

Studia Philosophiae Christianae

ROK LVI
2020

NR 4

KWARTALNIK



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2020

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Instytut Filozofii

Cardinal Stefan Wyszyński University
Institute of Philosophy

ISSN 0585-5470

Rada Naukowa / Advisory Board

Wessel Bentley (University of South Africa), Jonas Čiurlionis (Vilniaus Universitetas), Andrej Démuth (Univerzita Komenského v Bratislave), David Dunér (Lunds Universitet), Wojciech Grygiel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Joseph Koterski (Fordham University, New York), Piotr Mazur (Akademia Ignatianum w Krakowie), Balázs Mezei (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest), Bruno Nobre (Universidade Católica Portuguesa, Braga), Katarzyna Paprzycka-Hausman (Uniwersytet Warszawski), Vittorio Possenti (Università Ca' Foscari Venezia), Paul Weingartner (Universität Salzburg)

Członkowie honorowi / Honorary Members

Wojciech Bołoz, Mieczysław Gogacz, Bernard Hałaczek, Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska, Ryszard Moń, Edward Nieznański

Kwartalnik recenzowany / Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna / Original version

Redakcja / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Adam Świeżyński
Zastępcy redaktora / Deputy Editors: Kordula Świątorzecka
Sekretarz / Assistant Editor: Dariusz Kucharski

Redaktorzy tomu / Volume Editors

Anna Lemańska, Adam Świeżyński

Redaktorzy językowi / Language Editors

Alina Brzuska-Kępa, Ewa Różańska (język polski), Simone Marini (English)

Skład / Typesetting

Maciej Faliński

Adres redakcji / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa
spch@uksw.edu.pl

Druk i oprawa / Print and binding

Mazowieckie Centrum Poligrafii
Wojciech Hunkiewicz

Prenumerata / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW
Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

<http://spch.uksw.edu.pl>

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	7
„Dziękujemy za to, że byłeś z nami” (Pożegnanie ŚP. ks. dr. hab. Grzegorza Bugajaka)	9
Adres okolicznościowy Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych PTF	13

ARTYKUŁY

GRZEGORZ BUGAJAK	
Uwagi metodologiczne na temat badań nad pochodzeniem człowieka	15
GRZEGORZ BUGAJAK, JACEK TOMCZYK	
Expert views on the evolution – creation controversy. A survey report	29
ANNA LEMAŃSKA	
W poszukiwaniu przyrodniczego, filozoficznego i teologicznego obrazu Wszechświata. Sylwetka naukowa księdza Grzegorza Bugajaka	53
ANNA LEMAŃSKA	
Bibliografia prac Grzegorza Bugajaka	85
MICHAŁ LATAWIEC, ANNA LATAWIEC	
Użyteczność koncepcji przypadku Grzegorza Bugajaka w naukach przyrodniczych	93
RADOSŁAW KAZIBUT	
Filozofia przyrody w alchemii. Zarys związków	113
JANUSZ MĄCZKA	
Filozofia w kontekście nauki. Stare problemy w nowym wydaniu	133
JANINA BUCZKOWSKA	
Realizm strukturalny a problem reprezentacji w nauce w kontekście sporu o realizm naukowy	153
PIOTR BYLICA	
Clive’a S. Lewisa argument z pragnień przeciwko naturalizmowi	179
DARIUSZ PIĘTKA	
Dwie możliwe interpretacje paradoksu Zenona z Elei „Korzec prosa”	203
JACEK GRZYBOWSKI	
Znaczenie, recepcja i konsekwencje filozoficzne encykliki „Aeterni Patris” w kontekście pytania o filozofię chrześcijańską	225

KAZIMIERZ MIKUCKI Filozoficzne aspekty teorii duchowości ekologicznej papieża Franciszka w świetle filozofii tomistycznej	257
WOJCIECH P. GRYGIEL An ecological perspective in the evolutionary theology	277
ADAM ŚWIEŻYŃSKI Moralność jako erzac duchowości. Filozoficzne uwagi na temat niektórych nurtów we współczesnej teologii	293
JAN KROKOS Mówienie – rozmowa – dialog – dyskusja	315
WIESŁAWA TOMASZEWSKA O prawdzie w literaturze uwag kilka	341
Lista recenzentów SPCh – tom 56 (2020), numery 1-4	359

TABLE OF CONTENTS

Editor's note	7
"Thank you for having been with us" (Funeral address on the death of Fr. Prof. Grzegorz Bugajak)	9
The funeral address by PTF	13
ARTICLES	
GRZEGORZ BUGAJAK	
Methodological remarks on anthropological research on the origin of man	15
GRZEGORZ BUGAJAK, JACEK TOMCZYK	
Expert views on the evolution – creation controversy. A survey report	29
ANNA LEMAŃSKA	
In search of the natural, philosophical and theological image of the universe. The scientific profile of Fr. Grzegorz Bugajak	53
ANNA LEMAŃSKA	
A bibliography of works by Grzegorz Bugajak	85
MICHAŁ LATAWIEC, ANNA LATAWIEC	
The usefulness of Grzegorz Bugajak's chance concept in the natural sciences	93
RADOSŁAW KAZIBUT	
Philosophy of nature and alchemy. An outline of their relationships	113
JANUSZ MĄCZKA	
Philosophy in the context of science. Old problems in a new form	133
JANINA BUCZKOWSKA	
Structural realism and the problem of representation in science in the context of the dispute over scientific realism	153
PIOTR BYLICA	
Clive S. Lewis's anti-naturalistic argument from desire	179
DARIUSZ PIĘTKA	
Two possible interpretations of Zeno of Elea's paradox of the "Grain of Millet"	203

JACEK GRZYBOWSKI	
The significance, reception and philosophical consequences of the encyclical “Aeterni Patris” in the context of the question about Christian philosophy	225
KAZIMIERZ MIKUCKI	
The philosophical dimension of Pope Francis’s theory of ecological spirituality in the light of Thomistic philosophy	257
WOJCIECH P. GRYGIEL	
An ecological perspective in the evolutionary theology	277
ADAM ŚWIEŻYŃSKI	
Morality as a substitute for spirituality. Philosophical remarks on some trends in contemporary theology	293
JAN KROKOS	
Speaking – Conversation – Dialogue – Discussion	315
WIESŁAWA TOMASZEWSKA	
Some remarks on truth in literature	341
Reviewers – Volume 56 (2020), Issues 1-4	359

Niniejszy numer czasopisma *Studia Philosophiae Christianae* poświęcony jest pamięci księdza doktora habilitowanego Grzegorza Bugajaka, profesora UKSW, pracownika Instytutu Filozofii ATK/UKSW w Warszawie i wieloletniego sekretarza redakcji tego czasopisma, zmarłego nagle 17 maja 2020 roku. W numerze zostały opublikowane artykuły autorstwa przyjaciół i współpracowników księdza Grzegorza Bugajaka, którzy postanowili w ten sposób docenić jego osobę i dokonania filozoficzne oraz wyrazić mu wdzięczność za ogrom pracy redakcyjnej, jaką włożył w owocne funkcjonowanie naszego czasopisma.

Wśród opublikowanych tekstów znalazło się omówienie sylwetki naukowej i osiągnięć filozoficznych Grzegorza Bugajaka wraz z bibliografią jego prac oraz artykuły bezpośrednio nawiązujące do jego poglądów filozoficznych. Ponadto zamieszczone zostały dwa artykuły jego autorstwa, których nie zdążył opublikować przed swoją śmiercią. Wśród innych nadesłanych i opublikowanych prac znalazły się artykuły dotyczące filozofii nauk przyrodniczych, relacji między naukami przyrodniczymi i filozofią, a także naturalizmu i statusu naukowego teologii. Zagadnienia te były przedmiotem zainteresowania Grzegorza Bugajaka i stanowiły obszar jego badań filozoficznych oraz pojawiały się w dyskusjach, które prowadził przy okazji różnych spotkań naukowych.

Publikując niniejszy zbiór tekstów, pragniemy w imieniu całego środowiska filozoficznego, z którym związany był ks. Grzegorz Bugajak, wyrazić mu uznanie, szacunek i wdzięczność za lata wspólnych poszukiwań filozoficznych, a także za doświadczenie ludzkiej przyjaźni i życzliwości.

Redakcja wyraża także podziękowanie Autorom nadesłanych artykułów.



Ks. dr hab. Grzegorz Bugajak
(1966-2020)

DZIĘKUJEMY ZA TO, ŻE BYŁEŚ Z NAMI¹

Z niedowierzaniem i w zdumieniu wobec niepojętego dla nas, nagłego i niespodziewanego kresu ludzkiego życia, żegnamy dziś księdza Grzegorza Bugajaka, profesora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, naszego kolegę i przyjaciela. Dwadzieścia pięć lat jego pracy na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW pozostawiło wyraźny, wymierny i znaczący ślad w historii naszego wydziału i całego uniwersytetu. Pełnienie wielu funkcji organizacyjnych, w tym także przez ostatnie lata funkcji dyrektora Instytutu Filozofii, prowadzenie zajęć dydaktycznych dla studentów, praca badawcza, której efektem były liczne publikacje naukowe, stanowią to wszystko, co można ująć w suche ramy jego oficjalnego życiorysu. Ale taki życiorys nie oddaje pełni jego osoby, bo nie mówi nic o jego ludzkiej wrażliwości, nie daje wglądu w sferę międzyludzkich relacji i wreszcie nie odkrywa głębi poszukiwania prawdy w duchowym odniesieniu do Stwórcy. A właśnie o tym wszystkim mogliby opowiedzieć jego współpracownicy i przyjaciele, dla których był uczniem, kolegą lub nauczycielem. Szczególnie cenimy sobie to, że tworząc razem z nim społeczność naszego Wydziału, współpracując ze sobą i wspierając siebie nawzajem wobec rozmaitych wyzwań i trudności, mogliśmy wspólnie uchwycić coś z sensu i przeznaczenia naszego ludzkiego życia, a także, na ile było to możliwe, znajdować

¹ Pożegnanie śp. ks. dr. hab. Grzegorza Bugajaka wygłoszone przez ks. dr. hab. Adam Świeżyńskiego, dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, na zakończenie mszy św. pogrzebowej w kościele pod wezwaniem Świętego Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny w Łodzi-Rudzie w dniu 22 maja 2020 roku.

odpowiedzi na najpoważniejsze pytania o świat materialny, o człowieka i o Boga. Wiele razy prowadziliśmy wspólnie długie i niekiedy gorące dyskusje, szukaliśmy odpowiedzi na nurtujące nas problemy i wątpliwości, starając się, aby nie byłyby one banalne, zbyt proste, a przez to fałszywe. Wspólnie cieszyliśmy się naszymi sukcesami, ale także razem przeżywaliśmy chwile przeciwności i niepowodzeń. Dlatego jesteśmy wdzięczni, że jakąś część naszej zawodowej i zarazem osobistej drogi życia mogliśmy odbyć razem z nim, korzystając z jego wiedzy, pomocy, krytycznego spojrzenia i życzliwości.

W opublikowanej w lutym tego roku rozmowie na temat pracy naukowca, ksiądz Grzegorz Bugajak w odpowiedzi na pytanie, dlaczego zdecydował się na prowadzenie pracy naukowej, odpowiedział: „W moim przypadku o podjęciu «kariery naukowej» zdecydował w dużej mierze przypadek. Po ukończeniu studiów teologicznych i przyjęciu święceń kapłańskich zostałem skierowany przez władze kościelne na dodatkowe studia – z filozofii przyrody. Pod koniec tych studiów moi ówczesni mentorzy zaproponowali mi pozostanie na uczelni w roli pracownika. Tę propozycję potraktowałem jak prawdziwe wyróżnienie i jako otwierającą się możliwość ciekawej kariery – dlatego ją przyjąłem”.

Towarzyszy nam dziś myśl, że ksiądz Grzegorz Bugajak, nasz kolega i przyjaciel, stojąc już po tej drugiej stronie życia, w pełni poznaje tę prawdę, o której jeszcze tak niedawno dyskutowaliśmy i o którą się spiraliśmy, a która dla nas pozostaje nadal w dużym stopniu zakryta. On już ją zna i co ważniejsze może kontemplować w zachwycie nad Mądrością, która pociągnęła go ku filozofii, będącej przecież umiłowaniem mądrości. A to, co nazwał przypadkiem w kontekście swojej życiowej drogi, rozpoznaje obecnie zapewne jako część opatrnościowego zamysłu, na który stale pozostawał otwarty.

Z ludzkiej perspektywy niewątpliwie jest nam ciężko pogodzić się z tym, że naszej wspólnej ziemskiej drogi nie możemy już dłużej kontynuować razem z nim. Czujemy pustkę i smutek tego nagłego, nieoczekiwanego rozstania. Ale ponieważ zawsze mogliśmy na niego

liczyć w naszej pracy, w sprawach wymagających dodatkowego zaangażowania i pomocy, a przede wszystkim w naszym osobistym życiu, wierzymy, że w tajemnicy świętych obcowania nadal nam nie zabraknie jego wspierającej, choć ukrytej obecności.

Księżo Profesorze, Drogi Grzegorzu, dziękujemy za to, że byłeś i że wciąż pozostajesz z nami.

ADRES OKOLICZNOŚCIOWY¹

Czcigodny Ksiądz
Dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego
Prof. UKSW dr hab. Adam Świeżyński
ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

Czcigodny Księżo Dziekanie,

Członkowie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, a w szczególności Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych, przyjęli z wielkim żalem i smutkiem wiadomość o śmierci Śp. Księdza Profesora Grzegorza Bugajaka, wieloletniego członka Zarządu Sekcji.

Ksiądz Profesor Grzegorz Bugajak był naszym przyjacielem, bardzo dobrym organizatorem konferencji i sympozjów krajowych i zagranicznych, autorem wielu publikacji naukowych, dydaktycznych i popularyzatorskich. I był wyjątkowym erudytą, wszak w obszarze Jego zainteresowań naukowych prócz filozofii kosmologii, teistycznego ewolucjonizmu, kategorii przypadku czy natury człowieka znajdowało się bardzo skomplikowane zagadnienie relacji między naukami przyrodniczymi a teologią. I nie bał się stawiać trudnych, wręcz fundamentalnych pytań – i nie bał się szukać na nie odpowiedzi.

¹ Adres okolicznościowy zamieszczony przez przewodniczącego Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, dr hab. Piotra Bylicę w związku ze śmiercią ks. dr. hab. Grzegorza Bugajaka.

Grzegorz, w imieniu Zarządu Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, jak również w imieniu wszystkich członków Sekcji i Towarzystwa, dziękuję Ci za Twoje zaangażowanie i prace organizacyjne, za wszystkie dyskusje i pytania, za Twoje przyjacielskie rady, życzliwe uwagi i recenzje, za ofiarność i nieustrudzoną energię w promowaniu współczesnej filozofii przyrody i filozofii przyrodoznawstwa. Współpraca z Tobą była dla nas wielkim zaszczytem.

Z wyrazami szacunku

prof. UZ dr hab. Piotr Bylica
Przewodniczący Zarządu Sekcji Filozofii
Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego
Towarzystwa Filozoficznego

GRZEGORZ BUGAJAK

UWAGI METODOLOGICZNE NA TEMAT BADAŃ NAD POCHODZENIEM CZŁOWIEKA¹

Streszczenie. Pytanie o początki człowieka, stawiane na gruncie nauk biologicznych, jest pytaniem o linię filogenetyczną, wiodącą do pojawienia się gatunku *Homo sapiens*. Dysponując jakąś hipotezą, dotyczącą przebiegu tej linii, biolog może starać się ustalić, kiedy i gdzie zaszła zmiana na tyle decydująca, że należy ją uznać za równoznaczną powstaniu naszego – prawdziwie nowego – gatunku. Problem polega jednak na tym, że kryteria, pozwalające jednoznacznie odróżnić jeden gatunek od drugiego, wydają się być trudne, a być może nawet niemożliwe do sformułowania. Oznacza to, że samo pojęcie „prawdziwie nowego” gatunku jest w pewnym sensie puste. W artykule zostały ukazane kluczowe problemy metodologiczne, występujące na gruncie antropologii przyrodniczej, mające znaczenie dla jej ustaleń.

Słowa kluczowe: gatunek; ewolucja; *Homo sapiens*; antropologia przyrodnicza; metody badawcze

1. Wstęp. 2. Ciągły charakter procesów ewolucyjnych. 3. Pojęcie gatunku w paleontologii. 4. Genetyczne granice między gatunkami? 5. Antropologia przyrodnicza i jej metody. 6. Zakończenie.

1. WSTĘP

Z wiary w stworzenie człowieka przez Boga zdaje się wynikać przekonanie o tym, że człowiek jest istotą wyjątkową – zasadniczo różną od wszelkich innych stworzeń. To właśnie było jednym z powodów, dla których dzieło Karola Darwina przyjęte zostało z niepokojem przez niektórych współczesnych mu chrześcijan, a i dziś budzi czasem podobny niepokój, ponieważ człowiek został w nim potraktowany

¹ Niniejszy artykuł jest dotąd niepublikowanym tekstem autorstwa Grzegorz Bugajaka, odnalezionym w jego archiwum po jego śmierci. Redakcja dokonała modyfikacji tytułu oraz podziału struktury tekstu, a także częściowo uzupełniła przypisy.

jak każdy inny gatunek biologiczny. Nowe gatunki zaś pojawiają się w świecie przyrody dzięki powolnej, stopniowej ewolucji z innych gatunków i choć są od swoich poprzedników różne (dzięki tym różnicom właśnie możemy zaliczać poszczególne osobniki do odmiennych gatunków), to jednak nie są jakoś szczególnie wyjątkowe – podobnie, jak dzieci różnią się od swoich rodziców, lecz są do nich zasadniczo podobne². Stajemy zatem wobec pytania, czy człowiek jest, czy nie jest w jakimś sensie istotą wyjątkową, skoro jest „dzieckiem” ewolucji. Pytanie to, postawione na gruncie nauk biologicznych, sprowadza się do kwestii odrębności (filozof powiedziałby: istotnej odrębności) gatunku *Homo sapiens* od reszty świata przyrody³.

2. CIĄGŁY CHARAKTER PROCESÓW EWOLUCYJNYCH

Darwinowska teoria ewolucji, a także inne post-darwinowskie próby opisanego procesu ewolucji, mają na celu wyjaśnienie naturalnych przyczyn i mechanizmów zmian w świecie organicznym, które zachodzą w stosunkowo długich okresach czasu i dotyczą wielu pokoleń. Ewolucja rozumiana w ten sposób ma niewielkie znaczenie dla kontrowersji między ewolucjonizmem i przekonaniem o stworzeniu świata i człowieka; wywoływać może jedynie dyskusje, dotyczące wspomnianych mechanizmów (jak np. selekcja naturalna), na które wskazywał sam Darwin i jego następcy. Specjaliści mogą w szczególności poszukiwać innych czynników wiodących do owych zmian

2 Kwestia tempa procesów ewolucyjnych i charakteru zmian, jakie one przynoszą (czy są to zmiany drobne, niewielkie, czy skokowe), jest przedmiotem dyskusji specjalistów. W szczególności, nie wszystkie post-darwinowskie teorie ewolucji mówią, że zmiany te koniecznie muszą być stopniowe i powolne (kontrowersja między gradualizmem a punktualizmem). Tutaj jednak odnosimy się do oryginalnych idei Darwina. Co więcej, nawet jeśli poszczególne gatunki (lub choćby tylko niektóre z nich), w tym gatunek ludzki, pojawiają się wskutek zmian gwałtownych i przynoszących „od razu” poważne zmiany anatomiczne czy fizjologiczne, to jednak pozostaje pytanie, czy w ten sposób może powstać gatunek istotnie odrębny od swoich przodków.

3 Por. J. Tomczyk, *Antropologia filozoficzna i przyrodnicza w poszukiwaniu istoty człowieka*, *Studia Philosophiae Christianae* 39(2003)1, 120-135.

w świecie istot żywych i dyskutować, które z nich mają w owym procesie znaczenie decydujące. Ta niewątpliwie ważna kwestia jest przedmiotem rozważań biologów ewolucyjnych i nie widać powodu, dla którego winna niepokoić teologów czy ludzi wierzących. Inaczej jednak rzecz się ma z próbami opisu i wyjaśnienia przebiegu ewolucji, tj. filogenezy (genezy poszczególnych gatunków). Filogenetyczne hipotezy, mówiące o tym, jaki gatunek jest przodkiem jakiego (tzw. hipotezy przodek-potomek), zmierzają do zrekonstruowania linii następujących po sobie generacji i do wskazania – na przykład – jak współczesne gatunki są spokrewnione ze sobą i ze swoimi wspólnymi przodkami. Jak widać, w rekonstrukcjach takich istotną rolę pełni pojęcie gatunku. Wraz z następującymi po sobie pokoleniami przodków i ich potomków z danych gatunków powstają nowe, zaś gatunki poprzednie rozwijają się odtąd niezależnie, a nierzadko wymierają. Ten generalny schemat ma zastosowanie do wszystkich obecnie żyjących i dawnych gatunków, i nawet gdy nie jest możliwe prześledzenie danej linii filogenetycznej (choćby z powodu niedostatecznego zapisu kopalnego – braku lub słabej jakości odnalezionych skamieniałości), przyjmuje się, że taka linia istniała. Ma to naturalnie zastosowanie także w odniesieniu do gatunku *Homo sapiens*. Pytanie o początki człowieka, postawione na gruncie nauk biologicznych, jest zatem pytaniem o linię filogenetyczną wiodącą do tego gatunku. Dysponując jakąś hipotezą, dotyczącą przebiegu tej linii (przynajmniej w odniesieniu do bezpośrednich przodków *Homo sapiens*, a więc sugestią na temat tego, z populacji jakiego gatunku wyewoluował nasz), biolog może następnie pytać, kiedy i gdzie zaszła zmiana na tyle decydująca, że można ją uznać za równoznaczną powstaniu naszego – prawdziwie nowego – gatunku⁴. Problem polega jednak na tym, że kryteria, pozwalające jednoznacznie odróżnić jeden gatunek

4 J. Tomczyk, *Początki Homo sapiens a problem definicyjności gatunku*, w: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, 98-111.

od drugiego, wydają się być trudne, a być może nawet niemożliwe do sformułowania. Oznacza to, że samo pojęcie „prawdziwie nowego” gatunku jest w pewnym sensie puste.

Konwencjonalny charakter pojęcia gatunku może być wykazany z różnych punktów widzenia. Niżej rozważymy jego funkcjonowanie w paleontologii, genetyce i antropologii – dziedzinach, w których jego umowny charakter wydaje się szczególnie oczywisty.

3. POJĘCIE GATUNKU W PALEONTOLOGII

W wielu naukach biologicznych pojęcie gatunku można definiować w sposób obiektywny (jak choćby „klasyczna” definicja, odwołująca się do możliwości reprodukcyjnych i określająca, że dwa osobniki należą do tego samego gatunku, jeśli mogą mieć płodne potomstwo)⁵. Jednak tego rodzaju definicje nie mają zastosowania w paleontologii – w odniesieniu do populacji kopalnych. Dlatego sensowne używanie pojęcia gatunku w tej dziedzinie wymaga najczęściej zastosowania pewnego rodzaju analizy statystycznej. Analiza taka oparta jest na założeniu (a w zasadzie na swoistym prawie przyrody), że wśród organizmów rozmnażających się płciowo, rozkład najbardziej charakterystycznych cech morfologicznych w populacji jest bliski rozkładowi Gaussa (tzw. rozkład normalny).

Cechy, które poddaje się analizie (np. szczegóły morfologii), zmieniają się stopniowo z czasem i w kolejnych populacjach mogą różnić się nieznacznie. Jeśli jednak rozkład badanej cechy zmienia się w sposób statystycznie znaczący, np. jeśli jest ona charakterystyczna dla większości osobników w populacji A, zaś nie występuje w przypadku większości osobników populacji B, gdzie „większość”

⁵ Zob. E. Mayr, *Towards a New Philosophy of Biology. Observations of an Evolutionist*, The Belknap Press of Harvard University Press, Chicago 1988, 318. Fachowe definicje gatunku nigdy nie dotyczą pojedynczych osobników, lecz populacji. Dlatego, ściślej mówiąc, w myśl definicji biologicznej za gatunki należy uważać grupy krzyżujących się naturalnych populacji, rozrodczo izolowanych od innych takich grup.

może na przykład oznaczać zawieranie się w ramach jednego odchylenia standardowego (dyspersji) w rozkładzie Gaussa, co oznacza występowanie (lub – odpowiednio – brak) danej cechy u ok. 68% przedstawicieli populacji, to osobniki należące do populacji A zalicza się do innego gatunku niż te, które należą do populacji B. Taki sposób definiowania gatunku jest niewątpliwie użyteczny, niemniej granica, którą można wykreślić między poszczególnymi gatunkami przy użyciu tej metody, jest w sposób oczywisty konwencjonalna. Jej konwencjonalny charakter wynika stąd, że dyskretną, „punktową” siatkę pojęć nakłada się na ciągły obraz ewolucyjnych zmian.

Znaczenie tego sposobu odróżniania od siebie różnych gatunków, jaki spotykamy w paleontologii, jest dla problematyki początków człowieka istotne z dwóch powodów. Spoglądając w dół naszego filogenetycznego drzewa poszukujemy na nim takiego „momentu” czy „miejsca” w historii życia na naszej planecie, w którym pojawiła się pierwsza populacja ludzka. Czyniąc to, nie mamy innego wyboru, jak tylko użyć metod paleontologicznych – wszak badamy właśnie historię form przedludzkich. A wraz z nimi przyjmujemy takie pojęcie gatunku, jakie jest właściwe i możliwe do zastosowania w ramach owych metod. Wynika stąd, że to, co możemy znaleźć przy użyciu owych metod, to nie jakiś rodzaj „prawdziwego” początku ludzkości, lecz początek gatunku, który uprzednio zdecydowaliśmy się zdefiniować w taki, a nie inny sposób. Co więcej (i to ów drugi powód), taki konwencjonalny charakter pojęcia gatunku nie jest jedynie naszym wyborem, który czynimy z powodów praktycznych, lecz wynika z ciągłego charakteru procesów ewolucyjnych. Prześledzenie zmian ewolucyjnych w populacjach kopalnych pokazuje, że ciągły charakter tego procesu jest niezależny od środowiska, w którym zachodzi, ani też od stopnia rozwoju organizmów, które mu podlegają – co dotyczy także naczelnych wraz z człowiekiem⁶. Można więc powiedzieć,

6 Zob. J. Dzik, *Sposoby odczytywania kopalnego zapisu ewolucji*, w: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, dz. cyt., 65-86.

jakkolwiek paradoksalnie by to brzmiało, że nie tylko nie jesteśmy w stanie uchwycić momentu pojawienia się pierwszego człowieka, ale że momentu takiego – w sensie wyżej wskazanym – nigdy nie było.

4. GENETYCZNE GRANICE MIĘDZY GATUNKAMI?

Bezpośrednia rekonstrukcja naszej filogenetycznej przeszłości przy użyciu metod biologii molekularnej nie jest możliwa. Przodkowie człowieka to gatunki wymarłe i obecnie w naszym zasięgu są jedynie ich skamieniałe szczątki, z których można uzyskać niewiele danych dotyczących ich materiału genetycznego. Możliwa jest natomiast analiza genomu gatunków współczesnych. Analiza taka może wskazać na genetyczne podstawy różnic między danymi gatunkami oraz – przy przyjęciu dodatkowych, zwykle niekontrowersyjnych założeń – prowadzić do próby odtworzenia historii zmian ewolucyjnych. Wyposażenie genetyczne człowieka zostało poznane (w fachowej terminologii: genom został zsekwencjonowany), zaś wyniki sekwencjonowania genomu innego gatunku naczelnych – szympansa – zostało zakończone w 2005 roku. Porównanie tych dwu genomów wskazało na około 500 genów, w których różnice są największe, a zatem przypuszczalnie decydujące o różnicach w morfologii, wrodzonych wzorcach zachowania się i innych odmiennościach tych dwu gatunków⁷. Choć nie jesteśmy „potomkami” szympansov (wbrew powtarzanemu często błędnemu stwierdzeniu, pochodzącemu jeszcze z czasów Darwina i jego ówczesnych oponentów, o człowieku pochodzącym od małpy), a tylko mamy z tym gatunkiem wspólnych „przodków”, to porównanie naszych genomów może doprowadzić do rozpoznania drogi zmian ewolucyjnych, które przyniosły powstanie tych dwu różnych gatunków. Można bowiem założyć, że różnice między ludźmi i ich bezpośrednimi przodkami (niezależnie od tego,

7 Zob. P. Stępień, *Ciągłość czy moment? Rozważania genetyka*, w: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, dz. cyt., 23-26.

że jak dotąd nie ma pewności, do jakiego konkretnie gatunku ci przodkowie należeli) były podobnego stopnia i rodzaju jak te, które różnią nas na poziomie genetycznym od szympansov.

Załóżmy zatem, że główne genetyczne różnice między *Homo sapiens* a gatunkiem, z którego ten wyewoluował, wyrażały się w mniej więcej pięciuset genach. Kluczowe w poprzednim zdaniu jest wyrażenie „mniej więcej”. Stajemy bowiem wobec pytania, kiedy kumulujące się stopniowo zmiany doprowadziły do różnicy, decydującej o gatunkowej odrębności gatunku ludzkiego od jego ewolucyjnego przodka. Czy stało się to w momencie, gdy poważnie odmiennych genów pojawiło się 495, czy może 503? Jest jasne, że podanie konkretnej liczby jest tu niemożliwe, i to nie dlatego, że brak nam obecnie zadowalających danych, na mocy których można by ją oszacować, lecz z powodów zasadniczych. Trudno przecież twierdzić, iż gatunkowa różnica między człowiekiem a jego przodkiem mieści się w jakimś jednym, konkretnym genie, ani też, że zależy od przekroczenia dokładnie określonej liczby genów różniących te dwa gatunki. Jest więc jasne, że międzygatunkowa granica, której tu poszukujemy, jest znów konwencjonalna: jej znalezienie nie jest możliwe; możemy jedynie zdecydować, gdzie chcemy ją wykreślić.

