and arguments, which hold true in virtue of the ways words are used and which we grasp through mastering our language [15, 43-54].

Sense and criticism of Deduction of logical laws

The distinctive feature of deductive arguments is that they are, or claim to be, conclusive, that is a *deductive argument* makes the claim that, since the premises all are true, the conclusion must necessarily be true also. By another way, the deductive argument claims that there would be an outright contradiction involved if any person were to assert the premises but deny the conclusion. If the conclusion said anything new and independent of the premises, there could not then be any contradiction involved in asserting the premises but denying the conclusion; the argument could not then have the conclusive character of valid deductive argument.

If an argument is to be both deductive and valid, its conclusion cannot say something new or independent of its premises that I describe in this syllogism:

$$(\underline{A} m a \cdot \underline{A} b m) \rightarrow \underline{A} b a \quad (\underline{B} \underline{a} \underline{r} \underline{b} \underline{a} \underline{r} \underline{a})$$

or

$$(\underline{E} m a \cdot \underline{A} b m) \rightarrow \underline{E} b a \quad (\underline{C} \underline{e} \underline{l} \underline{a} \underline{r} \underline{e} \underline{n} \underline{t})$$

according to the syllogistic axiomatic from Lukasiewsky. In this sense, the conclusion of a valid deductive argument cannot go beyond the content of its premises; it can only bring out what is already contained in the premises.

Thus you would have had to learn that the conclusion is true before you could have learned that the major premise is true. This makes the syllogism worthless as a means of proving the conclusion.

J. S. Mill describes the syllogism, noted that its conclusion must always be contained in the premises if the argument is to be valid, and concluded that this makes the syllogism a worthless style of reasoning [16, 104-112].

Thus again we have to know the conclusion before we can know a premise. Here the circularity arises with respect to the minor premise, rather than the major but the reasoning again is a begging of the question.

Mill considered that all deductive reasoning suffered from this sort of *circularity*. No deductive argument could ever be used really to prove anything, for always one would have to know the truth of the conclusion, before one could know the truth of all the premises; always the premises would be at least as dubious as the conclusion itself.

Because all deductive reasoning seemed to him to be useless, S. Mill came to the conclusion, that all genuine reasoning, that proves anything is what we would call inductive nature.

Mill surely was right in insisting that inductive reasoning is extremely important in our thinking, and that our empirical beliefs about the phenomena of nature, about past history, and about future predictions ultimately involve inductive reasoning, and not deduction alone [16, 112-120].

No doubt we can justify some of the facts that we know about the world by deducing them from other more general facts that we know about the world. Since, those more general facts must themselves be established inductively, if we are to know them.

Mill is surely right that induction is very important, and that merely deductive proofs of empirical conclusions would never be complete. He naturally emphasizes the importance of induction and the limitation of deduction in our reasoning about empirical matters, where the phenomenon's essence is by mathematical formulation, by the way, according to Thermodynamic:

$$dS = dQ/T = 1/T \cdot dQ . [17, 19-106]$$

It is a serious exaggeration to say that, whenever we have an argument, whose conclusion is deductively contained in its premises, there we always have a fallacy of begging the question. It is true that whenever we have the fallacy of begging the question, there we have an argument whose conclusion is contained in its premises; but the converse does not hold true. Sometimes we can have arguments that are deductively valid, whose conclusions are indeed contained in their premises, yet which are real value as proofs [18, 423-430].

An argument begs the question if its conclusion is contained in its premises in such a way that a person would not know the premises to be true without having noticed that conclusion is true too.

The example just given is a simple deduction that does not beg the question.

Its conclusion is indeed contained in its premises, but it takes some thinking to detect that the conclusion is there, and so the argument succeeds in showing us something that we had not noticed before. This is the kind of case in which deduction has its value. And in more complicated cases the conclusion might be far more deeply hidden. This happens often in mathematical reasoning, where very elaborate deductive arguments sometimes are employed in order to bring out the consequences of sets of premises [19, 10-56].

Sense and criticism of Induction according to the logical laws

D. Hume had already raised a serious question about *induction*. What right do we have to trust inductive reasoning?

In any inductive argument the conclusion goes beyond what the premises say and makes some kind of prediction or conjecture which further observations may or may not support. There never is any logical contradiction involved in asserting the premises of an inductive argument, but denying the conclusion. This means that there never is any logical certainty that the conclusion must be true, just because the premises are [20, 305-358].

If this is so, how can an inductive argument have any logical law force at all? If the truth of the premises does not guarantee the truth of the conclusion, why should we trust or rely upon inductive reasoning?

Hume came to the conclusion that we do not have any reason for trusting inductive arguments. Inductive reasoning is invalid and never really enables us to know anything. Thus Hume was led to a sceptical point of view, doubting that we ever can know anything about as yet unobserved phenomena.

D. Hume recognized that people constantly indulge in inductive thinking, and he developed a theory to explain why scientists do this.

He theorized that human minds are constructed in such a way that they have a certain built in tendency to expect for the future the same sort of thing they have experienced in the past. Whenever a person has observed something happening often in the past, he expects to find that same thing happening in the future; the more frequent the past experience has been, the stronger is the expectation for the future. But this is an irrational tendency in human nature, Hume thought, our minds work this way, but there is no logical justification for it [20, 360-375].

Hume's criticism of induction was a valuable contribution to philosophy, for Hume made it because he had recognized that inductive arguments are not conclusive, and that one always can consistently deny the conclusion without contradicting the premises. Earlier philosophers had not clearly understood this and had not fully grasped the difference between induction and deduction.

Hume was surely not correct, however, in believing that this fact means that inductive thinking is not good reasoning at all, that it has no logical force whatever.

The difficulty is that Hume thought deductive reasoning to be the only legitimate type of reasoning; when he found that inductive arguments are not deductive in nature, he rejected them as illegitimate. But deduction and induction are two different yet equally important types of reasoning, neither of which can be reduced to the other. It

is a misunderstanding to criticize induction just because it is not deductive. We have no more right to do that than we would have to criticize deduction for not being inductive.

The misleading aspect of Hume's sceptical viewpoint becomes clear if we notice what it implies. Hume says that we have no real reason for accepting inductive conclusions, this would imply that someone who chooses to eat arsenic in preference to bread is just as reasonable as someone who elects the opposite menu.

Hume thinks we have no rational basis for predicting the future; this implies that one kind of thinking is no more logical than any other kind of thinking for making predictions about the future. It implies that the careful scientist who makes predictions is thinking in no more rational a way than the careless person who relies on intuitions.

They are all in the same category, all completely irrational in their reasoning, if induction really is illogical [21, 16-48].

This viewpoint embodies a misuse of the words rational and logical. For if we use these words in their normal sense we have to say that the scientist is more rational and logical in this thinking than is a superstitious person.

The great merit of Hume's ideas about induction is that Hume succeeded in distinguishing much more clearly than had earlier philosophers, between induction and deduction.

To carry out a logical law it is necessary the two methods of epistemology, because there is a very important role played by the sense and complementarity of the logical law, according to the philosophical foundation.

Conclusion

According to symbolic logic, I can know a very important formulation from the argument to the reason of the same.

The logical law defines the sense of the semantic falsifiability or truthfully, and describes the tautologic references of syntaxes, where this law is purely symbolic, but refers the importance of regulatory implications of the laws.

From Kant to Stuart Mill, and D. Hume, it was possible to make up a new empirical or transcendental evolution to the logical laws.

Naturally, the philosophical logic examines the concepts involved in formal logical law or tautology and uses its results, but is not concerned with the mechanics of the various systems; however, the boundaries between these areas of logic are not sharp. It also studies the nature and foundations of logical systems as such, and whether there can be alternative logics.

Also logic studies *meaning* in general, of ordinary words as well as of formal words like: *all*, *and*, etc., and of both words and sentences or logical laws.

Logic borders on metaphysics when we ask how far various logical views commit us to asserting that certain kinds of things, like propositions exist, and how we should analyse existential quantification.

The main task of formal logic is to axiomatize various subject-matters, constructing in particular the propositional and predicate calculi. There so many relations between philosophical logic and symbolic logic by the way of the logical laws or tautology as the following $p \rightarrow (p \vee q)$, one axiom of propositional calculus.

Summary

The logical law, according to semantic, describes the false or truth sense of propositions or tautologic expressions. However, the syntax explains the axiomatic sense of the logical law.

There are so many philosophical aspects of logical laws, from the inductive to the deductive sentences.

But I think so that logical laws are regulatory idea to the logical argument. However, the logical law plays a very important role to the formal reason of the argument.

- [1] Copi I., *Introduction to Logic*, New York, MacMillan 1982.
- [2] Crossley J.N. *et alii*, *What is Mathematical Logic*, Oxford, At the University Press, 1972.
- [3] Grayling A., *An Introduction to Philosophical Logic*, London, Duckworth 1990.
- [4] Quine W. V. O., *Philosophy of Logic*, New Jersey, Prentice-Hall 1970.
- [5] Sainsbury R.M., *Logical Forms: an introduction to Philosophical Logic*, London, Blackwell 1991.
- [6] Kant I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, in: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band IV, Berlin, Walter de Gruyter 1968, A 83.
- [7] Strawson P.F., *Introduction to Logical Theory*, London, Methuen 1952.
- [8] Haack S., *Philosophy of Logic*, Cambridge, At the University Press 1978,.
- [9] Urmson J.O., *Philosophical Analysis*, Oxford, At the University Press 1956.
- [10] Kant I., *Logik*, in: *Kants Werk*, Akademie Textausgabe, Band IX, Berlin, Walter de Gruyter 1968,.
- [11] Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band III, Berlin, Walter de Gruyter 1968, B 175; A 136.
- [12] Kant I., *Logik*, in: *Kant Werk*, 1968, 11
- [13] Kneale W.M., *The Development of Logic*, Oxford, At the University Press 1962.
- [14] Kotzin R.H., *et alii*, *Sensations and Judgements of Perceptions*, in: *Kant-Studien*, 81, 4, Berlin 1990.

- [15] MacMillan, C. *et alii*, *Kant's Deduction of Pure Aesthetic Judgements*, in: *Kant-Studien* 1/1985.
- [16] Stuart Mill, J., *A ratiomative and inductive System of Logic*, London, Longmans Green Books II, 1930.
- [17] Planck M., *Vorlesungen über Thermodynamik*, Berlin, Walter de Gruyter 1968.
- [18] Sousa Alves, V. M., *Ensaio de Filosofia das Ciências*, Braga, Faculdade de Filosofia 1998.
- [19] Lukasiewicz J., *Aristotle's Syllogistic*, translation from poland, Oxford, Clarendon University Press 1957.
- [20] Hume D., *A Treatise of Human Nature*, Volume I, Aalen, Scientia Verlag 1964.
- [21] Selby-Bigge L., *Hume's Treatise of Human Nature*, Oxford, At the Clarendon Press 1888.

Rudolf Dupkala

Spojrzenie Jana Patoczki na kwestię historii filozofii

The view of Jan Patoczka concerning the history of philosophy

Key words: Philosophy, the philosophy of history, humanism, the sense of history

Przyzwyczajiliśmy się do spostrzegania, często nawet najdrobniejszych zdarzeń, związanych z tradycyjnymi ośrodkami europejskiej kultury filozoficznej dziewiętnastego i dwudziestego stulecia i konsekwentnie pomijamy to, co godne jest szerszej uwagi poza tymi ośrodkami. Nie miejsce tu na analizę przyczyn tego zjawiska. Chcielibyśmy jednakże podjąć kwestię rozwoju myśli filozoficznej poza ośrodkami zamykającymi się w sferze języka angielskiego, niemieckiego, francuskiego czy włoskiego. W szkicu niniejszym pragniemy zwrócić uwagę na spostrzeganie filozofii historii przez Jana Patoczki (1907-1977), jednego z najwybitniejszych czeskich filozofów ubiegłego stulecia.

Nim przedstawimy poglądy Jana Patoczki na kwestię filozofii historii, przytoczymy kilka spostrzeżeń istotnych dla naszych rozważań.

Filozofia historii – jako relatywnie zamknięta koncepcja i dyscyplina wiedzy humanistycznej, w takim pojmowaniu jakie utarło się przedstawiać studentom podczas wykładów na uniwersytetach nie tylko europejskich, jest rezultatem rozwoju europejskiego myślenia filozoficznego i ekspansji europejskiego sposobu spostrzegania tego myślenia. Początki jej zazwyczaj spostrzegamy w antyku (głównie nawiązując do Platona) i w chrześcijańskim średniowieczu (mamy na uwadze szczególnie św. Augustyna, a nie św. Tomasza). W tym miejscu pragniemy zwrócić uwagę, iż terminologia która zaprzęta nas w kontekście współczesnego pojmowania filozofii historii, pojawia się dopiero w późnym oświeceniu, w dziełach Woltera.

Pozwólmy przypomnieć, iż René Pomeau, wybitny znawca i wydawca m.in. wolterowskiego *Eseju o obyczajach i duchu narodów* (Paryż 1990), twierdzi, że termin *filozofia historii* (philosophie de l'histoire) został po raz pierwszy użyty właśnie przez Woltera, już 4 marca 1765 roku [1, XVII]. Pod pojęciem *filozofii historii* Wolter rozumiał coś więcej aniżeli potocznie zaliczane (w jego czasach) do wczesnej historii zbiory prac (studiów) i coś więcej pojmował, aniżeli dyscyplinę wiedzy będącej uzupełnieniem cyklu wykładów uniwersyteckich (jak to miało miejsce u Hegla). Wolterowi zależało na podkreśleniu istoty takiego pojmowania i badania historii filozofii, które miało (i powinno było) odróżnić jej przedmiot od dominujących w tamtych czasach poglądów, m.in. J. B. Bossueta (1627-1704), przede wszystkim za sprawą jego dzieła – *Rozprawa o historii świata* (*Discours sur l'histoire universelle*), ogłoszonego w roku 1861. Wolter pisał: *Ponieważ historia szanownego Bossueta kończy się na czasach Karola Wielkiego, pani Chatelet poprosiła nas, abyśmy się wspólnie z nią zaznajomili z tym, co się działo z resztą świata i z tym, jaki był świat do dzisiejszych czasów. Nie chodziło jej o chronologię: interesowało ją przede wszystkim myślenie, czyli ludzki duch, którego chciała podziwiać* (*Comme l'histoire de respectable Bossuet finissait à Charlemagne, madame du Chatelet nous pria de nous instruire en general, avec elle, de ce qu'était alors le reste du monde, et de ce qu'il a été jusqu'à nos jours. Ce n'était pas une chronologie qu'elle voulait: c'était l'esprit des hommes qu'elle voulait contempler*) [1, 954]. Prawdopodobnie z tego powodu *Esej o obyczajach i duchu narodów* Wolter rozpoczyna słowami: *Chcielibyście, aby starożytną historię napisali filozofowie, ponieważ chcecie czytać ją jak filozofowie* (*Vous voudriez que des philosophes eussent écrit l'histoire ancienne, parce que vous voulez la lire en philosophe*) [3, 55].

Motywem przewodnim dążeń Woltera do precyzji odkrywania i wyjaśniania historii, ściślej – filozofii historii, było pojmowanie jej sensu w odniesieniu do naszej współczesności, ale i pojmowania jej w kontekście epoki, w której powstawała. Podobnie odnosił się do pojmowania filozofii historii i badań, które traktowały o niej i Jan Patoczki. W jego notatkach, kreślonych jeszcze przed drugą wojną światową, gdy zajmował się *historią świata*, zauważamy m.in. *historii nie wystarczy prosta konstatacja tego, co podają źródła. Konieczna jest jeszcze wiedza na ich temat, nadto interpretacja tych źródeł jest niezbędna, gdyż historia, która tylko opisuje źródła jest powierzchowna*. Było to poważne oskarżenie rzucone ówczesnym humanistom europejskim zajmującym się historią dziejów, w tym historią nauk humanistycznych i historią filozofii. Problem bynajmniej nie został do końca rozstrzygnięty. Nikt z godnych szacunku humanistów nie kwestionuje już sposobu postrzegania filozofii historii tak jak pojmował ją Patoczka, a mimo to, zaryzykowałibyśmy twierdzenie, iż więcej ukazuje się prac powierzchownych, uproszczonych na temat filozofii historii, aniżeli dzieł podej-

mujących te kwestie w sposób żetelny. Jan Patoczka z tego powodu nikogo nie oskarża. Zauważa jedynie: rozważania o historii świata są po prostu *ponad siły* historyka, a sama problematyka *uniwersalnej historii* stanowić powinna zarówno przedmiot historiografii, jak i filozofii. Filozofia i historiografia – pisze Patoczka – muszą ze sobą współdziałać, dopełniać się, wspomagać, *iść niemal ręką w rękę*. Spostrzeżenia Patoczka, dziś oczywiste, wciąż pozostają w sferze marzeń, przynajmniej w odniesieniu do filozofii historii (choć nie tylko). W prezentowaniu filozofii historii, wciąż dominuje tradycja okresu międzywojennego (z ubiegłego stulecia). Ani filozofowie, ani inni humaniści nie garną się do badań interdyscyplinarnych ani filozofii historii, ani dziejów, czy choćby tylko historii nurtów filozoficznych lub tylko zainteresowań filozoficznych wybitnych choćby myślicieli w kontekście ich biografii i sytuacji społecznej, w której przyszło im pracować.

Filozofia (...) wywodząc się z pierwotnych dla nas zjawisk świata – spostrzegając Wolter – odkrywa w nim zmienne struktury, a w związku z tym możliwości różnorodnych historycznych światów: historia z bogactwem swoich faktów jest jak empiryczny skarbiec i kontrola jednocześnie [4, 340]. Jest to rzeczywiście skarbiec i równocześnie sztuka pilnowania tego skarbcza. Skarbciem tym ludzkość nie wiele się przejmowała, zwłaszcza do czasów nam współczesnych, a i w naszych czasach mówimy raczej o filozofii jako skarbcu kultury, który najczęściej staramy się trwonić... Jan Patoczka był przekonany, że filozofia historii, jako *produkt* związku filozofii i historiografii, powinna zatroszczyć się o uchwycenie istoty dziejów. Powierzchnowe relacjonowanie zdarzeń powinno być, według niego, zastąpione wreszcie uchwyceniem rzeczywistej istoty dziejów. W procesie tym – podkreśla Patoczka – najważniejszym zadaniem filozofii jest *interpretacja sensu historii* [5, 50, 55, 158].

W centrum uwagi historii, Patoczka spostrzega człowieka i jego życie, pojmowane jako akt – *życie egzystencjalno-historyczne*. Terminem *historia* jednakże nie obejmuje całości *ludzkich dziejów*, a tylko, jak mówi *trzeci stopień ludzkiej egzystencji*, rozwoju człowieka od czasu powstania *greckiego „polis”*, w którym, w przeciwieństwie do dwóch poprzednich *stopni* (okresów) – *niehistorycznego* i *przedhistorycznego*, człowiek, dzięki filozofii i polityce, uświadamia sobie swoją wolność i możliwość kształtowania nie tylko siebie samego, ale też *swojej historii*, stanowiącej *najbardziej prawdziwe działanie człowieka* [6, 53].

Jan Patoczka wychodzi z założenia, że *w zasadzie istnieje tylko jedna historia: historia konkretnego życia ludzkiego w pełni jego znaczenia* [6, 49].

Antropologicznym epicentrum tak pojmowanej historii jest człowiek, ponieważ właśnie w nim została skumulowana cała *twórcza energia historii*. Ta *twórcza energia historii* zawiera się w ludzkiej naturze człowieka. Składają się na nią wszystkie właści-

we człowiekowi, duchowe i fizyczne jego predyspozycje, potrzeby, zainteresowania, tęsknoty, oczekiwania... Jednym słowem – cały kompleks indywidualnych i zbiorowych (grupowych, narodowych i innych) doświadczeń *ludzkiego żywota* na świecie. Człowiek – podkreśla Patoczka – dysponuje tymi *żywotnymi siłami*, wykorzystuje je, a zatem kształtuje historię, równocześnie sam jest wytworem tworzonych przez siebie dziejów. Jan Patoczka powiedział to m.in. tak: *Świat historii, to nasz praktyczny świat, świat naszych (świadomych) zainteresowań (...)* *W historii ludzie starają się nadać swojemu życiu obiektywny sens poprzez aktywną twórczość. Ten sens nie jest niczym innym niż twórczością i realizacją własnej woli. Z drugiej strony nie można nie zauważyć faktu, że także niedostatek energii albo woli jest mocą panującą nad życiem i to na dodatek bardzo istotną* [7, 30].

Można, z bardzo dużym prawdopodobieństwem, przypuszczać, że dla Patoczka historia jest areną ścierania się indywidualnych i zbiorowych zainteresowań ludzi w najszerszym znaczeniu i sensie tego słowa. W historii, jak dotąd nie działo się nic antropologicznie rewelacyjnego czym nie byłby zainteresowany człowiek, bądź jako jednostka, w sensie swej uniwersalności, bądź jako członek (uczestnik i współtwórca) etnicznej, religijnej, politycznej lub innej społeczności. Prawdopodobnie to miał Patoczka na uwadze, gdy pracował nad rękopisem *Europa und Nach-Europa* (w języku niemieckim). W szkicu tym zawarł i taką myśl: *moc jest i musi pozostać właściwym centrum rozważania o historii, czym jest uwarunkowany też priorytet politycznych czynników w dziejach* [7, 97].

Poglądy na kwestie historii sprawiły, iż Patoczka, wobec europejskiej tradycji filozofii historii znalazł się w interesującej, by nie powiedzieć trudnej sytuacji. Z jednej strony (wprawdzie tylko w określonym ideowym i metodologicznym kontekście) tradycję kontynuuje *broniąc* podstawowych założeń wolterowskiej *philosophie de l'histoire*, z drugiej strony wchodzi w widoczny konflikt z tą tradycją (przedwolteriańską). Znalazł się zatem w pozycji, o której możemy powiedzieć: *między* (czy raczej *nad*) europejskim historycyzmem, reprezentowanym przez tradycyjną metafizykę historii (koncepcja historycyzmu G. Hegla i K. Marksa), a antyhistorycyzmem (reprezentowanym przede wszystkim przez K. Poppera).

Patoczka, zgodnie z antyhistorycyzmem, podobnie jak Popper, przyjmuje że do historii nie ma odniesienia żadna *prostolinijna potrzeba*, ani konkretne *prawo historycznego rozwoju* wywodzące się z genezy ducha ludzkiego, czy też z rozwoju stosunków ekonomicznych [8, 229].

W przeciwieństwie jednakże do Poppera, który był przekonany, że jeżeli historię rozumie się historycyistycznie, czyli jako powszechne (uniwersalne) dzieje ludzkości, można wtedy przyjąć, że *historia nie ma żadnego sensu* (czyli nie ma sensu też żadna

philosophie de l'histoire, której motywem przewodnim jest właśnie staranie się o odkrywanie zakładanego sensu historii) [9; 5, 84].

Patoczka podkreśla, że *człowiek nie może żyć bez sensu i to bez sensu całkowitego i absolutnego (...) ponieważ (...) nie może żyć w poczuciu bezsensu* [10; 5, 84]. To jednak, jego zdaniem, nie oznacza, że człowiek może (i powinien) żyć w *poczuciu* jakiegoś dogmatycznego sensu. Jedynym sposobem ludzkiego życia – twierdził Patoczka – życia, które ma *historyczny sens*, jest *życie w atmosferze problematyczności (...) w rzeczywistości chodzi o odkrycie sensu, który jest obecny w poszukiwaniu bytu*, to poszukiwanie *obowiązuje nie tylko w indywidualnym życiu, ale także w samej historii* [6, 57].

Sens historii, według Patoczki, polega na *ludzkim poszukiwaniu, czyli odkrywaniu* bytu. Poszukiwanie, odkrywanie bytu w historii człowieka, według Patoczki, stanowi główny przedmiot filozofii historii. Jest ona, jego zdaniem, ze względu na jej charakter, *jedną z najbardziej problematycznych dyscyplin filozoficznych* [11, 297-325].

Przychyłamy się do stanowiska Patoczki, ponieważ tak samo jak on przypuszczaemy, że filozofię historii można także, wbrew jej zawikłanej często problematyczności, rozumieć jako sensowną pod względem jej treści, przedmiotu badań, interpretacyjnie funkcjonalną, a zatem niezbędną dyscyplinę filozofii.

Ze względu na właściwe i niezbędne powiązanie filozofii historii z historiografią, przypuszczamy, że można ją uważać także za jedną z *nauk pomocniczych* historii. Jednocześnie przyjmujemy dwa dopełniające się założenia: po pierwsze, że historia, bez wątpienia, zasługuje na to, aby być przedmiotem filozoficznej refleksji (jest bowiem nie tylko wynikiem, ale też *świadcstwem* i warunkiem ludzkiej egzystencji); po drugie, że filozofia historii i historiografia mogą się heurystycznie uzupełniać (historiografia zdobywa, udostępnia źródła, świadectwa faktów uważanych za istotne historycznie, a filozofia historii zajmuje się ich interpretacją, upowszechnianiem, wartościowaniem). Współcześnie w zasadzie nie wątpi się już w *naukową* zasadność, czy też ważność filozofii historii, ale podważa się nieraz naukowość samej historiografii. Jako argument w sporach o sens historiografii przytacza się zazwyczaj twierdzenie, że jeżeli historiografia jest *nauką o przeszłości*, to stanowi ona wiedzę o tym co (realnie) istnieje, ponieważ do przeszłości nie odnosi się podobno żadna realna ontologia... Podobny paradoks, można przypuszczać, odnosi się w jakiejś mierze i do filozofii historii [6, 71].

Wydaje się, że konkretnym rozwiązaniem tego problemu mogło być przewartościowanie stanowisk odnośnie do wszystkich najważniejszych koncepcji filozofii historii. Tego samego zdania był Patoczka. *Ta krytyka – pisał – oczywiście nie będzie oznaczać odrzucenia wszystkich tych koncepcji, lecz (tylko) ścisłe określenie i wyznaczenie zakresu ich obowiązywania (...) następnie należy uświadomić sobie, w jakim stopniu*

i w jakich warunkach sens wydarzeń historycznych można uznać za obiektywny. Problem obiektywizmu procesu historycznego wymaga jak najszybszego rozwiązania poprzez porównanie tego obiektywizmu z sensem obiektywizmu nauk przyrodniczych. Pojmowanie w taki sposób filozofii historii nie jest przeszłością, jak klasyczna metafizyka dziejów, ale pojawia się przed nami jako ważne zadanie ludzkiej myśli [12, 13-15].

W pełni zgadzamy się z przedstawionym stanowiskiem Patoczki. Nawet, gdy zgodzimy się, że nie obowiązuje: *filozofia historii jest wzniosłą nauką (philosophie de l'histoire est une noble science)*, to obowiązuje przecież, w co trudno powątpiewać, historia, jako opisanie *najbardziej właściwe działania człowieka*, jest ono wciąż aktualne (a na swój sposób i *wzniosłe*) i stanowi przedmiot zainteresowań zarówno historiografii, jak i jej ewentualnej metateorii, którą może być właśnie filozofia historii.

Snując te rozważania należy jeszcze wspomnieć o tym, że filozofia historii traci swe uzasadnienie: jeśli z jakichkolwiek powodów izoluje się od historiografii czy wyników badań historycznych oraz jeśli w jakikolwiek sposób upodobnia się do wróżbiarskiej *filozofii przyszłości*. Filozofia historii może także utracić swój sens również w przypadku *końca dziejów*.

Przypominamy o tym nie bez powodu. Niedawno dojrzał do twierdzenia o *końcu dziejów* Francis Fukuyama, wybitny propagator neoliberalizmu w Stanach Zjednoczonych. W studium *Koniec dziejów a ostatni człowiek* nie zupełnie bezpodstawnie ogłasza, iż wraz z końcem wielkich ideologii (zwłaszcza marksizmu, komunizmu) przychodzi czas końca dziejów. *Historia – pisze – przeprowadziła się do muzeum*. Według Fukuyamy jest to *dobra wieść*, bowiem dzięki temu otworzyła się droga do *liberalnej demokracji*, czy też politycznej wolności ogarniającej świat [13, 105].

To stanowisko Fukuyamy poddał głębokiej krytyce J. Derrida. Z krytycznej oceny dzieła Fukuyamy wyprowadził wniosek: *koniec dziejów* Fukuyamy to nic innego jak *nowy wariant chrześcijańskiej eschatologii (Cette fin de l'histoire est essentiellement une eschatologie chrétienne)*.

Zakładamy, że stanowisko Derridy przyjąłby prawdopodobnie także Patoczka. Derrida odrzucał widzenie życia *przeżywanego w przeświadczeniu* jakiegokolwiek dogmatycznego sensu, nawet takiego, który obiecuje *zwycięstwo* politycznej wolności o neoliberalnym rodowodzie i to całemu światu. Z podobnych powodów, sądzimy, Patoczka sformułowałby swoje zastrzeżenia wobc Fukuyamy wizji *końca dziejów*.

Przywołane w tym szkicu rozważania o Patoczce chcielibyśmy zamknąć spostrzeżeniem: otóż jeżeli filozofia czeska wpisała się do europejskiej intelektualnej humanistycznej tradycji m.in. dzięki twórczości J. A. Komeńskiego, A. Smetany, T. G. Masyryka, to Patoczka dopełnił ich dzieło inspirując rozwój współczesnej filozofii czeskiej. I dodajmy: czeska kultura filozoficzna nie jest mniej, ani więcej europejska. Jest tylko

mniej znana w tradycyjnych ośrodkach filozoficznych Europy uważających się za inspirujące, a tym samym godne naśladowania. Jak dotąd, nigdy kultura naśladowca nie potrafiła być odkrywca. W tym kontekście uważamy, należy przyjąć przesłanie Patoczka: *Filosofie dějin není za námi, jako klasická metafizika dějin, nýbrž stojí í před námi jako naléhavý myslitelský úkol.*

Summary

For Patoczka a human being is in the centre of attention of history. History according to the author is not a single whole of human history, but a period of human development since times of Greek polis to times when human became aware of his freedom and possibility of shaping only himself, but also his history as an element forming a true human life. For Patoczka history is the arena of clashing individual and collective people's interests. According to Patoczka the sense of history consist in the human quest, i.e., discovering existence and this is a main subject of the history of philosophy.

- [1] Voltarire F.M.A., *Assai sur les moeurs et l'esprit des nation*, Introduction, R. Pomeau, Paris, t I.
- [2] Na fakt že Wolter stworzył szczególną koncepcję dziejów, która miała rzeczywiste nie tradycyjny charakter, zwraca uwagę także E. Cassirer. *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1973, s. 268-269. Na marginesie trzeba zaznaczyć, że *philosophie de l'histoire* Woltera może być rozumiana także w kontekście politycznej historiografii. Przyjmuje to też R. Pomeau twierdząc, że Wolter napisał *Esej...* jako wstęp (wprowadzenie) do *Powszechnej i politycznej historii świata*. Por. R. Pomeau., *Introduction*, w: F.M.A. Voltaire, *Assai sur les moeurs et l'esprit des nations*. s. XI-XX.
- [3] Potočka J., *Skolik poznámek o pojmu světových dějin*, w: *Péče o duši I*, Praha 1996.
- [4] Potočka J., *Filozofie dějin*, w: *Péče o duši I*, Praha 1996.
- [5] Potočka J., *Kacsírské eseje o filozofii dějin*, Praha 1990.
- [6] Potočka J., *Několik poznámek o pojmu, „světových dějin*, w: *Péče o duši I*, Praha 1990.
- [7] Potočka J., *Europa a dobra poevropská*, Praha 1992.
- [8] Popper K.R., *Steven společnost a její nepřátele, Vlna prorocत्व: Hehel, Marx a co následovalo*, Praha 1994 r. II.
- [9] Zwraca uwagę na to także L. Hejdanek: historia bez sensu jest tak samo mało możliwa jak życie bez celu. Historia bez sensu – po prostu nie jest historią (Hejdanek L., *Smysl ve světe a v dejinách, Reflexe*, č. 16, r. 1996., s. 5-6.
- [10] Na problem ludzkiej potrzeby nadawania sensu historii zwrócił uwagę niemiecki historyk i filozof Theodor Lessing; stwierdził, że jedynie człowiek nadaje sens wszystkiemu, co się stało, ponieważ to, co się stało – samo z siebie – nie ma sen-

- su. Lessing Th., *Historie jako pokus dávat smysl nesmyslnému*, w: K. Liessman, G. Zenaty, *O myšlení*, Olomuuc 1994., s. 291-292.
- [11] Goff J.L., *Historie et memoire*, Paris 1998.
- [12] Fukuyama F., *The end of history and the last Man*, New York, 1992.
- [13] Derrika J., *Spectres de Marx. L'État de la d'ette, le travail du debil et la nouvelle Internationale*, Parsi 1993.

Małgorzata Moskal

Kwestie europejskie w twórczości G. W. Leibniza

European issues in G.W. Leibniz's writings

Key words: Philosophy, Europe, creation, community

Początek idei

Pierwsze wzmianki o *jednej Europie* odnajdujemy w pismach Platona (w jego nauce o Państwie) oraz Seneki w jego pismach o Rodzinie narodów Europejskich [1, 173].

Lecz te pierwsze pomysły o *jednej Europie* nie miały nic wspólnego z obecnymi strukturami europejskimi, które w artykule mają wydźwięk pragmatyczny.

Najbardziej dojrzałe i w miarę nowożytnie idee o *jednej Europie* wyrażał w swoich pismach Gottfried W. Leibniz [2, 97]. W tym fakcie nie ma nic dziwnego czy zaskakującego. Leibniz był żywym przykładem *Europejczyka*. Żył przez jakiś czas w Holandii, Francji, Włoszech i Niemczech. Odwiedził też Rosję. Swoje dzieła pisał po łacinie, francusku i niemiecku [2, 109]. Był zwolennikiem tolerancji kulturowej, językowej czy wyznaniowej. Pisał i mówił o *jednej Europie*. Z tym, że przez Europę rozumiał on terytorium rozciągające się od Atlantyku aż po Ural. Uważał, że językiem Europy powinna być łacina lub francuski [2, 111].

Zdaniem Leibniza Europa taka powinna mieć:

- jeden wspólny rząd;
- jeden wspólny język;
- jedną wspólną monetę, ale z zachowaniem własnych odrębności obyczajowych, kulturowych wyznaniowych.

Europa w wizji Leibniza w niczym nie przypominała obecnych struktur europejskich. Nie miała być skierowana przeciw nikomu. Nie miała być oparta na rywalizacji

z kimkolwiek. Nie miała być oparta na strukturach militarnych. Miała natomiast być wspólnotą duchową, humanistyczną. Miała być pokojową współ-egzystencją. Nie miała mieć żadnego charakteru politycznego. W tej mierze Leibniz bliski był poglądom Platona [2, 119].

Warto zastanowić się czy wzniosłe idee dawnych mędrców i filozofów o jednej Europie spełniają się bez reszty, czy są jedynie namiastką ich idei? Warto zastanowić się czy idea jednej Europy w ogóle jest pomysłem *trafionym* – czy może byłoby lepiej gdyby istniały księstwa, państwa, bądź mikroregiony takie jak: Monako czy Luksemburg?

Odpowiedź na tak postawione pytanie jest niebywale trudna. Proces jednoczenia Europy jedni uważają za sukces, a inni za porażkę. A jak jest rzeczywistość? Jak powinno być?

Współczesna Wspólnota Europejska

Spróbujmy przypomnieć sobie w dużym skrócie jak rodziła się obecna zjednoczona Europa.

Jest rok 1946. Winston Churchill na Uniwersytecie w Zurychu wzywa do pogodzenia Francji i Niemiec – coś na wzór *Stanów Europy*. W 1948 roku Belgia, Holandia, Luksemburg i Anglia tworzą tak zwaną Unię Zachodnią. Ale już w 1951 roku na wniosek R. Schumanna powstaje Wspólnota Węgla i Stali, którą tworzą Belgia, Holandia, Luksemburg, Niemcy, Włochy, Francja. Rok później powstaje tak zwane EVG (Europäische Verteidigung Gemeinschaft) Europejska wspólna obrona. Reakcją na ten pakt jest Układ Warszawski. W 1993 roku rodzi się Unia Europejska. Zaczęło się od pojednania Francji z Niemcami. Później utworzono Unię Zachodnią składającą się z 6 krajów. Dzisiaj UE liczy sobie 15 krajów, a kolejne kraje europejskie czekają na wejście do struktur Zjednoczonej Europy. Jak na razie tak zwana Zjednoczona Europa oparta jest na płaszczyźnie militarnej (NATO), gospodarczej (UE) i wkrótce na wspólnocie monetarnej (euro).

Czego jest brak obecnej Europie z dawnych idei Platona, Leibniza, czy Schumanna?

Brak jest głębszej więzi duchowej, humanistycznej – a nie tylko finansowo-gospodarczej. Czy taką więź da się zrealizować? Sądzę, że tak. Myślę, że filozofia jest jedyną dziedziną zdolną spełniać rolę *łącznika* duchowego w przyszłej zjednoczonej Europie. Tak też myślał i Leibniz [3, 97]. Filozof ten uważał, że zagadnienia filozoficzne są wspólne wszystkim ludziom, bez względu na ich kulturę czy wyznanie. Niestety, jak dotąd nikt poważnie tych idei obecnie nie podjął. Europa dzisiaj ciągle łączy się ze sobą poprzez więzy polityczne, gospodarcze, finansowe, militarne, ale nie duchowe. Nie trzeba sobie długo dowodzić, że więzy duchowe, humanistyczne są o wiele trwal-

sze niż każde inne. Taką unifikację chce realizować Kościół – w drodze upowszechniania wiary katolickiej – poprzez upowszechnianie chrześcijaństwa. Pewne sukcesy w tym zakresie osiągnięto. Ale w Europie występują też inne odmiany wiary. W imię tak zwanej tolerancji dąży się do ruchów ekumenicznych. Lecz proces ten napotyka jak dotąd ciągle na silnie opory.

Czy idee Leibniza są racjonalne?

Leibniz chciał widzieć Europę jako jednolitą strukturę kulturową od Atlantyku po Ural, opartą na jedności duchowej. Ogniwem, który miał łączyć Europę miała być filozofia. Była to tak zwana zhumanizowana Europa, w której nie było miejsca na rywalizację, dominację jednych nad drugimi, czy fetyszyzmu kapitału [2, 127].

Leibniz pisał *Marzy mi się jednolity kontynent, o jej jednym obliczu kulturowym, cywilizacyjnym i filozoficznym. Wszelkie inne różnice miałyby znaczenie drugorzędne* [2, 147].

Niestety, dzisiejsza tak zwana jednocząca się Europa oparta jest głównie na kapitale, inwestycjach, handlu, konkurencji, różnicach ideologicznych i wyznaniowych. Zatem nie są to kryteria Leibniza. Leibniz chciał Europy Zjednoczonej na bazie zagadnień filozoficznych, etycznych, moralnych, a nie militarno-gospodarczych. To zasadnicze różnice. Rodzi się jednak pytanie – czy idee Zjednoczonej Europy Leibniza to utopia – coś w rodzaju komunizmu Karola Marksa? Inaczej mówiąc – czy idee Zjednoczonej Europy w odczuciu Leibniza to mrzonki czy realia? Częściowej odpowiedzi udzielił nam tutaj Kościół Katolicki, który usiłuje zjednoczyć świat ma drodze wiary chrześcijańskiej. A więc na drodze duchowej. Tak też myślał Leibniz. Lecz u niego była to filozofia. Widzimy, że próby zjednoczenia świata na drodze chrześcijańskiej nie realizują się bez przeszkód. Można rzecz raz z lepszymi, raz z gorszymi skutkami. Można wysunąć pytanie – czy podobny los spotkałoby idee Leibniza? Częściowej odpowiedzi udziela sam Leibniz pisząc: *Idea jednolitej Europy jest do pomyslenia przy jednolitej edukacji, jednolitym duchowym wychowaniu i powszechnym humanistycznym nastawieniu do świata i ludzi* [2, 164].

Ale jak wiemy do takiej unifikacji duchowej, o której pisze Leibniz nigdy jeszcze nie doszło. Ludzkość miała już wiele *ofert* utopijnych, składanych przez myślicieli. *Doskonałe Państwo Platona. Równość Praw Człowieka w Rewolucji Francuskiej. Jednaki poziom życia, ludzi na świecie w ustroju komunistycznym* itd. [2, 175].

Czy zatem jednolita Europa – to kolejna utopia czy realia? Jak na razie Europa łączy się pod sztandarem NATO, Unii Gospodarczej, monetarnej, ale wszystkie te unifikacje są odległe filozofiom Platona, Leibniza czy K. Marksa. Nie wykluczone, że myśliciele ci zarysowali kolejną utopię, która tylko pozostanie wspomnieniem historycz-

nym. Jak dotąd jednoczenie Europy odbywa się na drodze czysto pragmatycznej, a nie ideowo-duchowej. Jest to jednoczenie powierzchowne – jakkolwiek stanowi pewną próbę realizacji pomysłów – Platona, Leibniza, Marksa. Ale w swej istocie nimi nie są.

Oczywiście możemy odstąpić od idei Zjednoczonej Europy w wersji jaką podali Platon, Leibniz, czy Marks i oprzeć to zjawisko na zupełnie innych kryteriach, byleby nie na dotychczasowych (militarnych, gospodarczych, finansowych). I jeszcze jedna ciekawostka. Jak wiadomo – K. Marks zwracał uwagę na znaczenie roli kapitału w życiu człowieka tu na Ziemi. Dzisiaj nikt nie ogół do poglądów K. Marksa się jawnie nie przyznaje. Ale wszyscy *gonią* za kapitałem. A więc co *zrobić* z tak zwanym marksizmem? Odrzucić jego warstwę ideologiczną, a tylko zaakceptować kategorię kapitału, za którym świat współczesny tak *szaleje*? [4, 19].

Leibnizowi *marzyła* się Europa *sielankowa*, spokojna. Bez armii i zbroi, i agresji. Europa pełna swobód obywatelskich, i głęboko zhumanizowana. Liderami w tak zjednoczonej Europie mieli być filozofowie. Jak pamiętamy – podobnie było w poglądach Platona. Żadna z tych koncepcji *Państwa Doskonałego czy Zjednoczonej Europy* nie spełniła się.

Najwyższy czas dopowiedzieć sobie na główne pytanie zawarte w tym artykule. Zhumanizowana jedna Europa to utopia, kolejna wartość ludzka – czy nietrafiony pomysł filozoficzny?

Dopiero przyszłość wykaże na ile i w jakim stopniu idee filozofów były zasadne. Jak dotąd wydaje się, że te idee unifikacyjne próbuje realizować Kościół rzymskokatolicki w ramach chrześcijaństwa.

Filozofia a pragmatyzm

Naszkirowano króciutko jak formowała się tak zwana *Zjednoczona Europa*. Były to najczęściej, albo cele gospodarcze (Wspólnota Węgla i Stali), albo militarne (NATO), albo wreszcie ogólno-ekonomiczne (UE). Były to jednak cele pragmatyczne. Filozofom *śniła się* Europa oparta na jedności duchowej.

Najkrócej mówiąc ani filozofowie, ani pragmatycy, ani duchowni czy też politycy nie wynaleźli sposobu na całkowicie zjednoczoną Europę. Dlatego zasadne staje się wysunięcie następujących pytań:

- Czy wszelkie zabiegi *siłowego* (za wszelką cenę) jednoczenia Europy są ideą słuszną – czy raczej utopią?
- Czy może lepiej byłoby zamiast kolosu pozostawić autonomiczne, samodzielne regiony?

Myślę, że to dopiero praktyka dziejowa udzieli w tym zakresie sensownej odpowiedzi.

Można zaryzykować twierdzenie, że Europa wcale nie musi się jednoczyć. I to pod żadnym pozorem. Ale brak zjednoczonej Europy nie musi być równoznaczne, że Europa będzie skłócona. To nieprawda. Starczy, aby nad obecną techniką i technologią zapanował duch humanizmu. A wówczas wszelkie zabiegi o zjednoczenie Europy okażą się zupełnie zbędne. Kiedy taki humanizm może zapanować? Oczywiście tylko wówczas, gdy dominującą sferą myślenia stanie się wiedza filozoficzna. Lecz jak na razie obserwujemy procesy odwrotne. To technika i technologia, finanse i marketing nadają ton i klimat dzisiejszej Europie.

Czy to jest droga słuszna? Na to pytanie odpowiada praktyka społeczna. Powiększają się bezrobocie. Dalsza pauperyzacja, ubóstwo. Wzrost chorób cywilizacyjnych. Stresogenne życie nie stanowi oznaki zadowolenia czy szczęścia ludzi. Świat staje się coraz to bardziej spolaryzowany. Oddalanie idei humanizmu, a za to pogłębianie komercjalizacji życia z konieczności prowadzi do upadku moralnego współczesnego człowieka. Dzisiaj na czoło wysuwa się kategoria – zysk. Zysk z kolei napędza koniunkturę. Ona to rodzi postęp cywilizacyjny. Lecz obejmuje on wąskie elity społeczne. Tymczasem większość ludzi popada w uzależnienie od pracodawcy, którzy zbijają fortuny.

Nie o takiej Europie marzył Leibniz, Schumann czy Marks. Oni marzyli o Europie zhumanizowanej i ludzką uprawnionej.

Kryzys w humanistyce czy zwłaszcza w filozofii dobitnie odczuwają sami filozofowie. Chyba jedynie może etyka stanowi tu wyjątek. Lecz tradycyjne gałęzie z filozofii (ontologia, epistemologia, estetyka) są w absolutnego stagnacji. To bardzo zły sygnał dla naszej epoki, a zarazem zły znak dla wszelkich procesów pacyfistycznych dla przyszłej Europy i świata.

Leibniz pisał, że: *Narody Europy powinny stanowić jedyną rodzinę, a idee humanizmu, tolerancji i pojednania powinny dominować nad wszelkimi kwestiami drugorzędnymi* [5, 120]. Była by to *Unia* duchowa, a nie obyczajowa czy prawno-ekonomiczna.

Jak dobrze wiemy taka Europa nie powstała. Filozofię uznano za zbędną. Jej miejsce przejęły – kapitał i nowoczesna technologia. Lecz prawdopodobnie taka Europa skazana jest na fiasko.

Summary

According to G.W. Leibniz Europe should have a single joint government and language. However, it should keep and have a sense of identity of cultural and denominational traditions. The Joint Europe is supposed to be a humane and spiritual community, but not a political community, only peaceful co-existence.

- [1] Goldsmidt F.W., *Zur politischen Geschichte der Europäischen*, Sachen Leipzig – Hale 1937, Bd. I.
- [2] Leibniz G.W., *Gesammte – Werke*. Hannover 1997.
- [3] Misiólek A., *Procesy unifikacyjne Europy w świetle idei filozoficznych*, Mysłówice 2005.
- [4] Czerny J., *Główne nurty filozofii nauki*, Katowice 2004.
- [5] Leibniz G.W., *Confessio ratio*, Paris 1747.

Mariusz Ciszek

The Idea of Theocentrism in The Catholic Environmental Ethics

Key words: philosophy, ethics, theology, ecology

For many years I have been interested in ecology, both in its natural aspect and also humanistic. Observing the world around, I have come to the conclusion that the natural world that surrounds us has been destroyed to a large extent by the human being and it has a bad influence on the life and health of the inhabitants of the planet. I do think, however, that even the best laws concerning environmental protection will not be effective if people refuse to value and respect the nature, thus treating it as a value. It is environmental (ecological) ethics that is concerned with this issue because it treats nature as a moral value and, therefore, its unjustified destruction is regarded as morally evil. The theoretical assumptions devised by this science are to create basis for practical actions connected with pro-ecological education. I hope that my considerations contained in this article will convince the reader that nature should be respected as it is intrinsically valuable and one should take care of nature. This way we will improve the state of the protection of our nature, which will also beneficially influence our health.

The main thought of my article concentrates on the idea of theocentrism and in the catholic environmental (ecological) ethics. Before I describe the title issue, first I would like to refer to other streams contained in environmental (ecological) ethics. As I have mentioned before, environmental ethics treats the world as a moral value that should be taken care of. However, amongst ethicists there are many discrepancies as to the place in value hierarchy that the nature should take. These discrepancies caused there being two mainstreams in environmental ethics that are named **anthropocentrism** and **biocentrism**.

The anthropocentric environmental ethics (anthropocentrism) is a concept that places the human being in the centre of all the things that exist, thus assuming that

moral commitments refer only to the people. Of course, the nature (and also animal species) should also be protected, but only because of the fact that by protecting nature we protect people. In such assumption nature has only instrumental, practical value, it serves as a valuable collection of natural resources that should be protected from exploiting. The man is the lord of the nature.

The biocentric kind of environmental ethics (biocentrism) presents opposite point of view. It postulates that the man is only a part of biosphere and for that reason it does not deserve any special position. For biocentrists the nature is an autothetic value, a supreme value, for this reason it is a value in itself. The nature is, therefore, an ordered system, ruled by its own laws, the world of the men is only one of many links of the whole. Nature can exist without the man, but a man cannot exist without the nature. Therefore, the traditional species domination should yield to the principle of equality and cooperation.

Of course, such position is unacceptable for Christians as it questions the essence of traditional theology of creation and the phenomenon of the man. In my opinion, criticising anthropocentrism is in many points unjustified. Personally I am inclined to allocate, within the analysed issue of anthropocentrism two subdomains: **extreme** and **moderate**. Anthropocentrism in its moderate version is unavoidable as ethics is intrinsically anthropocentric, because only people can differentiate between good and evil. It is true that the man destroyed the environment, however, it is only the man who could repair this state of things.

For the current ecological crisis the people who are in favour of biocentrism blame the anthropocentric ethics. They think that this traditional attitude of the man towards the nature viewed from the position of the master of all creation who draws from natural resources caused in effect the global ecological crisis. Moreover, they also think that it is the anthropocentric Judeo-Christian tradition that should be blamed for the existing ecological crisis. Biocentrists refer to excerpts from the Bible that say that the man should make the earth its own. Deflecting these charges injurious to Christianity has also made me touch upon this subject.

Personally I do not agree with this article and I think that the Bible contains many fragments that emphasise the exceptional value of nature, it is in the Genesis when God, after creating the whole world thought of it as good. This assumption is the nucleus of my article, where I have tried to prove that environmental ethics based on the authority of Christianity has many pro-ecological merits, therefore, one should not cite biblical excerpts out of context. From the point of view of Christian moral theology the acts of immoderate using of nature's resources are immoral because they are a derivative of consumptive lifestyle putting emphasis only to material side of

human existence, totally omitting the spiritual level. Such extreme attitude is skewed and non-Christian. Only on this basis one could deny claims that Christian tradition is not ecological.

The catholic ethicists pay attention to the fact that the anthropocentrism of the Old Testament is relative and moderate because it is the **theocentric** and not homocentric vision of the world that is important. It is God that is in the centre as the Lord and Creator of all living, and not the man who cannot aspire to be divine. Such shift of the accent has a very important influence on the basis of the modern Christian ecological ethics. More and more often it is emphasised that the appropriate paradigm for it should be the theocentric model and not the anthropocentric one.

That is why I decided to present my own, author concept of the catholic version of ecological ethics. I think that ecological ethics in theocentric paradigm can be a kind third way that can avoid controversies that two antagonistic advocates of diverse extreme attitudes of biocentrism and anthropocentrism faced. In my opinion the theocentric model can avoid these extremities that is why it is an effective way of practising ecological ethics.

In brief, the theocentric version of ecological ethics orders to consider any relations between the moral actions of a man and the nature in relation to God as the Creator of nature and cosmos. Nature is valuable because of God who created it and keeps it in its being. The man as the special being should serve as a good guard, host and patron of the world of nature that was given to him as a gift from the Creator. By destroying the nature we defy God and, therefore, we commit sins and do wrong.

I think we should concentrate more on this thought. As it is known the supreme good in the catholic ethics is God. He also is the *summum bonum* in my theocentric concept of the Christian Environmental Ethics. It is God who created man and nature, which is constantly kept in being, however it is only the man that was created in God's image, after His likeness and was given a spiritual element. The natural environment is the gift of God, that man should take care and respect and keep in appropriate balance. The **autotelic, supreme value** in my concept of catholic ecological ethics is man, actually his dignity being a moral standard, which should be respected, which also conditions the necessity of keeping his health and life, being the aim in itself. In fact, from the point of view of thomistic anthropology it is the non-destroyed natural environment that is the **instrumental value**, which means it is the means to achieve a greater aim (supreme value), because without it one cannot stay healthy and it is impossible to preserve human life. In such approach the necessity of demanding respect for a man is also the basis of the respect for the natural environment. One should not forget that the value of the natural environment in the light of the theology

of creation definitely exceeds utilitarian solutions as the nature *in its whole is characterised by special value that means that it is the reflection of the God Himself. **The beauty of nature is the reflection of God's dignity.** The reflection that one should respect, preserve and protect*, the difference being that the value of the nature is of less importance than the value of a person, of a man. Never will we accomplish the supreme aim (supreme value) if we do not change our own lifestyle. That is why it is essential that **ecological conscience** be shaped and also **dispositions for action, moral skills**, namely **virtues** that in a sense are peculiar **values - means** leading us to achieve balance in natural environment that guarantees a dignified preserving of human life and health. These **values - means** are **prudence** and **moderation** and the braces that combines them both is **love** without which there can be nothing good in the world.

On the basis of the above considerations one should assume that the man as a being comprising *the crown of the creation* is especially responsible for the whole surrounding natural world, which should be respected as it is the gift from the Creator for the man and should be kept as heritage to future generations, naturally with the use of education.

- [1] Ciszek M., *Antropocentryczne czy teocentryczne podstawy chrześcijańskiej etyki środowiskowej?*, w: *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku*, pod red. J.W. Czartoszewskiego, Warszawa 2002.
- [2] Ciszek M., *Antropoprioryczna koncepcja chrześcijańskiej etyki środowiskowej oraz jej implikacje w bezpieczeństwie ekologicznym*, w: *Ekofilozofia, bioetyka, etyka biznesu. Aktualne problemy współczesności*, pod red. J. Jaronia, Siedlce 2004.
- [3] Ciszek M., *Ekologiczne aspekty aretologii jako fundament polityki oraz gospodarki trwałego i zrównoważonego rozwoju (ekorozwoju)*, w: *Problemy XXI wieku. Prawo ochrony środowiska, edukacja środowiskowa i agrobiznes*, pod red. J.W. Czartoszewskiego, E. Grzegorzewicz i A.W. Świdorskiego, Warszawa 2005.
- [4] Ciszek M., *Ekologiczne aspekty katolickiej teologii moralnej*, w: *Studia Ecologiae et Bioethicae. Recensio Internationalis*, 2/2004, Warszawa 2005.
- [5] Ciszek M., *Etyka środowiskowa (ekologiczna) jako nowa dziedzina etyki na podstawie polskiej literatury przedmiotu*, w: *Filozofia polska w okresie transformacji ustrojowej*, pod red. W. Słomskiego, Siedlce 2003.
- [6] Ciszek M., *Filozoficzne modele realizowania treści ekologicznych*, w: *Filozoficzne wizje i modele świata*, pod red. W. Kamińskiej i S. Konstańczaka, Słupsk 2002.
- [7] Ciszek M., *Józefa M. Dołęgi koncepcja ekofilozofii systemowej*, w: *Doctrina. Międzynarodowy Przegląd Humanistyczny*, nr 2/2005.
- [8] Ciszek M., *Wokół wybranych idei chrześcijańskiego humanizmu ekologicznego*, w: *Veritas sed doctrina multiplex. Księga pamiątkowa ku czci prof. dr hab. Józefa Jaronia*, pod red. W. Słomskiego i M. Ciszka, Siedlce 2003.

- [9] Dołęga J.M., *Ekologia w teologii i filozofii chrześcijańskiej*, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii. Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Pod red. A. Papuzińskiego, Bydgoszcz 1999.
- [10] Grzesica J., *Ochrona naturalnego środowiska. Problem teologiczno – moralny*, Katowice 1983.
- [11] Łukomski J., *Podstawy chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, pod red. J.M. Dołęgi i J.W. Czartoszewskiego, Warszawa 1999.
- [12] Łukomski J., *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, Kielce 2000.
- [13] Ślipko T., Zwoliński A., *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999.
- [14] Tyburski W., *Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej*, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, pod red. A. Papuzińskiego, Bydgoszcz 1999.

František Mihina

Pokus o formovanie novej kultúry z myšlienkevej dielne Johna Deweya

Attempt for shaping of the project of a new culture (Dewey's variant the new form of anthropological question)

*Rozvoj mysle a jej kultúrnych produktov
je vždy a všade včlenený do ciest, ktorými
sa myslenie uplatňuje a využíva; tento fakt
definuje problém tvorby kultúry... Je naozaj
hlúpe predpokladať, že industriálna civilizácia
bude nejako automaticky, zo svojho
vnútorného podnetu, produkovať novú
kultúru... Čaká sa na zázrak stvorenia
kultúry, po ktorej tak túžia všetky seriózne mysle.*

John Dewey (1930)

Key words: metaphysical Project, philosoph, New culture

Prechádzame rôznymi skúškami. Dnes práve tak ako kedysi v minulosti. Prechádzame nimi ako jedinci, inokedy ako súčasť väčších či menších sociálnych skupín, ako celky národné i nadnárodné. V niektorých sme úspešní, v iných menej, v mnohých nám úspech celkom chýba. A predsa sú všetky súčasťou našej postupne sa formujúcej skúsenosti, ktorá *rámkuje* náš pohľad na svet, na seba samých, ktorá sa mení na svojráznu *mriežku*, cez ktorú sa pozeráme na svet okolo nás, na seba samých, na iných, ktorí spoluutvárajú ľudský priestor, v ktorom sa odvíjajú naše osudy. Tie osobné aj nadosobné.