5. ANTROPOLOGIA PRZYRODNICZA I JEJ METODY

Zwrócenie uwagi na pewne metodologiczne zagadnienia antropologii przyrodniczej i na przykłady dokonywanych w historii tej dziedziny klasyfikacji taksonomicznych dotyczących paleoantropologicznych odkryć, wskazuje, że nawet ta dyscyplina, która bezpośrednio zajmuje się badaniem przeszłości i początków *Homo sapiens*, nie ma – i przypuszczalnie mieć nie może – żadnej „poprawnej”, czy „jedynej” definicji człowieka. Jeśli ta konstatacja okaże się słuszna, to każda odpowiedź na pytanie o miejsce i czas powstania naszego gatunku może być – podobnie jak w przypadku rozważanych wyżej paleontologii i genetyki – jedynie konwencjonalna, gdyż będzie zależeć od mniej czy bardziej dowolnie wybranej definicji.

Istnieją trzy podstawowe sposoby badania przeszłości naszego gatunku, które stanowią odpowiednio o trzech metodach stosowanych w antropologii⁸. Badania takie mogą polegać na analizie skamieniałości (metoda morfologiczna), na interpretacji archeologicznych artefaktów (metoda archeologiczna) lub na analizie molekularnej (metoda genetyczna).

Pierwsza z nich (najstarsza z metod używanych w antropologii) – metoda morfologiczna – polega na próbie określenia stopnia pokrewieństwa między organizmami kopalnymi i współczesnymi za pomocą analizy porównawczej materiału kostnego. Kryteria morfologiczne, używane przy klasyfikacji skamieniałości jako pochodzących od osobników danego gatunku, są różnego rodzaju. Przypisując danym skamielinom rolę reprezentantów przodków *Homo*, bierze się, dla przykładu, pod uwagę morfologię uzębienia, dwunożność (którą wnioskuje się na podstawie struktury pewnych kości), czy wielkość mózgowcaszki. Przy użyciu tej metody pierwsi reprezentanci naszego gatunku zostali zidentyfikowani w szczątkach datowanych jako pochodzące sprzed ok. 400 tys. lat.

Szczątki z Afryki, m.in. z Kabwe, Nduutu czy Bodo, znamionuje wprawdzie wiele cech wspólnych z afrykańskim *Homo erectus*, jednak na uwagę zasługuje fakt powiększenia pojemności mózgowcaszki do ok. 1200cm³, czy zwiększenia gracylności (delikatności) szkieletu. Pozostałości te korelują swą morfologią z nieco młodszymi afrykańskimi szczątkami, datowanymi na 200–100 tys. lat, z Leatoli 18, Jebel Irhoud, Florisbad. Mimo, iż czaszki te są dość szerokie, długie i słabo wysklepione a wały nadoczodołowe są znacznych rozmiarów, to jednak pojemność mózgowcaszki wzrasta do około 1350 cm³, a twarzoczaszka i szkielet postkranialny jest dość gracylny. Natomiast szczątki sprzed 100 tys. lat z Omo-Kibish 1, Border Cave czy Klasies River Mouth swą morfologią całkowicie przypominają współcześnie

8 Zob. B. Hałaczek, J. Tomczyk, *U progów ludzkości*, t. 1, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005.

żyjącego *Homo sapiens*. W świetle przyjętego kryterium morfologicznego całkowicie usprawiedliwione wydaje się nazwanie owych najstarszych afrykańskich szczątków mianem *wczesny archaiczny Homo sapiens*, młodszych, bo sprzed 200–100 tys. lat – *późny archaiczny Homo sapiens*, tych zaś datowanych na 100 tys. lat – *nowoczesny anatomicznie Homo sapiens*. Niemniej jednak należy pamiętać, że przyjęte nazwy spełniają jedynie funkcję pomocniczą, ułatwiającą orientację w ludzkiej przeszłości i to tylko przy założeniu, iż wspomniane kryteria morfologiczne są akceptowane⁹.

Metoda archeologiczna określa przynależność do danego gatunku na podstawie wzorów zachowań jego przedstawicieli, odzwierciedlanych w takich znaleziskach jak narzędzia, miejsca pochówku, czy przedmioty klasyfikowane jako wytwory sztuki lub rzemiosła. Wnioskowanie o zachowaniach, charakterystycznych dla danej populacji, na podstawie takich znalezisk, jak wyżej wspomniane (czy nawet o „poglądach” jej przedstawicieli, jak na przykład twierdzenie, że ślady wskazujące na rytualny charakter pochówku świadczą o jakiejś świadomości transcendencji), wymaga przyjęcia silnych hipotez pomocniczych. Archeologiczne szczątki nie są przecież „filmem”, który przedstawiałby życie jej przedstawicieli. Zatem wartość takich wniosków zależy od zasadności owych dodatkowych hipotez. Problem ten jednakże jest wewnętrznym zagadnieniem antropologii i omawianej tutaj jednej z jej metod, dlatego uzasadnienie jej wiarygodności jest sprawą specjalistów, posługujących się tą metodą w rozważaniach antropologicznych. Z naszego punktu widzenia ważne jest natomiast, że wyniki badań, przeprowadzanych przy jej użyciu, prowadzą do wniosku, że historia ludzkości miała swój początek zaledwie 30–45 tys. lat temu. Z takiego bowiem okresu pochodzą takie znaleziska jak malowidła naskalne czy dość zaawansowane narzędzia. Wykonywanie zaś podobnych malowideł i wytwarzanie wspomnianych

9 Zob. J. Tomczyk, *The Origin of Homo sapiens in the Light of Different Research Methods*, *Human Evolution* 21(2006), 203–213.

narzędzi uważane jest w ramach omawianej metody za „dowód” tego, iż ich twórcy byli ludźmi.

Ostatnia ze wspomnianych metod – genetyczna – zmierza do odpowiedzi na pytanie, jakie zmiany w sekwencji nukleotydów i – w konsekwencji – pojawienie się jakich właściwości funkcjonalnych białek doprowadziło do pojawienia się człowieka. Określając przy tym tempo zachodzenia zmian genetycznych, próbuje też wskazać na czas, w jakim pojawiały się na poziomie molekularnym poszczególne funkcjonalne nowości¹⁰. Analizy podjęte przy użyciu tej metody przesuwają początki naszych dalekich przodków (oddzielenie się ludzkiej gałęzi ewolucyjnej od drzewa naczelnych) aż na okres sprzed 6-7 mln. lat lub nawet wcześniej, zaś molekularną tożsamość Człowieka Współczesnego znajdują ok. 200 tys. lat temu.

Jak widzimy, wskazanie na początek gatunku ludzkiego jest silnie uzależnione od metody badań. Różne oszacowania czasu powstania *Homo sapiens* są wzajemnie niezgodne. Kontrowersje, jakie pojawiają się w antropologii, spowodowane przez sam fakt używania w tej dziedzinie różnych metod, dobrze ilustruje historia taksonomicznej klasyfikacji Neandertalczyka. Podejście w ramach metody antropologicznej wydawało się wskazywać, że choć Neandertalczyk należał do rodzaju *Homo* (o czym świadczyła duża mózgowość), to jednak nie był przedstawicielem *Homo sapiens* (gdyż jego szkielet był zbyt masywny). Opinia ta jednak została poddana w wątpliwość, gdy odkrycia archeologiczne wskazały, że Neandertalczyki grzebali swoich zmarłych, a nawet stosowali przypuszczalnie rytuały pogrzebowe. Tym samym metoda archeologiczna zmusiła do zaklasyfikowania Neandertalczyka jako wymarłej gałęzi ewolucyjnej człowieka współczesnego. Odkrycia te znalazły swoje odzwierciedlenie w klasyfikacji taksonomicznej: Neandertalczyk przestał być traktowany jako

10 Zob. S. Pääbo, H. Poinar, D. Serre, V. Jaenicke-Després, J. Hebler, N. Rohland, M. Kuch, J. Krause, L. Vigilant, M. Hofreiter, *Genetic Analyses from Ancient DNA*, Annual Review of Genetics 38(2004), 645-679.

gatunek inny niż *Homo sapiens* (i nazywany *Homo neandertalensis*), lecz został zaklasyfikowany jako podgatunek gatunku ludzkiego (*Homo sapiens neandertalensis*).

Zależność definicji „prawdziwego” człowieka od założeń danej metody badania ludzkiej przeszłości jest widoczna nie tylko przy porównaniu wyników uzyskanych przy użyciu różnych metod, lecz także niejako „wewnątrz” każdej z nich. Przykładem tego może być krótka kariera *Oreopithecus* jako rzekomego przodka ludzi współczesnych. Analiza metodą morfologiczną wskazywała na jego przynależność do rodziny *Hominidae* ze względu na charakterystykę uzębienia. Ta klasyfikacja została jednak odrzucona, gdy w ramach metody morfologicznej zaczęto zwracać uwagę na możliwość utrzymywania postawy wyprostowanej, jako charakterystyczną dla przedstawicieli *Hominidae*. *Oreopithecus* zaś tej cechy nie miał¹¹.

6. ZAKOŃCZENIE

Różnorodność metod badawczych w antropologii nie jest rzeczą ani dziwną, ani naganną. Nie ma też nic zaskakującego w tym, że „definicja człowieka” zależy od metody, za pomocą której bada się ludzką przeszłość – to metoda właśnie wyznacza zbiór cech, które uważa się za typowo ludzkie. Co warto jednak podkreślić, nawet jeśli zwolennicy poszczególnych metod antropologicznych mogliby osiągnąć jakiś rodzaj porozumienia i w konsekwencji sformułować zgodną „definicję człowieka”, to definicja taka byłaby z konieczności

11 W 1872 roku odkryto w prowincji Grosseto w Toskanii pierwsze szczątki oreopitka (*Oreopithecus bambolii*). W opinii wielu paleoantropologów osobnik ten był uważany za najstarszego, bo liczącego 10 mln lat, reprezentanta hominidów. Teza ta jednak oparta była na mocno fragmentarycznym materiale. Kolejne wykopiska z terenów północnych Włoch dostarczyły nowych informacji o oreopitku. Spowodowało to, że już w latach 70. zaczęto podważać hominidalny status oreopitka. Dziś uważany jest on jedynie za kopalną małpę człekokształtną. Zob. M. Köhler, S. Moyà-Solà, *Ape-like or hominid-like? The positional behavior of *Oreopithecus bambolii* reconsidered*, Proceedings of the National Academy of Sciences 94(1997), 11747-11750.

umowna. Wybór kryteriów (obojętnie, czy byłyby to kryteria morfologiczne, archeologiczne, genetyczne, czy jakiegokolwiek inne), zgodnie z którymi formy kopalne mogą być klasyfikowane jako ludzcy przedstawiciele naszych przodków, będzie zawsze arbitralny. Nie świadczy to naturalnie o słabości metod badawczych, lecz jest konsekwencją faktu, że dokonując takiej czy innej klasyfikacji antropologicznych znalezisk, próbujemy narzucić dyskretną siatkę pojęć na zjawiska ewolucyjne, które mają charakter ciągły. Gatunek nasz wyłonił się zaś w wyniku takich właśnie zjawisk o ciągłym charakterze. Linia filogenetyczna wiodąca do człowieka, niezależnie od tego, że szczegółów jej przebiegu nie znamy, przebiega łagodnie – nie istnieją obiektywne granice, czy „punkty nieciągłości”, na które moglibyśmy wskazać jako na „czas i miejsce” powstania człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Dzik J., *Sposoby odczytywania kopalnego zapisu ewolucji*, w: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, 65-86.
- Hałaczek B., Tomczyk J., *U progów ludzkości*, t. 1, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005.
- Köhler M., Moyà-Solà S., *Ape-like or hominid-like? The positional behavior of *Oreopithecus bambolii* reconsidered*, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 94(1997), 11747-11750.
- Mayr E., *Towards a New Philosophy of Biology. Observations of an Evolutionist*, The Belknap Press of Harvard University Press, Chicago 1988.
- Pääbo S., Poinar H., Serre D., Jaenicke-Després V., Hebler J., Rohland N., Kuch M., Krause J., Vigilant L., Hofreiter M., *Genetic Analyses from Ancient DNA*, *Annual Review of Genetics* 38(2004), 645-679.
- Stępień P., *Ciągłość czy moment? Rozważania genetyka*, w: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, 23-26.
- Tomczyk J., *Antropologia filozoficzna i przyrodnicza w poszukiwaniu istoty człowieka*, *Studia Philosophiae Christianae* 39(2003)1, 120-135.

Tomczyk J., *Początki Homo sapiens a problem definicyjności gatunku*, w: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, 98-111.

Tomczyk J., *The Origin of Homo sapiens in the Light of Different Research Methods*, *Human Evolution* 21(2006), 203-213.

METHODOLOGICAL REMARKS ON ANTHROPOLOGICAL RESEARCH ON THE ORIGIN OF MAN

Abstract. The question about the origins of man posed in the field of biological sciences, concerns the phylogenetic line leading to the appearance of the species *Homo sapiens*. According to a certain hypothesis about the course of this lineage, a biologist may try to determine when and where a change took place, so decisive that it should be considered the creation of our – really new – species. The problem, however, is that the criteria for clearly distinguishing one species from another appear to be difficult, if not impossible, to formulate. This means that the very concept of a “really new” species is somewhat empty. This article illustrates the key methodological problems in the field of natural anthropology that are relevant for its findings.

Keywords: specie; evolution; *Homo sapiens*; anthropology; research methods

Grzegorz Bugajak

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0536-1254>

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.01

GRZEGORZ BUGAJAK

JACEK TOMCZYK

EXPERT VIEWS ON THE EVOLUTION – CREATION CONTROVERSY. A SURVEY REPORT

Abstract: This paper presents sample results from a poll conducted among experts (scientists, philosophers and theologians) regarding the roots of the controversy between the evolutionary account of human origin and religious convictions about creation. It appears that the position one takes in this controversy is influenced much more by one's opinions than professional background. The controversy is usually only seemingly 'solved' at the level of a priori assumptions, erroneous definitions of 'evolutionism' and 'creationism', semantic viewpoints, epistemological positions and pragmatic choices. The core issues in the controversy (e.g., the role and meaning of chance in random evolutionary factors versus divine providence, or problems stemming from a body-soul dualistic anthropology) are widely neglected and do not play a significant role in deciding one's views on the matter.

Keywords: origin of man; beliefs; survey research; creationism; evolutionism

1. Introduction and background. 2. Basic data. 3. Biological versus theological accounts of the origin of man. 3.1. Specialization, beliefs and the possibility of reconciliation. 3.2. Reasons for denying the possibility of reconciliation. 4. Conclusions.

1. INTRODUCTION AND BACKGROUND

When Charles Darwin published *On the Origin of Species* (1859) his work raised many objections, first of all among scientists. Darwin questioned the long-lived view that species do not change, which had allowed Linnaeus to classify all the known species in his famous *Systema Naturae* – one of the cornerstones of biology in Darwinian times. Apart from this general abuse of biological dogmas, there were several specific problems which many scientists of the time pointed to in order to show, if not the general fallacy of Darwin's theory, at least its serious flaws. What are the reasons of the changeability of

a species? How can natural selection preserve substantial changes as required by the new theory, if changes observed (and also deliberately brought about) in farming were of a restricted span? Why are new characteristics not ‘washed-out’ in subsequent generations? If changes are small and accumulate over long periods of time, why are there no fossil traces of intermediate forms? If the Earth is about 100 million years old – as it had been convincingly (though wrongly, as it turned out later) demonstrated by Lord Kelvin – how can Darwin date some of his findings at 300 million years? These are but a few of the important scientific questions that Darwin could not satisfactorily address. He also abused the scientific methodology generally accepted in his times. Two hundred years before, Francis Bacon had declared induction as the proper method for scientific inquiry. Darwin offered “wild hypothesizing” instead – but scientists wanted proof.

Naturally, most – if not all – of such problems have been solved over the course of time. New fossil findings, serious re-dating of the age of the Earth, and, above all, the development of genetics have gradually made Darwinian views the basis for nearly all biological disciplines and proved evolutionary explanations plausible and successful.

Other controversies that the theory of evolution brought about concerned the fact that it allegedly undermined religious beliefs in creation. Such controversies appear to have undergone a similar course as those over the scientific virtues of Darwin’s theory: from strong opposition to finding ways of reconciling the new scientific findings with religious and theological views. At first, many feared the new theory as a result of ideological interpretations, such as Ernst Haeckel’s, maintaining that the theory of evolution would finally destroy Christianity and the Church.¹ This concern is exemplary voiced in the following remark by the wife of an Anglican bishop: “Descendent from the apes! My dear, let us hope it is not so; but if it

1 E. Haeckel, *Ueber unsere gegenwärtige Kenntnis vom Ursprung des Menschen*, Verlag von E. Strauss, Bonn 1899.

is, that it does not become generally known”.² There were also more serious and official reactions expressing the same worries as this rather humorous remark. The Episcopal Church issued an edict that read: “If this hypothesis be true, then is the Bible an unbearable fiction”.³ Preliminary reception of Darwin’s work was quite hostile in the Catholic Church as well. Many theologians would agree with John Pohle who, in his textbook on Dogmatics published in the first decade of the 20th century, declared that the description of creation in Genesis is realistic – it is a true story. Therefore, Darwin offends God who directly created the body of the first human.⁴

The opinion of even the most noble theologians perhaps would not matter, had they not been officially backed up by Church authorities. The Papal Biblical Council, in a decree issued in 1909, stressed that the most fundamental truths of faith include the convictions that God is the direct Creator of the first human, that woman originates from man’s body, and that all humanity has its roots in a unique, single beginning.⁵ Although the document does not mention the theory of evolution, it seems to deny implicitly not only some important evolutionary views but, indeed, certain foundational biological theses.

Apart from such reactions, which were close to declaring war between Darwinian science and religion, there were also thinkers who, nearly from the very beginning pointed to ways of reconciliation. James McCosh, the President of the College of New Jersey (which later became Princeton University) suggested that the approach of ‘either God or Darwin’ is an altogether wrong opposition: “We give

2 P. Barret, *Science and theology since Copernicus. The search for understanding*, Bloomsbury – T. and T. Clark, London – New York 2004, 98.

3 Quoted in: C.A. Russell, *Cross-currents: interactions between science and faith*, London 1985, 149.

4 J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, vol. 1, Schöningh, Paderborn 1908, 427.

5 “De carattere storico trium priorum capitum Geneseos. Sul carattere storico dei tre primi capitoli della Genesi”, *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 1, Libreria Editrice Vaticana 1909, 567–569.

to science the things that belong to science, and to God the things that are God's. When a scientific theory is brought before us, our first enquiry is not whether it is consistent with religion, but whether it is true".⁶

Another prominent figure in the Anglican Church, Frederic Temple, later Archbishop of Canterbury, went even further and maintained that science and religion are not only independent, but that the two can collaborate for a better understanding of the world, created by God and governed by laws discovered by science: "[The Creator] impressed on certain particles of matter... such inherent powers that in the ordinary course of time living creatures such as the present were evolved".⁷ The voices of reconciliation, pointing mainly to the independence of the biblical account of creation and the evolutionary explanation of the development of the living world, included Catholic theologians as well. Laurentio Janssens, for example, lamented in his *Summa Theologica* a certain disinterest of theology in scientific results. For him, one of the most important truths about humans in the Bible is that God created them. From a theological point of view, however, it is unimportant how the human body originated.⁸

Similar views were also expressed by Bernhard Bartmann who, in his textbook on Dogmatics, made an explicit reference to the theory of evolution, or rather to those theologians who thought that in order to defend true faith one has to deny the Darwinian account. He suggested that God created the human soul out of nothing, and the body out of existing matter. Therefore, there is no need to reject the hypothesis of the evolutionary origin of man.⁹

6 Quoted in: P. Barret, *Science and theology since Copernicus. The search for understanding*, op. cit., 101.

7 Quoted in: J. Moore, *The Post-Darwinian Controversies*, Cambridge 1977, 220.

8 L. Janssens (ed.), *Summa Theologica ad modum commentarii in Aquinatis summam praesentis aevi studiis aptatam*, vol. 1, Herder, Freiburg 1912.

9 B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, vol. 1, Herder, Freiburg 1911.

Although the reference to the body-soul dualism here seems to raise some problems, the opposition between the ‘independence view’ on evolutionary findings versus theological accounts of creation could not be clearer.

As we have seen, the first solutions to the problem of the alleged controversy between the biblical account of creation and the evolutionary understanding of the origin of man were suggested about a century ago. They either applied what was later labeled an ‘independence view’ or called for an integrating approach to creation and evolution – a line of thought that has been indeed pursued by many ever since.¹⁰ Given the long history of such attempts, it is all the more surprising that the controversy surfaces again and again. This is shown for instance by the discussion ensued following the publication of a short but influential paper by Christoph Schönborn,¹¹ including his own reply to his adversaries,¹² or the reception¹³ received by Richard Dawkins’ *The God Delusion*.¹⁴ While the general public may not be aware of academic disputes and their results, and can thus be easily attracted by the simple ‘either religion or science’ view, the members of academia should know, if not the historical details of the evolution-creation controversy, then at least other, perhaps more sophisticated approaches to the problem. The question is, therefore, whether those solutions are ignored rather than implausible? In other words, is the controversy in question only a pseudo-problem raised by a lack of knowledge or ill-convinced arguments, such as those put forward lately by the proponents of the ‘Intelligent Design’ theory,

10 E.g. K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, vol. 1: *Między ewolucją a stwarzaniem*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1999, 190–213.

11 C. Schönborn, “*Finding Design in Nature*”, *New York Times*, 2005, July 7.

12 C. Schönborn, *Chance or purpose? Creation, evolution, and a rational faith*, ed. H.P. Weber, transl. H. Taylor, Ignatius Press, San Francisco 2007.

13 A.E. McGrath, J.C. McGrath, *The Dawkins delusion. Atheist fundamentalism and the denial of the divine*, InterVarsity Press, Downers Grove 2007.

14 R. Dawkins, *The God Delusion*, Houghton Mifflin, Boston 2006.

or are there rational reasons for holding each of the conflict view? In the latter case, what are those reasons? These were the main questions investigated in the research project *Current controversies about human origins – Between anthropology and the Bible* undertaken recently in Poland.¹⁵ The research methods employed included questionnaires, one of which was addressed to experts in the relevant disciplines, i.e. biological sciences, theology, and philosophy. This paper presents sample results from that questionnaire.

2. BASIC DATA

The questionnaire sent to experts¹⁶ comprised 12 questions and was distributed in a few hundred copies among specialists in biological sciences, theology, and philosophy. We received 112 completed questionnaires, which – given a very narrow and well-defined group of respondents – are sufficient for further analysis. By ‘experts’ (‘specialists’) we meant senior faculty members of the relevant disciplines. Representatives of biological sciences included specialists in human biology (anthropology) and genetics, but also environmental studies, agricultural sciences and medicine. Philosophers would belong to different traditions – from ‘Christian’ and classic philosophy to analytical philosophy. As for theologians, they should be expected – given that the poll took place in Poland,

15 The project was one of the winners in the *Global Perspectives on Science and Spirituality* programme (GPSS), phase 1, carried out by Elon University and Université Interdisciplinaire de Paris (No ID 100014).

16 In the research we also distributed a questionnaire among students of biology and environmental sciences, theology (both lay people and clergy) and philosophy. Sample results from this questionnaire have been published elsewhere (J. Tomczyk, G. Bugajak, *Wokół ewolucji i kreacji – wstępna analiza ankiet nauczycieli i studentów*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 4(2006), 181–199; J. Tomczyk, G. Bugajak, *Kontrowersje wokół powstania człowieka – wstępna analiza ankiet studentów*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 5(2007), 43–59; J. Tomczyk, G. Bugajak, *On Evolution and Creation. Problem solved? – The Polish example*, *Zygon – Journal of Religion and Science* 44(2009), 859–878).

and the choice of theological faculties originally included – to be catholic scholars (the respondents were encouraged to state their denomination, but many of them chose not to do so).

We received 40 replies from experts in biological sciences, 26 replies from theologians and biblicists, 40 replies from philosophers and 6 replies from other experts, of which 4 in to natural sciences (like geology and chemistry) and 2 in pedagogy. We have grouped the responses as shown in *Table 1*.

Tab. 1. The number of respondents in relation to their field of expertise

	biological sciences and other natural sciences	philosophy	theology, biblical studies and other humanities
n	44	40	28
%	39.3	35.7	25

The questionnaire also asked about the attitude of respondents toward religious faith. The answers were as follows: 66 practicing believers, 13 non-systematically practicing believers, 5 non-practicing believers, and 24 non-believers. Four respondents did not choose any of these options, but wrote side comments such as “I’m searching for truth” or “agnostic”, which allows to count them among non-believers, at least in so far as they do not consider themselves as belonging to any institutional religious communities, especially Christian ones. Their reluctance to choose the ‘non-believer’ option can be explained by the close association in the Polish language of the word ‘non-believer’ with the word ‘atheist’ or even ‘anti-theist’. We have grouped the responses to this question shown in *Table 2*.

Tab. 2. Attitude toward religious faith

	believers	non-believers
n	84	28
%	75	25

3. BIOLOGICAL VERSUS THEOLOGICAL ACCOUNTS OF THE ORIGIN OF MAN

One of the questions investigated concerned the possibility of attaining a coherent view of human origins, based on both the theory of evolution and the biblical account of creation. We asked respondents whether it is possible to reconcile the natural vision of human origins with theology.

The remaining part of this paper offers an analysis of the responses to this question.

3.1. SPECIALIZATION, BELIEFS AND THE POSSIBILITY OF RECONCILIATION

The majority of poll participants – 74 – think that the reconciliation in question is possible. 19 participants answered “no”, 16 found it difficult to say, and 3 did not choose any of the suggested answers. The question had also an ‘open section’, which respondents used to justify their views. The comments given in this section, together with the answers given to a related question: “Is there a conflict between evolutionism and creationism?”, enable us to classify two of the ‘no answer’ replies as positive ones and the remaining one as a negative answer. Final results are shown in *Table 3*.

Tab. 3. Is it possible to reconcile the natural vision of human origins with theology?

	yes	no	difficult to say
n	76	20	16
%	67.9	17.8	14.3

It might be expected that those working in natural sciences, especially biologists who were the majority among scientists represented in the poll (91%), would be inclined to deny the possibility of attaining a coherent view on human origins based on both scientific findings concerning evolution and theological accounts of creation. It is not only the 'received view' that scientists are generally sceptical about religion. It is also clear in the results of other polls showing that, for example, over 70% of biologists in the USA hold quite negative opinions on religious beliefs¹⁷. Therefore, we expected that the scientists represented in our research should tend toward the negative answer to the question of reconciliation. Even more obvious should be an inclination of theologians to the positive answer. Theology, after a period of sharp disagreement with the evolutionary approach to the origins of man, appears to have accepted over the last century that scientific theories may inform theological thought. While our results support expectations with regard to theologians and biblicists, the opinion of scientists diverges from our initial expectations (see *Figure 1*).

17 E.H. Ecklund, C.P. Scheitle, *Religion among Academic Scientists: Distinctions, Disciplines and Demographics*, *Social Problems* 54(2007)2, 296.

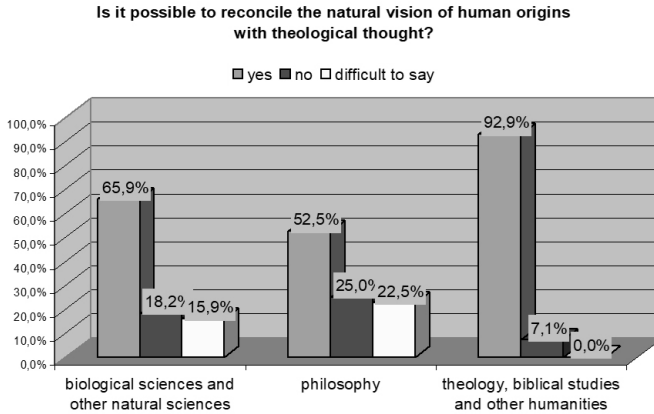


Fig. 1: Possibility of reconciliation of evolution and creation versus the field of specialisation

Although the relation between one's profession and the answer given to the question is statistically relevant (see *Table 4*), the level of support for reconciliation among scientists is surprisingly high. This may show a specificity of Polish scientists in comparison with their Western colleagues. But it may also indicate that there are reasons other than profession for holding 'complementary' or 'conflict' views on science and religion. Precisely the latter supposition finds strong support in the results of the questionnaire.

Tab. 4. Possibility of reconciliation of evolution and creation versus field of specialisation

	yes	no	difficult to say
biological sciences and other natural sciences	29	8	7
philosophy	21	10	9
theology, biblical studies and other humanities	26	2	0

$$\chi^2 = 12.91; df = 4; p = 0.012$$

The comparison of the answer to our question and the attitude toward religious beliefs yields significant results. The vast majority

of believers (over 77%) maintain that a reconciliation between theology and science on the issue of human origins is possible, and only about 10% think otherwise. Believing professionals (bearing in mind that the respondents were specialists in their disciplines) therefore are far from holding a ‘conflict’ view on creation and evolution with respect to human origins. This is in contrast with non-believers, among whom the same number hold the ‘coherence’ and the ‘conflict’ view – see *Figure 2*.

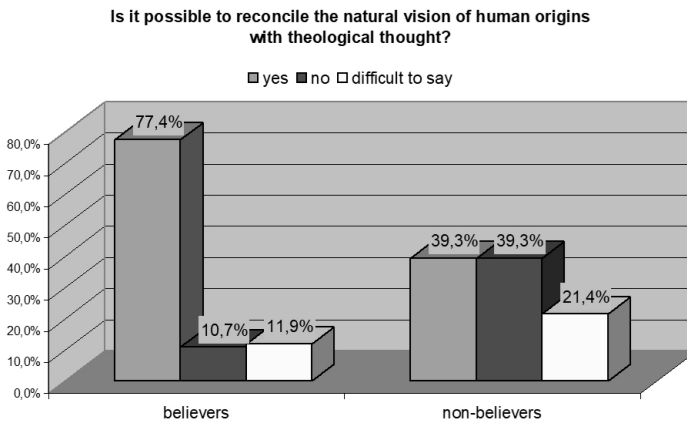


Fig. 2: Possibility of reconciliation of evolution and creation versus the attitude towards religious beliefs

These results show that believing professionals do not feel attracted to any ‘special’ ways of ‘salvaging’ their faith in the face of biological findings, which makes the situation in Poland different from countries where accounts such as the Intelligent Design theory, which denies evolutionary explanations of certain important features of the living world, seem quite popular and are put forward by professionals, biologists included, who apparently do so for religious reasons.

What is more important is that the relation between the answer to the question of reconciliation and the attitude toward religious beliefs is stronger (see *Table 5*) than the relation between our question and one’s field of specialization (profession).

Tab. 5. Possibility of reconciliation of evolution and creation versus attitude toward religious beliefs

	yes	no	difficult to say
believers	65	9	10
non-believers	11	11	6

$\chi^2 = 15.42$; $df = 2$; $p \leq 0.001$

The results show, therefore, that the one's position in the evolution-creation controversy has more to do with one's opinion and beliefs rather than with one's profession. This contradicts a fairly popular opinion associating the rejection of religious belief in creation with professional background. One is more likely to deny the possibility of reconciliation between the evolutionary account of human origins and the biblical truth of creation on the grounds of one's (dis)belief, rather than of one's awareness of the virtues of the theory of evolution.

This conclusion is reinforced if we compare the distribution of negative answers to the question of reconciliation among representatives of different professions and among believers and non-believers (*Figures 3 and 4*).

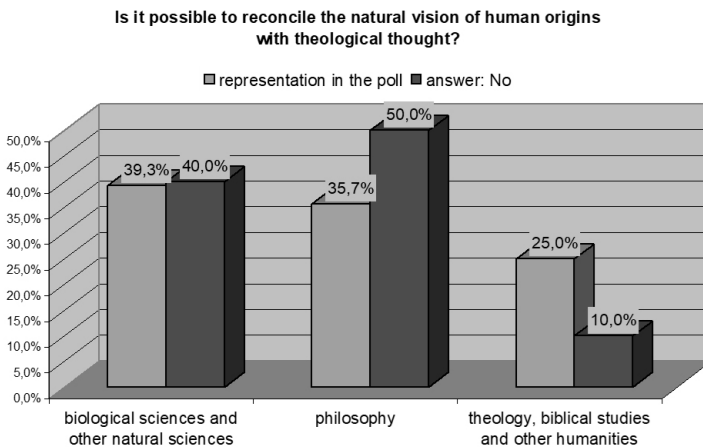


Fig.3: 'No' answer with regard to profession

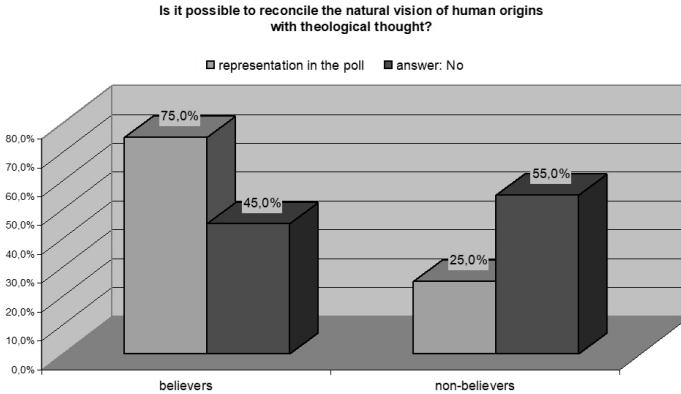


Fig. 4: 'No' answer with regard to the attitude towards religious beliefs

As shown in *Figure 3*, 40% of the negative answers to the question of reconciliation were given by scientists, which is in nearly perfect agreement with the overall representation of this category of respondents in the poll (39.3%). Clearly, scientists do not show any special inclination toward denying the possibility that scientific and religious views on human origins can be integrated into a coherent unity. On the other hand, the 'overrepresentation' of non-believers in the total number of negative answer is impressive: 55% of the negative answers were given by non-believers, who constitute only 25% of the overall poll participants.

Interestingly, the conclusion that the position one takes in evolution-creation controversy is not influenced by one's knowledge and expertise, but by subjective factors and personal beliefs should not be surprising – the majority of the poll participants are aware of that. This shows in their answers to another question, where nearly 60% of the respondents acknowledged that one's preference toward the idea of evolution or creation is decided not by academic views but by one's outlook on life (see *Figure 5*).

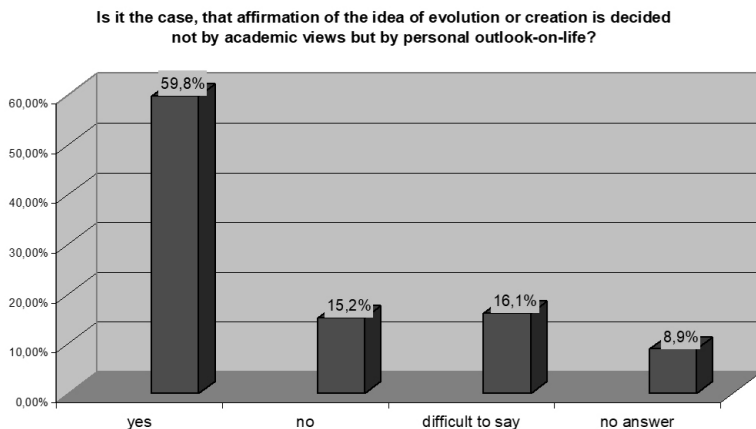


Fig. 5: Subjective reasons for deciding between evolution and creation

All this shows that the association between scientific background and the denial of the possibility of finding ways to reconcile science and religion is nothing but unfounded superstition. The evolution-creation controversy takes place, at least for the most part, not on objective grounds of critical knowledge, but in the subjective realm of our irrational convictions.

3.2. REASONS FOR DENYING THE POSSIBILITY OF RECONCILIATION

Most of the questions in the questionnaire were open. Respondents were asked not only to tick one (or more) of the answers provided, but were also encouraged to comment or justify their answers to closed questions. Most of them were kind enough to do so, and many of them provided researchers even with short essays on various aspects of the evolution-creation controversy. Although these comments cannot be analyzed statistically, they are an important source for essential analysis. Such analysis reveals six groups of reasons for denying the possibility of reconciling scientific and theological accounts of human origins.

ASSUMPTIONS

For some of the respondents, the evolution-creation controversy appears to be decided already at the level of (implicit) assumptions. One account offers a form of exclusive alternative: *either* the biblical story of creation is true, *or* truth lies in evolutionary explanations. If one accepts the theory of evolution (more precisely: one of the possible theories of that process¹⁸), then one has to reject the idea of creation, and vice versa: “The human is a result of evolution and not of an act of creation”; “One cannot exclude the human from evolutionary processes”. Such opinions are apparently held by those who, given the alternative, vote for evolution. They implicitly deny, therefore, that we can have both. They imply also, that everybody who accepts the truth of creation would have to reject evolution, at least with regard to humans. The same exclusive alternative is assumed by those who are inclined to favour creation: “Reconciliation of creation and evolution is impossible, because God created humans”; “Is the origin of humans a natural process, or does it still require a supernatural intervention?”. According to such opinions, if one believes in creation, then one has to maintain that no natural phenomena could lead to the origin of man. Accepting such an alternative ‘resolves’ the evolution-creation controversy at the very beginning and does not allow for any further considerations concerning, for example, various possible interpretations of the act of creation.

A different assumption is that if we wanted to look for a coherent, ‘scientific-biblical’ account of the origin of man, we would have to find it *within* evolutionary biology. “Evolutionism does not take into account supernatural powers”; “Science acknowledges only natural causes”. Such quotes reveal that their authors are not aware of, or do not accept other, perhaps more subtle options, including the possibility

18 In this paper, the theory of evolution is meant to characterize some kind of evolutionary explanation.

to build a philosophical account of human evolution, based on both scientific explanations and theological narratives. A similarly narrow perspective is employed by those who oppose the reconciliation from a religious perspective: “Natural sciences understand human reality in an exclusively materialistic way”; “Natural vision rejects reasoning pointing toward the First Thought, that is – God”. Although they rightly point to the naturalistic methodology of science, those who hold such a view implicitly assume that in resolving the evolution-creation controversy, one would have to rely solely on science and thus impose on biology a kind of reasoning that is alien to this discipline. It is worth noticing that the controversy is ‘solved’ at the level of assumptions here as well – this time it is a *tertium non datur* position: no ‘third party’, like philosophy, is allowed to serve as a middle ground for ideas coming from scientific and theological traditions.

DEFINITIONS

Another reason for rejecting the idea of creation in the light of evolution, or denying evolution on the grounds of the belief in creation, stems from specific definitions of ‘evolutionism’ and ‘creationism’.¹⁹ For some, evolutionism is a materialistic ideology and as such is intrinsically hostile to religion. Such an understanding of evolutionism is, however, highly misleading. It is partly a heritage of the early reception of Darwin’s work and attempts to use his ideas as a weapon against religion. In the context of our research, it may be also due to recent Polish history, when ‘materialistic’ usually meant ‘anti-religious’. For these reasons, some biologists do not accept the very term ‘evolutionism’ as it does not describe properly their evolutionary

¹⁹ The notion of ‘creationism’ appears to have a defined meaning, pointing to specific views that are more socio-political and religious than rational. In this paper however, ‘creationism’ refers to the theological truth of creation, which has little in common with such propositions as creation science and the like.

ideas. All *-isms* tend to have ideological connotation, which is lacking in the theory of evolution properly understood.

A fundamental discordance between evolutionism and creationism is also seen in their alleged metaphysical engagement. Some hold that these views are based on contrary metaphysical assumptions: materialism and spiritualism, respectively. While it is true that scientific theories are informed by philosophy, it would be unjustified to maintain that the theory of evolution inevitably implies materialistic monism. Evolutionism is certainly materialistic – together with all scientific ideas. They are so because of a justified scientific methodology which requires explanations of empirical phenomena that must not refer to any supernatural powers and beings. Methodological naturalism in science does not imply, however, any ontological decisions as to what may and may not exist. Therefore, the theory of evolution is materialistic not in terms of a metaphysical stance, but rather as a methodologically restricted achievement of science.

Applying specific definitions of evolutionism and creationism again ‘resolves’ the controversy at its roots: there is no place for further consideration of the details of these viewpoints and a conclusion follows instantly, namely inevitable controversy. Such definitions, however, do not do justice to either of the positions involved in the debate.

SEMANTIC VIEWPOINTS

According to one of our respondents, when comparing ‘the natural vision of human origins with theological thought’ we should not see the problem in terms of a conflict or concordance. What we have here, instead, is a ‘semantic confrontation’ between sentences that are meaningful and sentences deprived of sensible meaning. Strictly speaking there is no such thing as ‘theological thought’, because ‘thought’ – in this context – is a sentence which has meaning. Since

theology is neither empirical nor analytical, it does not contain meaningful sentences.

One would think that positivistic criteria of meaningfulness were shown to be too narrow and inaccurate long ago. Let us just note that those who hold them valid have to 'resolve' the evolution-creation controversy not by going into relevant details, but by a preliminary semantic choice. In fact, according to this position the very comparison between creationism and evolutionism would be meaningless – they can be neither coherent nor in conflict, because there is nothing that can be compared.

EPISTEMOLOGICAL POSITIONS

Constructing a coherent view of human evolution, which would draw from both science and theology becomes by definition an impossible task, if the sources of all valuable knowledge are restricted to scientific cognition. If, for any reason, someone affirms that theology can offer nothing but stories and myths, then the answer to our question whether theology and science can be integrated into a coherent unity has to be negative. It is fairly obvious that a necessary condition of any attempt to somehow bring together theological and scientific accounts of human evolution is to accept that, although science and theology build their theories on different sources, both can offer a worldview. Whether those worldviews can be coherent or are mutually exclusive is a further question which requires careful analysis. In order to allow for such analysis, however, it is necessary to accept in the first place that theology can contribute to our knowledge. Otherwise, our problem is again only seemingly resolved, this time by epistemological choices.

Some of the poll participants go in the opposite direction, and perceive evolutionism and creationism as theories of the same epistemic type. What follows from such a position, however, is also a negative answer to the question of reconciliation. If both theories are

seen as aiming at describing and explaining the same facts, and both are to be judged by the same standards, then they have to compete. When we compare them, we have to decide which of them serve such a descriptive and explanatory purpose better. In turn, if the standards are to be scientific, then creationism, being a theological theory, loses to its competitor by assumption. Creationism, however, understood as a religious and theological idea (as different, therefore, from ‘creation science’, the Intelligent Design theory, and the like) does not belong to the same epistemic type as evolutionism.

Those who could perhaps agree that theology can yield valuable knowledge, despite not being epistemically equivalent to natural sciences, would not necessarily open up the possibility of searching for a coherent view of human evolution. Another obstacle in this regard is the demand of epistemological purity. “From scientific premises can only follow scientific conclusions”. Similarly, the same applies to theological premises and conclusions. As a result, the two realms of knowledge can never meet. What is at stake here is the well-known thesis of the independence (or separation) of science and religion. This thesis is justified, but it doesn’t have to be the last word in the search for a possible coherence of evolution and creation. Science and theology should rightly enjoy their independence – premises taken from one of them cannot decide internal aspects of the other. However, this does not have to apply to external attempts at comparing and, maybe, reconciling the views and ideas coming – independently – from both.

PRAGMATIC REASONS

The last group of reasons for rejecting the possibility of reconciling evolution and creation, which do not touch the subject-matter of the controversy, but decide the issue on other types of considerations, may be called pragmatic. Theological and evolutionary accounts of human being usually yield different conclusions, as shown for instance

in the case of human morality. Science and religion offer different interpretations of the motives and goals of human acts. Whether or not their interpretations have to be mutually exclusive, it is clear that the discussion would not concern the question of the origin of man as such, but the possible implications of a previous answer to that question. In other words, when evolutionism and creationism are used as interpretative tools a controversy arises because the resulting explanation of what is interpreted is different.

A negative answer to the question of reconciliation was also given by those who reject the very existence of the Creator (though not by all of them). For some of our respondents, such a rejection is just another way of declaring themselves as non-believers and does not require further justification. For others, their disbelief is motivated by personal experience or general reflection on, for example, the evil existing in the world. Regardless of the motivation (if expressed), given that a Creator does not exist, the idea of creation is consequently meaningless. Hence there is nothing to be compared and reconciled with the evolutionary account of human evolution. As we can see, here a negative answer follows necessarily on the grounds of personal convictions – the idea of creation is not seen as a theoretical possibility, but rather as a matter of beliefs. Such a perspective implies that one's opinion on the whole evolution-creation controversy is decided by personal choice, and not by considering the details of the relevant viewpoints.

REASONS OF THE CONTROVERSY

By the reasons of the controversy we mean to characterize those aspects of the evolution-creation controversy which directly refer to the content of the allegedly competing accounts of human origins. Since the aim of this section is merely to classify the arguments for the negative answer to the question of the reconciliation of evolution and creation, we highlight such reasons without discussing them.

Evolutionary processes that lead to the origins of species, including *Homo sapiens*, are governed by chance. This is true with regard to genetic mutability (the bedrock of natural selection) as well as to specific mechanisms of speciation (for example, geographic isolation). What exactly does the notion of ‘chance’ mean in these contexts? Is it in an unavoidable opposition to the belief in a Creator who intends and wants his creatures? Does the random character of evolutionary processes exclude a First Cause of all beings? In what sense is nature ‘blind’ and aimless? Is it possible to reconcile the natural aimlessness with such ideas as, for example *creatio continua*? These are but a few questions that need careful consideration.

A fairly common way of ‘defending’ religious belief in creation is by applying the Cartesian body-soul dualism. The view that the human body is a product of natural processes, whereas the human soul is created by God, was one of the first theological answers to the Darwinian challenge and it is still accepted by many. However, this dualistic approach appears difficult to defend, at least when speaking of such features as abstract thinking,²⁰ traditionally attributed to our soul. The search for a reconciliation of creation and evolution should therefore draw on other accounts of the human person available in Christian theology, which has quite a rich tradition of non-dualistic anthropology.

It is now widely accepted that an important task for science-and-religion dialogue is the reinterpretation of some of the Christian dogmas.²¹ In the history of the evolution-creation dispute, a particularly controversial issue has been the truth of the original

20 Cf. G. Bugajak, J. Tomczyk, *Human Origins: Continuous Evolution versus Punctual Creation*, in: P. Das (ed.), *Global Perspectives on Science and Spirituality*, Templeton Press 2009, 143–164.

21 E.g. M.W.S. Parsons, *Scientific and Theological Discourse: From Dialogue to Integration*, in: N.H. Gregersen, U. Görman, C. Wasserman (eds.), *Studies in Science and Theology*, vol. 6: *The Interplay Between Scientific and Theological Worldviews (part II)*, Labor et Fides, Geneva 1998, 131–140.

sin. Theological teaching seemed to require monogenism to explain this “flaw in human nature” to which everybody is subject. The notion of monogenism, however, is alien to evolutionary accounts of the development of the living world. Some theologians addressed this problem²², but it is still an open question how the mystery of the original sin should be explained in evolutionary terms.

4. CONCLUSIONS

The results presented in this paper show that the position one takes in the evolution-creation controversy is related more to religious (dis) beliefs than to one’s professional expertise. It has also been shown that the controversy has many facets and that the denial of the possibility of reconciling scientific knowledge with theological truths about human evolution may have various reasons. Some of them lie in the personal convictions of those who maintain that one can either value the achievements of science in explaining our evolutionary origins or believe in creation. Other reasons do not engage essential aspects of the problem, but follow from preliminary assumptions and definitions, or semantic and epistemological positions. While the latter are important and at least some of them can be defended, applying them leads to ‘resolutions’ of the problem which in fact make a real discussion impossible. Instead, what may and needs to be discussed by those who hope to reconcile evolution and creation are foundational issues such as the problem of chance versus divine Providence, body-soul dualism, original sin and monogenism, which indeed seem to present a substantial challenge for scientifically informed theologians and believers.

22 E.g. K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, in: K. Rahner (ed.), *Schriften zur Theologie*, vol. 1, Johannes Verlag, Einsiedeln 1954, 253–322; K. Rahner, *Die Hominisation als theologische Frage*, in: K. Rahner, P. Overhage (eds.), *Das Problem der Homonisation*, Herder, Freiburg 1961, 13–90; K. Rahner, *Erbsünde und Evolution*, Concilium (1967)3, 459–465.

BIBLIOGRAPHY

- “*De characterē historico trium priorum capitum Geneseos. Sul carattere storico dei tre primi capitoli della Genesi*”, Acta Apostolicae Sedis, vol. 1, Libreria Editrice Vaticana 1909, 567–569.
- Barret P., *Science and theology since Copernicus. The search for understanding*, Bloomsbury – T. and T. Clark London – New York 2004.
- Bartmann B., *Lehrbuch der Dogmatik*, vol. 1, Herder, Freiburg 1911.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Human Origins: Continuous Evolution versus Punctual Creation*, in: P. Das (ed.), *Global Perspectives on Science and Spirituality*, Templeton Press 2009, 143–164.
- Dawkins R., *The God Delusion*, Houghton Mifflin, Boston 2006.
- Ecklund E.H., Scheitle C.P., *Religion among Academic Scientists: Distinctions, Disciplines and Demographics*, Social Problems 54(2007)2, 289–307.
- Haeckel E., *Ueber unsere gegenwärtige Kenntnis vom Ursprung des Menschen*, Verlag von E. Strauss, Bonn 1899.
- Janssens L., (ed.), *Summa Theologica ad modum commentarii in Aquinatis summam praesentis aevi studiis aptata*, vol. 1, Herder, Freiburg 1912.
- Kloskowski K., *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, vol. 1: *Między ewolucją a stwarzaniem*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1999.
- McGrath A.E., McGrath J.C., *The Dawkins delusion. Atheist fundamentalism and the denial of the divine*, InterVarsity Press, Downers Grove 2007.
- Moore J., *The Post-Darwinian Controversies*, Cambridge 1979.
- Parsons M., *Scientific and Theological Discourse: From Dialogue to Integration*, in: N.H. Gregersen, U. Görman, C. Wasserman (eds.), *Studies in Science and Theology*, vol. 6: *The Interplay Between Scientific and Theological Worldviews (part II)*, Labor et Fides, Geneva 1998, 131–140.
- Pohle J., *Lehrbuch der Dogmatik*, vol. 1, Schöningh, Paderborn 1908.
- Rahner K., *Die Hominisation als theologische Frage*, in: K. Rahner, P. Overhage (eds.), *Das Problem der Hominisation*, Herder, Freiburg 1961, 13–90.
- Rahner K., *Erbsünde und Evolution*, Concilium (1967)3, 459–465.
- Rahner K., *Theologisches zum Monogenismus*, in: K. Rahner (ed.), *Schriften zur Theologie*, vol. 1, Johannes Verlag, Einsiedeln 1954, 253–322.
- Russell C.A., *Cross-currents: interactions between Science and Faith*, London 1985.
- Schönborn C., “*Finding Design in Nature*”, *New York Times*, 2005, July 7.
- Schönborn C., *Chance or purpose? Creation, evolution, and a rational faith*, ed. H.P. Weber, transl. H. Taylor, Ignatius Press, San Francisco 2007.

- Tomczyk J., Bugajak G., *Kontrowersje wokół powstania człowieka – wstępna analiza ankiet studentów*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 5(2007), 43–59.
- Tomczyk J., Bugajak G., *On Evolution and Creation. Problem solved? – The Polish example*, *Zygon – Journal of Religion and Science* 44(2009), 859–878.
- Tomczyk J., Bugajak G., *Wokół ewolucji i kreacji – wstępna analiza ankiet nauczycieli i studentów*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 4(2006), 181–199.

Grzegorz Bugajak

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0536-1254>

Jacek Tomczyk

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Nauk Biologicznych
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Biological Sciences, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0605-665X>

j.tomczyk@uksw.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.02

ANNA LEMAŃSKA

W POSZUKIWANIU PRZYRODNICZEGO, FILOZOFICZNEGO I TEOLOGICZNEGO OBRAZU WSZECHŚWIATA. SYLWETKA NAUKOWA KSIĘDZA GRZEGORZA BUGAJAKA

Streszczenie. W artykule przedstawiono życiorys i najważniejsze dokonania naukowe ks. dr hab. Grzegorza Bugajaka (1966-2020), prof. UKSW, związanego z Wydziałem Filozofii Chrześcijańskiej ATK/UKSW. Ks. Bugajak zostawił po sobie duży i interesujący dorobek naukowy, koncentrujący się wokół problemów z zakresu filozofii przyrody, filozofii nauk przyrodniczych i relacji między naukami przyrodniczymi a teologią. Jego prace stanowią znaczny wkład w rozwój filozofii.

Słowa kluczowe: Grzegorz Bugajak; filozofia przyrody; nauka a religia

1. Życiorys. 2. Zagadnienia metateoretyczne. 3. Węzłowe problemy filozofii przyrody. 4. Relacje między nauką a religią.

1. ŻYCIORYS

Grzegorz Bugajak urodził się 6 października 1966 r. w Łodzi¹. Dzieciństwo spędził w Jędrzejowie, Biłgoraju (tu przyjął I Komunię św.) i w Łodzi (od piątej klasy związany był z kościołem klasztornym sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Łodzi-Rudzie). W Łodzi ukończył w 1985 r. liceum ogólnokształcące i wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego. Wraz z formacją duchową w Seminarium odbywał studia teologiczne na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, zakończone w 1992 r. uzyskaniem stopnia magistra teologii na podstawie pracy: *Przyczynowość w mechanice*

1 W niniejszym opracowaniu wykorzystałam autoreferat Grzegorza Bugajaka przedstawiony przez niego w procesie habilitacyjnym.

kwantowej w ujęciu Davida Bohma. Opiekunem pracy był ks. dr hab. Bogdan Bakies, a recenzentem ks. dr hab. Józef M. Dołęga.

13 czerwca 1992 roku w Łodzi Grzegorz Bugajak został wyświęcony na kapłana i skierowany jako wikariusz do parafii Najświętszego Serca Jezusa w Kurowicach. Następnie, już pracując na ATK, pomagał duszpastersko w parafii św. Andrzeja Boboli w Łodzi-Nowosolnej. W swoim życiu łączył w harmonijny sposób działalność naukową z duszpasterską. Znalazło to również swój wyraz w podejmowanych przez niego problemach filozoficznych. Zainteresowania filozofią sprawiły, że w 1993 r. został skierowany przez ks. arcybiskupa Władysława Ziółka na studia filozoficzne na Wydział Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie. Bugajak studiował tu w latach 1993–1996 na specjalności filozofia przyrody. Specyfika uprawiania tej dyscypliny filozoficznej na ATK, wyrażająca się w łączeniu jej z wynikami nauk przyrodniczych, leżała zapewne u źródeł decyzji Bugajaka, by w latach 1997–2002 studiować fizykę na Wydziale Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego.

W 1995 r. Bugajak został zatrudniony w Katedrze Metodologii Nauk Systemowo-Informacyjnych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie najpierw jako asystent–stażysta, a następnie jako asystent. Dzięki temu mógł prowadzić badania w dziedzinie filozofii i przygotowywać rozprawę doktorską. W roku 1999 uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK, broniąc pracy pt. *Epistemologiczny status koncepcji Wielkiego Wybuchu i jej filozoficzne implikacje*. Promotorem pracy była prof. dr hab. Anna Latawiec, a recenzentami ks. prof. dr hab. Mieczysław Lubański i prof. dr hab. Michał Tempczyk.

Po uzyskaniu stopnia doktora nauk humanistycznych został zatrudniony w roku 1999 w tej samej Katedrze jako adiunkt. Równolegle wykładał filozofię przyrody w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, w punkcie konsultacyjnym UKSW w Łodzi, w Instytucie Teologicznym w Łodzi, w Wyższym Seminarium Duchownym oo.

Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach, w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salezjanów w Łodzi. W latach 2006–2010 pracował na stanowisku adiunkta w Międzyuczelnianej Katedrze Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Medycznego w Łodzi.

W 2013 roku Bugajak uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii na podstawie cyklu publikacji zatytułowanego przez niego *Węzłowe zagadnienia filozofii przyrody i rola tej dyscypliny w kształtowaniu relacji nauka – teologia*, oraz innego dorobku naukowego. Recenzentami w przewodzie byli: ks. dr hab. Janusz Mączka, ks. dr hab. Wiesław Dyk i dr hab. Anna Lemańska. W roku 2014 Bugajak został mianowany profesorem UKSW.

Grzegorz Bugajak pełnił wiele funkcji na swej macierzystej Uczelni, m.in. był członkiem komisji senackich, pełnomocnikiem Rektora UKSW ds. wdrożenia Uniwersyteckiego Systemu Obsługi Studiów w UKSW, członkiem Rady Uniwersyteckiego Centrum ds. Informatyzacji. W 2016 roku objął funkcję dyrektora Instytutu Filozofii UKSW. Był także członkiem krajowych i międzynarodowych towarzystw naukowych: od 1996 r. Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, od 1997 European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT), w którym dwukrotnie był wybierany do Zarządu, od 2007 r. Słowackiego Towarzystwa Filozoficznego. Przez wiele lat był członkiem Zarządu Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych PTF.

Bugajak uczestniczył w ponad dziewięćdziesięciu międzynarodowych i krajowych konferencjach i sympozjach, w większości czynnie. Często był zapraszany przez organizatorów konferencji do wygłoszenia referatu. Sam również organizował lub współorganizował konferencje lub warsztaty naukowe, w szczególności interdyscyplinarne warsztaty, stanowiące forum wymiany myśli i opinii dotyczących swoistości człowieka. Ich owocem jest seria książek

współredagowanych przez niego razem z ks. Jackiem Tomczykiem². Bugajak uzyskał trzy granty przyznane przez organizacje i uczelnie zagraniczne: Center for Science and Theology, Berkeley (współpracownicy: R. Ressler – USA, P. Pavlovic – Belgia); Elon University (USA) i Universitet Interdisciplinaire de Paris (Francja); The International Society for Science and Religion.

Ważne pole działalności Grzegorza Bugajaka stanowiła praca w redakcjach czasopism naukowych. Od 1997 r. był Sekretarzem Redakcji *Studia Philosophiae Christianae*. Dzięki jego zaangażowaniu i wysiłkom czasopismo jest cenionym periodykiem wśród publikacji filozoficznych. Od 2006 r. był członkiem Advisory Board serii wydawniczych *Studies in Science and Theology* (SSTh) oraz *Issues in Science and Theology* (IST), związanych z ESSSAT.

Bugajak był cenionym przez studentów wykładowcą akademickim. Prowadził zajęcia dydaktyczne: wykłady kursoryczne z kosmofilozofii, podstaw filozofii nauki, filozoficznych aspektów fizyki współczesnej, filozofii przyrody oraz wykłady monograficzne z filozofii kosmologii i z zagadnień relacji nauka – teologia. Należy zaznaczyć, że prowadził również wykłady w języku angielskim. Był opiekunem i recenzentem kilkunastu prac magisterskich i licencjackich. Był również popularyzatorem wiedzy filozoficznej. Opublikował kilka artykułów popularno-naukowych³, występował z odczytami m.in. w PRSU Veritas w Londynie, w KIK w Zgierzu, brał udział

2 *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007; *W poszukiwaniu swoistości człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008; *Swoistość człowieka? Język*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008; *Swoistość człowieka? Rozumność*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009.

3 M.in.: G. Bugajak, *Nowa fizyka*, *Posłaniec* 139(2010)1, 52–53; Tenże, *W chwili zero*, *Posłaniec* 139(2010)2, 48–49; Tenże, *Czy Pan Bóg rzeczywiście stworzył świat?*, w: *Wierzyć i rozumieć*, red. G. Dziwulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2013, 45–48; Tenże, *Skąd wziął się człowiek?*, w: *Wierzyć i rozumieć*, dz. cyt., 49–52; *Czy ludzie wierzący mogą uznawać teorię ewolucji?*, w: *Wierzyć i rozumieć*, dz. cyt., 53–56.

w audycjach telewizyjnych i radiowych. Za swoją działalność został odznaczony medalem Komisji Edukacji Narodowej oraz Medalem Brązowym za Długoletnią Służbę.

Ks. Bugajak zmarł nagle 17 maja 2020 r. w Łodzi. W kościele parafialnym pod wezwaniem Świętego Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny w Łodzi-Rudzie – jego rodzinnej parafii – w przeddzień pogrzebu została odprawiona msza św. w jego intencji. Przewodniczył jej ks. bp senior Władysław Ziółek, który na początku liturgii wygłosił krótkie wspomnienie o Zmarłym. Msza święta pogrzebowa została odprawiona 22 maja w tym samym kościele. Liturgii przewodniczył ksiądz arcybiskup Grzegorz Ryś. Ks. Bugajak został pochowany na cmentarzu w Łodzi-Rudzie. Ceremonii pogrzebowej przewodniczył również ks. abp Ryś. W pogrzebie oprócz pracowników UKSW wzięli udział przedstawiciele Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Akademii Ignatianum w Krakowie oraz Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Grzegorz Bugajak zostawił po sobie duży i interesujący dorobek naukowy, koncentrujący się wokół problemów z zakresu filozofii przyrody, filozofii nauk przyrodniczych i relacji między naukami przyrodniczymi a teologią. Jego prace stanowią znaczny wkład w rozwój filozofii.