Skúšky, ktorými neustále prechádzame, len málokedy – ak vôbec, prichádzajú vo forme, ktorú by sme si sami vybrali. No prejsť nimi, napriek všetkému, musíme – nemôžeme a nedokážeme sa *zbaviť* či *vyvliecť* zo súvislostí, ktorými sme navzájom *pozvázovaní*. V našom vnútri *ukotvená* skúsenosť sa mení na tradície, ktoré nás neustále sprevádzajú, ktoré sa – vedome či nevedome, stávajú súčasťou hodnotových rámcov, v medziach ktorých sa pohybujeme a ktoré spoluurčujú povahu našich dnešných skutkov a súčasne vstupujú do našich predstáv o budúcnosti, ktorej podoby sa usilujeme formovať, aj keď iba zriedka v rozsahu, ktorý by sme si sami želali. To, čo *prichádza* sa zväčša len málo podobá na to, čo sme chceli.

V hĺbke 19. storočia sa v prostredí, ktoré nebolo príliš *prajné* zložitým konceptuálnym schémam, aké boli – naopak, celkom bežné v európskom kultúrnom prostredí, sformovalo myšlienkové hnutie *pragmatizmus* [1]. Jeho predstavitelia – od samého začiatku až po súčasnosť, prichádzali s nárokom, ktorý vôbec nebol *bežný*, usilovali sa sformovať filozofiu, ktorá by nevynikala brilantnou pojmovou štruktúrou, vysokou mierou abstrakcie a vnútornej konzistencie, ale (aj keď jej mnohé z uvedeného nechýbalo) ktorá by bola – naopak, oveľa *bližšie* k životu tých, ktorým mala *slúžiť*, teda byť nápomocná pri riešení životných problémov a otázok, s ktorými sa každý z nás stretáva a ktoré musí pre seba *riešiť*. J. Dewey, jeden z tých *otcov* pragmatizmu, ktorí mu dali jeho pôvodný tvar, bol presvedčený, že *dôležitý je praktický život a úlohou filozofie je urobiť ho ľahším a bohatším* [8, 142] Iný (súčasný) neopragmatista, R. Rorty, sa vyslovuje v podobnom duchu: *Pragmatizmus je založený na myšlienke, že nič nie je dôležitejšie ako ľudské šťastie*. Filozofia však neurčuje jeho *konkrétne* podobu, vplýva skôr na tých, ktorí sa usilujú svoje životy formovať tak, aby v nich tá *ich podoba šťastia* nechýbala.

Čo teda pre filozofiu znamená *prispievať k ľudskému šťastiu*? A ako to je schopná dokázať? Je to vôbec jej program? Pragmatisti nepochybovali o tom, že filozofia disponuje možnosťami prehĺbiť kvalitu ľudského života, obohatiť jeho obsah a vybaviť človeka schopnosťami, ktoré ho k týmto cieľom privedú. Dokáže to, ak sa sama zmení, ak sa z mnohovariantnej *filozofie skutočnosti* napokon stane *skutočnou filozofiou*, ktorú Ch. S. Peirce, W. James, J. Dewey a mnohí iní s vierou v možný úspech tak naliehavo formovali [2]. Aj keď si nemohli byť istí výsledkom, presvedčenie o tom, že to nakoniec možné je, ich neopúšťalo.

Väčšina z raných predstaviteľov pragmatizmu bola presvedčená, že *starú* filozofiu je síce potrebné a možné uctievať ako grandiózny, doteraz neprekonaný intelektuálny výkon, no najlepšie by bolo *ponechať* ju nanajvýš v análoch dejín ideí, ktoré už *dosvietili* a ktoré je potrebné *dobíť* novou energiou. Nová filozofia – filozofia s výraznou antropologickou dimenziou, orientuje svoj pohľad na človeka a jeho potreby, hľadá

emociálny komfort v reálnom svete, ktorý je zmesou dobra a zla, pekného aj škaredého, pravdy aj lži [9, 43]. Cestou nápravy nemôže by trvalá nespokojnosť – s vlastnou životnou skúsenosťou, ktorá by ústila do ilúzií a snov. – Takým bolo konštruovanie dokonalých a nemenných svetov ideí (napr. Platon), sveta čistej vedy a matematiky (Descartes), rezignácia na úsilie hľadať a budovať *lepší svet*. Pretože nie *obyčajný človek, ale filozof má problém žiť v tomto svete – filozof robí z tohto sveta problém... Filozofia je formou múdrosti a múdrosť je presvedčenie o hodnotách, o tom, čo v živote robiť, ako žiť* [9, 43]. Je to filozofia príklonu k pozemskému svetu a životu v ňom – skutočnému životu v skutočnom svete. A práve o to šlo predstaviteľom filozofického projektu pragmatizmu – spôsobu myslenia, ktorý je založený na predstave človeka ako aktívneho a vedome hľadajúceho a konajúceho tvora, teda bytosti smerujúcej k sebu v podstatnej miere určovanej budúcnosti zbavenej atribútov sebaohrozenia a stagnácie.

Interpretácia antropologickej otázky – ak takto posúdime úsilie pragmatistov redefinovať ciele filozofického skúmania človeka – má osobitne u J. Deweyho [3] významné miesto. Širším pozadím jeho úsilia je najskôr *antiplatonský príklon k pozemskému svetu a životu v ňom, nie platonský odvrat od neho* [9, 43]. Úlohou filozofie nie je *únik* z reality našich nikdy nekončiacich a neobsiahnuteľných aktuálnych vzťahov. Nielenže je imanentnou súčasťou kultúry, v rámci ktorej má osobité miesto – nie je ani *nad* ňou, ani *pod* ňou, nie je s ňou v nekontaktných paralelách, teda nie je *súbežcom* kultúry a civilizácie, nefunguje akosi *popri* nich – naopak, je s ňou a s nimi v aktívnom vzťahu, vplýva na ne a je nimi ovplyvňovaná. Len tak a vtedy zodpovedá svojmu vlastnému pojmu – aspoň v chápaní pragmatistov.

Stručne povedané, *filozofia nie je hľadaním istoty, ani hľadaním absolútneho poznania, večných právd či konečných príčin alebo definitívnej reality; nie je nezaujatou kontempláciou, pasívnym zrkadlením reality, intelektuálnou gymnastikou, voyerizmom či exhibicionizmom, diváckym športom a pod, ale má významné poslanie pri riešení spoločenských a kultúrnych problémov; predmetom filozofie je skúsenosť a jej problémy; nemá sa zaoberať sama sebou, ale využiť svoj arzenál na štúdium životnej skúsenosti a názorov na túto skúsenosť, ktoré sú samy jej súčasťou; kontext filozofie je kultúrny, úlohou filozofie je kritická transformácia tohto kontextu, a nie jeho odmietanie v mene večných právd; filozofia nie je ani formou poznania, ani prostriedkom na jeho získanie; je formou kritickej kultúrnej činnosti, ktorá sa sústreďuje na to, ako ľudia riešia životné problémy a prekonávajú životné ťažkosti a prekážky; nemá privilegovaný prístup ku skutočnosti a nie je ani privilegovanou súčasťou kultúry* [9, 44-45].

Filozofia a kultúra sú navzájom a k sebe *oscilujúcimi* štruktúrami. Sama kultúra je však viacvýznamové slovo – nie je *homogenitou* vymedzenou jasne stanovenými cha-

rakteristikami. V užšom či naozaj len *úzkom* zmysle je predstavovaná stavom a úrovňou *záujmu o umenie, vedu a filozofiu* [8, 273] – Deweymu sa (v roku 1930) zdalo, že v tejto súvislosti nenachádza žiadne *dôvody na pesimizmus*, nakoľko *záujem o umenie, vedu a filozofiu neslabne; naopak, je stále prítomný* [8, 273]. Možno v iných podobách sa uchováva podnes, čo vzbudzuje nádej, že vo svojej každodennosti sa predsa len presúvame – z času na čas – do sfér *dôvernejších*, do oblastí, ktoré nás vymaňujú z kolobehu starostlivosti o veci *všedné*. Nie je jednoduché odolať *tlaku materiálnosti*, je neľahké odolať *lákadlám vecí*, ktoré sú dostupné a stále dostupnejšie – majú tendenciu *drviť vysokú kultúru* [8, 274], ktorá odoláva stále ťažšie a presúva sa do úzko vymedzeného času a do špecializovaných priestorov elitných inštitúcií. Primát materiálneho je *fatálny pre každú kultúru* [8, 276] – ťažko však posúdiť, či a kedy už nastal, no ako tendencia sa rozpoznať dá.

Kultúra však *má aj ďalší význam* – pripomína J. Dewey v tej istej súvislosti. V čom spočíva? V čomsi naozaj dôležitom, oveľa hlbšom. *Označuje typ emocionalitu a myslenia, organickú intelektuálnu a morálnu kvalitu, charakteristiku pre ľudí a epochu ako celok* [8, 274]. Kinetika možných zmien v tejto oblasti sa riadi osobitými pravidlami a vykazuje zmeny, ktorých striktné kauzálne súvislosti nie dostatočne poznáme. No pociťujeme, že nastávajú a že ich podoby nadobúdajú neraz zvláštny charakter diskvalifikácie určitých hodnôt, ktoré ustupujú do úzadia a sú nahrádzané inými, ktoré nás často prekvapujú. Ich *nástup* je zväčša pomalý a spočiatku málo zreteľný.

V tomto zmysle si Dewey sám, ale aj ostatní starší i mladší pragmatisti predsavzali konštruovať *sebaobraz ľudskosti* (R. Rorty). Predstavuje komplexnú antropologickú sondu sa stavu, v ktorom sa *ľudstvo* (?) nachádza, predpokladá skúmanie spôsobu *ako myslíme* (Dewey), *ako sa správame*, aké *ciele si kladieme*, ako myslíme na svoju budúcnosť a ako si ju predstavujeme [4]. *Nová kultúra* v tomto zmysle znamená predovšetkým redefiníciu cieľov a na ich dosiahnutie používaných prostriedkov. A práve tu, v tejto sfére je priestor, do ktorého podstatným spôsobom vstupuje filozofia. Pravda, len vtedy, ak sa zbaví odtrhnutosti od väčšiny problémov, ktoré ťazia ľudí, ak sa *znesie z výšav nezainteresovaného myslenia* a pevne sa usadí v *príbytkoch* ľudí. Aká by teda filozofia mala byť? Ako by mala chápať seba samu? Dewey (i ostatní, za všetkých však opäť R. Rorty) ponúkajú odpoveď: *Filozofi by sa mali prestať pýtať na povahu skutočnosti alebo poznania a namiesto toho sa pokúsiť posilňovať a zdokonaľovať inštitúcie takejto spoločnosti objasňovaním „ľudských ideí vo vzťahu k sociálnym a mravným sporom súčasnosti* [5] [9, 505].

Tento model založený na predstave, že podmienky ľudského života dokážeme meniť tým, že budeme usilovať o *inštitucionálnu transformáciu*, nie je nový – z času na

čas sa objavuje v mysliach známejších i menej známych *reformátorov*. Sám osebe je prirodzenou súčasťou úsilia človeka o *lepší svet*, ktorý môže byť iba výsledkom nášho pričinenia. V štúdií *Únik z ohrozenia* [9, 443n] Dewey uvažuje o širších súvislostiach týchto snáh. Otázka však znie: ako je možné, že z času na čas sa v nás tento *pocit* – často naozaj naliehavý – *usádza* až na dne našich myslí, *zneisťuje* nás a motivuje hľadanie východísk [5]. Od dávnych čias antického gréckeho myslenia sa nazdáame, že v najhlbšom slova zmysle *hľadanie istoty* je svojráznym *agens movens* ľudského činu – toho, ktorý je inštinktívny, opiera sa teda o hlbinné archetypálne *nastavenie* človeka, práve tak však aj toho, ktorý je *sofistikovaný*, podložený prepracovanými teóriami a modelmi, o fungovaní ktorých sa však vždy dozvedáme až *ex post*. *Zdôvodnenie sa stáva lepším* – hovorí R. Rorty –, ak sa spoločenstvo, ktorému je predložené, stáva vzdelanejším a komplexnejším, ak si je viac vedomé možných zdrojov svedectva a schopnejšie vytvárať nové imaginatívne hypotézy a návrhy. Preto pragmatisti umiestňujú schopnosť tvoriť komplexné a imaginatívne spoločenstvá do centra svojej predstavy o ľudskosti, ktorá prekonáva schopnosť vedieť. Dewey a Putnam sa zhodujú v tom, že cieľom ľudského skúmania je to, čo Putnam nazýva *ľudský svet* – forma ľudského života, ktorá je možná v slobodnej, demokratickej, tolerantnej, egalitárskej spoločnosti. Takou je spoločnosť, kde sa rozvíjajú umenie a vedy [9, 504]. To všetko má byť súčasťou výbavy, ktorá je nutná pre formovanie *novej kultúry*. Ani v teórii – tej filozofickej či vedeckej, ani v umení či v literatúre nemôžeme byť izolovaní od *ľudských potrieb a zápasov* (J. Dewey). Aj keď vždy nejakou končia, nie vždy môžeme povedať, že sme v nich obstáli. Mnohokrát sa ľudské snaženia končia neľudskými spôsobmi ich dosahovania. Nižaké etické ani axiologické systémy nedokážu zdôvodniť mnohé z toho, čo sa naozaj deje, čoho sme nielen svedkami, ale aj aktívnymi účastníkmi.

Súčasťou *novej kultúry* je či má byť aj znovuoobjavenie *strateného individua*. *Vývoj civilizácie... je sprevádzaný podriaďovaním si individua* [8, 223] – vynáša svoj súd v štúdií *The Lost Individuum* J. Dewey (v roku 1930). Civilizačná kinetika akoby *pohlcovala* jednotlivca, ktorý – z hľadiska vždy *vyššieho* či *dôležitejšieho* väčšieho či menšieho sociálneho celku – sa *ponára* do pavučín holistickej optiky sociálneho vývoja. V antropologickom zmysle sa *deindividualizáciou* vytrácajú viaceré bytostné charakteristiky človeka, dochádza k *invalidizácii* jeho bytostných síl a k úplnej reorientácii v chápaní miesta a významu jednotlivca. Celkový trend nie je podľa Deweyho ani potrebné ani možné zvrátiť, čo však potrebné je, to je v rámci možného vrátiť individuu jeho sebavedomie a presvedčenie práve o *jeho* možnostiach a význame.

Dewey sám naznačuje, čo rozumie *strateným individuum*. V tej istej štúdií v tejto súvislosti hovorí: *Rozumiem ním morálny a intelektuálny fakt... Významné je to, že to,*

čomu boli kedysi ľudia oddaní, čo poskytovalo oporu, smer a jednotu pohľadu na ich život, takmer vymizlo. V dôsledku toho sú zmätení a vyvedení z miery. Ťažko nájsť v dejinách epochu, ktorej by tak veľmi chýbali pevné a neochvejné objekty viery a osvedčené ciele konania, ako je to dnes. Stabilita individuality závisí od stabilných objektov viery, ktorých sa pevne drží... Jednotlivci sa zmietajú medzi minulosťou, intelektuálne príliš prázdnu, než aby im poskytla stabilitu, a súčasnosťou, ktorá je preplnená rozličnými vplyvmi, ale príliš chaotická, než aby poskytla rovnováhu a smer ich myšlienkam a citom [8, 234].

Znovuobjavenie *strateného individua* patrí k dôležitým cieľom úsilia *skutočnej filozofie*, teda filozofie pragmatizmu. V celku zjednodušujúco sa v tomto zmysle opierajú o presvedčenie (jeho formulovanie však bolo známe dávno pred nimi), že *sebaista a integrovaná individualita je produktom určitých spoločenských vzťahov* [8, 234]. Tie sú však, v dobe, keď Dewey svoju štúdiu písal, ale práve tak dnes – dodávame my –, charakteristické aj tým, že *najvýraznejšou črtou života je neistota* [8, 235], a to nielen ekonomická. Horšie je však to, že – aspoň podľa Deweyho – nie sme *schopní psychologické a morálne dôsledky neistých podmienok, v ktorých žije obrovské množstvo ľudí* [8, 235], dostatočne odhadnúť. Mení sa v minulosti ustálený hodnotový systém, dôsledkom čoho je fakt, že *naša vonkajšia civilizácia zasahuje aj vnútornú kultúru, ktorá jej zodpovedá, nech už akokoľvek znevažujeme jej kvalitu* [8, 235]. Príliš veľa sa zapodievame materiálnou prosperitou, príliš veľa dôrazu kladieme na úsilie *mať*, čím zabúdame na potrebu v plnom rozsahu *byť*.

Strata individuality je *nápadná*, je spojená so starostlivosťou *každého* obstať medzi ostatnými v tom *najdôležitejšom* – prežiť v súťaži, ktorá neustále zrýchľuje rytmus života. Výsledkom je zmena asymetrie štruktúry aktivít človeka v prospech tých, kde prestáva *byť sebou* tým, za sa *ponára* do súkolia, ktoré vo či nemu vykazuje výrazné alienačné symptómy. Nevyhnutným sprievodným znakom je *nedostatok duchovných hodnôt, bez ktorých sú ľudia stratení* [8, 235]. Tento stav nemusí byť *všeobecne uvedomovaný*, dôkazom však je *bezcieľne tápanie*, nakoľko *ľudská povaha je vyrovnaná iba vtedy, keď má ciele, ku ktorým môže prilnúť* [8, 235]. Sprievodným znakom *dezintegrácie individuality* je *neschopnosť rekonštruovať svoje „Ja“*, povedané inak, jeho disipácia, rozklad, antropologická devalvácia a kultúrna a duchovná abstinencia. Možno tvrdé slová, v každom prípade však Dewey – azda v prílišných obavách, upozorňuje na nebezpečenstvo, ktoré sa postupne aktualizuje [6]. Žiaľ, *ľudia od pera*, ale aj *akademickí myslitelia* neraz iba *odzrkadľujú a artikulujú dezintegráciu, ktorú priniesol nový spôsob života... poskytujú svedectvo iluzórnosti, ktorá zoči-voči pôsobeniu nových síl ovláda tradičné kódexy, a nepriamo proklamujú potrebu novej syntézy. Táto*

syntéza však môže byť humanistická, len keď sa vezmú do úvahy nové podmienky ako také a stanú sa z nich nástroje slobodného a skutočného ľudského života [8, 243].

To, čo je potrebné dnes a naozaj naliehavo – nazdáva sa J. Dewey – to je *proces rekonštrukcie*. Jeho obsahom musí byť *znovunájdenie* seba samých u tých – a to je konštatovanie všeobecné –, ktorí sa sami sebe *stratili*. Nastane to vtedy, ak sa *myšlienky a ideály dostanú do harmónie s realitou doby, v ktorej ľudia konajú* [8, 234], resp. presnejšie, ak budú produktom kritickej reflexie a uvedomenia si toho, kam, prečo a s akými dôsledkami sme si *nasadli* do stále sa zrýchľujúceho civilizačného *vlak*u, ktorý nás *kamsi vezie*.

To, čo nás v tejto súvislosti čaká, je *volba* – premyslená, dôsledná a strategická, urobená s vedomím všetkých možných dôsledkov situácie, aj keď by sme sa pre ňu nerozhodli celkom sami, ale pod tlakom okolností, na ktoré len málo vplyvame. Dewey a pragmatizmus uprednostňujú *nový individualizmus*.

Summary

It is becoming a commonplace to express that we are living in a culture which is permanently inconstantness – anthropologically speaking, we are living in a culture, which contains elements of traditions, old ideas, philosophical and metaphysical projects on the one side, but inside this cultural monument there are many quite new aspects. According John Dewey – *we are living* (he ment twentieth century) – *in the money culture*. This is very special kind of culture. It is treated as an inevitable part of our social system. Special place inside this system belongs to the people – human beings. *If one looks at what we do and what happens, and then expects to find a theory of life that harmonizes with the actual situation, he will be shocked by the contradictions he comes upon* – stresses one of the most important representatives of the modern american philosophy of the XX. century.

This is a start position of the social and political thinking of John Dewey, when he open his new anthropological project – project of a new culture, which is fundamental base of his old and new liberalism, or – in other words – for shaping of a new culture. But culture is an ambiguous word – for us, it denotes the type of emotion and thought that is characteristic of a people and epoch as a whole, an organic intellectual and moral quality. The solution of the crisis in culture is identical with the recovery of composed, effective and creative individuality.

Expressed by Dewey's own words – *meanwhile our institutions embody another and older traditions; industry and business conducted for money profit are nothing new; they are not the product of our own age and culture; they come to us from a long past; our law and politics and the incidents of human association depend upon a novel com-*

bination of the machine and money, and the results is the peculiar culture characteristic of our civilisation; the spiritual factor of our new tradition, equal opportunity and free association and intercommunication, is obscured and crowded out. Instead of the development of the individualities which it prophetically set forth, there is a perversion of the whole ideal individualism to conform to the practices of a pecuniary culture; hence our compromises, and the conflicts in which aims and standards are confused beyond recognition.

Our article aims not only describe what and how J. Dewey thinks about these problems of the modern or new anthropological situation at the last two thirds of the XIX. century – our main aim is to judge aspirations of project new and traditional individualism, which is for Dewey strong platform of his left position in his philosophical anthropology.

- [1] Filozofia pragmatizmu sa sformovala v poslednej tretine 19. storočia v Spojených štátoch, v krajine celkom nefilozofickej, v prostredí dešpektu k okázalému intelektualizmu. Práve vznik pragmatizmu však predstavuje nástup *golden age* amerického filozofovania, ktorý v istom zmysle pretrváva až podnes, aj keď v celkom iných podobách, aké mal vo svojich začiatkoch. Duch americkej kultúry, a to nielen v dobe vzniku pragmatizmu, bol nasiaknutý voľnosťou, otvorenosťou k novým podnetom. Intelektuálny hermetizmus, izolacionizmus špekulácií vo vzťahu ku skutočnosti bol tejto tradícii vzdialený a pre pragmatizmus, ako jej svojrázny výraz, neprijateľný.
- [2] Reprezentatívnu štúdiu čitateľ nájde v [9, 8-43].
- [3] Vo svojej monumentálnej a retrospektívnej analýze filozofického myslenia, ktorú predstavuje jeho *History of western philosophy* (1946) charakterizuje B. Russell Johna Deweyho – s mnohými názormi ktorého sa takmer úplne stotožňuje, ako dominantnú osobnosť americkej filozofie. Vníma ho ako mysliteľa, ktorý pokračuje v tradíciách *novoanglického liberalizmu*, ako filozofa výchovy a vzdelávania, čo zase vníma ako nástroj možnej a potrebnej *premeny* stereotypov u ľudí, ktorí sa nebudú neustále vracieť k ideálom *zabudnutých čias*, pretože *nové časy* potrebujú človeka s inou, odlišnou výbavou, ktorá umožní nástup nového ľudského sveta.
- [4] V tejto súvislosti R. Rorty [9, 504] hovorí: *Pre Deweyho, pragmatistu, ktorý uvažoval najodvážnejšie a rozvinul najväčší historický typ sebaobrazu, veľkosť ľudských bytostí spočíva v ich schopnosti stať sa občanmi liberálnej demokratickej spoločnosti, spoločnosti, ktorá sústavne usiluje hľadiť za vlastné obmedzenia – so zreteľom nielen na dnes ponížované a marginalizované ľudské bytosti, ale aj s ohľadom na tvorivé intelektuálne a umelecké iniciatívy. Toto je schopnosť, ktorá nás najjasnejšie oddeľuje od iných živočíchov. Predpokladá, pravdaže, schopnosť používať jazyk, ale pre Deweyho to, že máme jazyk, a teda myslenie, neznamená prenikať cez javy k pravdivej povahe skutočnosti, ale skôr umožňovať sociálnu konštrukciu nových skutočností.*

- [5] Práve tu sa však (pre mnohých kritikov pragmatizmu) nachádza zdroj v podstate neriešiteľného problému: odmietnutím ideí *reprezentatívneho* poznania sa stráca pozadie, na základe ktorého by bolo možné pevnejšie ukotviť prebiehajúcu inštitucionálnu rekonštrukciu spoločnosti, ktorá je sprievodným znakom úsilia o *novú kultúru* založenú na redefinícii antropologických východísk, o ktorú by sa celé toto úsilie mohlo oprieť.
- [6] *Človek, žijúci vo svete plnom rizika, je nútený hľadať istotu... Pátos nenaplnených očakávaní, tragédia neuskutočnených cieľov a ideálov a náhodilé katastrofy sú dobre známe zo všetkých správ o ľudskej dráme. Skúmame podmienky, robíme čo najmúdrejšie rozhodnutia, konáme – a ostatné musíme zveriť osudu, šťastiu, prozreteľnosti. Moralisti nám hovoria, aby sme v konaní sledovali cieľ a potom nás informujú, že cieľ je vždy neistý. Uvažovanie, plánovanie, výber – bez ohľadu na to, ako prezieravo sa realizuje – nikdy nie sú jedinými determinantami výsledku. Vstupujú doň cudzie a ľahostajné prírodné sily, nepredvídateľné podmienky a tie majú rozhodujúci vplyv... možno je pravdivou špekulácia, že ak by sa súčasný západný človek úplne zbavil všetkých starých presvedčení o poznaní a konaní, tak by si celkom skalopevne myslel, že je v jeho silách dosiahnuť v živote rozumný stupeň istoty.*
- [7] Dnes by sme mohli v rovnakom zmysle uviesť prehlbujúce sa obavy z celkovej ekologickej situácie, ktorá sa mnohým zdá byť príliš dramatizovaná, iní si zase myslia, že jej skutočnú dramatickosť vlastne ani nie sme schopní pochopiť. Varovný hlas filozofov, teológov, umelcov, vedcov viacerých vedných oblastí je síce stále naliehavejší, no civilizácia *karavána* putuje v nezmenenom smere a stále sa zrýchľujúcim tempom *vpred*. – Naozaj *vpred*, a kam vlastne?
- [8] Dewey J., *Rekonštrukcia liberalizmu. Z politickej filozofie klasického pragmatizmu*, Kalligram Bratislava 2001.
- [9] *Malá antológia filozofie XX. storočia. Pragmatizmus*, Eds. F. Mihina, E. Višňovský. IRIS. Bratislava 1998.
- [10] King P.J., *Sto filozofů. Život a dílo největších světových filozofů*, Metafora 2006.

Евгений Бабосов

Философско-культурологический нигилизм Ф. Ницше

Philosophical and cultural nihilism of F. Nietzsche

Key words: Philosophy, Culture, Nihilism

Едва ли во всей истории философии и культуры XIX века найдется другая такая величественная, страстная, парадоксальная, одинокая, трагическая, далеко не всегда правильно понятая и истолкованная фигура как *Фридрих Ницше* (1844-1900). Все в этом человеке было необычно для среднестатистического, типичного немца: и само рождение на поле битвы при Лютцене в октябре 1844 года, и происхождение от польских дворян (Ницки), и первые пробы стихотворчества наряду с музыкальным сочинительством в десятилетнем возрасте, и присуждение 22-летнему юноше звания профессора и степени доктора *без какой-либо защиты, даже без диссертации*, и мучительная болезненность, начавшаяся с 12-летнего возраста, терзавшая его вплоть до смерти, и мрачное одиночество, наполненное физическими и духовными страданиями, и героическое преодоление самого себя, и горделивая вознесенность могучего человеческого духа над веком духовного упадка. Надо всем этим, надо всей его судьбой безраздельно господствует гордое и тяжелое одиночество – мрачное, бессловесное, безответное, убийственное одиночество, заполненное мученическими страданиями и тысячами ночей безмолвной титанической работы. *В этом пребывании наедине с собой, в этом пребывании наедине против самого себя, – по словам Стефана Цвейга, – самый глубокий смысл, самая священная наука жизненной трагедии Фридриха Ницше: никогда не противостояла такому неимоверному избытку духа, такой неслыханной оргии чувств такая неимоверная пустота мира, такое металлически непроницаемое безмолвие.* [8, 91].

Юдоль жизни и трагедия духа

*Великий человек отталкивается,
оттесняется, мукой возносится
в свое одиночество*

Родился Фридрих Ницше 15 октября 1844 года в семье священника. В 10-летнем возрасте он был восхищен, поражен и потрясен величественным хором, исполнявшим в церкви знаменитую Аллилуйю. Это побудило мальчика добавить к первым опытам стихосложения усердные занятия музыкальными импровизациями. Через два года – в 12-летнем возрасте – у него начинаются сильные головные боли, преследующие его затем на всем протяжении жизни, и болезнь глаз, из-за чего он получает освобождение от посещения гимназии. В 14-летнем возрасте появляются первые пробы стихотворчества, начавшиеся с маленького сочинения о музыке. В 17-летнем возрасте происходит знакомство с вагнеровской музыкой – клавиатурой *Тристана и Изольды*. Затем – учеба в Боннском и Лейпцигском университетах. В возрасте 22 лет Ф. Ницше становится сотрудником *Центральной литературной газеты* и основывает в Лейпциге литературный кружок. Зимой 1868/69 гг. избирается профессором филологии Базельского университета и получает ученую степень доктора без представления диссертации.

В 24-летнем возрасте начинается поворот Ф. Ницше к углубленным философским размышлениям, публикуются статьи о Диогене Лаэртском, вынашивается план диссертации *Понятие органического со времен Канта*. В то же время завязывается тесная дружба с Рихардом Вагнером, который оказал огромное влияние на его философское мировоззрение и заразил молодого философа глубоким интересом к творчеству А. Шопенгауэра. Причем автор *Мира как воли и представления* был не просто прочитан, но и органично впитан им в собственное творчество и в собственную судьбу. Однако это было не просто усвоение, а творческое преобразование и самостоятельное переосмысление: иррациональная мировая Воля превратилась в Волю к жизни, а безвольное философско-эстетическое созерцание, выступавшее у А. Шопенгауэра в качестве высшего духовного феномена, преобразовалось в активное волевое действие *сверхчеловека*.

В 1870 г., когда началась франко-прусская война, Ф. Ницше просит отправить его на фронт. Его просьбу частично удовлетворяют: по состоянию здоровья (на три четверти утрачено зрение) его привлекают к военной службе не в качестве солдата или офицера, а в качестве санитаря. При транспортировке раненых он

заражается дизентерией и дифтеритом, что резко ухудшает его и без того слабое здоровье. К тому же непомерная нагрузка, дополняемая бессонницей и желудочными болями, приводит, по словам самого Ф. Ницше, к тому, что *крайне мучительная и цепкая головная боль истощала все мои силы. С годами она нарастала до пика хронической болезненности, так что за год насчитывала тогда для меня до 200 юдольных дней. Ужасные и почти беспрестанные физические мучения заставляют его признать, что во все возрасты своей жизни он испытывал неимоверный избыток страданий, которые нередко заставляли его с жадностью ждать конца.* И тем не менее, в этом мучительно страдающем теле коренилась непреодолимая мощь духа, побуждавшая его к непрестанному творчеству. *Мое сильнейшее свойство, – заявляет он, – самопреодоление.* В 1871 г. завершается подготовка текста первой крупной работы Ф. Ницше *Рождение трагедии из духа музыки.* В 1872 г. после выхода этой книги он получает восторженный отзыв на нее Р. Вагнера: *Я не читал ничего более прекрасного, чем Ваша книга,* а затем не менее восторженный отклик по этому поводу от Ф. Листа.

В 1873 г. наступает резкое ухудшение здоровья, которое периодически повторяется всю оставшуюся жизнь. В это время, вплоть до 1878 г. идет углубленное изучение классических произведений Гомера, Софокла, Еврипида, Фукидида, Геродота, Шекспира, Сервантеса, Вольтера, Дидро, Гете, Тургенева, Достоевского, Толстого. Музицирующий философ-поэт создает фортепианную композицию, которую дарит приемной дочери А.И. Герцена – Ольге Герцен. Вагнер настойчиво советует ему жениться. Его сватают к Наталье Герцен, но, по его словам, он мог бы пойти на такой шаг, если бы невесте было 18, а ей уже 30 лет (самому в это время было 33 года). Делает предложение Матильде Грампелах, но получает отказ. Это наносит новый удар его болезненно возвышенному самолюбию.

В 1878 г. происходит мучительный разрыв с Р. Вагнером. Одновременно учащаются приступы различных болезней. В дальнейшие годы – почти постоянное лечение. С калейдоскопической быстротой меняются местности и города: в Лугано он ищет целебного воздуха, в Соренто – ласкового и теплого моря, в Баден-Бадене и Мариенбаде – живительную влагу целебных источников, в Венеции – благотворного воздействия тишины и пения гондольеров, в Генуе – постижения смысла исторических процессов, но везде – *доброкачественного, легкого стола* и хорошего лечения. Но удивительное дело! – он не проклинает болезнь, настойчиво преодолевает и боготворит ее. *Боль утончает человека,* считает он, страдание дает мудрость, и *только великая боль приводит дух к последней свободе.* Великое страдание возбуждает в душе этого болезненного,

но мужественного человека столь же великую волю к жизни, а последняя перерастает в апофеоз воли к власти, свойственной провозглашаемому им идеалу *сверхчеловека*, в котором органично соединены здоровое тело и здоровый дух.

Как Дон Жуан стремится все к новой и новой любовной победе, не останавливаясь долго ни на одной из них, так и Ф. Ницше стремится ко все новым и новым познаниям, переходит от одного духовного свершения к другому. Вершиной такого свершения он считает истину, но истина для него должна быть найдена во всех проблемах, волнующих человечество, но вместе с тем и ни в одной из них. Истина не может быть расчленена на кусочки, подобно зеркалу, которое будучи разбитым, перестает быть зеркалом. Ради истины он жертвует всем, что любит, даже дружбой с Р. Вагнером, о котором он пишет *у меня не было никого, кроме Рихарда Вагнера*, и дружбу с которым считает самым священным событием в своей жизни.

Все более отдаляясь от желанных ему людей, Ф. Ницше создает своеобразную метафизику одиночества и неуклонно претворяет ее в жизнь. Это не рядовое одиночество, а нечто тотальное и непреодолимое. Это состояние абсолютной покинутости, не просто пребывание наедине с собой, а нечто гораздо большее – безраздельная замкнутость в себе. Он обрекает себя на бедность, на болезни, на одиночество – и все это делается ради неистового и страстного служения истине. В этом неукротимом движении он руководствуется своим любимым образом – образом змеи, сбрасывающей кожу. *Змея, которая не может сменить кожу, погибнет*, – убеждает философ-поэт. – *Так же и дух, которому не дают сменить убеждения: он перестает быть духом*. Когда в студенческие годы Ф. Ницше постигает А. Шопенгауэра, то в течение двух недель не может заснуть, потому что рушится мир, который был его опорой, и он открывает для себя совершенно иной мир великих дерзаний, свойственных гению. Точно такое же состояние построения себя заново переживает он от проникновения в музыкальный мир Р. Вагнера. Но и в первом, и во втором случаях ему приходилось не просто изменять свои взгляды и представления, он в корне преобразовывал свое жизненное кредо. Тот же социально-психологический механизм безотказно сработал, когда он с возделением *палача самого себя* вступил в яростную борьбу с теми *пятьюдесятью мирами*, которые воплощали в себе все традиционные ценности морали, религии и искусства. В этом непрерывном потоке разрушения и созидания философа-поэта манит величие будущего, идея человека, точнее говоря – *сверхчеловека*, понимаемого как целостное и нераздельное единство здорового тела и высоких духовных свершений, благородной нравственности и безграничной свободы. Чем более возвышенные идеи и проекты овладевают помыслами

Ф. Ницше, тем более глубокой становится пропасть между его учением и уровнем эпохи. Он превращается как будто в живое воплощение элитаристской концепции А. Шопенгауэра о судьбе гения и непонимающей его *тупой черни* – обыденной людской массы.

Знакомство с жизненной судьбой Ф. Ницше создает стойкое представление о ее величайшей парадоксальности. В 24-летнем возрасте, когда его сверстники были всецело поглощены студенческими забавами, увлекались пирушками и флиртом с девушками, он уже был ординарным профессором филологии, а круг его друзей составляли 56-летний Р. Вагнер, и столь же знаменитые в ту пору профессора филологии Якоб Буркхардт и Ритчль. В 30-летнем возрасте, в котором Гете начинает свою карьеру в чине статского советника, а Кант и Шиллер получают кафедру, Ф. Ницше уже отказывается от карьеры и с облегчением покидает кафедру филологии в Базельском университете. По мере взросления и старения его организма, отягощенного нарастающим количеством физических мучений, все более стойким, мужественным и молодым становится его неукротимый дух, который заставляет его все время творить на *краю пропасти*. Это балансирование на краю (как и в знаменитой сцене с канатоходцем в книге *Так говорил Заратустра*) неизменно усиливает в нем предощущение неминуемой катастрофы.

И катастрофа, в конце концов, разразилась. В 1889 г. его потрясает мощнейший апокалиптический удар на улице, сопровождаемый помрачением разума, когда он называет себя Фридрихом-Вильгельмом IV, а привратника принимает за Бисмарка. Спустя несколько лет судьба наносит ему второй апокалиптический удар, а в 1899 г. – третий. Сил оправится от этих ударов не хватает, и 25 августа 1900 г. Фридрих Ницше умирает.

Однако злоключения великого философа и мученика познания на этом не завершаются. Новый виток интереса к творчеству Ф. Ницше, начавшийся в начале XX века, обернулся широким распространением ницшеанства, которое освоило внешние аксессуары, прежде всего отдельные фразы и афоризмы философа-поэта, но не удосужилось проникнуть в глубинную сущность его подлинного мировоззрения. Вырванные из контекста сентенции о *воле к власти*, *сверхчеловеке* и *белокурой бестии* подтолкнули непомерно ретивых ницшеанцев, весьма далеких от глубинного понимания реальных взглядов и стремлений своего кумира (он всегда восставал против идолов), объявить его предтечей национализма. Но предугадав возможность возникновения в Германии фашизма, Ф. Ницше никогда не помышлял о чем-либо подобном этому антигуманному социально-политическому строю. Его идеалы не имели ничего общего

с античеловеческой моралью гонителей и ниспровергателей культуры, а всегда руководствовались *Человеческим, слишком человеческим*, концентрировались вокруг *esse homo*.

Дихотомическое единство дионисийского и аполлонического начал в движении искусства

В философском осмыслении Фридрихом Ницше процесса исторического развития культуры важнейшую роль на раннем этапе его творчества сыграла концепция двойственности дионисийского и аполлонического начал, предопределяющих сущность, направленность и формы воплощения судьбы человека и мира в искусстве. Опираясь на мифические представления античности о двух божествах искусств – Аполлоне и Дионисе, Ф. Ницше противопоставляет аполлоническое искусство пластического образа дионисийскому непластическому искусству музыки.

В его понимании, Аполлон как бог всех сил, творящих художественный мир образами, выступает одновременно и как божество света, в силу чего царит над иллюзорным блеском красоты не только внешнего мира, но и внутреннего человеческого мира фантазии. Он – первоисточник художественных образов, несущих в себе полоне чувство меры и гармонии и взращивающий в человеческих стремлениях аполлонический инстинкт красоты, преклонения перед прекрасным. В аполлонических началах искусства рядом с эстетической необходимостью красоты выступает этическое самоограничение и сократическое требование самопознания – *Познай самого себя*.

В противоположность этому под чарами Диониса – бога виноградарства и виноделия – отчужденная и поработанная природа всеми яркими красками жизни отмечает вновь праздник примирения со своим блудным сыном – человеком, который в хоровом пении и пляске являет себя сочленом более высокой общины и вновь смыкает союз с другими людьми в набегающих друг на друга волнах опьянения и половой разнузданности. Здесь ничто не напоминает об аскезе, гармонии, духовности, долге, напротив, все здесь пляшет и поет о роскошном всеопьяняющем радостном существовании, в котором все наличное существование обожествляется, безотносительно к тому – добро оно или зло. По словам Ф. Ницше, *индивид со всеми его границами и мерами тонул здесь в самозабвении дионисийских состояний и забывал аполлонические законоположения. Чрезмерность оказывалась истиной; противоречие, в муках рожденное блаженство говорило из самого сердца природы* [2, 70].

Но как только праздничная опьяняющая восторженность дионисийского состояния, с неизбежным для него уничтожением обычных пределов и норм существования проходит, и в свои права вступает вновь будничная повседневная действительность, люди пробуждаются от вакхического упоения и начинают испытывать отвращение к этому миру, их тошнит от него. Вот в этот-то трагический момент перед взором страдающего человека возникает *спасающая воли-ебница, сведущая в целебных чарах* – „искусство”; оно одно способно *обратить... вызывающие отвращение мысли об ужасе и нелепости существования в представлении, с которыми еще можно жить: таковы представления о „возвышенном” как художественном преодолении ужасного и „комическом” как художественном освобождении от отвращения, вызываемого нелепым* [2, 83]. Но если вакхическое опьянение было коллективным, то отрезвление от него происходит индивидуально. Подчеркивая важность именно этого обстоятельства, Ф. Ницше пишет: *Аполлоническое начало вырывает нас из всеобщности дионисийского и внушает нам восторженные чувства к индивидам; к ним оно приковывает наше чувство сострадания, ими удовлетворяет оно жаждущее великих и возвышенных форм чувство красоты... Необычайной мощью образа, понятия, этического учения, симпатического порыва – аполлоническое начало вырывает человека из его оргиастического самоуничтожения* [2, 142].

Дионисийское искусство, призывающее человека отдаться, не задумываясь, оргиастическому чувству свободы и воплощенное отчетливее всего в музыке, и прекрасный цветок аполлонической культуры, превыше всего ставящий чувство меры и гармонии, представляют собой, по мысли Ф. Ницше, два противоположающихся стремления, действуют рядом одно с другим, чаще всего в открытом раздоре между собой и взаимно побуждают друг друга ко все новым и более мощным эстетическим свершениям, соединенным общим понятием *искусство*.

Прекрасным и непревзойденным образцом взаимного переплетения дионисийского и аполлонического начал в искусстве Ф. Ницше считал античную трагедию. Он убежден, что древнегреческая трагедия возникает из трагического хора, из духа музыки. Трагедия, по его словам, ставит между универсальным значением своей музыки и дионисийски восприимчивым зрителем некоторое возвышенное подобие жизни – миф, в котором дионисийский хор дополняется и усиливается аполлоническим воплощением меры и гармонии в диалоге своих героев. Дав блестящий искусствоведческий анализ наиболее отягощенного страданиями образа греческой сцены – Эдипа, который, несмотря на всю свою мудрость, предназначен к заблуждениям и бедствиям, Ф. Ницше отмечает, что

речь софокловских героев поражает нас своей аполлонической определенностью [2, 88]. То же самое характерно и для героев трагедий Эсхила, где особенно выделяется двойственная сущность эсхиливского Прометея, его одновременно дионисийская и аполлоническая природа [2, 93]. И это – не прихоть художника, а объективная неизбежность: ведь трагический миф, по убеждению Ф. Ницше, может быть правильно понят как воплощение в образах дионисийской мудрости аполлоническими средствами искусства [2, 145]. Таким образом, заключает философ, трудное для понимания отношение аполлонического и дионисийского начал в трагедии могло бы быть выражено в символе братского союза обоих божеств: Дионис говорит языком Аполлона, Аполлон же, в конце концов, языком Диониса, чем и достигнута высшая цель трагедии и искусства вообще [2, 144].

В зависимости от различных вариантов соотношения аполлоновского и дионисийского начал в искусстве, от превалирования одного из них над другим Ф. Ницше подразделяет единый и многогранный поток движения культуры на три различных типа: александрийскую, эллинскую и буддистскую культуру. *Весь современный мир, – отмечает он, – бьется в сетях александрийской культуры и признает за идеал вооруженного высшими силами познания, работающего на службе у науки теоретического человека, первообразом и родоначальником которого является Сократ [2, 127].* В лоне этой сократической культуры господствующие позиции занимает оптимизм, мнящий себя безграничным, а миф как необходимая предпосылка всякой религии лежит в параличе, зато наука заявляет притязания на универсальное значение и универсальные цели. Эта культура исходит как из своего первоначала из аполлонических представлений о возможности установления земной гармонии, утверждения приоритета логики и разума, достоинства человека и значимости труда. Уповая на познаваемость окружающего мира и универсальную целебную силу знания, этот тип культуры недооценивает эстетическое постижение действительности. Поэтому, утверждает Ф. Ницше, мы не знаем другого периода искусства, в котором так называемое образование и действительное искусство были бы столь же чужды друг другу и стояли бы в столь же враждебном отношении, как это наблюдается в настоящее время. Эта культура формирует бессильного и безрассудного александрийского человека, который *в глубине души своей библиотекарь и корректор жалко слепнет от книжной пыли и опечаток [2, 129].*

Поскольку александрийско-сократовский тип культуры выдавливает из человека самое главное в нем – творческое, созидательное начало, превращает его в раба бездушной логики, изнеживает, ослабляет его оптимистическими воззрениями, утверждает Ф. Ницше, постольку *культура, построенная на принципе*

науки, должна погибнуть, как только она начнет становиться нелогичной, т.е. бежать от своих собственных бедствий [2, 129].

Что же, по его убеждению, должно придти на смену сократизму в культуре? Избавлением от этого всеобщего бедствия, считает он, должно стать неминуемое прозрение, базирующееся на возрождении дионисийско-трагического принципа свободы от всяких ограничений, условностей и предрассудков. Этим прозрением, воплощением которого Ф. Ницше считает труд А. Шопенгауэра *Мир как воля и представление*, положено начало культуры, которую я осмеливаюсь назвать трагической; ее важнейший признак есть то, что на место науки как высшей цели продвинулась мудрость, которая, не обманываясь и не поддаваясь соблазну уклониться в область отдельных наук, неуклонно направляет свой взор на общую картину мира и в ней путем сочувствия и любви стремится охватить вечное страдание как собственное страдание [2; 128]. Только такая культура, по его мнению, способна воспитать новое, более совершенное поколение людей с бесстрашием взгляда, с героическим стремлением к истреблению чудовищных драконов, с гордой смелостью поворачивающихся спиной к слабым доктринам оптимизма.

Исходные начала возрождения подлинно трагической эллинской культуры Ф. Ницше усматривает в философских доктринах Канта и Шопенгауэра, а также в эстетических принципах немецкой музыки, в ее *могучем солнечном беге от Баха к Бетховену и от Бетховена к Вагнеру* [2, 135]. Надо всем этим переизбытком жизни, страдания и радости *восседают Трагедия в величественном восторге; она прислушивается к отдаленному скорбному напеву: он повествует о Матерях бытия, коим имена: Мечта, Воля, Скорбь* [2, 138]. Эта величественная триада, по мысли Ф. Ницше, должна осуществить дионисийское освобождение от мертвящих оков оптимистической логики и возродить в полном объеме дионисийскую, оргиазмическую жизнь народа. *А из оргиазма для народа есть, – утверждает Ф. Ницше, – только один путь – путь к индийскому буддизму, который, чтобы вообще при его стремлении к Ничто быть сносным, нуждается в... редких экстатических состояниях, возникающих над пространством, временем и индивидом* [2, 139] Решающим средством для возбуждения такого экстатического состояния является *высший музыкальный оргиазм*, который позволяет человеку *как бы приложить ухо к самому сердцу мировой воли и, вслушиваясь в ее побуждения, видеть больше и глубже, чем мы обычно видим* [2, 140, 141, 143].

Самые привлекательные особенности буддизма Ф. Ницше усматривает в том, что в отличие от христианства буддизм выдвигает на передний план не борьбу

против греха, а борьбу против страдания, предписывает жизнь на свежем воздухе, в странствованиях, умеренность в выборе пищи, осторожность в употреблении спиртных напитков, предусмотрительность по отношению ко всем аффектам, освобождение человека от всяких забот о себе и других, исключает молитву, не признает никакого категорического императива, никакого принуждения вообще. Сторонники этого религиозного миропонимания достигают ясности духа, спокойствия, отсутствия желаний, которые рассматриваются ими как высшая цель. *Буддизм*, – утверждает Ф. Ницше, – *не есть религия, в которой лишь стремятся к совершенству: совершенное здесь есть нормальный случай* [3, 646].

Итак, в культурфилософской доктрине, развиваемой Ф. Ницше, на первом этапе его творчества признается необходимость такого своеобразного сочетания дионисийского начала с буддистскими устремлениями, в процессе реализации которого человек из безбрежного оргазма возвышается от неистовых возбуждающих чувственных стремлений к ясности духа и духовному совершенству, а это достигается посредством благотворного воздействия на духовную и физическую жизнь людей просветляющей и преображающей аполлонической силы прекрасного. Ф. Ницше высказывает твердое убеждение, согласно которому облагораживающее влияние аполлонического эстетического начала неизбежно приведет к тому, что *грядущее поколение, конечно, увидит воздействие красоты его во всей его роскоши* [2, 156]. Интерпретация искусства в качестве дополнения и завершения бытия приводит Ф. Ницше к идее оправдания мира и существования в нем как *эстетического феномена* [2, 154]. В этом утверждении проявляется свойственное ему преувеличение роли и значимости эстетического начала в становлении и развитии общества.

Культуру Ф. Ницше трактует преимущественно как совокупность художественных способов постижения мира и человека. *Культура известного народа, – провозглашает он, – может быть определена как единство художественного стиля во всех его проявлениях жизни этого народа* [2, 182]. Однако слово народ в данном высказывании не должно ввести нас в заблуждение относительно его приверженности элитаристским позициям в понимании им сущности искусства. *Массы представляются мне, – признается он, – достойными внимания только в трех отношениях: прежде всего, как плохие копии великих людей, изготовленные на плохой бумаге со стертых негативов, затем, как противодействие великим людям и, наконец, как орудие великих людей; в остальном же поберей их черт и статистика.* Относительно черта позиция здесь предельно ясна, а что касается статистики, то последняя, по словам Ф. Ницше, *показывает нам, наск-*

олько пошла и до тошноты однообразна масса [2, 219]. Эта однообразная и пошлая масса, по его убеждению не в состоянии подняться до понимания культуры как *полной согласованности жизни, мышления, видимости и воли* [2, 230]. Его подлинное отношение к массе можно выразить его же словами – *школа презрения* [2, 232].

Рассматривая художественное творчество в исторической динамике его развития, Ф. Ницше подчеркивает, что *искусство поднимает голову, когда религия приходит в упадок* [2, 326]. Оно, конечно же, как и религия, впитывает в себя множество человеческих чувств и настроений, в том числе и порожденных религиозной верой, но выводит их из *тени церкви* и освобождает от *запаха ладана, согревает их у своего сердца* и становится в силу этого *более глубоким, одухотворенным, способным сообщать людям воодушевление и возвышенное настроение*. Именно благодаря этому становятся возможными *самые могущественные действия искусства – умение потрясать души, заставлять камни двигаться и превращать зверей в людей* [2, 327]. Особенно это характерно для музыки, которая способна врывать мощным облагораживающим потоком в обессиленную душу, и тогда изумленный слушатель, например, *внимая Девятой симфонии Бетховена, ... чувствует себя витающим над землей в звездном храме с мечтой бессмертия в сердце; звезды как бы сияют вокруг него, и земля спускается все ниже* [2, 327]

Отрекаясь и подвергая резкой критике своих бывших кумиров Р. Вагнера и А. Шопенгауэра, Ф. Ницше во второй период своего творчества сохраняет приверженность элитаристской позиции, утверждающей исключительную творческую роль гениев в развитии искусства. Однако в противовес господствовавшим в те времена представлениям, согласно которым гений творит великие произведения *по наитию свыше, по внезапному озарению* и т.п., он подчеркивал, что *все великие гении были великими работниками; они не только неумолимо отвергали, проверяли, совершенствовали, упорядочивали* [2, 328]. Анализируя процессы художественного творчества, он обращает особое внимание на то обстоятельство, что творчество великого художника, поэта или музыканта постоянно создает нечто хорошее, посредственное и плохое, но его острое и опытное суждение что-то выбирает, другое отвергает, третье сочетает с четвертым и т.д. Именно так творил свои великие шедевры Бетховен, который *постепенно создавал свои великопнейшие мелодии и как бы отбирал их из многообразных набросков*. Если продуктивная сила творчества некоторое время накапливается, то наступает определенный, трудноуловимый момент, когда гениальная догадка, озарение *в конце концов изливается так внезапно, как будто*

здесь действовало непосредственное вдохновение, без предшествовавшей внутренней работы, т.е. как будто свершилось чудо [2, 328].

По ту сторону добра и зла

В философских размышлениях Ф. Ницше о судьбах культуры, ее месте и роли в развитии общества центром всех центров является проблема человека, его стремлений и целей, его радостей и печалей, его благородства и низости, его мужества и трусости, говоря иными словами, всего того, что располагается в оценочных сужениях между полюсами *добра* и *зла*. Но все эти размышления, идущие в большинстве случаев в разрез с *пятьюдесятью мирами* предшествующего двухтысячелетнего философствования, подводят этого самобытного и парадоксального мыслителя к глубокому сомнению относительно обоснованности, полезности и – главное – ценности укоренившейся в обычаях и сознании людей, нравственных доктринах дифференциации всех человеческих действий, поступков и свершений на основе противопоставления добра и зла.

Уже в тринадцатилетнем возрасте, в своей первой, почти еще детской философской пробе пера Ф. Ницше принялся за рассмотрение проблемы происхождения зла в его противопоставлении добру. Постепенно и все более резко в его произведениях нарастает пафос имморалистического *A priori* и антикантовского *категорического императива*. Две исходные и важнейшие категории морального сознания и этики *добро* и *зло*, являющиеся наиболее обобщенной формой разграничения и противопоставления нравственного и безнравственного, в философской парадигме, сотворенной Ф. Ницше, получили новый, дотоле не встречавшийся в мировой этической литературе ракурс: *какую ценность* имеют сами по себе ценностные суждения добра и зла, содействуют или, наоборот, препятствуют они духовному развитию общества и человеческому процветанию.

В более широкой перспективе такой вектор рассмотрения этих основополагающих этических категорий означал по существу акцентирование внимания на *ценности морали*, на том, *как и какая мораль* служит возвышению человека, его могуществу, его благородству, а какая – несет в себе великую опасность, духовное и физическое бессилие человека. Сосредоточенные и мучительные раздумья Ф. Ницше над этим аспектом моральной проблематики привели его к однозначному выводу, более того – к категорическому „*требованию*”: *нам необходима критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть... поставлена под вопрос* [2, 412].

Свой критический поход против господствующих доктрин нравственности Ф. Ницше начинает с утверждения, согласно которому *всякая мораль... есть своего рода тирания по отношению к „природе”, а также и к разуму*» [3, 308]. Но это, по его утверждению, еще не возражение против морали, а просто констатация реальных фактов из жизни европейского общества. Возражения начинаются только тогда, когда он устанавливает, что в обществе существует глубокое различие между людьми благородными, мужественными, сильными, с одной стороны, и людьми слабыми, больными, трусливыми, обуреваемыми низменными чувствами и стремлениями, с другой. Но различия между людьми, по его убеждению сказываются не только в противопоставлении *скрижалей их благ... оно сказывается еще более в том, что считается ими за действительное „обладание” и „владение” каким-нибудь благом* [3, 314]. Ницше с сожалением констатирует, что все моральные доктрины, базирующиеся на иудео-христианских представлениях о добре и зле, ориентированы на сострадание немощным духом и телом, больным, бедным, отчаявшимся и направлены против сильных, мужественных, волевых людей. *Все эти морали, обращающиеся к отдельной личности в целях ее „счастья”... обращаются ко всем, потому что обобщают там, где нельзя обобщать; все они изрекают безусловное и считают себя безусловными... они... становятся сносными, а иногда даже и соблазнительными лишь тогда, когда чрезмерно сдобрены пряностями и начинают издавать опасный запах, прежде всего запах иного мира.* Все это, в понимании Ф. Ницше, достойно краткого и жесткого определения *мораль как трусость* [3, 316].

Столкновение с такого рода доктринами, убежден Ф. Ницше, неизбежно приводит к однозначному и жесткому выводу – *боязнь есть мать морали.* С точки зрения такой морали, утверждает Ф. Ницше, *великий независимый дух, желание оставаться одиноким, великий разум кажутся уже опасными; все, что возвышает отдельную личность над стадом и причиняет страх ближнему, называется отныне злым; умеренный, скромный, приспособляющийся нивелирующий образ мыслей, „посредственность” вожделий получают моральное значение и прославляются* [3, 319]. Такая мораль – это мораль стадных животных, поскольку в ее основе находится *инстинкт стадного животного человека.* Эта доктрина в тысячах своих моральных изгибов и тайников утверждает для всех одинаковый и единый императив: *императив стадной трусости* [3, 320].

В основе такой морали, считает Ф. Ницше, находится аскетический идеал с его тремя основополагающими понятиями: бедность, смирение, целомудрие. Проповедников такой морали он с сарказмом и презрением называет *комедиантами духа, актершиками духа.* Они несут внимающим им людям *мироотри-*

цающее, жизневраждебное, недоверчивое к чувствам, обесчувственное моральное сознание, высшими ценностями которого провозглашаются страдание как добродетель, жестокость как добродетель, притворство как добродетель, месть как добродетель, отрицание разума как добродетель. Все эти нравственные принципы Ф. Ницше характеризует как „аскетическое самонедо-разумие”, как совокупность „жизневраждебных специй”, находящих чувствен-ное проявление в неудавшемся, в чахлом, в боли, злополучии, в безобразном, в обезличивании, самобичевании, в самопожертвовании. Всюду, где утвержда-ется такая мораль, над человеком довлеют чувство вины, страха и наказания и поэтому повсеместно распространяется изморенная голодом плоть, самоуничи-жение, безотчетный страх, агония замученного сердца, самоколесование греш-ника и надо всем этим реет «вопль об искуплении. [3, 508].

На основании этих и подобных им высказываний многие исследователи и интерпретаторы творчества Ф. Ницше причисляют этого мыслителя к *истр-ебителям морали*. Но они услышали и восприняли только одну сторону его противоречивой, одновременно разрушительной (*философствовать молотком*) и созидательной (*создать из себя цельную личность и во всем, что делаешь, иметь в виду ее „высшее благо”*) позиции в отношении к морали. На одном полюсе этой позиции, хорошо запомнившимся многим, глаголет отрицание: *Мы должны освободиться от морали*, а на другом, который был проигнорирован еще более многими, возвышается отрицание первого отрицания, т.е. величест-веннейшее утверждение *...чтобы суметь морально жить* [2, 25]. Итак, главная цель стремления Ф. Ницше подняться выше противопоставления добра и зла – сделать все необходимое, чтобы человек сумел морально жить. А для этого необ-ходимо преодолеть не просто прежние моральные догмы, принижающие чело-века, но и *преодолеть* современного человека, свобода и воля которого скованы такими догмами, и взлелеять человека иного типа – *сверхчеловека*.