2. ZAGADNIENIA METATEORETYCZNE

Prezentację poglądów filozoficznych ks. Grzegorza Bugajaka warto rozpocząć od przedstawienia jego poglądów, dotyczących zagadnień metaprzmiotowych, w szczególności podzielanej przez niego koncepcji uprawiania filozofii przyrody. Studia na ATK i żywa w tym środowisku filozofów przyrody tradycja rozumienia tej dyscypliny filozoficznej niewątpliwie wywarły istotny wpływ na poglądy Bugajaka, który pozostał wierny wizji uprawiania filozofii przyrody

stworzonej przez Kazimierza Kłósaka⁴, choć nie przejął bezkrytycznie wszystkich jego poglądów.

Bugajak włączył się w dyskusje toczone wśród polskich filozofów przyrody na przełomie XX i XXI wieku na temat istnienia i statusu filozofii przyrody. Mimo rozbudowanych nauk przyrodniczych mających tendencje do zawłaszczania coraz to nowych obszarów badań mieszczących się niegdyś w domenie filozofii, Bugajak widzi sens uprawiania refleksji filozoficznej nad przyrodą, choć nie niesie to za sobą żadnego praktycznego pożytku. Wydaje się, że przyjmuje, iż „filozofia przyrody jest teorią świata materialnego, czyli rzeczywistości dostępnej w poznaniu zmysłowym (...), a jej celem jest zbudowanie ontologii tego świata, to jest określenie natury (istoty), struktury i właściwości bytów materialnych”⁵. Uzasadniając konieczność istnienia filozofii przyrody, Bugajak podaje przykładowe pytania, na które nauki przyrodnicze nigdy nie będą w stanie odpowiedzieć: „czym jest przestrzeń i czas, czy w świecie możliwe są zdarzenia czysto przypadkowe, czym jest życie”⁶. Następnie sam już na płaszczyźnie przedmiotowej próbuje udzielać na nie odpowiedzi.

Jednym z ważnych problemów, dotyczących statusu filozofii przyrody jest kwestia wykorzystywania wyników nauk przyrodniczych w filozofii. Bugajak widzi taką konieczność – w pełni zgadza się w tym zakresie z Kłósakiem – choć jednocześnie dostrzega cenę, jaką trzeba za to zapłacić, a mianowicie tak uprawiana filozofia przyrody „nie realizuje ideału *philosophia perennis*”⁷, gdyż zmiany teorii naukowych będą wymuszać zmiany koncepcji filozoficznych. W tym kon-

4 Koncepcję uprawiania filozofii przyrody zawarł Kazimierz Kłósak w książce podsumowującej jego przemyślenia: K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1980.

5 G. Bugajak, *Filozofia przyrody a spór o status poznawczy teorii naukowych: Czy filozof przyrody może być realista?*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 7, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, 80.

6 G. Bugajak, *O luksusie filozofowania*, *Roczniki Filozoficzne* 54(2006)1, 345.

7 Tenże, *Filozofia przyrody a spór o status poznawczy teorii naukowych*, dz. cyt., 83.

tekście Bugajak stawia ważne pytanie: czy filozof przyrody musi być realistą naukowym. Przywołuje dobrze znany podział koncepcji na temat statusu teorii przyrodniczych na realistyczne i antyrealistyczne oraz mniej znany podział Kłósaka na teorie nauk przyrodniczych empiriologiczne i ontologizujące⁸. Wydaje się, że Bugajak utożsamia te dwa podziały, w szczególności uznając, że przyjęcie koncepcji empiriologicznej nauk przyrodniczych wymusza opowiedzenie się za antyrealizmem w sporze o status poznawczy teorii naukowych. Prowadzi go to do pesymistycznego wniosku, „że filozof przyrody musi być realistą, jeśli chce mieć nadzieję, że jego dociekania osiągną swój cel, jakim jest zbudowanie ontologii świata materialnego. Jednocześnie być nim nie może, jeśli chce pozostać filozofem przyrody, uznając, że ta dyscyplina ma w ogóle rację bytu wobec rozwoju nauk przyrodniczych”⁹. Wydaje się jednak, że dwie przytoczone klasyfikacje są niezależne, gdyż opierają się na innych kryteriach. Choć empiriologiczna teoria nauk przyrodniczych może prowadzić do antyrealizmu, to opowiadając się za tą teorią, również można przyjąć realistyczną interpretację nauk przyrodniczych. Brak dostrzeżenia przez Bugajaka możliwości interpretowania teorii naukowych realistycznie mimo przyjęcia teorii empiriologicznej (wydaje się, że sam Kłósak był realistą i przypisywał wynikom nauk przyrodniczych prawdziwość), osłabia skądinąd interesujące spostrzeżenia na temat relacji między filozofią a naukami przyrodniczymi. Bugajak zresztą w swoich dociekaniach filozoficznych korzysta z wyników nauk przyrodniczych, interpretując je w duchu realizmu.

W pracach Bugajaka pojawia się też problem celu nauki. Zwraca m.in. uwagę na to, że opowiedzenie się za jednym ze znanych od starożytności ideałów nauki: „wiedzieć, aby wiedzieć” i „wiedzieć,

8 Na temat teorii empiriologicznej i ontologizującej nauk przyrodniczych zob.: K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., 13-41.

9 G. Bugajak, *Filozofia przyrody a spór o status poznawczy teorii naukowych: Czy filozof przyrody może być realistą?*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 7, dz. cyt., 89.

aby używać” wpływa w istotny sposób na rozwiązywanie innych problemów metafizycznych, w szczególności pojawiających się przy wykorzystywaniu wyników nauk przyrodniczych w refleksji filozoficznej¹⁰.

Postulat, by w filozofii korzystać z wyników nauk przyrodniczych, prowadzi Bugajaka do zauważenia, że w filozofii przyrody konieczne jest posługiwanie się narzędziami wypracowanymi przez filozofię nauki. W tym obszarze też szuka propozycji, które pozwalałyby osłabić jego radykalne stanowisko. Znajduje ją w Quine’owskim pojęciu „ontologii postulowanej”¹¹. Wydaje się, że Bugajak widzi sens uprawiania filozofii przyrody w jej poszukiwaniach podstawowych kategorii ontycznych rzeczywistości. Pomocne w tym przedsięwzięciu są teorie przyrodnicze, z których można niejako „wydobyć” implikowaną przez nie ontologię. Bugajak zdaje sobie sprawę z niejasności pojęcia ontologii postulowanej, toteż próbuje doprecyzować jego treść¹². Zarazem dostrzega trudności z jednoznaczną rekonstrukcją ontologii teorii przyrodniczej, wynikające z tez o niedookreśloności i o niewspółmierności teorii. Prowadzi go to wniosku, że „konstruowanie ontologii przy wykorzystaniu dokonań nauk przyrodniczych musi się opierać na jakichś przedzałożeniach filozoficznych, które tę niejednoznaczność wyeliminują”¹³.

Bugajak porusza też inne problemy z zakresu filozofii nauki przy analizie problemów z zakresu filozofii przyrody. Jest mu to potrzebne, by wykorzystać wyniki nauk przyrodniczych, zarazem uzyskuje interesujące wnioski o charakterze metodologiczno-epistemologicznym.

10 Tenże, *Początek świata w nauce i religii. W poszukiwaniu możliwości syntezy*, *Studia Philosophiae Christianae* 32(1996)2, 142-143.

11 Zob. np. Tenże, *Philosophy of Nature, Realism, and the Postulated Ontology of Scientific Theories*, w: *Philosophy of Nature Today*, red. A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009, 69.

12 Zob. G. Bugajak, *Kilka uwag o „postulowanej ontologii” teorii naukowych*, *Studia Philosophiae Christianae* 40(2004)2, 315-322.

13 Tamże, 321.

Przy rozwiązywaniu problemów dotyczących przestrzeni i czasu naturalne jest posłużenie się wynikami uzyskanymi w geometrii. Prowadzi to do pytania o geometrię przestrzeni wszechświata. Przy rozstrzygnięciu tej kwestii Bugajak wskazuje na wnioski o charakterze ogólniejszym, dotyczące kryteriów uznawalności teorii naukowych, czy problemów z *experimentum crucis*, gdyż wyniki eksperymentów ze względu na skończoną dokładność pomiarów nie mogą dać jednoznacznego rozstrzygnięcia, która z teorii jest bliższa rzeczywistości¹⁴. Co więcej, Bugajak dochodzi do ważnego wniosku, że ponieważ „owa niemożność dokonywania pomiarów nieskończenie dokładnych jest fundamentalna, cecha ta jest w pewnej mierze cechą samego świata materialnego. Jest więc nie tylko ograniczeniem poznawczym, ale należy do struktury ontycznej świata”¹⁵.

Interesujące są też analizy metodologiczno-epistemologiczne czynione przez Bugajaka niejako przy okazji prezentacji filozoficznych aspektów szczególnej teorii względności, a związane z badaniami nad naturą przestrzeni i czasu. Zagadnienia dotyczące filozoficznych interpretacji transformacji Lorentza, dylatacji czasu, skrócenia długości ciała w ruchu Bugajak rozpatruje w kontekście sporu realizmu z antyrealizmem w filozofii nauki. Pojawia się też w jego rozważaniach kwestia operacjonizmu oraz pytanie o realność efektów relatywistycznych. W tym kontekście zadaje pytanie: „czy operacjonizm stawia właściwe wymagania definicjom naukowym, a zwłaszcza czy wszystkie definicje muszą mieć charakter operacyjny”¹⁶. Wskazywane przez filozofów nauki problemy dotyczące interpretacji teorii przyrodniczych ukazują problem wykorzystywania wyników nauk przyrodniczych w filozofii w innym jeszcze świetle, a mianowicie zasadnie można postawić pytanie: „czy operacyjnie zdefiniowane pojęcia czasu i przestrzeni wskazują

14 G. Bugajak, J. Kukowski, A. Latawiec, A. Lemańska, D. Ługowska, A. Świeżyński, *Tajemnice natury. Zarys filozofii przyrody*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 20192, 66-67.

15 Tamże, 68.

16 Tamże, 98.

na tę samą rzeczywistość, nad której charakterem zastanawiali się filozofowie od starożytności”¹⁷. Zawarta w tym pytaniu wątpliwość może stawiać pod znakiem zapytania sensowność odwoływania się do wyników nauk przyrodniczych w filozofii.

Badania z zakresu problematyki dialogu nauki i religii Bugajak również zaczyna od porządkowania zagadnień metateoretycznych. Ważne z tego punktu widzenia są dokonane przez niego uściślenia jednego z pojęć istotnych w tych dyskusjach, a mianowicie „naturalizmu”. Próbuje przede wszystkim wprowadzić pewien ład w zamęt pojęciowy związany z używaniem tego terminu w różnych znaczeniach. Pokazuje też, które z typów naturalizmu sprzyjają dialogowi nauka – religia, a które z kolei stanowią założenia ontologiczne bądź epistemologiczne, nie mające wiele wspólnego z praktyką badawczą przyrodników. Uporządkowanie używanej terminologii jest ważne, gdyż wielu autorów, którzy uważają, że między naukami przyrodniczymi a religią nie może istnieć żadne porozumienie, jako argument za takim stanowiskiem podaje naturalizm nauk przyrodniczych.

Bugajak wyróżnia cztery typy naturalizmu: „filozoficzny”, semantyczny, metodologiczny i ontologiczny. Jedną z form naturalizmu „filozoficznego” jest tzw. „naturalizm naukowy”, który odmawia autonomii badaniom filozoficznym. Natomiast umiarkowany naturalizm naukowy, choć uznaje pierwszeństwo nauki w badaniu świata, to jednak, według Bugajaka, „unika zarówno skrajności polegającej na odmawianiu filozofii wszelkiej autonomii i jakichkolwiek prawdziwie własnych problemów badawczych, jak i skrajności drugiej – prowadzenia dociekań filozoficznych w zupełnym oderwaniu od wiedzy, jakiej dostarcza nauka. Łatwo zauważyć, że postrzeganie wzajemnych związków między nauką a filozofią w perspektywie naturalizmu umiarkowanego nie przekreśla sensowności dialogu nauki i religii, a przeciwnie – temu dialogowi sprzyja. Umożliwia w szczególności formułowanie takich propozycji filozoficznych, które

17 Tamże.

są z osiągnięciami naukowymi zgodne, a jednocześnie mogą mieć również inne, pozanaukowe (w tym teologiczne) źródła”¹⁸.

Naturalizm semantyczny określa, które z pojęć naukowych są sensowne, formułuje również zasady redukcji pojęć nierreferencyjnych. Z kolei stanowiska, określane mianem naturalizmu ontologicznego (albo metafizycznego), nie są jednolite. Bugajak wyróżnia wśród nich, proponując własne nazewnictwo, fizykalistyczny redukcjonizm ontologiczny (będący formą monizmu materialistycznego), redukcjonizm przyrodniczy, naturalizm scjentystyczny, naturalizm przyrodniczy. Łączy je to, że zaprzeczają „supranaturalizmowi”, czyli odrzucają istnienie czynników, pozostających poza znanym światem przyrody¹⁹.

Następnie Bugajak uzasadnia, że rozmaite formy naturalizmu oprócz nazwanego przez niego umiarkowanym naturalizmem naukowym, który charakteryzuje metody nauk przyrodniczych, są założeniami ontologicznymi bądź epistemologicznymi, określającymi z góry relacje między rzeczywistością przyrodniczą a rzeczywistością transcendentną w stosunku do niej²⁰. Bugajak pokazuje też, które z typów naturalizmu sprzyjają dialogowi nauka – religia. Sam poszerza koncepcję pluralizmu konceptualistycznego Hilarego Putnama tak, by można było wykorzystać ją do uzasadnienia, że dialog nauki przyrodnicze – teologia jest możliwy. Próbuje też pokazać, że „nauki przyrodnicze i teologia, szanując wzajemną odrębność, mogą dostarczać komplementarnych elementów wiedzy o świecie, dzięki czemu nasze rozumienie rzeczywistości – w ramach próby filozoficznych syntez – może stać się pełniejsze”²¹.

18 G. Bugajak, *Problem naturalizmu w dialogu nauki i religii*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, 305.

19 Tamże, 312-317.

20 Tamże, 301-320. Zob. Tenże, *Naturalizm nauki a działanie Boga w świecie*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Copernicus Center Press, Kraków 2015, 145-172.

21 G. Bugajak, *Problem naturalizmu w dialogu nauki i religii*, w: *Globalizácia ako platforma prieniku prírodných a humanitných vied. Nové formy komunikácie*, red. J. Tiño, Ústredie Slovenskej Kresťanskej Inteligencie, Bratislava 2009, 44.

W kontekście relacji nauka – religia Bugajak postrzega filozofię jako konieczny pośrednik w dialogu między naukami przyrodniczymi i teologią. Podkreśla, że taki dialog jest możliwy, co więcej, nauki przyrodnicze i teologia są równorzędnymi partnerami tego dialogu. Filozofia przyrody korzystająca z wyników nauk przyrodniczych i próbująca stworzyć koncepcję rzeczywistości przyrodniczej pomaga połączyć ze sobą w jedną spójną całość elementy pochodzące i z nauki, i z religii²².

Bugajak broni filozofii przed formułowanymi niekiedy zarzutami, że idee filozoficzne i teologiczne są dowolne i, w przeciwieństwie do wiedzy naukowej, pozbawione ścisłości. Pokazuje, że „jeśli dociekania podejmowane w ramach filozofii respektują określone reguły metodologiczne, tak uprawiana filozofia zasługuje w pełni na miano nauki (...), pojętej jako intersubiektywne badanie rzeczywistości, w którym ścisłość i jednoznaczność rozumowań są warunkiem *sine qua non* sensowności badawczych wysiłków. Jeśli więc filozofia jest racjonalną działalnością naukową, wiodącą do prawdziwego poznania świata, to ramy *filozoficznego obrazu świata* są wyznaczone kryteriami racjonalności i prawdy, a tym samym dalekie od quasi-filozoficznych luźnych dywagacji”²³.

22 „Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że w przypadku konkretnych tez naukowych i teologicznych – jak na przykład w odniesieniu do rzekomego konfliktu między teorią ewolucji a przekonaniem o stworzeniu świata i człowieka przez Boga – można podjąć próbę odczytania owej »postulowanej ontologii«, jaka kryje się w danych teoriach, i w ten sposób stworzyć spójny, filozoficzny obraz tego fragmentu rzeczywistości, którego obie teorie dotyczą. Tworzenie takiego obrazu byłoby zadaniem filozofii, tym bardziej, że wobec ontologicznej niedookreśloności wyjściowych teorii, odczytanie sugerowanej w nich ontologii jest kwestią jakiejś ich filozoficznej interpretacji. Interpretacja taka nie może być zupełnie dowolna – jej ramy wyznaczone są przecież przez kształt analizowanych teorii. Jednocześnie jednak, odpowiednie dobranie filozoficznych narzędzi interpretacyjnych może prowadzić do »uzgodnienia« obu teorii właśnie na płaszczyźnie filozofii” (G. Bugajak, „Rozum a wiara” – *problem separacji dyscyplin*, *Studia Philosophiae Christianae* 43(2007)2, 147-148).

23 G. Bugajak, A. Latawiec, *Nauka, filozofia i religia a obraz świata*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 2, red. A. Latawiec, K. Kloskowski, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000, 200.

Interesujące są również analizy Bugajaka dotyczące lęków, które niekiedy wywołują nowe odkrycia naukowe, jak tzw. „syndrom Frankensteina” czy wizje „globalnej katastrofy” spowodowanej eksperymentami w fizyce wysokich energii. Jednocześnie usiłuje uzasadnić, że nie istnieją racjonalne powody do obaw przed nauką²⁴. Paradoksalnie, Bugajak zauważa, że człowiek w gruncie rzeczy w porównaniu z siłami przyrody jest „bezzadnym dzieckiem”, a ludzkie „działania, łącznie z tym wszystkim, co postęp naukowy może przynieść światu, są jedynie słabym odbiciem, cieniem działań przyrody. Odpowiedź na pytanie o to, czy postęp naukowy może być niebezpieczny jest w tym świetle oczywista”²⁵. Co więcej, „całkowicie racjonalne jest przekonanie, że siły natury są daleko potężniejsze od ludzkich możliwości, a czas, jakim przyroda dysponowała na przeprowadzenie swych »eksperymentów«, jest nieporównywalnie dłuższy od historii ludzkiej nauki i techniki”²⁶.

3. WĘZŁOWE PROBLEMY FILOZOFII PRZYRODY

Głównymi zagadnieniami z zakresu filozofii przyrody rozpatrywanymi przez Bugajaka były: problemy związane z początkiem wszechświata, doprecyzowanie pojęcia materii oraz analizy dotyczące zdarzeń przypadkowych w przyrodzie.

Problematyka dotycząca początków wszechświata była podjęta przez Bugajaka w jego rozprawie doktorskiej w kontekście analiz modeli kosmologicznych, w których pojawia się szczególnie stan

24 G. Bugajak, *Lęk przed nauką. Czy postęp naukowy może być niebezpieczny?*, w: *Bezpieczeństwo człowieka wobec współczesnych i przyszłych wyzwań. Monografia nr 1*, red. J. Dębowski, E. Jarmoch, A.W. Świdorski, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2005; por. Tenże, *Fears of Science. Nature and Human Actions*, w: *Knowledge and Values*, red. A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.

25 G. Bugajak, *Lęk przed nauką. Czy postęp naukowy może być niebezpieczny?*, dz. cyt., 40.
26 Tamże.

wszeczeńświata, jakim jest tzw. Wielki Wybuch²⁷. Dostrzegając wielość interpretacji tego szczególnego stanu wszeczeńświata, Bugajak próbuje wydobyć leżące u ich podstaw założenia, często nieformułowane *explicitie*²⁸. Koncentruje się na jednym z najistotniejszych filozoficznych problemów, który pojawia się przy analizie modeli kosmologicznych, a mianowicie na kwestii przyczynowości wszeczeńświata. Bugajak dochodzi do wniosku, że pojęcie przyczynowości z płaszczyzny nauk przyrodniczych jest niewystarczające, by próbować określać przyczynę Wielkiego Wybuchu. Konieczne jest tu przejście na płaszczyznę filozoficzną. Dopiero na niej można wypracować „definicję zaistnienia, która abstrahowałaby od odniesień czasowych, bądź opierała się na zasadnie sformułowanej koncepcji czasu, wolnej od ograniczeń związanych ze sposobem, w jaki czas rozumie się we współczesnej fizyce”²⁹ oraz posłużyć się przy wyciąganiu wniosków filozoficzną zasadą przyczynowości³⁰.

Te analizy Bugajak kontynuował w następnych pracach. Zwracał w nich uwagę na pozanaukowe (filozoficzne a także światopoglądowe) czynniki, które mają istotne znaczenie zarówno przy wyborze założeń, na jakich opiera się konstrukcja modeli kosmologicznych, jak i przy ich interpretacjach³¹. W szczególności niektórzy z kosmologów stwierdzają (zwłaszcza w popularno-naukowych opracowaniach), że wszeczeńświat mógł samoistnie wyłonić się z nicości. Bugajak pokazuje, że metafizyczną kategorią „nicości” nie można posłużyć się do interpretacji tzw. fluktuacji próżni kwantowej. Nie można też odnosić kategorii przypadku z porządku ontycznego do interpretacji zjawisk

27 Tenże, *Epistemologiczny status koncepcji Wielkiego Wybuchu i jej filozoficzne implikacje*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 17, red. A. Lemańska, M. Lubański, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, 15-112.

28 Tamże, 16.

29 Tamże, 97.

30 Tamże.

31 Tenże, *Non-scientific Sources of the Big Bang Model and its Interpretations*, w: *Studies in Science and Theology*, vol. 7, red. N.H. Gregersen, U. Görman, W.B. Drees, Aarhus 2000, 151-159.

opisywanych w teoriach indeterministycznych. Opis ten bowiem należy do porządku epistemologicznego³².

Następnym analizowanym przez Bugajaka zagadnieniem z zakresu filozofii przyrody jest problem materialności przyrody i wiążące się z nim kwestie dotyczące czasu, przestrzeni oraz jakości. Ten problem Bugajak ściśle łączy z kwestią statusu filozofii przyrody. Skoro bowiem jej przedmiotem jest „świat materialny”, to utworzenie adekwatnego pojęcia materii wydaje się konieczne, by jasno sprecyzować, czym zajmuje się filozofia przyrody³³. Bugajak problem materii ukazuje zarówno w perspektywie historycznej, jak i wykorzystując wyniki nauk przyrodniczych. Przede wszystkim dokonuje interesujących podziałów koncepcji na temat materii. Dzieli je na substratowe, w których materia jest traktowana jako „tworzywo świata”, i atrybutywne, w których materia jest określana przez wskazanie charakterystycznych cech obiektów materialnych. Następnie stwierdza, że koncepcje substratowe można rozumieć bądź fizykalnie, bądź metafizycznie. W tym pierwszym rozumieniu materia daje się poznać zmysłowo, w drugim – wyłącznie na drodze analiz intelektualnych³⁴. We współczesnych naukach przyrodniczych, zwłaszcza w fizyce, można dopatrzeć się fizykalnego rozumienia materii. Bugajak zarazem zwraca uwagę na to, że z fizyki współczesnej zniknęła kategoria materii. Świat przyrody na najbardziej elementarnym, podstawowym poziomie jawi się jako świat pól fizycznych, energii, cząstek elementarnych, fal, cząstek wirtualnych, nie ma tu miejsca

32 Tenże, *Próżnia – pustka – nicość. Czy wszechświat jest fluktuacją próżni?*, w: *Człowiek i pustka*, red. Z. Hull, W. Tulibacki, Olsztyńska Szkoła Wyższa, Olsztyn 2000, 92-100; zob. też recenzje książek: G. Bugajak, *J. Gribbin, In Search of the Big Bang. The Life and Death of the Universe, London 1998*, *Studia Philosophiae Christianae* 35(1999)1, 319-324; Tenże, *Roger G. Newton, Thinking about Physics, Princeton UP, Princeton, New Jersey 2000*, *Studia Philosophiae Christianae* 38(2002)2, 175-180.

33 G. Bugajak, *Materia*, w: *Encyklopedia Filozofii Przyrody*, red. Z. Roskal, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, 197.

34 Tamże, 199.

na żaden substrat fizyczny³⁵. Z kolei metafizyczne rozumienie materii jest charakterystyczne dla niektórych nurtów filozoficznych. Bugajak omawia pojęcie materii pierwszej, występujące w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Wskazuje jednak, że to rozumienie materii od starożytności budziło kontrowersje, a współcześnie zdaje się dla filozofii przyrody tracić znaczenie³⁶.

Z kolei, omawiając koncepcje atrybutywne materii, Bugajak wnikliwie analizuje poszczególne cechy przypisywane materii, jak: rozciągłość, bezwładność, przestrzenność, czasowość, podleganie prawidłowościom, zmienność, poznawalność zmysłowa. Dochodzi jednak do wniosku, że żadna z nich nie jest – w świetle współczesnej wiedzy przyrodniczej – bezdyskusyjna. Na przykład jedna z istotnych własności bytów materialnych, jaką w filozofii klasycznej jest rozciągłość, staje pod znakiem zapytania w świetle cech takich obiektów fizycznych, jak elektrony czy kwarki, a posiadanie masy – wobec własności niektórych bozonów pośredniczących w oddziaływaniach fizycznych³⁷.

Dostrzegając problemy z przypisywaniem rzeczom materialnym właściwości, Bugajak zwraca uwagę na szczególną ich cechę, jaką jest obserwowalność. W obiektywnym rozumieniu tej cechy, czyli takim, jakie uniezależnia ją od istnienia i zdolności obserwatorów, wyróżnia jej trzy typy: obserwowalność bezpośrednią, pośrednią i teoretyczną³⁸. Bugajak zauważa zarazem, że „kwestia obserwowalności wiąże się przy tym ściśle z zagadnieniem istnienia obiektów teoretycznych przyrodoznawstwa, zwłaszcza fizyki. Relację między

35 Tamże, 224.

36 „Pojęcie materii pierwszej, jakie występuje w teorii hylemorfizmu, jest bez znaczenia dla współczesnych refleksji nad tym, czym jest materia. Właściwym przedmiotem współczesnej filozofii przyrody jest materia rozumiana fizykalnie, »materia druga«, pojęta przy tym niekoniecznie jako substrat, »materiał« rzeczy, którego istnienie bywa podawane w wątpliwość (...), ale jako abstrakt – pojęcie swym zakresem obejmujące wszystkie rzeczy materialne, a w swej treści zdające sprawę z istotnych cech tych rzeczy” (tamże, 205).

37 Tamże, 215-216.

38 Tamże, 222.

materialnością a obserwowalnością można bowiem traktować z jednej strony jako problem konceptualny – wówczas obserwowalność jest jednym z kryteriów zaliczania czegoś do zbioru obiektów materialnych, a z drugiej – jako problem faktualny, gdy obserwowalność traktuje się jako dowód istnienia”³⁹.

Bugajak dochodzi do wniosku, że choć pojęcie materii jest jednym z centralnych pojęć filozofii przyrody, to jego definicja napotyka na istotne trudności. To sprawia, że każde określenie materii ma charakter hipotetyczny. Toteż, według niego, również istnienie materii jest jedynie hipotezą filozoficzną. Tak o tym pisze: „Pojęcie materii jest jednym z centralnych pojęć filozofii przyrody, ponieważ wchodzi w definicję tej dyscypliny, a z uchwyconych w nim wspólnych, istotnych cech obiektów materialnych wynika duża część jej problematyki: kwestia czasu i przestrzeni, pytanie o zmianę, dynamizm rzeczywistości, problem przyczynowości i determinizmu czy szerzej – prawidłowości przyrodniczych, wreszcie zagadnienie racjonalności świata jako pochodna przekonania o podleganiu poznawalnym prawom. Jednakże trudności dotyczące zarówno każdej ze wskazanych cech z osobna, jak i generalnie – z samym założeniem, że próba uchwycenia takich cech jest właściwym rozwiązaniem problemu definicji materii sprawiają, że określenie takie ma charakter hipotetyczny. Stąd zaś już tylko krok do stwierdzenia, że samo istnienie materii jest jedynie hipotezą filozoficzną”⁴⁰.

Niektóre z wymienionych cech materii stały się przedmiotem dalszych analiz Bugajaka. W szczególności stwierdza, że klasyczny podział własności na jakościowe i ilościowe jest nie do utrzymania w świetle wyników nauk przyrodniczych⁴¹.

Czas i przestrzeń jako dwa istotne pojęcia filozofii przyrody Bugajak analizuje, posługując się wynikami uzyskanymi w geometrii

39 Tamże, 223.

40 Tamże, 224-225.

41 G. Bugajak, i inni, *Tajemnice Natury*, dz. cyt., 47-49.

(przestrzenie nieeuklidesowe), fizyce (klasyczna mechanika, szczególnie teoria względności), a także teorii ewolucji. W szczególności zauważa, że koncepcja czasu i przestrzeni Kanta, wbrew obiegowym interpretacjom, nie uzyskuje uzasadnienia w ewolucjonizmie, gdyż nawet jeżeli „przestrzeń jest wrodzoną kategorią poznawczą, to w myśl ewolucyjnej teorii poznania kategoria ta pojawiła się w ludzkich władzach poznawczych dlatego, że w świecie istnieje coś, co jej odpowiada”⁴².

Interesujące są analizy Bugajaka, dotyczące tzw. termodynamicznej strzałki czasu. W codziennym doświadczeniu bez żadnych wahań odróżniamy przeszłość od przyszłości. Jednak próby zobiektywizowania tego doświadczenia, czyli znalezienia takich zjawisk fizycznych, w których złamana byłaby symetria czasu, napotyka na trudności. Bugajak pokazuje, że odwołanie się do termodynamiki jest problematyczne z następujących powodów. Przede wszystkim II zasada termodynamiki, która jest podstawą termodynamicznego rozwiązania problemu strzałki, odnosi się do układów zamkniętych. Tego pojęcia jednak nie sposób poprawnie odnieść do Wszechświata. Zasada ta ma też charakter fenomenologiczny oraz statystyczny, co oznacza między innymi, że istnieje niezerowe prawdopodobieństwo jej złamania⁴³.

Następne pojęcie, analizowane przez Bugajaka, to pojęcie przypadku i wiążące się z tym problemy, dotyczące determinizmu i przyczynowości. Szczególnie ważna jest próba klasyfikacji rozumienia przypadku odwołująca się do pojęć przyczyny i celu. Przypadek według Bugajaka może być rozumiany jako zdarzenie albo bez przyczyny, albo bez celu. Brak przyczyny można rozpatrywać bądź na płaszczyźnie ontologicznej (brak przyczyny), bądź epistemologicznej (nieznajomość przyczyny). Na obu tych płaszczyznach przypadek może być absolutny lub względny. Z kolei przypadek rozumiany jako

42 Tamże, 55.

43 Tamże, 78-80.

brak celu może mieć sens przedmiotowy (chodzi tu o „naturalne nakierowanie” związane z prawami przyrody) lub podmiotowy (cel jest ustalany przez świadomy podmiot). W obu tych sytuacjach można rozpatrywać przypadek na płaszczyźnie ontologicznej bądź epistemologicznej. I, podobnie jak w sytuacji przypadku rozumianego jako brak przyczyny, przypadek w każdej z tych czterech perspektyw może mieć charakter absolutny bądź względny. Bugajak uzyskuje zatem dwanaście różnych sposobów rozumienia pojęcia przypadku⁴⁴, które, jak się wydaje, wyczerpują podstawowe sensy nadawane temu pojęciu.

Następnie Bugajak próbuje, odwołując się do swojej klasyfikacji zdarzeń przypadkowych, stwierdzić, czy poszczególne zdarzenia z różnych obszarów rzeczywistości przyrodniczej mogą być potraktowane jako przypadkowe w jednym z wymienionych sensów. Przede wszystkim Bugajak bada, czy są zdarzenia przypadkowe w znaczeniu absolutnego braku przyczyny w sensie ontologicznym. Często za tego typu zdarzenia uważa się te, które zachodzą na poziomie mikroświata. Bugajak dochodzi jednak do wniosku, że takie traktowanie zdarzeń kwantowych „opiera się na dość silnych (często milczących) założeniach filozoficznych, do których należy między innymi specyficzne i zawężone pojęcie przyczyny”⁴⁵. Toteż nie jest możliwe stwierdzenie, czy rzeczywiście w przyrodzie zachodzą zdarzenia bez przyczyny. Co więcej, Bugajak zauważa, że indeterminizm mechaniki kwantowej jest uzależniony od interpretacji zasady nieoznaczoności Heisenberga oraz funkcji falowej będącej rozwiązaniem równania Schrödingera. Poza tym nie istnieje bezpośrednio przejście od teorii naukowej, dotyczącej jakiejś sfery zjawisk do twierdzeń o ontycznych własnościach świata. Toteż nawet jeżeli teoria mikroświata jest indeterministyczna, nie musi to oznaczać, że w świecie zachodzą

44 G. Bugajak, *Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych*, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, 235-245.

45 Tamże, 237.

zdarzenia „absolutnie” przypadkowe⁴⁶. Zatem na poziomie mikroświata mamy raczej do czynienia z kategorią przypadku jako braku przyczyny w sensie epistemologicznym⁴⁷.

Bugajak analizuje też zagadnienie przypadkowego wyłonienia się Wszechświata z próżni kwantowej. Dochodzi do wniosku, że uznanie, iż Wszechświat powstał przez przypadek z nicości, wymagałoby „przyjęcia dwu dodatkowych założeń. Pierwsze, związane z interpretacją zasady nieoznaczoności Heisenberga, polegałoby na utożsamieniu przypadkowości z indeterminizmem; drugie – na uznaniu równoważności pojęć próżni i nicości”⁴⁸.

Bugajak zwraca też uwagę na to, że np. na procesy ewolucyjne można patrzeć jako na wynik działania zbiegających się przyczyn sprawczych. Tego typu zdarzenia można traktować jako przypadkowe w znaczeniu przypadku jako braku przyczyny we względnym sensie ontologicznym⁴⁹. Natomiast takie czynniki ewolucyjne, jak np. mutacje, są przykładem przypadku rozumianego jako przedmiotowy brak celu⁵⁰.

W pracach podejmujących zagadnienia przedmiotowe filozofii przyrody, zwraca szczególną uwagę umiejętność wykorzystywanie przez Bugajaka wyników nauk przyrodniczych, które stają się punktem wyjścia jego analiz w obszarze filozofii przyrody. Dzięki temu wnioski filozoficzne mają solidną podstawę w informacjach dotyczących świata materialnego. Należy podkreślić, że Bugajak, zanim wykorzysta wyniki jakiejś teorii przyrodniczej, dokonuje ich wnikliwej

46 Tenże, *Causality and Determinism in Modern Physics*, w: *Knowledge and Values*, dz. cyt., 90.

47 Tenże, *Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych*, dz. cyt., 238.

48 Tenże, *Próżnia – pustka – nicość. Czy wszechświat jest fluktuacją próżni?*, dz. cyt., 98. Por. Tenże, *Nauka i religia – spotkanie na Początku?*, *Advances in Clinical and Experimental Medicine* 10(2001)2, suppl. 1, 31–34.

49 Tenże, *Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych*, dz. cyt., 237–238.

50 Tamże, 241. Por. Tenże, *Naturalizm nauki a działanie Boga w świecie*, dz. cyt., 145–172.

analizy metodologiczno-epistemologicznej. Próbuje też wydobyć założenia teorii, ukryte przesłanki, metody uzyskiwania wyników, interpretuje też te wyniki w duchu realizmu epistemologicznego.

4. RELACJE MIĘDZY NAUKĄ A RELIGIĄ

Ważnym obszarem badań Bugajaka były analizy różnych aspektów relacji między naukami przyrodniczymi a teologią. Jego zainteresowanie tymi zagadnieniami początkowo było konsekwencją rozważań na temat koncepcji Wielkiego Wybuchu i związanego z nią problemu początku Wszechświata. W naturalny sposób w tym kontekście pojawia się bowiem pytanie o przyczynę Wielkiego Wybuchu. Bugajak zauważa, że to pytanie wywołuje dyskusje, w których zajmowane są krańcowo odmienne rozstrzygnięcia: „od kwestionowania jakichkolwiek filozoficznych implikacji Wielkiego Wybuchu, aż po doszukiwanie się w nim potwierdzenia religijnej doktryny o stworzeniu świata”⁵¹. Bugajak zastanawia się, dlaczego tak się dzieje. Sam zaś dokonuje próby porównania naukowego opisu początku Wszechświata z koncepcją kreacji, mieszczącą się już na płaszczyźnie religijnej i teologicznej⁵². Dochodzi do wniosku, że nie ma wystarczających podstaw do utożsamiania idei *creatio ex nihilo* z hipotezami powstania Wszechświata z fluktuacji tzw. kwantowej próżni. *Creatio ex nihilo* jest bowiem koncepcją teologiczną, która może być różnie interpretowana. Występuje też w niej pojęcie nicości, które ma charakter metafizyczny. Natomiast pojęcie „próżni kwantowej” jest

51 Tenże, *Wokół problemu przyczyny Wielkiego Wybuchu*, *Studia Philosophiae Christianae* 31(1995)2, 168.

52 Zob. Tenże, *The Beginning of the World in Science and Religion. A Possibility of Synthesis?*, w: *Studies in Science and Theology*, vol. 5: *The Interplay Between Scientific and Theological Worldviews*, part I, red. N.H. Gregersen, U. Görman, Ch. Wassermann, Geneva 1999, 151-159.

pojęciem z obszaru fizyki i ma tu swoje dobrze określone znaczenie. Nie jest zatem nicością w sensie metafizycznym⁵³.

Interesujące są też wyniki badań prowadzonych przez Bugajaka wraz Jackiem Tomczykiem w ramach projektu: *Current controversies about human origins: Between anthropology and the Bible*⁵⁴. Badania w ramach tego grantu dotyczyły kwestii ściśle związanych z dialogiem między naukami przyrodniczymi a religią, a mianowicie problemu kontrowersji między ewolucjonizmem a kreacjonizmem w kontekście powstania człowieka. W tych badaniach zastosowano niekonwencjonalne podejście, gdyż przeanalizowano przeprowadzone wśród pracowników naukowych, nauczycieli i studentów ankiety na temat kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm. Z analizy tych ankiet wyłania się interesujący wniosek, że istnieje zależność między stosunkiem do religii a stanowiskiem zajmowanym w tym sporze. Natomiast mniej znaczące jest wykształcenie oraz wiedza przyrodnicza i religijna ankietowanych⁵⁵. Choć badania ankietowe nie są narzędziem badawczym filozofa, to uświadomienie i zidentyfikowanie źródeł kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm pozwala, już na płaszczyźnie filozoficznej, znaleźć odpowiednie argumenty pozwalające połączyć te dwa stanowiska w jedno. Bugajak i Tomczyk

53 Tenże, *Nauka i religia – spotkanie na Początku?*, dz. cyt.

54 Na realizację tego projektu został przyznany przez Elon University (USA) i Universitet Interdisciplinaire de Paris (Francja) grant w ramach programu *Global Perspectives on Science and Spirituality*.

55 Analizie tych ankiet są poświęcone następujące artykuły: G. Bugajak, J. Tomczyk, *Wokół ewolucji i kreacji – wstępna analiza ankiet nauczycieli i studentów*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 4(2006), 181-199; G. Bugajak, J. Tomczyk, *Kontrowersje wokół powstania człowieka – wstępna analiza ankiet studentów*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 5(2007), 43-59; G. Bugajak, J. Tomczyk, *Between Evolution and Creation: A Forgotten Lesson*, *Omega. Indian Journal of Science and Religion* 7(2008)2, 6-21; G. Bugajak, J. Tomczyk, *On Evolution and Creation. Problem solved? – The Polish example*, *Zygon. Journal of Religion and Science* 44(2009)4, 859-877. Szczególnym owocem współpracy Bugajaka i Tomczyka jest książka: *Między ewolucją a stworzeniem. Materiały dla nauczycieli szkół ponadgimnazjalnych* (Warszawa 2010), w której autorzy wykorzystali wyniki swych badań w ramach grantu i swoje nabyte w trakcie jego realizacji doświadczenia.

analizują historię konfliktu ewolucjonizmu z kreacjonizmem, merytoryczne powody „napięcia” między twierdzeniami teologicznymi a wiedzą naukową odnośnie do powstania i istoty człowieka, rozumienie „duchowego pierwiastka” w człowieku, tezę o wyjątkowości gatunku ludzkiego w świecie przyrody⁵⁶. Rozważają też problem powstania gatunku ludzkiego w kontekście sporu między ewolucjonistami a kreacjonistami oraz kontrowersji między monogenizmem a poligenizmem. Dochodzą do wniosku, że rozstrzygnięcie pierwszej kontrowersji napotyka na przeszkodę w postaci braku jasnego kryterium odróżniania jednego gatunku biologicznego od innego, co sprawia, że samo pojęcie gatunku ma charakter konwencjonalistyczny⁵⁷. Z kolei ta druga kontrowersja ma szczególne znaczenie dla teologii w związku z nauką o grzechu pierworodnym. Autorzy proponują, by przestrzegać rozdziału między płaszczyzną nauk przyrodniczych, na której rozpatruje się kontrowersję między monocentryzmem a policentryzmem, a płaszczyzną teologii, na której monogenizm jest związany z nauką o grzechu pierworodnym⁵⁸.

Bugajak podejmuje też problem działania Boga w świecie przyrody. Spośród rozmaitych stanowisk w tej kwestii wybiera panenteizm jako „sposób łącznego wyrażenia chrześcijańskiej prawdy o Bogu, który jest jednocześnie całkowicie odrębny od świata i całkowicie w nim

56 G. Bugajak, J. Tomczyk, *Human Origins: Continuous Evolution Versus Punctual Creation*, in: *Global Perspectives on Science and Spirituality*, red. P. Das, Templeton Press, West Conshohocken 2009, 143-164. Zob. także G. Bugajak, „Adamie, gdzie jesteś?” *Kilka uwag o istocie człowieczeństwa*, w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka*, red. P. Moskal, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, 83-98.

57 G. Bugajak, J. Tomczyk, *Human Origins: Continuous Evolution Versus Punctual Creation*, dz. cyt., 146-147.

58 G. Bugajak, J. Tomczyk, *Between Evolution and Creation: A Forgotten Lesson*, dz. cyt., 17-18. Por. G. Bugajak, J. Tomczyk, *Creation and evolution: Towards a coherent picture of world and man*, w: *God and nature. Selected Issues in the Philosophy and Theology of Nature*, red. A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014, 71-93.

obecny”⁵⁹. To rozwiązanie pozwala uzgodnić istotne prawdy wiary z danymi dostarczanymi przez nauki przyrodnicze, a w konsekwencji uniknąć kontrowersji i skrajności zarówno ewolucjonizmu, jak i kreacjonizmu. Bugajak zarazem stawia tezę o „niedookreśloności celu stworzenia”. W odniesieniu do powstania człowieka, rozumianego jako istota wezwana przez Boga do nawiązania z Nim szczególnej relacji, teza ta oznacza, że „wystarczy by istota taka miała dostatecznie rozwinięte władze poznawcze, rozum w minimalnym stopniu zdolny do choćby intuicyjnego pojęcia transcendencji i samoświadomości. Nie ma żadnego powodu, by sądzić, że cechy takie może mieć tylko jeden, z góry i w szczególach »zaplanowany« konkretny gatunek biologiczny. Nawet więc jeśli ewolucja jest przypadkowa w tym sensie, że nie można jej przypisać żadnego ukierunkowania, to jeśli tylko zachodzi, daje szanse na powstanie istoty, którą Stwórca może zaprosić do dialogu z sobą, niezależnie od szczegółów jej naturalnego wyposażenia. Zatem jeśli człowiek jest celem stworzenia (człowiek, a niekoniecznie *Homo sapiens*), to cel ten może się realizować nie tylko na różnych drogach, ale i przybrać kształt – w szerokich granicach – fizycznie dowolny”⁶⁰.

Problemy, dotyczące początku Wszechświata oraz kontrowersji między ewolucjonizmem a kreacjonizmem, prowadzą do podjęcia przez Bugajaka znacznie bardziej fundamentalnej kwestii, a mianowicie istoty relacji między nauką a wiarą. Warto zwrócić uwagę na to, że ten problem Bugajak umieszcza w kontekście historycznym. W szczególności odnosi się do „sprawy Galileusza”, która jest najczęściej przywoływanym przykładem konfliktu między nauką a religią, i wskazuje na jej złożoność. Według niego nieuwzględnienie całego kontekstu historyczno-psychologiczno-socjologicznego wypacza dzisiejsze interpretacje tego wydarzenia, jest też przestrożą dla obecnie

59 G. Bugajak, *Czy procesy naturalne mogą realizować cele nadnaturalne?*, Roczniki Filozoficzne 68(2020)4, 103.

60 G. Bugajak, *Naturalizm nauki a działanie Boga w świecie*, dz. cyt., 171-172.

toczonych dyskusji⁶¹. Bugajak uważa, że był to raczej konflikt Galileusza z Kościołem jego czasów niż przykład sprzeczności ówczesnej nauki i teologii. Aby to wykazać, Bugajak wymienia rodzaje błędów, jakie wówczas popełniły obie strony sporu. Do błędów tych należy merytoryczny błąd naukowy, który popełnił sam Galileusz, twierdząc niezgodnie z faktami, że dysponuje dowodami heliocentryzmu. Podobnie metodologiczny błąd naukowy również obciąża Galileusza, traktującego heliocentryzm nie tylko jako wygodne narzędzie obliczeń i przewidywań (tak heliocentryzm był traktowany przez wielu astronomów tamtego czasu), lecz jako prawdę o świecie⁶². Dwa następne typy błędów obciążają już teologów. Są nimi merytoryczny błąd teologiczny, polegający na błędnej identyfikacji przedmiotu Objawienia oraz metodologiczny błąd teologiczny dotyczący kwestii interpretacji Biblii. Ostatnim zidentyfikowanym przez Bugajaka błędem jest błąd „w badaniach interdyscyplinarnych”, polegający na przekraczaniu granic kompetencji poszczególnych dziedzin wiedzy. Bugajak posługując się swoją ‘typologią błędów’, wykazuje, że we współczesnych sporach wokół niektórych nauk stosowanych (np. biotechnologii) żaden z tego rodzaju błędów nie jest popełniany, a więc, że sprawa Galileusza nie dostarcza rzetelnych argumentów w tych dyskusjach⁶³.

Bugajak nie porzeka na rozwiązywaniu szczegółowych problemów, dotyczących relacji między naukami przyrodniczymi a teologią czy religią. Dostrzegając bowiem trudności metateoretyczne dialogu nauki i religii, próbuje uporządkować pole badawcze z tym związane.

61 Tenże, *Theology and Genetic Engineering: New incarnation of the old conflict?*, w: *Studies in Science and Theology*, vol. 9, red. U. Görman, W.B. Drees, H. Meisinger, Lund 2004, 127–143.

62 Jest interesujące, że dokumenty kościelne zezwalały na przyjmowanie heliocentryzmu *ex suppositione* i doceniały jego walory praktyczne, w czym można się doszukać zrębów stanowiska nazywanego dzisiaj instrumentalizmem w filozofii nauki.

63 G. Bugajak, *Theology and Genetic Engineering: New incarnation of the old conflict?*, dz. cyt., 138–139.

Broni przede wszystkim tezy o odrębności płaszczyzn poznawczych nauk przyrodniczych i teologii, podważanej zarówno przez zwolenników poglądu o nieusuwalnym konflikcie nauki i religii, jak i przez zwolenników integracji tych dwóch dziedzin. Podaje szereg argumentów za tą tezą, a także przykłady rozwiązań kilku problemów⁶⁴. Uważa, że wbrew krytykom teza ta jest dobrze uzasadniona i jest „adekwatnym narzędziem opisu relacji nauki i religii”⁶⁵.

Broniąc tezy o rozdzielności płaszczyzn poznawczych, Bugajak jednocześnie podkreśla, że między teologią (religią) a naukami przyrodniczymi nie istnieje nieusuwalny konflikt. Mamy bowiem do czynienia z jedną rzeczywistością, tylko opisywaną różnymi metodami⁶⁶. Odrębność płaszczyzn nauk przyrodniczych i teologii nie przekreśla zatem możliwości syntezy obrazów świata pochodzących z tych dwóch źródeł⁶⁷. Ta synteza jest możliwa m.in. dzięki swoistemu przekraczaniu granic. Bugajak wskazuje na to, w szczególności

64 Tenże, „Rozum a wiara” – problem separacji dyscyplin, dz. cyt., 132–148.

65 Tenże, *Adekwatność tezy o rozdzielności płaszczyzn poznawczych. Głos w imieniu mieszkańców „opancerzonego bunkra”*, w: *Filozofia – nauka – religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. P. Bylica, K.J. Kilian, R. Piotrowski, D. Sagan, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015, 180. „Teza o rozdzielności płaszczyzn nie podoba się ani przeciwnikom religii – bo odbiera im szansę łatwego »naukowego ataku« na religię, ani jej naukowo uświadomionym wyznawcom – bo zmusza do budowania subtelniejszych narzędzi »dialogu« nauki i religii bez gwarancji łatwego sukcesu. Jej odrzucenie mogłoby – paradoksalnie – zbliżyć oba obozy, oferując im przynajmniej wspólny punkt wyjścia do polemik. Kłopot jednak w tym, że jest to przekonanie słuszne, niezależnie od wysiłków niejednego autora zmierzających do jego zakwestionowania” (tamże, 181).

66 „Dawniejsze przekonanie o nieusuwalnym antagonizmie między tymi dyscyplinami, a co najmniej o ich absolutnej separacji zdaje się ustępować obserwacji, że choć nauka i teologia sytuują się na odrębnych płaszczyznach poznawczych, to przedmiotem ich obu jest po części ten sam: świat, jaki badają nauki przyrodnicze jest tym samym światem, o którym wypowiada się także teologia” (G. Bugajak, *Nauka i religia – spotkanie na Początku?*, dz. cyt., 31).

67 Tenże, *Początek świata w nauce i religii. W poszukiwaniu możliwości syntezy*, dz. cyt., 145–147.

analizując pojęcie postulowanej ontologii⁶⁸ oraz rozszerzając koncepcję pluralizmu konceptualistycznego Hilarego Putnama⁶⁹. Bugajak stwierdza bowiem, że „zrozumienie świata w całej jego złożoności wymaga spojrzenia nań z punktu widzenia wielu dyscyplin, z których każda, badając swój przedmiot w innym aspekcie, przyczynia się do tworzenia komplementarnego obrazu rzeczywistości. W takiej perspektywie dialog nauki i religii staje się nie tylko możliwy, ale wręcz konieczny, oczywiście nie dla którejkolwiek z tych dyscyplin z osobna – dla jakiejś dziedziny przyrodoznawstwa, czy dla teologii samych w sobie – ale właśnie z punktu widzenia potrzeby tworzenia możliwie pełnej wizji świata”⁷⁰.

Co więcej, Bugajak stwierdza, że Kuhnowska teza o niewspółmierności teorii oraz teza Duhema-Quine’a o niedookreśloności teorii pozwalają przekroczyć rozdzielenie nauki i religii i budować spójny obraz rzeczywistości, „który zawierałby w sobie elementy zarówno wiedzy naukowej, jak i przekonań religijnych (teologicznych)”⁷¹. Istotną rolę odgrywałaby w tym filozofia, która staje się w tym przypadku „trzecim partnerem” dialogu i „która pełni tu rolę narzędzia interpretacyjnego i płaszczyzny »spotkania« ontologicznych wniosków, które płyną niezależnie z obu źródeł: naukowego i teologicznego”⁷².

Możliwą przestrzenią łączenia obrazów świata przyrodniczego i religijnego jest według Bugajaka światopogląd, który tworzą przekonania poszczególnych ludzi i który składa się z niepowiązanych

68 Tenže, *Rozum a wiara – rola filozofii*, w: Igor Hrušovský. *Osobnosť slovenskej filozofie*, red. Z. Plašienková, E. Laliková, IRIS, Bratislava 2007; wersja poprawiona i rozszerzona: „*Rozum a wiara*”. *Problem separacji dyscyplin*, dz. cyt.

69 Tenže, *Problem naturalizmu w dialogu nauki i religii*, dz. cyt., 37-53. Bugajak tak charakteryzuje stanowisko Putnama: „To pluralistyczne stanowisko zasadza się na odrzuceniu twierdzenia, że jakaś wybrana metoda, czy zbiór metod funkcjonujących w którejś z dyscyplin naukowych jest odpowiednia dla wszystkich naszych celów poznawczych” (tamże, 43).

70 Tamże, 44.

71 G. Bugajak, „*Rozum a wiara*” – *problem separacji dyscyplin*, dz. cyt., 145.

72 Tamże, 148. Por. G. Bugajak, *Rozum a wiara – rola filozofii*, dz. cyt., 355-361.

elementów. Niemniej światopogląd nie musi być irracjonalny. Budując racjonalny światopogląd, „należy: 1) strzec się przekonania, że cała wartościowa wiedza zamyka się w jednym tylko rodzaju poznania (...); 2) nie ulegać złudzeniu, że wszystkie rodzaje poznania mają taką samą wartość (...); 3) każdą tezę, czy przekonanie, które przyjmuje się jako element światopoglądu, przyjmować wraz z obiektywną oceną jego wiarygodności”⁷³.

Badania Grzegorza Bugajaka, dotyczące relacji nauki i wiary, są obecnie szczególnie ważne i mogą pomóc przezwyciężyć szereg nieporozumień, które narosły wokół tego problemu. Ujawnia się też w nich umiejętność odwoływania się do różnych dziedzin wiedzy: nauk przyrodniczych (fizyki), teologii i filozofii. Współcześnie dla filozofa zdolność patrzenia na problemy z różnych punktów widzenia jest bardzo cenna, gdyż wiedza o świecie „poszatkowana” na poszczególne dyscypliny naukowe przestaje być przydatna w tworzeniu pewnej całościowej wizji rzeczywistości, co jest jednym z głównych zadań filozofa.

BIBLIOGRAFIA

- Bugajak G. „Rozum a wiara” – problem separacji dyscyplin, *Studia Philosophiae Christianae* 43(2007)2, 132-148.
- Bugajak G., (rec.) J. Gribbin, *In Search of the Big Bang. The Life and Death of the Universe*, London 1998, *Studia Philosophiae Christianae* 35(1999)1, 319-324.
- Bugajak G., (rec.) Roger G. Newton, *Thinking about Physics*, Princeton UP, Princeton, New Jersey 2000, *Studia Philosophiae Christianae* 38(2002)2, 175-180.
- Bugajak G., „Adamie, gdzie jesteś?” *Kilka uwag o istocie człowieczeństwa*, w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka*, red. P. Moskal, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, 83-98.
- Bugajak G., *Adekwatność tezy o rozdzielenności płaszczyzn poznawczych. Głos w imieniu mieszkańców „opancerzonego bunkra”*, w: *Filozofia – nauka – religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia*

⁷³ Tenże, *The Beginning of the World in Science and Religion. A Possibility of Synthesis?*, dz. cyt., 40.

- pracy naukowej*, red. P. Bylica, K.J. Kilian, R. Piotrowski, D. Sagan, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015, 173-190.
- Bugajak G., *Causality and Determinism in Modern Physics*, w: *Knowledge and Values*, red. A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, 73-94.
- Bugajak G., *Czy ludzie wierzący mogą uznawać teorię ewolucji?*, w: *Wierzyć i rozumieć*, red. G. Dziewulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2013, 53-56.
- Bugajak G., *Czy Pan Bóg rzeczywiście stworzył świat?*, w: *Wierzyć i rozumieć*, red. G. Dziewulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2013, 45-48.
- Bugajak G., *Czy procesy naturalne mogą realizować cele nadnaturalne?*, *Roczniki Filozoficzne* 68(2020)4, 89-109.
- Bugajak G., *Epistemologiczny status koncepcji Wielkiego Wybuchu i jej filozoficzne implikacje*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 17, red. A. Lemańska, M. Lubański, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, 15-112.
- Bugajak G., *Fears of Science. Nature and Human Actions*, w: *Knowledge and Values*, red. A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, 157-170.
- Bugajak G., *Filozofia przyrody a spór o status poznawczy teorii naukowych: Czy filozofia przyrody może być realista?*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 7, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, 80-89.
- Bugajak G., *Kilka uwag o „postulowanej ontologii” teorii naukowych*, *Studia Philosophiae Christianae* 40(2004)2, 315-322.
- Bugajak G., Kukowski J., Latawiec A., Lemańska A., Ługowska D., Świeżyński A., *Tajemnice natury. Zarys filozofii przyrody*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2019².
- Bugajak G., Latawiec A., *Nauka, filozofia i religia a obraz świata*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 2, red. A. Latawiec, K. Kłoskowski, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000, 7-12.
- Bugajak G., *Lęk przed nauką. Czy postęp naukowy może być niebezpieczny?*, w: *Bezpieczeństwo człowieka wobec współczesnych i przyszłych wyzwań. Monografia nr 1*, red. J. Dębowski, E. Jarmoch, A.W. Świdorski, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2005, 34-40.
- Bugajak G., *Materia*, w: *Encyklopedia Filozofii Przyrody*, red. Z. Roskał, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, 195-227.
- Bugajak G., *Naturalizm nauki a działanie Boga w świecie*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Copernicus Center Press, Kraków 2015, 145-172.

- Bugajak G., *Nauka i religia – spotkanie na Początku?*, *Advances in Clinical and Experimental Medicine* 10(2001)2, suppl. 1, 31–34.
- Bugajak G., *Non-scientific Sources of the Big Bang Model and its Interpretations*, w: *Studies in Science and Theology*, vol. 7, red. N.H. Gregersen, U. Görman, W.B. Drees, Aarhus 2000, 151-159.
- Bugajak G., *Nowa fizyka*, *Posłaniec* 139(2010)1, 52–53.
- Bugajak G., *O luksusie filozofowania*, *Roczniki Filozoficzne* 54(2006)1, 342–345.
- Bugajak G., *Philosophy of Nature, Realism, and the Postulated Ontology of Scientific Theories*, w: *Philosophy of Nature Today*, red. A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009, 59-80.
- Bugajak G., *Początek świata w nauce i religii. W poszukiwaniu możliwości syntezy*, *Studia Philosophiae Christianae* 32(1996)2, 135-147.
- Bugajak G., *Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych*, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, 235-245.
- Bugajak G., *Problem naturalizmu w dialogu nauki i religii*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, 301-320.
- Bugajak G., *Problem naturalizmu w dialogu nauki i religii*, w: *Globalizácia ako platforma prieniku prírodných a humanitných vied. Nové formy komunikácie*, red. J. Tiño, *Ústredie Slovenskej Kresťanskej Inteligencie*, Bratislava 2009, 37-53.
- Bugajak G., *Próżnia – pustka – nicość. Czy wszechświat jest fluktuacją próżni?*, w: *Człowiek i pustka*, red. Z. Hull, W. Tulibacki, Olsztyńska Szkoła Wyższa, Olsztyn 2000, 92-100.
- Bugajak G., *Rozum a wiara – rola filozofii*, w: *Igor Hrušovský. Osobnosť slovenskej filozofie*, red. Z. Plašienková, E. Laliková, IRIS, Bratislava 2007, 355-361.
- Bugajak G., *Skąd wziął się człowiek?*, w: *Wierzyć i rozumieć*, red. G. Dziewulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2013, 49–52.
- Bugajak G., *The Beginning of the World in Science and Religion. A Possibility of Synthesis?*, w: *Studies in Science and Theology*, vol. 5: *The Interplay Between Scientific and Theological Worldviews*, part I, red. N.H. Gregersen, U. Görman, Ch. Wassermann, Geneva 1999, 151-159.
- Bugajak G., *Theology and Genetic Engineering: New incarnation of the old conflict?*, w: *Studies in Science and Theology*, vol. 9, red. U. Görman, W.B. Drees, H. Meisinger, Lund 2004, 127–143.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Between Evolution and Creation: A Forgotten Lesson*, *Omega. Indian Journal of Science and Religion* 7(2008)2, 6-21.