Культ сверхчеловека

Квинтэссенцией культурфилософских исканий Ф. Ницше является провозглас-аженный и многосторонне представленный им метафорический образ сверхч-еловека. В его представлении, *сверхчеловек – смысл земли* [3, 8]. Но этот глубин-ный смысл человеческого существования не дается изначально людям ни прир-одой, ни Богом, а осуществляется самим человеком только в процессе *самоизме-нения, самотворения*. Природа способна в своем естественном саморазвитии создать только предпосылки к переходу существующих людей к новому качест-венному их состоянию – к сверхчеловеку. Еще меньше следует надеяться на

сверхъестественные, надприродные силы. Выступающий в творчестве Ф. Ницше в качестве провозвестника сверхчеловека мудрец Заратустра, обращаясь к людям, говорит: *Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны Земле и не верьте тем, кто говорит Вам о надземных надеждах!* [2, 8]. Основным строительным материалом, из которого надлежит сотворить сверхчеловека, выступают реально существующие люди, которые должны быть освобождены от присущих им слабостей, низменных стремлений и пороков и тем самым превзойдены в их теперешнем существовании. Развивая эту идею, Ф. Ницше устами Заратустры провозглашает: *Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали Вы, чтобы превзойти его?.. Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью. Опасно прохождение, опасно быть в пути, опасен взор, обращенный назад, опасны страх и остановка. В человеке важно то, что он мост, а не цель; в человеке можно любить только то, что он переход и гибель* [3; 8-9].

Итак, человек в его нынешнем качестве, в понимании Ф. Ницше, – это вовсе не цель, а только средство, которое необходимо использовать в безостановочном и безоглядном движении к неизмеримо более важному качеству, к подлинной цели и смыслу человеческого бытия – к *сверхчеловеку*. На пути к этой *сверхцели* необходимо отбросить все то, что способно помешать такому безоглядному движению – сомнения, страх, безволие, религиозные предрассудки и ханжескую мораль. Все это возможно и должно преодолеть и превзойти. Более того – лейтмотив движения к сверхчеловеку звучит: *преодолеть человека*.

Но какого человека имеет в виду Ф. Ницше? Ответ на этот вопрос содержится в его *Антихристе*. *Бывают дни, – пишет он, – когда меня охватывает чувство черной, самой черной меланхолии, – это „презрение к человеку“.* *Чтобы не оставить никакого сомнения в том, что я презираю, кого \ презираю, – это теперешнего человека, которому я роковым образом являюсь современником.* *Теперешний человек – я задыхаюсь в его нечистом дыхании* [3, 662]. В его понимании, современный ему человек – это слабое, больное, безвольное, безличное существо, лишенное мужества, интеллектуальной совести. В нем извращено все естественное – любовь, честность, жизненные инстинкты. Во всех естественных событиях жизни – при рождении, браке, болезни, смерти – он руководствуется *воображаемыми причинами* – Бог, душа, дух, страшится воображаемых действий или надеется на них – *грех, искупление, милость, наказание, прощение греха, страшный суд, вечная жизнь*. Противоестественному подавлению и оскотлению естественных чувств и стремлений человека, по убеждению Ф. Ницше, способствует ханжеская, фиктивная мораль, ориентирующая людей на повседневное

самоумаление, самоуничижение, на злобу, ненависть к более сильным и удачливым, на жажду мести им. Именно такая мораль представляет собой великую опасность, грозящую человечеству, поскольку именно она выступает в качестве основного виновника кажущейся недостижимой возможности утвердить в жизни *высочайшую могущественность и роскошность типа человек* [3, 413].

Но чтобы преодолеть и превзойти все это, необходимо отбросить всякое страдание к немощному и больному в нашей жизни и начать *философствовать молотом*, разбивающим вдребезги все ре сентиментальные конструкты упадочной морали, культуры и религии, и выковывать страстно и целеустремленно новый, невиданный доселе тип человека – *сверхчеловека*. В процессе такого всесокрушающего и всепобеждающего *философствования молотом* рождается источник могущественнейшего движения, которое Ф. Ницше уподобляет великой волне, смывающей все слабости, недостатки и пороки человеческой природы, все ничтожество ее грехов, и вливающейся в безграничное море, наполненное высшим смыслом творческой миропреобразующей деятельности сверхчеловека, несущего высоко свою гордость, воплощаемую в *культуре*.

На этом великом пути к сверхцели человек должен реализовывать три превращения. Первое из них состоит в том, что дух, воплощенный в человеке, под грузом повседневных жизненных забот становится навьюченным верблюдом, уныло бредущим по пустыне (своему жизненному пути) в надежде набрести на живительный источник влаги. Но вместо оазиса он видит перед собой огромного дракона, который преграждает ему путь и, переливаясь всеми цветами радуги, каждой своей чешуйкой утверждает: *ты должен!* Тысячелетние ценности упаднической религии, морали и культуры блещут на этих чешуях и предупреждают человека (навьюченного верблюда) – *все ценности уже созданы, а поэтому "Я хочу" не должно больше существовать*. Воздержанный и почтительный верблюд не может противиться такому призыву, не способен сказать священное *Нет* и завоевать себе свободу. Тем более не способен он завоевать себе право на создание новых ценностей, – право непреклонного и сильного, свойственного хищному зверю. Для этого ему необходимо осуществить второе превращение – стать мощным львом, способным разодрать в клочья огромного дракона и открыть путь для дальнейшего движения. Но лев не способен на созидание, не способен к творчеству новых ценностей. Для выполнения столь необычной задачи он должен превратиться в ребенка. *Дитя*, – говорит Ф. Ницше (Заратустра), – *есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения* [3, 19]

Итак, утверждение нового типа личности – сверхчеловека необходимо, по утверждению Ф. Ницше, начинать с чистого листа, с *tabula rasa*. Почему? Да потому, что в истории людей, считал он, еще не было ни единого подлинного сверхчеловека. Конечно, соглашается Ф. Ницше, существовали в различные исторические эпохи люди более великие, чем те, кого народ называет избавителями. Но такой, более цельный человеческий тип появляется лишь как счастливая случайность, как исключение, – и никогда как нечто *преднамеренное*. Речь в данном случае идет о так называемом *историческом сверхчеловеке* – о таких выдающихся исторических личностях, как Александр Великий, Цезарь, Август, Наполеон. Но все такого рода личности – это только некоторые приближения к идеалу сверхчеловека, отнюдь не тождественные такому идеалу. С величайшим сожалением Ф. Ницше говорит о том, что пока еще слишком похожи друг на друга самый маленький и самый большой человек. *Слишком еще человек даже самый большой человек* – с горечью восклицает он. – *Слишком мал самый большой! Это было мое обращение к человеку!* [3, 159].

Именно это отвращение к реально существующему человеку – приращенному, ослабленному, оглуленному поработанному господствующими религиозными и моральными проповедями, побуждает Ф. Ницше призывать к *преодолению* человека, т.е. к преодолению в нем всего того, что его унижает, ослабляет, оглушает. Философ убежден, что сверхчеловек может появиться только тогда, когда исчезнут все те сверхъестественные силы, которым поклоняются и перед которыми преклоняются люди, лишая себя воли, свободы, творчества. Только тогда они могут сказать: *Умерли все боги, теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек* [3, 57].

Ф. Ницше убежден, что сверхчеловек – это явление будущего, которое не может возникнуть в мыслях, чувствах и действиях современных ему людей, в которых еще слишком много приземленного, раблепного, несвободного, слишком много человеческого. Но эти люди, призванные к осуществлению великой цели, могут преодолеть себя и тем самым *пересоздать себя в отцов и предков сверхчеловека* [3, 60]. В процессе такого преодоления и пересоздания необходимо отчетливо видеть, что *в человеке „тварь” и „творец” соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос, но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость монолита, божественный зритель и седьмой день – понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к „твари в человеке”, к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено?* [3, 346]. Вот именно к этой – принижющей и унижительной – стороне человека

обращен призыв *падающего подтолкни*, но к другой, созидательной, самотворящей его стороне, совпадающей с глубинной сущностью человека, обращается совсем иной призыв: *переоценить, перевернуть, вечные ценности на предтеч новой эры, на людей будущего, сущностными чертами которых станут Благородный, могущественный, господствующий* [3, 322, 427]. Только в свете этих утверждений становится ясным смысл знаменитого ницшеанского утверждения, согласно которому *человек есть мост, а не цель* [2, 142].

Чтобы успешно пройти по этому мосту к великой цели – к созданию сверхчеловека, необходимо не только преодоление каждым человеком самого себя, не только самотворение и саморазвитие отдельной личности, освобождение от гнетущего давления всех форм религии и морали, принижающих человека. Для этого нужно еще и саморазвитие человеческих сообществ, достигающих такого принципиально нового качественного состояния, при котором отпадает необходимость внешнего морального, правового, политического, иными словами, государственного принуждения индивида к определенным поступкам. В ницшеанском понимании, подлинный человек начинается там, где кончается государство. Ф. Ницше призывает: *Туда, где кончается государство, – туда смотрите, братья мои! разве вы не видите раду и мосты, ведущие к сверхчеловеку?* [2, 37].

Что же такое, в конце концов, сверхчеловек? Это, в понимании Ф. Ницше, не герой античных мифов, наподобие Геракла. Это и не великая историческая личность, наподобие Цезаря или Наполеона. Это и не избавитель рода человеческого, о котором твердит христианство. Сверхчеловек – это метафорический образ, это – идеал, не существующий в реальности, но представляющий собой сверхцель, к которой должно стремиться человечество. Знаменитый постмодернистский философ Ж. Делез дает такую версию интерпретации этого ницшеанского идеала: *Сверхчеловек означает ничто иное, как сосредоточение в человеке всего, что может быть утверждено, это высшая форма того, что есть, тип, представленный в избирательном бытии, порождение и субъективное начало этого бытия* [6, 57]. Стремление к этому идеалу и составляет созданный Ф. Ницше культ сверхчеловека, положивший начало философского антропологизма, представленного в XX веке такими блестящими именами, как М. Шелер, А. Гелен, Э. Фромм, Н. Моисеев. Этот культурфилософский идеал должен, по замыслу Ф. Ницше, привлекать к себе и духовно возвышать не отдельных избранных личностей, а человечество в целом, содействуя формированию нового, более высоконравственного и более высокодуховного человеческого типа. *Учение о сверхчеловеке, – по словам М. Хайдеггера, – выдвигает человека, как ни одна метафизика прежде, на роль безусловной и единственной меры всех вещей*

[6, 111]. Тем самым человек в этом учении приобретает две неразрывно связанные друг с другом дополнительные ипостаси *сверх* – *сверхценность* и *сверхцель*.

Воля к власти, нигилизм и вечное возвращение

В творческом наследии Ф. Ницше самыми парадоксальными, вызывающе противоречивыми, допускающими множество разнонаправленных интерпретаций (от гневно-обличительных до восторженных) являются две центральные концепции – *воли к власти* и *вечного возвращения*.

Воля к власти – это основная идея ницшеанского философствования о сущем, о всяком существовании и всем, совершающемся в мире. Ф. Ницше считал, что *сущность жизни тождественна ее воле к власти* [3, 457], называл волю к власти *сильнейшим, жизнеутверждающим инстинктом* [3, 503]. Сущность воли к власти, в его понимании, состоит не в произволе властителя, а в стремлении сохранить и упрочить свою жизнь, увеличить масштабы своей силы, своего могущества, обеспечить самоутверждение человека как верховной ценности. Она возникает как результат действительной работы человека над самим собой в течение длительного отрезка существования рода человеческого, а наиболее спелым и важным плодом этой работы *предстает... суверенный индивид*", человек *собственной независимой длительной воли, смеющийся обещать*, – и в нем *гордое, трепещущее во всех мышцах сознание того, что наконец оказалось достигнутым и воплощенным в нем, – сознание собственной мощи и свободы, чувство совершенства человека вообще. Этот вольноотпущенник, действительно смеющийся обещать, этот господин над собственной волей* означает, что *вместе с этим господством над собою ему по необходимости вменено и господство над обстоятельствами, над природой и всеми неустойчивыми креатурами с так или иначе отшибленной волей*. Самое существенное отличие человека, обладающего такой несокрушимой волей, считает Ф. Ницше, заключается в том, что он *располагает в своем владении также и собственным „мерилом ценности“: он сам назначает себе меру своего уважения и презрения к другим. Его привилегией является ответственность, неразрывно связанная с сознанием этой редкостной свободы, этой власти над собой и над судьбой* [3, 440-441].

В такой интерпретации воля к власти ориентирована на превосхождение себя самой, направлена к созданию „более значительных“ единиц власти [3, 454]. Этот процесс неразрывно связан с *переоценкой всех прежних ценностей* не только потому, что на место прежних ценностей Ф. Ницше помещает в качестве верховной ценности власть, но прежде всего потому, что, согласно хайдеггеровской интерпретации этой основной ницшеанской идеи, *власть сама и „тол-*

ько” она полагает ценности, поддерживает их значимость и единолично решает о возможности обоснования тех или иных оценок [3, 66].

Вот здесь-то и раскрывается неразрывное взаимопроникновение двух важнейших ницшеанских концепций – *воли к власти* и *нигилизма*. Нигилизм здесь получает более широкое понимание, чем просто исчезновение прежних целей и обесценивание прежних ценностей. Он воспринимается уже не как голое уничтожение, но приветствуется и превозносится как освобождение *от* прежних ценностей для *переоценки* всех этих ценностей, более того, – для выдвижения новых, существенно видоизмененных ценностей. Поэтому М. Хайдеггер подчеркивает: *Переоценка прежних ценностей* есть прежде всего перемена в прежнем полагании ценностей и *вращивание новых ценностных потребностей* [6, 65]. Вращивание новых ценностей на почве обесценивания прежних осмысливается Ф. Ницше в категории *долженствования*. М. Хайдеггер так интерпретирует данное положение: *Должен возникнуть мир, делающий возможным такого человека, который развертывал бы свое существо из полноты своей собственной ценности. Для этого требуется, однако, переход через состояние, в котором мир выглядит обесцененным, но вместе с тем, требует какой-то новой ценности* [6, 88]. Такое промежуточное состояние создается нигилистическим изъятием, устранением прежде господствующих ценностей, принижаящих человека, искажающих его сущность, и осознанием необходимости полагания новых ценностей, помогающих человеку стать свободным и сильным.

Итак, ницшеанский нигилизм предстает не только как переоценка всех прежних ценностей, но и как переходное состояние, заключающееся в *отыскании принципа нового полагания ценностей, каковой принцип Ф. Ницше видит в воле к власти* [2, 92]. Глубинную сущность такого варианта нигилизма М. Хайдеггер усматривает не столько в его разрушительной, сколько в созидательно-активной направленности, поскольку воля к власти и полагание ценностей есть *одно и то же* [6, 101].

Такое понимание побуждает Ф. Ницше все прекрасные и возвышенные вещи воспринимать как *собственность и произведение человека, как его прекраснейшую апологию*. Человек как поэт, как мыслитель, как бог, как любовь, как мощь, власть –: о, сверх всего его царственная щедрость, с какой он осыпал подарками вещи, чтобы *обеднить* себя и себя чувствовать нищим! До сих пор его величайшим бескорытием было то, что он изумлялся и молился и умел скрывать *от* себя, что *он* создатель Того, чему он изумлялся. Комментируя этот гимн человеку, М. Хайдеггер пишет: *Человек не должен больше раздаривать и одалживать, тем более подчиняться тому, чем сам же и одарил, словно чужо-*

му, такому в чем нуждается жалкий человек; вместо этого человек должен затребовать для себя как свою собственность, что он сумеет только если заранее будет знать самого себя не жалким рабом перед сущим в целом, но наоборот, воздвигнет и утвердит самого себя в безусловном господстве. Это значит, однако, что он сам есть безусловная воля к власти, что он сам себя знает господином этого господства и сознательно решается на всякое исполнение власти, т.е. на постоянное возрастание властной мощи. Воля к власти есть "принцип нового полагания ценностей" [6, 109].

Лучше не скажешь! Воля к власти есть самоутверждение свободного человека вне господства над ним всякой власти, внешней по отношению к нему и вознесенной над ним (Бога, государства, морали и т.п.) и превращение человека в господина своей власти, в господина над самим собой, над своей волей к власти, над своей судьбой. Таков основной вывод из ницшеанского учения о воле к власти.

Но воля к власти, по очень точному определению М. Хайдеггера, есть *то, откуда исходит и куда возвращается всякое полагание ценностей...* Основная черта сущего как воли к власти определяется поэтому еще и как "вечное возвращение того же самого" [6, 66].

Идея вечного возвращения служит наиболее заостренным и одновременно наиболее кардинальным, вызывающим множество споров и противоречивых оценок истолкованием ницшеанского нигилизма, который безоговорочно отвергает всякую цель и всякую ценность вне и выше человека в его сущности и существовании. Наиболее верным ключом к разгадке сущности данной идеи могут служить слова самого Ф. Ницше, неразрывно связавшего ее с воспетой им в самом начале своего творческого пути психологией дионисического оргазма как бьющего через край чувства жизни и силы. *Подтверждением жизни даже в самых непостижимых и суровых ее проблемах; воля к жизни, ликующая в „жертве“ своими высшими типами собственной неисчерпаемости, – „вот что“ назвал я дионисическим, вот в чем угадал я мост к психологии „трагического“ поэта. Не для того, чтобы освободиться от ужаса и сострадания, ... а для того, чтобы, наперекор ужасу и состраданию, „быть самому“ вечной радостью становления, – той радостью, которая заключает в себе также и „радость уничтожения“... Но тут я снова соприкасаюсь с тем пунктом, из которого некогда вышел, – "Рождение трагедии" было моей первой переоценкой всех ценностей: тут я снова возвращаюсь на ту почву, из которой растет мое хотение, моя „мочь“ – я последний ученик философа Диониса, – я, учитель вечного возвращения* [3, 629].

В культурфилософской концепции Ф. Ницше идея вечного возвращения претерпела значительную эволюцию. Вначале она идентифицировалась с циклическими воззрениями античности и трактовалась как вечное возвращение того же самого, но позднее эта идея приобрела черты избирательности. Ее автор ужасался от мысли о возможности повторения всего низкого, маленького, посредственного. С непереносимой тревогой ницшеанский Заратустра восклицает: *Ах, человек вечно возвращается! Маленький человек вечно возвращается!... А вечное возвращение даже самого маленького человека! – Это было неприязнью моей ко всему существованию* [3, 159-160]. Ф. Ницше не хочет, не может, не должен допустить возвращения такого человека, который считает, что *смыслом всякой культуры является выведение из хищного зверя человек некоей ручной и цивилизованной породы животного, домашнего животного...* Чем нынче подстрекается *наше* отвращение к человеку?... Не страхом; скорее тем, что нам нечего больше страшиться в человеке; что пресмыкающееся *человек* занимает авансцену и кишмя кишит на ней; что *ручной человек*, неисцелимо посредственный и тщедушный уже сноровился чувствовать себя *целью и вершиной, смыслом истории* [3, 499]. В аутентичном понимании сущности *вечного возвращения*, согласно Ф. Ницше, *высшая формула утверждения должна включать в себя в качестве неперемного элемента "преодоление" всего болезненного, тщедушного, уродливого в человеке и содержать в себе ответ на вопрос: "можно ли облагородить человечество"*. Речь в данном случае идет не просто о "кольце колец", не о вечном круговращении, а скорее об устремленности вперед, о воле человека стать другим, более свободным и могущественным. Речь идет о несокрушимой вере в то, что "однажды, в пору более сильную, нежели эта трухлявая, сомневающаяся в себе современность, он-таки придет, человек-искупитель, человек великой любви и презрения, зиждательный дух, чья насыщающая сила вечно гонит его из всякой посторонности и потусторонности... Этот человек избавит нас как от прежнего идеала, так и от того, что должно было вырасти из него, от великого отвращения, от воли к Ничто, от нигилизма, этот бой полуденного часа и великого решения, наново освобождающий волю, возвращающий земле ее цель (разрядка моя – Евг. Б.), а человеку его надежду, этот антихрист и антинигилист, этот победитель Бога и Ничто – он-таки придет однажды... [3, 471].

В этой несокрушимой вере, в этой твердой ницшеанской уверенности как раз и раскрывается единство и глубокая взаимопринадлежность идеи вечного возвращения и идеи сверхчеловека. С переоценкой всех прежних ценностей внутри сущего как воли к власти и перед лицом вечного возвращения того же самого, –

пишет М. Хайдеггер, – становится необходимым новое полагание существа человека. Поскольку "Бог умер", мерой и средоточием для человека может стать только сам человек: "тип", образ человечества,... образ "сверхчеловека" [6, 67]. Высшей целью своего философствования Ф. Ницше считал возможность взлелеять в человеке способность сокрушить молотом все прежние формы морального, религиозного, политического порабощения и воздвигнуть поверх себя в качестве высшего мерила ценности образ – идею *сверхчеловека*. Его Заратустра восклицает: *Вперед! высшие люди! Только теперь гора человеческого будущего мечется в родовых муках. Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек* [3, 207]. Идея же вечного возвращения, понимаемого не как простой кругооборот вечно повторяющегося, а как преодоление всего мелкого, болезненного, безвольного, ничтожного и возвышение всего свободного, созидательного, творческого, подлинно человеческого, добавляет новые яркие краски в величественный образ Фридриха Ницше как провозвестника лучшего будущего.

Summary

Human lives in the world which pays homage to a new idol – Nihilism. Nihilism as a pragmatic religion means a condition in which the highest values lose their values. Hierarchy has replaced equality, belief in God was replaced by morality. The will to live, the will to power were displaced by the will to quiet and friendly co-existence, and craving for struggle and victory was replaced by Christian love thy neighbour and its atheistic and humane counterpart-altruism.

- [1] Грицанов А.А., Можейко М.А., Румянцева Т.Г. *Сверхчеловек // История философии*. Энциклопедия. Мн. 2002.
- [2] Ницше Ф., *Сочинения в двух томах*, Т.1. М. 1990.
- [3] Ницше Ф., *Сочинения в двух томах*, Т.2. М. 1990.
- [4] Румянцева Т.Г., *Вечное возвращение // История философии*, Энциклопедия. Мн. 2002.
- [5] Свасьян К.А., *Фридрих Ницше: мученик познания. Вступительная статья к книге: Ницше Ф., Сочинения в двух томах*. М. 1990.
- [6] Хайдеггер М., *Европейский нигилизм // Время и бытие*. М. 1993.
- [7] Хоружий С.С., *Ницше и Соловьев о кризисе европейского человека // Вопросы философии*, 2002. № 2.
- [8] Цвейг С., *Казанова. Фридрих Ницше. Зигмунд Фрейд*, М. 1991.
- [9] Шварц Т., *От Шопенгауэра к Хайдеггеру*, М. 1964.

Tomáš Hauer

Człowiek, media i kultura postmodernistyczna

Anybody Can Be the Hundredth Monkey

Key words: postmodern public space, plurality of stories, globalization, heretic, metaphores

Filozofowie postmodernistyczni twierdzą, że każdy człowiek ma się kierować tylko własnymi zasadami moralności, nawet o ile podpatrzył je w serialach telewizji komercyjnej Nova. Ciągłe to lepsze od tych norm moralnych, które narzucałyby władza zwierzchnia, obojętnie czy to katolicka, komunistyczna lub nacjonalistyczna – napisał Petr Holub w tygodniku Respekt w 1998 roku. TV Nova (podobnie jak inne massmedia), należy jednak również do zwierzchników. Przecież z samowolą sobie własną wyrwa z kontekstu nasze zdania i doświadczenia, tworząc z nich bezkształtną mieszankę informacji, znaków oraz zabawnych definicji, w których zaimki pytające – co, kto, gdzie, kiedy i dlaczego – nie mają już żadnego znaczenia. Owa mieszanka wypełnia dziś już prawie wszystkie miejsca na ziemi a może kiedykolwiek opróżnić nawet nasze życie prywatne...

Innym przykładem medialnej *refleksji* postmodernistycznej są wypowiedzi obecnego rzecznika prasowego rządu Martina Schmarcza. W 2003 roku w dzienniku Lidove noviny napisał: *Przedstawiciel postmodernizmu u nas – filozof Bělohradsky – atakuje podstawy moralne naszej cywilizacji, kiedy poddaje w wątpliwość wszystkie jej podstawowe wartości. Czy uważa, że mamy relatywizować również zasadę nie sprawiać bólu swemu bliźniemu? Tego rodzaju wątpliwości stały na początku łańcucha, na końcu którego znalazł się drut kolczasty. Nie możemy dopuścić, by duże tematy stały się monopollem tych myślicieli, którzy relatywizują ramy moralne naszej cywilizacji a ich przemyślenia, nawet stylizowane eufemistycznie, są w końcowym efekcie tak samo brutalne jak kamień wrzucony do okna wystawowego McDonald's.*

Jeden z założycieli Praskiego Kółka Lingwistycznego Roman Jakobson pisał, iż *autor wstępniaków poniedziałkowego brukowca nie wie, że przeżuwa pionierskie hasła filozofów świata* – nazywamy to *upadłymi wartościami kultury*. W czasach *obfitości komunikacyjnej* upadek ten bardzo się przyspieszył. Przedostaje się do przekazów reklamowych, do nauk różnych sekt, so żargonu dojrzewającej młodzieży, do hałasu dyskotek oraz na peryferia przeludnionych bogatych miast naszej planety. Zużyte później znajdują się na wysypisku resztek komunikacyjnych. Tam również znajdziemy dziś już wyeksploatowane pojęcie *postmodernizm*. W czasach, kiedy uczęszczałem jeszcze do szkoły, panie nauczycielki uczyły nas polować na słowa, by w ogóle jakieś wpadły nam do głowy, stały się pojęciem i zostały już z nami na zawsze. Dziś pojęcia rozrywają wszystkie granice, szarpią się w programach rozrywkowych medialnych kuglarzy czy tzw. niezależnych analityków, czasami są hasłami sekt lub partii politycznych, by później powrócić do rzeki stereotypów medialnych, która wyrzuci je na brzeg, zmienione jednak do nie poznania. Niektóre pojęcia są wypatroszone, zabalsamowane i włożone do podręczników szkolnych, gdzie zaszeregowane zostały według reakcji, jaką spowodowały. Licealiści uczą się podsumować ich treść w zdaniach np. *surrealiści twierdzą, iż ...* lub *postmoderniści twierdzą, iż...* Każde takie podsumowanie pojęć posiada swoich głównych bohaterów, intrygę i rozwiązanie. W każdym z pojęć tyka zegar szkolny, jest w nich czekanie na przerwę, obawa z egzaminu i widoki na przyszłość. Dopiero kiedy uczeń połączy wszystkie *izmy* według programu nauczania szkół średnich i logiki kredytów uniwersyteckich w zwartą całość, stanie się z niego *podobno* – człowiek wykształcony.

Pierwsza dekada 21 wieku upływa w zupełnie innym rytmie, niż początek lat dwięćdziesiątych ubiegłego wieku. Los słowa *postmodernizm* wyraża stopień tych zmian. Na ich początku słowo to trąbiło do ataku na samych siebie, sławiąc metafizykę białych mężczyzn, którzy z wyżyn swoich katedr uniwersyteckich, arogancji konsumpcyjnej i wzrostu dochodu narodowego brutto – dla wszystkich ludzi na Ziemi zrzucają – prawa człowieka, wartości uniwersalne, prawdę naukową, racjonalność ekonomiczną, ale również przeterminowane konserwy i lekarstwa. *Swój pokój, swoje prawa człowieka, swoją prawdę, swoją racjonalność, swoją sprawiedliwość, swoje przeterminowane konserwy i lekarstwa, mówią postmoderniści* [4, 126]. Pod koniec lat 90. słowo *postmodernizm* stało się niemal obelgą (przekleństwem), ponieważ biali mężczyźni już nie chcą słyszeć zaimka *swój* przed słowami – *prawa człowieka, prawda lub wartości*. Wyciągnijmy słowo *postmodernizm* z wysypiska medialnych *szablon* i na podstawie kilku fragmentów przypomnijmy jego poetykę.

Aktywiści ruchu przeciwnuklearnego rozpowszechniali w latach osiemdziesiątych następującą historię: japońskie małpy z gatunku *Makaka Fuskata* /Macaca fuscata/,

które żyją na wyspie *Koszima*, otrzymywały od naukowców, którzy prowadzili nad nimi badania, słodkie ziemniaki. Te jednak im nie smakowały, ponieważ były brudne. Jedna z małp o imieniu Imo nauczyła się myć te ziemniaki w pobliskim potoku, na jej przykładzie nauczyły się tego również inne małpy. Innowacja kulturowa powoli szerzyła się. W latach 1952 do 1958 w potoku myło ziemniaki już 99 małp. Pewnego jesienno dnia 1958 roku nauczyła się mycia ziemniaków w potoku setna małpa. I wtedy wydarzyło się coś nieoczekiwanego. Wartość dodana świadomości setnej jednostki spowodowała jakościowy skok w świadomości kolektywnej i następnego dnia *wszystkie* małpy zaczęły myć swoje ziemniaki. Naukowców zaskoczyło, że umiejętność ta od tego dnia przeskoczyła przestrzeń morską i rozszerzyła się wśród małp na innych wyspach i na kontynencie. Z tej opowieści można wysnuć następujący morał: Istnieje pewien próg uświadomienia jednostek a kiedy już zostanie osiągnięty, dojdzie do przełamania w świadomości kolektywnej. Każdy z nas może zostać setną małpą. Historia ta wyraża ważny aspekt postmodernistycznej przestrzeni publicznej – wagę, jaką nasze instytucje kształcące i społeczne przykładają uświadomieniu każdej jednostki. Przestrzeń publiczna powinna być pełna mocnych wydarzeń i wszystkie jednostki kształcone tak, by starały się zostać setną małpą, ponieważ właśnie ich uświadomienie może spowodować zmianę *status quo*.

Zniekształcenie przestrzeni publicznej

Ustalmy, że owym *minimalnym* sensem funkcjonowania przestrzeni publicznej, to przywracanie wyobrażenia o ogóle społeczeństwa. Każde otwarte społeczeństwo musi być konsekwentnie budowane na założeniu – omyślności – wszystkich ludzi. Omyślność w decyzjach politycznych, ekonomicznych lub prywatnych oznacza, że każde świadome i celowe postępowanie ma z góry niezamierzone konsekwencje [2, 185]. Kierowanie się rozsądkiem w naszych poczynaniach nie jest więc zagwarantowane doskonałości naszego teoretycznego punktu wyjścia, to jest zawsze niedoskonałe, ale logiką funkcjonowania takich instytucji jak – wolny rynek, nauki humanistyczne, żurnalistyka inwestygatywna oraz niezależna opinia publiczna – które zmuszają nas do zmian, szybkiej orientacji i naprawy owych niezamierzonych konsekwencji naszych decyzji. Stopień naszego – rozsądku – określa więc nie tylko znalezienie odpowiedniego rozwiązania, ale i tempo, w jakim jesteśmy zdolni reagować na kryzys naszego początkowego punktu wyjścia, które stanowiąc jest tym, że społeczeństwo jako ogół, niegdę nie reaguje tak, jak teoretyczny punkt wyjścia zakłada.

Zniekształcenie przestrzeni publicznej polega więc na tym, że przestrzeń publiczna nie oddaje do naszej wersji świata wyobrażenia o ogóle społeczeństwa. Przynajmniej dwa z wielu powodów takiego stanu.

Przewaga racjonalności nad rozsądkiem. Jakość życia prosiąt duńskich, ważących więcej niż 20 kg, w zasadniczy sposób doznała poprawy. Posłowie duńscy odgłosowali bowiem dla nich w stosunku 56:44 głosów obowiązkowe poddawanie prosiąt myciu pod prysznicem. Sprzeciw wyraziła tylko opozycyjna partia liberalna, której posłowie pragnęli przeforsować, by taka decyzja dotyczyła tylko prosiąt nad 30 kg, by ograniczyć wydatki hodowców. Kwotę, niezbędną na instalację odpowiednich urządzeń, oszacowano na 20 milionów euro. Tak samo na lepsze warunki mogą liczyć również kury, przynajmniej te, których jajka w przyszłości będą wykorzystane do produkcji hamburgerów. Spółka McDonalds', jeden z symboli globalizacji, poinformowała swoich dostawców, że nie wolno odmawiać kurom karmy i wody w celu zmuszania ich do szybszego znoszenia jajek. Hodowcy muszą więc na przyszłość zapewnić kurom tyle miejsca w klatkach, by wszystkie mogły usiąść. To znaczy przestrzeń 21-21 centymetrów na kurę zamiast dotychczasowych 18-18 cm. To nasz sposób, jak wcielić się w rolę przedszkolaka, powiedział rzecznik spółki. W porównaniu z duńskimi prosiętami i McDonald's kurami poprawy życia nie może się jednak spodziewać 31 milionów Amerykanów, z tego 12 milionów dzieci. Według badań organizacji pozarządowej *Bread for the World* (Chleb dla świata) bowiem właśnie tylu Amerykanów cierpi na brak pożywienia. Nie jest to owszem sprawa pieniędzy. Na rozwiązanie problemu wystarczyłoby w skali roku około 10 miliardów dolarów ze środków, które państwo posiada. Ludzie sądzą, że prosperita podnosi wszystkie statki, jak zwykle się mówi, ale to nie prawda, twierdzi Deborah Leff, która prowadzi sieć pomocy żywieniowej *Second Harvest*. Wzrost ekonomiczny, który obserwujemy, pozostawia wielu ludzi obojętnymi, stwierdza David Beckman, szef *Bread for the World*. Wobec wielu ludzi owszem, cisną się na usta uszczypliwe uwagi, wobec prosiąt i kur bynajmniej.

Znajdźmy więc przynajmniej pobieżnie różnicę między racjonalnością a rozsądkiem. O racjonalności mówimy w kontekście ze środkami. Racjonalny jest każdy środek, który skutecznie przyczynia się do osiągnięcia przez nas wybranych celów. Nasze cele więc stają się rozsądne wówczas, o ile wytrzymują konkurencję na rynku idei, gdzie ludzie wszystko krytykują. Wzrost demokracji musi iść w parze nie tylko ze wzrostem racjonalności, ale także rozsądku, zdolnością krytycznego spojrzenia na swoje cele [1, 49]. Między rozsądkiem a racjonalnością istnieje nieustynny konflikt, ponieważ ludzie bardzo racjonalnie osiągają nierozsądnych celów.

Co to jest rozum? Bardzo trudno znaleźć jakąś przekonującą odpowiedź, na tak ogólne pytanie. Pomimo tego wydaje mi się, że dziś, w erze telematycznych rynków finansowych, racjonalnego managementu, komputerów i fachowców od każdego tematu, brzmi w tym pytaniu uzasadniona obawa. Co to jest rozum, pytamy, kiedy patrzemy – na sznur samochodów stojących w korku na autostradzie, na alarm prze-

ciw smogowy w naszych miastach, na sexgate prezydenta Clintona, na likwidację bezcennych źródeł na produkcję bubli, na zmiany klimatu na skutek efektu cieplarnianego, na rozczarowanych kandydatów na bogaczy rabujących sklepy w miastach małych, na sześćdziesięcioprocentowy analfabetyzm w Timorze, na długie kolejki przed kantorami w Moskwie, itd. Nazwijmy – rozumem – zdolność zauważania sprzeczności, spowodowanych próbą realizacji naszych idei i wartości w świecie, który im stawia opór. Postępujemy zawsze na podstawie historycznie ograniczonej wiedzy i wyobraźni. Nasze idee, przekonania i wartości mają zawsze niezamierzone konsekwencje a te prowadzą do sprzeczności. Słowem rozum oznaczmy odwagę i zdolność ludzi zauważać sprzeczności w postępowaniu własnym czy innych i wyrazić je. Przewaga racjonalności nad rozsądkiem polega na tym, że coraz bardziej racjonalne środki do osiągnięciach naszych celów archaizują *cele*, którym miały służyć. Czy nasze dzisiejsze cele nie są już tylko środkami, które służą kolejnemu wzrostowi środków?

Przeżuwanie banalnych mądrości. Woody Allen w swoim filmie *Celebrity* przedstawia świat, w którym króluje popularność, powstająca – pojawianiem się na monitorach, stronach i ekranach, nieustanną reprodukcją przemówień i twarzy. Woody Allen mówi: *Uświadomiłem sobie, że rzeczywistość amerykańska to jeden duży schow-busines, rządzi nią kult „celebrity” (sławny, powszechnie znany jako ten, kto często pojawia się w jakimś miejscu) – która może wypływać z czegokolwiek. Zostaniesz sławnym, kiedy – wymyślisz nowe danie, zabijesz jednego lub kilku ludzi, spędzisz noc z kimś znanym, byłeś zakładnikiem terrorystów a wróciłeś, występujesz w TV. Każdy adwokat z procesu O.J.Simpsona ma dziś własne schow w telewizji. Nie jestem na tyle inteligentny, by móc wyjaśnić przyczyny upadku kultury amerykańskiej, ale coś trzeba z tym zrobić. Mój film jest krzykiem, który ma ludzi obudzić.*

Planetarny rynek banalności telewizyjnych przekonał wielu z widzów – konsumentów o tym, że – pojęcia, aktywność, gust, styl życia, argumenty, wartości i przekonania, derywują swoje znaczenie, ważność i legitymność z funkcji, którą przypisuje im *celebritas*. Przez stulecia przenikające powiązanie z miejscem i mową, przynależność z - przez tysiąclecia - budowanym historycznym światem i wydarzeniami, zastąpiła inflacja aktualności. Wszystko, co świat, opisywany przez Woody Allena wchłonie, leży na jednej gromadzie, nie ma tu żadnej sprzeczności. Powódzie w Wenezueli, ucieczka żywego Buddy z Tybetu, blokada francuskich przejść granicznych, Soros, który ma 10 minut na wygłoszenie przemówienia na temat wpływu globalizacji na państwa trzeciego świata, przełamanie tankowca w Bosforze itd. Coraz częściej znajdujemy się w sytuacji, kiedy nie potrafimy się przeciwstawiać, nie potrafimy bronić naszych niepowtarzalnych opowiadań, naszych krnąbrnych życiowych stanowisk i hrabalowskich życiowych wysypisk, jako tych ostatnich azylów przed przeżuwaczami

banalnych mądrości. Właśnie świat, który dla nas tworzą, stanowi dziś największe niebezpieczeństwo dla efektywnego funkcjonowania przestrzeni publicznej. Siła przehuwaaczy jest tak wielka dlatego, że pochodzi z mediów. Płodzą ją ekrany telewizyjne, strony gazet i internetu. Najdokładniejszą charakterystyką naszej przestrzeni publicznej jest to, że produkuje *celebritas* z kogo tylko zechce.

Uważa się, że społeczeństwo w którym żyjemy, jest kompleksowe. Przeważnie chodzi o to, że nie można uzyskać w nim rozeznania i stanowić dystans do społeczeństwa jako całości, niezależnie od naszych własnych interesów. Bardziej precyzyjnie to ujmując można powiedzieć, że w społeczeństwie kompleksowym nie można nigdy do przodu powiedzieć, - gdzie, kiedy, dlaczego i na jak długo – pojawi się gdzieś punkt widzenia, który większość ludzi przez pewien okres będzie uważało za stanowisko oparte na dystansie i rozeznaniu. Rozeznanie i dystans nie łączy się tu z żadną klasą, grupą zawodową, elitą intelektualną, branżą czy miejscem. Powstaje nagle a trwa tylko przez chwilę.

Fragment – typowa forma przekazu

Podstawową formą przekazu w kulturze postmodernistycznej jest – fragment. Ludzie słuchają regge, oglądają westerny, obiad jedzą w McDonalddie a na kolację spożywają dania kuchni regionalnych, w Tokio korzystają z perfumów francuskich a w Honkongu ubierają się według mody retro, wiedza jest przedmiotem konkursów telewizyjnych, beduin na wielbłądzie w tradycyjnym stroju, pod którym ukryte są dzinsy, z wolkmenem na uszach i puszką Cocacoli. Fragmenty wokół nas krążą, omijają nas, mieszają się z innymi, z własnego kontekstu wyrwanymi fragmentami i poprzez te skrawki i strzępy dociera do nas *świat*. Problemu nie stanowi owa fragmentaryczność postmodernistycznej egzystencji, ale *upadek przestrzeni publicznej*, który nie potrafi już zestawzić żadnej przekonującej hierarchii między wyższym a niższym, zasadniczą informacją a efemeryczną aktualnością. Są dwa powody takiego stanu rzeczy.

Fragment pierwszy. Każdy z nas codziennie jest zmuszony do podejmowania różnych decyzji, sterowania swoim życiem – mocno – w jednym kierunku. Chyba nie byłibyśmy tak zasadniczy w swych decyzjach, gdyby uważniej zajrzeliśmy do wielokolorowego kalejdoskopu w swojej własnej głowie. Kiedykolwiek z nim potrząśniemy, pojawi się nowy obrazek. Spróbujmy utworzyć krótki spis sprzeczności, którymi się kierujemy.

*Strach ma duże oczy
Strzeżonego Pan Bóg strzeże
Kiedy wejdiesz między wrony, musisz krakać jak i one
Przeciwnictwa się przyciągają*

*Na naukę nigdy nie za późno
 Więcej głów więcej rozumu
 Polegaj na samym sobie
 Co z oczu to i z myśli
 Pozory mylą
 Jak cię widzą tak cię piszą*

I tak dalej w nieskończoność. Za każdym razem, kiedy kalejdoskopem we własnej głowie, który składa się z milionów różnych skrawków – potrząśniemy, pojawi się nowy obrazek. Spróbujmy omówić teraz ten fragment, jako przykład o wiele poważniejszego problemu czasów postmodernistycznych. Wyobraźmy sobie, że wszystko, co w trakcie doby nam się wydarzy, zarejestrowane zostałoby dokładnie na video. Sny nocą i fantazje w trakcie dnia, muzyka, wspomnienia porzucane dookoła, rozmowy, pokarm, droga samochodem, wydzielanie, lektura książki, telewizja itd. Dobrym czy dokładnym opisem pewnej sytuacji czy problemu nie staje się jednak wyczerpujący spis wszystkich poprawnych zdań, ale tylko podzbiór zdań – tzw. relewantnych. To, co jednak dla nas ma znaczenie relewantne, posiada zawsze pewne historyczne, społeczne, kulturowe, polityczne, językowe, biologiczne itd. – korzenie. Każdy opis jest więc interpretacją [3, 84]. Problemy, które mamy, powstają dlatego, że nie jesteśmy na świecie sami. Problemy powstają tam, gdzie nasz świat styka się ze światem innych ludzi i gdzie jesteśmy wystawieni opinii *outsiderów*, którą do przodu język struktur uznał za nierealną, poddaną manipulacji czy niekompetentną. Warunkiem funkcjonującego społeczeństwa jest otwarta przestrzeń publiczna, w której usłyszeć można nawet głosy *outsiderów*, ponieważ często tylko oni – widzą realne problemy.

Fragment drugi: Planetarne sieci komunikacyjne, globalizacja, internet, specjalizacja, społeczeństwo informacyjne, kryzys państwa, itd. to wszystko prowadzi do dużego kryzysu *relewanji*. Kryzys ten wyraża utrata wycucia rozróżniania między ważnym a mniej ważnym, efemerycznym a zasadniczym, między *zasadniczym* pytaniem, na które trzeba odpowiedzieć, o ile mamy przeżyć na tej palnecie, a *prywatnej* uciecze, ciekawości czy zainteresowaniu. Kryzys *relewanji* oznacza więc nagłe osłabienie zdolności jednostek i grup zauważania różnicy między ważnym a mniej ważnym pytaniem, między istotną informacją a mniej istotną aktualnością. *Przykład:* Entuzjazm Amerykanów wobec sześćioletniego kubańskiego uciekiniera Eliana Gonzalesa osiągnął przed kilku laty, w maju 2000 roku, niespotykane wymiary. Podczas aukcji na internecie cena za *rzekomy* kawałek wraku, na którym Elian przepłynął w czasie ponad 48 godzin z Kuby na Florydę, podniosła się do dziesięciu tysięcy dolarów. Za pudełko z ziemią z podwórza domu Lazara Gonzalesa, gdzie Elian się bawił, zainteresowany kupnem proponuje 15 000 dolarów a za namalowany przez Eliana rysunek

wiewiórki w czapeczce do baseballu, - 250 dolarów. Włosy Eliana, podobno znalezione w koszu na śmieci w domu w Miami, mają wartość 50 dolarów za każdy. Elian Gonzales wprawdzie już dawno nie mieszka w domu swojego wujka w Miami (wrócił z powrotem na Kubę), jednak kolekcjonerzy zaczęli handlować przedmiotami, których w trakcie swojego pięciomiesięcznego pobytu na Florydzie podobno dotykał.

Ustalmy, że przykład ten ilustruje, iż kryzys relewancji stanowi zagrożenie ukryte w życiu każdego człowieka. Każdy z nas ma jakąś pasję, skłonności, które mogą nami całkowicie zawładnąć i opróżnić nasze życie. Krąży wiele dowcipów na temat roztrągniętych profesorów czy naukowców, którzy widzą świat tylko przez pryzmat własnej profesji. Istnieją jednak pewne zagadnienia, które o ile zignorujemy, to potem żyjemy bezmyślnie. Człowiek staje się odpowiedzialny wówczas, kiedy nie jest mu obojętna różnica między relewantnym a nirelewantnym pojęciem. W swobodnym chaosie przestrzeni publicznej nieustannie pojawiają się najróżniejsze pytania, zdania i aktualności, o których szbko zapominamy. Niektóre jednak stają się naglące i po czasie przez dziesięciolecia a nawet stulecia kierują życiem jednostek, narodów a nawet całych cywilizacji.

Jednym z modeli, który w zasadzie dosyć wiernie odzwierciedla charakter i mentalność czeskiego środowiska to – *miasto powiatowe*. Ten ciekawy organizm, który z dystansem i ironią opisał Karel Polacek w książce pod tym samym tytułem, jest przede wszystkim sztucznym światem, gdzie wprawdzie wszyscy – używając określeń *polackowskich* - *mówią rzeczy*, a nikt nie ryzykuje, że dowie się z tego czegoś nowego, nieoczekiwanego, co zmusiłoby go do zmiany poglądu czy stylu życia. W powieści *Miasto powiatowe* pojawia się jednak także osobliwa postać profesora Poszusty, który -- razem z miejscowym żebrakiem—stoi poza głównym nurtem. *Popatrzcie na niego*, (pisze Polacek), *słyszałem, że u niego w domu jest książek aż pod sufit. Tylko książki walają się po jego mieszkaniu. I ciągle mu nie dosyć, tylko leżały w książkach...* U nas nie będziesz wymyślał nowinek. My mamy własny rozum. Właśnie postać wykształconego *blazna powiatowego*, który narusza stereotypy i wypuszcza w obieg różne wywrotowe słowa, jest metaforą roli, w której postmoderniści w obecnym okresie w społeczeństwie występują.

Summary

In the 1980s, the activists against the nuclear movement spread the following story: the Japanese monkeys belonging to Makaka Fuskata (*Macaca fuscata*) kind, living on the island of Košima, were given sweet potatoes by research workers who studied them. However, the monkeys did not like the potaoes, because they were dirty. One of the females, whose name was Imo, learned to wash them in a nearby stream. Her

mother as well as the monkeys she played with together with their families learned it from her. The cultural innovation was slowly beginning to spread. Between 1952 and 1958, 99 monkeys learned to wash their potatoes in the stream. One day in autumn of 1958, the hundredth monkey learned to wash the potatoes in the stream. And then something unexpected happened. The added value of the hundredth individual's awareness brought about the qualitative leap in the collective consciousness and the following day all the monkeys started to wash their potatoes. The research workers were surprised to find that the art of washing potatoes crossed the sea on the same day and spread also among the monkeys on other islands and on the mainland. The moral of this story can be summarized in the following way:

There is a certain threshold number of the individuals' awareness and when it is reached, a breakthrough in the collective consciousness occurs. Each of us can be the hundredth monkey. This story concerns a significant aspect of the postmodern public space – the importance attributed to the awareness of every individual by our educational and socializational institutions. The public space must be full of strong stories and all the individuals are trained to try hard to become the hundredth monkey, because it can be their awareness that can bring about the change of *staus quo*.

- [1] Rorty R., *Contingency Irony and Solidarity*, Cambridge University Press 1989.
- [2] Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books 1999.
- [3] Deleuze G., *Nietzsche and philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1983.
- [4] Lyotard J.F., Thébaud J.L., *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1985.

Marta Gluchmanova

Non-utilitarian Consequentialism and its Application in the Ethics of Teaching

Key words: Philosophy, ethics, education

Philosophy of Education English

At present there does not exist one single ethical theory that would provide exhaustive solutions to all moral problems. Each of the existing ethical theories comprises certain truth-value, but none of them is complete. Every situation and action can be judged according to various ethical theories.

In the framework of teacher ethics, consequentialist ethical theories, as potential tools or bases for dealing with moral problems of the teaching profession, are often underrated, while deontological ethics is unilaterally preferred. One of the reasons for this situation is that critics usually reduce consequentialism to utilitarianism, which holds that right action is only the action that brings the best possible consequences, and which unilaterally prefers such values as enjoyment, pleasure, utility, and overrides neutrality in judgement of the interests of various involved agents. Critics overlook the existence of non-utilitarian consequentialism that critically reinterprets utilitarian principles and values, holds that right action is the action that brings predominance of positive consequences over negative, its value structure is plural, and that rejects maximization and the principle of impartiality.

These characteristics are also fully applicable to the ethics of social consequences (ESC). It draws on the ethical conceptions of non-utilitarian consequentialism, such as, for example, Pettit's virtual consequentialism, Slote's satisficing consequentialism, Jackson's probabilistic consequentialism or Sen's evaluator relative theory.

ESC prefers plurality of values, proving that consequentialist principles can be used in a wider framework than the one sanctioned by utilitarianism. ESC is based on the principle of consequences resulting from decisions and actions or opinions and attitudes of moral agent [1, 8-14]. The values of humanity, human dignity and moral

rights of humans can be considered to belong among the fundamental moral values in ESC. Other moral values in ESC are, for example, justice, moral responsibility, tolerance or duty. According to ESC, just action respects and confirms the fundamental moral values valid in human society. The basic condition for justice is that it must not negate any of the fundamental moral values, i.e. it must not be in conflict with any of the fundamental moral values. The action that is not just can be considered right if it brings predominance of positive consequences over negative. In such a case one does not need to speak of unjust action, as it is more suitable to use the term not-just action that better corresponds with the context and spirit of the criterion of moral judgments in the ethics of social consequences, i.e. the criterion of consequences. In the case of unjust and especially immoral action, one of course has to use the term unjust action, the main reason being that, regardless of motivation, the action brings predominance of negative consequences. Also in such a case we must know how to distinguish whether the unjust action was intentional or non-intentional [1, 7-10].

Moral responsibility in ESC is expressed through the principle of responsibility. In the ESC framework we relate moral responsibility especially to the recognition and realization of human rights and the dignity of humans, i.e. to the principle of humanity that determines the basic dimension of the principle of responsibility in this ethical conception. Social institutions do not completely reduce the individuals' duty to bear some share of common responsibility of humankind. The extent to which individuals share the common responsibility differs, being determined by the individuals' social and political status, their possibilities and abilities which are also influenced, among other things, by their education, upbringing and their overall psychological and physiological qualities.

ESC provides a guideline for a moral agent's thinking, decision-making, behaviour and actions in relation to concrete situations of everyday life, individual exercising of the given principles in such situations. In the ESC context the principle of tolerance is limited by the principle of justice in action and judgement. On this basis we can state: *Action is right only when its positive consequences prevail over negative and the action is in accordance with the principle of humanity.* Similarly: *Action is moral only when it brings almost exclusively positive consequences, negative consequences are minimal and the action is in accordance with the principle of humanity and justice* [1, 16].

To consider human life moral, we do not have to act with constant awareness that our action should reach maximalist aims. For most people, unattainable moral ideal cannot, in a long-term horizon, function as the motivating force for their actions. Rather the contrary, it can often demotivate or demobilize their efforts at moral per-

fection. Indeed, life tension and frustration, stress, or many other negative things are not the moral aim of human life.

ESC then can be considered a theoretical model reflecting a certain perception of the world of morality. This conception can help moral agents to deal with many everyday moral problems. Then the moral agents can be sure that by acting in everyday life situations in accordance with humanity, human dignity and moral rights, they contribute to the realization of positive social consequences (PSC). So ESC can be a productive basis for including with concrete moral problems of present times in the framework of applied ethics, which also includes teacher ethics.

ESC as a theoretical basis for teacher ethics

I will try to present a theoretical reflection on the values or principles of ESC in relation to teacher ethics. From my personal teaching experience I know that dealing with everyday complex situations in school and also out-of-school environment is very demanding for teachers. Especially, when moral agents try to consider and use ethical and moral aspects of their profession in the best possible way [8]. Just as there is no ideal teacher who would personify all the positive qualities that the authors of various pedagogical publications accentuate as important for the teaching profession (the teacher can only more or less approximate the ideal), so the action of moral agents (in our case teachers) cannot be ideal. One can only more or less approximate it in the process of thinking, decision-making and acting. To what extent the behaviour and action are right depends on the moral agent, environment, other involved agents and, to a not insignificant extent, also on the seriousness or complexity of the situations that we experience. In any case we should bear in mind the well being of pupils or students in our charge, which we can attain by our action, but we should also not overlook the well being of the acting moral agent (in this case the teacher), which has recently been often forgotten.

With regard to the variety of theories mentioned in the previous parts, one can state that these theories suggest various solutions to situations and actions of moral agents (teachers). If the moral agents only aim at positive consequences of their action and behaviour, they try to act in a maximalist way and they can forget about, for example, the principle of humanity, human dignity and moral rights (as it happens in the case of utilitarian ethics.) In the effort to be as just as possible, to fulfil their duties in the best possible way, they disregard tolerance and forget responsibility that they have not only to the pupils or students, to themselves but also to the whole class or school, other teachers, parents and also the whole society (as in the case of deontological ethics). For this reason I believe that in the framework of teacher ethics in various situations, it is not possible to act in the way that pursues only the maximalization of

utility or positive consequences but on the other hand, it is also not possible to act only on the basis of strictly applied rules.

On the basis of my long-term experience and practice in the teaching profession, I think that non-utilitarian consequentialism in the teaching profession is more applicable especially because it does not reduce values to happiness only or the pleasure and to the satisfaction of desires and interests of individuals. Maximization cannot be attained in action and behaviour of moral agents in the teaching profession (one can only approximate it) as I have already emphasized. I consider as right such an action that brings predominance of positive consequences over negative. In my opinion, in any school environment it would be difficult also to apply the utilitarianism of the rule, which according to right action is the only action that follows a certain chosen rule, which is valid in society and in certain social groups (however, a rule that brings the best possible consequences). Variety and heterogeneity of situations and human individuals many times prevent moral agents from using the mentioned rule in certain circumstances. Non-utilitarian consequentialism and ESC as a form of non-utilitarian consequentialism create at least as good theoretical basis for teacher ethics as the bases formed by some other theories. For this reason, I do not completely agree with the authors Soltis and Strike, who claim *consequentialism is not usable in the framework of teacher ethics* [7, 11-14].

In the teaching profession we often experience various situations. In ESC we emphasize especially the position of moral agents in such social contexts in which the moral agents exercise influence these contexts and also therefore have moral responsibility for the social context and the atmosphere which have arisen. I refer mainly to the social and moral relations, on the level of working teams and other formal social groups, including also school groups of pupils, students, colleagues and other pedagogical employees. Since ESC refuses the maximising as the main criterion for the rightness of acting, it must also accept negative consequences (while positive consequences should prevail over negative ones). For this reason I think that just ESC (as a form of non-utilitarian consequentialism) is an ethical theory equally suitable for application in the teaching profession as other ethical theories. In various situations in the context of school environment or the teaching profession actions of moral agents usually bring both positive and negative consequences, but important is that these actions should bring predominance of positive consequences over negative. What I have in mind, are the consequences that arise in relationship to individuals and the environment where they live, work and influence of their actions. Since the actions of moral agents (in this case teachers) are aimed at protecting and supporting of children and young people (i.e. at the development of human life), one could state that the moral

agents act humanly. We understand humanity as a moral quality, or a value that plays a significant role in ESC. The core of ESC is created by the values of human dignity, humanity and moral rights which interact with the values of positive social consequences. If teacher ethics is primarily concerned with the protection of pupils and students from certain negative influences from other students, teachers, parents and the surrounding environment, that influences them such or any significant extent, then behaviours and actions based on this ethics are undoubtedly the forms of behaviours and actions that bring PSC.

It might be good expected that moral agents have moral responsibility for their behaviours and actions, and on the practical level of the profession teaching, this means that teachers should act according to the principle of responsibility. Moral agents relate their moral responsibility especially to the recognition and realization of human rights and the dignity of all other human beings that are affected by their behaviours and actions (including pupils and students); that is they relate their moral responsibility to the principle of humanity. Presently a huge effort is made to respect the rights of children and adolescents, especially in school environment that often becomes a situation for many conflicts [8].

Conclusion

In conclusion we can state that ESC is applicable to the issue of teacher ethics because, on the one hand, it concerns actions aiming at the attainment of PSC while respecting the values of humanity, human dignity and moral rights. On the other hand, the actions that respect such values bring PSC that form the core of this ethical conception. Another argument supporting ESC is the fact that according to this conception every moral agent, when dealing with moral questions, should consider the rightful needs and interests of other people, i.e. pupils, students, colleagues, parents, but at the same time the moral agents expect that other people will equally consider their rightful needs and interests. In this way we will avoid one-sided overrating of the well-being of pupils (which often happens in the case of certain approaches), because the teaching profession is not only the one sided preference of teachers' duties and pupils'/students' rights, but the complementarity of rights and duties (including moral duties) of all involved parts.