- Bugajak G., Tomczyk J., *Creation and evolution: Towards a coherent picture of world and man, w: God and nature. Selected Issues in the Philosophy and Theology of Nature*, red. A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014, 71-93.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Human Origins: Continuous Evolution Versus Punctual Creation*, in: *Global Perspectives on Science and Spirituality*, red. P. Das, Templeton Press, West Conshohocken 2009, 143-164.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Kontrowersje wokół powstania człowieka – wstępna analiza ankiet studentów*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 5(2007), 43-59.
- Bugajak G., Tomczyk J., *On Evolution and Creation. Problem solved? – The Polish example*, *Zygon. Journal of Religion and Science* 44(2009)4, 859-877.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Wokół ewolucji i kreacji – wstępna analiza ankiet nauczycieli i studentów*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 4(2006), 181-199.
- Bugajak G., *W chwili zero*, *Posłaniec* 139(2010)2, 48-49.
- Bugajak G., *Wokół problemu przyczyny Wielkiego Wybuchu*, *Studia Philosophiae Christianae* 31(1995)2, 167-183.
- Kłósak K., *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1980.
- Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007.
- Swoistość człowieka? Język*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008.
- Swoistość człowieka? Rozumność*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009.
- W poszukiwaniu swoistości człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008.

IN SEARCH OF THE NATURAL, PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL IMAGE OF THE UNIVERSE. THE SCIENTIFIC PROFILE OF FR. GRZEGORZ BUGAJAK

Abstract. This article surveys the biography and the most important scientific achievements of Fr. prof. dr hab. Grzegorz Bugajak (1966-2020), associated with the Faculty of Christian Philosophy ATK / UKSW. Fr. Bugajak left a large and interesting scientific output, focusing on problems in the philosophy of nature, philosophy of sciences and the relationship between natural sciences and theology. His works make a significant contribution to the development of philosophy.

Keywords: Grzegorz Bugajak; philosophy of nature; science and religion

Anna Lemańska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2531-1919>

annalemanska@onet.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.03

ANNA LEMAŃSKA

BIBLIOGRAFIA PRAC GRZEGORZA BUGAJAKA

MONOGRAFIE

- Bugajak G., Kukowski J., Latawiec A., Lemańska A., Ługowska D., Świeżyński A., *Tajemnice natury. Zarys filozofii przyrody*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009, ss. 415.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Między ewolucją a stworzeniem. Materiały dla nauczycieli szkół ponadgimnazjalnych*, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2010, ss. 205.
- Bugajak G., Kukowski J., Latawiec A., Lemańska A., Ługowska D., Świeżyński A., *Tajemnice natury. Zarys filozofii przyrody*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa, 2019², ss. 336.
- Bugajak G., Latawiec A., Lemańska A., Świeżyński A., *Kazimierz Kloskowski* (seria: *Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku*, tom 3), Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, ss. 196.
- Bugajak G., Latawiec A., Lemańska A., Świeżyński A., *Kazimierz Kloskowski* (series: *The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*, vol. 3), Ignatianum University Press, Kraków 2019, ss. 202.

ARTYKUŁY I ROZDZIAŁY W MONOGRAFIACH

- Bugajak G., *Wokół problemu przyczyny Wielkiego Wybuchu*, *Studia Philosophiae Christianae* 31(1995)2, 167–183.
- Bugajak G., *Początek świata w nauce i religii. W poszukiwaniu możliwości syntezy*, *Studia Philosophiae Christianae* 32(1996)2, 135–147.
- Bugajak G., *Naukowy obraz świata – mit czy wyzwanie?*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 1, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Warszawa 1998, 38–51.

- Bugajak G., *Model Wielkiego Wybuchu. Wybrane aspekty metodologiczne i symulacyjne*, w: *Symulacja Systemów Gospodarczych. Prace Szkoły Antałówka'98*, red. W. Miśiąg, Warszawa 1998, 73–86.
- Bugajak G., *The Beginning of the World in Science and Religion. A Possibility of Synthesis?*, w: *Studies in Science and Theology*, vol. 5: *The Interplay Between Scientific and Theological Worldviews*, part I, red. N.H. Gregersen, U. Görman, Ch. Wassermann, Geneva 1999, 33–42.
- Bugajak G., Latawiec A., *Wprowadzenie*, w: *Międzyfilozofią przyrody a ekofilozofią*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Warszawa 1999, s. 7–10.
- Bugajak G., *Non-scientific Sources of the Big Bang Model and its Interpretations*, w: *Studies in Science and Theology*, vol. 7, red. N.H. Gregersen, U. Görman, W.B. Drees, Aarhus 2000, 151–159.
- Bugajak G., *Próżnia – pustka – nicłość. Czy wszechświat jest fluktuacją próżni?*, w: *Człowiek i pustka*, red. Z. Hull, W. Tulibacki, Olsztyńska Szkoła Wyższa, Olsztyn 2000, 92–100.
- Bugajak G., Latawiec A., *Wprowadzenie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 2, red. A. Latawiec, K. Kloskowski, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000, s. 7–12.
- Bugajak G., Latawiec A., *Nauka, filozofia i religia a obraz świata*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 2, red. A. Latawiec, K. Kloskowski, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000, 192–212.
- Bugajak G., *Nauka i religia – spotkanie na Początku?*, *Advances in Clinical and Experimental Medicine* 10(2001)2, suppl. 1, 31–34.
- Bugajak G., Latawiec A., *Wprowadzenie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 3, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, 7–13.
- Bugajak G., *Theology and Genetic Engineering: New incarnation of the old conflict?*, w: *Studies in Science and Theology*, vol. 9, red. U. Görman, W.B. Drees, H. Meisinger, Lund 2004, 127–143.
- Bugajak G., *Kilka uwag o „postulowanej ontologii” teorii naukowych*, *Studia Philosophiae Christianae* 40(2004)2, 315–322.
- Bugajak G., Latawiec A., *Słowo od Redaktorów*, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Klósaka – w XX rocznicę śmierci*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, 11–17.
- Bugajak G., *Epistemologiczny status koncepcji Wielkiego Wybuchu i jej filozoficzne implikacje*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 17, red. A. Lemańska, M. Lubański, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, 15–112.

- Bugajak G., Lęk przed nauką. Czy postęp naukowy może być niebezpieczny?, w: *Bezpieczeństwo człowieka wobec współczesnych i przyszłych wyzwań. Monografia nr 1*, red. J. Dębowski, E. Jarmoch, A.W. Świderski, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2005, 34–40.
- Bugajak G., Latawiec A., *Wprowadzenie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 4, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005, 7–13.
- Bugajak G., Latawiec A., *Wprowadzenie*, w: *W poszukiwaniu istoty życia*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005, 11–18.
- Bugajak G., Latawiec A., *Wprowadzenie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 5–6, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005, 7–13.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Wokół ewolucji i kreacji – wstępna analiza ankiet nauczycieli i studentów*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 4(2006), 181–199.
- Bugajak G., *Rozum a wiara – rola filozofii*, w: *Igor Hrušovský. Osobnosť slovenskej filozofie*, red. Z. Plašienková, E. Laliková, IRIS, Bratislava 2007, 355–361.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Kontrowersje wokół powstania człowieka – wstępna analiza ankiet studentów*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 5(2007), 43–59.
- Bugajak G., „Rozum a wiara”. *Problem separacji dyscyplin*, *Studia Philosophiae Christianae* 43(2007)2, 132–148.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Between Evolution and Creation: A Forgotten Lesson*, *Omega. Indian Journal of Science and Religion* 7(2008)2, 6–21.
- Bugajak G., *Filozofia przyrody a spór o status poznawczy teorii naukowych: Czy filozof przyrody może być realista?*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 7, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, 80–89.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Human Origins: Continuous Evolution Versus Punctual Creation*, w: *Global Perspectives on Science and Spirituality*, red. P. Das, Templeton Press, West Conshohocken 2009, 143–164.
- Bugajak G., Tomczyk J., *On Evolution and Creation. Problem solved? – The Polish example*, *Zygon. Journal of Religion and Science* 44(2009)4, 859–877.
- Bugajak G., *Problem naturalizmu w dialogu nauki i religii*, w: *Globalizácia ako platforma prieniku prírodných a humanitných vied. Nové formy komunikácie*, red. J. Tiño, Ústredie Slovenskej Kresťanskej Inteligencie, Bratislava 2009, 37–53.
- Bugajak G., *Philosophy of Nature, Realism, and the Postulated Ontology of Scientific Theories*, w: *Philosophy of Nature Today*, red. A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009, 59–80.

- Bugajak G., *Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych*, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, 235–245.
- Bugajak G., *Causality and Determinism in Modern Physics*, w: *Knowledge and Values*, red. A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, 73–94.
- Bugajak G., *Fears of Science. Nature and Human Actions*, w: *Knowledge and Values*, red. A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, 157–170.
- Bugajak G., *Problem naturalizmu w dialogu nauki i religii*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek, D. Dąbek, J. Herda, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, 301–320.
- Bugajak G., *In search of understanding: Can science and theology both contribute to a coherent worldview?*, *Studia Philosophiae Christianae* 50(2014)2, 47–67.
- Bugajak G., *Problém naturalizmu v dialógu vedy a náboženstva*, *Studia Aloisiana* 5(2014)2, 29–46.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Creation and evolution: Towards a coherent picture of world and man*, w: *God and nature. Selected Issues in the Philosophy and Theology of Nature*, red. A. Świeżyński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014, 71–93.
- Bugajak G., *Adekwatność tezy o rozdzielności płaszczyzn poznawczych. Głos w imieniu mieszkańców „opancerzonego bunkra”*, w: *Filozofia – nauka – religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. P. Bylica, K.J. Kilian, R. Piotrowski, D. Sagan, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015, 173–190.
- Bugajak G., *Naturalizm nauki a działanie Boga w świecie*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Copernicus Center Press, Kraków 2015, 145–172.
- Bugajak G., *Materia*, w: *Encyklopedia Filozofii Przyrody*, red. Z. Roskal, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, 195–227.
- Bugajak G., *Pre-aksjologiczny aspekt granic natury: czy istnieją działania (nie)naturalne?*, *Roczniki Filozoficzne* 65(2017)1, 134–139.
- Bugajak G., *„Adamie, gdzie jesteś?” Kilka uwag o istocie człowieczeństwa*, w: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka*, red. P. Moskal, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, 83–98.
- Bugajak G., *Nauka a religia*, w: *Metodologia nauk*, cz.1: *Czym jest nauka?*, red. S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, 555–576.
- Bugajak G., *Czy procesy naturalne mogą realizować cele nadnaturalne?*, *Roczniki Filozoficzne* 68(2020)4, 89–109, (wydane pośmiertnie).
- Bugajak G., *„Reason and faith”. The problem of the separation of disciplines*, *Studia Philosophiae Christianae* 56(2020) Special Issue 2, 137–155, (wydane pośmiertnie).

- Bugajak G., *Uwagi metodologiczne na temat badań nad pochodzeniem człowieka*, *Studia Philosophiae Christianae* 56(2020)4, (bieżący numer – wydane pośmiertnie).
- Bugajak G., Tomczyk J., *Professionals' views on the evolution – creation controversy. A survey report*, *Studia Philosophiae Christianae* 56(2020)4, (bieżący numer – wydane pośmiertnie).

RECENZJE, SPRAWOZDANIA, INNE

- Bugajak G., (rec.) *J. Gribbin, Schrödinger's Kittens and the search for reality, London 1995*, *Studia Philosophiae Christianae* 32(1996)1, 319–324.
- Bugajak G., (rec.) *P. Davies, About Time. Einstein's Unfinished Revolution, London 1995*, *Studia Philosophiae Christianae* 32(1996)1, 316–319.
- Bugajak G., (rec.) *R. Dunbar, The Trouble with Science, London 1995*, *Studia Philosophiae Christianae* 32(1996)2, 293–295.
- Bugajak G., *Sprawozdanie z konferencji „Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata”, ATK, 16.04.1997 r.*, *Studia Philosophiae Christianae* 33(1997)2, 163–166.
- Bugajak G., Latawiec A., *Sprawozdanie z Konferencji nt. „Między filozofią przyrody a ekofilozofią”, zorganizowanej w ATK w dniu 19.11.1997 roku*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)2, 186–190.
- Bugajak G., (rec.) *J. Gribbin, In Search of the Big Bang. The Life and Death of the Universe, London 1998*, *Studia Philosophiae Christianae* 35(1999)1, 187–193.
- Bugajak G., Ługowska D., *Wstępny projekt gry: „Terapeuta”, w: Symulacja systemów gospodarczych. Prace Szkoły Antałówka '2001*, red. E. Malinowska, W. Misiąg, Warszawa 2001, 351–352.
- Bugajak G., (rec.) *Roger G. Newton, Thinking about Physics, Princeton UP, Princeton, New Jersey 2000*, *Studia Philosophiae Christianae* 38(2002)2, 175–180.
- Bugajak G., Tomczyk J., *Global Perspectives on Science & Spirituality. Report from the Paris Workshop, 14th–20th July*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 3(2005), 514–516.
- Bugajak G., *O luksusie filozofowania [głos w dyskusji]*, *Roczniki Filozoficzne* 54(2006)1, 342–345.
- Bugajak G., (rec.) *The evolution of rationality. Essays in honor of J. Wentzel van Huysteen*, ed. F. LeRon Shults, W.B. Eerdmans, Grand Rapids MI 2006, *ESSAT News* 17(2007)3, 12–13.
- Czy biologia potwierdza ateizm? Z ks. dr. Grzegorzem Bugajakiem, adiunktem w Sekcji Filozofii Przyrody UKSW w Warszawie i Międzyuczelnianej Katedrze Nauk Humanistycznych UM w Łodzi, rozmawia ks. Waldemar Kulbat*, *Niedziela* 50(2007)28 (15 VII 2007), s. VI (dodatek łódzki).

- „Kontrowersje wokół początków człowieka”. Z ks. dr. Grzegorzem Bugajakiem, adiunktem w Sekcji Filozofii Przyrody UKSW w Warszawie i Międzyuczelnianej Katedrze Nauk Humanistycznych UM oraz wykładowcą WSD w Łodzi, rozmawia ks. Waldemar Kulbat, *Niedziela* 50(2007)29 (22 VII 2007), s. VII (dodatek łódzki).
- Refleksje z antypodów*. Z ks. dr. Grzegorzem Bugajakiem, adiunktem sekcji Filozofii Przyrody UKSW w Warszawie, rozmawia ks. Waldemar Kulbat, *Niedziela* 52(2009)39, s. VI (dodatek łódzki).
- Bugajak G., *Nowa fizyka*, *Posłaniec* 139(2010)1, 52–53.
- Bugajak G., *W chwili zero*, *Posłaniec* 139(2010)2, 48–49.
- Bugajak G., *Cenna lekcja*, w: *Kapłan – historyk – pedagog. Księga pamiątkowa ks. infułata dra Stanisława Grada z okazji 70-lecia urodzin i 35-lecia pracy dydaktycznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi*, red. M. Różański, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2011, 34–35.
- Bugajak G., Latawiec A., *Wiara i nauka. Pamięci ks. prof. Szczepana Witolda Ślagi*, *Niedziela* 54(2011)3 (16 I 2011), s. VI–VII (dodatek łódzki).
- Bugajak G., *Czy Pan Bóg rzeczywiście stworzył świat?*, w: *Wierzyć i rozumieć*, red. G. Dziewulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2013, 45–48.
- Bugajak G., *Skąd wziął się człowiek?*, w: *Wierzyć i rozumieć*, red. G. Dziewulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2013, 49–52.
- Bugajak G., *Czy ludzie wierzący mogą uznawać teorię ewolucji?*, w: *Wierzyć i rozumieć*, red. G. Dziewulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2013, 53–56.
- Bugajak G., (rec.) *The Puzzle of Existence. Why Is There Something Rather Than Nothing?*, ed. Tyron Goldschmidt, Routledge, New York – London 2014, ESSAT News and Reviews, European Society for the Study of Science and Theology 25(2015)2, 37–40.
- Bugajak G., *Sprawozdanie z XVI European Conference on Science and Theology: „Are we special? Science and theology questioning human uniqueness”*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 25(2016)4, 141–145.

REDAKCJA MONOGRAFII

Między filozofią przyrody a ekofilozofią, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 1999.

- Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 2, red. G. Bugajak, K. Kłoskowski, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000.
- Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 3, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001.
- Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka – w XX rocznicę śmierci*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004.
- Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 4, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005.
- W poszukiwaniu istoty życia*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005.
- Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 5-6, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005.
- Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007.
- Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 7, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008.
- W poszukiwaniu swoistości człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008.
- Swoistość człowieka? Język*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008.
- Swoistość człowieka? Rozumność*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009.

MICHAŁ LATAWIEC, ANNA LATAWIEC

UŻYTECZNOŚĆ KONCEPCJI PRZYPADKU GRZEGORZA BUGAJAKA W NAUKACH PRZYRODNICZYCH

Streszczenie. Rzeczywistość przyrodnicza poznawana jest dzięki metodom empirycznym. Jej tajemnice odkrywane są w dużym zakresie dzięki rozwojowi ich metodologii. Formułowane są hipotezy i tworzone teorie wyjaśniające odkrywane zjawiska. Jednakże w tym uporządkowanym świecie pojawiają się i takie zdarzenia, których wystąpienie ma charakter przypadkowy. Z tej racji zostanie zastosowana filozoficzna koncepcja przypadku wypracowana przez Grzegorza Bugajaka i przewidziana przez niego do analizy treści teorii naukowych oraz klasyfikacji zdarzeń przypadkowych. Zostanie ukazana użyteczność tej koncepcji w obszarze ochrony środowiska. W tym celu na początku zaprezentowana zostanie treść propozycji Bugajaka, a następnie omówione będą okoliczności pojawiania się w przyrodzie zjawisk przypadkowych, rodzących dylematy poznawcze u przyrodników. Podjęte analizy zostaną zilustrowane konkretnymi przykładami. W rezultacie wskazane zostaną te sposoby interpretacji przypadku z koncepcji Bugajaka, które mogą okazać się przydatne w pracach ekologów.

Słowa kluczowe: Grzegorz Bugajak; przypadek; przyroda; dylemat poznawczy; ochrona środowiska

1. Wprowadzenie. 2. Pojęcie przypadku w kontekście teorii naukowych. 3. Przypadek a nauki przyrodnicze. 4. Dylemat poznawczy jako skutek zdarzeń przypadkowych. 5. Zakończenie.

1. WPROWADZENIE

Przyrodnicy w swoich badaniach poszukują wyjaśnień i tworzą opisy zjawisk, zachodzących w przyrodzie. Zjawiska te zazwyczaj sterowane są jakimś rodzajem informacji. I tak, procesy noszące znamiona życia kierowane są informacją biologiczną. Oznacza to, że otaczająca nas przyroda jest uporządkowana według jakichś kryteriów. Jednakże przyrodnicy-praktycy napotykają w swoich badaniach na zjawiska wymykające się spod oczekiwanych reguł uporządkowania.

Najczęściej takie nieprzewidywalne zjawiska określane są jako przypadkowe. Zakres zjawisk przypadkowych poszerza się w miarę rozwoju nauki, odkrywania coraz to nowych obszarów badań, stawiania kolejnych hipotez i formułowania teorii. Ujawniane są wciąż nowe zjawiska, które zaskakują, nazywane „przypadkowymi”. W związku z tym coraz więcej tych „przypadkowych” zdarzeń wymaga wyjaśnienia. Warto od razu zaznaczyć, że ekolodzy, podejmując decyzje o swoim działaniu, kierują się zwykle ustalonym celem swojej aktywności. Z tego powodu podejmowane są dyskusje nad istotą przypadku. Są one ważne, gdyż zdarzają się wypowiedzi potoczne, w których wybrzmiewa przekonanie o utożsamianiu zjawiska przypadkowego z cudownym. Szczególnie nasilają się one wobec narastającego zainteresowania relacjami zachodzącymi między nauką a religią¹.

Inspiracje do weryfikacji takich tez można znaleźć między innymi w encyklice Papieża Jana Pawła II *Fides et Ratio* o relacjach między wiarą a rozumem. Czytamy tam między innymi: „Raz jeszcze zostaje tu potwierdzona podstawowa harmonia poznania filozoficznego i poznania wiary: wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara”². I dalej: „Mimo to jednak obecna relacja między wiarą a rozumem domaga się wysiłku wnikliwego rozeznania, ponieważ zarówno rozum, jak i wiara zostały zubożone i osłabione w swych wzajemnych odniesieniach. Rozum, pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia, podążał bocznymi drogami, na których istniało ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Żłudne jest mniemanie,

1 G. Bugajak, „Rozum a wiara” – problem separacji dyscyplin, *Studia Philosophiae Christianae* 43(2007)2, 132-148; Tenże, *Początek świata w nauce i religii. W poszukiwaniu możliwości syntezy*, *Studia Philosophiae Christianae* 32(1996)2, 135-147; M. Heller, *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Kraków 2016.

2 Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, p. 42.

że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu³.

W niniejszym tekście chcemy, idąc za wskazaniem wspomnianej encykliki, „poruszyć rozum” i rozważyć możliwość odróżnienia przypadku od cudu, a następnie skorzystać z propozycji Grzegorza Bugajaka, aby podjąć próbę zastosowania jego koncepcji w naukach przyrodniczych, a przede wszystkim w praktyce ochrony przyrody.

2. POJĘCIE PRZYPADKU W KONTEKŚCIE TEORII NAUKOWYCH

Pojęcie przypadku jest wieloznaczne, stąd też łatwo jest je dostosować do subiektywnych przekonań. Najczęściej potocznie jest ono rozumiane jako wydarzenie nieoczekiwane, zaskakujące, nieprzewidywane itp. Przykładowo: tuż przede mną z muru upadła cegła, choć była dobrze zabezpieczona; spotykam na ulicy kogoś, kto powinien być aktualnie w innym mieście; nagły i nieoczekiwany powrót do zdrowia ze stanu nie dającego żadnych nadziei. W tego rodzaju sytuacjach wydaje się, że nie powinny się one zdarzyć. Przy takim, również potocznym rozumieniu pojęcia przypadku formułowany jest niekiedy sąd w rodzaju: „to niezwykle”, „to jest cud”. A przecież pojęcie cudu jest równie wieloznaczne i charakteryzuje się wieloma konotacjami i znaczeniami kontekstowymi. Jednak głębsze analizy pojęcia przypadku prowadzą do nieco innych interpretacji, ważnych w trakcie badań naukowych, a także do prób doprecyzowania pojęcia cudu⁴. Potocznie cud rozumiany jest jako zjawisko nieprzewidziane,

³ Tamże, p. 48.

⁴ Zobacz więcej: A. Świeżyński, *Cud jako proste działanie ze strony Boga. Filozoficzna propozycja Davida Cornera*, *Studia Philosophiae Christianae* 46(2010)1, 93-124; Tenże, *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Warszawa 2012, 41.

niemożliwe do wyjaśnienia, nadprzyrodzone. Adam Świeżyński, podejmując się analizy zjawisk cudownych, wskazuje na to, że cud określany jest jako zdarzenie ponadnaturalne i spowodowane przez Boga oraz naukowo nie dające się wyjaśnić⁵. Pierwsze z tych określeń cudu rozważane jest w płaszczyźnie ontologicznej, drugie zaś – epistemologicznej.

Definicja słownikowa przypadku wskazuje, że jest to zdarzenie, dla wystąpienia którego nie istnieje przyczyna, lub dla którego nie umiemy podać przyczyny, a więc którego nie umiemy wytłumaczyć, nie przesądzać, czy jest to niemożność trwała, czy tylko chwilowa⁶.

W literaturze polskiej Kazimierz Kloskowski⁷ podjął próbę klasyfikacji pojęcia przypadku i zjawiska przypadkowego. Najpierw dokonał przeglądu różnych sposobów rozumienia przypadku w odniesieniu do hipotez i teorii dotyczących pochodzenia życia⁸. Okazało się, że w analizowanych teoriach abiogenezy zdarzenia przypadkowe odnoszone były do strukturalno-funkcjonalnej samoorganizacji materii⁹. Kloskowski¹⁰, analizując teorie wyjaśniające procesy prowadzące do powstania i ewolucji życia, zwrócił uwagę na różne ujęcia przypadku (od teleologicznego, przez probabilistyczne, po nomologiczne i strukturalne)¹¹, a następnie omówił relacje przypadku do przyczyny¹², do celu¹³ oraz do praw statystycznych i struktural-

5 A. Świeżyński, *Filozofia cudu*, dz. cyt., 30-55.

6 T. Bigaj, *Przypadek*, w: *Słownik Pojęć Filozoficznych*, red. W. Krajewski, Warszawa 1996, 166.

7 K. Kloskowski, *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne*, Gdańsk 1990, 140; por. także: A. Latawiec, *Kilka uwag w sprawie przypadku*, w: *Wokół biofilozofii Kazimierza Kloskowskiego. Wybrane zagadnienia*, red. M. Bała, Pelplin 2004, 84.

8 K. Kloskowski, *Przypadek w genezie życia*, *Studia Philosophiae Christianae* 26(1990)2, 163-168.

9 Tamże 167.

10 K. Kloskowski, *Przypadek jako czynnik abiogenezy*, *Studia Philosophiae Christianae* 21(1985)2, 39-78.

11 Tamże, 41-49.

12 Tamże, 70-71.

13 Tamże, 71-74.

nych¹⁴. Analizując te ujęcia, wspomniany autor wykazał ich dużą różnorodność. Dalsze jego analizy doprowadziły do uchwycenia dwóch istotnych, ogólnych ujęć przypadku. I tak, można zasadniczo wyróżnić dwa rodzaje przypadku: względny i bezwzględny (absolutny). Do pierwszego rodzaju należą te wydarzenia, których przyczyna istnieje w innym układzie odniesienia; zaś do drugiego zdarzenia, które nie znajdują przyczyny w żadnym materialnym układzie odniesienia (inaczej: cuda). Swoje analizy dotyczące wydarzeń przypadkowych Kłoskowski przeprowadził w kontekście teorii abiogenezy¹⁵.

Próba klasyfikacji rozumienia przypadku zajął się także ks. Grzegorz Bugajak¹⁶. Jak sam uprzedził¹⁷, jego koncepcja nie jest ostatecznie ukończona¹⁸, ale już w tym kształcie, w jakim ją sformułował, będzie niezwykle użyteczna dla dalszych analiz i zastosowań. Jej użyteczność wyraża się przede wszystkim w tym, że stanowi ona próbę całościowego przeanalizowania tego pojęcia, używanego w różnych teoriach naukowych.

Koncepcja Bugajaka pomyślana była m.in. jako pewne narzędzie do analiz treści różnych teorii naukowych. Istnieje powszechne przekonanie, że o ile w zjawiskach w skali makro nie napotykamy na większe „niespodzianki”, dotyczące przyczynowo-skutkowego ich wyjaśniania, to w skali mikro takie „niespodzianki” pojawiają się stosunkowo często. Bugajak twierdzi, że analiza kontekstów występowania pojęcia przypadku odnosi się do jego treści, która ma wydźwięk negatywny, ukazując przypadek jako brak czegoś, lub też dotyczy twierdzeń na temat zdarzeń przypadkowych w ich realnym przebiegu

14 Tamże, 74-77.

15 K. Kłoskowski, *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego*, dz. cyt., 140.

16 G. Bugajak, *Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych*, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Kraków 2010, 235-245.

17 Tamże, 244.

18 Wielokrotnie prowadziliśmy rozmowy z Grzegorzem Bugajakiem nad możliwością rozszerzenia tej autorskiej koncepcji.

i z uwzględnieniem okoliczności ich wystąpienia. Można więc rozważać treść „przypadkowości” zdarzeń. Wyznaczając układ pojęć prowadzących do określania pojęcia przypadku, Bugajak zauważa możliwość wykorzystania pewnych par kategorii: przyczyna – cel, rzeczywistość – wiedza o rzeczywistości (płaszczyzna ontologiczna i płaszczyzna epistemologiczna) oraz podmiot – przedmiot (sens podmiotowy i sens przedmiotowy). Ponadto proponuje on kolejne rozróżnienie na przypadek absolutny i przypadek względny¹⁹.

Zgodnie z zaproponowaną typologią omawianego pojęcia, przypadek może być rozumiany jako brak przyczyny lub jako brak celu. W pierwszym typie (jako braku przyczyny) został położony nacisk na faktyczny brak wystąpienia zjawiska poprzedzającego, które skutkowałoby pojawieniem się zdarzenia przypadkowego jako skutku zdarzenia poprzedniego. Ten typ jest wyrazem przypadku ujmowanego ontologicznie. Przypadek ujmowany jako brak przyczyny w sensie ontologicznym oznacza wydarzenie o absolutnym braku przyczyny. Wydaje się jednak, że tego rodzaju zdarzenie nie jest możliwe. Zdaniem Bugajaka rację dla istnienia takiego zdarzenia można rozpatrywać w filozofii. W literaturze można odnaleźć takie ontologiczne ujęcie przypadku w wyjaśnieniach, pojawiających się w odniesieniu do interpretacji mechaniki kwantowej, w poglądach Boecjusza (u którego chodzi „o rezultat działania zbiegających się przyczyn w rzeczach dziejących się dla jakiejś sprawy”²⁰), czy w stanowisku E. Nagela, który wspomina o zdarzeniu zachodzącym „na przecięciu” dwu niezależnych łańcuchów przyczynowych²¹. To ostatnie ujęcie Bugajak proponuje uzupełnić określeniem „względne”.

W zaproponowanej typologii wydarzeń przypadkowych drugi typ to przypadek rozumiany jako brak przyczyny w sensie

19 G. Bugajak, *Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych*, dz. cyt., 235.

20 Tamże, 237.

21 Tamże, 238.

epistemologicznym. Chodzi tu o zdarzenia odnoszone „do wiedzy o związkach przyczynowych, w jakie zdarzenia te wchodzi”²². W literaturze filozoficznej znajdujemy takie wyjaśnienie tego typu zdarzenia, np. u Nagela: „przy braku wiedzy o okolicznościach determinujących jego zajście”²³, czy u Spinozy: niepoznane to znaczy – przypadkowe. Wspomniane tu interpretacje wystąpienia zjawisk przypadkowych nie wykluczają faktu, że te nieznanne w danym momencie przyczyny ich pojawienia się mogą wynikać z braku aktualnej wiedzy (można je wówczas nazwać przypadkami względnymi) lub z nieprzezwyciężalnego braku wiedzy (można je wówczas nazwać przypadkami absolutnymi)²⁴.