Summary

This paper aims to present of the ethics of social consequences (a form of non-utilitarian consequentialism) as a theoretical basis for the examination of teacher ethics and a tool for dealing with practical moral problems of the teaching profession.

Teachers' duty is to help students, teach them to recognize the difference between good and evil, right and wrong, show them that they have moral responsibility for their actions and all this can be very well attained on the basis of the ethics of social consequences.

- [1] Gluchman V., *Human Being and Morality in Ethics of Social Consequences*, Lewiston, Edwin Mellen Press 2003.
- [2] Gluchman V., *Slovak Lutheran Social Ethics*, Lewiston, Edwin Mellen Press 1997.
- [3] Gluchman V., *Etika konzekvencializmu*, Prešov, ManaCon 1995.
- [4] Gluchman V., *Etika sociálnych dôsledkov a jej kontenty*, Prešov, PVT 1996.
- [5] Gluchman V., *Etika sociálnych dôsledkov v kontextoch jej kritiky*, Prešov, LIM 1999.
- [6] Gluchman V., *Miesto humánosti v etike sociálnych dôsledkov*, in: *Filozofia*, 8/2005.
- [7] Strike K., Soltis J.V., *The Ethics of Teaching*, New York, Teachers College Press 2004.
- [8] In the ESC context moral agent is defined as a mentally healthy adult individual who fulfils the required criterion, i.e. she/ he can distinguish and understand the existing moral status of society and is capable of conscious and voluntary activity for which she/ he can bear moral responsibility [1, 29]. Teachers and other pedagogical employees are then moral agents. In the context of our reflections on teacher ethics moral agents are predominantly the teachers. Pupils and students, depending on the degree of their mental and intellectual development, are only potential moral agents.
- [9] Rights and duties of students are included in every school rule book, but we often witness that mainly students' rights are put at the centre of attention and their duties are somehow disregarded.

Василий Петрович Гриценко

Philosophy of Consciousness: In searches of sense

Key words: philosophy, humanitarian theory

The modern humanitarian theory of consciousness is formed on the basis of some parallel, adjacent, areas of knowledge at times crossed in interdisciplinary embraces.

The fact is progress of objective methods of research of consciousness and the generalizations based on them in evolutionary epistemology, semiotics, the theory of sense, virtuality, synergetics. The ineradicable dualism arisen owing to use of objective methods in research of mentality and consciousness, for last decades has turned to the world outlook rudiment. From positions of the cognitive-information approach and some other approaches break between biology, human physiology, on the one hand and its mental structures - with another has ceased to see as essentially insuperable. Experts approve, that new experimental data and the new models of the neural networks leaning a principle of parallel and distributed processing of the information with a much greater degree of adequacy reproduce revealed neurobiology mechanisms of functioning of a brain. Mental processes, from the point of view of these models, arise as property of system as neural networks, instead of as property of its separate elements.

However difficulty of definition of *consciousness* in any measure interferes with search of brain equivalent of consciousness absence of that unequivocal understanding which mechanisms of a phenomenon are investigated. Necessity of such exact understanding disappears under condition of comparison of the brain processes responsible for the analysis of same signals, but proceeding in one case at participation of consciousness, and in other – obviously without it. Such research was spent by Ch.A.Izmaylov, E.D.Shehter and M.M.Zimachev.

For an explanation of the attitude of consciousness to information processes these scientists put forward a hypothesis that work of brain of the person includes three types of the processes forming hierarchical system. The first level is power processes.

The second level is made with the information processes providing cognitive functions of brain. At this stage besides a material data carrier there is an ideal object - sense, maintenance, code. The third level of brain processes is the consciousness. Its distinctive characteristic means that in it both power and information processes in the ideal form are presented to the subject and become accessible to its understanding and management. Results of this research can be interpreted so, that the consciousness is *not built in* the touch mechanism, and acts as the subsequent factor in relation to a vision, is similar to another cognitive to processes [to perception, memory, intelligence, speech]. Moreover, this mechanism can be designed artificially, for example, on a optic-electronic basis. Such interpretation involuntarily leads to the conclusion, that consciousness is not substantial phenomenon but has virtual character. There is an assumption, that the intrinsic characteristic of consciousness - its reflexivity and its such characteristic as virtuality arise simultaneously. Quite probably, that it is a question of the same phenomenon, and levels of virtuality are connected with levels of a reflection.

According to the methodological tradition which has already become classical, one the most widespread ways of the analysis of consciousness is a structural and structurally functional analysis. It is characteristic for the diversified directions of the humanity and philosophy, for example, for dialectic materialism, psychoanalysis, behaviorism.

In gnosiology of dialectic materialism an elementary section of consciousness is the image which can be sensual and rational, conscious and unconscious. Communications between images has the emotional-associative or logic nature. In the modern domestic theory of consciousness, and especially in the educational literature, on advantage this tradition proceeds, is frequent as something by itself understood. Advantage of this position - in its clearness, a transparency on what the author caught himself too repeatedly.

Let's briefly consider one of successful examples of such concept. F.E. Vasiljuk offers as model of an image of consciousness structure of a tetrahedron which tops are formed by the subject maintenance of an image, personal sense, value and a word. The sensual fabric of an image can be different depending on what side gets in focus of attention. The image of consciousness in understanding of the author has not three forming, and some measurements. Four of them - value, a subject, personal sense, a sign - being representatives of the world of culture, an external world, a private world of the person and the world of language in a hierarchical image become its *poles*. The fifth component - a sensual fabric, is considered not as parallel and inherent by all previous to four. Thus, according to F.E.Vasiljuk, the structure of individual

consciousness is the central point of crossing connecting the different worlds. Value is unit of the world of culture, a word - the world of language, sense - a private world of the person, and the sensual fabric acts as the representative of the world of a human body in an image of consciousness. Within the limits of this approach there are many other noteworthy points of view.

At the same time, such methodological approach has the limits and borders. Really, one of the basic contradictions of the structural analysis consists of that on the one hand, - it is necessary to reveal elements of consciousness in the refined kind, and on the other hand, - it is found out that these elements in the pure state do not exist. It is caused by that the consciousness possesses special integrity, a high degree integration, and sense as atomic formation of mental activity of consciousness, does not exist independently, in the pure state. That, the first-hand experience of consciousness cannot be described in language of properties of sensations and feelings as the cash maintenance of consciousness represents synthesis, integration of these elements, instead of their mechanical combination. Therefore some modern researchers fairly complain that three aspects of research of a subjective reality - structural, functional and substantial, - were never considered in unity.

However the methodology can be under construction so, that can simultaneously be considered substantial, structurally-element aspect of consciousness. Moreover, it seems to us, that Hegel's Logic is one of variants of such project. However more organically it appears in the theory of the semantic organization of consciousness which in a modern domestic science is developed mainly by psychologists and linguists.

In the humanities of the Soviet period, down to 1970th years, the attitude to the theory of sense was skeptical and the theory of sense wakened ideological fear *subjectivity and idealism*. In this connection clauses were constantly done, that the sense is a reflection of an objective reality and that the structure *reflected* includes also reaction of *the reflecting subject*. For localization of sense the philosophical naturalism of materialistic sense considers as one of the most suitable places brain. However sense carry to conditions and displays of a subjective [internal] life, unlike logic structures of type of judgements and syllogisms. On the Soviet ground these sights have been rethought in such a manner that the sense was considered as a subjective reality, ideal, for example, in D.I. Dubrovsky works.

All the basic spheres of consciousness are specific and, at the same time, they have some generality. The problem of an establishment of their generality and interrelation is extremely complex. We try to defend the hypothesis that the sense is the original *universal equivalent* of various spheres of consciousness among themselves. Its especial quality is that it represents the elementary section of consciousness possessing not

discrete properties. Sense as field, *fluid* formation it is capable to get a various degree of sensibleness, clearnesses, expressivenesses. In consciousness and an image of the world to the subject the subject, intelligent picture perceived, represented, conceivable opens. The world for the person becomes meaning owing to that the person is capable to its judgement. The sense is an exclusive prerogative of the person and it cannot be found out as a thing, as property or function of any object of the validity. A real, sensually perceived subject, neither events or the phenomena of the world, nor the history, the literary text have no sense, but only perception, representation or reflection about something. Senses as though flow each other, are united, filled, condensed. Therefore attitudes between them does not submit to logic thing attitudes: the sense does not develop in parts, and is given entirely.

There are neurobiology facts confirming integration character of consciousness on the basis of sense and a special role of memory in this function. Except the sense, according to this position, one more form of representation of the information in memory is *script*. Unlike the scheme, the script integrates knowledge not about events, and about sequence of events. Thus the script is such semantic structure which unites in the uniform semantic whole a number of actions, phenomena, events which are connected with each other within the limits of the certain interval of time. The person possesses set of scripts owing to which it has the guide to action in various situations and they are the some prototype knowledge for the person.

The traditional answer birth of sense connected effect mainly with cogitative activity. But we consider, that such understanding reduces concept *sense* to the phenomena of private character. As experts specify, it will not be coordinated with some psychological facts. They consist of that all mental maintenance, - emotions, images, ideas in the actual reality to consciousness cannot be preserved with preservation of specific definiteness, and function in memory as a semantic material. Therefore it is logical to assume, that semantic *clots* and makes *substance* of the multivariate organization of consciousness.

In domestic psychology classification of kinds of value which from our point of view, has general scientific sense is used. In this case allocate following kinds of value: operational, subject, verbal. Efficiency of this classification consists of that it simultaneously reflects sequence of occurrence of values in onthogenesis. Operational values are connected, first of all, with a biodynamic fabric, subject - with sensual, verbal - mainly with thinking. Moreover, to our opinion, this classification can be organically enough coordinated with classification of cultural codes that can serve as a theme of special conversation.

Thus, in spite of the fact that the structure of consciousnesses is non-uniform [there are various elements, layers, levels] at the analysis of various layers, levels and forms of mentality by the basic unit the sense can be considered. Sense as totality of consciousness, proves and in its basic functions: statement of the purpose, consciousness, reflection, experience, will, storing, creativity. It is natural, that it demands also the developed consideration.

To a semantic paradigm of consciousness it is possible to come through semiotics. In that case structurally - the functional unity of consciousness is described through such terminological number as *sense - code - language [text] - understanding*. This choice defines an opportunity all the cognitive processes participating in representation of the world, to consider as the form of understanding of own text of the consciousness filled by sense.

The person by his nature and essence is a semiotics essence. It does not cancel that circumstance that it is in the same measure an economic, social, political, moral essence. However its patrimonial essence includes ability to use verbal and nonverbal means of the communications. Semiotics means enter into intrinsic definition both personal and social life of the person, they penetrate both its corporal configuration and mental displays. This paradigm is set by bible texts: *1. In the beginning there was a Word, and the Word was at the God, and the Word was the God. 2. It was in the beginning at the God. 3. All ψ ez It has started to be, and without It nothing has started to be, that has started to be*. The Christian paradigm of life, the person and consciousness under the ontologic status has a semiotics dominant. [O.Rozenshtok-Hjussi: *The God forces us to sapek*].

But roots of this paradigm leave during an epoch archetypts megamachines. According to L.Memford social megamachines have been invented by tsars during the early period of a century of pyramids, in the end of the fourth millenium. Owing to such social invention five thousand years ago the grandiose engineering problems were solved competing to the best modern achievements in mass production, standardization and the further designing. As components of this machine can be separated directly in space such formation Mumford calls *invisible machine*. But, L.Mumford, perhaps, does not consider, that the megamachine of authority can function at presence of the general mentally-semantic values, the general sign environment realizing discourses of authority. Therefore we supplement labour, bureaucratic, military machines with the concept of the social semiotics megamachine.

The human consciousness is a specific kind of mentality which unlike mentality of animals works in cultural codes. Cultural codes provide preservation, warehousing and accumulation of human experience, and its translation. They are diverse and

realize themselves in the form of diverse languages of culture. Moreover, as Rozin specifies memory, attention, imagination, thinking is represented *with the secondary subjects received during displaying on the person and объективации of schemes and semiotics organisms. I.e., it not natural biological and organic structures, and the self-organizing of the mentality which have resulted development by the person certain semiozis. Thus, there is semiotics structured biology.* On the one hand, semiotics schemes of science, art, morals, religion, policy, right plays an essential role in formation of human abilities. On the other hand, they are integrated in uniform semiotics system named *person*.

The social human nature is developed in system of communicative interactions. The person as the conscious essence is the polylogic device. The minimal condition of its existence and the Birth of sense is dialogue, in fact still Platon defined an idea as *dialogue of soul with itself*. During dialogue information interaction and an increment of sense is carried out. As the quantity of languages basically is not limited, each dialogue device works in a mode of translation. Any dialogue is translation from more or less valid semantic values on language of the individual thesaurus. As J. Lotman emphasized, the individual human intellectual device was not a monopolist for work of an idea. Semiotics systems in integrating unity semiosfer synchronously and all depth of historical memory carry out intellectual operations, store, process and increase volume of the information. An idea - inside of us, but also we - inside of an idea. The background knowledge, national picture of the world and outlook are most actively formed in huge *mixer* of megacities.

According to M. McLuhan transition to Gutenberg's Galaxy is socionatural mutation transformed human nature and its mental codes. At each new stage of change semiozis transformation of mental codes assumed reorganization of the certain niuro-physiological mechanisms. So, development of verbal, written and printed means was accompanied by reorganization of throat, formation of new types of mental processes, changes of languages of brain, the physiological changes connected with braking of powerful instinctive inclinations and concentration of attention not on object of an inclination, and on a sign, a word. It is supposed, that change of a way of thinking occurred not epiphenomen, and at an organic level, being shown in new type of reflex work of brain. The nature of consciousness of the person was transformed, in fact the certain type of consciousness of the person is the mentality functioning as the semiotics machine with use of some people the sociocultural codes.

The printed word has altered languages of brain intellectual activity, and the typographical machine tool has made this cultursemiotik a mutation universal. Change the codings of knowledge transformed typological structure of the person, in fact the

nature of the person is defined by The status functions, Presentation in culture by means of the certain sets of semiotics markers. The internal nature of social atom changed under influence of new processes of the autocommunications. Not only a new type of semiosis and semiosphere appeared but the new form of mentality, - consciousnesses received development.

We live during an epoch of a new semiotics mutation - the electronic hypertext. The electronic hypertext and hypermedia are logic-gnosiological form, characteristic for the stage of The person - machine thinking. During the present epoch approach of the hypertext has become extremely aggressive and has deeply got into human mentality. It has generated the new form of the textual organization of knowledge: the non-linear form of the text. The basic parts of such organization of knowledge become not the term, terminological jack and metaphor. Between them there is an attitude of associative communication. Moreover hypertextualism develops itself as a principle metaconstructions of philosophical and scientific knowledge, not excepting the linear text. Having arisen at will of the developers solved militaristic problems, the hypertext became the basic form of thinking in conditions of approach of person-machine intelligence. The occurring semiotics mutation as though has declared: we live in the world more complex, than considered earlier. But have changed, first of all, - we, our consciousness, semiotics codes. Human and The person - machine thinking are two different formations of consciousness, thinking and the communications in stadial development of mankind. After the next semiotics mutation the image of the world in which we live, has appeared much more difficultly former. But together with the change of image of the world the image of the person and human consciousness varies also. The person is updated from within, and it means, that changes not only sense of life but there is a deconstruction of sense as substances of comprehension of these changes.

- [1] Агафонов А.Ю., *Человек как смысловая модель мира. Прологомены к психологической теории смысла*, Самара, 2000.
- [2] Василюк Ф.Е., *Структура образа* // Вопросы психологии. 1993. № 5.
- [3] Глотова Г.А., *Человек и знак: Семиотико-психологические аспекты онтогенеза человека*, Свердловск, 1990.
- [4] Зинченко В.П., Моргунов Е.Б., *Человек развивающийся: Очерки российской психологии*, М., 1994.
- [5] Иванов Вяч. Вс., *Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем*, М., 1978; Лотман Ю.М., *Внутри мыслящих миров*, М., 1996; Лотман Ю.М. Избр. Статьи. В 3 тт. - Таллин, 1992. - Т.3.

- [6] Измайлов Ч.А., Шехтер Е.Д., Зимачев М.М., *Сознание и его отношение к мозговым информационным процессам.* // Вестник МГУ. Сер. 14. Псих. 2001. № 1. - С. 34-50.
- [7] Леонтьев Д.А., *Психология смысла*, М., 2003.
- [8] Лотман Ю.М., *О двух моделях коммуникации в системе культуры*, Труды по знаковым системам. Вып. III. Тарту, 1973.
- [9] Марков Б.В., *После оргии. Предисловие.* Бодрийар Ж. Америка. Забыть Фуко. Прозрачность зла/<http://textshare.tsx.org>
- [10] Мэмфорд Л. Миф машины.// *Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы*: Пер. с разных языков. Под ред. Чаликовой В.А. М.:Прогресс, 1991. - С. 87.
- [11] Розеншток-Хюси О., *Бог заставляет нас говорить*, М., 1998.
- [12] Розин В., *Семиотические исследования*, М., 2001.
- [13] Руднев В., *Морфология реальности: Исследования по философии текста*, М., 1996.
- [14] Соколов Е.Н., *Нейрофизиологические механизмы сознания.* Журн. ВНД. 1990. Т. 40. Вып. 6; Соколов Е.Н. Проблема гештальта в нейробиологии. //Журн. ВНД. 1996. Т. 46. Вып. 2; Линдсей П., Норман Д. Переработка информации у человека. - М.,1971. - С. 417; Смирнов И.В., Безносюк Е.В., Журавлев А.Н. Психотехнологии: Компьютерный психосемантический анализ и психокоррекция на неосознаваемом уровне. - Москва, 1995.
- [15] Хофман Дж., *Марксизм и теория праксиса*, М., 1978; Коршунов А.М., *Отражение деятельность, познание.* - М., 1979 и др.
- [16] Churchland P.S., Sejnovski T.J., *Perspective on Computational Neuroscience.* Science. 1988. № 242. P. 741–745.
- [17] Hirsch E.D., Jr. *Cultural literacy. What every American needs know*, N.Y., 1988.

Viera Bilasová

Etika a verejnosť

Ethics and public

Key words: Ethics, transformation, political system

Transformácia politického systému a ekonomické reformy na Slovensku, žiaľ, odsunuli zo zorného poľa etické otázky politiky. Bolo by ilúziou myslieť si, že politická transformácia a ekonomické reformy spolu so vstupom Slovenska do Európskej únie a NATO už zaručujú nezvratnosť demokracie na Slovensku a jej trvalý rozvoj a prosperitu. Musíme si uvedomiť, že v predchádzajúcom období došlo k devastácii etických hodnôt a princípov, ale aj k vážnym porušeniam etiky politiky v čase *mečiarizmu* práve v procese transformácie a reforiem. Na Slovensku navyše bol premeškaný obrvovský vzostup étosu verejnosti z obdobia *zamatovej revolúcie*. Etika politiky na Slovensku nevznikne ako vedľajší produkt právneho štátu a trhovej ekonomiky. To by bol omyl ohrozujúci samotnú podstatu demokracie.

Etika politiky reflektuje politiku z hľadiska etických hodnôt a etických princípov všeobecne, resp. z hľadiska určitého etického systému (liberálneho, konzervatívneho, náboženského, a pod.). Ide predovšetkým o také hodnoty, akými sú verejné dobro, spravodlivosť, blahobyť, sloboda, mier, ľudské šťastie, solidarita, politická zodpovednosť a ďalšie. Etika politiky, prirodzene, analyzuje a hodnotí prostriedky a nástroje dosahovania politických cieľov.

Základnou premisou etiky politiky je *verejnosť* [6, 11-17]. Etická je iba politika, ktorá slúži substanciálnym záujmom verejnosti. Verejnosť túto politiku spoluvytvára a kontroluje. Etickými a politickými prostriedkami sú zákonnosť, humanizmus, dodržiavanie ľudských práv a slobôd, transparentnosť a zodpovednosť. Tento ideál etiky politiky sa v Európe formoval už v 18. storočí na filozofických, sociálnych a etických tradíciách humanizmu, racionalizmu a osvietenstva. V moderných politických teóriách sa k tomuto ideálu hlásia najmä liberalizmus a koncepcie občianskej spoločnosti. V týchto koncepciách hrá verejnosť a etika kľúčovú úlohu.

Protikladom etiky verejnej politiky sú politické učenia a systémy, ktoré verejnosť menia na objekt politickej moci štátu a etiku politiky na súčasť štátnej ideológie. Totalitné štáty extrapolujú etické hodnoty za hranice reálnej politiky. V mene utopických ideálov zavádzajú do reálnej politiky politické prostriedky a nástroje zdanlivo slúžiace ich naplňovaniu, ktoré sú založené na porušovaní zákonov a potláčaní ľudských práv a slobôd. Oficiálna štátna etika – ideológia je zameraná na negáciu étosu verejnosti ako substancionálneho zdroja etiky politiky.

V moderných parlamentných demokraciách, ktoré sa sformovali v Európe v priebehu 18. a 19. storočia, je verejnosť imanentným nositeľom etiky politiky. Explicitne je táto etika vyjadrená v zákonoch, verejnej mienke a v parlamente ako inštitucionalizovanom subjekte verejnosti. *Moderný štát*, uvádza Jürgen Habermas názor politológa S. Landshuta, *predpokladá ako princíp svojej pravdivosti suverenitu ľudu, a tá má zasa byť verejnou mienkou. Bez toho, bez substancie verejnej mienky, ako pôvodu každej autority týchto rozhodnutí, ktoré sú pre všetkých záväzné, modernej demokracii chýba substancia jej vlastnej pravdivosti* [2, 353].

Hlavným nástrojom etiky verejnej politiky sú verejnoprávne masovokomunikačné prostriedky a nezávislá publicistika. Vlastným subjektom verejnosti je publikum ako nositeľ verejnosti. Preto právo na slobodný prístup k informáciám a ich publikovanie v súlade so zákonmi patrí k základným ľudským právam a slobodám, zároveň je základným predpokladom a jedným z cieľov verejnej politiky. Aj keď sa ideály liberalizmu o úlohe verejnosti a verejnej politiky v moderných demokraciách celkom nenaplnili a v posledných desaťročiach došlo k zmenám štruktúry a funkcií verejnosti, poslanie verejnosti v demokracii je nezastupiteľné. Osobitne etika politiky, ktorej nositeľom je verejnosť, sa stáva jedným zo základných kritérií kvality a stability samotnej politiky. Tam, kde verejnosť a verejná politika strácajú vplyv na *súkromnú politiku* a štátnu moc, dochádza k úpadku etiky politiky a k narušeniu stability demokracie.

Zmena verejnosti a verejnej politiky v 20. storočí by sa dala charakterizovať ako pokles kritičnosti verejnosti voči štátnej politike a posilnenie integratívnej funkcie voči štátu a spoločnosti. Príčiny tejto zmeny treba hľadať v postupnom oslabovaní vplyvu liberálnych spolkov na verejnosť, v raste vplyvu politických strán a ich väzieb so súkromnou sférou, v raste vplyvu elektronických médií, reklamy a ich prepojenia na informácie a masovú zábavu. *Tak vzniká nová kategória vplyvu*, hovorí J. Habermas, *totiž mediálna moc, ktorá postupuje manipulatívne a princíp publicity olupuje o jeho nevinnosť. Verejnosť, ktorá je masmédiami dopredu štrukturovaná a súčasne ovládaná, prerastá do mocensky ovládnutej arény...* [2, 26]. Zmenou postavenia masovokomunikačných prostriedkov v štruktúre verejnosti a ich funkcie sa mení verejná

mienka. Tá sa pod ich vplyvom mení na pasívneho konzumenta politických, kultúrnych a etických hodnôt, resp. pseudohodnôt.

Kvalitatívnymi a funkčnými zmenami prechádza i samotný parlament a právna verejnosc. Parlament ovládli politické strany, ktoré často viac obhajujú záujmy *súkromnej politiky* ako verejnosti. Politické strany metódami politického marketingu sa usilujú ovládnuť verejnosc a verejnú politiku a podriaďujú ju záujmom *súkromnej politiky* a štátu. S poklesom kritickej funkcie parlamentu voči *súkromnej politike* a štátnej moci klesá aj úloha parlamentu ako vyjadrovateľa étosu spoločnosti. *Plebiscitnej deformácii parlamentnej verejnosti zodpovedá konzumne kultúrna deformácia právnej verejnosti* [2, 313-314] a treba k tomu dodať, že súčasťou tejto hodnotovej devalvácie verejnej politiky je i devalvácia etických hodnôt a relativizácia jej etických princípov.

Štrukturálne a funkčné zmeny verejnosti v moderných európskych demokraciách sa odrazili v raste ľahostajnosti verejnosti voči neetickým prejavom štátnej politiky a *súkromnej politiky* ako je korupcia a klientelizmus [7; 3, 41]. Dôveryhodnosť parlamentu vo verejnosti poklesla a to sa odráža na nízkej volebnej účasti, pasívnom prijímaní brzdtality boja o politickú moc, ktorá je často prezentovaná verejnosti vo forme bulváru, a pod.

Politické systémy moderných parlamentných demokracií majú vytvorené inštitucionálne a právne *poistky* etiky politiky. Patria k nim parlamentná demokracia, právny štát a uzákonené ľudské práva. Systém občianskych združení a iniciatív má pevné miesto v tomto politickom systéme. Na druhej strane skutočnosť, že sa verejnosc mení zo subjektu na objekt verejnej politiky v rámci *public relations* stráca verejnosc etickú iniciatívu a zodpovednosť. Vytráca sa étos politiky, etický pokrok a etický transcendentlizmus.

Zákonmi a kódexami možno dodržiavanie etiky v politike vyžadovať, resp. jej porušovanie sankcionovať. Ale len verejnosc prostredníctvom svojích nástrojov – verejnej diskusie, nezávislej publicistiky a kritickej verejnej mienky – môže vytvárať pozitívnu etickú atmosféru v spoločnosti, formulovať svoje predstavy o etických hodnotách a prostriedkoch ich naplňovania. V tom sa etické poslanie verejnosti stalo v súčasnosti ešte naliehavejším. *Ak chceme uskutočniť etickú analýzu politiky*, hovorí B. Brown, *musíme vedieť nielen to, čo sa považuje za správne, ale aj to, čo sa považuje za zlé*. [1, 63] Etická analýza presahuje zákony v tom zmysle, že to, čo je neetické ešte nemusí byť porušením zákona, aj keď je tento súčasťou demokratického právneho systému. Neetické v živote i v politike sú márnomyseľnosť, arogantnosť, chamtivosť, zlomyseľnosť, nelojálnosť a zákon ich nemusí postihovať. B. Brown sa odvoláva na Skarlen Martensovú, ktorá tvrdí, že *jedným zo spôsobov, ako vidieť rozdiely medzi zákonmi a etikou, je považovať zákony za nástroje na riešenie problémov „verejného*

záujmu“ a etiku za ďalší nástroj na riešenie problémov „verejného blaha“ (...) Etický prístup je snahou o verejné blaho, šťastie a ľudskú dôstojnosť všetkých svojich členov a považuje ich za hodnoty vlastné samej sebe. [1, 368-369] Treba však k tomu dodať, že to, čo je pre verejnosť dobré, dôstojné a správne, musí povedať verejnosť samotná.

Odvekú dilemu, či o etickej politike rozhodujú múdri a spravodliví politici (Platón), alebo spravodlivé zákony a politické inštitúcie, bez ohľadu na morálku politikov (Machiavelli a politický pragmatizmus) sa nedá vyriešiť klasickým kompromisom. Len sila prekračujúca inštitúcie i politické osobnosti, to je verejnosť, môže postupne vytvoriť inštitúcie a prijať zákony, ktoré budú slúžiť verejnému blahu a spravodlivosti a zveriť politickú moc do rúk takých politických vodcov, ktorí budú tieto etické hodnoty naplňovať. K takému riešeniu etiky verejnej politiky sa prikláňajú aj Hannah Arendtová, Ronald Beiner a Brian Lee Crowley [4, 58].

Etika verejnej politiky na Slovensku po roku 1948

Slovensko sa po roku 1948 vydalo cestou, ktorá ho vzdialovala od parlamentnej demokracie, liberalizmu a občianskej spoločnosti, v ktorej je verejnosť nositeľom a garantom etiky politiky. Socialistický štát a vládnuca štátna strana – komunistická strana – mocensky ovládli verejnosť a prevzali na seba funkcie verejnej politiky. Delba politickej moci ako jeden z princípov etiky politiky, bola nahradená monopolom politickej moci štátu a komunistickej strany. Z verejnosti ako subjektu politiky sa stal objekt politiky. V rukách štátu a komunistickej strany sa ocitol parlament, masovo-komunikačné prostriedky i spoločenské organizácie. Časť verejnosti a cirkev, ktorí si chceli zachovať nezávislý a kritický postoj voči politickej moci, sa stali objektom systematických represíí štátnych orgánov a ideologického nátlaku s cieľom podriadenia politike štátu, resp. ich likvidácie.

Zákony a inštitúcie socialistického štátu formálne zachovali základné princípy demokracie – ústavu, parlament, parlamentné a komunálne voľby, spoločenské organizácie, cirkvi a pod., ich subjektom však nebola verejnosť, ale *poštátnená* spoločnosť a štátna politická strana. Etika verejnej politiky stratila svoju zakotvenosť vo verejnosti a tak dochádzalo k jej eliminácii z politiky, resp. nahradzovaniu etiky politiky štátnou ideológiou. Napriek tomu, že socialistická etika sa formálne hlásila k humanizmu, spravodlivosti, rovnosti, zodpovednosti a blahobytu pre všetkých, išlo o pseudoetiky. Napriek tomu, štátna a stranícka propaganda vynaložili veľké úsilie na to, aby vydávali socialistickú a komunistickú etiku za humánnu a pokrokovú. Verejnosť na Slovensku ju však nikdy neprijala. Naopak, čím väčší bol tlak ideológie na verejnosť, tým viac dochádzalo k morálnemu odmietaniu arogancie politickej moci a jej totalitných praktík zo strany verejnosti. Zápas o verejnosť, o jeho substanciálne jadro, o étos verejnosti

sa v konečnom dôsledku ukázal pre štátny socializmus ako rozhodujúci. V tomto zápase bola verejnosť často prinútená k pokryteckému predstieraniu súhlasu s politickou mocou a odpor k nej sa často presúval do súkromia rodín, illegality a disidentských hnutí. Dve erupcie étosu verejnosti proti arogancii politickej moci, ktoré boli predovšetkým morálne a etické, v roku 1968 a v roku 1989 svedčia o tom, že túžbu po spravodlivosti, rovnosti, slobode a verejnom blahu si substancijná verejnosť na Slovensku zachovala. Aj v týchto prípadoch sa ukázalo, ako píše A. Krsková, že *ak občania vnímajú činy štátu ako nespravodlivé, prestávajú k nemu byť lojálni, odsudzujú ho na morálnu izoláciu a pripravujú ho o legitimitu* [4, 55].

V roku 1968 verejnosť na Slovensku vystúpila s programom morálnej obrody socializmu. Heslá demokratického socializmu smerovali k návratu politiky socialistického štátu pod kontrolu verejnosti. Nezávislý parlament, slobodné masovokomunikačné prostriedky, nezávislé spoločenské organizácie a cirkvi spolu s obrodennou komunistickou stranou mali viesť k demokratickému socializmu *s ľudskou tvárou*. Iniciátorkou a nositeľkou obrodného procesu na Slovensku bolo substancijné jadro verejnosti – v spoločnosti, dokonca aj v komunistickej strane – inteligencia, umelci, mládež, veriaci a pod.

Erupcia étosu verejnosti proti arogancii totalitnej moci socialistického štátu a komunistickej strany bola v roku 1968 potom, čo ovládla verejnú mienku, taká silná, že represívne orgány štátu sa v boji s touti silou ukázali ako bezmocné. Do stavu pasívneho odporu ho dokázali znovu uviesť až exteritoriálne represívne sily. Po násilnom vstupe na územie Slovenska uviedli tieto sily do činnosti obnovené represívne sily socialistického štátu, komunistickej strany v procese tzv. normalizácie.

Druhá vlna revolty verejnosti proti arogancii totalitnej moci štátneho socializmu sa na Slovensku zdvihla v roku 1989. Násilné potlačenie obrodného procesu a následná normalizácia vedená najmä proti verejnosti, zbavila väčšinu tejto verejnosti ilúzií o tom, že totalitný politický systém je reformovateľný. Étos verejnosti formou *nežnej* či *zamatovej* revolúcie povedal *nie* násilium a arogancii politickej moci starého systému, zároveň sa pozitívne vymedzil i z hľadiska formovania nového politického systému. Verejnosť proti násilium, ktorá koordinovala zmenu politického systému na Slovensku, už svojím názvom manifestovala to, že subjektom revolúcie je verejnosť a jej cieľom je podriaďiť spupnú a arogantnú politickú moc štátu a *štátostrany* službe verejnosti. Preto *nežná revolúcia*, uskutočnená verejnosťou a v jej záujmoch, bola morálna a etická svojimi cieľmi i prostriedkami. Podobne ako v roku 1968, ale v zmenených geopolitických podmienkach, teda aj s inými dôsledkami, sa represívne nástroje totalitného štátu stali pred etickou a morálnou silou revolučne zjednotenej verejnosti bezmocné. Verejná mienka, ktorú verejnosť prezentovala v tlači, rozhlase, ale najmä

na masových mítingoch, ktoré vysielala televízia, ukázala akú silu má verejnosť ak sa stane autentickým subjektom politiky. Bola to však sila etická a morálna, ktorá spoločnosť ovládla, ale nebola schopná túto spoločnosť riadiť.

Vývoj po roku 1989 ukázal, že relatívne najoptimálnejšie podmienky pre napĺňanie morálneho poslania verejnosti i pre samotnú etiku verejnej politiky poskytuje parlamentná demokracia, právny štát a trhová ekonomika slúžiaca verejnému záujmu a verejnému blahu. Avšak vytvorenie týchto podmienok tak, aby si verejnosť zachovala etický kredit, ktorý získala v procese revolúcie, aby si udržala etickú iniciatívu v spoločnosti, sa ukázali ako veľmi zložité. Politické strany, ktoré vznikli po revolúcii a vstúpili do parlamentu, neboli politicky, ale najmä hodnotovo vyprofilované, chýbali kvalitné zákony, ktoré by upravovali proces transformácie politiky i ekonomiky. Najmä privatizácia štátneho majetku ukázala ako nedostatočne je verejnosť pripravená na kontrolu novej ekonomickej a politickej moci. Netransparentná privatizácia, do ktorej vstúpili aj štruktúry starej politickej moci a kriminálne živly, demoralizovali politickú moc na Slovensku na relatívne dlhé obdobie. Nespravodlivo a netransparentne privatizovaný národný majetok v rozpore so záujmami a potrebami verejnosti, ktorý viedol k prudkému rozdeleniu spoločnosti na bohatých a chudobných, je jedným zo základných zdrojov krízy etiky verejnej politiky na Slovensku. Netransparentná privatizácia výrazne posilnila vplyv *súkromnej politiky* na štát a spoločnosť. V netransparentnej a často protizákonnej, či skôr *bezzákonnej* privatizácii, treba hľadať aj zdroje demoralizácie a deetizácie politiky na Slovensku, ktorá sa prejavuje v korupcii, klientelizme, partokrácii až kriminalizácii aj súčasnej politiky.

Politika, ekonomika a právo, ktoré sledujú iný záujem ako je verejné blaho a spravodlivosť, sú neetické, resp. protietické. Netransparentná privatizácia, ktorá poslúžila egoistickým záujmom ekonomických skupín, uvrhla väčšinu spoločnosti do chudoby a sociálnej neistoty a je v zásadnom rozpore s etikou politiky. Ekonomické bohatstvo vlastníkov nie je samo osebe neetické, ale ak bolo získané na úkor verejnosti a bez jej vedomia a neslúži verejnému blahu, potom je neetické.

V parlamentných voľbách v roku 1998 sa verejnosť znovu mobilizovala a dala mandát stranám, ktoré vystúpili s programami, ktoré sľubovali napraviť protizákonnú a neetickú privatizáciu, odstrániť zo štátnej a *súkromnej politiky* korupciu, klientelizmus a kriminalitu. Nová vláda a parlament, ktorý vzišiel z uvedených parlamentných volieb nedostatočne zúžitkoval verejnú mienku na morálne a etické očistenie politiky od nánosu korupcie, klientelizmu a kriminality. Mnohé formy neetickej politiky *mečiarizmu* boli síce morálne odsúdené a začal sa aj zložitý proces vyšetrovania príslušnými orgánmi a súdmi, ale morálnej a právnej satisfakcie za krivdy, ktorých sa *mečiarizmus* na verejnosti dopustil, sa verejnosť nedočkala. Ekonomické reformy,

ktoré nová vláda naštartovala, vychádzali z priorit ekonomických hodnôt pred etickými a sociálnymi. Korupcia a klientelizmus zmenili formu. Stali sa sofistikovanejšími a skrytejšími pred verejnoscou. Takúto politiku verejnosc tolerovala dve volebné obdobia. V predčasných parlamentných voľbách v roku 2006 však verejnosc technokratickú politiku, ktorá stratila zo zreteľa etické a sociálne záujmy verejnosti, odmietla. Väčšina voličov volila proti reformným stranám i s rizikom, že jej očakávania od ľavicovej a nacionalistickej vlády sú nejasné.

Vstup Slovenska do európskych a euroatlantických ekonomických, politických a vojenských štruktúr, postavenie a vplyv verejnosti a verejnej politiky upevnili a posilnili. Presahy a prieniky legislatívy Európskej únie na Slovensku posilnili substanciálne jadro verejnosti a etiku verejnej politiky. Mnohé inštitúcie únie, ktoré majú dosah na Slovensko, vrátane občianskych združení podporovaných Európskou úniou, prezentujú jasné etické poslanie verejnosti. Na druhej strane práve vstup do Európskej únie odhalil etickú nepripravenosť celého komplexu transformácie a reforiem. Verejnosc sa nedostatočne podieľala na príprave a tvorbe transformácie politiky a na ekonomických reformách. Na Slovensku chýba kritická etická klíma, ktorá by zásadne odmietala korupciu, klientelizmus, nezodpovednosť, netolerantnosť, a pod.

Ukazuje sa, že ani zákony, ktoré v sebe implicitne obsahujú právo verejnosti na kontrolu politickej moci – transparentnosť, verejnoprávnosť, právo na informácie, atď., bez etickej klímy, ktorú tvorí najmä verejná mienka, nemôžu zabezpečiť etiku verejnej politiky. Tieto zákony sú z hľadiska etiky verejnej politiky porovnateľné s podobnými zákonmi vo vyspelých západných demokraciách. V rozhodujúcich ukazovateľoch etiky verejnej politiky však Slovensko za týmito krajinami zaostáva. Slovensku navyše chýbajú inštitúcie a prípravení odborníci, ktorí by systematicky pracovali na etickej analýze závažných politických a legislatívnych rozhodnutí, ktoré sa dotýkajú transformácie politiky a ekonomických reforiem.

Poslaním etiky verejnej politiky v súčasnosti už nie je len kontrola štátnej a *súkromnej* politiky, ale jednoznačné postulovanie etických štandardov a inštitúcií, ktoré ich budú prijímať a zabezpečovať. *Etika sa musí stať súčasťou hodnôt prijímaných politickým režimom* uvádza B. Brown, *súčasťou úradných postupov, súčasťou kultúry i profesných kódexov...* [1, 360]. Nezastupiteľné miesto patrí etike pri spracovaní a realizácii strategických programov rozvoja spoločnosti. Etické princípy, hodnoty a dimenzie musí verejnosc jednoznačne uplatniť už pri definícii spoločenského pokroku a vývoja. Stratégia rozvoja vedy, demokracie, ekonomiky, populačnej politiky, enviromentálnej politiky, bez etického rozvoja je ohrozením samotnej podstaty a zmyslu spoločenského pokroku.

Súčasnú etapu spoločenského rozvoja na Slovensku treba vnímať aj ako výzvu pre etiku, ktorá musí nástojčivejšie vstúpiť do všetkých oblastí spoločenského života, predovšetkým do jeho verejného a súkromného priestoru. Sféra verejného a súkromného terénu nás núti rešpektovať a zároveň pochopiť ich vzájomnú tenziu, ktorá je zdrojom energie a prostriedkov na to, aby sa ani jedna zo sfér nedostala do krajnosti a výlučného postavenia na úkor tej druhej. Etická suverenita sa dotýka rovnako súkromných osôb ako aj kolektívov, skupín, miest, štátnej i neštátnej sféry a otvára priestor pre rozvoj rôznych podôb komunikácie a verejnej diskusie. Etický diskurz tak vstupuje do sféry politickej i právnej reguly tým, že stimuluje zmeny etického zmýšľania a podnecuje k morálnemu obratu smerom k etickej reflexii politickej zodpovednosti.

Summary

Transformation of political system and economic reforms in Slovakia required also theoretical improving of ethic policy which represents the basic premise of society. Ethic notions of the public are influenced by many factors and they have different effect on legitimacy of democratic system. Democracy, in which people abandon ethic responsibility for independent society, loses its own inner sources of functioning - social discourse and consensus. So ethic discourse enters the sphere of political and legal rules, stimulates the changes in ethic attitudes and initiates the moral turn in the direction to ethic reflection and also to political responsibility. At the same time it is necessary to perceive contemporary stage of social development in Slovakia also as appeal for ethics - as theoretical discipline - which must urgently enter all the fields of social life, public and private sphere.

- [1] Brown B., *Etika a tvorba verejnej politiky ve střední a východní Evropě*, in: Potůček, M. a kol.: *Veřejná politika*. Slon, Praha 2005.
- [2] Habermas J., *Strukturální proměna veřejnosti*, Filosofia, Praha 2000.
- [3] Králová L., *Politický klientelismus v moderní společnosti. Příklady ze Slovenska*, in: *Politologická revue*, č. 1/2004.
- [4] Krsková A., *Ako udržať mravnosť v politike?* in: Os I.-II. Bratislava 2002.
- [5] Mokrejš A., *Veřejnost: skutečnost - iluze - fikce*, Triton, Praha 2005.
- [6] Verejnost (z gréckeho slova KOINOS a rímskeho PUBLICUS) možno vnímať ako špecifický priestor života spoločenstva, ktorý je dynamickým a premenlivým útvarom života. Verejné sú potom také záležitosti, ktoré sú spoločné všetkým, sú spoločne presadzované a patria ku kompetenciám spoločenstva ako celku. Je to terén, na ktorom sa s dostatočnou zreteľnosťou odohrávajú vzťahy nositeľov štátnej moci a všetkých ostatných členov spoločnosti. (Pozri: Mokrejš, A.: *Veřejnost: skutečnost - iluze - fikce*. Triton, Praha 2005.
- [7] O politickom klientelizme v modernej spoločnosti pozri úvahu L. Královej (2004, s. 41 – 59).

Cezary Kalita

Izaaka Newtona próba ocalenia wolności Boga w świecie nauki

Isaac Newton's attempt at saving the freedom of God in the science world

Key words: philosophy, Isaac Newton, God

Mechanistyczno-matematyczny obraz świata

Naukowe tradycje nowożytnego empiryzmu brytyjskiego datują się od Franciszka Bacona. Wcześniej były one także obecne [1], ale to właśnie on, przynajmniej w opinii swoich następców, jest tym który myśli brytyjskiej nadał jej zdecydowanie empiryczny charakter. Ukoronowaniem tej tradycji jest Izaak Newton, który dokonuje znacznych odkryć zarówno w matematyce (rachunek różniczkowy i całkowy), optyce (korpuskularna teoria budowy światła i teoria barw) jak i przede wszystkim w fizyce, gdzie jest autorem podstaw mechaniki (zasady dynamiki) oraz astronomii (prawo powszechnego ciążenia). Jego główne dzieło *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (*De philosophiae naturalis principia mathematica*) było polemiką z *Principia philosophiae*, a celem Newtona było obalenie zasad filozofii kartezjańskiej [2]. Jest to zwycięstwo, przynajmniej na polu fizyki, empiryzmu brytyjskiego nad uosabianym przez Kartezjusza racjonalizmem kontynentalnym. Newton dokonał połączenia matematyki z mechaniką, co uznano za jego największe osiągnięcie [3, 1]. Jest to faktyczny początek nowożytnej fizyki, której zasady określone przez niego miały dominować w tej nauce przez najbliższe dwieście lat, od momentu ich ogłoszenia i późniejszego uznania.

Newton, przy całej swej oryginalności, wpisuje się w tradycję filozofii przyrody, którą zapoczątkował Galileusz. Dla nich obu natura ma przede wszystkim charakter matematyczny. Należy przy pomocy kontrolowanego eksperymentu, który jeszcze na początku siedemnastego wieku nie był powszechnym narzędziem badawczym, potwierdzić lub odrzucić wcześniej sformułowaną hipotezę [4, 379]. Tworzenie nauki

poprzez stawianie probabilistycznych teorii jest również nowym, a więc nie powszechnie uznawanym w tamtych czasach wynalazkiem. Jednak nie sposób wyobrazić sobie uprawianie na przykład astronomii bez teoretycznych hipotez, chociażby ze względu na daleki przedmiot obserwacji i konieczność dokonywania pomiarów w długim okresie czasu. Wyniki takich sprawdzeń powinny być zapisywane w formie matematycznej. I taką teorię astronomiczną stworzył wcześniej Kopernik, a inni szukają jej potwierdzenia poprzez obserwację i uogólnienie wyników w formie zapisu matematycznego.

J. Kepler potwierdza heliocentryzm Kopernika i tworzy matematyczne prawa ruchu planet [5]. Wysuwa przy tym hipotezę czynnika siły (*anima motrix*) znajdującego się w Słońcu. Z tym bezpośrednio będzie polemizował Newton i przedstawi swoją teorię grawitacji, umożliwiającą matematyczny opis ruchu w świecie. Stanie się to możliwe dzięki wysiłkowi kolektywnemu takich uczonych jak Ch. Huygens, J. Flamsteed, E. Hallay oraz R. Boyle [6, 301-331]. Newton jest z jednej strony, jeśli weźmiemy pod uwagę oryginalność i rewolucyjność jego dzieła, przedstawicielem Wieku Wielkich Systemów, ale z drugiej strony, kończy etap indywidualnego działania uczonych. Teraz zaczyna odgrywać coraz większą rolę kolektywne współdziałanie, którego w epoce oświecenia symbolicznym wyrazem może być *Encyklopedia*.

Działanie Boga w świecie a deizm

Oprócz wpływów naukowych istotne są, a w tym wypadku nawet ważniejsze, ze względu na przedmiot badań jakim jest idea wolności, inspiracje filozoficzne. *Uczeni doszukiwali się źródeł Newtonowskiej filozofii natury w poglądach francuskiego filozofa Gassendiego oraz Henry'ego More'a (znał ich obu)* [7, 345]. Pierre Gassendi, będąc zwolennikiem i popularyzatorem atomizmu Epikura, starał się za pomocą teorii atomów, przestrzeni i ruchu w sposób mechanistyczny opisywać przyrodę (przed nim atomistą był również Galileusz, a na gruncie brytyjskim Robert Boyle). Człowiek będąc bytem wyróżnionym, posiada rozum i nieśmiertelną duszę, co warunkuje jego możliwości poznawcze. Jesteśmy konglomeratem zarówno duchowym jak i materialnym, a więc swoistym mikrokosmosem. Z harmonii i piękna przyrody można wyciągnąć wniosek, iż stanowią one dowód na istnienie Boga, który jest doskonały, niecielesny i nieskończony [8; 9, 56-68]. *Wnioskujemy, iż Bóg istnieje w przyrodzie, z tych jego działań ujawnionych przez zmysły, które nie mogą pochodzić od nikogo innego niżli od Boga (...); tak wielki bowiem jest porządek wszechświata, tak wielka piękność, tak wielki ogrom, tak wielka harmonia, że może pochodzić jedynie od bardzo mądrej, bardzo dobrej, bardzo potężnej i niewyczerpanej przyczyny* [10, 347]. Gassendi za wszelką cenę próbował połączyć Boga z mechanistyczną wizją świata, która w najprostszy sposób

opisuje rzeczywistość [11]. Stanie się to również wielkim wyzwaniem teologiczno-naukowym Newtona.

Drugim źródłem bezpośrednich wpływów na poglądy filozoficzne Newtona był platonik z Cambridge Henry More. Był on na początku wielbicielem filozofii Kartezjusza, ale później w dziele *Enchiridion metaphysicum* (1671) przedstawiał już Kartezjusza jako wroga religii. Uznając naturę za przenikniętą duchowością i witalizmem, nie mógł zaakceptować świata materialnego absolutnie oddzielnego przez dualizm kartezjański od rzeczywistości duchowej. W naturze obserwujemy twórczą działalność dynamicznej zasady życia, przypominającą duszę świata, której nie należy wbrew panteizmowi utożsamiać z Bogiem. Jest ona tylko narzędziem, którym posługuje się Bóg. Dalej H. More twierdził, krytykując kartezjanizm, iż geometryczna teoria natury musi prowadzić do idei przestrzeni absolutnej. Jednak własności z nią związane a wynikające z jej absolutyzacji, tj. niezniszczalność, nieskończoność, wieczność, nie mogą przysługiwać przedmiotom materialnym o czym poucza nas codzienne doświadczenie. Stąd absolutna przestrzeń, którą można zrozumieć pojęciowo, jest symbolem czy namiastką obecności i ogromu Boga. W takim razie matematyczna teoria natury powinna łączyć w jakiś sposób to, co duchowe z tym co materialne, czyli zlikwidować deistyczne (a może nawet ateistyczne) skutki dualizmu kartezjańskiego.

W tym kierunku będzie również podążała myśl Newtona. Reprezentujący go w sporze z Leibnizem S. Clarke stwierdził, że *przeźren nie jest bytem wiecznym i nieskończonym, lecz własnością, czyli skutkiem bytu wiecznego i nieskończonego. Przeźren nieskończona jest bezmiarem, ale bezmiar nie jest Bogiem, i dlatego nieskończona przeźren nie jest Bogiem* [12, 342]. Z filozofii Kartezjusza wynika w jakimś stopniu deizm, którego przecież nie mógł zaakceptować będący pod wpływem poglądów H. More'a i głęboko religijny Newton. Również Clarke uznając racjonalizację religii w duchu typowym dla platoników z Cambridge, jest zdecydowanym przeciwnikiem deizmu. Dzieli on deistów na cztery grupy, którym można przypisać następujące poglądy:

- 1) Bóg stworzył świat, lecz nie odgrywa on żadnej roli w kierowaniu swym dziełem.
- 2) Wszystkie zdarzenia naturalne zależą od Boga, z wyjątkiem moralnych działań człowieka.
- 3) Dusza ludzka jest śmiertelna, lecz Bóg oczekuje od człowieka moralnego i racjonalnego zachowania.
- 4) Istnieje życie wieczne i człowiek podlega osadowi Bożemu, lecz w świecie obowiązują i tylko one mają znaczenie prawdy odkrywane przez rozum [13, 19].

Z powyższego podziału wyłania się obraz zróżnicowania ruchu deistycznego w Anglii. Głównym założeniem tej niejednolitej pod względem ideologicznym formacji,

było odwołanie się do rozumu jako jedyne sędziego w sprawach prawd religijnych. Zarówno prawdy religijne jak i prawdy nauki nie mogą opierać się na autorytecie Kościoła czy *Pisma Świętego*, a jedynym kryterium może być tu tylko rozum [14]. Jest to więc próba odebrania religii jej nadprzyrodzonego charakteru i ujednoczenia wizji świata. Wpływ na to miały wcześniejsze próby racjonalizacji religii na gruncie brytyjskim, poczynając od platoników z Cambridge, poprzez Locke'a *Reasonableness of Christianity* (*Racjonalność chrześcijaństwa*, 1695), aż do badań teologicznych przeprowadzanych przez Newtona.

Dysputy religijne w siedemnastowiecznej Anglii są uzasadnione zmianami religii państwowej (anglikanizm i katolicyzm), a związany z tym relatywizm mógł z czasem wywołać zagadnienie deizmu. Racjonalizacja może prowadzić do opozycji prawd objawionych i prawd rozumowych. Na gruncie francuskim główna dysputa religijna dotyczyła zagadnienia wolności i koncepcji człowieka związanej z wymagającym chrześcijaństwem jansenistów i umiarkowanym jezuitów. Źródłem tego sporu możemy doszukiwać się w reformie religii zapoczątkowanej przez Lutera i postawieniu problemu odnowy chrześcijaństwa. Natomiast w Anglii zasadniczy spór dotyczący tendencji deistycznych, jest przede wszystkim wynikiem rozwoju mechanistycznych koncepcji interpretacji świata. Rozum w tej wizji musi być autonomiczny.

Charakterystyczne dla deizmu angielskiego jest to, że nie jest on wrogiem religii jako takiej, co widać w podziale Clarke'a, w przeciwieństwie do deistów francuskich, u których często prowadził do zjadliwej krytyki religii. Już samo zestawienie głównych dzieł deistycznych tamtego okresu wskazuje na ich umiarkowany charakter (nie jest to myślenie skrajnościami w jakim lubował się Pascal). Podstawowe książki propagujące idee deistyczne to dzieła Johna Tolanda *Christianity Not Mysterious* (*Chrześcijaństwo bez tajemnic*), Matthewa Tindala *Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel of Republication of the Religion of Nature* (*Chrześcijaństwo tak stare jak stworzenie, czyli religii naturalnej wznowiona ewangelia*, 1730), Williama Wollastona *The Religion of Nature Delineated* (*Opis religii natury*, 1722), Thomasa Chubba *The True Gospel of Jesus Christ* (*Prawdziwa ewangelia Jezusa Chrystusa*, 1739).

Ukoronowanie myśli deistycznej w duchu powszechnego determinizmu są dzieła Anthony'ego Collinsa *Inquiry concerning Human Liberty* (*Badania dotyczące wolności ludzkiej*, 1715) i *A Discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Free-thinkers* (*Rozprawa wolnej myśli, wywołana powstaniem i wzrostem sekty zwanej wolnomyślicielami*, 1713) [15]. Voltaire w *Elementach filozofii Newtona* rekonstruuje myśl naukową i filozoficzną autora praw grawitacji w analizie zagadnienia wolności powołuje się przede wszystkim na Collinsa. *Ze wszystkich filozofów, którzy odważnie pisali przeciwko wolności [w niezróżnicowaniu], tym, który bez-*

sprzecznie uczynił to najbardziej metodycznie, z największą siłą i jasnością, był Collins [16, 21-22]. Wspomina Voltaire również o polemice Newtona i reprezentującego go w niej Clarke'a z Leibnizem dotyczącej problematyki wolności, ale sam zajmuje, chociaż nie do końca wyraźnie to artykułuje, stanowisko zbliżone do Leibniza i Collinsa oraz Locke'a [16, 18-27].

Deizm z jednej strony prowadzi do ograniczenia wolności człowieka, wszystko podlega jednemu prawu. Z drugiej strony może uzasadniać wolność człowieka, ponieważ Bóg nie ingeruje w sprawy ludzkie. Ale z całą pewnością ogranicza wolność Boga, czemu stanowczo przeciwstawił się głęboko religijny Newton. *Bóg nieskończenie wolny i zarazem nieskończenie potężny uczynił wiele rzeczy, których jedyną racją bytu jest jego wola [16, 18]. Bóg działa w sposób absolutnie wolny i nie ma żadnej przyczyny, która mogłaby go w tym determinować. Ponadto udziela tego typu wolności również człowiekowi. Według Newtona i Clarke'a Istota nieskończenie wolna udzieliła stworzeniu swemu, człowiekowi, ograniczonej części tej wolności. Przez wolność rozumie się tu nie tylko prostą zdolność zwrócenia swej myśli ku takiemu lub innemu przedmiotowi i rozpoczęcia ruchu, nie tylko zdolność chcenia, lecz zdolność chcenia nieskrępowanego, za pomocą pełnych i skutecznych aktów woli, czasem nawet wolność chcenia bez innej racji poza własną wolą [16, 21].*

Interwencjonizm wolnego Boga

Bacon nie rozwija tematyki wolności, ograniczając ją tylko do możliwości swobodnego wyboru w badaniach naukowych. Hobbes, który przyjaźnił się z Baconem, rozszerza swoje zainteresowania ideą wolności o politykę i etykę. Następnie Locke, oprócz tematyki politycznej i etycznej, dodaje również rozstrzygnięcia problematyki wolności na gruncie religijnym. Wydawałoby się, że przyjaciel Locke'a jakim był Newton, będąc uznanym autorytetem naukowym, a według wielu największym uczonym owych czasów [17], uzupełni refleksję nad wolnością w kwestiach naukowych. Dokona tego podobnie jak Bacon, ale już z punktu widzenia dojrzałej nauki nowożytnej. I rzeczywiście jego rozważania odnoszą się do wolności w kontekście nauki, jednak nie ograniczają się tylko do niej, ponieważ i działalność Newtona nie była związana tylko z nauką.

Newton, podobnie jak Bacon, Boyle oraz częściowo Locke, przez około trzydzieści lat swego życia uprawiał alchemię [18, 123-131]. Była ona jego wielką namiętnością. Może o tym świadczyć wielkość jego biblioteki z dziełami alchemików oraz wysokość środków łożonych na utrzymanie pracowni alchemicznej. W Anglii wprowadzono ustawę przeciwko tzw. pomnażaczom, ale nie zlikwidowało to zainteresowania tą dziedziną. Dopiero w momencie otrzymania przez Newtona posady urzędniczej

w Mennicy Królewskiej, decyduje się on porzucić tę swoją pasję w obawie przed ewentualnymi oskarżeniami.

Drugą namiętnością Newtona, która z całą pewnością rzutowała bezpośrednio na jego rozstrzygnięcia problematyki dotyczącej wolności, była teologia. Bardzo dobrze znał *Pismo Święte* i podjął wieloletni trud jego interpretacji. Z tych samodzielnych studiów teologicznych wyłania się interpretacja zbliżona do arianizmu. Spowodowało to konflikt sumienia u Newtona, a następnie doprowadziło do sytuacji, w której przyjął on, będąc członkiem Trinity College, obowiązkowych świeceń kapłańskich. Udało mu się tego uniknąć dzięki nadzwyczajnemu zwolnieniu królewskiemu [18, 132-135].

Zrodził się jednak problem jak połączyć naukę, w której obowiązuje powszechny determinizm i wiarę w wolnego Boga. Gdy Napoleon Bonaparte zapytał Laplace'a, dlaczego w jego mechanice niebios nie ma mowy o Bogu, o którym pisał tak wiele Newton, ten odpowiedział, że ta hipoteza nie była mu potrzebna. Dla Newtona Bóg był kimś znacznie ważniejszym niż jakakolwiek hipoteza. Podobnie jak Gassendi i H. More chce zachować w swoim systemie interpretacji świata miejsce właściwe i godne Boga [19, 6, 23].

Newton wychodził z założenia, że Bóg jest i musi być wolny. Stąd może podjąć każde działanie, którego nie jesteśmy w stanie przewidzieć (cud jest możliwy). Z drugiej strony, jeśli Bóg nie byłby wolny w sposób permanentny, a tylko w akcie tworzenia świata, to świat po stworzeniu go przez Boga mógłby się bez niego obejść. Tak jak to uczynił w swojej teorii Laplace, a wcześniej Kartezjusz, co zarzucał mu Pascal, iż w jego teorii rola Boga ogranicza się tylko do zapoczątkowania ruchu w świecie. Również silnie rozwijający się w Anglii ruch deistyczny kwestionował interwencjonizm Boga w świecie.

Newton nie mógł zaakceptować nasilających się tendencji deistycznych. Dlatego Bóg musi podtrzymywać stale świat swoją mocą. *Gdzie przyczyny naturalne są dostępne, Bóg używa ich jako narzędzi w swoich działaniach, lecz nie sadzę, aby one same wystarczyły do [dzieła] stworzenia i dlatego mogę przypuszczać, że między innymi Bóg udzielił Ziemi jej ruchu takimi krokami i w takich chwilach, jak to było najodpowiedniejsze dla stworzeń* [20, 205]. Świat wymaga stałej interwencji Boga. Konieczność aktywnego udziału Boga wynika z założenia Newtona, że co jakiś czas następuje rozregulowanie układu, jakim jest świat. Stąd przywołując analogię do zegara, potrzebna jest interwencja zegarmistrza, który usunie wszelkie usterki, tak aby mechanizm mógł dalej funkcjonować prawidłowo. Świat bez Boga ulegałby stałemu procesowi degeneracji, dlatego tylko wola Boga może i zapobiega jego destrukcji.

Z takim rozumieniem woli Bożej nie zgodził się Leibniz i postawił Newtonowi zarzuty [21, 494-508]. W tym sporze Newtona reprezentował dr Samuel Clarke. Warto zauważyć, że chociaż spór dotyczył kwestii wolności [22, 79-112], to jego podłoże miało szerszy kontekst psychologiczny. Pierwotnym konfliktem, który przeciwstawił sobie nawzajem Leibniza i Newtona, był problem uznania pierwszeństwa wynaleźnia rachunku różniczkowego, tzw. fluksji. Newton rzeczywiście pierwszy, biorąc pod uwagę porządek chronologiczny, stworzył rachunek różniczkowy, jednak to Leibniz go upowszechnił i przyczynił się do tego, iż to w jego wersji został on powszechnie przyjęty. Newton jednak z dużą determinacją próbował dowieść, iż to właśnie jemu należy się pierwszeństwo. W spór zostało zaangażowane Towarzystwo Królewskie, którego Newton był przewodniczącym. Doszło do absurdu, w którym jedna ze stron była sędzią we własnej sprawie. To musiało spowodować, że wynik sporu został rozstrzygnięty na korzyść Newtona, chociaż Leibniz również był członkiem Royal Society. Doprowadziło to Leibniza do głębokiego poczucia krzywdy i w efekcie krytykę całej filozofii Newtona oraz jego osoby [23, 344].

Newtona, który niechętnie wypowiadał się osobiście w kwestiach kontrowersyjnych, w sporze z Leibnizem reprezentował Clarke [24, 513]. *P. Clarke, kapelan króla Anglii, związany z p. Newtonem wdał się w polemikę ze mną w obronie swego mistrza, a księżna Walii była łaskawa zapoznać się z naszą dysputą* [25, 466]. Leibniz krytykuje Newtona i jego stronników za to, że *wedle nich Bóg potrzebuje nakręcać od czasu do czasu swój zegar. W przeciwnym razie ustałoby jego działanie. Nie był bowiem na tyle przezorny, aby nadać mu ruch wieczny. Według nich ta machina Boża jest tak niedoskonała, że Bóg musi czyścić ją od czasu do czasu za pomocą niezwyklego współdziałania, a nawet naprawiać, jak naprawia swe dzieło zegarmistrz, który tym gorszym będzie mistrzem, im częściej będzie zmuszony je ulepszać i poprawiać* [26, 321].

Clarke odpowiada na ten zarzut, posługując się metaforą króla (Bóg) rządzącego królestwem (świat), w którym wszystko działałoby się bez nakazów jego woli. Taki król byłby nim tylko z nazwy, stąd nie zasługiwałby na miano władcy. Zauważa również niebezpieczeństwo deizmu, gdyż *konceptja, jakoby świat był wielką machiną działającą bez ingerencji Boga, na podobieństwo zegara chodzącego bez pomocy zegarmistrza, jest pojęciem materialistycznym i fatalistycznym i zmierza w rzeczywistości (pod pretekstem czynienia z Boga ponadświatowego rozumu) do usunięcia ze świata Opatrzności i Bożego kierownictwa* [27, 324]. Bóg musi działać w świecie w sposób permanentny, gdyż tylko wtedy jest rzeczywistym władcą tego świata.

Podstawą dalszego sporu staje się zagadnienie, jak Bóg działa w świecie? Cała filozofia Leibniza w tym zakresie opiera się na *zasadzie nieodzowności racji dostatecznej. Nic nie dzieje się bowiem bez racji, dla jakiej jest raczej tak aniżeli inaczej* [28, 326].

Leibniz ilustruje konsekwencje braku tej zasady odwołując się do przykładu wagi, która musi pozostać w równowadze, a więc w stanie bezruchu, jeśli na dwóch jej końcach zostanie zawieszony jednakowy ciężar. Nie będzie żadnej racji, która powodowałaby opadnięcie (ruch) którejś z szalek. Ale z faktu konieczności racji dostatecznej dla Leibniza wynika również konieczność istnienia Boga, gdyż to on jest racją dla rzeczy, które są takie jakie właśnie są [28]. Nawet Bóg nie może wybierać jeśli nie będzie racji. Czy w takim przypadku jest wolny? Jest, odpowie Leibniz, ponieważ ostateczną racją jest zawsze on sam i jego mądrość. *Możliwość wyboru zostaje przy Bogu, gdyż się ją zasadza na racji wyboru stosownej do jego mądrości* [29, 338].

Clarke replikował, argumentując, że Bóg jest wolny i nie potrzebuje racji do swego działania nawet w niezróżnicowaniu, tj. rzeczywistości, w której nie ma wyróżnionych elementów, a wszystko będąc jednakowe nie może w żaden sposób skłonić do wyboru tego lub innego. Taka sytuacja nie ogranicza wolności Boga. Ponadto porównanie do wagi obciążonej jednakowymi ciężarkami, jest według Clarke'a mocno chybione, gdyż waga jest tylko przedmiotem, a więc bytem biernym, podczas gdy byty działające (rozumne) mogą poruszać się same z siebie i mogą wybierać nawet w niezróżnicowaniu. *Byty rozumne obdarzone są siłą czynną i niekiedy poruszają się same przez się, niekiedy pobudzane przez silne lub słabe motywy, niekiedy zaś nawet i wtedy, kiedy rzeczy są bezwzględnie niezróżnicowane* [30, 358].

Leibniz sumuje swoje argumenty i jeszcze raz podkreśla, że bez zróżnicowania nie ma wyboru, prosta wola bez motywu jest fikcją, a rzeczywistość niezróżnicowana, w której mogłyby istnieć dwa identyczne indywidua, jest niemożliwa. Bóg będąc największym mędrce, *wybiera to co najlepsze, nie jest przez to wcale mniej wolny, przeciwnie – „wolność najdoskonalsza” na tym właśnie polega, iż nie ma się przeszkód, aby czynić to co najlepsze. A kiedy ktoś inny wybiera podług tego, co zdaje mu się dobrem najwyższym i ku czemu najbardziej się skłania, odpowiednio do własnych możliwości naśladuje w tym wolność mędrca. Bez tego wybór byłby ślepym przypadkiem* [31, 371]. Świat jest rozumny. Jest to podstawowe założenie Leibniza, bez niego nie byłby on w ogóle poznawalny. *Wola pozbawiona powodów byłaby nie mniej ślepa i nie mniej byłaby narażona na zwykły przypadek* [31, 396]. Nierozumności i przypadkowości świata Leibniz nie chce i nie może zaakceptować.

Clarke nie wnosi już nowych argumentów do sporu, ale z uporem powtarza wcześniej głoszone. Opierają się ona na zasadzie samoporuszania się bytów zarówno ożywionych, których ten samoistny ruch jest spontanicznością i bytów moralnych, co wynika z ich wolności [32, 416]. Różne rodzaje ruchu obowiązują byty bierne, jakim jest na przykład analizowana waga, a byty czynne, którym jest umysł. *Umysł natomiast nie tylko podlega działaniu, lecz sam działa również, co stanowi istotę wolności* [32,

414]. Bóg musi być bytem czynnym, bo gdyby takim nie był, nie byłby też żadnym władcą. Stąd musi działać w świecie niezależnie od racji, ponieważ jest absolutnie wolny. Leibniz, który sprowadził cały spór do zasady racji dostatecznej, która albo obowiązuje, jak to wykazał w swojej filozofii, albo nie istnieje, jak się upiera Clarke. Uważał on, że jego argumenty są przekonujące i *jeśli [Clarke] nadal będzie jej zaprzeczał, to co z jego szczerością? Jeśli ją uzna, musi się pożegnać z próżnią, atomami i całą filozofią p. Newtona* [33, 345].

W zakończeniu dyskusji Clarke stwierdzi, iż *jedynym (...) prawdziwym problemem filozoficznym dotyczącym wolności jest to, czy bezpośrednia przyczyna fizyczna lub zasada działania rzeczywistości znajduje się w podmiocie, który nazywamy czynnym, czy też istnieje jakaś inna racja dostateczna, która jest prawdziwą przyczyną działania dzięki oddziaływaniu na podmiot działający, wskutek czego zamiast być czynnym staje się bytem biernym* [34, 417]. Wynika z tego, że Clarke, a więc i Newton, opowiadają się za wolnością podmiotową, która musi istnieć zawsze, jak również funkcjonować w nieodróżnionym świecie. Wolność podmiotowa to cecha działającej (czynnej) istoty rozumnej, a więc i Boga, która nie potrzebuje racji do swego działania, gdyż to wynika z jej natury. Jest to sposób podejścia do zagadnienia wolności bliższy Kartezjuszowi, niż filozoficznym poprzednikom Newtona w tradycji brytyjskiej, takim jak Hobbes czy Locke.

Leibniz natomiast jawi się jako zwolennik wolności przedmiotowej, dlatego zasada racji dostatecznej decyduje o działaniu. W świecie nieodróżnionym, który może być tylko co najwyżej bytem pomyślanym, nie ma wolności, ponieważ działanie bez racji nie jest w ogóle możliwe. Stąd Leibniz wpisuje się bardziej w tradycję brytyjską, którą był zafascynowany, ale w wyniku sporu z Newtonem, zaczął krytykować, a nawet dyskredytować cały jej dorobek, a szczególnie poglądy i osobę twórcy teorii grawitacji. Wprost drwił z *odrodzenia się w Anglii teologii bardziej niż papistycznej i filozofii całkiem scholastycznej, ponieważ p. Newton i jego zwolennicy za pośrednictwem koncepcji przyciągania ożywili jakości ukryte* [35, 344]. Leibniz w końcu przyznaje, że tak naprawdę cały spór z Clarke’iem dotyczący stosunku Boga do świata jest drugorzędny, a chodzi tu przede wszystkim o konflikt z samym Newtonem i nie tyle merytoryczny co ambicjonalny [36, 344-345].

Newton jest ostatnim wielkim myślicielem siedemnastego wieku, który podejmuje próbę połączenia wolności Boga z nauką, ale jest to działanie skazane na porażkę. Tak jak Locke zapoczątkował sekularyzm w teorii państwa, tak Newton, być może nieświadomie, doprowadził do rozdziału Boga i nauki w czasach nowożytnych. To co pozostało po poglądach Newtona, to nie jego rozważania dotyczące wolności i rozpaczliwej próby obrony wolnego Boga w mechanistycznym świecie, ale właśnie kon-

cepcja zdeterminowanego świata. Być może Newton nie potrafił obejść się bez Boga, ale w naukowym opisie rzeczywistości czynnik nadnaturalny przestaje odgrywać już istotną rolę. Religia i nauka poszły całkowicie odmiennymi drogami i autor praw powszechnego ciężenia był tym, które ten proces wydatnie przyspieszył [37].

Summary

The scientific tradition of modern British empiricism has originated from Francis Bacon. He is said to be in his followers' opinions the man who shaped British thoughts as the empirical ones. The other is Isaac Newton who discovered many issues in maths and optics as well as in physics. He is the author of the basic of mechanic and astronomy. His major work *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (...) was a discourse with *Principia Philosophiae*. The Newton's main aim was to bring down Descartes's rules of philosophy. It is a victory of British empiricism in physics above the epitomized continental rationalism of Descartes. Newton gained maths with mechanics what was his biggest achievement. It is his factual beginning of modern physics, which rules or basics have lasted for nearly two thousands years according to the moment of their announcement to the late judgement.

The Newton's philosophy has some common with French philosophers such as Gassendi and Henry More. The first one tried to join a vision of God with a mechanistic vision of the world which describes the reality in the simplest way. It is also the main scientific and theological challenge of Newton. According to More there is a creative acting of dynamic rules of life observed in nature which remind the soul of the world and it should not be identified with God. It is only a tool which God uses. Since the main goal of Newton is presence, the mathematical theory joins the spiritual issues with material that is to eliminate deistic or even atheistic effects of Descartes's dualism. From one side deism leads to delimit freedom of man but from the other hand all is subordinated the one law. However, deism also can justify freedom of man because God does not interfere in people's issues. Surely, it delimits freedom of God what very religious Newton was opposite.

Bacon who initiated tradition of modern British empiricism does not develop issues of freedom. He delimits it only to the possibility of free choice in scientific researches. Hobbes, who got on well with Bacon, adds to his interests policy and ethics. The next is Locke, who beside political and ethical issues is also interested in a issue setting of freedom in the religion aspects. It could seemed, that Locke's friend Newton being a recognized authority and one of the famous scientists those times, would completed a thought about freedom of scientific issues and he really did it but from the mature

modern science point of view. His reflections are focused on a place of freedom in science but not only.

According to what Newton and Clarke said, God is and must be free. Since he can do any acting which is not predictable because the miracle may be. However, if God would not have been in a permanent way but only in the act of forming the world, the world might exist without God. Newton does not accept a deistic tendency so God must still be present in the world. The necessity of God's acting is based on the view that from time to time the world is irregular as a watch. Here he calls a picture of a watchmaker who repairs the watch to function well in future. The world without God would be degenerated that is only the will of God which can prevent it. That understanding of God's will was denied by Leibniz and came out against Newton some accusations. Dr Samuel Clark represented Newton in this discourse.

Clark and Newton are for the subjective (inner) freedom which always has to exist and function in the no diversity world. The subjective freedom is associated to rational being such as God, which does not need a reason to acting because it results from its nature. That statement is nearer to Descartes's idea of freedom than to Newton's predecessor in British tradition such as Hobbes or Locke.

Leibniz appears as a supporter of objective (exterior) freedom and the rule of sufficiently argument decides about acting. In the no diversity world which can only be a thought existence the freedom does not exist because acting without any reason is not possible. Since Leibniz is more present in British tradition which fascinated him but as a result of dispute with Newton he started criticizing all Newton's output especially his views and the Newton's person as a creator of the theory of gravitation. At the end Leibniz admitted that all disputes with Clark concerned on the attitudes of God to the world and were second-rate. The most important is a conflict between him and Newton and it is not only content-related but also to a large extent ambitious.

Newton is the great thinker of the 17th century who is interested in gaining freedom of God with science but this acting is appeared to fall. He as Locke inspired secularism in theory of nations but unconsciously supplied to a division of God and science in the modern times. What is lost after Newton's thoughts is a concept of determinant world. It may be that Newton cannot exist without God, but in scientific description of the reality a supernatural factor is not so important. Religion and science went into two different ways and Newton was one who this process speeded up. Shortly before his death, what appeared in all complexity of the thinker, he remarked: 'I do not know what I may appear to the world, but to myself I seem to have been only like a boy playing on the seashore, and diverting myself in now and then finding

a smoother pebble or a prettier shell than ordinary, whilst the great ocean of truth lay all undiscovered before me'.

- [1] Wielkim poprzednikiem F. Bacona był jego rodak Roger Bacon (ok. 1212 - 1292), który jako pierwszy kład nacisk na rozwój nauk doświadczalnych, wskazywał na podstawowe znaczenie matematyki w badaniach astronomicznych, podkreślał praktyczny charakter zastosowań naukowych, analizował ograniczenia i przyczyny błędów w procesie poznania oraz łączył dedukcję z indukcją. Adamson sugeruje, że gdy mówimy o baconowskiej reformie nauki należałoby powoływać się raczej na Rogera niż na Franciszka Bacona; Por. również S. Świeżawski, *U źródeł konfliktu nowożytnego przyrodoznawstwa z filozofią scholastyczną. Atak Rogera Bacona na mistrzów paryskich*, w: *Roczniki Filozoficzne*, 1/1948, s. 42-63; S. Rudniański, *Przewodnicy ludzkości (Arystoteles, Roger Bacon, Kartezjusz, Laplace)*, Wilno 1913; M. Frankowski, „Scientia” w ujęciu Rogera Bacona, Wrocław 1969.
- [2] Sam tytuł nie był przypadkowy i celowo zapowiadał polemiczny charakter tego dzieła w stosunku do Kartezjusza, którego fizyka cieszyła się wielkim uznaniem wśród uczonych na wyspach brytyjskich.
- [3] I. Newton, *Preface to the First Edition*, w: Idem, *Mathematical Principles of Natural Philosophy, Optics*, USA 1952, "(...) I have in this treatise cultivated mathematics as far as it relates to philosophy.
- [4] I. Newton, *Optics, My design in this book is to explain the properties of light by hypotheses, but to propose and prove them by reason and experiments: in order to which I shall premise the following definitions and axioms*, Book one, Part I, s. 379.
- [5] Już I prawo Keplera głoszące, że planety poruszają się po orbitach eliptycznych, a Słońce znajduje się w jednym z ognisk elipsy, jest potwierdzeniem heliocentryzmu.
- [6] Często ich współpraca była wymuszona o czym może świadczyć dwudziestoletni konflikt Newtona z Flamsteed w kwestii udostępnienia obserwacji astronomicznych tego ostatniego. F.E. Manuel, *Portret Izaaka Newtona*, Warszawa 1998.
- [7] F.E. Manuel, *Portret Izaaka Newtona*, Warszawa 1998.
- [8] P. Gassendi, *Logika*, Warszawa 1964.
- [9] P. Gassendi, *Budowa materii: atomy i próżnia*, w: *Filozofia XVII wieku. Francja, Holandia, Niemcy*, s. 56 - 68.
- [10] w: [8].
- [11] Z. Drozdowicz, *Pierre Gassendi o budowie świata i jego poznaniu*, w: *Idee a rzeczywistość*, pod red. S. Kaczmarka, Poznań 1980. Autor sugeruje, że wprowadzenie do systemu atomistycznego Gassendiego Boga jako stwórcy nie jest jedynie wrętem Gassendiego - chrześcijanina. Wynika to z całego jego systemu, gdyż tylko Bóg mógł stworzyć atomy, ale też i dopasował je do siebie, tak aby w świecie panował ład i harmonia. Por. R.H. Popkin, *Epicureanism and Scepticism in*

- the Early 17th Century*, w: *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, ed. R.B. Palmer and R. Hamerton-Kelly, The Hague.
- [12] S. Clarke, *Trzecia odpowiedź Clarke'a*, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*.
- [13] Clarke, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*.
- [14] Wynika to w jakimś stopniu z charakteru anglikanizmu - odrzucenie autorytetu papieża i racjonalność państwowej religii.
- [15] Powstał też cały nurt polemiczny: John Conybeare *Defence of Revealed Religion (Obrona religii objawionej, 1732)*, Joseph Butler *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature (Porównanie religii naturalnej i objawionej do budowy i biegu natury, 1736)*, Thomas Sherlock *The Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus (Sąd nad świadkami zmarłychwstania Jezusa, 1729)*.
- [16] Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956.
- [17] Do sławy i opinii o Newtonie jako największym uczonym swojej epoki, a nawet ją przekraczającym, przyczynił się przede wszystkim Voltaire, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, Warszawa 1954.
- [18] Kierul J., *Izaak Newton: Bóg, światło i świat*, Wrocław 1996.
- [19] Dobbs B.J.T. and Jacob M.C., *Newton and the Culture of Newtonianism*, New Jersey 1995, *Even though Descartes had argued that God constantly and actively supported the universe with His will, it seemed to Henry More and other that Descartes's Deity was in danger of becoming a sort of absentee landlord, a Deity Who had set matter in motion in the beginning but who then had no way of exercising His providential care*
- [20] Newton, *List do Thomasa Burneta z 1681*.
- [21] Polemika Leibniza z Hobbesem w kwestii wolności, jak również pośrednio z Johanem Bramhallem oraz Samuelem Pufendorfem zawarta jest w: Leibniz, *Rozmyślenia na temat dzieła, które pan Hobbes wydał w Anglii, o wolności, konieczności i przypadku*, w Idem, *Teodycea*.
- [22] Spór dotyczy również innych kwestii niż tylko wolność, która jest najbardziej elementarnym zagadnieniem w całej dyskusji Newtona-Clarke'a i Leibniza. O szczegółowych kwestiach naukowych tego sporu, patrz G.H.R. Parkinson, *Science and Metaphysics in the Leibniz - Newton Controversy*, w: *Akten des Internationalen Leiniz - Kongresses Hannover, 14 - 19 November 1966, Band II Mathematik - Naturwissenschaften*, Wiesbaden 1969.
- [23] *Leibniz do Thomasa Burneta, 23 sierpnia 1713r.: Ktoś mi powiedział, że pp. Hooke i Flamsteed skarżą się na Newtona. Nie uwierzyłbym, że może utrzymać przeciwko mnie zarzuty, o których wie, że są fałszywe. Nie sprzyja to mojej opinii o nim*, za F.E. Manuel.
- [24] Leibniz narzeka, że Newton nie polemizuje z nim bezpośrednio, por. dodatek do *Trzeciego pisma Leibniza*, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*.
- [25] *Leibniz do de Montmorta, 27 marca 1716 r.*
- [26] *Pierwsze pismo Leibniza*, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*.
- [27] *Pierwsza odpowiedź Clarke'a*, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*.
- [28] *Drugie pismo Leibniza*, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*.

- [29] *Trzecie pismo Leibniza*, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*.
- [30] *Czwarta odpowiedź Clarke'a*, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*.
- [31] *Piąte pismo Leibniza*, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*.
- [32] Por. *Piąta odpowiedź Clarke'a*, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*.
- [33] *Leibniz do de Montmorta*, 19 października 1716 r.
- [34] *Piąta odpowiedź Clarke'a*, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*.
- [35] *Leibniz do Tomasza Burneta z Kenny*, 23 kwietnia 1713 r.
- [36] F.E. Manuel, *Portret Izaaka Newtona*, Warszawa 1998.
- [37] Newton był zadziwiającym myślicielem, nie do końca tak racjonalnym jak wskazywałyby na to jego osiągnięcia w fizyce. Znamiennym może być wyznanie Newtona podsumowujące jego dorobek naukowy, ale i również jego całe życie (w mojej opinii - jedno z najpiękniejszych wyznań filozofa). *Shortly before his death, he remarked: 'I do not know what I may appear to the world, but to myself I seem to have been only like a boy playing on the seashore, and diverting myself in now and then finding a smoother pebble or a prettier shell than ordinary, whilst the great ocean of truth lay all undiscovered before me'*, *Biographical Note*, w: Idem, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, s. X. (Nie wiem, kim mogę się wydawać światu, lecz sobie samemu wydaję się tylko podobnym do chłopca, który bawił się na brzegu morza i znajdował czasami gładzy kamyk czy muszlę ładniejszą niż zazwyczaj, podczas gdy wielki ocean prawdy rozciągał się cały, nieodkryty przede mną).

Eva Žiaková

A loneliness experience of divorced women via prism of personal dimensions

Key words: philosophy, psychical

More than two thousand years ago Aristotle declared: *Nobody would choose the life without friends on conditions that he/she will have all the rest in the world.*

Loneliness...

A simple word has a bitter content. It means a distressing individual experience which is not anything trivial and it is very difficult to get rid of such a feeling. A lonely human being lives in a psychological and emotional wasteland: isolation, estrangement, misunderstanding feeling, a feeling he/she is not loved by anybody at all, depression, boredom, and discomfort, to become withdrawn, to be excluded by everybody...

The institution, which theoretically personifies the needs fulfilment of mutual participation and love, is marriage. Man by a divorce may lose a breeding ground for satisfaction of these needs and becomes predisposed to acquire a loneliness feeling.

The presented paper contains selected research results of loneliness on a sample of divorced women. The research objective was to discover the difference of a loneliness experience between divorced and married women, and to find a possible relation between a loneliness experience and their selected personality characteristics.

The loneliness problem research up to the present

As to the social meaning we may understand loneliness as a state when man has torn all the social contacts with other people, he/she is isolated from a surrounding world.

Psychologically we may define a lonesome human being as such who feels lonesome/alone, often also in spite of that he/she may find himself in a wide community of people.

Loneliness is a multidimensional concept which may be divided from different aspects. J.Výrost and I.Slaměnik [21] divide loneliness into:

- emotional – caused by absence of close, familiar relation with one explicit person,
- social - it may cause the absence of friends and acquaintances, the lack of social links in which people may share mutual activities and interests.

These two types do not have to depend on each other.

It is important to distinguish loneliness as a feature and loneliness as a state [22, 123]. The loneliness feature represents a relatively stable pattern of a loneliness experience which with regard to the situation changes only a little. The loneliness state is a temporally limited experience; it is connected with dramatic and expressive changes in the life. Such a change in a woman life may be a divorce action. It is related to the necessity of forming and creating new social nets which burden a woman life situation.

The loneliness division from a temporal point of view according to J.F.Bruno [1] is as follows:

- short-term, temporary – it is a reaction on the certain arisen situation, for instance – if we are neglected in a new, for us strange company of people (according to T. Matulayová [12], it is a vital feeling)
- long-term – it has a longer lasting character and consequences, it negatively effects a life quality (according to Matulayová it is a burden life situation)
- From a psychological point of view we divide loneliness according to F.J. Bruno [1] as follows:
- **cognitive** – if we do not have anybody close to talk to about work, creation, with whom we could understand each other in a professional or philosophical sphere
- **behavioral** – absence of friends with whom we could spend our free time (the time out of home). Pleasure of our favourite activity (cinema, trip to the nature, parlour game ...) is reduced very much as we cannot share it with anybody.
- **emotional** – dissatisfaction state of love needs as an emotional affection, high emotional deprivation. It is the worst loneliness sort and its consequences are the most serious/striking.

From the judging aspect we evaluate loneliness as a negative phenomenon, both – in social and psychological point of view.

Loneliness is a negative mental and emotional state for which are typical feelings of isolation and absence of important relations with other people [1,8].

As to other authors, a loneliness experience may be also a reflection of a deeper interest about existential questions and searching for the sense of life [22, 122]. The same authors define loneliness as an experience of superficial and cool relations which may be found from time to time at many people's behaviour. *...there are people whom even a lot of contacts do not help overcome loneliness. The quality of existed relations is what matches more.*

L. A. Peplau, D. Perlman [22] emphasize at the loneliness characterizing three aspects:

- Loneliness is a subjective experience; it results from our interpretation of affairs/events. It cannot be revealed by observing whether there is somebody alone or surrounded by many people
- Loneliness is the perception result of insufficiency in interpersonal relations
- Loneliness is a negative experience

People may have a large net of relations with the other people and members of a family and still they can feel alone if there is not in these relations a phenomenon of intimate share [13, 249].

From the aspect of wider social contact there is an interesting view on the groups of people for whom loneliness could be a reality [12]:

- children, youth, adults, seniors
- healthy, ill, handicapped
- employed, unemployed
- women, men
- people who live without a family or closer contacts with other people
- people who live in social welfare institutions
- people in families or in households with relatives

The above mentioned categories claim that loneliness as a social phenomenon may refer to any group of people.

P. Tournier [19] gathers lonesome people into groups which are determined by certain reasons: emigrants, people who are not able to break barriers, famous people, scientists, professors, politicians, helping professions, priests, sects in church, life in order community. The most specific categories of lonesome people are old, ill and dying.

The separate category gathers - according to I. Sobotková [18] - one of the parents who as a partner became alone with children: lonesome mothers who remain with children on their own. They fight with such problems as - increased stress, financial

problems, occupation/career, household run, the self-evaluating changes and jeopardizing of personal identity. Psychically difficult may be an interaction with children, a conflict relation with ex-partner, uncertainty connected with a possible new partner relation. Especially stressful it is when one of the spouses moves away. He/she loses a familiar place and a supporting net, contacts with parents, friends.

Then there is a serious question what are the subjective and objective reasons of loneliness. Usually loneliness is caused by given circumstances and situations into which people get them. J. Výrost, I. Slaměník [21, 122] claim that *certain types of situations lead with higher probability to loneliness feelings than others*. As to T. Novák and V. Capponi [15] objective reasons occur approximately at every fifth lonesome human being what makes 20% lonesome people. Among the most often objective reasons we rank: care about ill parents, long-lasting physical illness (handicap), delay of looking for a partner, **divorce**, become a widow/widower, dependence on his/her occupation, a place of residence, a stay in the institution/hospital.

More often reasons of loneliness are subjective factors as follows: consequences of youth sins (negative partner experience, immoral life...), deservedness and shyness of introvert, pampering and extreme dependence on parents and security of home...), problematic features of a personality and immaturity), objective psychical handicaps (mental diseases, disability pension treatment), somatic handicaps, own decision...

J. Výrost, I. Slaměník [21] introduce the other reasons as lack of social skills, incorrect proportion of self-revealing, subjective ascribing weak abilities and higher proportion of anxiety referring to them, anger, unforgiving, recession, coldness, inaccessibility, unemployment... P. Tournier [19] again fear and conflict, competition, suspicion, social formalism, charitable organisations which feed and dress, but do not satisfy desire for comprehension, personal work with people accepted for occupation, non-cooperativeness and functionary in the job.

P. Tournier [19, 50-51] admits a loneliness reason of many women especially today with a consequence of their emancipation and excessive shift of feminism into social happenings. *Reality that a lot of women live lonesome, they stay non-married because they are divorced, it leads to disintegration of society which the danger we are concerned with. A modern woman is for the sake to her sudden emancipation more than anytime before in a total emotional and moral confusion. They suffer very deeply...*

Loneliness as a social and psychological phenomenon consequently has expressive manifestations which are to be felt as changes of personality, dependence, aggression to himself/herself, to people, to all surroundings, depression, stress, frustration, not to cope with burden life situations, neurosis, despondency, despair, self-regret, suicides,

social isolation, reserve solutions (food, mass-media), fear from loneliness, absence of affiliation and emotional contact.

Non-fulfilled need of love leads us to anger and then it is performed by aggression to himself/herself, to people we blame for our situation / state or to the whole surroundings. Aggression breaks even the last contacts with the surroundings and it introduces a human being into deeper loneliness [17, 64]. The reason of frequency depression increase and aggressions is considered the lack of emotional relations. They say that depression is the classical illness of people without relations and lonesome.

Loneliness of divorced women

As to our research premise, divorced women - who live with their children and did not find a new partner- experience loneliness.

We relied on the discovery of C. Gilliganová [5] who claims that relations play an important role in a woman's life (that is – more important than in a man's one). As to her research girls are defined under the influence of upbringing in relations, in conception of attention/solicitude, conformity, cooperation and boys are defined on the base of own competences, in conception of achievement, dominance, self-recognition. These presumptions were confirmed with some research, for instance – the research of K. Horneyová [in: 5] which by TAT tests showed the importance of women's intimate relations. Men more often saw danger in the pictures showing their personal affiliation which – according to them – occurs from intimacy (degradation, refusal, deception, betrayal in a couple, in a coexistence, in a marriage, in a friendship). They say that relations are easy to be replaceable, and they try to keep rules which are agreed in advance. Women considered seeing danger in impersonal situations which are connected with such a performance as isolation, loneliness, separation in working and school atmosphere. Women tried to change the rules to keep relations.

In spite of these findings M. Vágnerová [20, 36] claims that initiators of divorce are more women than men. One of the reasons is different expectations in the relationship to marriage. Women have a greater need of their internal relation fulfilment. Then women feel to be more burdened with marriage and parenthood (they must more invest in it and then they expect more). Eventually they are surer that after divorce they are them whom children remain with. They solve with the divorce their dissatisfaction with their marriage partner whom they consider to be redundant and ballasting, especially if they are economically absolutely self-sufficient. Identity of women is to a great extent determined by relations to close people, but in a divorce situation they are gratified just by their children (friends, parents...). After divorce principally a hard situation is to happen and divorced partners must face it/cope with.

According to the research of Hestia foundation from the year 1995, dissatisfied are especially divorced women with their family situation - up to 58,5%, then divorced men 46,5%... Opposite to it for the first time married men and women are satisfied. Dissatisfied are 32.5% women and 32.7 % men. [14, 8].

According to the research of Kameran and Kahn [16, 238] divorced women face lesser contribution from the other people than divorced men with children and many from them claim that they feel lonesome. The majority of them – similarly to fathers – try to do their working duties without offering welfare of their children. In comparison with men, women hold less often prestigious and well-paid posts, their work does not have flexible working hours, they get underestimated salary and there are inaccessible or shortage of offered facilities with children-care. It even happens that it can be very difficult for a mother-self-breadwinner to find any job at all. So it is not a surprise that the biggest women problem of all – who are lonesome with children – is money [16, 238].

Gross [16, 242] introduces that even if there is for women a new marriage the best way how to prove their financial situation after divorce, women hesitate more than men. In addition, care about children happens to isolate a woman from a society and she harder takes part in social activities, at which she could become acquainted with a potential partner for a new marriage.

We have chosen/selected middle-aged women into our sample when their children are more *independent or are adolescents and a woman may lose her bindings with the family more often. A crisis of a middle age is connected with the change of a mother role, with emancipation from dependence on a family and children... Emphasis increases on a personal success, there is a stimulation of development on some personality features/character, e.g. dominance, emotional stability, self-respect/self-esteem degree... C. G. Jung reminds that the crisis of a middle age is connected with loneliness feelings. Achievement more independence on various people leads to a feeling of some isolation. A forty-year-old person becomes more introvert and he/she concentrates on his/her experience/survival [20, 384].*

A woman personality under the influence of a certain way of life – connected with the concrete roles – changes. As to personality features, there are two decided alternatives:

- typical womanlike features (becoming evident in the orientation on a family) as a concentration to compromise, submission, and sensibility, support of positive interpersonal relations and it restricts ambition, or accent on an individual achievement

- typical manlike features (connected with the professional orientation) is dominance, assertiveness, accent on an individual recognition (mainly when it is a leading post at work) [20, 323].

Within our research we wanted to know if there is any difference between personality dimensions of married and divorced women. We assume that divorce and a life situation after it (taking over the leading role in a family) may stimulate in a woman a development of masculine features – e.g. dominance, activity, rationality. We can consider that loneliness experience will be higher at women, who are concentrated on an individual achievement, or divorced women are forced to take a dominant role, its masculine elements, they have a lot of duties and a little time for the development of their private life. And then they indirectly stay lonesome, socially isolated.

Loneliness definition and chosen personality variables

It appears from our paper that authors consider loneliness a negative mental and emotional state for which is typical *isolation feelings and lack of more important relations with other people*.

We will distinguish **social loneliness** as a state when a human being/person has broken nearly all social contacts with other people, he is isolated from the surrounding world, or the frequency of the social contacts is not satisfactory; and **emotional loneliness**, when a person is missing the private relation to other person which could bring him emotional satisfaction, although he is encircled by many well-known / famous people.

At the definition of personality variables we rely on the interpretation which is introduced by the author of questionnaire – E. Kudlíčková [10]. The items of particular dimension poles are chosen to catch these qualities:

Activity: rapidity, aggressiveness, vigour, dynamics, vitality and determination.

Passivity: slowness, non-aggressiveness, non-dynamics, lowered vitality, indecisiveness.

Instability: impulsiveness, unbalance, discomfort, impulsiveness.

Stability: peace, balance, prudence, self-control, durability.

Dominance: domination, self-assurance, independence, authoritativeness, aggression.

Submissiveness: subordination, obedience, non-independence, tolerance.

Rationality: *secondsignality*, restraint, reflex..., objectivity, sensibility.

Sensuality: *firstsignality*, imaginativeness, intuitiveness, unaffectedness, subjectiveness.

Extroversion: cooperation, socialization, openness, sociability, participation.

Introversion: anti-socialization, uncommunicativeness, deservedness, taciturnity, coolness.

Objectives and hypotheses of the research

The research objective was to discover loneliness experience of divorced women and then to compare these facts with a control group of married women. To find out the relation between loneliness experience of divorced women and chosen personality characteristics.

On the basis of the other research discoveries we expected that there is the difference between social and emotional loneliness experience as also investigated personality dimensions between divorced and married women; and the relation between emotional and social loneliness experience and chosen personality characteristics between both groups.

The research sample and the method of its choice

Our sample forms the group $N_1 = 21$ of divorced and the control group $N_2 = 21$ of married women who we chose by explosive deliberate choice at the age of 35 - 50 years, employed, with secondary and university education, they live with their children (1 to 3 children), in a town without a husband minimally 2 years. We respected thus the time for coping with the *divorce trauma* [14, 28]. The control group of married women was chosen by a couple selections according to the age, education, a place of residence and a number of children. The only condition in the case of the control group selection was the coexistence in a mutual household with a husband and children. The research carried out from October – November 2005.

Applied methods and methodology

In the research we used the questionnaire KUD for the orientation about basic personality dimensions of a normal person, Eva Kudličková is the author, and Komárková standardized the questionnaire in the year 1968 (1973).

The informative loneliness questionnaire [7] contains 19 questions. The questions are concentrated on general loneliness perception (emotional and social) and on discovery whether the participants consider to be lonesome, and if yes, which ways they cope with, whether they think that loneliness has an influence on their life quality. The questionnaire is also focused on social dimension – on the questions, which groups of people in a society are considered to be lonesome and why. The questionnaire objective is thus to comprehend loneliness as a psychological and social dimension.

The scale NLS, that is Loneliness scale, composed Jenny de Jong Gierveld & Theo van Tilburg from the Netherlands [9]. We chose this scale for its simplicity and uniqueness. The data we worked up by *Statistica* '98 edition program, we applied descriptive and inductive statistics. As our sample fulfils demands of normal data distribution in the majority of investigated variables according to the Kolmogorov-Smirnov Test of normality (all measured personality dimensions and score in social loneliness), so we applied parametric statistics: t-tests for independent selections and Pearson's coefficient of correlation for measuring the relation between given variables in particular.

We also used non-parametric statistics Mann Whitney U-test, by which we detect the difference of emotional loneliness experience between compared women groups in a rough score measured by the loneliness questionnaire (NLS). We applied Spearman coefficient of correlation for discovery the relation between personality dimensions and the degree of emotional loneliness experience. The normality test showed that in investigated variables (personality dimensions, social loneliness) there is data distribution normally displayed, that is why we may apply parametric statistics for statistic calculations, except emotional loneliness variable, where we will use non-parametric statistics.

Tab. 1: Test of normality (Kolmogorov-Smirnov test) for the group of divorced and married women

Kolmogorov-Smirnov Test		
married	max D	p
PAS_AKT	0,142282	p > .20
LAB_STAB	0,139746	p > .20
SUB_DOM	0,091161	p > .20
ZMYS_RAC	0,12141	p > .20
INT_EXTR	0,177774	p > .20
EM_OSAM	0,31246*	p < ,05
SOC_OSAM	0,159401	p > .20

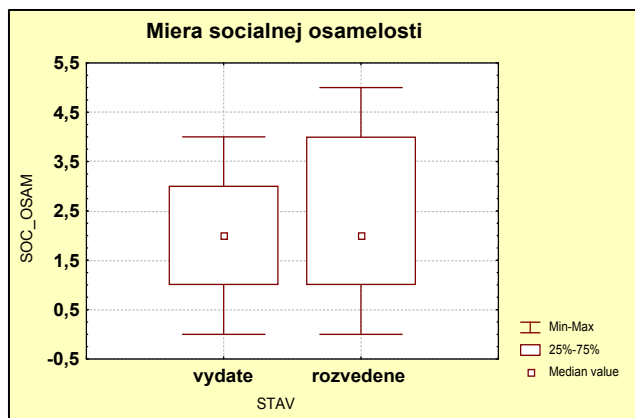
Acquired results

For establishing the difference in a rough score of social loneliness for married and divorced women we applied t-test for independent selections. The results did not confirm statistical distinguished difference between introduced groups. But divorced women gained higher average in social loneliness on the probability level $p=0,423$. Given difference is illustrated in the tab.2 and graph 1.

Tab.2: The difference in social loneliness experience, $N_1=21$, $N_2=21$

t-test	Mean		t-value	p
	married	divorced		
SOC_OSAM	2	2,380952	-0,80978	0,42286

Graph 1: Social loneliness degree



For the difference discovery in emotional loneliness experience we used Mann-Whitney U-test (tab.3). There is not a significant difference, married and divorced women gain nearly the same score in emotional loneliness, in tab.4 of descriptive statistics the average of both groups is the same.

Tab.3: The difference in emotional loneliness experience, $N_1=21$, $N_2=21$

Mann-Whitney U Test					
	RankSum	Rank Sum			
	married	divorced	U	Z	p-level
EM_OSAM	455,5	447,5	216,5	0,100623	0,91985

Tab.4: Descriptive statistics for the difference in emotional loneliness experience, $N_1=21, N_2=21$

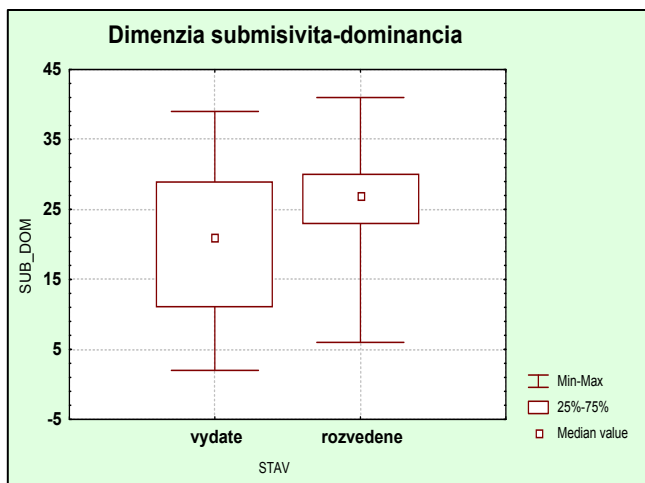
divorced	Mean	Median
EM_OSAM	1,380952	1

The research was concentrated also on the personality dimensions investigation (measured by personality questionnaire KUD) of married and divorced women. Between the introduced groups the statistical distinguished difference was not confirmed, although divorced women gained in t-test higher score in personal qualities: activity and instability, dominance ($p=0.111$), sensuality ($p=0.266$) and extroversion ($p=0.334$).

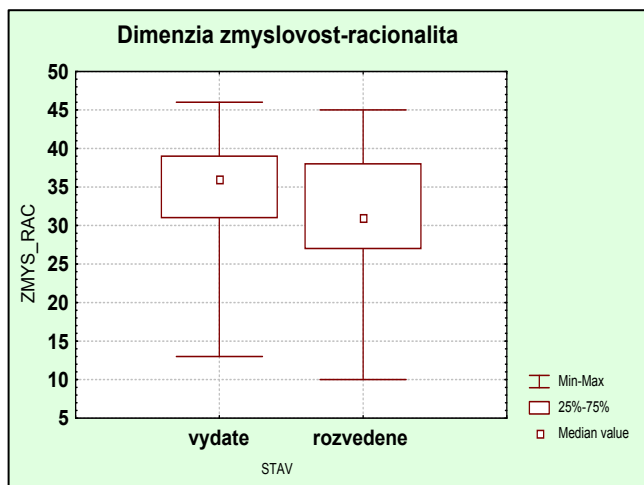
Tab.5: The difference in personality dimensions, $N_1=21, N_2=21$

t-test	Mean		t-value	p
	married	divorced		
PAS_AKT	28,09524	30,47619	-0,7394	0,463982
LAB_STAB	31,09524	28,66667	0,851503	0,399559
SUB_DOM	20,33333	25,47619	-1,62983	0,110989
ZMYS_RAC	34	31	1,127014	0,266452
INT_EXTR	29,66667	33,42857	-0,97819	0,33386

Graph 2: The differences in the personality dimension submissiveness – dominance of married and divorced women



Graph 3: The differences in the personality dimension sensuality – rationality of married and divorced women



In our research we also supposed that there is the relation between emotional and social loneliness experience of divorced and married women and selected personality qualities. This expectation we verified with Pearson coefficient of correlation on the sample $N_1=21$, $N_2=21$.

In the group of divorced women we did not find statistical significant relation between personality dimensions and social loneliness. To statistically significant result was closest the relation between the dimension introversion – extroversion and social loneliness ($r = - 0.33$). This relation was in the group of married women statistically significant ($r = - 0.447$).

Tab.6: Pearson's coefficient of correlation, $N_1=21$, $N_2=21$ on the level of significance $p<0.05$

Divorced	SO
PAS_AKT	-0,13239
LAB_STAB	-0,22721
SUB_DOM	-0,30165
ZMYS_RAC	0,30176
INT_EXTR	-0,33004

Married	SO
PAS_AKT	-0,28238
LAB_STAB	-0,33522
SUB_DOM	-0,19322
ZMYS_RAC	-0,06113
INT_EXTR	-0,4469*

*on the level of significance $p<0,05$

At the relation measuring of emotional loneliness and personality dimensions we applied Spearman's coefficient of correlation on the sample relation only between dimension introversion - extroversion and emotional loneliness ($R = -0.477$). In the married women group this relation was not confirmed ($R = -0.281$).

Tab.7: Spearman's coefficient of correlation, $N_1 = 21$, $N_2 = 21$

	Spearman			Spearman	
	R	p-level		R	p-level
Divorced			Married		
PAS_AKT & EO	0,122364	0,597223	PAS_AKT & EO	-0,29239	0,198385
LAB_STAB & EO	-0,14038	0,543896	LAB_STAB & EO	-0,26128	0,252611
SUB_DOM & EO	0,046288	0,842077	SUB_DOM & EO	-0,13375	0,563255
ZMYS_RAC & EO	0,35649	0,112686	ZMYS_RAC & EO	-0,08163	0,725024
INT_EXTR & EO	-0,47741*	0,028627	INT_EXTR & EO	-0,28063	0,217867

Interpretation of selected research results

Our expectation that there is the loneliness experience difference between divorced and married women did not prove. Neither in a rough score of social loneliness, measured by t-test for independent selections, nor in a rough score of emotional loneliness, measured by Mann-Whitney U-test.

The degree of emotional loneliness experience is on average at both women groups the same; into the category of emotionally lonesome we may rank 19% of divorced and 23% of married women. It may mean that the same as divorced women, who live without a partner, are missing a private and secret relation with one concrete person, the same in the marriages intimacy may be gradually lost and by that emotional loneliness experience deepens. Nevertheless, according to the statement, about 80% of both groups' women do not experience emotional loneliness. Up to these discoveries, **the absence of a life partner does not have a decisive influence on emotional loneliness experience of divorced women.** As relations in a woman life play an important role, we predict that their emotional life is fulfilled with relations to children, friends, parents ...The other sort of interpretation is offered by B. Hellinger (2000, p.36), who claims that *...when spouses divorce, both have a new chance – not only this who leaves, but also that, who is left...* It is possible then, for instance - that after divorce of an unhappy marriage, in which a woman suffers, she understands that divorce or the time after it is the chance to start a new life, new relations; it is the time focused on self-development and self-enrichment about a new social and emotional dimension. So it is necessary to continue in the women loneliness research and concentrates also on the discovery of social and emotional relations, proceeding the research period.

Into the category of social loneliness we may place - on the basis of statements - up to 67% divorced and 61% married in our investigated sample. This high percentage is interpreted thus - these women are not pleased with their social contacts (their frequency, fervour, participation...). Another possible explanation is that we placed the gained data into categories bluntly and from very low score.

The answers difference in the Informative loneliness questionnaire was manifested by that, that divorced women more often choose activity, married ones faith and religion or closing into themselves at the solving the situation not to be alone. Divorced women are more willing to start new friendships, whereby married women react negatively, too. This discovered reality is possibly to be interpreted by that, a divorced woman who cares about her children alone may feel an absence of an equivalent partner in the household for sharing the everyday *concern and delight*. To fulfil such a need is a divorced woman more ready to develop more activity at sharing mutual interests with her friends and relatives. She is more open to new contacts and she searches for them.

The reason for new partnerships of divorced women is the possibility of a bad financial situation and sexual satisfaction, whereby married women take children into consideration more than divorced ones. We cannot claim that married women prefer their children more than divorced. We think that married women do not face and do not consider complexity of the life situation without a partner, and that is why they do not choose a chance to be come financially independent.

It is interesting, that the question - if they decided to join marriage for any price, divorced women never answered positively, whereas married ones did. Probably it is influenced by a bad experience of divorced women with a marriage.

A considerable difference is in the answers on the question: How do you feel being alone, what causes in you such a feeling? **As to divorced women, a feeling of freedom and independence prevails**, less often they experience fear and uncertainty, whereby married women feel sorrow, depression and financial uncertainty, but a relaxation feeling, too. Divorced women probably felt in the marriage controlled and not free, dependent on their husband. As if **the divorce was a rescue for them, the chance for self-realization**. It is natural, that married women more often express negative feelings at a potential divorce, what is possible if to explain an unknown fear.

Our statements refer to our sample of divorced and married women. Their number is not representative, so we cannot generalize their answers.

In personality dimensions statistically significant difference between the groups did not prove. Our premise, that divorce and a life situation after it (taking over the leading role in a family) may stimulate the development of masculine features in a

woman – for instance, dominance, activity, rationality, was not confirmed. Though divorced women had a tendency to dominance and married to submissiveness, we cannot confirm that this difference was caused by a different situation of a woman in a marriage and after divorce.

Continuity between personality dimensions and a loneliness degree developed only in an introvert and extrovert dimension. This dimension - in general - corresponds to social manners of man. The more are women in our sample introvert, the higher degree of emotional and social loneliness is there, and that goes both in divorced and married women. We suppose if we had a bigger and a more representative sample of women, we could find statistically distinguished results of both groups, in emotional and social loneliness referring to a given dimension. We assume that this introvert and social loneliness relation is saturated in a big emotional need of introvert women after emotional and social closeness, but their excessive uncommunicativeness and coolness paralyze them in satisfaction of their desire of social and emotional repletion.

The contribution of our research we consider to be the discovery that the absence of a life partner does not have a decisive influence on an emotional loneliness experience of divorced women. Loneliness experience due to the absence of a life partner divorced women probably compensate, or mitigate in substitute relations to children, friends, parents... The very interesting discovery was that the personality dimension introversion has a positive relation to loneliness experience.

Loneliness experience married women, too, and we may affirm that marriage is not the guarantee of a woman emotional satisfaction, though formally it may look like that.

- [1] Bruno F.J., *Nebudte sami aneb jak si získat přátelé*, Praha: Lidové noviny 2002.
- [2] De Jong Gierveld J., Van Tilburg T.G., *Manual of the loneliness scale*, Vrije Universeit Amsterdam, Department of Social Research Methodology 1999.
- [3] Eis Z., *Kříže všedního dne*, Praha: Grada Publishing 1994.
- [4] Gardner R., *Rozvod a čo ďalej?* Martin: Osveta 1991.
- [5] Gilligan C., *Jiným hlasem*, Praha: Portál 2001.
- [6] Hall C.S., Lindzey G., *Psychológia osobnosti*, Bratislava: SPN 2002.
- [7] Havrilová J., Žiaková E., *Osamelosť ako sociálna a psychologická kategória*. Diplomová práca. Prešov, FF PU 2003.
- [8] Hellinger B., *Skrytá symetrie lásky*. Praha: Pragma 2000.
- [9] Chomová Z., Výrost J., *Anxieta a depresia ako prejavy osamelosti*. Diplomová práca. Prešov: FF PU 2004.
- [10] Komárková E., *Osobnostní inventář KUD*, Bratislava: Psychodiagnostica 1973.
- [11] McGinnis A.L., *Priateľstvo - Ako sa priblížiť k ľuďom, na ktorých nám záleží*, Liptovský Mikuláš: TRANOSCIUS, a.s., 1995.

- [12] Matulayová T., *Osamelosť v kontexte sociálnej práce*, in: Tokárová A., (Eds.), *Kvalita života a ľudské práva v kontextoch sociálnej práce a vzdelávania dospelých. Zborník referátov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou*, v Prešove 2.-3. Apríla, 2001. Prešov, Acta Facultatis philosophicae Universitatis Presoviensis..
- [13] Nakonečný M., *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, nakladatelství AV ČR 1997.
- [14] Novák T., *Rodičovské judo*, Praha: Grada 2000.
- [15] Novák T., Capponi V., *Prosím, zoznámte sa*. Martin: Osveta 1989.
- [16] Renzetti C., Curran D., *Ženy, muži a spoločnosť*, Praha: Karolinum 2003.
- [17] Sengerová G., Hoffmann W., *Testy osobnosti*, Bratislava: IKAR 1997.
- [18] Sobotková I., *Psychologie rodiny*, Praha: Portál 2001.
- [19] Tournier P., *Osamelosť medzi ľuďmi*, Praha: Návrat domú 1998.
- [20] Vágnerová M., *Vývojová psychologie*, Praha: Portál 2000.
- [21] Výrost J., Slaměník I., *Aplikovaná sociální psychologie II*. Praha: Grada Publishing 2000.
- [22] Výrost J., Slaměník I., *Sociální psychologie*, Praha: ISV 1997.

Marcin Szawiel

Wątki filozoficzne w twórczości poetyckiej M. K. Sarbiewskiego

Philosophical threads in the poetic work of M.K. Sarbiewski

Key words: philosophical, Sarbiewski

Ostatnie lata przyniosły poważnie badania i pogłębioną refleksję nad filozofią M.K. Sarbiewskiego. Oczywiście, Sarbiewski nie był filozofem-teoretykiem, wypowiadającym swe poglądyw formie przemyślanego dyskursu. Nie był też filozofem-poetą w tym sensie, izby miał w formie wierszowanej przedstawiać traktat filozoficzny (jak Plotyn czy Lukrecjusz). Nie ma u niego poetyzacji tez filozoficznych czy teologicznych, nie jest to filozofia ubrana w poetyckie szaty. Był natomiast artystą, który w swej twórczości poetyckiej wypowiadał filozoficzne przemyślenia. Czy można zatem zaliczyć Sarbiewskiego do określonej szkoły filozoficznej? Odpowiedź udzielana na to pytanie przez większość badaczy jest negatywna [1, 87].

Sarbiewskiego ogląd świata jest w pełni tożsamy z katolicyzmem rzymskim zreformowanym po Soborze Trydenckim. Katolicyzm potrydencki dopuszczał jednak – choć w sposób bardziej restrykcyjny w porównaniu z katolicyzmem renesansu – adaptację dla potrzeb doktryny poglądów rozmaitych szkół filozoficznych odziedziczonych po wcześniejszych epokach. Chodzi o arystotelizm w wersji scholastycznej, ale też istotnie zmodyfikowanej przez renesans, renesansowy neoplatonizm, przesycony wątkami hermetyczno-gnostyckimi, oraz neostoicyzm. W przypadku Sarbiewskiego możemy mówić o obecności poglądów i wątków zapożyczonych ze wszystkich wspomnianych szkół, jednak z wyraźną dominacją neostoicyzmu. Warto podkreślić, że taka obecność nie musiała – sama w sobie – oznaczać całościowej akceptacji poglądów danej szkoły [4, 91]. Wiele filozoficznych wątków, a także pojedynczych sentencji weszło do kanonu *loci communes*, powszechnie obecnego w dziełach niemal wszystkich ludzi wykształconych na bazie literatury antycznej. Wydaje się jednak, że Sar-

biewski – idąc i w tym względzie w ślady swego mistrza, Horacego, szczególnie wiele inspiracji czerpał ze stoicyzmu. W jego twórczości można wykazać mnóstwo wątków, zapożyczeń i similiów z Seneki. Jednakże inspiracje zaczerpnięte ze starożytnej filozofii nie są obecne w stanie *czystym*. Pojęcia i wartości filozofii starożytnej uległy prze-wartościowaniu, niekiedy w sposób wyjątkowo subtelny, poprzez ewokowanie opozycji między wartością pozorną, kwestionowaną, a wartościami prawdziwymi. I jedno, i drugie nazywane są tymi samymi słowami i pojęciami, ale znaczenie tym słowom i pojęciom nadawne jest w obu kontekstach inne, często odwrotne w stosunku do pierwotnego; czasem owa zmiana znaczenia jest zaznaczona dookreślającym dane słowo waloryzującym przymiotnikiem (np. prawdziwy, wieczny, niebiański). Adaptacja poglądów starożytnych filozofów podlega tym samym regułom, jak imitacja i czerpanie zapożyczeń z poezji starożytnej. Podstawowym i niezbędnym warunkiem, założeniem takiej adaptacji jest jej *chrystianizacja* – czyli nadanie jej treści zgodnej z wiarą chrześcijańską. Przyjmuje się, że starożytni filozofowie mogli dostąpić daru naturalnego poznania Bożych prawd, niejako w sposób intuicyjny, czasem mówi się o poznaniu *zamglonym*. Stąd szczególnie częste odwołania do tych filozofów, którzy wyznawali i głosili filozoficzny monoteizm, ewentalnie henoteizm. Ów filozoficzny monoteizm (henoteizm) to przekonanie o istnieniu Jedyne-go, Najwyższego Boga, którego czczone w tradycyjnym kulcie bóstwa byłyby tylko różnymi nazwami, bądź emanacjami. Przekonanie takie miało postać *zakrytej prawdy*, dostępnej dla jedynie wybranych umysłów. Dla potrzeb chrześcijańskiej adaptacji starożytnej myśli przyjmowano za rzecz oczywistą, że ów Jedyne Bóg filozofów jest tożsamy z Bogiem Starego i Nowego Testamentu. Wspomnane *naturalne* poznanie jest często obrazowane za pomocą pojęcia *oblique docere* czyli nauki ukrytej, pośredniej. Chrześcijanie dopatrują się w dziełach pogan jak najbardziej chrześcijańskich treści, ukrytych i nie całkiem rozpoznawalnych *zamglonych*, dla samych autorów. Stąd mamy próby chrześcijańskiej interpretacji nawet mitycznych opowieści, uważane za jak najbardziej uprawnione, i bynajmniej nie kolidujące z sensem myśli autora (sensem *zakrytym*). Typowym zabiegiem identyfikacyjnym tego rodzaju jest dokonane przez Sarbiewskiego w *Dii gentium* utożsamienie bóstw pogańskich z biblijnymi patriarchami z Księgi Rodzaju, oraz utożsamienie Erosa/Amora z Miłością Bożą. Amor jest przedstawiony jako kosmiczna moc, respektująca jedność w wielości i wielość w jedności, co jest paralełą do częstego w teologii pojmowania Miłości Bożej [8].