Jeśli zaś chodzi o pojęcie przypadku rozumiane jako brak celu, to najczęściej spotykamy je w kontekstach potocznych. Bugajak proponuje wprowadzić tu dwa zasadnicze podtypy pojęcia przypadku: jako przedmiotowy brak celu i jako podmiotowy brak celu. Pierwszy z nich należy rozumieć jako brak „naturalnego nakierowania”, utożsamianego z prawami przyrody, które sterują zjawiskami przyrodniczymi²⁵. A zatem za przypadek jako przedmiotowy brak celu należałoby uznać zdarzenie, które nie jest kierowane prawami przyrody. Jako takie zdarzenie to nie może być przedmiotem badań w ramach nauk przyrodniczych. Jest tak dlatego, że zadaniem tych nauk jest właśnie odkrywanie bądź konstruowanie praw przyrody. Niewystępowanie praw przyrody wyklucza możliwość uprawiania nauk przyrodniczych. Zjawiska przypadkowe w omawianym sensie nie mogą więc być badane naukowo z powodu braku praw nimi rządzących, aż do czasu ich ustalenia w świetle szerszej wiedzy. Takie zjawiska można więc, zdaniem Bugajaka, nazwać co najwyżej relatywnymi do aktualnego stanu wiedzy.

22 Tamże.

23 Tamże.

24 Tamże.

25 Tamże, 239.

Drugi podtyp pojęcia przypadku wiązany z celem rozumiany jest jako podmiotowy brak celu²⁶. Pojęcie przypadku można bowiem łączyć z intencją czy świadomym wyborem celów. Oznacza to, że przyjmuje się istnienie jakiegoś podmiotu, świadomego swoich wyborów lub działań. W tym kontekście przypadek jako podmiotowy brak celu to zdarzenie niespodziewane, nieplanowane. Takie zdarzenie należy interpretować jako względne, gdyż nieplanowane czy nieoczekiwane wydarzenie nie dotyczy podmiotu, dokonującego wyborów i planującego działania. Są to działania konkretnego podmiotu, stąd ich skutki nie są przypadkowe. Skutki (zdarzenia przypadkowe) pojawią się, gdy akty podjęte są świadomie, ale intencje poznającego podmiotu rozmijają się z osiągniętymi rezultatami. W tej sytuacji można też mówić o zaistnieniu przypadku. Przypadek jako podmiotowy brak celu jawi się więc jako zdarzenie, które nie jest skutkiem świadomej działalności podmiotu oraz jako zdarzenie, będące efektem podjętej działalności podmiotu, lecz nakierowane na inny niż osiągnięty cel. W obu typach mamy do czynienia ze względnym charakterem przypadku. Bugajak proponuje, by nazwać je „mianem przypadku jako podmiotowego względnego braku celu”²⁷.

W tej kategorii zdarzeń przypadkowych należy także uwzględnić ich charakter absolutny. Przypadkiem jako podmiotowym absolutnym brakiem celu²⁸ byłoby zdarzenie, w którym nie istniałby żaden podmiot aktów woli czy poznania, czyli zdarzenie, co do którego byłby absolutny brak uświadomionych celów czy planów. Taka sytuacja nie podlega badaniom naukowym.

W odniesieniu do rozumienia przypadku jako podmiotowego braku celu należy jeszcze rozważyć aspekt ontologiczny i aspekt epistemologiczny. I tak, w aspekcie ontologicznym „orzeczenie o przypadku dotyczy zaprzeczenia istnienia podmiotu planującego czy

26 Tamże, 242.

27 Tamże, 243.

28 Tamże.

Tab. 2. Typologia pojęcia przypadku wg Bugajaka

absolutny wykluczenie istnienia przyczyny w każdym porządku	względny niezależne łańcuchy przyczynowe „zbiegające się” w jednym skutku	absolutny nieznanajomość	względny nieznanajomość zrelatywizowana do aktualnego stanu wiedzy
sens ontologiczny nieistnienie przyczyny			
brak przyczyny			
przypadek			
brak celu			
przedmiotowy „naturalne nakierowanie” – prawa przyrody			
sens ontologiczny nieistnienie właściwych praw przyrody		sens epistemologiczny nieznanajomość właściwych praw przyrody	
absolutny brak odpowiednich praw przyrody	względny „naturalne nakierowanie” na cele inne niż faktycznie osiągnięte	absolutny nieznanajomość praw	względny nieznanajomość zrelatywizowana do aktualnego stanu wiedzy
sens ontologiczny nieistnienie podmiotu świadomy podmiot		sens epistemologiczny podmiot poznający	
absolutny nieistnienie podmiotu		względny brak identyfikacji działającego podmiotu lub celów działania inne niż faktycznie osiągnięte	absolutny fundamentalna niemożność zdobycia wiedzy o celowych warunkach kowaniach zdarzenia

Źródło: G. Bugajak, *Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych*, w: *Filozofia przyrody współczesnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Kraków 2010, 245).

sprawiającego pewien skutek (w wersji absolutnej) lub twierdzenia, że skutek ów nie jest rezultatem świadomego działania jakiegoś konkretnego podmiotu (w wersji względnej). W sytuacji zaś, gdy jakiś skutek nie jest przewidziany przez kogoś (sens względny) lub nie może być przewidziany przez nikogo (sens absolutny), mamy do czynienia z przypadkiem jako podmiotowym brakiem celu w sensie epistemologicznym²⁹.

Już pobieżna analiza schematu dotyczącego pojęcia przypadku autorstwa Bugajaka pozwala zauważyć, że w naukach przyrodniczych należy pominąć wszystkie ujęcia o charakterze absolutnym. Wypracowana klasyfikacja, jak sam Bugajak wskazuje, ma być pomocna przy „precyzyjnym formułowaniu i odczytywaniu stanowisk zajmowanych w wielu filozoficznych dyskusjach, zwłaszcza tych, które dotyczą interpretacji osiągnięć nauk przyrodniczych”³⁰. Aby wykazać użyteczność koncepcji Bugajaka, będziemy w dalszej części tekstu analizować zjawiska przypadkowe, rodzące dylematy w pracach badawczych ekologów, a zachodzące zarówno w przyrodzie, jak i w działaniach dotyczących ochrony przyrody. Przyjęcie w poniższym artykule perspektywy nauk przyrodniczych skutkować będzie pewnym ograniczeniem koncepcji Bugajaka i skupieniu się na przypadkach w ujęciu względnym. Poniżej przedstawiony jest schemat po uwzględnieniu przyjętego założenia.

29 Tamże, 244.

30 Tamże, 245.

Tab. 2. Typologia pojęcia przypadku w naukach przyrodniczych

sens ontologiczny (nieistnienie przyczyny) niezależne łańcuchy przyczynowe „zbiegające się” w jednym skutku – np. procesy ewolucyjne		sens epistemologiczny (nieznajomość przyczyny)nieznajomość zrelatywizowana do aktualnego stanu wiedzy	
brak przyczyny			
przypadek			
brak celu			
przedmiotowy „naturalne nakierowanie” – prawa przyrody np. czynniki ewolucyjne – mutacje, izolacje		podmiotowy świadomy podmiot	
sens ontologiczny (nieistnienie właściwych praw przyrody) – „naturalne nakierowanie” na cele inne niż faktycznie osiągnięte	sens epistemologiczny (nieznajomość właściwych praw przyrody) - nieznajomość praw zrelatywizowana do aktualnego stanu wiedzy	sens ontologiczny (podmiot działający) – brak identyfikacji działającego podmiotu lub cele działania inne niż faktycznie osiągnięte	sens epistemologiczny (podmiot poznający) – usuwalna niemożność zdobycia wiedzy o celowych uwarunkowaniach zdarzenia

Opracowanie własne na podstawie: G. Bugajak, *Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych*, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytnewska, A. Łukasik, Kraków 2010, 245).

3. PRZYPADEK A NAUKI PRZYRODNICZE

Wydarzenia w świecie przyrody powszechnie poznaje się dzięki zmysłom. Obserwacje te pozwalają na sformułowanie wniosku, że świat przyrody jest uporządkowany, dobrze zorganizowany. Można przyjąć, że porządek i organizacja w świecie przyrody przejawiają się zarówno w strukturze organizmów, jak i w ich funkcjonowaniu.

Według Teresy Ścibor-Rylskiej organizację tę można rozumieć jako „zespolenie w całość różnorodnych strukturalnie i funkcjonalnie elementów, współdziałających ze sobą w sposób skoordynowany, harmonijny i ekonomiczny dla osiągnięcia zaplanowanych celów”³¹.

31 T. Ścibor-Rylska, *Tajemnice uorganizowania żywej komórki*, Warszawa 1986, 59.

Wydaje się, że zarówno organizacja, jak i porządek mają celowy charakter. Za ten porządek organizacyjny w strukturach i funkcjach odpowiada informacja. Jest ona czynnikiem sterującym procesami strukturalnymi i funkcjonalnymi. W ożywionej przyrodzie występują różne typy informacji (biologicznej), przenoszonej za pomocą odpowiednich rodzajów nośników. Stąd też w procesie poznawania zmysłowego jawi się nam obraz zdarzeń celowych, uporządkowanych, dobrze zorganizowanych. Mają one swoje uzasadnienie w prawach przyrody, a także w przekonaniu filozofów, że każda zmiana, każde zjawisko wywołują oczekiwane zmiany czy inne zjawiska. Według filozofów oznacza to zgodność z zasadą, że każde zjawisko zawsze i z konieczności wywołuje ściśle określone zjawisko, czyli ta sama przyczyna wywołuje ten sam skutek. W makroświecie obraz ten postrzegany jest jako zdeterminowanie, w którym nie ma miejsca na zjawiska nieprzewidziane, przypadkowe. W mikroświecie nie obserwujemy takiej prostej zależności. A właśnie w tej skali zjawiska są wyjaśniane w świetle teorii kwantowej. Oznacza to, że mikroświat charakteryzuje się indeterminizmem. Nie oznacza to, że w tej sytuacji mamy pełną dowolność przebiegu zdarzeń, lecz że zachowane jest jakieś prawdopodobieństwo ich występowania.

Jak zauważa Anna Lemańska, przedmiotem badań nauk przyrodniczych są wyłącznie zjawiska, czyli to, co można zaobserwować (bezpośrednio lub pośrednio). Możemy zatem przewidywać zdarzenia, opisywać świat, wyjaśniać zachodzące w przyrodzie zjawiska. Jednak metoda nauk przyrodniczych ma swoje ograniczenia, gdyż nie pozwala na wyjście poza to, co można zaobserwować³². „W obszarze nauk przyrodniczych w szczególności nie można rozstrzygać o istnieniu bądź nieistnieniu rzeczywistości pozazjawiskowej, rzeczywistości transcendentnej względem świata materialnego. Zadaniem filozofa jest jednak próba dotarcia do istoty rzeczywistości ukrytej

32 Zob. A. Lemańska, *Filozofia przyrody a wyniki nauk przyrodniczych*, *Studia Philosophiae Christianae* 43(2007)1, 115-123.

poza zjawiskami. To, co w filozofii jest określane mianem istoty, nie jest możliwe do zaobserwowania”³³.

Zdarzenia przypadkowe możemy dostrzec także w zjawiskach przyrodniczych, badanych przez nauki przyrodnicze, zajmujące się ochroną przyrody. Przykładem mogą być badania podejmowane nad różnorodnością biologiczną na wszystkich jej poziomach (genetycznym, gatunkowym, ekosystemowym). Janusz Uchmański zwraca uwagę na pytania, na które trudno jest obecnie znaleźć odpowiedź: (1) jakie są przyczyny tego, że różnorodność biologiczna trwa, a po każdym zdarzeniu powodującym jej obniżenie, życie na Ziemi powraca w jeszcze większej obfitości i różnorodności?; (2) jeśli nie dobór naturalny, to co zapewnia trwałość różnorodności biologicznej?³⁴. Okazuje się więc często, że nie znamy przyczyny obserwowanych zjawisk.

Zagadnienie przypadku możemy zaobserwować w *conservation biology*, zaproponowanej przez Michaela E. Soulé w 1985 roku. Jak sam autor stwierdził, jest to „dyscyplina kryzysowa”, gdyż biolodzy zajmujący się ochroną przyrody, muszą podejmować decyzje nie mając pełnej wiedzy co do ich skutków³⁵. Jest to uwarunkowane tym, że propozycja tej nauki jest odpowiedzią na dostrzeżony kryzys ekologiczny i szybkie zmiany zachodzące w środowisku naturalnym. Dlatego, jak przekonuje Soulé, nie ma czasu na czekanie na sprawdzone rozwiązania. Należy zatem działać, licząc się zarówno z niepowodzeniami przy ochronie bioróżnorodności, jak i z występującymi zdarzeniami przypadkowymi. Ma to być cena za zmniejszenie tempa wymierania gatunków i utraty siedlisk. Takie dyscypliny kryzysowe mają charakter interdyscyplinarny, gdyż obejmują wyniki badań nauk ścisłych i humanistycznych. Dzięki tej interdyscyplinarności

33 Tamże, 120.

34 Por. J. Uchmański, *Ekologia oczami nie ekologa*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 15(2017)2, 27-39.

35 M.E. Soulé, *What Is Conservation Biology?*, *BioScience* 35(1985)11, 727-734.

poszerzają się także możliwości badawcze, zaczerpnięte z obu dyscyplin. Wymieniona nauka przyrodnicza będzie charakteryzowała się tym, że w jej obszarze napotykać będziemy przypadek rozumiany jako podmiotowy brak celu (względny).

4. DYLEMAT POZNAWCZY JAKO SKUTEK ZDARZEŃ PRZYPADKOWYCH

Jak wskazuje Michał Heller, przypadek jest nieusuwalnym elementem wszechświata: „(...) przypadek nie jest jakąś destrukcyjną siłą, która niszczy, lub przynajmniej narusza, strukturę Wszechświata zakodowaną w prawach przyrody. (...) Co więcej, przypadki nie są wyłomem w matematycznym porządku Wszechświata, same mają charakter matematyczny i, jako takie, są istotnym aspektem »matematyczności świata«³⁶. Podobnie twierdzi Lemańska, pisząc, że „zachodzenie zdarzeń przypadkowych nie oznacza zatem tego, że przyroda jest chaosem, nie przeczy też zasadzie przyczynowości”³⁷. Ponadto „ich zajście jest spowodowane zetknięciem się niezależnych od siebie ciągów przyczynowych, które z reguły są ściśle zdeterminowane. (...) Wydaje się bowiem, że struktury biologiczne powstały na skutek działania tego rodzaju przypadku. Nawet jednak te zdarzenia, które są przypadkowe w sensie bezwzględnym (nie mają swej przyczyny w żadnym układzie odniesienia), podlegają prawom rachunku prawdopodobieństwa”³⁸.

Warto podkreślić w tym miejscu, że zdobyta przez konkretnego człowieka wiedza o zjawiskach w przyrodzie ma charakter fragmentaryczny. Jest ona bowiem „zakresowo ograniczona do wycinka rzeczywistości i to ujętej jeszcze z określonej strony, w zależności od typów aktów poznawczych, jakimi się posłużył. Od tego natomiast,

36 M. Heller, *Konieczność i przypadek w ewolucji Wszechświata*, *Studia Philosophiae Christianae* 46(2010)1, 24.

37 A. Lemańska, *Kilka uwag o zdeterminowaniu przyrody*, *Studia Philosophiae Christianae* 39(2003)2, 235.

38 Tamże.

w jaki sposób owe akty spełnił, zależy jakość uzyskanej wiedzy. Z tej racji możemy mówić o stopniach wiedzy, nigdy jednak nie możemy zasadnie mówić o stopniowaniu prawdy³⁹.

W praktyce ochrony środowiska przyrodniczego spotykamy się z dylematami o charakterze poznawczym i decyzyjnym. Często przyjmuje się, że dylemat dotyczy dokonania wyboru jednej z równoważnych możliwości o tej samej wadze, przy czym wybór jednej z nich oznacza utratę rozwiązania alternatywnego. Stąd skutki tego wyboru ujawniają się z biegiem czasu. Jedna grupa dylematów wynika z naszej niewiedzy przy podejmowaniu decyzji, co do działania na rzecz przyrody. W konsekwencji oznaczać będzie nieznaną skutków podjętego działania. Na przykład decyzja, dotycząca wyboru przedmiotu ochrony na danym terenie: czy proces przyrodniczy, czy stan przyrody, który jest nam obecnie znany. Ochrona jednego aspektu wyklucza drugi. Proces przyrodniczy jest dynamiczny i zmienny, a więc przyroda ma podlegać zmianom. Oznacza to możliwość dopuszczenia do utraty chronionych elementów. W drugim przypadku ochrona aktualnej postaci przyrody może być postrzegana jako próba zakonserwowania pewnego stanu przyrody i niedopuszczania do przebiegu wybranych naturalnych procesów.

Inaczej rzecz ujmując, możemy mówić o dylematach w sytuacji wystąpienia nieoczekiwanych skutków działalności człowieka. Pustynia Błędownska jest dobrym tego przykładem. Obecny wygląd tego miejsca jest efektem znaczącej degradacji całego terenu. Dziś jednak przyrodniczy chronią przypadkowo wykształcone siedlisko i nasza działalność ma na celu niedopuszczenie do przywrócenia stanu sprzed naszej pierwszej, znacząco negatywnej ingerencji⁴⁰. Można więc powiedzieć, że cenione walory tego obszaru są efektem zdarzeń przypadkowych.

39 J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, 37.

40 M. Łatawiec, *Rozpoznawanie granic ingerencji człowieka w środowisko przyrodnicze*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 14(2016)1, 85.

Niektóre zjawiska przypadkowe można z perspektywy czasu wyjaśnić za pomocą nauk przyrodniczych. Taki przykład odnajdujemy na terenie Yellowstone, gdzie wskutek pojawienia się nowego gatunku ryby w jeziorze populacja jeleni zaczęła się starzeć. Zjawisko to można traktować jako przypadkowe. Otóż ryba palia jeziorowa (*Salvelinus namaycush*)⁴¹ zaczęła wypierać z naturalnych stanowisk łososa Clarka (*Oncorhynchus clarkii*). W konsekwencji tego procesu zmniejszyła się liczebność łososi składających ikrę w niewielkich strumykach wokół jeziora, zaś palia swą ikrę składa na dnie jeziora, nie wpływając do strumieni. To z kolei wpłynęło na dietę niedźwiedzi grizzly (*Ursus arctos horribilis*). Te ostatnie po ograniczeniu liczebności łososi w potokach wiosną zaczęły polować na młode jelenie (*Cervus elaphus*)⁴². I właśnie te polowania na młode osobniki przyspieszyły efekt starzenia się populacji jeleni. Zatem w początkowej sytuacji pojawienie się efektu starzenia wśród populacji jeleni miało w sensie poznawczym charakter przypadkowy, dopóki nie została poszerzona wiedza naukowców. Z kolei wiedza ta eliminuje część potencjalnych (i rzeczywistych, wcześniejszych) dylematów, wynikających z wyboru strategii ochrony omawianego ekosystemu.

Rozwój badań ekologicznych przyczynia się do wyjaśniania występowania zjawisk przypadkowych. Nie zawsze jednak otrzymywany jest ich pełny obraz i nie zawsze jeszcze uzyskujemy o nich pełną wiedzę. Przykładem takiej sytuacji mogą być prace nad reintrodukcją motyla – modraszka ariona (*Maculinea arion*). Mimo poznania gatunków roślin żywicielskich i mrówek wpływających na sukces jego populacji w każdej fazie cyklu życiowego motyla, nadal część pytań pozostaje bez odpowiedzi. „Nie wiadomo właściwie, na czym

41 Gatunek ten na innych stanowiskach sam jest zagrożony.

42 A.D. Middleton, T.A. Morrison, J.K. Fortin, C.T. Robbins, K.M. Proffitt, P.J. White, D.E. McWhirter, T.M. Koel, D.G. Brimeyer, W.S. Fairbanks, M.J. Kauffman. *Grizzly bear predation links the loss of native trout to the demography of migratory elk in Yellowstone*, Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences 280(2013)1763, doi: 10.1098/rspb.2013.0870.

polega mechanizm adopcji przez mrówki. Długi, kilkudziesięciminutowy rytuał sugeruje, że w tym czasie gąsienica nabiera od robotnic pewnych cech chemicznych – swoistego kamuflażu. Nie wyjaśnia to jednak wysokiej specyficzności w stosunku do gospodarza⁴³.

W swojej koncepcji przypadku Bugajak wyraźnie podkreślił, że istnieje wiele sposobów rozumienia zarówno pojęcia przypadku, jak i wydarzenia przypadkowego. Należy zaznaczyć, że ocena, czy zauważone wydarzenie ma charakter przypadkowy czy nie, jest możliwa dopiero po jego zaistnieniu. Inaczej jest, gdy mamy ocenić wydarzenie w sytuacji dylematu poznawczego. Dylemat to rozterka przed podjęciem działania lub rozterka po ujawnieniu wydarzenia lub ciągu wydarzeń przypadkowych. Wydaje się, że dylematy najpierw pojawiają się w umysłach decydentów przed podjęciem działania na rzecz ochrony przyrody, ale czasami są one rozpoznawane dopiero po podjęciu jakiejś ingerencji człowieka w przyrodę. Formułowane jest wówczas pytanie: jak możliwe jest pojawienie się tak nieoczekiwanego, nieprzewidzianego skutku? Być może jest to skutek nieumiejętnego poznania rzeczywistości przyrodniczej i fałszywego rozpoznania reguł w niej panujących. Przytoczona koncepcja przypadku Bugajaka pozwala lepiej zrozumieć istotę takiego dylematu i źródło jego pochodzenia.

5. ZAKOŃCZENIE

Wykazano, że koncepcja przypadku G. Bugajaka jest przydatna w identyfikowaniu zjawisk przypadkowych w obszarze ochrony przyrody. Zjawiska te wywołują wśród ekologów rozmaite dylematy poznawcze. W sytuacji konieczności podejmowania decyzji dotyczących zarządzania przyrodą, istotne jest ustalenie źródła, przyczyn

43 M. Sielezniew, A.M. Stankiewicz, *Historia modraszka ariona Maculinea arion L., czyli jak motyl wszedł do kanonów ekologii i ochrony przyrody*, *Wiadomości Ekologiczne* 50(2004)3, 163.

i sposobów ich zaistnienia. Podkreślono, które ujęcie przypadku jest użyteczne w praktycznej ochronie przyrody. Zatem spośród zaproponowanych typów przypadku w naukach przyrodniczych odnajdujemy pojawianie się zjawisk przypadkowych, wynikających z nieznaności ich przyczyny, a więc przypadku w sensie epistemologicznym. Mogą one wystąpić również na skutek braku celu w ujęciu podmiotowym względnym.

Okazuje się też, że dylematy w ochronie przyrody wynikają z nieznaności przyczyny zaistnienia zjawisk przypadkowych. Przy wstępnym przyjęciu, że dylemat poznawczy to pewien rodzaj rozterki, możemy uznać, iż powstaje on już w chwili dokonywania wyboru działania i ustalania konsekwencji tych wyborów. Ten rodzaj dylematu jest skutkiem ułomności ludzkiego poznania. Działalność ekologów powinna być związana ze znajomością celów ich działania. Stąd pojawienie się zjawiska przypadkowego w efekcie podjętych działań celowych wynikać może z nieprawidłowego rozpoznania celu lub z niedostatecznej wiedzy o skutkach planowanej aktywności.

Przyroda ożywiona mimo funkcjonowania według poznanych praw, jest bardziej skomplikowana i tajemnicza niż się to powszechnie uważa – różnego rodzaju relacje, zachodzące między organizmami i ich środowiskiem, są przyczyną pojawiania się zjawisk przypadkowych. Naszym celem było wskazanie użyteczności koncepcji przypadku Bugajaka oraz uchwycenie relacji zachodzących między przypadkiem wyróżnionym w zaproponowanej przez niego typologii i dylematem poznawczym, poprzedzającym działania w zakresie ochrony środowiska.

BIBLIOGRAFIA

- Bigaj T., *Przypadek*, w: *Słownik Pojęć Filozoficznych*, red., W. Krajewski, Warszawa 1996, 166.
- Bugajak G., „*Rozum a wiara*” – *problem separacji dyscyplin*, *Studia Philosophiae Christianae* 43(2007)2, 132-148.

- Bugajak G., *Pojęcie przypadku i jego zastosowanie w analizach teorii naukowych*, w: *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, 235-245.
- Bugajak G., *Początek świata w nauce i religii. W poszukiwaniu możliwości syntezy*, *Studia Philosophiae Christianae* 32(1996)2, 135-147.
- Heller M., *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Heller M., *Konieczność i przypadek w ewolucji Wszechświata*, *Studia Philosophiae Christianae* 46(2010)1, 17-24.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998.
- Kloskowski K., *Przypadek jako czynnik abiogenezy*, *Studia Philosophiae Christianae* 21(1985) 2, 39-78.
- Kloskowski K., *Przypadek w genezie życia*, *Studia Philosophiae Christianae*, 26(1990)2, 163-168.
- Kloskowski K., *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne*, Wydawnictwo „Stella Maris”, Gdańsk 1990.
- Krajewski W. (red.), *Słownik Pojęć Filozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1996.
- Krokos J., *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, 25-41.
- Latawiec A., *Kilka uwag w sprawie przypadku*, w: *Wokół biofilozofii Kazimierza Kloskowskiego. Wybrane zagadnienia*, red. M. Bała, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2004, 81-86.
- Latawiec M., *Rozpoznawanie granic ingerencji człowieka w środowisko przyrodnicze*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 14(2016)1, 77-97.
- Lemańska A., *Filozofia przyrody a wyniki nauk przyrodniczych*, *Studia Philosophiae Christianae* 43(2007)1, 115-123.
- Lemańska A., *Kilka uwag o zdeterminowaniu przyrody*, *Studia Philosophiae Christianae* 39(2003)2, 221-235.
- Middleton A.D., Morrison T.A., Fortin J.K., Robbins C.T., Proffitt K.M., White P.J., McWhirter D.E., Koel T.M., Brimeyer D.G., Fairbanks W.S., Kauffman M.J., *Grizzly bear predation links the loss of native trout to the demography of migratory elk in Yellowstone*, *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 280(2013)1763, doi: 10.1098/rspb.2013.0870.
- Sielezniew M., Stankiewicz A.M., *Historia modraszka ariona Maculinea arion L., czyli jak motyl wszedł do kanonów ekologii i ochrony przyrody*, *Wiadomości Ekologiczne* 50(2004)3, 149-169.
- Soulé M.E., *What Is Conservation Biology?*, *BioScience*, 35(1985)11, 727-734.

- Ścibor-Rylska T., *Tajemnice uorganizowania żywej komórki*, PAX, Warszawa 1986.
- Świeżyński A., *Cud jako proste działanie ze strony Boga. Filozoficzna propozycja Davida Cornera*, *Studia Philosophiae Christianae* 46 (2010)1, 93-124.
- Świeżyński A., *Filozofia cudu: w poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012.
- Uchmański J., *Ekologia oczami nie ekologa*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 15(2017)2, 27-39.

THE USEFULNESS OF GRZEGORZ BUGAJAK'S CHANCE CONCEPT IN THE NATURAL SCIENCES

Abstract. Nature is known through empirical methods. The development of a scientific methodology enables us to reveal the secrets of nature. Hypothesis and theories are formulated in order to explain phenomena. However, in this ordered world there are also events that occur randomly. Within this framework, Grzegorz Bugajak's concept of chance will be applied to show its usefulness in the field of environmental protection. By referring to specific examples, we will discuss the circumstances of the occurrence of random phenomena in nature that create dilemmas for naturalists. Our aim is to single out an interpretation of Bugajak's concept of chance that can be usefully employed by ecologists.

Keywords: Grzegorz Bugajak; chance; nature; knowledge dilemma; environmental protection

Michał Latawiec

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8803-4202>

m.latawiec@uksw.edu.pl

Anna Latawiec

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0769-7328>

a.latawiec@uksw.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.05

RADOSŁAW KAZIBUT

FILOZOFIA PRZYRODY W ALCHEMII. ZARYS ZWIĄZKÓW¹

Streszczenie. Celem moich rozważań jest przedstawienie związków pomiędzy dociekaniem filozofów przyrody a rozwojem tradycji alchemicznej. Odwołam się do wybranych koncepcji ukształtowanych w dziejach alchemii. Będę argumentował na rzecz tezy, że dociekania alchemików przybierały postać rozbudowanych systemów tworzących koherentne obrazy świata przyrody, które implikowały określone typy filozofii przyrody.

Słowa kluczowe: filozofia przyrody; alchemia; obraz świata

1. Wstęp. 2. Wielowymiarowość alchemii. 3. Filozoficzne sposoby refleksji nad przyrodą. 4. Filozoficzne obrazy świata przyrody w alchemii. 4.1. Nurt hermetyczno-egzoteryczny. 4.2. Nurt empiryczno-egzoteryczny. 4.3. Dualizm alchemii Paracelsusa. 5. Podsumowanie.

1. WSTĘP

Filozofia przyrody i alchemia są przedmiotem ludzkiego zainteresowania równie długo. Celem moich rozważań jest przedstawienie związków pomiędzy dociekaniem filozofów przyrody a rozwojem tradycji alchemicznej. Z racji ograniczeń nakładanych przez formę artykułu nie mogę szczegółowo prześledzić dziejów wskazanego powinowactwa. Jestem zmuszony dokonać syntezy, która pociąga za sobą konieczność nie tylko pominięcia skądinąd ważnych składowych obu tradycji, ale przede wszystkim dokonania szeregu uproszczeń. Odwołam się tylko do wybranych koncepcji kultury alchemicznej. Dzięki temu uzyskam możliwości uchwycenia związków filozofii przyrody i alchemii w szerokiej perspektywie. Będę argumentował na rzecz tezy, że dociekania alchemików przybierały postać

¹ Ostatnia moja rozmowa z ks. prof. Grzegorzem Bugajakiem dotyczyła związków filozofii i alchemii. Tekst ten poświęcam Jego pamięci.

rozbudowanych systemów, tworzących koherentne obrazy świata przyrody, które implikowały określone typy filozofii przyrody.