Podobnie jak jego mistrz Horacy, Sarbiewski pojmuje rolę poety w krzewieniu filozofii. Jest to rola poety-uczonego (*poeta doctus*), zresztą powszechnie przyjmowana w renesansie i baroku. Poeta-uczony winien wskazywać i odsłaniać istotę prawdy, dobra i piękna. Jedo zadaniem jest pobudzać do refleksji poznawczej, docierać do

istoty bytu. Cechą znamionującą filozoficzną rolę poety jest to, że dociera do prawd nie poprzez typowo filozoficzny dyskurs, a poprzez symbol i alegorię.

Filozoficzne inspiracje i poglądy Sarbiewskiego nie dają się określić jednoznacznie. Oczywiście, podstawową formacją duchową dla Sarbiewskiego była formacja zakonu jezuitów. Chcąc znaleźć egzemplifikacje jezuickiego typu duchowości w jego poezji, stajemy przed podobnym problemem, jak w przypadku badania wszelkich inspiracji epistemologiczno-doktrynalnych, choćby w poszukiwaniach wątków filozoficznych. Poglądy teologiczne nie są w utworach poetyckich wypowiedziane wprost, wymagają odczytania metatekstowego. Potrzebne jest dokładne odczytanie języka poetyckiego, nie poprzestające na samej analizie filologicznej, a próbujące szukać głębszego sensu i niebezpośrednio danych odniesień [7, 97].

Duchowość Sarbiewskiego została ukształtowana poprzez to, co przywykło określać się mianem *jezuickiego humanizmu*. Mówiąc w wielkim uproszczeniu, chodzi o sformułowaną przez Luisa Molinę SJ teologię zbawienia, oraz duchowość opartą na wskazaniach i naukach Ignacego Loyoli. Jak wiadomo, nauka Moliny zakładała, że przynosząca zbawienie nieodparta Łaska Boża zyskuje swą nieodpartą moc, gdy człowiek przyjmuje ją wedle swej wolnej i nieprzymuszonej woli. Doktryna ta pozytywnie afirmowała człowieka również w jego ziemskiej egzystencji, wszystkie jego dzieła i rzeczy przezeń tworzone, o ile były zgodne z Bożym zamysłem, i nie kłóciły się z przykazaniami i wymogami wiary. Powstaje pytanie, jak pogodzić ową *optymistyczną* teologię z widocznym w wielu utworach Sarbiewskiego *pesymizmem*, znamionowanym choćby przez częste użycie barokowych toposów *vanitas vanitatum* i *contemptus mundi*. Wydaje się wszakże, że nie jest zasadne wnioskować o teologicznych poglądach Sarbiewskiego z samego faktu obecności czy nawet obfitości takiej topiki [6, 108]. Cechą poezji Sarbiewskiego jest użycie zwrotów, figur i metafor dla wyrażenia treści często przeciwnych w stosunku do pierwotnego zastosowania. Rozwikłania wspomnianej, w istocie tylko pozornej sprzeczności, można szukać poprzez odwołanie do dzieła podstawowego dla zrozumienia jezuickiej duchowości, *Ćwiczeń duchowych* Ignacego Loyoli. Sarbiewski w dziełach poetyckich nie powtarza w sposób uporządkowany poszczególnych medytacji i kontemplacji, niemniej po wnikliwej analizie dają się znaleźć wyraźnie inspiracje z dzieł założyciela Towarzystwa Jezusowego. Istnieje również zastosowanie poetyckich technik naśladownictwa i parafrazy; tylko wzorem nie są już pogańscy poeci, a chrześcijański święty i mistrz duchowy. Ignacjańska duchowość to przede wszystkim połączenie postawy aktywnej w życiu doczesnym (*vita activa* jako przeciwieństwo *vita contemplativa*) ze swoistym mistycyzmem. Przekonanie o marności i przemijalności ziemskiego bytowania, i ogólności świata doczesnego, prowadzi do poszukiwania, a właściwie kreowania bogatego życia wewnętrznego;

ignacjańskie ścieżki duchowe służą do budowania we wnętrzu człowieka ludzkiej harmonijnego świata integrującego osobowość. Wypowiadanie swych przeżyć, myśli, i stanów emocjonalnych było jednym ze środków zalecanych przez Loyolę ćwiczeń duchowych. Pozwalało na werbalizację subiektywnych uczuć. W poezji duchowa kontemplacja może się zrealizować na poziomie głębszym, niż ma to miejsce w naukowych traktatach teologicznych i poświęconych etyce. Wewnętrzna kontemplacja, oparta na metodycznie opracowanych ćwiczeniach duchowych, służyć miała poszukiwaniu niebiańskiej ojczyzny, jedynej prawdziwej ojczyzny świadomego w pełni swej wiary chrześcijanina. Sarbiewski jest zatem nie tylko poetą jak najbardziej chrześcijańskim, jest także poetą wypowiadającym, w sposób pośredni i nie przez teologiczny dyskurs, określoną wizję teologiczną. Zatem jak najbardziej uprawnione jest widzieć w nim nauczyciela moralności i moralistę (z pewnością nie – płytkiego moralizatora), oraz metafizyka i teologa. Warto dodać, że specyficzna, wyrosła na podłożu nauk Loyoli duchowość, mogła być przyczyną licznych i częstych inspiracji neo stoickich, zwłaszcza odwołań do Seneki [2, 154].

Sarbiewski prezentuje w swej twórczości, dyskretnie ewokowane i sugerowane w poetyckim przesłaniu, podstawowe pojęcia duchowości Ignacego Loyoli, kontynuowane i zalecane przez Towarzystwo Jezusowe. Wśród podstawowych zasad postępowania i kształtowania charakteru, zalecanych przez jezuitkę duchowość, można wymienić – działanie przeciw sobie (*agere contra*), kontrola nad gwałtownymi namiętnościami, zwyciężanie samego siebie (*vincere te ipsum*), nieufność wobec subiektywizmu przeżyć wewnętrznych, wybór samotności jako wartości, potrzeba samokontroli. Wiele z tych zaleceń ma stoicką proveniencję, stąd nic dziwnego, że w jego poezji jest tyle odniesień do Seneki. Jako wątki stoickie można wymienić także: postulat samowystarczalności, obojętności (*ataraksia*) - ale też rozumiany w sposób chrześcijański, bardziej jako panowanie nad złymi i grzesznymi popędami, niż obojętność wobec uczuć. Przeciwwstawienie mędrca poddającego świat refleksji, i panującego nad namiętnościami, ludziom z tłumu (wyobrażenie człowieka – twierdzy), metafora teatru-duszy jako zwierciadła sumienia [4, 53].

Sposób przedstawiania w dziełach poetyckich poglądów na sprawy boskie przywykło określać się mianem teologii fabularnej, lub bajecznej (*theologia fabulosa*). Miano to przydawano opowieściom antycznych poetów o bogach i mitycznych bohaterach; w epoce baroku, zgodnie z praktyką *chrystianizowania* pojęć antycznej literatury, teologią fabularną określano prezentację poglądów na kwestie religijne w formie ukrytej w poetyckim przekazie. Do sposobów przedstawiania owej *bajecznej teologii* należało użycie opartych na antyku reguł sztuki poetyckiej do wykorzystania wątków biblijnych, Ojców Kościoła, antycznych poetów chrześcijańskich. Wątki te poddawano

zabiegom egzemplifikacji i amplifikacji, parafraz, similiów, odsyłania do pierwotnego tekstu za pomocą kryptocytatów. W taki subtelny, niebezpośrednio dyskursywny sposób, prezentuje Sarbiewski bliskie mu ideały filozoficzne.

Summary

Sarbiewski was not a philosopher - theoretician that presented his views in the form of a well-thought discourse. Could Sarbiewski be assigned to a certain philosophical school? The answer to this question given by the most researchers is negative.

In case of Sarbiewski we could talk about the presence of views and motives that are borrowed from different schools, however with a clear dominance of new Stoicism. Sarbiewski – following his master, Horatio – took a lot of his own inspiration from Stoicism. We can point out a great number of motives and borrowings from Seneca. The adaptation of the ancient philosophers follows the same rules as imitation of the ancient poetry. The basic condition of this adaptation is its *Christianisation* i.e. giving to it contents according to the faith.

Like his master Horatio, Sarbiewski understands the role of a poet as a philosopher. The philosophical role of a poet is getting to the truths not through the typically philosophical discourse but through symbols and allegory.

As mentioned, Sarbiewski's philosophical inspirations and views cannot be defined unambiguously. Trying to find exemplifications of the Jesuit kind of spirituality in his poetry, we face similar problems as when we research any epistemological and doctrinal inspirations. Theological views in poetical works are not express directly, they need meta-textual interpretation.

Sarbiewski is therefore not only a Christian poet, but also a poet who directly (not through a theological discourse) expresses his theological vision. Therefore he can be considered a moral teacher and moralist, as well as metaphysician and theologian.

The way of presenting poetical views on godly question tends to be named fiction or fabulous theology (*theologia fabulosa*). This name was used for ancient writers' novels on gods and mythological heroes; in Baroque, according to the *Christianisation* practice for antic terms, the name fabulous theology was used for presenting views on religious questions in a form hidden in the poetic medium.

- [1] Bolewski J., Lichański J. Z., Urbański P., (red.), *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ*, Warszawa 1995.
- [2] Buszewicz E., *Sarmacki Horacy i jego liryka*, Kraków 2006.
- [3] Grochal Z., *Chrześcijański Horacy. Maciej Kazimierz Sarbiewski TJ i jego estetyka*, Niepokalanów 1994.
- [4] Mikołajczak A. W., *Studia Sarbieviana*, Gniezno 1998.

- [5] Stawecka K., *Maciej Kazimierz Sarbiewski prozaik i poeta*, Lublin 1989.
- [6] Urbański P., *Natura i łaska w poezji polskiego baroku*. Okres potrydencki, Kielce 1996.
- [7] Urbański P., *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae*, Szczecin 2000.
- [8] Urbański P. (red.), *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku*. Materiały z sesji *Neostoicyzm w literaturze i kulturze staropolskiej*, Szczecin 1999.

Wojciech Słomski

Kilka uwag o pojęciu *Tolerancja*

A few remarks about a notion of '*Tolerance*'

Key words: Philosophy, ethics, tolerance, freedom, community

Pojęcie tolerancji wiąże się wprawdzie z kluczowymi pytaniami filozoficznymi (np. o naturę i zakres ludzkiej wolności), jest jednak w filozofii pojęciem stosunkowo nowym. Ani w starożytności, ani w średniowieczu pojęciem tym się nie posługiwano, co jednak nie oznacza, że niemożliwa jest rekonstrukcja poglądów na treści, które obecnie mianem tolerancji określamy. Dla przykładu, Platon był bez wątpienia mniej *tolerancyjny* od Arystotelesa, choć z drugiej strony poglądy Arystotelesa na niewolnictwo także nie uprawniają do określenia go mianem *tolerancyjnego* w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Także filozofia średniowieczna obywatela się bez pojęcia tolerancji. Tomasz z Akwinu porównywał relacje pomiędzy jednostką o społeczeństwem do stosunku między częścią organizmu a całym organizmem. Oznaczało to, że część jest wprawdzie podporządkowana celom organizmu, jednak również cele organizmu nakierowane są na dobro każdej jego części [1]. W porównaniu tym zawarte są poglądy Tomasza na zakres ludzkiej wolności i związaną z wolnością tolerancję.

Pierwsze filozoficzne rozprawy o tolerancji dotyczyły tolerancji religijnej i zaczęły powstawać w okresie Reformacji. Niemożność rozstrzygnięcia konfliktów religijnych poprzez przymus była przyczyną, dla której zaczęto poszukiwać zasad umożliwiających współistnienie obok siebie różnych wyznań chrześcijańskich. Zasadą tą stała się właśnie norma głosząca *nieprzymuszenie* wyznawców innych odłamów do rezygnacji z własnych przekonań. Jako teoretyczną podstawę owej zasady przyjęto prawo każdego człowieka do wolności sumienia.

To podwójne, utylitarystycznie – aksjologiczne uzasadnienie zasady tolerancji utrzymało się do dnia dzisiejszego. Utylitarystyczny wymiar tolerancji podkreślali np. J. Locke i J. S. Mill. Locke domagał się np. uniezależnienia państwa od wiary i instytucji religijnych, z czego mała wynikać całkowita wolność wyboru religii (*tolerancje*

należy również okazywać przeciwnikom mającym odmienne zapatrywania w rzeczach wiary [2, 56]. Prawo do wolności wyznania filozof ten tłumaczył względnością prawd wiary i niemożnością udowodnienia ich absolutnej prawdziwości, z czego jednakże można wyciągnąć wniosek, że gdyby istniała możliwość dowiedzenia prawdziwości dogmatów religijnych, wówczas wolność wyznania przestałaby obowiązywać. Oznaczałoby to, innymi słowy, zniesienie prawa do błędu. Także J. S. Mill zwracał uwagę, że tolerancja w większym stopniu przyczynia się do powszechnej pomyślności niż jej brak. *Ludzkość – sądził Mill – zyskuje więcej, pozwalając każdemu żyć według jego upodobania niż zmuszając każdego, by żył według upodobań pozostałych* [3, 132].

Jasne zdefiniowanie pojęcia tolerancji jest trudne, ponieważ należy ono obecnie w równej mierze do dyskursu medialnego i politycznego co do języka filozofii. W dyskusji tej wskazuje się, że ideał tolerancji (jakkolwiek zdefiniowany) może być w praktyce realizowany w różnym stopniu (innymi słowy, tolerancja jest *stopniowalna*). Zwraca się też uwagę, że przeciwieństwo tolerancji, czyli nietolerancja, nie polega na powstrzymaniu się od określonego postępowania, lecz na działaniu skierowany w przeciwko cudzej wolności.

Można np. zaproponować definicję historyczną, która jednak nie jest zbyt przydatna we współczesnym dyskursie, ponieważ odnosi się do religii, nie będącej, ze względu na indyferentyzm religijny współczesnych społeczeństw, przyczyną dyskryminacji.

Ciekawsza wydaje się definicja odsyłająca do przedmiotu tolerancji. Można po pierwsza mówić o tolerancji w stosunku do ludzi. Tolerujemy wówczas drugiego człowieka nie ze względu na wyznawane przez niego poglądy, lecz pomimo faktu, że nie jest on jednym z nas. Przedmiotem tak pojętej tolerancji jest *obcy*, a więc jakaś mniejszość w obrębie własnego społeczeństwa lub też przybysz z zewnątrz. Podział na własną wspólnotę i jej zewnętrzne otoczenie zostaje zachowany, jednak *obcy* ma prawo stać się (w pewnym stopniu, zależnie od stopnia tolerancji) członkiem tej wspólnoty. Zewnętrznym wyrazem tolerancji wobec *obcego* jest poprzez przyznanie pewnych praw, okazywanie gościnności, zainteresowania odmiennością itd.

Ów ideał tolerancji wobec różnego rodzaju mniejszości mógłby obowiązywać w formie *czystej* jedynie w społeczeństwie, w którym prawa mniejszości nie są z jakichkolwiek przyczyn ograniczone, a jedynym problemem jest zabezpieczenie tych praw na przyszłość. Jednakże w realnie istniejących społeczeństwach liczne mniejszości znajdują się w gorszej sytuacji pod względem szans osobistego rozwoju i awansu społecznego niż społeczna większość. Powstaje zatem pytania, czy chcąc te szanse wyrównać powinniśmy stworzyć dla tych pokrzywdzonych grup pewne przywileje, dzięki którym można byłoby zniwelować skutki dawnej nietolerancji. Przywileje takie można wprawdzie odczytać jako dyskryminację niegdyś uprzywilejowanej większości

(np. białych mężczyzn klasy średniej w USA), z drugiej jednak strony, patrząc na społeczeństwo z perspektywy historycznej, przywilej te można potraktować jako rodzaj zadośćuczynienia za poniesione wcześniej szkody (podobnie jak pogorszenie się sytuacji uprzywilejowanej niegdyś większości można uznać za *naprawienie* wyrządzonej szkody). Postępowanie takie byłoby zatem zgodne z zasadą sprawiedliwości [4].

Często zwraca się uwagę na związek tolerancji z wolnością, należy jednak zauważyć, że nie we wszystkich sytuacjach, w których obecnie domagamy się tolerancji, można doszukać się realizacji prawa do wolności. Wolność wiąże się z możliwością wyboru, trudno jest zaś mówić o wolnym wyborze w odniesieniu do wyglądu zewnętrznego, języka ojczystego, orientacji seksualnej, osobistych zdolności, a często także stopnia wykształcenia i zamożności.

Przedmiotem tolerancji mogą być również poglądy, cele, wartości, normy i zachowania sprzeczne z tym, co uchodzi za dopuszczalne w danym społeczeństwie, czyli z powszechnie obowiązującym światopoglądem. Z tolerancją odnoszącą się do odmienności światopoglądu mamy do czynienia np. w przypadku konfliktów religijnych. Różne mogą być także podstawy, na których opiera się tak pojęta tolerancja. Może ona wyrastać po pierwsze z pobudek etycznych, a więc np. z przekonania, że każdy człowiek ma prawo do wolnego wyrażania swoich opinii i ekspresji własnych zachowań. Motywacja etyczna odgrywa decydującą rolę wówczas, gdy wyznawcy określonego światopoglądu dysponują możliwością tłumienia wszelkich *nieprawomyślnych* poglądów, lecz z uwagi na zasadę tolerancji z tej możliwości nie korzystają. Jeżeli natomiast wyznawcy sprzecznych światopoglądów dysponują mniej więcej wyrównaną siłą i żadna ze stron nie jest w stanie uzyskać fizycznego przewagi na drugą, wówczas motywem skłaniającym do przestrzegania zasady tolerancji wydają się być raczej względy pragmatyczne. Chodzi wówczas, innymi słowy, o przyjęcie założenia, że dążenie do uczynienia wyznawanej przez siebie doktryny powszechnie obowiązującą przynosi więcej szkód niż pożytku. Strony takiego konfliktu mogą też tolerować siebie nawzajem, a równocześnie wyłączyć spoza zakresu obowiązywania zasady tolerancji wyznawco jakiejś innej doktryny (np. członkowie kościołów chrześcijańskich mogą nie tolerować Żydów).

W filozofii dwudziestowiecznej stosunek jednostki do obowiązujących w danej społeczności poglądów i zasad określano w różny sposób, przy czym za znamienne uznać można dążenie do wprowadzenia w życie rozwiązań skrajnych i jednostronnych: poczynając od skrajnego kolektywizmu, obowiązującego głównie w systemach totalitarnych, aż po skrajny indywidualizm i liberalizm, traktujący wspólnotowe cele i normy jako całkowicie służebne wobec jednostki. Nie brak także prób takiego ułożenia relacji jednostka - społeczeństwo, dzięki któremu jednostka zyskiwałaby maxi-

mum wolności, a struktura społeczna – trwałość [5]. Wydaje się, że dyskusja o tolerancji wobec odmiennych światopoglądów stanowi element poszukiwania rozwiązań przystających do współczesnego, globalizującego się świata.

Najwięcej kontrowersji wzbudza tolerancja wobec zasad i działań, które samemu uważa się za moralnie złe. Konieczne jest tu przede wszystkim precyzyjne określenie granic tolerancji oraz sformułowanie zasad, według których zamierza się podejmować działania sprzeczne z zasadą tolerancji. Działaniem takim jest bowiem zarówno fizyczny przymus, wprowadzenie określonych przepisów prawa, jak i czysto werbalne potępienie i napiętnowanie.

Wydaje się, że większość etyków jedynie ten ostatni rodzaj restrykcji wobec zasady tolerancji byłaby skłonna uznać za uzasadniony, i to z licznymi zastrzeżeniami co do formy. Przykładem może tu być np. postępowanie Kościoła katolickiego wobec homoseksualizmu. Kościół nie potępia homoseksualistów jako ludzi, potępia natomiast akty homoseksualne. Przez samych homoseksualistów potępienie to jednak często odczytywane bywa jako wyraz nietolerancji, tym bardziej, że wynikają z niego określone postulaty dotyczące przepisów prawa.

Takie rozróżnienia nie zawsze są jednak wystarczające, ponieważ tolerowane zło niekiedy pociąga za sobą realne ofiary. W ten sposób dociekamy do granicy pomiędzy tolerowaniem poglądów, postaw, zachowań i działań, które uważamy za moralnie złe, a obojętnością na cierpienie spowodowane przez to zło. Nie ulega wątpliwości, że obojętność wobec cudzego cierpienia nie jest już wartością, lecz antywartością, która w rezultacie także nas samych sytuuje po stronie zła (chodzi tu wyłącznie o zło moralne). Chcąc zatem działać etycznie, tzn. zgodnie z przyjętym przez nas systemem wartości i norm, do którego należy także zasada tolerancji, powinniśmy określić kryteria pozwalające odróżnić tolerancję od obojętności.

Kryterium może być ludzkie cierpienie będące rezultatem czyjegoś działania. Przykładem mogą tu być kary nakładane zwyczajowo na kobiety za pewne zachowania, a także praktykowane w wielu krajach Afryki zwyczaj obrzezania kobiet. Istnienie związku pomiędzy cierpieniem a jakimś celowym działaniem jest w tym kontekście istotne, gdyż niektórzy etycy (głównie chrześcijańscy) stoją na stanowisku, że także cierpienie jako część życia osoby [6] powinno być przedmiotem tolerancji. Zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II, tolerowanie cierpienia (w sensie pogodzenia się z nim i akceptacji) jako nieodłącznego elementu egzystencji człowieka jest warunkiem *cywilizacji miłości*, podczas gdy tolerowanie eutanazji (także w pełni świadomej i dobrowolnej) świadczy o *cywilizacji śmierci*.

Trzy powyższe rodzaje tolerancji nie zawsze występują rozłącznie. W praktyce, szczególnie w krajach rozwiniętych, spotykamy się na ogół z potrzebą tolerancji za-

równy wobec *obcego*, lecz także wobec poglądów, które ów przybysz z zewnątrz także traktuje jako uniwersalne i powszechnie obowiązujące. W związku z tym powstaje pytanie, na ile powinniśmy ową odmienną tolerować, uznając jakakolwiek formę ingerencji za nieuprawnioną, na ile zaś mamy prawo oczekiwać, że *obcy* włączy się do naszej własnej wspólnoty, wyzbywając się jakiejś części własnej odmienności i tożsamości i stając się jednym z nas.

Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa ze względu na jej możliwe skutki praktyczne. Niektórzy autorzy obawiają się, że całkowite zaniechanie prób włączania mniejszości narodowych w kulturę doprowadzi do bałkanizacji społeczeństw zachodnich, które w istocie przekształcą się w szereg nie powiązanych ze sobą, koegzystujących na tej samej przestrzeni wspólnot. Warunkiem takiej bałkanizacji wydaje się być wprowadzenie wzajemnej tolerancji, jednak w praktyce tolerancja taka prawdopodobnie nie byłaby niczym więcej niż zwykłą obojętnością. Postawą obojętności zaś w dłuższym okresie czasu nie byłaby w stanie zapobiec budzeniu się antagonizmów i konfliktów pomiędzy poszczególnymi społecznościami, co z kolei położyłoby kres jakiegokolwiek tolerancji, będącej wszakże przyczyną, dla której nie podjęto działań zapobiegających bałkanizacji społeczeństwa.

Można wreszcie potraktować tolerancję jako wartość etyczną, która nakłada na nas pewną ilość zobowiązań. W ten sposób pojmuje ją m. in. Tadeusz Pilch, który domaga się od nauk humanistycznych, by kształtowały i upowszechniały postawę tolerancji dla *nieuchronnej i nieusuwalnej odmienności ludzi, kultur zachowań, wartości* [7, 11]. Pogląd ten nie jest z pewnością odosobniony, jednakże – w związku z uwagami przedstawionymi powyżej – warto zauważyć, że założenie, zgodnie z którym wiemy, w jaki sposób postulat tolerancji powinien być realizowany w praktyce, może okazać się błędne i doprowadzić do skutków sprzecznych z tym, co spodziewamy się osiągnąć poprzez urzeczywistnienie ideału tolerancji. Wątpliwości te są przyczyną większości dzisiejszych sporów dotyczących pojęcia tolerancji, zarówno filozoficznych, jak i politycznych. Oprócz konieczności wyznaczenia granic tolerancji, o której była mowa powyżej, sprawą zasadniczą jest tutaj kwestia stopnia akceptacji dla odmienności. Niektórzy autorzy uważają, że tolerancja nie może oznaczać wyłącznie *tolerowania*, które w gruncie rzeczy sprowadza się do umiejętności zachowania obojętności w stosunku do *tolerowanego* przedmiotu. Tego rodzaju obojętności powstaje łatwo w stosunku do przedmiotów, które nie budzą większego zainteresowania z innych przyczyn. Przykładem może tu być stosunek rozwiniętych społeczeństw do religii, który nosi wszelkie zewnętrzne znamiona tolerancji religijnej, choć jego prawdziwą przyczyną jest po prostu zanik uczuć religijnych.

Zarysowany powyżej argument J. Locke'a, zgodnie z którym powinniśmy tolerować różne wierzenia religijne, ponieważ nie istnieje sposób wykazania ich prawdziwości, ma istotne implikacje dla całej współczesnej kultury. Rozumowanie to pozwala założyć, że być może istnieje jeden prawdziwy system wartości (religijnych lub etycznych), jednak ludzie nie posiadają do niego dostępu i na zawsze pozostaną skazani na domysły, których nie wolno im traktować jako prawd ostatecznych. Postawa ta wydaje się być charakterystyczna dla współczesnych społeczeństw zachodnich. Nie jest ona czystym relatywizmem, polegającym na przeświadczeniu, że wszelkie wartości i normy są w jednakowym stopniu godne wyboru, jednak skutki tej postawy okazują się tożsame ze skutkami relatywizmu. Z tego punktu widzenia można sformułować tezę, zgodnie z którą przyczyną kryzysu współczesnych społeczeństwa zachodnich, polegającego na zmniejszającej się chęci angażowania się w działanie dla dobra wspólnego, nie jest, wbrew temu, co sądzi A. MacIntyre [8], zanik wiary w powszechną obowiązywalność fundamentów moralności, lecz zanik wiary w możliwość osiągnięcia powszechnej zgody co do tego, jakie z jakich wartości i zasad powinny się składać te fundamenty.

Sprawa długofalowych, społecznych skutków powszechnej akceptacji tolerancji jako zasady moralnej pozostaje zatem sprawą dyskusyjną. Większość autorów (m. in. Z. Bauman) stoi na stanowisku, że wspólnota zasad jest w postmodernistycznym (czyt. współczesnym) świecie *dobrowolna i przygodna* [9, 48]. Autorzy ci sądzą, że naturalną konsekwencją *tolerancyjności* społeczeństwa jest stopniowy zanik więzi interpersonalnych, które zaczynają być traktowane nie jako wartość sama w sobie, lecz jako narzędzie indywidualnego rozwoju. Zanika poczucie odpowiedzialności za innych, a każda jednostka zaczyna postrzegać siebie jako samoistną całość, odizolowaną i niezależną od innych [9, 43].

Dla sporów związanych z pojęciem tolerancji istotne znaczenie może mieć zaproponowane przez F. Tönnies'a rozróżnienie pomiędzy wspólnotą (*Gemeinschaft*) i stowarzyszeniem (*Gesellschaft*). We wspólnocie (rodzinie, narodzie) jednostka istnieje niezależnie od swojej woli, podczas gdy do stowarzyszenia może dobrowolnie wstąpić i z niego wystąpić. Z tego punktu widzenia problematyczne staje się pojęcie tolerancji obowiązujące w obrębie wspólnoty, bowiem odmowa akceptacji pewnych norm, zachowań, celów itp. obowiązujących w ramach stowarzyszenia oznacza po prostu rezygnację z uczestnictwa w nim. Ponadto, normy obowiązujące we wspólnocie mogą popadać w konflikt z normami obowiązującymi w stowarzyszeniu. Sposób przewyciężenia tego konfliktu, tzn. zdolność równoczesnego funkcjonowania w obrębie wspólnoty i poszczególnych stowarzyszeń można potraktować jako miarę tolerancyjności danego społeczeństwa.

Pojęcie tolerancji należy także do dyskursu politycznego, w którym funkcjonuje ono w wielu różnych odcieniach znaczeniowych. Często jest ono po prostu synonimem pojęcia demokracji, a przymiotnik *nietolerancyjny* znaczy tyle co *niedemokratyczny*. Mianem tolerancji określa się także pewien sposób reagowania na to, co nowe i nieznanne. W tym sensie tolerancyjnym jest ktoś, kto nie odczuwa dyskomfortu w zetknięciu z zachowaniami lub poglądami, z którymi nigdy wcześniej się nie zetknął. Tak pojętej tolerancji można się uczyć i można jej nauczać poprzez edukację i trening psychologiczny. Psychoterapia może też być skutecznym środkiem niwelowania skutków dyskryminacji, do których należy m. in. internalizacja negatywnej etykiety, przypisywanej mniejszościom przez nietolerancyjną większość. Masowość takich i podobnych działań jest jednak możliwa tylko w społeczeństwie, które akceptuje tolerancję jako zasadę moralną [10, 177].

Summary

Indeed, the notion of tolerance is combined with the key philosophical questions, but it is a relatively new notion in philosophy. The first philosophical treatises on tolerance concerned with religious tolerance and started to come into existence during the Reformation. The impossibility of settlement of religious conflicts by force was a cause for which the rules enabling co-existence of different Christian denominations side by side were started to be found.

Utilitarian dimension of tolerance was underlined, for example, by J. Locke and J.S. Mill. Locke demanded e.g. separation of state from belief and religious institutions and total freedom of religious choice was expected due to it. A clear definition of a notion of tolerance is difficult because nowadays it belongs to media and political discourse in equal measure upon language of philosophy. It is shown in this discussion that an ideal of tolerance can be realized to different extent in practice.

The attention to relationship between tolerance and freedom is often paid. However, it is necessary to notice that not in all cases where we demand tolerance we can find a right of freedom's realization. Freedom associates with a possibility of choice. However, it is difficult to say about a free choice with reference to appearance, mother tongue, sexual orientation, personal abilities and often a level of education and affluence.

The subject of tolerance can include views, aims, values, standards and behaviour in contradiction with it what is acceptable in a given society, that is universally binding outlook.

In the twentieth-century philosophy the relation of an individual to binding in a given society views and rules was defined in different ways, and at the same time one

can accept as characteristic a strive for introducing to life extreme and one-sided solutions: from extreme collectivism, bidding mainly in totalitarian systems, to extreme individualism and liberalism, treating aims and standards of community as completely ancillary to an individual.

There is also no lack of attempts of such placing relations between an individual and a society where thanks to it the individual would gain maximum freedom and a social structure- firmness. It seems that a discussion about tolerance in terms of different outlook constitutes an element of looking for suitable solutions for the contemporary and in the process of globalisation world.

The most controversies arouse tolerance towards principles and activities which the individual himself deems as morally bad. It is necessary here first of all an accurate definition of a tolerance's limits and formulation of rules according to which there is an intention to take up activities contradictory to the principle of tolerance. Such an activity is both physical constraint, introducing definite law principles, and also clear verbal condemnation and stigmatizing.

The above mentioned Locke's argument in accordance to which we should tolerate different religious beliefs, because the way of proving its truthfulness does not exist, has essential implications for the whole contemporary culture. This reasoning allows to assume that maybe single true system of values exists (religious or ethical). However, people do not have any access to it, and forever will be doomed to conjectures, which must not be treated as final truths.

This attitude seems to be characteristic for the contemporary Western societies. It is not a clear relativism relying on assumption that all values and standards are worth choosing to the same extend. However, the effects of the attitude appear to be identical with the effects of relativism. From that point of view one can formulate a thesis in accordance to which the cause of a crisis of the contemporary Western societies consists in decreasing will in engaging in an activity for the joint property is not, contrary to what A. MacIntyre deems, disappearance of belief in universal binding foundation of morality, but disappearance of belief in possibility of reaching general agreement regarding what values and principles should include the foundation.

The term tolerance also defines some way of reacting to something what is new and unknown. In this sense tolerant is someone who does not feel discomfort contacting behaviour or views he has never met before. Such conceived tolerance one can learn and teach through education and psychological training. Psychotherapy can be effective way of reducing effects of discrimination to which belong among others internalization of the negative etiquette ascribed to minorities by intolerant majority.

Mass of such and similar activities is however possible only in a society which accept tolerance as a moral principle.

- [1] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 96, ad. 4c.
- [2] Locke J., *List o tolerancji*, Warszawa 1963.
- [3] Mill J.S., *O wolności*, Warszawa 1959,.
- [4] Fullinwider R. K., *The Reverse Discrimination Controversy*, New York 1980.
- [5] Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994.
- [6] *Cierpienie – pisze Jan Paweł II – które pod tylu różnymi postaciami obecne jest w naszym ludzkim świecie, jest w nim obecne także i po to, ażeby wyzwalać w człowieku miłość, ów właśnie bezinteresowny dar z własnego „ja”, na rzecz innych ludzi, ludzi cierpiących*, Jan Paweł II, *Salvifici doloris* (29).
- [7] Pilch T., *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, pod red. J. Pilcha, Warszawa 2000.
- [8] MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, Warszawa 1996.
- [9] Borowiak A., *Światopogląd postmodernistyczny a postulat tolerancji*, w: *Tolerancja i wielokulturowość. Wyzwania XXI wieku*, pod red. A. Borowiak i P. Szaroty, Warszawa 2004.
- [10] Grzymała-Moszczyńska H., *Jak można się uczyć innej kultury – treningi akulturacyjne dla studentów*, w: *Tolerancja i wielokulturowość. Wyzwania XXI wieku*, pod red. A. Borowiak i P. Szaroty, Warszawa 2004.

Alex Tiapkin

Preserving continental european values: continentalism versus non- continentalism

Key words: continentalism, philosophy

While the Anglo-Saxon philosophy has mainly with logical and internal problems of language to do, the European continental philosophy has traditionally been involved into consideration of the life and existence problematics with economical and political backgrounds.

Even the adherents of the old European hermeneutics were aware of the fact that in the Anglo-Saxon philosophy the subject has no human blood: The cognition process in Anglo-Saxonism has nothing to do with feelings, will, and any historical context [1]. At present, the situation in Anglo-Saxonism remains the same.

The Anglo-Saxon philosophy is completely based upon empirical sensations of empirism. Here, individual experience tends to an unbound extreme individualism that transforms itself to a ideocracy without limits of time and space and dominates over dialectical laws of materialism; where lies the origin of the eclectics of the analytic philosophy. In this light, also the semiotic theory of communication, as a philosophic basis, should make use of the stability and invariance of semiotic systems, and therefore it cannot explicitly define the dynamics of cultural formations and processes.

Therefore, we cannot expect any results in the Anglo-Saxon philosophy, its analytics and synthesis, as this philosophy is mainly concentrated and focused on instrumental (*how to*) problems of its own rather than philosophic problems of the outside reality. No wonder if it fails while being applied to the dynamics and entirety or totality of processes and events in consideration. Moreover, the unavailability of such results is the reason for Anglo-Saxon philosophers to eliminate the continental philosophy in order to substitute an extreme empirical individualism instead. The total misery of the Anglo-Saxon philosophy, its analytics and synthesis, was obvious while

instead of a truly philosophic problematics some linguistic and logic analyses as universal means of scientific research were introduced, which themselves became objects of scientific investigations, and all the ancient problematics of the dualism soul-and-body disappeared with reservations made for language and logics. In this sense, philogenesis against ontogenesis is a false substitute.

A n g l o - S a x o n i s m has as its object not the primary objective reality, but merely the secondary reality of the language.

A challenging instance of the Anglo-Saxon philosophy in practical use would be a conversation of two individuals as an example of the reality of the outer world, being only a distant analogy with Kant's transcendence, and too much apart from phenomenology, hermeneutics, structuralism or dialectical materialism, which all undoubtedly belong to the European continental tradition within the contemporary philosophy.

Those who are not satisfied with these expositions are kindly invited to visit a couple of pages primarily on analytical philosophy offered by professional Anglo-Saxon philosophers in order just to compare our continental and non-continental positions, as at <http://www.rbjones.com/rbjpub/philos/inter016.htm>, and <http://www.philosopher.org.uk/anal.htm>.

Also, G. Marcel states that to his experience teachers at Harvard appeal to his students not to look for any correspondences between philosophy as an educational subject and the real life and the real problems of anyone's life [2].

As to practical applications in science, the analytic philosophy will be as much helpless as in the arts or in politics implying a cult of predominance of extreme eclectic and empirical individualism and sensualism with no reference to time and place, which conclusion is carefully avoided in the English-speaking world. However, some European leading thinkers are reasonably afraid of invasions of non-continental religions and doctrines influencing and splitting both the European mentality and this community. Therefore, any term, conception or doctrine coming outside of the European continent, they all should be approved as to their form-and-content's continentality, thus constituting c o n t i n e n t a l i s m .

Now, we cannot deem that the Anglo-Saxon philosophy along with its diversities and varieties can stand any comparison with the European continental philosophy in preserving the traditional continental values of *Body and Soul* bound to this continent, in other words, preserving these traditions in their variety and totality, while the Anglo-Saxon philosophy -- no matter what would be its name, as linguistic philosophy or the philosophy of the mind or pragmatism or anything else, -- analyses and describes language and speech instead of the objective reality of the external world. Thus, the

whole Anglo-Saxon philosophy accounts merely for the description of the conflict between the both two kinds of reality, as the linguistic reality and the objective reality. And, if translated into other languages, it describes ontological conflicts at least of the four realities, and so on; only a blind cannot see the difference between them all.

Therefore, we postulate a new doctrine of *c o n t i n e n t a l i s m* in preserving the continental European values, which is based on the objective reality, being the only primary initial source of experience and knowledge (ontogenesis), rather than the transformed notional world of language and speech (philogenesis).

The idea of *c o n t i n e n t a l i s m* emerges from the wholeness of the continental European philosophies being a *m u l t i - k e r n e l* [3] body enriched by the mosaics of its elements, which are though integrative, but it is not to be considered as a mere sum of theories, practices, and critics. This idea is based upon and supported by the European reality of the existing systems of law: Roman Law, German Law, and Anglo-Saxon Law. As the differences between the Roman and German systems of law is less observable than that between these both and the Anglo-Saxon Law, it gives the reason to discriminate against the latter in a way that *a t l e a s t* the both former have to be taken as a whole, as compared to a single third. Reasonably, the both former should be called *continental*, while the remaining one deserves calling it *non-continental*, *seeing from the European continental point of view*, or briefly *Anglo-Saxon*, evidently reflecting this kind of reality and/or mentality.

Hence, we consider European continental philosophy not as a sum of European philosophies, nevertheless the former being a whole with their integrative, constituting parts of the set, which all are of a differentiating nature themselves, thus contributing to the discrimination against the Anglo-Saxon philosophy.

In general, the Anglo-Saxon philosophy could not reach even the stand of the European anthropological philosophy, as in fact the Anglo-Saxons substitute normally the cultural anthropology for it instead, just for empirical reasons, the science of culture being a part of anthropology only. This would not be thinkable within the traditions of the continental science.

- [1] Dilthey W., *Gesammelte Schriften*. Bd. V. Stuttgart, 1958.
- [2] Marcel G., *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, 1968.
- [3] Multi-kernel is a wording proposed by Igor Krumin, which will correctly and harmonically convey the true idea of continentalism.

Magdalena Klepacz

Friedrich Dürrenmatt in der Dramatik am Beispiel *Des Besuchs der alten Dame*

Friedrich Dürrenmatt within dramatic works - *Der Besuch der alten Dame*

Key words: epic theatre, absurd drama, tragedy, tragic hero

Friedrich Dürrenmatt, 1921 in der Schweiz geboren, Dramatiker, Schriftsteller, Hörspielautor, Essayist, ist ein Star der deutschsprachigen Literatur der Nachkriegszeit. Er hat der schweizerischen Literatur verholpen, die traditionelle Abgeschlossenheit zu überwinden und einen sicheren Platz in der Weltliteratur zu erlangen.

In der Nachkriegszeit wird das Theater in Europa zu einer wichtigen Diskussionsanstalt, wo die wichtigen aktuellen Themen wie Holocaust, Atombombenbedrohung, Kalter Krieg und auch Moral, Gesellschaft, Geldmacht behandelt werden. Manche Dramaturgen, wie z.B: Bertold Brecht, für die die Welt verständlich und veränderlich ist, schaffen das epische Theater. Andere Autoren wie Samuel Becket oder Eugen Ionescu betrachten die Welt als unverständlich und unveränderlich, und entwickeln das absurde Drama. Die Dramatik von Friedrich Dürrenmatt befindet sich zwischen diesen Positionen [1].

Dürrenmatt will den Zuschauer oder Leser durch seine Stücke zum kritischen Nachdenken über die Realität bringen, was der Grundvoraussetzung des epischen Theaters: durch Bewusstmachung die Gesellschaft zu verändern, entspricht. Das epische Theater stellt den Zuschauer der Handlung gegenüber, zwingt ihn zu eigenen Entscheidungen und weckt durch die geschaffene Distanz seine Aktivität. Der Gegenstand der Untersuchung hier ist der veränderliche und veränderte Mensch. Die Spannung des Dramas richtet sich nicht auf den Ausgang, sondern auf den Gang der Handlung, die sich im Unterschied zum aristotelischen Drama ohne die evolutionäre Zwangsläufigkeit abspielt (ohne Spannung, Konflikt, Zuspitzung und Katharsis), weil das epische Theater nicht die Besserung des Menschen, sondern der Verhältnisse

bezweckt. Dank dem im epischen Theater eingesetzten Verfremdungseffekt und der Distanzierung identifiziert sich der Zuschauer nicht mit den Figuren, sondern er nimmt eine stark kritische Stellung an. In der Erzähltechnik erscheinen: Ansager, kommentierende Erzähler, Songs, Chor [2].

Auch das absurde Drama bedeutet einen Abkehr vom konventionellen Theater: das Gewohnte wird in Frage gestellt, eine absurde Logik einer sinnentleerten Welt findet hier ihren Platz. Dabei wird das Sinnlose oder Sinnwidrige zur Grundlade der dramatischen Gestaltung. Es gibt keinen logischen Handlungsablauf und keinen vorantreibenden Dialog. Stattdessen erscheint ein banales, zielloses Reden der Figuren und ihre Thesen bewegen sich ständig im Kreise und sind völlig austauschbar. Schließlich werden die Figuren lediglich zu sinnlosen Marionetten. Das absurde Theater bedient sich solcher Mittel wie Humor, Ironie und Satire, und im Gegenteil zur Groteske enthält kaum tragische Komponente [2].

Die Grundsätze der Dürrenmatschen Dramatik sind seinem 1955 entstandenen Essay *Theaterprobleme* zu entnehmen. Dürrenmatt betrachtet das Theater als eine lebendige Form, die sich zusammen mit der Welt, in der sie existiert, entwickelt. Die momentane Form des Theaters wird immer durch diese Welt, ihre Kultur, Politik und Geschichte geprägt. Da das Theater keine starre Konstruktion ist, gibt es *keine zeitlos gültige Form des Dramas*. In seinem Essay *Theaterprobleme* stellt Dürrenmatt auch fest, dass es in seiner Gegenwart keinen Platz mehr für das antike Tragische gibt und *dass die Tragödie nicht mehr zeitgemäß sei*. Die Komödie ist viel mehr in der modernen, verwirrten Realität angebracht [3].

Der Ausgangspunkt seiner Erörterungen ist die dem antiken Drama nahe Dramatik von Friedrich Schiller. Dürrenmatt ist der Meinung, dass die heutige Welt mit der antiken oder Schillerschen Dramatik nicht mehr darzustellen ist, *allein aus dem Grunde, weil wir keine tragischen Helden, sondern nur Tragödien vorfinden, die von Weltmetzgern inszeniert und von Hackmaschinen ausgeführt werden. Aus Hitler und Stalin lassen sich keine Wallensteine mehr machen. (...) Die Macht Wallensteins ist eine noch sichtbare Macht, die heutige Macht ist nur zum kleinsten Teil sichtbar, wie bei einem Eisberg ist der größte Teil im Gesichtslosen, Abstrakten versunken. Das Drama Schillers setzt eine sichtbare Welt voraus, die echte Staatsaktion, wie ja auch die griechische Tragödie.(...) Der heutige Staat ist jedoch unüberschaubar, anonym, bürokratisch geworden (...). Die echten Repräsentanten fehlen, und die tragischen Helden sind ohne Namen. (...) Die Kunst dringt nur noch bis zu den Opfern vor, dringt sie überhaupt zu Menschen, die Mächtigen erreicht sie nicht mehr. Kreons Sekretäre erledigen den Fall Antigone* [3].

Ulrich Weber, Dürrenmatt-Spezialist, betont, dass die Anonymisierung der heutigen Welt, wo sich die Politik *hinter den Kulissen*, d.h. im Anonymen vollzieht, der Tragödie ihren Boden entzieht. *Die Tragödie setzt Schuld, Not Maß, Übersicht, Verantwortung voraus. In der Würstelei unseres Jahrhunderts, in diesem Kehraus der weißen Rasse, gibt es keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. (...) Schuld gibt es noch als persönliche Leistung, als religiöse Tat. Uns kommt nur doch die Komödie bei. unsere Welt hat ebenso zur Groteske geführt wie zur Atombombe, wie ja die apokalyptischen Bilder eines Hieronymus Bosch auch grotesk sind. Doch das Groteske ist nur ein sinnlicher Ausdruck, ein sinnliches Paradox, die Gestalt nämlich einer Ungestalt, das Gesicht einer gesichtslosen Welt. (...)* [3].

Weber bemerkt, die Dürrenmattsche Dramatik entspringt ähnlicher Wahrnehmung der Wirklichkeit wie die klassische Dramatik von Schiller. Aufgrund dergleichen Perzeption der Realität entwickelt Schiller seine Tragödiendramatik, und Dürrenmatt schafft seine tragische Komödie. Der Schweizer ähnlich wie Schiller zeigt keine Tragödien von kleinen Leuten. Seine Helden sind *Herrscherfiguren*: die Multimilliardärin Claire Zachanassian, der römische Kaiser Romulus der Grosse, der Napoleon, der Physiker Möbius. Diese *Herrscherfiguren* ähneln den Helden des antiken Dramas, aber sind fiktiv, nicht wirklich, werden mit großer Distanz und Verfremdung dargestellt und damit verleihen sie den Dürrenmattschen Dramen parodistische Züge und machen die dargestellte Welt zu einer Groteske [3].

Weber führt als Modellfall dieser Dramaturgie die tragische Komödie in drei Akten *Der Besuch der alten Dame* heran. Das Stück wurde kurz nach der Veröffentlichung von *Theaterproblemen* am 29. Januar 1956 im Züricher Schauspielhaus uraufgeführt und wurde sofort zu einem Riesenerfolg.

Der Besuch der alten Dame hat Dürrenmatt über Nacht zu einem weltbekannten Autor gemacht. Dürrenmatt wurde zu einem Star der Nachkriegsliteratur. Sein Stück wird in die meisten Sprachen der Welt übersetzt und wird auf den größten Bühnen gespielt: Paris, Berlin, Warschau, Stockholm, London, Mailand. Schon zwei Jahre nach der Zürcher Uraufführung erscheint in Broadway *The Visit*, eine amerikanisierte Version des Stückes in der Bearbeitung von Maurice Valency, die trotz vielen Veränderungen gegenüber dem Originaltext von Dürrenmatt auch sehr erfolgreich ist. Der Stoff wird in Hollywood verfilmt, wobei Ingrid Bergman und Anthony Quinn die Hauptrollen spielen. Später entsteht noch eine afrikanische Verfilmung *Hyenes* und eine chinesische Comic-Version [3].

Dürrenmatts *Der Besuch der alten Dame* ist zugleich eine Komödie mit tragischen Zügen als auch eine Tragödie mit komischen Zügen.

Im Stück lassen sich zahlreiche Bezüge zur antiken Tragödie feststellen. Formal wird dieser Bezug durch den Chor geschaffen, der zum Schluss das heilige Gut des Wohlstandes preist. Die Hauptgestalt Claire Zahanassian erinnert an eine antike Heldin, die eine große Macht besitzt, nicht verzeihen kann und dabei rachesüchtig ist. Ihre Ausdauer beim Warten auf die Rache ist bewundernswert: nach 45 Jahren sind ihre Gefühle noch stark verletzt und sie kann das eigene Leiden und die erlittene Demütigung nicht vergessen. Dürrenmatt selbst vergleicht seine Heldin mit der mythischen Medea, die nachdem ihr Man Jason sie für eine andere Frau verlassen hat, nicht nur ihre Rivalin aber auch eigene Kinder, die sie mit Jason hatte, umgebracht hat. Ähnlich handelt Claire Zahanassian: absolut, souverän, grausam, unerbittlich, herrisch. Sie ist klug, reich und mächtig. Sie benutzt ihr Geld als Mittel, Menschen für eigene Zwecke zu kaufen und sie weiter als Instrumente bei der Erfüllung eigener Rache zu benutzen. Sie wird zu einer Rachegöttin, die über Leben und Tod von anderen Menschen bestimmen kann. Souverän entscheidet sie über das menschliche Schicksal. Die göttlichen Züge von Zahanassian wurden auch durch ihre Pseudo-Unsterblichkeit betont. Claire hat viele Unfälle gehabt und ist auch als einzige aus einem Flugabsturz mit dem Leben gekommen und jetzt die vielen Prothesen, aus denen sie besteht, verleihen ihr unmenschliche Züge.

Auch die Bezüge von Alfred Ills zum tragischen Helden sind sichtbar. Ill ist ein Schuldiger, dem es gelingt, seine Schuld zu erkennen und zu sühnen. Wie ein tragischer Held ist er einsam und sein Schicksal ist zum Scheitern verurteilt. Seine Einsamkeit verstärkt seine Tragik. Seine Haltung, Erkenntnis der Schuld und sein Tod verleihen ihm eine tragische Größe. Er ist sich seiner Schuld bewusst und ist bereit dafür zu büßen. Er erweist sich als einziger Bürger von Güllen, für den die Moral kein fremder Begriff ist. Seine Mitbewohner bilden nur eine geistlose Masse [4].

Andererseits gibt es auch viele komische Momente. Das Stück ist eine lächerliche Groteske über die Käuflichkeit der menschlichen Moral, der Moral einer ganzen Stadt, dessen Bürger zuerst sich als ehrliche Menschen darstellen und das unmorale Angebot der Zahanassian im Namen der Menschlichkeit ablehnen, dann aber dem Geldgier total verfallen. Als Heuchler, Lügner, Geldgeier werden sie zu klassischen Figuren einer Komödie.

Weitere komische Wirkung erzielt die Verwendung von sprechenden Namen. Der Name der Kleinstadt ist nicht zufällig. Das Wort Güllen wird mit dem Wort Gülle und Jauche assoziiert. Die Gülle bedeutet auch einen Sumpf. In diesem Fall handelt es sich um einen Sumpf der menschlichen Unmoral. Auch in andern Namen lassen sich verschiedene Querverweise finden. Der ursprüngliche Name von Claire Zahanassian: Klara Wäscher deutet auf das Reine hinein. Klara bedeutet das Helle und Reine. Wäscher zeigt die kleinbürgerliche Herkunft des Namens und steht mit dem Reinigen im

cher zeigt die kleinbürgerliche Herkunft des Namens und steht mit dem Reinigen im engen Zusammenhang. Der zweite Name der Milliardärin Zahanassian hat Dürrenmatt aus den Namen drei bis heute bekannten Wirtschaftsführer gebildet, was den unnatürlichen Reichtum der Milliardärin zusätzlich betont. Im Namen Zahanassian sind Namen Zaharoff, Onassis und Gulbenkian zu finden. Claire bedeutet das Reinwaschen, Reinigen oder Säubern: Der Name bedeutet, dass das Verbrechen bestraft und die Gerechtigkeit hergestellt wird.

Alfred Ill ist der einzige Güllener, der einen individuellen Namen besitzt. Andere Bürger werden nach ihren Funktionen bezeichnet: der Bürgermeister, der Polizist, der Lehrer. Sie fungieren als repräsentative Kategorien der Kleinstadtgesellschaft und ihrer Moral. Ill ist die englische Übersetzung des Wortes krank, aber seine kranke Moral geht einen Heilungsprozess durch. Alfred Ill war sein ganzes Leben krank, wo er gesund wird, muss er sterben.

Komisch wirken auch ständig neue Ehen von Claire Zahanassian. Sie heiratet, um sich bald wieder scheiden zu lassen. Sie kommt nach Güllen mit ihrem siebten Mann, reicht gleich die Scheidung an und heiratet einen Nobelpreisträger.

Zahanassian ist von allen wie eine Göttin angebetet, obwohl ihr aus Prothesen bestehender Körper alles andere als schön oder göttlich ist. Die ist aber nicht die einzige, die körperlich behindert ist. Im Stück gibt es auch andere kranke Körper, die für die kranke menschliche Moral stehen. Zu den körperlich Verletzten gehören auch die zwei Blinden, dessen synchrones und wiederholtes Sprechen auch für gewisse Dosis Komik sorgt.

In vielen Situationen in dem Stück handelt es sich nicht um das Reinkomische, sondern eher um das Tragikomische mit grotesken und unheimlichen Elementen. So verabschieden sich die Güllener von Ill, als der nach Australien fliehen will, aber sie gehen ihm nicht aus dem Weg. Ill, der auf der Flucht ist, bricht zusammen, statt durch die Menschenmenge durchzudringen. Dann akzeptiert er seinen Tod, aber will keinesfalls den ihm vom Bürgermeister angebotene Selbstmord begehen. Die tragischen Elemente wirken komisch, weil sie ziemlich überraschend und unwahrscheinlich im wirklichen Leben sind. Die Unwahrscheinlichkeit vieler Ereignisse macht das Stück zu einer Groteske: der Dichtart des Seltsamen.

Das Stück ist teils humoristisch, teils ironisch, teils tragisch. Hier werden das Grausige und das Komische in verblüffender Weise nebeneinander gestellt. Die Wirklichkeit wird verzerrt, entstellt und verfremdet. Die Multimilliardärin kommt nicht mit einer teuren Limousine, weil sie einen Unfall hatte, sondern mit dem Schnellzug, der durch die Notbremse zum Stehen gebracht wird. In die Kleinstadt bringt die Milliardärin einen schwarzen Panther und einen Sarg mit, was ziemlich seltsam und

schockierend ist. Ihre Diener sind zwei blinde synchron-mechanisch sprechende Kastreten. Aus bloßer Extravaganz und nicht mehr um reich zu werden schließt sie viele Blitzehen. Ihr achter Mann ist ein Nobelpreisträger für Antikeforschungen. Dabei ist sie keine attraktive Frau. Sie ist eine grauselige Maschine, die aus außergewöhnlich vielen eingebauten Mechanismen besteht. Sie stiftet ganz offiziell zum Mord an und bietet dafür eine Milliarde an, die den Bürgern von Güllen den ersehnten Wohlstand garantiert und dadurch sie zur Waffe eines gemeinschaftlichen Mordes macht. Alle wollen den Wohlstand, alle beteiligen sich am Mord.

Alle diese unwahrscheinlichen Ereignisse sind in der Wirklichkeit schwer und nur begrenzt vorstellbar, geschweige denn in einer Kleinstadt, und vielleicht nur bedingt in extremen Fällen möglich [5].

Dürrenmatt sieht die Hauptrolle des Theaters in der Anregung zu kritischen Auseinandersetzungen mit der Welt und dem Menschen. Um diese Rolle zu erfüllen muss die moderne Bühne so wie das Theater in Altgriechenland für alle zugänglich sein. Dürrenmatts Wunsch ist, dass sich das Theater zu einem Massenmedium entwickelt, statt ein *exklusiver Ort* für diejenigen zu sein, die ein Interesse an der *exklusiven Kunst* haben [3].

Summary

Friedrich Dürrenmatt is a Swiss play-writer. He represents the German speaking theatre and literature of the period after the World War II. Dürrenmatt's contribution to the development of the theatre and drama theory is considerable. His drama is located between the epic theatre of Bertold Brecht and the absurd drama represented by Samuel Becket and Eugen Ionescu. The main principles of Dürrenmatt's drama theory and the theatre role in modern society are explained in his great essay *Theaterprobleme* (1955). The model sample of Dürrenmatt's drama theory is his tragic comedy in three acts *Der Besuch der alten Dame*. This work can be considered as a tragic comedy as well as a tragedy with comic elements. Dürrenmatt wrote comedies as in his opinion a tragedy was impossible in the modern reality. *Der Besuch der alten Dame* contains a lot of tragic features of the classical tragedy described by Aristotle: e.g. Claire Zachanassian as a cruel ruler and a goddess of revenge, Alfred Ill as a tragic hero, but on the other hand there is a great deal of comic situations and characters: e.g. Claire's extravagant way of life, her synchronically speaking servants, names used in the play such as *Allen*, which means cesspit.

- [1] vgl. Epochen der Deutschen Literatur
- [2] vgl. G. Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart 1989
- [3] vgl. U. Weber, Friedrich Dürrenmatt. Von der Lust, die Welt nochmals zu erdenken, Bern 2006
- [4] vgl. [www. Hamburgerbildungsserver.de](http://www.Hamburgerbildungsserver.de)
- [5] vgl. [www. Hamburgerbildungsserver.de](http://www.Hamburgerbildungsserver.de)

Krzysztof Łojek

Przestrzeń sakralna w życiu człowieka

Sacred space in human life

Key words: Space, the sacred, place, the centre, the profane myth

Historia religii pokazuje, że człowiek pojmował świat jako świątynię Boga. Wyznaczając teren święty, budując świątynię [konkretne miejsce kultu] traktował je jako *pomniejszanie kosmosu*, podział otaczającego obszaru. Przestrzeń *określa* wiernych, a z drugiej strony to wierni *określają* przestrzeń. Miejsce staje się święte przez obecność ludzi lub przez dedykację.

Kult to zwrócenie się, powrót do Boga przez wszystko, także przez przestrzeń. Ob-
rządy religijne nadają sens także miejscom [1, 144].

Miejsca święte od dawna przyciągają. Tak jest na przykład w przypadku nekropolii. Ludzie mieszkający w pobliżu tych miejsc są nieco mniej wyczuleni na nie. Większy wpływ mają one na osoby, które nie mają okazji ciągle z nimi obcować. Te miejsca wyznaczają określony tradycją wzór zachowania. Są siedliskami różnych czynności, które tylko tam się wypełnia, które są tylko im właściwe [2, 94-95]. Można powiedzieć, że przestrzeń jest jednym z czynników, który kształtuje indywidualne zachowanie ludzi [3, 45].

Człowiek religijny dzielił obszar na sektory, każdy z nich miał swoją wartość. To rozbicie szło w dwóch kierunkach – poziomym [strony świata, lewa, prawa, tył, środek, przód] i pionowym [górze, środek, dół] oraz wewnętrznym [przestrzeń zorganizowana, centrum] i zewnętrznym [przestrzeń żywiołowa, peryferie]. Ważne miejsce zajmowała granica między nimi. Należy zauważyć, że takie pojmowanie przestrzeni i jej podział na sektory uwzględnia wiele momentów natury obiektywnej [m. in. kierunek usytuowania względem obserwatora], a także zorganizowanie typu społecznego [dom, osiedle, obszar grupy], co potwierdza wnikliwą empiryczną obserwację, tak mocno rozwiniętą w kulturach archaicznych związanych bezpośrednio z przyrodą. Obok tych obiektywnych elementów mamy jednak do czynienia z elementami subiek-

tywnymi, których istota polega na specyficznym ujmowaniu przestrzeni, zwanym deformacją rzeczywistości. Deformacja ta polega na tym, że ujęcie i rozbitcie przestrzeni na poszczególne sektory wiąże się z wypełnieniem każdego odcinka przestrzeni cechą jakościową. Ta subiektywna interpretacja i tendencja życzeniowa, występująca w światopoglądzie magiczno – religijnym, daje się tłumaczyć tym, że człowiek w trakcie oglądu sytuacji był zawsze nastawiony praktycznie, że wyróżniając się z przyrody hominizował przyrodę, wypełniał ją cechami ludzkimi. Uczucie i osobiste zaangażowanie górowało w nim nad refleksją, abstrakcyjną. Rozumowana interpretacja rzeczywistości następuje wtedy, kiedy człowiek uniezależnia się od obiektu badanego, kiedy nie jest wciągnięty bezpośrednio w sytuację rozgrywaną, kiedy spogląda na nią z dużej perspektywy, kiedy przechodzi ze strefy logiki empirycznej w strefę logiki rozumowej, kiedy wreszcie uświadamia sobie relacje zachodzące w procesie poznania między obiektem poznawczym, a subiektem poznającym. Przestrzeń nie jest w magii i religii czystą ilością, a tym mniej czystą kategorią poznania. Przedstawia się ona dla umysłu zorientowanego magicznie lub religijnie jako system jakości konkretnych i wzajemnie uwarunkowanych, które będąc funkcją miejsca mana lub sacrum, układają się względem niego w strefy koncentryczne, tworząc okolice, a raczej wycinki kierunkowo zorientowane [wschód – zachód, lewa – prawa, przód – tył, góra – dół, zorganizowane – żywiołowe, centrum – peryferie]. Przestrzeń w ujęciu magiczno – religijnym [jak zauważył Stefan Czarnowski] nie przedstawia się jako szachownica utworzona z przylegających do siebie pól, lecz jako całość złożona z komórki centralnej i całej otaczającej ją reszty. Centralna jednostka przestrzeni, w której rozgrywają się losy człowieka, w ujęciu magicznym nie jest jednorodna i obojętna. Przestrzeń składa się z miejsca uprzywilejowanego [ognisko siły], punktów granicznych i odcinków leżących między nimi. Skuteczność działania magicznego, a także religijnego, może osiągnąć największe swoje natężenie na krańcach [punktach granicznych] i w centrum przestrzeni. W związku z taką interpretacją przestrzeni jasne staje się wydzielenie szczególnie ważnych miejsc [na przykład Jerozolima] i to o mocy pozytywnej, sprzyjającej oraz miejsc granicznych, miejsc wyłączonych z jednostki centralnej, miejsc o charakterze negatywnym [zaliczano tu miedze, progi domostw, oraz w wielu religiach cmentarze]. Centrum określonej przestrzeni, gdzie moc osiągała pełną intensywność, było w niektórych kulturach traktowane często jako nietykalne [asyłum – azyl]. Prawo to chroniło nawet zwierzęta i rośliny [odnosiło się ono między innymi do przestrzeni cmentarnej, gdy nie zaliczano jej do miejsc o charakterze negatywnym]. Azyl z czasem nabrał znaczenia politycznego. Przestrzeń była wartościowana, poszczególnym odcinkom nadawano różną wartość. Ustalono wskazania wyboru najlepszej przestrzeni dla określonych działań w życiu społecznym i indywidual-

nym. Wybór miejsca, które ma pełnić określoną rolę, to bardzo ważna czynność. Towarzyszyły i towarzyszą temu różne praktyki. Dużą wagę przywiązywano do wyznaczenia granicy, zajmuje bowiem ona bardzo ważne miejsce w interpretacji i wartościowaniu przestrzeni. Na przykład w kulturze ludowej starożytnych Słowian istniało wiele nakazów dotyczących granicy [zwłaszcza domostwa, osiedla]. Do dziś funkcjonuje w Polsce wiele pozostałości z tych zwyczajów [na przykład zasada zwyczajowa, że przez próg nie należy się witać]. Granica leżąca na styku dwóch ściśle zorganizowanych przestrzeni [pozytywnej i negatywnej, zorganizowanej i niezorganizowanej, świętej i świeckiej] spełnia dwojakie funkcje: jest niebezpieczna, bowiem ze szczególną mocą przyciąga żywiołowe przejawianie się mana, sacrum, ale zarazem będąc na styku przestrzeni zorganizowanej zapewnia bezpieczeństwo znajdującym się w przestrzeni centralnej. Granica w magiczno – religijnej interpretacji jest jednością przeciwieństw, jednością pozytywnego i negatywnego, zorganizowanego i żywiołowego, znanego i obcego, opanowanego i wymykającego się, ładu i chaosu. W kulturach archaicznych znane były rozmaite formy określania i utrwalania linii granicznej. Najczęściej spotykaną formą było magiczne obchodzenie przestrzeni centralnej albo oborywanie granicy, ustawianie przeróżnych słupów i znaków granicznych. Daleki odgłos tych praktyk występuje w znakowaniu drzwi wejściowych literami K + M + B w dniu Objawienia Pańskiego [6 stycznia], pisze się je poświęconą w tym dniu w kościele kredą. Magiczne obchodzenie punktów granicznych przeszło do zwyczaju kościelnego w formie procesji obchodzącej pola w celu zapewnienia urodzaju czy ochrony przed gradem. Oborywania osad dokonywano zazwyczaj w obliczu zbliżającej się epidemii lub innej klęski. Bardzo charakterystyczną formą wyłączenia zmarłego ze społeczności był fakt zatrzymywania się konduktu przy krzyżu przydrożnym na granicy wsi, gdzie odbywało się formalne pożegnanie zmarłego [ten zwyczaj w wielu miejscach jest obecny do dnia dzisiejszego]. Można przypuszczać, że to pozostałość z czasów, gdy zmarłych chowano na granicy osady, aby ich skutecznie wyłączyć z gromady żyjących, z przestrzeni zorganizowanej, oswojonej, zamieszkałej przez żywych. Wierzono, że to co znajduje się w przestrzeni wyłączonej z obszaru zorganizowanego jest nieczyste [4, 52-58].

Widok bramy bardzo często powoduje powstanie lęku przed tym, co kryje się za nią. Brama jest innej natury niż przylegające do niej tereny, jest światem nieuporządkowanego sacrum. Ma znaczenie ochrony magicznej, oddziela sacrum od profanum. Za bramą jest już inna przestrzeń. Za nią człowiek czuje się inaczej, znajduje się w obrębie innego świata, podlega innym wpływom [5, 75-76].

Aby dana przestrzeń [na przykład przeznaczona na cmentarz] stała się wyjątkowa, nie potrzeba realnych zabezpieczeń typu płot. Wystarczy sama świadomość ludzka oraz pamięć zbiorowa przechowująca obraz granicy. Świadomość ta dotyczy elemen-

tów przyrody oraz rzeczy przez człowieka wytworzonych. Granicą mogą być elementy krajobrazowe, które zostały za nią uznane w wyniku arbitralnej decyzji człowieka. Elementy te są częścią systemu porządkującego orbis interior, są częścią świata ludzkiego podlegającego kulturowemu systemowi wartościowania [5, 76].

Sama granica to koniec jednej przestrzeni i początek drugiej, ale ona sama nie należy do żadnej z nich. Ma inną naturę niż przylegające do niej tereny [5, 76].

W religiach ludzie *wybierają* święte miejsca, częściej jednak są one odkrywane. Święte miejsce objawia się człowiekowi. Kiedy przestrzeń musi zostać przekształcona [na przykład ma tu powstać świątynia], powinna być to przestrzeń naznaczona przez coś innego, jakiś znak, spełniający funkcję hierofanii [może być to jakieś zwierzę] lub musi zostać uświęcone przez teofanię. Miejsca uświęcone, między innymi te gdzie pochowano ludzi, są wyłączone z sąsiedniego obszaru świeckiego, najczęściej przy pomocy jakiegoś ogrodzenia [plot, mur, nasyp z kamieni]. Należą one do najdawniejszych znanych struktur architektonicznych miejsc świętych. Aby wejść na teren święty, należało [w wielu religiach nadal należy] wypełnić różne przepisy i spełnić odpowiednie obrzędy wejścia] odnosiło się to także do wejścia do miasta bowiem za murami, które pełniły rolę obrony przed złymi mocami, znajdowała się przestrzeń uporządkowana] [6, 364-365].

Miejsca święte są zorganizowane i skonstruowane według odpowiednich przepisów. Organizacja, konstrukcja opiera się na objawieniu, które in illo tempore odkryto archetyp sakralny przestrzeni, skopiowany następnie i odtworzony nieskończoną ilość razy przy wznoszeniu każdego nowego ołtarza, każdej nowej świątyni czy nowego sanktuarium, czy też jeszcze innego miejsca. Wszędzie można spotkać przykłady takiej *konstrukcji* na wzór archetypu [6, 366].

Pomniki żałobne w wielu religiach posiadają zwykle szersze znaczenie kosmologiczne, oznaczając punkt przecięcia wszystkich płaszczyzn kosmicznych, skutkiem czego każdy z nich staje się jakimś *centrum*. W ogóle obiekty sakralne są *centrami*. Symbolizm centrum jest bogaty. W wielu wierzeniach w środku świata znajduje się *góra święta*. Tam spotykają się ze sobą niebo i ziemia. Pomnik religijny, świątynia, miasto święte upodabniają się do góry świętej. Uważane są za centrum świata, przechodzi przez nie oś świata, są więc uważane za miejsca, w których stykają się niebo, ziemia i piekło. Dla chrześcijan Golgota to miejsce, które leży w centrum świata. To szczyt góry kosmicznej, to tutaj został stworzony Adam, także tutaj został on pochowany, krew Chrystusa zrosiła jego czaszkę i odkupiła go [6, 368-369].

Wiele legend i mitów jest związanych z tematem centrum. Ważne miejsce zajmuje w nich drzewo kosmiczne [drzewo żywota]. Drzewo żywota jest prototypem wszystkich cudownych roślin, które wskrzeszają zmarłych, leczą choroby, przywracają mło-

dość. Znanie jest w różnych miejscach świata. Wierzone, że drzewo krzyża miało takie właściwości, dlatego Helena, matka cesarza Konstantyna, kazała je odszukać. Wierzone, że zawdzięcza ono swą moc temu, że wykonano go z drzewa żywota, które było zasadzone w raju [w chrześcijańskiej ikonografii krzyż bardzo często jest wyobrażany w postaci drzewa żywota]. Wśród średniowiecznych legend, opartych na apokryfach, wiele było poświęconych krzyżowi. We wschodnich legendach pełnił on rolę pomostu lub drabiny, po której dusze ludzkie wstępowały do Boga. Znajdując się w centrum świata, krzyż jest na rozdrożu między niebem, ziemią a piekłem.

W niektórych wariantach legend drzewo krzyża posiadało siedem stopni, tak jak drzewo kosmiczne wyobrażające siedem niebios [6, 287-289].

Kilka słów należy poświęcić także świątyniom, które uważane są, jak już wiemy, za *centrum*. Świątynia stanowi obraz świata, dlatego, że świat, jako dzieło Boga [bogów], jest święty. Kosmologiczna struktura świątyni przynosi nową waloryzację religijną: świątynia, miejsce par excellence święte, dom boży, wciąż od nowa uświęca świat, gdyż zarazem przedstawia go i obejmuje. Ostatecznie to właściwie dzięki świątyni świat w całości podlega resanktyfikacji. Bez względu na stopień swej nieczystości świat jest nieustannie oczyszczany przez świętość sanktuariów. Chrześcijanie na przykład, już od czasów starożytnych, uważają, że kościół naśladuje niebieską Jerozolimę, z drugiej strony, że kościół odtwarza raj czy też świat niebieski. Kosmologiczna struktura świętego gmachu jest także obecna w świadomości chrześcijan. Na przykład w Kościele Wschodnim cztery części wnętrza kościelnego symbolizują cztery strony świata. Wnętrze kościelne to wszechświat, ołtarz to raj położony na wschodzie [Carskie wrota właściwego sanktuarium bardzo często nazywano bramą raju; w czasie Wielkiego Tygodnia te wrota są otwarte przez całe nabożeństwo, sens tego zwyczaju jest wyjaśniony w Kanonie Wielkanocnym: Chrystus powstał z grobu i otworzył ludziom bramy raju]. Zachód natomiast jest okolicą mroku, żałoby, śmierci, wiecznym przybytkiem zmarłych, którzy czekają na zmartwychwstanie i sąd ostateczny. Środek gmachu to ziemia. Zgodnie z koncepcjami Kosmosa Indikopleustesa ziemia jest prostokątna i zamknięta czterema ścianami, nad którymi wznosi się kopuła. Cztery części nawy kościelnej symbolizują cztery strony świata. Jako obraz kosmosu kościół bizantyjski zarazem uosabia świat i uświęca go [7, 80-82].

Droga prowadząca do miejsca świętego w wielu wierzeniach jest ukazywana jako trudna. Bardzo często prowadził do niego labirynt. Nie każdy mógł tam wejść. Nie każdy, kto do niego wszedł, wychodził bez szwanku; wejście doń miało wartość inicjacji. Labirynt mógł bronić miasta, grobu sanktuarium. Chronił więc przestrzeń magiczno – religijną, którą chciano ustrzec przed niepowołanymi i niewtajemniczonymi. Miał także zamykać dostęp złym duchom, demonom śmierci. Centrum obejmowało

wówczas całość miasta, którego układ odtwarzał układ wszechświata. Bardzo często funkcjonował specjalny obrzęd inicjacyjny – rytuał labiryntu. Przedstawiał on wstępowanie do miejsca świętego, do nieśmiertelności, do absolutnej rzeczywistości. Rytuał ten pouczał neofitę o sposobach wstępowania, bez obawy zagubienia się, do krainy śmierci [na przykład Tezeusz w labiryncie Krety]. Droga do miejsca świętego jest pełna niebezpieczeństw, chodzi bowiem o przejście od tego, co świeckie, do tego, co sakralne, od tego, co przejściowe i wieczne, od śmierci do życia, od człowieka do bóstwa. Dostęp do tego miejsca jest równoważny z konsekracją, z inicjacją. Po wczorajszej egzystencji świeckiej, iluzorycznej ma nastąpić nowa egzystencja, rzeczywista, trwała i skuteczna. Gdy spojrzymy dokładniej na ten problem, wydaje się, że dialektyka świętych przestrzeni, a przede wszystkim centrum, jest pełna sprzeczności. Cały spłot mitów, symboli i rytuałów zgodnie podkreśla trudność w dotarciu bez szwanku do centrum, a z drugiej strony również szereg mitów, symboli i rytuałów opowiada o tym, że centrum jest łatwo dostępne. Pielgrzymka do miejsc świętych jest trudna, ale odwiedzenie kościoła czy cmentarza jest rzeczą bardzo łatwą.

Jeżeli chodzi o drzewo kosmiczne, to jest ono, można powiedzieć, niedostępne, ale jest rzeczą całkowicie nietrudną wprowadzić do pierwszej lepszej jurty drzewo, które jest odpowiednikiem drzewa kosmicznego. Droga, która prowadzi do centrum, jest pełna trudności, ale każde miasto, każda świątynia, każde miejsce zamieszkania znajduje się, według wielu wierzeń, w centrum świata. Wejście do labiryntu i wyjście z niego – oto rytuał par excellence, a jednak każdą egzystencję, nawet najmniej burzliwą, można porównać do drogi w labiryncie [6, 373-376].

Kosmologia jest wzorem i typem dla każdej budowli. Budowa miasta czy domu to odtworzenie stworzenia świata. Każde miejsce zamieszkania czy świątynia znajduje się w centrum wszechświata, z tego powodu ich budowa mogła być możliwa tylko dzięki zniesieniu świeckiej przestrzeni i czasu świeckiego oraz zaprowadzeniu świętej przestrzeni i świętego czasu [6, 372].

Na przykład w Kościele rzymskokatolickim obrzęd poświęcenia miejsca przeznaczonego na sprawowanie kultu, na pochówki zmarłych był znany i praktykowany od początku. Tak czynili wyznawcy innych religii, z którymi zetknęli się chrześcijanie, między innymi wyznawcy judaizmu. Praktykowano więc poświęcenie świątyń, ołtarzy, miejsc kultu, miast, dróg. Nowa religia najprawdopodobniej zainspirowała się tradycją Starego Testamentu. Obrzędy poświęcenia z biegiem wieków rozwijały się, stawały się coraz bogatsze i coraz bardziej skomplikowane [8, 161-162].

Cmentarze wyrażają dla chrześcijan wspólnotę żywych z umarłymi. Najlepiej wyrażają ją cmentarze przykościelne. Cmentarze od samego początku miały ogromne znaczenie dla wyznawców tej religii. Dość szybko powstał obrzęd poświęcenia cmen-

tarza. W ciągu wieków ulegał różnym zmianom. Ostatnio został on zreformowany po 1965 roku.

Dziś obrzędu pobłogosławienia cmentarza dokonuje biskup. Istnieje zalecenie, by dokonywać tego obrzędu w niedzielę [we wspomnienie tygodniowe tajemnicy Paschy]. Na cmentarzu komunalnym, jeżeli nie jest pobłogosławiony, dokonuje się błogosławieństwa grobu w ramach pogrzebu. Modlitwa błogosławiąca jest odmawiana przy krzyżu cmentarnym. Przywołuje się Abrahama pogrzebanego w ziemi obiecanej oraz troskę Tobiasza o grzebanie braci w wierze. Prosi się Boga o pobłogosławienie miejsca, które ma być miejscem odpoczynienia i nadziei na zmartwychwstanie [8, 160-161].

W kilku słowach należy omówić także problem miejsca zamieszkania, które również ma związek ze świętą przestrzenią. Miejsce zamieszkania na skutek konsekracji przestrzeni i na skutek obrzędów budowlanych zmienia się w centrum świata. Skutkiem tego wszystkie domy, podobnie jak świątynie, pałace, miasta, znajdują się w jednym i tym samym miejscu w centrum wszechświata. Chodzi tu o przestrzeń transcendentną, o całkowicie innej strukturze niż przestrzeń świecka, dająca się pogodzić z wielością, a nawet z nieskończoną ilością *środków*. Budowa domu znajduje się w centrum świata i powtarzana w pewnym sensie kosmogonię. Wiadomo, że według licznych mitologii światy powstały z podziału pierwotnego potwora ofidiomorficznego [to znaczy mającego kształt węża]. Podobnie jak wszystkie miejsca zamieszkania znajdują się w sposób magiczny w centrum świata, tak też i ich budowa włącza się w tę samą chwilę u zarania światów. Czas mityczny, tak jak przestrzeń święta, powtarza się w nieskończoność z okazji każdego dzieła człowieka [6, 373].

Wszystkie omawiane wyżej symbole, porównania i utożsamienia są dowodem na to, że człowiek mimo różnic jakościowych dzielących przestrzeń świecką od sakralnej może żyć tylko w określonej przestrzeni sakralnej. A gdy ona objawia mu się za pośrednictwem hierofanii, buduje on sobie świętą przestrzeń z zastosowaniem kanonów kosmologicznych i geomantycznych. Tym się tłumaczy to, że chociaż centrum pojmuje się jako zlokalizowane w jakimś miejscu, do którego tylko wtajemniczeni mogą mieć dostęp, to również i każdy dom uważa się za zbudowany w samym centrum świata. Możemy powiedzieć, że jedna grupa tradycji daje wyraz gorącemu pragnieniu człowieka by znaleźć się bez wysiłku w centrum świata, a druga grupa kładzie nacisk na trudności, a zatem i na zasługi, jakie się uzyska przez osiągnięcie tego centrum. Pierwsza grupa występuje niemal wszędzie, skłania to do tego, by uważać ją za wcześniejszą i bardziej odpowiadającą całej ludzkości. Uwydatnia ona i wyraża określone stanowisko człowieka w kosmosie, które można by nazwać tęsknotą za rajem. Przez to wyrażenie rozumiemy pragnienie znalezienia się na stałe i bez wysiłku w sercu świata,

rzeczywistości i świętości, słowem, pragnienie przekroczenia w sposób naturalny ludzkiego sposobu życia i uzyskania boskiego sposobu życia [chrześcijanin określiłoby to jako osiągnięcie stanu, w jakim żyli ludzie przed grzechem pierworodnym]. Utożsamienie fundamentalnego słupa z osią ziemi u ludów, które należą do pierwotnych kultur oraz przekonanie o względnie łatwej łączności między ziemią i niebem upoważniają do stwierdzenia, że pragnienie człowieka, aby umiejscowić się w sposób naturalny i na stałe w przestrzeni sakralnej, w *centrum świata*, łatwiej można było zaspokoić w ramach społeczeństw archaicznych aniżeli w cywilizacjach, które po nich następowały. Osiągnięcie tego celu staje się coraz trudniejsze. Mity o herosach, którym wyjątkowo udało się dotrzeć do centrum, pojawiają się coraz liczniej i rozpowszechniają się coraz szerzej w cywilizacjach bardziej rozwiniętych. Pojęcie zasługi, odwagi, silnej osobowości, prób z okazji inicjacji odgrywają rolę coraz ważniejszą, a coraz większe znaczenie przypisywane magii i idei osobowości stanowi dla tych pojęć nową pożywkę i podbudowę. Tak czy inaczej tęsknota za rajem występuje z niezmienną intensywnością. Nawet tam, gdzie panuje tradycja centrum o dostępie silnie chronionym, występują liczne namiastki tego centrum, znajdujące się na poziomie bardziej dostępnym. Można by powiedzieć, że stanowią one ułatwione dublety owego centrum, tak jak drzewo żywota i ziele nieśmiertelności, posiadają dublety w formie magii, farmakologii i ludowej medycyny w tym sensie, że każda roślina magiczna czy lecznicza może je w końcu zastąpić. Słowem, jakkolwiek byśmy sprawę rozpatrywali, dialektyka przestrzeni sakralnych zawsze ujawnia tęsknotę za rajem. Te zjawiska objawiają współczesności ludzkiej, znajdującej się jeszcze na etapie etnograficznym, duchowe tendencje, które tylko na skutek ubóstwa środków wyrazu [sprowadzających się do symboli, rytów i zabobonów] różnią się od wypracowanych i logicznie zwartych systemów teologicznych i metafizycznych. Ale właśnie owe ubóstwo i prostota wyrazu nadaje właściwy ciężar gatunkowy tendencjom duchowym, które się w nich objawiają. Ich autentyzm i ważna funkcja, jaką spełniają w życiu ludów pierwotnych i na pół cywilizowanych, są dowodem na to, że problemy metafizyki i teologii nie są nowoczesnym wymysłem ducha ludzkiego i nie stanowią przejściowego lub iluzorycznego etapu w duchowej historii ludzkości. Paradoksalną dialektykę świętej przestrzeni, dostępnej lub nie, jedynej i transcendentycznej, a zarazem dowolnie powtarzalnej, należy rozpatrywać jeszcze z innego punktu widzenia. Zagadnienie to łączy się z problemem dwuwartościowości sacrum. Wiemy, że sacrum pociąga i odpycha, jest pożyteczne i niebezpieczne, przynosi śmierć i nieśmiertelność. Ta dwuwartościowość odgrywa również rolę w skomplikowanym i pełnym sprzeczności systemie morfologicznym przestrzeni sakralnej. Negatywne cechy przestrzeni świętej [nieдоступność, niebezpieczeństwo] należy niewątpliwie wyjaśnić morfologią okropności sacrum

[tabu, grożące niebezpieczeństwo] i odwrotnie. Należy wspomnieć także o łatwych dubletach przestrzeni sakralnej, a zwłaszcza centrum. Ich seryjna fabrykacja na szczeblach coraz to niższych, dostępnych [dzięki licznym asymilacjom wszystko może stać się centrum, labiryntem, symbolem nieśmiertelności], świadczy o mechanicznej reprodukcji jednego i tego samego archetypu w różnych wariantach coraz to bardziej zlokalizowanych i coraz bardziej prostackich wręcz. Dynamizm i fizjologia tych świętych przestrzeni pozwala na stwierdzenie istnienia archetypu sakralnej przestrzeni, który usiłują urzeczywistnić hierofanie i konsekracja jakiegokolwiek miejsca. Wielka ilość nowych centrów ma swoje wyjaśnienie w strukturze przestrzeni świętej, która dopuszcza współistnienie nieskończoności miejsc w jednym centrum. Gdy chodzi o dynamizm i urzeczywistnienie tej ilości, stają się one możliwe dzięki powtórzeniu archetypu. Archetyp może być powtórzony na każdym dowolnie szczeblu i w każdej formie, nawet najbardziej prymitywnej [jak drzewo święte, wody sakralne]. Ważne jest nie tylko to, że archetyp można naśladować [powtórzyć] w sposób prymitywny, ale to, że człowiek dąży, nawet na najniższym szczeblu swego religijnego doświadczenia do zbliżenia się do tego archetypu i do tego, aby go w jakiś sposób urzeczywistnić. Ani możliwość degradacji drzewa żywota do formy zabobonu magiczno – medycznego, ani fakt, że symbol centrum da się sprowadzić do prostej formy łatwego dubletu w postaci ogniska domowego nie przesądzają o miejscu człowieka w kosmosie. Przeciwnie, o wiele bardziej znaczące jest to, że człowiek odczuwa nieustanną potrzebę realizowania tych archetypów nawet na najpodlejszym i najbardziej nieczystym szczeblu swej bezpośredniej egzystencji, czyli to, że jest pod wpływem nostalgii za formami transcendentnymi [w tym wypadku za przestrzenią sakralną [6, 376-379].

Przestrzeń, miejsce święte wymaga odpowiedniego zachowania. Wszystkie religie odpowiednio regulują te kwestie.

Chrześcijaństwo [a zwłaszcza Kościół rzymskokatolicki] na przykład do miejsc świętych zalicza kościoły, kaplice oraz cmentarze, a także pojedyncze groby [należy im szacunek płynie ze specjalnego błogosławieństwa dokonanego przez Kościół, wiąże się także ze szczególną powagą śmierci ludzkiej] [7, 93].

Jak już wiemy od dłuższego czasu postępują procesy desakralizacji i laicyzacji. Ludzie odsuwają się, negują sferę sakralną. Niekiedy negacja sacrum jest połączona z profanacją, zbezczeszczeniem miejsca świętego. Jest to ciężkie naruszenie sakralnego charakteru danego miejsca. Chrześcijaństwo, tak jak wiele religii, przewiduje specjalne obrzędy, aby przywrócić poprzedni stan [7, 99-100].

Jednak mimo oddalania się od religii, od sakralności, w doświadczeniu świata, przestrzeni jako czegoś świeckiego nadal dochodzą do głosu wartości przypominające mniej lub bardziej niejednorodność, jaka cechuje religijne doświadczenie przestrzeni.

Istnieją nadal okolice uprzywilejowane, jakościowo różne od innych [między innymi pejzaż ojczysty, miejscowość związana z pierwszą miłością]. Wszystkie te miejsca zachowują nawet dla człowieka najgłębiej niereligijnego wartość wyjątkową, jedyną w swoim rodzaju i są to miejsca święte jego prywatnego świata, tak jak gdyby ta istota niereligijna doznała objawienia innej rzeczywistości niż ta, w której uczestniczy swym powszednim istnieniem. Mówimy o tak zwanej kryptoreligijnej postawie człowieka świeckiego. Tak więc ta postawa przecza założeniu, że dla człowieka świeckiego przestrzeń jest jednorodna i neutralna, że nie ma w niej żadnego pęknięcia, które pozwalałoby wyodrębnić różne jakościowo partie owej przestrzeni. Przestrzeń geometryczna może być rozpoczęta w którymkolwiek punkcie i zamknięta z którejkolwiek strony, ale jej własna struktura nie zawiera w sobie żadnego zróżnicowania jakościowego. Oczywiście nie należy mieszać pojęcia przestrzeni geometrycznej, jednorodnej i neutralnej z doświadczeniem przestrzeni świeckiej, która przeciwstawia się doświadczeniu świętego obszaru. Takiego świeckiego doświadczenia nie spotyka się nigdy w stanie czystym. Niezależnie od stopnia desakralizacji świata, do jakiego doszliśmy, człowiek, który opowiedział się za życiem świeckim, nie jest w stanie wyzwolić się bez reszty z postawy religijnej. Najbardziej nawet zdesakralizowana egzystencja zachowuje ślady religijne waloryzacji świata [7, 50-52].

Jeżeli chodzi o społeczeństwo polskie, mimo dużych przemian, które dokonują się od 1989 roku, w jego kulturze nadal jest obecny szczególnie, jakby nacechowany sakralnością, stosunek do przeszłości, tradycji, która jest bardzo idealizowana. Religijność nadal jest zorientowana wyraźnie na sakralność. Wchodząc na teren cmentarza człowiek jest świadomy, że wkracza na inną przestrzeń, że wchodzi na miejsce ważne, święte. Nadal mężczyźni przechodząc w jego pobliżu zdejmują nakrycie głowy. W wyniku zachodzących przemian pewne przejawy kultu słabną, ale jednocześnie potęgują się inne. Świadczą o tym między innymi coraz piękniejsze cmentarze, palące się na grobach świece, często zmieniane kwiaty, odwiedzający je i modlący się tam ludzie [9, 97].

Summary

The article takes up a problem of the sacred space in a human life. From the very beginning human conceived space diversely. He sectioned off special places which were supposed to distinguish, attract, fascinate and sometimes arouse fear. He did it in very different ways. They were sectioned off by observation, and by performing special rites using animals. The utmost attention was drawn to designate the border.

He explains that space is one of factors shaping consciousness and human's behaviour. It was conceived as positive, negative and indifferent.

He shows that the most important place in the sacred places is the centre. It is treated like the most sacred place. It is marked by a statue, and a temple is built there as a general rule. The surroundings of the sacred place adjacent to its border are also important because the power there, in the likeness of the centre, is the strongest.

It informs that there is a gate on the border leading to the sacral space. It is a sign indicating a different sacral reality. The border itself is a special place. Generally, it does not belong to any space / neither secular nor sacred/. In order to go through the gate, entering the sacred place, it was necessary to both fulfil different rules and perform suitable rites.

It was shown that the myths are bound to the sacred places. They show why the given place is sanctified. They also very often take up a subject of the way leading to the centre. It is difficult, frequently it is a maze, because it leads to a different reality. Initiation is necessary to achieve the aim. Not every human could enter it.

The article also shows the connection of myths / mythical cosmology/ with the reality. They include design patterns for the sacred buildings and houses of flats to be built which are also excluded from the profane area /human always aspired to live in an exceptional special place, simply in the paradise/ thanks to suitable rites. Such rites have been functioning to the present times.

He informs that behaviour in the sacred place has to be proper. This problem is appropriately regulated in different religions. The problem of desecrating of the sacred place and returning to the sacred state is also regulated.

The crypto-religious attitude of the layperson also was shown. Such a man has also a sense of place's uniqueness. He also has his own exceptional /sacred/ places. Some behaviour like taking off a headress in a cemetery testifies it.

- [1] Nadolski B., *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989.
- [2] Ciupak E., *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965.
- [3] Walmsley D. J., Lewis G. J., *Geografia człowieka. Podejście behawioralne*, Warszawa 1997.
- [4] Swienko H., *Religia i religie*, Warszawa 1981.
- [5] Karpińska G. E., *Moje miejsce w świecie*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. XXXV, Wobec kultury. Problemy antropologa, Łódź 1996.
- [6] Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.
- [7] Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1974.
- [8] Olejnik S., *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*, t. V, *Służba Bogu i otwarcie się na świat*, Warszawa 1991.
- [9] Olejnik S., *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*, t. II, *Człowiek i jego działanie*, Warszawa 1988.

Mirosław A. Michalski

Andrzeja Towiańskiego mesjanizm polski

Andrzej Towiański's Polish Messianism

Key words: Towiański, messianism

Nie z rozumu i nie z wyrozumienia – pisał trzy dziesięciolecia po śmierci Towiańskiego Stanisław Brzozowski – szła moc wewnętrzna (...) moc, która podtrzymywała romantyków, a przede wszystkim tego pośród nich, który był filarem stropu – Mickiewicza oraz tego męża niepożytej wiary (...), męża cichej, a niewymownej w dziejach ducha polskiego zasługi – Andrzeja Towiańskiego [1, 12]. Brzozowski uważał, że w Polsce nie docenia się roli Towiańskiego dla rozwoju kultury polskiej, rola ta zaś, jego zdaniem, była trudna do przecenienia.

Pogląd ten został wygłoszony na początku XX wieku, nie wydaje się jednak, aby przez ten czas spór dotyczący wpływu Towiańskiego na polskich romantyków i jego znaczenia dla kultury został rozstrzygnięty. Zasadą Towiańskiego było niewątpliwie to, że doprowadził on do spotkania trzech literackich geniuszy, w dodatku spotkania na płaszczyźnie filozoficzno-religijnej. Zapewne w pewnej mierze przyczyniło się to do krystalizacji ich poglądów, co z kolei znalazło wyraz w pismach poetyckich czy filozoficznych.

Jednakże wpływ, jaki bezpośrednio wywarł Towiański, pozostaje przedmiotem wątpliwości. Rozbieżne są zwłaszcza opinie o stosunkach łączących Towiańskiego z Mickiewiczem, a zwłaszcza o wpływie, jaki Towiański wywarł na poglądy poety. Część autorów uważa, że nauki Towiańskiego są źródłem inspiracji bez mała wszystkich wyznawanych przez Mickiewicza idei mistycznych [2], inni natomiast zwracają uwagę, że zainteresowanie mistycyzmem Mickiewicz przejawiał od wczesnej młodości. L. Hass wskazuje na przynależność tego młodego jeszcze poety do masonerii już w 1822 r. [3, 284]. Od wczesnej już młodości Mickiewicz przejawiał też skłonności do przynależności do różnego rodzaju *tajnych* stowarzyszeń. Z kolei Z. Kępiński zauwa-

żył, iż w 1841 r., w którym Towiański po raz pierwszy zetknął się z Mickiewiczem, ten ostatni był jednym z najlepszych w Europie znawców kabały [4]. Warto też odnotować, że główne idee mesjanizmu Mickiewicza (przekonanie, że Polacy, Żydzi i Francuzi są narodem wybranym, kult Napoleona jako *jednostki wybranej*, ideał życia oddanego odzyskaniu niepodległości itp.) pojawiają się już w *Panu Tadeuszu*, napisanym, jak wiadomo, dziesięć lat przed spotkaniem z Towiańskim. Należy przyznać, że Mickiewicz pozostawał wprawdzie pod wpływem Towiańskiego, zarazem jednak wykazywał wielkie zainteresowanie filozofią Cieszkowskiego, poświęcając jej nawet jeden z wykładów w prelekcjach paryskich [5, 192]. Walicki wspomina także o zależności Mickiewicza od Cieszkowskiego w kwestiach kluczowych dla filozoficznych poglądów poety, takich jak koncepcja ducha.

Poglądy Towiańskiego przenikała świadomość profetyczna, przekonanie o wyjątkowym znaczeniu własnego działania dla ludzkości, które to przekonanie udzieliło się także innym członkom założonego przez niego Koła Sprawy Bożej. Za sprawą Towiańskiego mesjanizm przestawał być elementem indywidualnego światopoglądu i przedmiotem poetyckich wizji, a stawał się celem powszechnego, zorganizowanego dążenia. Pamiętać jednakże należy, że Towiański był przede wszystkim religijnym przywódcą. Wrażenie oddania i poświęcenia członków Koła Sprawy Bożej, jakie odnosi się czytając np. korespondencję Towiańskiego z Mickiewiczem, może więc wynikać z faktu, że dla osób skupionych w Kole Towiański stał się rodzajem pośrednika pomiędzy sferą ziemską a sferą duchową. Nie tyle wyzwał on uczucia religijne, ile nadawał im określoną formę. *Był on – pisze A. Sikora – nade wszystko religijnym nowatorem, a jego rola polegała głównie na wywoływaniu ekstazy wprost stanu przeżyć mistycznych, pozwalających spojrzeć na rozpowszechnione idee, książki i systematy jako na ścieżki prowadzące do prawdy ostatecznej, dostępnej tylko w wewnętrznym przeżyciu* [6, 143]. Sikora, jak wielu innych autorów, podkreśla zatem bezpośredni wpływ osobowości Towiańskiego na członków Koła, wpływ, w porównaniu z którym teoretyczna zawartość głoszonych przezeń nauk schodzi na plan dalszy (w ten sposób oceniał Towiańskiego także Zygmunt Krasiński). Z drugiej jednak strony jest rzeczą oczywistą, że członkowie Koła jeszcze przed spotkaniem z Towiańskim wyznawali określone przekonania religijne i filozoficzne, a spotkanie z nim dało im jedynie okazję do potwierdzenia, umocnienia i rozwinięcia własnych poglądów. Ponadto, ludzie ci nie byli w owym czasie jedynymi zwolennikami mesjanizmu, a mesjanistyczne poglądy wyznawali także krytycy *sekty Towiańskiego* (Trentowski).

Ale zarazem ta właśnie aktywistyczna wizja chrześcijaństwa przyciągała do Towiańskiego polskich imigrantów. Mistrz dawał swoim zwolennikom nie tylko nadzieję na lepszą przyszłość (narodu i ich własną), tę bowiem mogli znaleźć także w innych

ówczesnych doktrynach, lecz nade wszystko utwierdzał ich w wierze, że bez ich aktywnego zaangażowania, bez ustawicznego samodoskonalenia ta lepsza przyszłość nie nadejdzie. Utrzymywał on członków Koła w poczuciu *historycznego napięcia*, w poczuciu, że gdy tylko zaprzestaną osobistego wysiłku, świat nie stanie się lepszy. Przekonanie zaś, że samemu należy się do awangardy ludzkości, wydaje się być typowe dla większości sekt religijnych.

Z drugiej strony, jak zauważa m. in. A. Sikora, przynależność do Koła wkrótce okazywała się prowadzić do sytuacji sprzecznej z tym, czego pierwotnie od Towiańskiego oczekiwano. Zamiast spodziewanej wolności poglądów i działań, od członków Koła wymagano *zupełnego służalstwa, niewolnictwa, bierności*. Postulat działania zgodnego z *prawdziwym duchem chrześcijaństwa* można było realizować tylko poprzez całkowite podporządkowanie się woli Mistrza i rezygnację z własnej, indywidualnej aktywności [6, 154].

Z punktu widzenia duchowego rozwoju poszczególnych członków Koła ów absolutystyczny styl przywództwa był z pewnością szkodliwy, wydaje się jednak, iż przyczynił się on, dość paradoksalnie, do rozwoju mesjanizmu. Wskutek rozbieżności, których nie można było rozwiązać inaczej niż poprzez podporządkowanie się Towiańskiemu, z Koła odszedł już w 1843 r. Słowacki, dwa lata później Kamiński, niebawem zaś Mickiewicz założył w Paryżu własny odłam Koła.

Mesjanistyczne poglądy Towiańskiego przedstawiają się zaś w sposób następujący: Naród jako samoistny byt nie odgrywa w dziejach żadnej roli. Dla Towiańskiego naród składa się z jednostek i tylko poprzez *szczególne predyspozycje* jednostki stać się może narodem wybranym. Naród wybrany zaś to taki naród, który posiada owych wybitnych, natchnionych duchem Bożym jednostek najwięcej – to przekonanie przejął od Towiańskiego Mickiewicz i z niego głównie brał się szczególny kult, jakim w Kole Sprawy Bożej otaczano Napoleona. Tą garstką wybranych, za sprawą której Polacy stawali się narodem wybranym, były oczywiście osoby skupione w Kole.

Postęp ludzkości dokonuje się więc za sprawą duchów indywidualnych, zdolnych zrozumieć Boskie objawienie, a jednocześnie umiejących pociągnąć za sobą duchy znajdujące się na niższych stopniach. Takie ponadprzeciętne jednostki przebijają, jak mawiał Cieszkowski, *kanal do nieba*, przez który spływa na ludzkość Boże objawienie. Kościół przestał pełnić w świecie duchową misję, ponieważ *formy duchem nieożywione z swej potęgi traciły, bez ducha ziemią stawały się*. Towiański zarzuca zatem Kościołowi odejście od pierwotnych chrześcijańskich ideałów i zatracenie ożywiającego go niegdyś ducha. Kościół przestał być instytucją duchową – dziś jest już tylko instytucją ziemską [7, 255]. Prawdziwymi kapłanami współczesnego świata staną się zaś ci, którzy poprzez uczestnictwo w Kole Sprawy Bożej i wykonywanie zalecanych przez

Towiańskiego kontemplacji uwolnią się z okowów, które wiążą ducha ze sprawami ziemskimi. Objawienie zawarte w Ewangelii nie jest ostateczne i niebawem dojdzie do nowego *przesilenia*, z którego ludzkość wyjdzie wzmocniona moralnie. To chrześcijańskie, dokonujące się stopniowo objawienie określa Towiański jako *Słowo*. To *Słowo* może przybierać formy różnych systemów filozoficznych czy religijnych, może jednak także inspirować ludzi do działania, czyli *przekształcać się w czyn*.

Poglądy Towiańskiego na rolę, jaką za sprawą wybitnych jednostek odegrają w dziejach świata narody słowiańskie, są typowe dla wyznawców mesjanizmu. Za Herderem i Cieszkowskim powtarza on, że ludy słowiańskie, choć dotąd były w *dziecięcym wieku*, właśnie wkraczają na arenę historii. Upadek Polski był zawiniony, jednak wina Polaków nie leży wyłącznie w złej organizacji czy braku dyscypliny ale także w utracie religijnej gorliwości. Dlatego odzyskanie niepodległości nie może być celem samym w sobie i byłoby lepiej, dowodzi Towiański, gdyby Polacy złożyli ślubowanie, aby *nie wyjść ze skał Szwajcarii całe życie i nie tęsknić do Polski, gdyby ta nie wedle myśli bożej stanęła* [8, 29]. Praca dla Polski była dla Towiańskiego pracą dla Słowa i tylko w wypełnianiu religijnego przeznaczenia widział on sens niepodległościowych wysiłków.

Środkiem umożliwiającym poznanie prawdy jest systematyczna praca nad własną duchowością. W liście do Mickiewicza z 25 lipca 1941 r. Towiański pisał: *Praca wewnętrzna, przez którą nabierzesz czucia wiernego sługi umiającego przez miłość Pana rozróżnić głos Jego od poszeptów złego Ducha, choćby najpiękniej, najdoskonalej udanych* [7, 7]. Jednocześnie praca nad sobą ma zbliżyć człowieka do Boga, a poprzez tą bliskość uczynić go *wybraną*. *W dzisiejszej więc naszej pozycji, kiedy złe jeszcze silnie zalega ziemie, w czymże, jeżeli nie w czystości i skrusze, znajdziem ucieczkę* [9, 169]. To utrzymywanie się w stanie ciągłej świętości nazywa Towiański *męczeństwem ducha*.

Towiański był wrogiem wszelkich wyrozumowanych doktryn filozoficznych. Odrzucał racjonalizm jako drogę dochodzenia do prawdy, sądził, że prawda dostępna jest tylko przez intuicję, a dociera się do niej wewnętrznym, duchowym wysiłkiem (*pracą ducha*). Co więcej, na owej mistycznej intuicji i wysnutych z niej prawdach powinien się opierać nie tylko ogólny pogląd na świat, lecz nade wszystko – praktyczne działanie. Pisma Towiańskiego pełne są zapowiedzi przyszłych działań i opisów duchowych przygotowań do nich. Te czyny jednak muszą być oparte na *prawdzie* i lepsza jest całkowita bierność niż działanie wstrzymujące lub cofające ludzkość w rozwoju duchowym. Towiański odrzucał *chrześcijaństwo – ascetyczny* model człowieka, a człowiek był dla niego niepodzielną całością cielesno – duchową. Na takim pojmowaniu człowieka opierała się koncepcja czynu jako *bycia w świecie*, działania pod wpływem bożego natchnienia.

Chrześcijańskie przeznaczenie realizuje się poprzez *zastępy duchów*, które jednak nie działają w sposób bezpośredni, lecz poprzez ludzi. Pewien porządek wśród owych zalegających ziemię duchów wprowadził Chrystus, który *otworzył drogę do nieba*, jednak obecnie ponownie doszło do *sfalszowania światła Chrystusa* i duchy złe zaczynają panować nad światem. Aby temu zaradzić, Bóg zsyła na ziemię siedmiu kolejnych posłańców: poprzez siódmego posłańca na świecie zapłonie *Ogień Miłości*. Niemniej jednak ostatecznie dobro zapanuje w duszach wszystkich ludzi, dotychczas bowiem istniało w sercach jedynie nielicznych jednostek: *cele klasztorne lub nędzne lepianki były tylko siedliskiem łaski* [9, 54].

W liście do Adama Mickiewicza z 24 lipca 1883 r. Towiański wyłożył istotę oddziaływania Bożego *tchnienia* na jednostkę w sposób następujący: *Tchnienie przyjęte w pełnej czystości ducha pracą osiągniętej, objawi wolę wyższe – da widzenie do końca – da siłę do końca – tchnienie w eterze ducha przyjmuje się, a czyn przez człowieka spełnia je* [7, 110]. Jednostka pojmuje wolę Boga dzięki duchowej pracy nad sobą, następnie zaś, także dzięki Bożemu *tchnieniu*, powinna przystąpić do działania zgodnego z tą wolą. W liście z 28 maja 1845 r. pisał zaś: *do czynów wzywam — jako brat sługa w pełni dziś, z pozwolenia wyższego stoję* [7, 242].

Nie za wszelką cenę i nie wszystkimi dostępnymi środkami warto jednak zmierzać do odzyskania niepodległości. Używając dzisiejszego języka, można by powiedzieć, że dla Towiańskiego i skupionych wokół niego osób, Polska miała być w przyszłości państwem religijnym – w przeciwnym razie walka z zaborcami nie miałaby sensu. Ów religijny zapał towiańczyków był zapewne przyczyną wysłania do cara listów [10, 148] z propozycją pojednania, co dla większej części emigracji stało się powodem oskarżeń o zdradę niepodległościowych ideałów. W piśmie do Aleksandra II [11, 7-17]. Towiański stwierdza [12], że Rosjanie w większym stopniu niż Polacy zdołali utrzymać *w narodzie swym wartości chrześcijańskie* i że nienawiść do Rosjan jest grzechem, bo *kto nie czci wartości chrześcijańskiej, tej części Chrystusa żyjącej w bliźnim, ten nie czci całości, nie czci Chrystusa i wedle tego sądzony jest za niemilość swoją*. W liście do Mickiewicza z 30 lipca 1844 r. Towiański wyjaśniał, że dla sprawy *Słowiańszczyzny* to właśnie car może zrobić najwięcej. Podkreślał także, że zwracając się do cara, należy zwrócić uwagę na ucisk, jakiemu obecnie podlega Polska, i zwrócić uwagę, że zmniejszenie tego ucisku leży w interesie samego cara (interes ten jednak wyłania się z *woli bożej* względem cara) [7, 181]. W jednym z przemówień wygłoszonych w Kole także Adam Mickiewicz przekonywał o potrzebie przebaczenia Rosjanom wszelkich win, miała to bowiem być jedyna droga odzyskania niepodległej Polski. Za fałszywe i poddyktowane interesem własnym uznawał poglądy wszystkich tych, którzy sprzeciwiali się porozumieniu z Rosjanami: *Nie jeden do nas mówi o Polsce, a po czuciu, po ruchu*

jego, po zajęciu się czem obcem (...) pomyślimy sobie: to jakiś industrial, udający, że go Polska interesuje [7, 73].

Zresztą przekonanie, iż walka z bronią w rękę i związana z nią nienawiść do drugiego człowieka nie są odpowiednią metodą budowania lepszej przyszłości powziął Towiański już w momencie swego słynnego objawienia religijnego w kościele bernardynów w Wilnie w 1828 r. Listy do cara były jedną z wielu prób zainteresowania wpływowych osobistości swymi poglądami, podobnie jak listy do papieży (do Grzegorza XVI i Piusa IX), w których Towiański tłumaczył potrzebę wprowadzenia zasad Ewangelii do stosunków międzynarodowych. Na listy te nigdy nie otrzymał odpowiedzi, niepowodzeniem zakończyły się także dwie jego próby osobistego spotkania z papieżem.

Czy zatem Towiański nie uważał odzyskania niepodległości za warunek *sine qua non* dalszej ewangelizacji stosunków pomiędzy ludźmi i narodami? Wydaje się, iż w oparciu o zacytowane już wypowiedzi możliwe byłoby uzasadnienie odpowiedzi twierdzącej (także upadek Polski nie był nieunikniony, skoro tylko od samych Polaków zależało, w jaki sposób będą realizować swe chrześcijańskie powołanie). Oznaczałoby to jednak także, że taką moralną i religijną przemianą świata nie jest nieunikniona, skoro jego dzieje wypełnione są okresami moralnego i religijnego zastoju lub wręcz cofania się. Obecnie mamy zaś do czynienia z historyczną okazją, której nie wolno stracić: brak państwowej niepodległości jest bez wątpienia cierpieniem całego narodu, jednakże cierpienie posiada walor religijno – moralny: *Słowianin* – pisał Towiański – *w ucisku do Pana garnący się wysłużył skarb Łaski, iż Pan jemu jak niegdyś ludowi Izraelskiemu wołę swą objawia* [7, 8].

Z koncepcją narodu Towiańskiego niespójne wydaje się natomiast przekonanie, że naród, podobnie jak jednostka, może odejść od swego chrześcijańskiego powołania i popaść w grzech. Z powodu tego grzechu naród spotyka kara, która jest zarazem okazją do zadość uczynienia poprzez pokutę. A Sikora doszukuje się źródeł tego poglądu w rozważaniach Saint-Simona i J. de Maistre'a [10, 140], nie wydaje się jednak, aby Towiański czerpał inspirację od tych autorów w sposób bezpośredni. Dla Saint-Simona czy J. de Maistre'a ciągłe bunty, rewolucji i rozlew krwi są nieodzownym warunkiem postępu ludzkości. Towiański traktuje wprawdzie upadek Polski jako karę za grzechy, ale jednocześnie sądzi, iż narody, które zdołały uniknąć sprzeniewierzenia się *wewnętrznej ojczyźnie* rozwijają się w sposób harmonijny, nie zaś drogą krwawych zrywów. Rozpad i zniszczenie nie jest więc dla Towiańskiego koniecznym warunkiem moralnego rozwoju ludzkości.

Historiozoficzna wizja Towiańskiego wygląda zatem optymistycznie. Wszystkie narodowe i jednostkowe nieszczęścia są wprawdzie zawsze zawinione, ponieważ jed-

nak dają one okazję do pokuty i odnowy, zatem nigdy nie są daremne. Dziejowa klęska Polski jest zapowiedzą jej przyszłego triumfu, który jednakże nastąpi jedynie pod tym warunkiem, że Polacy właściwie odczytają sens obecnej sytuacji i ujrzą teraźniejszość i przyszłość we właściwej, chrześcijańskiej perspektywie.

Summary

Andrzej Towiański's influence on Polish artists of the Romanticism as well as the shape and development of Polish messianism has been a matter of dispute until these days. Some authors claim that Towiański's instructions had been the source of inspiration for all mystic ideas declared by Mickiewicz. The others, however, pay attention to the fact that Mickiewicz was interested in mysticism since his early youth.

Towiański's views were based on prophetic consciousness, the conviction of special meaning of one's actions for humanity. The members of The Circle of God's Issue (the organization established by Towiański) also adopted his beliefs. Thanks to Towiański the messianism stopped being an individual perception of the world and the issue of poetic vision. It became the aim of common, organized striving. It should be remembered that, above all, Towiański was a religious leader. After reading, for example, the correspondence between Towiański and Mickiewicz one may have an impression that the members of The Circle of God's Issue were devoted. The members' attitude can be the result of perceiving Towiański as a messenger between the terrestrial and spiritual sphere.

Towiański's activist vision of Christianity attracted Polish immigrants. Not only did the leader give hope to his followers for better future of the nation and people themselves, it was possible to find this idea in other doctrines of that time, but also he confirmed these people in the belief that without their commitment and constant self-mastery these better times would not come.

According to Towiański, a nation consisted of entities. Some specific features made the entities create the chosen nation. The progress of humanity was possible to achieve thanks to individual souls who were able to understand God's revelations. These entities would lead other people.

Towiański accused the Church of the rejection of primary Christian ideas and losing its vivifying spirit. The Church stopped being a spiritual institution – nowadays it is only a terrestrial institution. Only the members of The Circle of God's Issue who followed Towiański's advice and contemplated could free themselves from chains which connected the spirit with torrential matters. Those free people would have a chance to become real priests of the real world. The revelation presented in the Gospel was not final and soon a new "turning point" would happen causing the humanity to

be morally stronger. This Christian revelation was defined by Towiański as *The Word*. *The Word* could take the form of different philosophical or religious systems. It was an inspiration for people to act – *transform into deeds*.

Towiański's opinions about the role of Slavic nations in the world history performed by outstanding entities were typical for messianic believers. His devotion to Poland was a devotion to The Word. Achieving independence was possible by fulfilling religious destiny.

Towiański's vision of the history of philosophy was optimistic. He claimed that all national or individual misfortunes were necessary and created the opportunity to penance and renewal. Therefore, the misfortunes were not futile. The historical defeat of Poland was an announcement of future triumph. However, for Polish people the victory would be possible only in case of understanding the meaning of present situation. They should perceive the present and future from the Christian point of view.

- [1] Brzozowski S., *Filozofia romantyzmu polskiego*, Lwów 1924.
- [2] Zagadka pozostanie, na ile pełne atencji listy Mickiewicza do Towiańskiego odzwierciedlają jego rzeczywisty stosunek do *mistrza*, na ile zaś są wynikiem językowej konwencji panującej wśród członków Koła. Niektóre listy Mickiewicza do Towiańskiego zaczynają się od np. formuły *Mistrzu i Panie*. Por. np. *Współudział Adama Mickiewicza w sprawie Andrzeja Towiańskiego. Listy i przemówienia*, Paryż 1877.
- [3] Hass L., *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982.
- [4] Kępiński Z., *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980.
- [5] Walicki A., *Mickiewicz a Cieszkowski...*, dz. cyt.
- [6] Sikora A., *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984.
- [7] *Współudział Adama Mickiewicza w sprawie Andrzeja Towiańskiego. Listy i przemówienia*, Paryż 1877, t. I.
- [8] *Współudział Adama Mickiewicza w sprawie Andrzeja Towiańskiego. Listy i przemówienia*, Paryż 1877, t. II.
- [9] Towiański A., *Biesiada*, w: *Wybór pism i nauk Towiańskiego*, wyb. St. Pigoń, Kraków 1922.
- [10] A, Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984. Wysłano dwa takie listy, w 1844 i 1857 r.. W istocie towiańczycy składali carowi propozycję ponownej chrystianizacji Rosji (*przechryśtuszowania się*) i dopiero na tej religijnej podstawie Polska miałaby zostać *wrócona* Polakom.
- [11] *Powody, dla których amnestia przyjęta być nie może*, w: A. Towiański, *Pisma*, Turyn 1882, t. III.
- [12] Towiański nie jest bezpośrednim autorem pisma, ponieważ widnieje na nim podpis Karola Różyckiego. Nie ulega jednak wątpliwości, że pismo to powstało z inspiracji Towiańskiego i przedstawia jego poglądy na sprawę stosunku Polaków do Rosji. Por. A. Sikora, *Towiański...*, s., 208.

Anna Ondrejková

Dušan Špiner, *Nástin křesťanské etiky a jejího významu v hledání smyslu života*, Uniwersita Palackého, Olomouc 2004, 120 s.

V útlej knižočke, koncipovanej aj ako učebnica, sa autor podujal zmapovať a čiastočne aj kriticky reflektovať ucelené myšlienkové útvary a aktivity mysliteľov v oblasti náboženskej i filozofickej etiky ako aj vlastné stanoviská. V prvej kapitole analyzuje problematiku okolo pojmu etika, jeho etymológiu z pozície religionistiky a filozofie. Druhá kapitola je vysvetlením, čo treba podľa autora chápať pod pojmom personálna etika, kde sú jej korene a existenciálny aspekt. Tretia, štvrtá a piata kapitola je venovaná vybraným kategóriám etiky, šiesta Božím zákonom a ich významu pre etiku a praktický mravný život osoby. Posledná, siedma kapitola s názvom *Ciel křesťanskej etiky* jej náčrt uzatvára. Sebainterpretácia ako bytostný rys ľudskej existencie je tu zreteľne artikulovaný na základe zosúladenia filozofických východísk a náboženského konceptu. Myšlienky a konštatovania tu obsiahnuté nabádajú k zamysleniu sa nad vlastným konaním.

V centre autorovej pozornosti sú kategórie: svedomie, sloboda a cnosť. V rámci analýzy svedomia aj kategória zodpovednosti, v rámci slobody vôľa a konanie človeka, v rámci cností aj viera, nádej a láska, ktoré autor zrejme považuje za cnosti najdôležitejšie. Keďže ide o názorové zameranie na kresťanskú etiku autor venuje značnú pozornosť problematike Božích zákonov analyzujúc jednotlivé prikázania z pozície etiky a v rámci toho poukazuje na ďalšie kategórie.

Hoci hovorí o kategóriách etiky a duchovného života, čítanie jeho práce presvedča čitateľa o tom, že pozornosť treba venovať širšiemu, nielen filozoficky orientovanému spektru etických činností v konaní subjektu. Niektoré časti práce (napríklad kap. 6) sa vymykajú filozofickému spôsobu spracovania. To znamená, že autor sa pohybuje na pôde striktné náboženského chápania etických problémov. Toto zistenie sa nakoniec odráža aj v samotnom názve práce. Z filozofickej pozície možno konštatovať, že za voľbou mysliteľov na podporu vlastných názorov stál odôvodnený záujem, vyplývajúci z premyslenej stratégie koncipovania knihy. Pritom sa autorovi podarilo (s použitím rôznych príkladov) realizovať zámer odkrytia vnútorných duševných hnutí subjektu. Celkovo možno prácu zaradiť do intelektuálneho snaženia v rámci súčasného dobového diania a návratu ku klasickým kresťanským hodnotám, svedčí to o dôkladnej znalosti zvolenej problematiky – autor sa explicitne hlási k dedičstvu klasickej paradigmy interpretácie etickej problematiky a na podklade načrtnutých východísk pre-

interpretácie etickej problematiky a na podklade načrtnutých východísk prezentuje zmysel uvádzaného v živote človeka.

Argumentácia sa opiera jednak o presvedčenie, že vnútri etického uvažovania sa pozornosť musí sústreďovať na vzťah racionálneho a transcendentného, ukazuje ako sa tento vzťah postupne konštituoval a usiluje sa ho pretransformovať do filozofickej polohy a nanovo v náboženskej línii konceptualizovať. Hľadajúc oporné body vo filozofickej tradícii etiky sa autor medzi inými pristavuje pri názoroch Platóna, Aristotela, Augustína Aurelia, S. Kierkegaarda, N. Hartmanna, M. Bubera, M. Schelera, K. Jaspersa, G. Marcela a i. Spomeniem súvislosti aspoň u niektorých. S predsavzatím nájsť podporu pre svoje názory sa autor obracia k Aristotelovej Etike Nikomachovej, ale najmä k sv. Augustínovi v súvislosti s chápaním lásky – pripomína jeho formuláciu: *Milujem: chcem aby si bol* a dodáva: *Milovanie je teda úkon..., ktorý sa vzťahuje k bytiu, presnejšie k bytiu druhého. Láska daruje bytie, chráni ho a rozvíja.* (str. 78) V súvislosti s E. Lévinasom si všíma najmä kategóriu tváre, lebo pristupovať k človeku znamená oslovovať jeho tvár, rozumieť *reči* jeho tváre, lebo tvár *hovorí* ešte skôr, než prídu slová. V Buberových názoroch vo vzťahu k etike pokladá za najrelevantnejšie tie názory, ktoré súvisia so zmyslom prítomnosti Boha, s hĺbkou viazanosti na Absolútno. Práve ony poukazujú na to, čo znamená skutočnosť viery a vzťah mravnosti a viery. Ako inšpiratívne pre kresťanskú i filozofickú etiku prezentuje autor názory K. Jaspersa v súvislosti s kategóriou slobody, ktorú človek dostal darom a ktorá je zároveň prejavom božej lásky. V súvislosti s vierou, pomáhajúc si postojom K. Jaspersa, autor zdôvodňuje, že viera je *vnútorným osvojovaním bytia z pôvodu, prostredníctvom dejín a myslenia* (str. 58). Viera, podľa neho, je slobodná, pretože nie je fixovaná v žiadnom absolútnom konečne.

Záverom: Autor svoju prácu charakterizuje ako náčrt konkrétnej kresťanskej etiky z filozofického hľadiska. Podľa neho niet konkrétnej filozofie etiky bez neustále obnoveného, vo vlastnom slova zmysle tvorivého napätia medzi Ja a hĺbkou bytia. Kniha vznikla ako *ozvena rozhovorov*, ktoré sa o problematike viedli niekoľko rokov na Palackého univerzite v Olomouci v zmysle potreby súvislejšieho poučenia v otázkach, ktoré *provokujú* a na riešení ktorých závisí hodnota a úspešnosť života.

Wojciech Słomski

Problém rekonštrukcie sociálnych a humanitných vied, Václav Černík, Jozef Viceník (ed.), Vydavateľstvo IROS, Bratislava 2004, 232 s.

Zdaniem wielu, nauki społeczne i humanistyczne przeżywają kryzys (m. in. w związku z rozwojem nauk przyrodniczych, którym nie są w stanie dorównać pod względem precyzji wyników, w związku z rozproszeniem na szereg badań szczegółowych i niezdolności wypracowania ogólnego obrazu rzeczywistości społecznej itp.) W zależności od punktu widzenia kryzys ten może jawić się jako bardziej lub mniej głęboki. Od punktu widzenia zależy również charakterystyka owego kryzysu, często bowiem odnieść można wrażenie, iż mamy w istocie do czynienia z wieloma różnymi kryzysami, tak różnie kryzys ów bywa definiowany. Ta różnorodność definicji wynika z kolei z faktu, iż w naukach społecznych i humanistycznych rozpoznanie pewnych kryzysowych symptomów jest już zdefiniowaniem samego kryzysu – definicja zależy tu od tego, co uznaje się za przejaw kryzysu, co zaś potraktuje się jako stan normalny. Autorzy omawianej książki nie podejmują jednak próby określenia istoty owego kryzysu, a w każdym razie nie czynią tego wprost. O owym powszechnym narzekaniu na kryzys wspominam jednak dlatego, iż w gruncie rzeczy Autorzy omawianej publikacji zastanawiają się nad kwestiami, na które zwraca się uwagę także przy okazji charakterystyki tego rzekomego kryzysu. Praca ta może zatem zostać potraktowana jako próba znalezienia odpowiedzi na kwestie, które niepokoją badaczy przeświadczonych o kryzysie np. socjologii, a więc jako próba zdiagnozowania kryzysu i znalezienia dróg wyjścia z niego, jednocześnie jednak pytania, na które starają się odpowiedzieć Autorzy można uznać za podstawowe pytania tychże nauk, na które nigdy nie uda się znaleźć odpowiedzi satysfakcjonujących wszystkich i na które – mimo to – wciąż trzeba będzie starać się odpowiedzieć. Można zatem pokusić się o stwierdzenie pewnego paradoksu: praca pod redakcją V. Černíka należy – a zarazem nie należy do tego rodzaju klasycznej już niemal, bo powszechnie i od dawna uprawianej, humanistycznej i społecznej *kryzysologii*. Sposób jej odczytania zależy jedynie od teoretycznego nastawienia, z jakim przystępuje się do lektury.

Centralnym problemem wszystkich niemal składających się na książkę artykułów jest zagadnienie tożsamości nauk społecznych i humanistycznych, zwłaszcza ich odrębności wobec nauk przyrodniczych (wyjątkiem jest artykuł V. Černíka *Filozofické pozadie a metateoretické schémy spoločenských vied*, w którym omówione zostały

niektóre koncepcje metateoretyczne, choć i w tych koncepcjach dychotomia: nauki społeczne – nauki przyrodnicze odkrywa z pewnością zasadniczą rolę). Stwierdzenie powyższe nie oznacza w tym przypadku, iż we wszystkich artykułach dychotomia pomiędzy naukami społecznymi (humanistycznymi) a przyrodniczymi zostaje potraktowana jako problem jedyny, któremu podporządkowane (lub do niego sprowadzone) zostają wszystkie pozostałe. W poszczególnych artykułach omówiony został bardzo szeroki kompleks zagadnień (a ilość cytatów i odniesień do prac poświęconych pokrewnym zagadnieniom jest imponująca – znaleźć tu można nawet omówienie koncepcji polskich filozofów, np. T. Kotarbińskiego i J. Kmity, s. 33), przy czym wspomniana dychotomia stanowi rodzaj wspólnego mianownika, do którego zawarte w artykułach rozważania w sposób bardziej lub mniej bezpośredni dają się sprowadzić.

Jak wspomniałem, wszystkie artykuły poświęcone są kwestiom *tożsamości* nauk społecznych i humanistycznych, przy czym każdy z artykułów ujmuje ów problem z innej perspektywy. Nad zagadnieniem przedmiotu nauk społecznych zastanawia się V. Černika (*Predmet spoločenských vied*). Autor stara się odnaleźć obszary, na których autonomia nauk społecznych przestaje być oczywista i na których nauki te zaczynają upodabniać się do nauk przyrodniczych (np. ekonomia, lecz także – zgodnie z pewnymi ujęciami – historia). Odnalazłszy i określiwszy te obszary V. Černik nie poprzestaje jednak na stwierdzeniu pewnego faktu, lecz usiłuje określić potencjalne następstwa (pozytywne i negatywne) stosowania metod nauk społecznych tam, gdzie właściwsze byłoby zastosowania metod nauk przyrodniczych (i odwrotnie). Niezwykle ciekawa i pobudzająca do dyskusji okazuje się też interpretacja dychotomii pomiędzy naukami społecznymi a przyrodniczymi – według V. Černika zarówno nauki społeczne, jak i przyrodnicze zajmują się w gruncie rzeczy problemem człowieka, a różnica polega jedynie na odmienności podejścia – nauki społeczne umożliwiają taki rodzaj poznania, którego nauki przyrodnicze dać nie mogą.

Kwestii dla nauk społecznych i humanistycznych podstawowych dotyczą także pozostałe artykuły V. Černika i J. Vicenika. Na szczególną uwagę zasługują rozważania poświęcone formalizmowi w naukach społecznych. W artykule temu zagadnieniu poświęconym (*Formálne a špecifické pozadie sociálno-humanitných vied*) Autorzy podejmują próbę wykazania, iż nowoczesna metodologia nauk społecznych nie jest możliwa, jeśli nie uwzględni ich się logicznych i matematycznych podstaw. Artykuł obala zarazem pewne mity narosłe wokół problemu *naukowości* nauk społecznych i ich rzekomej odrębności od nauk przyrodniczych.

Niezwykle interesujący jest także artykuł E. Višňovskiego poświęcony relacjom pomiędzy naukami społecznymi a filozofią. Owe relacje Autor ujmuje w sposób

szczególny, zastanawia się mianowicie nad specyfiką poznania filozoficznego, którego przedmiotem jest społeczeństwo. Krytycznie ujmuje niektóre tradycyjne przekonania na temat filozoficznej refleksji o rzeczywistości społecznej, następnie zaś wskazuje na pewne rozwiązania alternatywne. E. Višňovský zastanawia się także znaczeniem przypisywanym pewnym pojęciom (zwłaszcza pojęciu rzeczywistości społecznej) przez filozofię i socjologię, wydobywa różnice znaczeniowe, następnie zaś – odwołując się do tych różnic – stara się odpowiedzieć na pytanie, czym jest myślenie o społeczeństwie, poznanie rzeczywistości społecznej, nauka o społeczeństwie itd.

Ogólnie rzecz biorąc – mimo zakwestionowania pewnych rozpowszechnionych poglądów na istotę i zadania nauk społecznych i humanistycznych – Autorzy nie kwestionują kompetencji samych tych nauk w sensie epistemologicznych. Dlatego zaprezentowane w pracy stanowisko można określić jako umiarkowany poznawczy optymizm: wprowadzie same te nauki muszą podejmować stały wysiłek uzasadniania własnych podstaw, jednak fakt ten nie oznacza, iż nie są one w stanie dostarczyć wyników poznawczo wartościowych.

Tomáš Hauer

Jaromír Feber, *A Religious Philosophy of S.L. Frank*, Ostrava, VŠB-TU 2005, 225 s.

The post-modern philosophy is about making up a range of varying approaches to dialogue and literary forms, manifesting that every Truth is a product of a specific speech mode, specific institutions, and specific technologies. I like ever so much *The Decalogue* by S. Kieślowski as it demonstrates how each of the commandments contains implicit reasons to disobey them. Invariably, there will be some kind of context within which lying is more moral than telling the truth. A post-modern situation translates into the belief that conflicts and problems cannot be solved by applying rules more universally, and less so methods to analyse and assess them.

Making a point of using his monography to demonstrate his view that any method opted for as a learning tool must be adequate to its subject (as any method is but a tool, and tools must be selected to match the subject we wish to deal with), J. Feber is actually joining into the very tune already sung by the post-modern choir of Rorty, Vattim and Deleuze. Let's assess methods according to how useful they are for achieving our goals. The truthfulness of a method and other devices cannot be assessed in isolation, only in relationship to the subject in question, in terms of the extent to which they harmonize with each other. So, the rationality of philosophy as a thinking approach is but a learning tool, and as such, it is a category of relationship impossible to assess outside its context of usage. The absolute as a cornerstone of religious philosophy is an exceptional tool; and thus, both the method and philosophical thinking must be equally exceptional when tackling the absolute.

J. Feber's monography *Náboženská filozofie S. L. Franka* (*The Religious Philosophy of S. L. Frank*) is, first of all, a serious attempt to search for the answer to the question of whether today's religious philosophy can be considered a relevant philosophical approach, with an alternative yet acceptable view of the elementary categories and methodology contained in philosophy.

The author is describing religious philosophy as *a way to portray God not just as an integral part of a system of philosophy, but as an elementary segment of how we understand the world which we live in*. This is the context where J. Feber stresses the point that this dimension of religious philosophy implies a fundamental switch to an alternative structure of philosophy. Religious philosophy must not solely rely on rationality of thought, as rationality as a tool for learning about our own world of relativity is invariably an inadequate tool poorly matching God, an impersonation of the absolute. Rationality fails to define God, but should we wish to know Him, as we find it unavo-

idable, we should come in with a more adequate tool. A tool going well beyond the limits of rationality, allowing to handle the transcendental assumptions of the relative world, a tool defined as faith in terms of religious philosophy. Not the kind of faith opposed to reason, however; the kind of faith providing the necessary transrational component of reason, primarily allowing human rational thought rather than opposing it.

J. Feber's earlier work has provided a consistent reasoning to why faith is not alternative to rationality, why it is an inherent fundament of reason, with certain manifestations of rationality coming but second. Faith is the sole device making reason face evidence, inexplicable in its essence, yet fundamental to the way we perceive reality. These general axioms are further elaborated on and documented by Feber, using the substance of the Russian religious school of philosophy. With a due respect to their impact on methodology, they are concentrated in his study *Metodologické poznámky ke studiu ruské náboženské filozofie* (*Methodological Notes on Studies of Russian Religious Philosophy*), *Введения у філософію С. Л. Франка* (*Introduction into S. L. Frank's Philosophy*), and *Проблема соотношения веры и разума в философии С. Л. Франка* (*The Issue of Relationship between Faith and Reason in S. L. Frank's Philosophy*).

The field of religious philosophy is precisely where Feber is facing a major issue of methodology. Reasoning religious philosophy assumes to reason God, but He defies the world of rational thought. To reason Him, one can hardly rely on rational approaches. The sole adequate way to prove God is found by S. L. Frank to lie in an ontological proof of God's existence, while J. Feber interprets Frank's entire philosophy as a new edition of such a proof. Feber finds such an ontological proof as a manifest instance of transrational thought.

Within the context of the history of philosophy, I find particularly interesting to follow the route Frank followed as a philosopher, summarized as a shift from a naive childhood religious faith to atheism and Marxism, and from Marxism through idealism onwards to religious philosophy. Feber is proving that Frank can be interpreted only within the context of European philosophy, a context where both he and Russian philosophy belong to beyond doubt. The very process of gradual detection of faults and implicit solutions inherent to European philosophy brought Frank to reasoning religious philosophy. His philosophy is explicitly confronted with phenomenology, existentialism, Marxism, positivism, pragmatism, and some other less known streams of philosophy. We may agree with Feber that Frank's philosophy is an organic element of European philosophy, while representing the independent tradition of Russian religious philosophy, largely affected by the attempt to synthesize both philosophy and Orthodox Christianity.

The agora of post-modernism provides but fragments of everything. All work is in fragments, every interpretation is a fragment of the piece it is interpreting, and any attempt to understand an action or text is necessarily a fragment of such a text. In short, a post-modernism slogan. The fragment presented by Feber's monography is bound to find its circle of performers.

Wojciech Słomski

Vladimír Leško, Stanislav Hubík, *Človek, Panstvo, komunikácia*, Prešov 2003, 229 s.

Vladimír Leško i Stanislav Hubík zastanawiają się nad problemami związanymi z kryzysem ekologicznym, interpretując ów kryzys jako rezultat ukształtowanego pod wpływem filozofii nowożytnej stosunku człowieka do przyrody. Zastosowana przez Autorów metoda analizy problemu już na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie pełnego *profesjonalizmu*, Autorzy bowiem stosują się do wszelkich wymogów rzetelnego filozofowania, poczynając od gruntownej znajomości rozległej literatury (zarówno tekstów źródłowych, jak i pozycji współczesnych). Ich praca wyznacza nowy obszar refleksji filozoficznej, który można byłoby określić – gdyby termin ów nie kojarzył się z powierzchownością języka mediów – mianem *filozofii ekologicznej*. Na czym zaś konkretnie polega owo *profesjonalne* podejście zawodowych filozofów do problemów ekologii? Otóż podejście to polega, po pierwsze, na sformułowaniu owych problemów w terminach filozofii, po drugie, na określeniu przyczyn powstania tych problemów, czyli odkrycia ich historycznych źródeł, i wreszcie po trzecie, na analizie ważniejszych prób ich rozwiązania oraz określeniu przyczyn ich ewentualnej porażki. W ten właśnie sposób postępują w omawianej publikacji Vladimír Leško, Stanislav Hubík.

Książką składa się z dwóch części. W części pierwszej Autorów interesują przede wszystkim historyczne koncepcje określające relację pomiędzy człowiekiem a przyrodą, przy czym na podstawie rozważań historycznych usiłują oni dotrzeć do źródeł naszego obecnego stosunku do przyrody i wskazać, na czym polega jego niewystarczalność. Część druga zawiera omówienie koncepcji współczesnych, owe zaś koncepcje zostają przedstawione jako próba (według autorów, jak dotąd niezbyt udana) oderwania się od tradycyjnego sposobu myślenia o stosunku człowieka do natury i oparcia tego myślenia na nowych podstawach teoretycznych. Autorzy zwracają uwagę na braki tego typu przedsięwzięć, ujawniają niejasność podstawowych pojęć, wysuwają także szereg argumentów zmierzających do uzasadnienia tezy o kruchości owych nowych teoretycznych modeli (wśród nich m. in. propozycji Kołakowskiego i Skolimowskiego). W krytyce tej nie chodzi jednak o wykazanie bezwzględnej porażki wszystkich dotychczasowych, lecz jedynie o wskazanie pewnych mankamentów, słabości czy też nieścisłości, które – z uwagi choćby na ich praktyczne implikacje dla naszego myślenia o kryzysie ekologicznym – powinny zostać naprawione. Nie jest to zatem w żadnym razie krytyka druzgocąca, dla której nic nie jest nigdy wystarczająco wartościowe, lecz jedynie szereg krytycznych uwag i spostrzeżeń, które potraktować

można jako szczególnego dopełnienie czy też rozwinięcie samych owych teoretycznych koncepcji.

Nasz stosunek do przyrody zostaje w omawianej publikacji przedstawiony jako złożony kompleks zagadnień, wymagający dogłębnego przemyślenia i rozwikłania. Poszukując historycznych źródeł współczesnego stosunku do przyrody, Autorzy zauważają, iż stosunek ten nie jest żadną prostą *jakością*, wytworzoną w trakcie refleksji filozoficznej zmierzającej do określenia naszych relacji z przyrodą. Nasz stosunek do natury ukształtował się pod wpływem czynników i idei nie mających często z przyrodą (w takim sensie, jak dzisiaj ją pojmujemy) zbyt wiele wspólnego, np. pod wpływem poglądów na ekonomię, na nasz stosunek do Absolutu, wolności, kultury itd. Z książki wynika zatem jasno, iż chcąc doprowadzić do zasadniczej zmiany naszego stosunku do świata przyrody i zmiany – tym samym – naszego wyobrażenia o funkcjonowaniu nowoczesnych państw i społeczeństw, musimy podjąć próbę zrozumienia i – być może – przewartościowania naszego stosunku do całego kompleksu zagadnień, włącznie z wyobrażeniem, jakie posiadamy sami o sobie – nie zaś jedynie naszego myślenia o *środoisku naturalnym*. Jeżeli Autorom uda się do takiej refleksji sprowadzić większe grono filozofów (a wszelkie przesłanki zostały spełnione ku temu, aby tak się stało), wówczas ów pogłębiona i wielowątkowa refleksja być może rzeczywiście zdoła przekształcić stosunek współczesnych lub przyszłych społeczeństw do otaczającego świata. Byłby to dowód, iż filozofia potrafi rozwiązywać problemy, do których powstania sama się przyczyniła.

Niezwykle ważne wydają się przedsięwzięte w omawianej pracy próby określenia, na ile filozofia nowożytna jest odpowiedzialna za obecny kryzys ekologiczny. V. Leško i S. Hubík nie popadają przy tym ani w przesadny pesymizm, który kazałby im oceniać poszczególnych filozofów pod względem ich szkodliwości dla naszych relacji z przyrodą, ani a góry nie odrzucają i nie lekceważą poglądów tych autorów, którzy właśnie w nowożytnej filozofii systemowej dopatrują się przyczyn współczesnej technologicznej dominacji nad przyrodą. Na podkreślenie (i uznanie) zasługuje szczególność, z jaką Autorzy analizują i porównują poszczególne poglądy – rozproszone w licznych dziełach wypowiedzi dotyczące relacji pomiędzy człowiekiem a naturą zostają nie tylko poddane gruntownej analizie, lecz także zinterpretowane w świetle naczelných założeń poszczególnych systemów. W pracy V. Leško i S. Hubíka celem tych analiz nie jest jednak odkrycie kolejnej, dotąd przeoczonej lub niedocenionej warstwy sensu w konkretnych tekstach filozoficznych. Do analizy owych historycznych i współczesnych koncepcji Autorzy przystępują z pewnym przyjętym z góry planem: w poglądach nowożytnych i współczesnych filozofów podejmują rodzaj poszukiwań, których kierunek został naznaczony szeregiem nieporozumień związa-

nych z problematyką relacji człowieka do natury w filozofii, jakich sporo nagromadziło się w ciągu ostatnich kilkudziesięcioleci.

Również ostateczne konkluzje, do których dochodzą Autorzy, wydają się być niezmiernie interesujące (choć dla wielu mogą się ona okazać zaskakujące). Autorzy stwierdzają na przykład, iż rozpowszechnione obecnie przekonanie, jakoby nasz *mechanicystyczny* stosunek do otaczającego świata (w tym do przyrody) wywodził się w głównej mierze od Kartezjusza, w analizie historycznej nie znajduje potwierdzenia. Krytykują także mniemanie, jakoby za porażkę dotychczasowego modelu relacji pomiędzy człowiekiem a przyrodą odpowiedzialna był racjonalizm – ich zdaniem, problem stosunku człowieka do natury ujawnia właśnie ograniczenia racjonalizmu. Zamieszczone w pracy analizy i interpretacje zmuszają zresztą do zastanowienia się nad znaczeniem pewnych pojęć, którymi posługujemy się często niemal bezrefleksyjnie, takich jak natura, rozum, czy wartość. Z pracy wynika, iż chcąc na nowo ułożyć nasze relacje z otaczającym światem (jeżeli uznamy, jak czynią to Autorzy omawianej pracy, iż relacje te są niewłaściwe), musimy na nowo zdefiniować owe pojęcia.

Za sprawą takich właśnie filozoficznych rozważań problemy ekologii mają szansę przedostać się do świadomości społecznej w formie, w jakiej powinny być one przez szerokie kręgi społeczeństwa postrzegane, a więc jako problemy wynikające z faktu, że nasz stosunek do przyrody ukształtował się historycznie właśnie w taki a nie innych sposób, że jest on wprawdzie oparty jest na długiej i wielowątkowej tradycji, jednak tradycja ta nie jest w żadnym razie niemożliwa do przewyciężenia i może zostać (o czym świadczą współczesne wysiłki) odrzucona i zastąpiona czymś nowym. W sytuacji zalewu różnego rodzaju publikacji na temat ekologii oraz jej *filozoficznych* podstaw praca ta stanowi dowód możliwości autentycznej dyskusji filozoficznej o relacjach człowiek – środowisko. Stanowi ona rodzaj *światelka w tunelu*, udowadnia, iż możliwe jest zastanawianie się nad problemami związanymi z obecnym kryzysem ekologicznym w prawdziwie rzeczowy, odpowiedzialny sposób.

Marta Gluchmanová

**Kenneth A. Strike, Jonas F. Soltis, *The Ethics of Teaching*,
New York, Teachers College Press 2004, 250 s.**

Kniha *The Ethics of Teaching* (Kenneth Strike & Jonas Soltis, 4. vydanie, 2004) je určená učiteľom a ďalším, ktorí sa usilujú o výchovu a vzdelávanie, aby ako profesionáli vedeli lepšie pochopiť a rozmyšľať nad každodennými neľahkými situáciami, ktoré prináša život v škole, triede, ale aj mimo nej. Tak ako naznačujú samotní autori v úvode publikácie, ich cieľom nie je, aby čitatelia iba kriticky uvažovali o daných problémoch, ale aby uviedli do platnosti chápanie profesijnej etiky ako učiteľa a vzory do svojej praxe. Autori podnecujú čitateľa, aby pomáhal študentom prepájať objektivitu a racionalitu etického, resp. morálneho uvažovania a konania tak, že *všetci môžeme spoločne viesť morálne zodpovedné životy* (s. 5). Ich zámerom je, aby perspektívy učiteľov a študentov v rámci problémových štúdií pôsobili ako katalyzátory pre čitateľov, aby boli lepšie nútení uvedomovať si vlastné presvedčenia a vnímania o profesijnej etike. V knihe často objasňujú používané definície a teórie, ktoré sa týkajú učiteľskej etiky a vysvetľujú, ako táto kniha má napomáhať budúcim učiteľom, začiatočníkom aj učiteľom v praxi.

Sféra učiteľskej etiky je relatívne málo porovnávaná s inými oblasťami výskumu vzdelávania a teórie. Preto treba oblasť výchovy a vzdelávania viac preskúmať, hlavne čo sa týka morálnych dilem a spôsobov ich riešenia, uskutočňovania správnych rozhodnutí a podobne.

Podľa všetkého, mnohí učitelia a metodici budú sa zhodovať v názoroch pri problémových prípadoch, ktoré prezentujú samotní autori, čo im pomôže vysvetliť predložené teórie praxe v triede. Avšak táto kniha nie je určená ako sprievodca pre všetky možné etické a morálne situácie v triede, jej zámerom je skôr podnietiť učiteľa, aby dokázal efektívne premýšľať o morálnych dilemách v takmer každodenne vyskytujúcich sa, avšak nie vždy ľahko rozpoznateľných potenciálnych problémoch v triede. Ťažké problémové situácie sú prezentované tak, aby posmelili čitateľa k uvažovaniu, skutočnému a hlbavému premýšľaniu o ich vlastnej profesijnej etike a presvedčeniach.

Prvé kapitoly knihy sa týkajú takých tém ako napríklad trest, sloboda a rovnoprávnosť, ďalšie kapitoly sú adresované demokracii a kultúrnej rozmanitosti. Témy zahŕňajú cenzúru v školskom časopise (intelektuálnu slobodu), trest, vhodný postup riešenia (založený na explózii v odbornej učebni), a školské roztržky. Sú to otázky a témy, s ktorými sa väčšina budúcich aj terajších učiteľov stretne vo svojej praxi a často sa o nich diskutuje, pričom ich riešenie je mnohostranné. Preto aj autori

v závere problémových úloh nechávajú priestor na uvažovanie samotnému čitateľovi, prípadne dávajú mu otázku, čo by urobil, keby bol na mieste daného učiteľa, ako by vyriešil prípadnú dilemu. Tak nútia čitateľa hlbšie sa zamyslieť nad problémom a uvažovať nad správnosťou či nesprávnosťou riešených dilem.

Štruktúra problémovej úlohy je navrhnutá tak, aby vyžadovala od čitateľov premýšľať na rôznych úrovniach a analyzovať štyri zreteľné časti každej problémovej situácie. Po prvé, problémovej úloha predložená čitateľovi zvyčajne zahŕňa učiteľa a študenta alebo rodiča. Po druhé, prezentuje stručný prehľad sporného problému z rôznych perspektív, vrátane perspektívy učiteľa, študenta, rodiča a vedenia školy, či nadriadených orgánov. Po tretie, etické pojmy (ktoré niekedy obsahujú mylné predstavy obsiahnuté v rámci každého odlišného pohľadu) sa diskutujú tak, ako keby sa týkali každej osoby zahrnutej alebo predpokladanej v danej situácii. Po štvrté, autori uzatvárajú diskusiu v záverečnej časti problémovej úlohy, ktorú čitateľ môže identifikovať vo svojej vlastnej etike a interpretáciách.

Strike a Soltis podnietili touto knihou, ktorá je akýmsi pomocníkom pre učiteľov, záujem čitateľov nielen o právne otázky, ktoré v danej problematike najčastejšie dominujú, ale aj o predmet učiteľskej etiky. Učiteľ začiatočník, ako aj ďalší čitateľa sa môžu veľa naučiť prostredníctvom morálnych situácií, s ktorými sa učelia denne stretávajú a sami ich zažívajú. Táto kniha je akýmsi *familiárnym* kurzom pre budúcich učiteľov, začiatočníkov, aj skúsených, aby sa mali možnosť oboznámiť s niektorými etickými, resp. morálnymi situáciami a dilemami.

Čitateľ musí byť najprv schopný rozlíšiť, identifikovať a kategorizovať etické pojmy obsiahnuté v každom probléme (tak ako sú vymedzené Strikom a Soltisom), aby mohol efektívne analyzovať každú problémovej úlohu a pravdivo vyjadriť osobné presvedčenie človeka o etických, resp. morálnych dilemách. Interakcie čitateľov s problémovými úlohami budú iba následkom pojmových zmien, ak sa oboznamujú s takými pojmami ako sú: konzekvencialista a nekonzekvencialista; morálne platné a etické úsudky či argumenty; správnosť a nesprávnosť rozhodnutia v pojmoch dôsledkov; utilitarizmus, univerzalizmus. Napríklad etického konzekvencialistu opisujú ako bytosť viac sústredenú na dôsledky konaní, ktoré určujú, či konanie je morálne alebo nemorálne; zatiaľ čo nekonzekvencialista sa sústreďuje na povinnosti, záväzky a princípy a zdôrazňuje ich význam pri dosiahnutí rozhodnutia. Nekonzekvencialisti zahŕňajú niekoho, kto verí v etickú a morálnu univerzálnosť, ktorý konštatuje, že princíp podstatný pre niektoré konania môže byť považovaný za univerzálny zákon a teda použitý pre každého. Teoreticky, utilitarizmus uprednostňuje myšlienku, že všetky dôsledky sú dobré pre každého (berú ohľad na každého) a treba to brať do úvahy pred uskutočnením etických rozhodnutí. Pre začiatočníkov v oblasti

výchovy a vzdelávania môžu byť tieto pojmy na pochopenie a porozumenie dosť náročné, ak celá terminológia, ktorú používajú je vysvetlená a načrtnutá v úvodných kapitolách. Preto si treba text s problémovými úlohami znovu prečítať a porovnať, kontrolovať, či sme všetko správne pochopili na základe odborných pojmov, ktoré súvisia s učiteľskou etikou, a ktoré autori knihy v úvode objasňujú.

Zatiaľ čo používanie problémových úloh je efektívne na premostenie teórie s praxou a na otvorenie dialógov, celkový úspech autorov naučiť efektívne premýšľať o etike je determinovaný tým, či čitateľ je alebo nie je schopný tieto pojmy pri analýze každej problémovej úlohy správne použiť. Pre čitateľa je nevyhnutné pochopiť svoje vlastné presvedčenie vo svetle terminológie použitej v texte, pretože etické, resp. morálne argumenty sa začínajú subjektívnym a využiteľnejším predpokladom správnosti a nesprávnosti, dobra (záležitosti, ktoré sú vnútorne hodnotné a cenné kvôli sebe samému), a spoločenského úžitku (s. 5). Napríklad, čitateľovo presvedčenie o spoločenskej zásade a o tom, čo produkuje najväčšie množstvo dobra pre najväčšie množstvo ľudí – sú faktory, ktoré ovplyvňujú schopnosť človeka účinne analyzovať každú problémovú úlohu.

Nie všetky prezentované problémové úlohy sú štylizované vo vzťahu učiteľ verzus študent alebo učiteľ verzus rodič. Je tu aj prípad vzťahu, v ktorom učiteľ je v opozícii k svojim nadriadeným a učiteľ v opozícii ku spoločenstvu (komunite).

Prípad štúdie, ktorá ilustruje moc vo vzťahoch, prezentuje učiteľka Ms. Canebrake (s. 94), ktorá sa zámerne stavia na odpor príkazom riaditeľa a nadriadených orgánov, ktorí od nej žiadali, aby na druhom stupni učila zlomky, pretože sa domnievajú, že žiaci zle ovládajú toto učivo. Ms. Canebrake si nevšíma politiku školy a nadriadených orgánov, a tak sa začína etický boj s administratívou. Avšak dilema nespočíva iba v tom, či konania Ms. Canebrake sú etické, ale tiež aj v tom, či disciplinárne konania voči nej sú vhodné.

Najväčšia dilema môže spočívať v stanovení, kto má právo rozhodovať, čo je etické, resp. morálne vo viac vrstevnom systéme zodpovednosti za celonárodné vzdelávanie mládeže. Je to otázka určenia, aké hodnoty, aká morálka a aké presvedčenia mali by sme prezentovať študentom. V tejto situácii nepotrebujeme iba rovnaký rešpekt voči osobám a konaniam, ktoré činia najviac dobra najväčšiemu množstvu ľudí, ale otvorenú komunikáciu, aby sme pochopili podstatu názorov každého účastníka a to, ako ovplyvňujú etické výsledky danej situácie. Pokiaľ táto a ďalšie problémové úlohy poskytujú nástroj pre zvažovanie etických pojmov z hľadiska konzekvencialistu a nekonzekvencialistu, cieľ autorov nespočíva v definovaní *takého sveta, aký je, ale takého, aký by mal byť* (s. 97).

Bez schopnosti produktívne rozprávať o etických dilemách, učiteľove individuálne úspechy a neúspechy budú mať malý význam mimo jeho alebo jej triedy alebo sveta, kvôli izolácii od kolegov a ich rovesníkov. Udalosti by mohli byť navždy *impulzom* v histórii života človeka a v pamäti ďalších, ale priaznivejšie učenie sa pravdepodobne neobjaví a nenaplnia sa zámery spoločnosti. Podľa Strika a Soltisa (s. 94) musí byť na strane učiteľa profesionalizmus a rešpekt k odlišným perspektívam, aby boli skutočné etické dialógy úspešné. Potrebná je úcta k názorom druhých ľudí a rešpekt voči sebe a svojej profesii.

Učiteľská etika obsahuje široké rozpätie etických situácií a potrebnej terminológie, ktorá sa týka efektívnej analýzy a profesijných etických konaní učiteľa. V tejto svojej úvahe som častejšie diskutovala o vhodnej terminológii, ktorá privedie čitateľa k hlbšiemu chápaniu etiky vyučovania a výchovy. Je veľmi nápomocná hlavne pre začínajúcich učiteľov v tom, že im pomáha účinne premýšľať o etických dilemách v triede aj iných školských priestoroch poskytujúc rozmanitosť komplexných a perspektívnych prípadov tak, že ich prezentuje s dilemami, ktoré by mohli vzniknúť počas profesionálnej kariéry učiteľa.

Jedným z nedostatkov, resp. slabých stránok knihy je poradie prezentácie problémových úloh. Ťažké problémové úlohy sú obsiahnuté v primárnej časti textu so zámerom zvýšiť viac vrstevnosť uvažovania o prezentovaných etických otázkach. Taktiež v úvode sú vysvetľované zložité terminologické pojmy, ku ktorým sa musí čitateľ spätne vrátiť, aby si overil správnosť ich pochopenia.

Vzhľadom na to, že dnešní učitelia v príprave na svoje budúce povolanie nie sú vôbec, alebo sú zle pripravení na riešenie morálnych dilem v triede, táto kniha im môže pomôcť odhaliť stratégie riešenia dôležitých problémov, ktoré patria k profesijnej morálke učiteľa a etike vyučovania či každodennej práci v škole. V súvislosti s touto knihou treba v budúcnosti uvažovať o vhodnom výskume medzi učiteľmi zameranom na vyhľadávanie správnych stratégií, ktoré používajú na riešenie morálnych dilem a ukázať princípy argumentov zdôvodňujúcich ich konania.

Валентин Николаевич Вандышев

Войцех С. Сломский, *Очерки древней философии*, Рига 2005, 287 с.

В начале несколько слов об авторе, с которым я знаком уже не один год. На протяжении сравнительно небольшого периода времени В. Сломский написал и издал ряд монографий по широкому кругу философских тем и персоналий. Опыт исследовательской работы, несомненно, поспособствовал и в написании рецензируемого учебного пособия. Знаменательно и то, что учебное пособие написано живым авторским языком. Это, в свою очередь, позволяет почувствовать особенности мировосприятия и отображения особенностей философствования древних мыслителей философом, для которого русский язык не родной. Тем не менее, автор дал книгу в такой литературной форме, которая гармонизирует уровень его понимания философии древних и его восприятие этой формы сквозь призму образного строя русского языка.

Как профессионала меня заинтересовала, прежде всего, галерея корифеев философии, отобранных автором в качестве наиболее представительных фигур, а также структура подачи их философских систем. Автор пособия ссылается на то, что его книга структурирована по голландской схеме, нам практически не знакомой, а посему здесь мне не совсем понятно: то ли это отбор авторов, то ли это схема представления отобранных философских систем. Впрочем, после ознакомления с содержанием учебного пособия В. Сломского несомненно, что оценки содержания философских идей древних греков и римлян от Фалеса до Боэция даны автором в традиционном для Западной Европы представлении, в известной мере отличном от нашего.

Учебное пособие В. Сломского содержательно, интересно и поучительно в некотором роде, а посему есть возможность высказать некоторые свои соображения по поводу сказанного автором, а порой и немного отвлекшись в сторону. Отвлекаясь именно потому, что, я убежден, это не последнее русскоязычное издание Сломского. И поэтому, возможно, мои заметки будут для него не лишними.

Так, уже интерпретация учения первого философа Греции – Фалеса, с которого начинается экскурс в историю учений и понятий, вызывает интерес своей постановкой некоторых моментов биографии и учения. Хотя автор и не подчеркивает, что Фалес – основатель *милетской школы*, но в связи с его учением упоминает имена Анаксимандра и Анаксимена. Автор достаточно пространно исследует обстоятельства астрономо-профетической составляющей учения,

в частности, широко известный факт предсказания солнечного затмения. (Кстати, именно И. Кеплер проверил достоверность означенного факта затмения, и точно установил его время. – В.В.). В. Сломский пишет: *Однако этот вопрос требует выяснения, поскольку ни один из тех, кто имеет хотя бы элементарное представление об астрономии, не поверит в возможность предсказать затмение Солнца на основании ложной картины строения космоса* (с. 13). Думается, что признание Земли плоской или сферической не имело принципиального значения для выяснения сроков затмений, поскольку уже тогда греческая астрономия имела представление о поясах небесной сферы: о меридиане, зодиаке, экваторе, тропиках, арктическом круге. Заметим, что проблематика астрономических предсказаний существенно отличается от предсказаний астрологических, которые получаются точнее в случае признания гелиоцентрической картины мира.

Весьма обстоятельно автор книги рассматривает обстоятельства и особенности представлений Фалеса о воде как первоначале сущего. Его учение демонстрирует отход от признания вмешательства сверхъестественных сил, что дало основания причислить Фалеса к *физикам*. В. Сломский рассматривает предшественников и предысторию теории Фалеса сквозь призму предположений комментаторов древних и современных, сравнивает версии влияния мифологий вавилонской и египетской на становление его учения о воде, душе, бытии и т.д. В целом этот очерк подготовлен обстоятельно, дискуссионен и оставляет перспективу для размышлений.

Одно из направлений представления оснований учения Фалеса о воде, как начале всего сущего, можно усмотреть в том, что как раз вода демонстрирует текучесть всего сущего, непостоянство, изменчивость. Вода по-земному осязаема, она является текучестью тел, над которыми властвуют влечения. С другой стороны, вода – это зеркало, и тот, кто смотрится в зеркало вод, видит прежде всего свое отображение. Зеркало не льстит, не врет, оно верно отображает то лицо, которое мы хотим скрыть от других. Если подойти к учению с позиции признания текучести воды, тогда может быть более понятным, почему идеология философствования Фалеса нашла свое продолжение в учениях его учеников: в одном случае в форме апейрона (Анаксимандр), а в другом, – в форме воздуха (Анаксимен). Да и философия Гераклита Эфесского в значительной степени продолжает эту традицию, поскольку огонь столь же текуч и фундаментален. Но у Гераклита мы найдем и другую сторону учения Фалеса о воде как начале отображающем. И здесь Гераклит показывает, что встреча с самим собой

(а для этого надо пробудиться!) принадлежит к самым неприятным, а посему у каждого есть проблемы, с которыми самому не справиться.

Особенно дискуссионными, с точки зрения подбора материала для пособия, мне представляются очерки о Пифагоре и о Протагоре, а также отсутствие очерков о Гераклите Эфесском, о гностиках и гностицизме. Процесс становления Пифагора как мыслителя был неизмеримо сложнее, чем это следует из пособия, поскольку десятки лет его жизни были посвящены изучению и постижению Истины. Отсюда и глубокая оккультно-эзотерическая подоплека пифагорейской философии, видение им трехуровневого содержания цифр и букв от сокровенного до обыденного. Дело в том, что идейная основа философии Гераклита, Пифагора, Демокрита и ряда древних греческих философов неразрывно связана с тем, чтобы донести до собеседника (читателя) сокровенную сущность через существующее. Все они прошли серьезную оккультно-философскую школу в духовных центрах Востока, имевших длительные многовековые традиции искания Истины.

Очень обстоятельный очерк о Демокрите. Проведен глубокий анализ истоков учения, сопоставлены многочисленные подходы к оценке содержания демокритовского атомизма. Мне представляется, что наряду со сказанным, здесь можно было бы акцентировать внимание на специфике дуализма в учении Демокрита. Я имею в виду дуализм атомов материальных (телесных) и атомов души (разума). Для Демокрита душа и разум – это лишь совокупность атомов. *Неразумные* атомы души рассеяны по всему телу, а разумная часть души сосредоточена в грудной клетке. Мы помним, что Аристотель средоточием души определил сердце. Может быть, и Демокрит это имел в виду? Впрочем, важно другое. Важно то, что сознание-разум представляется Демокриту столь же материальным, что и тело человека. Но это вовсе не то, что определялось в марксистско-ленинской философии как вульгарный материализм. По сути и в этой части учения Демокрита мы видим глубокий уровень философского познания, разграничивающего материальное и духовное.

В этом пункте учение Демокрита продолжает учение Гераклита. Впрочем, я не хотел бы, чтобы Демокрита рассматривали как ученика-последователя Гераклита. Я скорее акцентировал бы внимание на том, что и Гераклит, и Демокрит отмечают несомненную механистичность человеческого бытия. Наличие у человека разума-ума вовсе не является свидетельством способности понимать происходящее. Потенциально люди способны воспринять голос божественного, но на деле *люди [сами] не знают, что они, бодрствуя, делают, подобно тому как они забывают то, что происходит с ними во сне*. Это означает, что люди це-

пляются за материальное, чувственно воспринимаемое, но не стремятся к постижению логоса.

Одна из заинтересовавших меня особенностей пособия, связана с выяснением степени достоверности свидетельств древних комментаторов и критиков. Автор пособия в большей части написанных очерков стремится показать сложность и неоднозначность оценок не только древних, но и близких по времени к нам критиков учений мыслителей древности В. Сломский определенно приглашает читателя участвовать в этом процессе, и не навязывая своих выводов, убеждает в их правомерности.

Традиция преподавания истории философии на советском и постсоветском пространстве ограничивает философию древнего мира стоиками, а также их последним представителем - Сенекой. В рецензируемом пособии мы видим еще ряд имен и школ, видим выход в раннюю христианскую эпоху: апологетику и патристику вплоть до Аниция Боэция. Наверное, это правильно, учитывая, что Боэция называют последним философом античности.

В числе философов, сыгравших важную роль в философском обосновании христианства, естественно, важное место занимают рассмотренные В. Сломским Иустин-Мученик, Тертуллиан, Ориген, Плотин, Аврелий Августин. Возможно, следовало бы включить в число рассматриваемых и оппонентов указанного направления – гностиков. Но это – личное дело автора, выражение его предпочтений. В то же время и эта группа очерков также достаточно глубоко отображает содержание эпохи и учений означенных мыслителей.

Некоторым образом, подытоживая сказанное, хочу отметить значительный культурологический потенциал учебного пособия В.С. Сломского. Автор уделяет в нем большое внимание содержанию учений в связи с особенностями исторической ситуации, в которой они формировались, связи содержания философии с математикой, техникой, моралью, религией и т.д. приведенный им список литературы позволяет увидеть в каком концептуальном пространстве работал автор. Хотя, опять же, не могу не отметить определенную, порой весь очевидную, избирательность оценок идей и взглядов различных философов. Но и это нельзя отнести на счет недостатков. Скорее – это стимул для молодого читателя покопаться и в других пособиях с другими акцентуациями.

К сожалению, в книге дважды фигурирует очерк о Демокрите, что можно рассматривать как свидетельство упущения одного из специальных очерков (?) в процессе издания пособия. Некоторые понятия режут слух русскоязычного читателя и поэтому целесообразна хотя бы небольшая литературно-

филологическая редакция текста. Например, *милезийские философы* (С. 27) для нас привычнее как *милетские*.

А говоря вообще, следует заметить, что сегодня, в сложном компьютеризованном мире надо уловить то, что существенно для углубления процесса гуманизации. Важно понять, что в современном человеке накапливается все больше и больше механического, машинообразного, отвлекающего не только от *слишком человеческого*, но и просто от человеческого. И в этих условиях обращение к античной философии, – это обращение к миру человеческой мысли, не обремененной техногенной компонентой, к миру, в котором на первом месте все-таки был человек. И содержательное пособие, написанное проф. В. Сломским, лишний раз убеждает в этом.

Katarína Fuchsová

Štefan Vendel, *Pedagogická psychológia*, Bratislava, Epos, 2007, 447 s.

Podľa mojich skúsenosti bola Pedagogická psychológia medzi študentmi disciplínou od ktorej, ako mi povedala jedna moja študentka, neočakávali veľa. Texty z tejto vednej disciplíny prinášali teórie učenia a výskumné zistenia o učení, avšak neboli dotiahnuté do aplikačnej roviny. Boli tiež málo relevantné školskej praxi. Priznal to svojho času aj jeden z najvýznamnejších bádateľov v tejto oblasti J. E. Brophy. Ako to formuloval: *celkom vzato my jednoducho neskúmame problémy súvisiace s potrebami učiteľov v školských triedach* (1974). Aj R. Mayer (1992) poznamenáva, že *pedagogická psychológia bola v minulých desaťročiach obviňovaná z irelevantnosti*. A C. I. Chase. (1998) sa sťažuje, že *pedagogická psychológia nechápe situácie v školskej triede a v praktickej rovine sme nevyužili teórie k riešeniu problémov, ktorým učiteľky každodenne čelia*.

Štefan Vendel z Prešovskej univerzity napísal Pedagogickú psychológiu, ktorá má ambíciu pochybnostiam o relevantnosti disciplíny pre pedagogickú prax čeliť. A to predovšetkým svojim inovatívnym prístupom kombinujúcim teóriu s praxou vzdelávania a výchovy Monografiu s týmto názvom vydalo v r. 2007 bratislavské vydavateľstvo Epos. Titul vyšiel už v druhom vydaní (prvé vydanie vydalo vydavateľstvo FF PU v r. 2005).

Autor sa domnieva, že vysokoškolskí učelia vyučujúci pedagogickú psychológiu potrebujú argumenty o potrebe tejto disciplíny pre študentov a učiteľov a on im tieto argumenty ponúka hneď v prvej kapitole. Konfrontuje dva prístupy k viacerým pedagogickým situáciám – jeden prístup je založený na zdravom rozume, kým druhý je založený na výsledkoch vedeckého výskumu. Autor ukazuje, ako môže byť prístup založený na zdravom rozume niekedy pri riešení pedagogických situácií chybný.

Sedem kapitol v úvode knihy venoval autor druhom učenia, počnúc učením podmieneným a končiac učením sa z textov. V týchto kapitolách dôsledne dbá o aplikáciu teoretických princípov učenia na praktické situácie v škole. Text pôsobí pútavo a je nepochybne veľmi inštruktívny. Čitatelia hodnotia tieto kapitoly ako najzaujímavejšiu časť knihy.

Nízka motivácia k učeniu je veľkou prekážkou vo vzdelávaní žiakov najmä na určitých typoch škôl a je predmetom častých sťažností učiteľiek. Strata záujmu o učenie, pokles vedomosti študentov, ich slabé pracovné návyky a nedostatok disciplíny - to všetko môže byť považované za problémy učenia a motivácie v školských triedach. Preto dve kapitoly knihy venuje autor rozboru motivácie v učení sa žiakov.

Podľa Národného programu výchovy a vzdelávania v SR na najbližších 15 – 20 rokov (MŠ SR, 2002) je jedným z hlavných cieľov vzdelávania ma všetkých typoch a stupňoch škôl rozvoj schopnosti žiakov a študentov efektívne sa učiť. Je to zaiste aj preto, že rozvoju schopnosti žiakov k učeniu sa v príprave učiteliek nevenovala dosiaľ pozornosť. Tento cieľ považujú za prvoradý aj iné vyspelé štáty sveta, ktoré sa transformujú z priemyselných spoločností na spoločnosti informačné. Text 12. kapitoly knihy preto pojednáva práve o tejto problematike a prináša praktické rady ako zlepšovať štúdijné spôsobilosti a pamäť žiakov.

Inou dôležitou funkciou učiteľky v školskej triede je riadenie triedy. Žiaci môžu spôsobovať problémy, ktoré má problém zvladnúť aj najskúsenejšia učiteľka. V Pedagogickej psychológii Š. Vendela sú tejto problematike venované dve kapitoly - Riadenie triedy a komunikácia a Nevhodné správanie a vyrušovanie žiakov na vyučovaní. Autor v nich podáva učiteľkám praktické rady ako predchádzať **Bľad! Nie zdefiniowano zakładki**.vyrušovaniu na vyučovaní, analyzuje niektoré špecifické prípady nevhodného správania žiakov, akými sú pohybový nepokoj upútavanie pozornosti, negativizmu a neposlušnosť a násilie žiakov v školách.

Osobitnú kapitolu venuje autor aj individuálnym rozdielom medzi žiakmi, včítane odlišnosti v učebných štýloch žiakov. Existencia individuálnych rozdielov v poznávacích schopnostiach je nepopierateľná a dobre si to uvedomuje každý učiteľ aj rodič.

Do školských tried na ZŠ a SOU prichádza aj časť žiakov prevažne zo znevýhodneného sociálneho prostredia, ktorí sú výchovne a výučbovo zanedbaní. Títo žiaci sú sociálne maladjustovaní a slabo sa učia, čo vedie k preraďovaniu do špeciálnych škôl, tried alebo k nedokončeniu školskej dochádzky. V 20. kapitole knihy autor poukazuje na faktory, ktoré pomáhajú žiakom zo znevýhodneného prostredia nepriaznivým okolnostiam vo svojom živote čeliť. Ukazuje, čo môžu urobiť učiteľky, rodičia a iné osoby z blízkeho okolia žiaka na podporu tých vlastností u žiakov s rizikami vo vývine, ktoré im umožnia uspieť v škole aj v živote.

Učiteľka dnes musí vedieť pracovať s rôznymi žiakmi. V minulosti boli žiaci s problémami učenia – žiaci, ktorých dnes nazývame špeciálni – umiestňovaní v špeciálnych školách a triedach. Dnes je trend týchto žiakov integrovať do hlavného prúdu vzdelávania. Š. Vendel zaradil do svojej monografie aj obsahlu kapitolu o integrácii žiakov so špeciálnymi potrebami. Doterajšie texty tohto druhu či už sa volali Pedagogická psychológia alebo Učiteľská psychológia takéto kapitoly – pokiaľ si dobre vybavujem v pamäti – nemali. Avšak dnes, keď je integrácia žiakov so špeciálnymi potrebami témou dňa (a zdrojom stresu pre učiteľky) je takáto téma v príprave budúcich učiteľov a v textoch z pedagogickej psychológie veľmi potrebnou. A to o to

viac, že podľa prieskumu E. Farkašovej ktorý autor cituje sa pre výučbu integrovaných žiakov cíti byť pripravených len 11% učiteľiek a 70% učiteľiek na Slovensku považuje za hlavnú prekážku integrácie žiakov so špeciálno-pedagogickými potrebami odbornú nepripravenosť učiteľiek pre túto prácu (Farkašová, 2004).

Rovnako obsiahlo autor analyzuje skúšanie a hodnotenie v škole. Okrem druhov hodnotení analyzuje ústne a písomné formy skúšania žiakov radí ako pristupovať k tvorbe testov vedomostí, analyzuje vplyv mimoskúškových faktorov na hodnotenie žiakov a porovnáva slovné a číselné hodnotenie výkonov žiakov.

Tri kapitoly knihy venuje autor problematike výchovy. Pojednávajú o rozvoji osobnosti a etickej výchove v školách, o výchovných a výučbových problémy žiakov a dospievajúcich. a o výchovnom poradenstve. Autor stručne popisuje poslanie a štruktúru systému výchovného poradenstva na základných a stredných školách.

Pretože v povolání učiteľky hrajú významnú úlohu osobnostné charakteristiky, poslednú kapitolu knihy autor venuje osobnostným vlastnostiam učiteľky a priebehu kariéry učiteľky. Radi konštatujeme, že viac ako v iných kapitolách sa tu mohol autor oprieť o viaceré české a slovenské výskumy problematiky.

Pedagogická psychológia je bohatá na myšlienky, teórie, princípy a aj výskumné výsledky – avšak len prezentovať toto bohatstvo informácií nestačí. Aby ich mohli aplikovať, čitatelia musia ideí pochopiť a rozpoznať ich užitočnosť. Niektoré knihy nestimulujú u čitateľov rozmyšľanie, pretože čitatelia vynakladajú všetko svoje úsilie na pochopenie zložitého textu. Š. Vendelovi sa podarilo urobiť Pedagogickú psychológiu pre čitateľov zaujímavou, prístupnou a užitočnou. Podarilo sa mu nájsť rovnováhu medzi požiadavkou na reprezentatívnosť výskumných zistení a požiadavkou na zrozumiteľnosť textu. Preto ma neprekvapuje, že veľa čitateľov túto knihu hodnotí ako zrozumiteľnú a zaujímavú. Je to akoby očakávali, že texty tohto druhu sú ťažké na pochopenie, ale v tomto prípade to bolo inak.

Monografia Š. Vendela je modernou učebnicou pedagogickej psychológie, ktorá vyplňuje viac ako 20-ročnú medzeru v publikáciách z tejto oblasti. Rovnomenné publikácie L. Ďuriča vychádzali ešte v 80-tých rokoch minulého storočia. Uvítajú ju študenti učiteľstva, psychológie, andragogiky a iste aj učители a vychovávateľia na všetkých stupňoch škôl v praxi.