2. WIELOWYMIAROWOŚĆ ALCHEMII

Tradycja i praktyka alchemiczna jest jednym z najbardziej nieuchwytnych fenomenów kultury. Parafrazując słowa Mistrza Eckharta, można stwierdzić: alchemia jest bezimienna. Idąc tropem wskazanym przez niemieckiego mistyka, łatwiej jest formułować negatywne twierdzenia o naturze alchemii niż pozytywne. Początki działalności alchemicznej giną w mrokach dziejów, a jej korzenie sięgają głębiej, niż znane nam ślady jej obecności w starożytnej Babilonii, Egipcie i Grecji. „Zachodni alchemik doprowadza do końca ostatni etap prastarego programu rozpoczętego przez *homo faber* w dniu, gdy podjął on dzieło przekształcania natury – natury zawierającej w sobie *sacrum* i potencjalną hierofanię. Idea alchemicznej transmutacji jest cudownym ukoronowaniem wiary w możliwość zmieniania natury poprzez ludzką pracę”². Do momentu rozpoczęcia się w XVII wieku wielkiej rewolucji naukowej dociekania alchemików były krytykowane, ale mimo wszystko akceptowane, także przez luminarzy nowożytnej nauki. Powszechnie znane jest zainteresowanie alchemią, żywione między innymi przez Roberta Boyle’a i Izaaka Newtona³. Jednak powstanie nowożytnego paradygmatu poznania naukowego przesądziło o odrzuceniu i instancjonalnym uznaniu alchemii za działalność pseudonaukową. Alchemia została wyrzucona poza ramy

2 M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, tłum. z ang. A. Leader, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, 187-188

3 L. Principe, *The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest*, Princeton University Press, Princeton 1998; W.R. Newman, *The Alchemical Sources of Robert Boyle's Corpuscular Philosophy*, *Annals of Science* 53(1996)6, 567-585; B.J.T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy: Or, „The Hunting of the Greene Lyon”*, Cambridge University Press, Cambridge 1975; W. Newman, *Newton the Alchemist: Science, Enigma, and the Quest for Nature's „Secret Fire”*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2019.

racjonalnego myślenia i tym samym usunięta z akademii, zesłała „do podziemia”, dając początek różnorodnym nurtom ezoterycznych poszukiwań. Biorąc pod uwagę „długie trwanie” tej tradycji, niezmiernie trudno wskazać składowe aktywności alchemików, które bezwzględnie zawsze określały istotę ich działalności.

Badacze, podejmując próbę zdefiniowania alchemii, zwykle starają się podkreślać jej synkretyczny charakter. Dla przykładu Frank Sherwood Taylor stwierdził: „Alchemia nie jest łatwa do zdefiniowania. Niektórzy chcieliby zawęzić jej znaczenie do »transmutacji metali«; inni pragną włączyć w jej zakres wszystko, co odnosi się do egzaltacji i regeneracji czy to metali, czy ludzkiego umysłu. Alchemia nie jest tożsama ani z mistycyzmem, ani z metalurgią. Jeden z najwcześniejszych tekstów alchemicznych, *Physika kai mystika* Demokryta (ok. 100 r.n.e), najkrócej wyraża swoim tytułem naturę opisanej w niej sztuki, którą można zdefiniować następująco: sztuka pozornie odnosząca się do transmutacji metali, a opisywana za pomocą terminologii jednocześnie fizycznej i mistycznej”⁴. Z kolei Michael Pereira zauważa: „Alchemia jest poszukiwaniem czynnika materialnej doskonałości, wytworzonego poprzez twórczą aktywność (*opus*), w której człowiek i natura współpracują. Występuje w wielu kulturach (Chin, Indii, Islamu; w świecie łacińskim od czasów hellenistycznych) w różnych formach: dążąc do produkcji złota; udoskonalenia substancji podstawowych; stworzenia eliksiru przedłużającego życie, a nawet dającego nieśmiertelność. Ze względu na swój cel, aktywność alchemików jest zawsze ściśle związane z religijną doktryną odkupienia, która obecna jest w każdej cywilizacji, w której alchemia jest stosowana”⁵.

4 F. Sherwood Taylor, *The Origins of Greek Alchemy*, *Ambix* 1(1937)1, 30. (Chodzi o tekst alchemiczny błędnie przypisywany Demokrytowi (pseudo-Demokrytowi) *Physika kai mystika* – przyp. red.)

5 M. Pereira, *Alchemy*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, Routledge, London – New York 1988, 155.

W świetle przytoczonych powyżej prób scharakteryzowania alchemii – tylko dwóch spośród licznych obecnych w literaturze przedmiotu – można stwierdzić, że sztuka alchemiczna uprawiana była w różnorodnych osnowach: geograficznych, historycznych, kulturowych, religijnych, filozoficznych. Wielość wymienionych powyżej kontekstów pokazuje, że z perspektywy współczesnej humanistyki „kultura alchemiczna” musi być dyskutowana jako aktywność wielowymiarowa. Tym samym nie sposób, bez poczucia swoistego dysonansu, zredukować aktywności alchemików do – w jakiś sposób rozumianej – esencji. Ponadto, obraz alchemii komplikuje się, kiedy odwołamy się do twierdzeń na temat alchemii, które formułowali ją praktykujący. Rafał Prinke podkreśla ten fakt: „Rozumienie słowa »alchemia« zmieniało się nie tylko w różnych epokach, ale często współcześni sobie autorzy używali tego terminu w bardzo odmiennych znaczeniach”⁶.

Dostrzegana przez Prinke polisemia w użyciu terminu alchemia wynikała między innymi z tego, że działalność alchemików miała charakter dwuwymiarowy: egzoteryczny i ezoteryczny⁷. Roger Bacon w *Opus Tertium* (1267) składnik egzoteryczny określał jako praktykę materialną (*alkimia operativa et practica*), a komponent ezoteryczny (*alkimia speculativa*) utożsamiał z refleksją duchową i mistyczną⁸. Z tej perspektywy w tradycji alchemicznej można wyodrębnić dociekania, które w większym stopniu prowadzone były w sposób, który ze współczesnej perspektywy można określić jako protolaboratoryjny⁹.

6 R.T. Prinke, *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*, Wydawnictwo PAN, Warszawa 2014, 19.

7 W.H. Brock, *Historia chemii*, tłum. z ang. J. Kurlowicz, Prószyński i s-ka, Warszawa 1999, 16-17.

8 G.F. Călian, *Alkimia operativa and alkimia speculativa. Some Modern Controversies on the Historiography of Alchemy*, w: *Annual of Medieval studies at CEU*, vol. 16, red. J.A. Rasson, K. Szende, Central European University Budapest, Budapest 2010, 178.

9 R. Kazibut, *Pseudolaboratorium – protolaboratorium – nauki laboratoryjne. Zasada intersubiektywnej powtarzalności i odtwarzalności jako kryterium demarkacji*, *Studia Philosophica Wratislaviensia* 7(2012)4, 105-121.

Analogicznie można wskazać koncepcje alchemiczne, których autorzy zainteresowani byli tylko dociekaniem o charakterze duchowym, tym samym marginalizując wymiar materialny. Badacze dziejów alchemii przekonują, że rozdzielanie składnika ezoterycznego i egzoterycznego aktywności alchemicznej ma uzasadnienie co najwyżej analityczne. W świetle materiału historycznego działalność alchemików była przede wszystkim konglomeratem praktyki i spekulacji¹⁰.

3. FILOZOFICZNE SPOSOBY REFLEKTOWANIA NAD PRZYRODĄ

Michał Heller zaproponował typologię filozoficznej refleksji nad przyrodą. Przyjął w niej podział, w którym status poznawczy danej koncepcji, ukształtowanej w dziejach filozofii przyrody, jest oceniany przez pryzmat związków danej koncepcji z osiągnięciami nauk przyrodniczych. Tylko filozofia przyrody, która „przylega do nauki”, tzn. budowana jest na podstawie ustaleń dokonanych przez przyrodoznawców, może dostarczać wiedzę o świecie, a tym samym być wartościowa poznawczo. Jednocześnie taka filozofia przyrody musi być konstruowana zgodnie z regułami metodologicznymi ustalonymi na gruncie filozofii nauki¹¹. Zaproponowaną przez Hellera perspektywę oceny wartości koncepcji z zakresu filozofii przyrody można określić jako podejście scjentystyczne. Znaczenie ma tylko taka filozofia przyrody, którą na płaszczyźnie epistemologicznej, ontologicznej i metodologicznej można powiązać z ustaleniami nauk przyrodniczych. Kwestia, na ile uprawiana w ten sposób filozofia przyrody pozostaje autonomiczna względem przyrodoznawstwa, a tym samym bada obszary nie eksplorowane przez nauki empiryczne, jest zagadnieniem, które pozostawiam bez rozstrzygnięcia. Zaakceptowanie kryterium

10 Zob. R. Halleux, *Les text alchimiques*, (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 32), Brepols, Turnhout 1979, 49.

11 M. Heller, *Czy istnieje autentyczna filozofia przyrody?*, *Studia Philosophiae Christianae* 23(1987)1, 8-10.

Hellera pociąga za sobą następujące konsekwencje: po pierwsze, każda refleksja filozoficzna nad przyrodą, która poszukuje legitymizacji w innych źródłach niż nauki przyrodnicze nie ma wartości poznawczej; po drugie, filozofia przyrody w znacznym stopniu staje się filozoficzną refleksją nad dokonaniem przyrodoznawstwa; po trzecie, o wartościowej poznawczo filozofii przyrody można mówić tylko od momentu ukształtowania się nowożytnego paradygmatu poznania naukowego¹². Przyjęcie kryterium Hellera wyklucza możliwość uznania refleksji alchemicznej jako dostarczającej wartościowej wiedzy o świecie przyrody.

Bardzo powszechne jest przekonanie, że alchemia to paradygmatyczny przykład działalności pseudonaukowej. Jednak prowadzona na ten temat w literaturze przedmiotu dyskusja pokazuje, że alchemicy w wielu aspektach swojej aktywności postępowali w sposób racjonalny. Badacze argumentują, że tradycję alchemiczną należy identyfikować jako protonaukową działalność poznawczą¹³. Zgadając się z tym ujęciem relacji pomiędzy alchemią a nauką, można uznać, że w dziejach ludzkości alchemia odegrała podobną funkcję, jak np. jońska filozofia przyrody. Aby uzasadnić ten pogląd wykorzystam zaproponowaną przez Zygmunta Hajduka systematyzację stylów uprawiania filozofii przyrody. Hajduk proponuje następującą typologię filozofii przyrody: „W filozofii przyrody pierwszego rzędu (PN1) źródło to jest niezależne od konstrukcji budowanych w naukach

12 Heller stwierdził, że przed powstaniem nowożytnej nauki nie ma problemu z oceną wartości poznawczej przed-nowożytnych koncepcji przyrody, gdyż *de facto* stanowiły etap przygotowawczy do powstania nauk przyrodniczych, były filozoficznymi i przednaukowymi epilogami powstania nauki Por. M. Heller, *Czy istnieje autentyczna filozofia przyrody?*, dz. cyt., 7.

13 T.H. Levere, *Transforming Matter. A History of Chemistry from Alchemy to the Buckyball*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 2001; W.R. Newman, L.M. Principe, *Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake*, *Early Science Medicine* 3(1998)1, 32-65; L.M. Principe, *Apparatus and Reproducibility in Alchemy*, w: *Instruments and Experimentation in the History of Chemistry*, red. F.L. Holmes, T.H. Levere, The MIT Press, Cambridge – London 2000, 55-74.

przyrodniczych, zaś w uzasadnianiu jej tez nie odwołujemy się do wyników tych nauk, nazywa się więc uzasadnianiem bezpośrednim. Filozofia przyrody drugiego rzędu (PN2) jest oparta na aktualnych teoriach przyrodniczych genetycznie i uzasadniająco, jest więc ono (uzasadnianie) pośrednie. W filozofii przyrody typu »mieszanego« (PNM) występują obydwa rodzaje świadectw: obok wyników nauk przyrodniczych w uzasadnianiu są angażowane *explicite* tezy określonego stanowiska ontologicznego i epistemologicznego. Przy konstruowaniu w miarę adekwatnego obrazu korzysta się z określonych teorii naukowych i filozoficznych punktów widzenia¹⁴. Tak jak w przypadku kryterium Hellera, również Hajduk wprowadza rozróżnienie filozofii przyrody ze względu na relację danej koncepcji do nauk przyrodniczych. Jednakże w przeciwieństwie do Hellera nie deprecjonuje wartości tych filozoficznych ujęć świata przyrody, które czerpią inspirację z innych, nie naukowych źródeł.

Ze względu na przedmiot moich rozważań proponuję modyfikację propozycji Hajduka. Przyjmuję, że typ filozofii przyrody jest wyznaczony przez epistemologiczne założenia, determinujące utrzymywany w danej koncepcji obraz świata. Źródłem przesłanek epistemologicznych może być charakter empiryczny i pozaempiryczny. Proponuję zmodyfikowany podział, w którym wyodrębniam: (1) filozoficzne obrazy świata przyrody oparte na założeniach epistemologicznych, wyprowadzonych z wiedzy pozaempirycznej; (2) filozoficzne obrazy świata przyrody oparte na założeniach epistemologicznych wyprowadzonych z wiedzy empirycznej; (3) filozoficzne obrazy świata przyrody o charakterze mieszanym, w których występują założenia epistemologiczne, wyprowadzone z wiedzy empirycznej i pozaempirycznej. Z tej perspektywy koncepcje alchemiczne będę mógł opisywać jako systemy założeń, w których przyjmowano i zakładano określone obrazy świata przyrody. Systemy te konstytuowane były

14 Z. Hajduk, *Filozofia przyrody Isaaca Newtona*, *Studia Philosophiae Christianae* 24(1988)2, 119.

przez przesłanki filozoficzne formułowane na podstawie wiedzy empirycznej lub pozaempirycznej.

4. FILOZOFICZNE OBRAZY ŚWIATA PRZYRODY W ALCHEMII

4.1. NURT HERMETYCZNO-EZOTERYCZNY

Centralnym dziełem alchemicznego hermetyzmu jest zbiór starożytnych greckich tekstów, nazywany *Corpus Hermeticum*. Duchowość i związana z nią tajemnica wtajemniczenia w arkana alchemii była obecna we wszystkich odsłonach tradycji alchemicznej. Jednak swoiste apogeum myślenia hermetycznego przypada na XV wiek. Szczególne miejsce w bibliotece hermetyzmu znajduje *Tablica Szmaragdowa* – tekst przypisywany mitycznej postaci Hermesa Trismegistosa. Relacje pomiędzy tekstem *Tablicy Szmaragdowej* a *Corpus Hermeticum* są przedmiotem studiów. Badacze dopatrują się wpływu greckiego hermetyzmu na kształt tekstu, przypisywanego Trismegistosowi¹⁵. Tworzą go sentencje, których odczytanie ze współczesnej perspektywy ma charakter poetycki i metaforyczny. Jednakże musiały oddziaływać w niezwykły sposób na wyobraźnię kolejnych pokoleń alchemików, którzy czerpali z niego inspirację oraz poszukiwali wytycznych do swojej pracy. W tłumaczeniu tekst ten brzmi następująco:

„Słowa tajemnic Hermesa Trismegistosa

Prawdziwe, bez kłamstwa, pewne i najprawdziwsze.

To, co jest niżej, jest jak to, co jest wyżej, a to, co jest wyżej, jest jak to, co jest niżej, dla przeniknięcia cudów jedynej rzeczy.

I tak jak wszystkie rzeczy powstały z jednego, z myśli jednego, tak wszystkie rzeczy zostały zrodzone z tej jedynej rzeczy, przez przystosowanie.

Ojcem jego jest Słońce, matką Księżyc; wiatr wynosił go w swym łonie; karmicielką jego jest ziemia.

15 R.T. Prinke, *Zwodniczy ogród błędów...*, dz. cyt., 101-102.

Ojciec wszelkiego stworzenia całego świata jest tutaj.
Siła jego jest zupełna, jeżeli zamieni się w ziemię.
Oddzielisz ziemię od ognia, subtelne (lotne) od gęstego, z wolna,
z wielką zręcznością.
Wznosi się z ziemi ku niebu i powtórnie zstępuje na ziemię
i otrzymuje siłę wyższych i niższych. Tak posiadasz chwałę
całego świata. Dlatego odstąpi od ciebie wszelka ciemność.
Ta jest wszelkiej mocy potężna siła: ponieważ zwycięży wszelką
rzecz subtelną i przeniknie każde ciało stałe.
Tak został stworzony świat.
Takie będą cudowne przystosowania, których sposób jest tu
zawarty.
Dlatego jestem nazwany Hermesem Potrójnie-Wielkim (Hermes
Trismegistos), posiadającym trzy części filozofii całego świata.
To jest zupełne, co powiedziałem o działaniu Słońca”¹⁶.

Nie trudno znaleźć w tych „natchnionych” zdaniach toposy, które
odnajdujemy np. w metafizyce Platonijskiej i neoplatonijskiej, a także
w monistycznej filozofii przyrody. „Relacja między światem nie-
biańskim (makrokosmosem, »to, co jest ponad«) i światem ziemskim
(mikrokosmosem, »tym, co jest poniżej«) wydaje się być wystarcza-
jąco jasna. Wydaje się również, że istnieje odniesienie do monizmu
(»wszystko było z jednego«), zbliżonego do znaczenia Uroborosa”¹⁷.
Z tego gruntu wyrasta obraz świata przyrody, w którym realizuje się
całe spektrum przekonań antycznej filozofii. Natura – świat przy-
rody – wszechświat jawią się człowiekowi jako dynamiczna struktura
o określonej z góry (w nadprzyrodzony sposób) hierarchii mocy.
Dostrzegany ład przyrody wyłonił się z dynamicznej gry pomię-
dzy mocami, określonymi w hierarchii doskonałości. W zależno-
ści od systemu filozoficznego ten kreacyjny czynnik był ujmowany

16 Cyt. za: R. Bugaj, *Hermetyzm*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, 120.

17 L.M. Principe, *The Secrets of Alchemy*, The University of Chicago Press, Chicago 2013, 32.

monistycznie i zredukowany do jednej siły lub charakteryzowany jako gra pomiędzy przeciwieństwami, dokonująca się w układzie binarnym lub wieloelementowym. Pomimo tego w świecie dominuje potęga jednego czynnika, który jest uprzywilejowany w stosunku do innych¹⁸. Janusz Sytnik-Czterwertyński podkreśla panteistyczny charakter duchowości hermetyzmu. W naturze drzemie pierwotna, prastara siła, która jest przyczyną wszelakiego istnienia. Moc ta przenika cały świat, rządzi nim i jest świadomą inteligencją¹⁹.

Jeżeli można wskazać wspólny mianownik dla hermetyzmu w alchemii, to stanowi go programowa niechęć przedstawicieli tego nurtu do szeroko rozumianej filozofii arystotelesowskiej. Marsilio Ficino (1433-1499), zafascynowany myślą Hermesa Trismegistosa, łączył z nią wątki filozoficzno-teologiczne, czerpiąc z mistycyzmu filozofii platońskiej i pitagorejskiej, a na drugi plan rozważań odsuwał arystotelizm²⁰. Bardzo wyrazistym przykładem krytyki tradycji arystotelesowskiej, dokonanej przez przedstawicieli hermetyzmu, jest atak Paracelsusa (1493-1541) na medycynę galenowską, która wyrastała wprost z teorii żywiołów Arystotelesa²¹. Odrzucenie arystotelizmu i afirmację filozoficznej perspektywy Platona uznać można za konstytutywną dla nurtu hermetyczno-ezoterycznego w alchemii. Tym samym wyrastająca z tego nurtu filozofia przyrody tworzona była w duchu filozoficznego idealizmu. Zakładany w hermetyzmie obraz świata przyrody był ustrukturyzowany według opozycji „odkrytych” przez Platona: cielesne/niecielesne, zmysłowe/ponadzmysłowe, empiryczne/ponadempiryczne, fizyczne/ponadfizyczne. W nurcie

18 J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. z fr. J. Szacki, Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk 1996, 122.

19 J. Sytnik-Czterwertyński, *Hermetyzm w filozofii Isaaca Newtona*, *Kwartalnik Filozoficzny* 43(2015)2, 157-158.

20 J. Monfasani, *Marsilio Ficino And The Plato-Aristotle Controversy*, w: *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, red. M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies, Brill, Leiden – Boston – Köln 2002, 179-202.

21 L.N. Magner, *A History of Medicine*, Taylor and Francis, London – New York – Singapore 2005, 221.

hermetyczno-ezoterycznym alchemii ukształtowano filozoficzny obraz świata przyrody oparty na założeniach epistemologicznych, wyprowadzonych z wiedzy pozaempirycznej. Dowartościowany został intelektualny wgląd w istotę natury-przyrody, utożsamiany z doświadczeniem mistycznym i duchowym, a sama przyroda jawiła się jako depozytariuszy tajemnic nadprzyrodzonych mocy.

4.2. NURT EMPIRYCZNO-EGZOTERYCZNY

Podczas wielkiej rewolucji naukowej podważona została wartość poznawcza dokonań alchemików, a z czasem ich działalność uznano za wzorzec postępowania pseudonaukowego. Zrębami epistemologicznymi rodzącego się w XVII wieku nowego paradygmatu poznania naukowego były racjonalizm i empiryzm. Krytyka dorobku alchemików wyrastała z przekonania o tym, że rezultaty ich badań nie mają empirycznego uzasadnienia. Utarło się przekonanie, że alchemicy pracowali w niesystematyczny i niechlujny sposób. Brakowało im miało metodologicznej dyscypliny, a w skrajnych przypadkach w ogóle nie podejmowali działalności, która miała choćby najmniejsze znamiona aktywności doświadczalno-eksperymentalnej. Jest to opinia, która we współczesnych badaniach jest podważana. Wielu alchemików stosowało metody analityczne, które – zachowując odpowiednie proporcje – można nazywać analitycznymi technikami laboratoryjnymi. Z powodzeniem używali wagi analitycznej i palnika. Warsztaty alchemików nie były tylko (a tym bardziej nie przede wszystkim) miejscami poszukiwań „kamienia filozoficznego”. Były pracowniami, w których rozwijano techniki i narzędzia, które umożliwiały otrzymywanie rezultatów badawczych, wykorzystywanych następnie przez rzemieślników: farbiarzy, garbarzy, czy jubilerów²².

22 W.R. Newman, *Alchemy, Assaying, and Experiment*, w: *Instruments and Experimentation in the History of Chemistry*, red. F.L. Holmes, T.H. Levere, The MIT Press, Cambridge – London 2000, 35-54; L.M. Principe, *Apparatus and Reproducibility in Alchemy*, w: *Instruments*

Jeżeli uznać, że transfer wiedzy odbywał się pomiędzy alchemikami a rzemieślnikami, to należy domniemywać, że jednym i drugim zależało na tym, aby ich produkty miały jak najwyższą jakość, która była weryfikowana przez nabywcę. Tym samym prace w ramach *alkimia operativa et practica* – w rozumieniu Rogera Bacona – nie mogły być prowadzone w sposób chaotyczny i przypadkowy. Była to rzeczywista praktyka pojętyczna. Jej zapleczem filozoficznym – szerzej mówiąc konceptualnym – był zarówno empiryzm Arystotelesa, jak i materializm starożytnych atomistów.

Mircea Eliade pokazał, że w dziejach ludzkości alchemia i rzemiosło były silnie splecione²³. Przykładem tego związku jest dokonana w kulturze islamu synteza wcześniejszej tradycji alchemicznej. W wyniku tego ukształtowana została rtęciowo-siarkowa teoria metali, która została powiązana z teorią czterech żywiołów Arystotelesa²⁴. Postacią, która łączy alchemię arabską z łacińską, jest Jabir ibn Hayyan (721-815). Alchemik ten był jednym z największych autorytetów swojego czasu i późniejszej średniowiecznej alchemii. W Europie znany był pod zlatynizowanym imieniem Geber. Przypisuje się mu autorstwo kanonicznego dla alchemii dzieła *Summa Perfectionis*²⁵. Badacze dziejów alchemii uważają, że Geber wypracował filozofię korpuskularną na bazie koncepcji Merkurego-Siarki i *minima naturalia* Arystotelesa²⁶. Było to preludium do „odkrycia na nowo” starożytnego atomizmu w epoce nowożytnej. Już w 1597 roku Adreas Libavius (1555-1616) w traktacie *Alchymia* zawarł oparte

and Experimentation in the History of Chemistry, red. F.L. Holmes, T.H. Levere, The MIT Press, Cambridge – London 2000, 55-74.

23 M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, dz. cyt.

24 R.T. Prinke, *Zwodniczy ogród błędów...*, dz. cyt., 100-101.

25 W.R. Newman wykazał, że autorem traktatu jest włoski franciszkanin Paul z Taranto ukrywający się pod autorytetem i pseudonimem Gebera. Zob. na ten temat: W.R. Newman, *The Summa Perfectionis of the Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation, and Study*, Brill, Leiden 1991.

26 L.M. Principe, *Apparatus and Reproducibility in Alchemy*, dz. cyt., 56-58.

na wynikach oświadczeń argumenty na rzecz atomizmu²⁷. Jednakże alchemiczny zwrot ku korpuskularnej koncepcji materii dokonać się miał za sprawą Daniela Sennerta (1572-1637). William R. Newman stwierdza: „Przyjąłem, że Daniel Sennert jest przedstawicielem kulminacyjnego punktu rozwoju korpuskularnej i eksperymentalnej tradycji w alchemii łacińskiej i wernukularnej, która trwała od około 1200 do 1700 roku”²⁸. Sennert swoje rozważania opierał na licznych obserwacjach i opowiadał się za empiryzmem. Jego stanowisko można określić mianem eklektycznego, gdyż nawiązywał zarówno do koncepcji Merkurego-Siarki Gebera, jak i tradycji arystotelesowskiej oraz scholastycznej, a także godził się z poglądami Paracelsusa i jego koncepcją *tri prima*. Na bazie tego szerokiego zaplecza konceptualnego podjął próbę stworzenia korpuskularnej teorii materii. Na podstawie obserwacji procesów zachodzących na poziomie makroskopowym: parowania, erozji, kondensacji, skroplenia oraz rozumowania przez analogię, argumentował na rzecz istnienia atomów²⁹. Sennert nie poszukiwał metafizycznych wyjaśnień dla obserwowanych zjawisk, a przede wszystkim powstrzymywał się od spekulowania na temat kształtu i charakteru ruchu postulowanych przez niego korpuskuł. Uznawał, że doświadczenie empiryczne nie dostarcza podstaw do wyprowadzania wniosków na ten temat. Ten sceptycyzm i powściągliwość w formułowaniu twierdzeń na temat natury materii odnaleźć można w późniejszych rozważaniach Roberta Boyle’a, który z filozofii korpuskularnej wyprowadza nowy mechanicystyczny obraz świata przyrody. Boyle stwierdził: „Kiedy mówię o filozofii

27 W.R. Newman, *Experimental corpuscular theory in Aristotelian alchemy: From Geber to Sennert*, w: *Late medieval and early modern corpuscular matter theories*, red. Ch. Lüthy, J.E. Murdoch, W.R. Newman, Brill, Leiden 2001, 291-329.

28 W.R. Newman, *Corpuscular Alchemy and the Tradition of Aristotle's Meteorology, with Special Reference to Daniel Sennert*, *International Studies in the Philosophy of Science* 15(2001)2, 151-152.

29 Tenże, *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago – London 2006, 126-127.

korpuskularnej lub filozofii mechanistycznej, daleki jestem od epikurejskiego atomizmu”³⁰. Związki korpuskularyzmu Boyle’owskiego z alchemicznymi rozważaniami są dobrze rozpoznane w literaturze przedmiotu³¹. Nie ma wątpliwości, że można polemizować, na ile alchemicy byli konsekwentnie empirystami i metodologicznymi naturalistami. Relatywnie łatwo krytycznie oceniać ich wkład w rozwój technik laboratoryjnych. Jednakże w świetle przywoływanej przeze mnie literatury przedmiotu nie można twierdzić, że alchemicy nie byli zainteresowani badaniami empirycznymi. Kultura alchemiczna rozwijała się także na gruncie materializmu i empiryzmu. Świat przyrody skrywał dla alchemików „tajemnicę tajemnic”, ale zagadkę tę niektórzy z nich chcieli rozwiązywać nie w oparciu o doświadczenie mistyczne, ale na drodze empirycznej.

4.3. DUALIZM ALCHEMII PARACELSUSA

Paracelsus (1493-1531) należy do najbardziej enigmatycznych postaci tradycji alchemicznej. Paracelsjańska antropologia filozoficzna, jego wizja miejsca człowieka w przyrodzie i relacji: człowiek – Absolut – natura wiązana jest z nurtem hermetyzmu w dziejach alchemii. Jak stwierdził Walter Pagel, cecha konstytutywna spojrzenia Paracelsusa na kosmogonię, teologię, filozofię naturalną i medycynę jest związana z przyjmowanym przez niego dualizmem pomiędzy makrokosmo-
sem a mikrokosmo-
sem³². Alchemiczny topos, w którym opisuje się świat jako grę pomiędzy makrokosmo-
sem a mikrokosmo-
sem, zawarty został – w przywołanej powyżej – *Tablicy Szmaragdowej*.

30 R. Boyle, *About the Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis*, w: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, red. M.A. Stewart, Hackett Publishing Company, Cambridge 1991, 138.

31 R.W. Newman, *Boyle’s debt to corpuscular alchemy*, w: *Robert Boyle Reconsidered*, red. M. Hunter, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 107-117.

32 W. Pagel, *Paracelsus. An introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance*, Karger, Basel 1982, 50.

Wzorzec ten jest jednym z najstarszych wyobrażeń na temat świata przyrody, które można dostrzec w tradycji alchemicznej, a ponadto zajmuje centralne miejsce w antycznej filozofii przyrody. Jednak to Paracelsus jako pierwszy do swoich rozważań wprowadził w sposób systematyczny podział na makro- i mikroświat oraz zorganizował wokół tego założenia cały swój system³³. Dla Paracelsusa rozróżnienie na makroświat i mikroświat nie było tylko przeciwstawieniem sobie świata duchowego i materialnego w myśl neoplatonickiego podejścia. „Kluczowe znaczenie ma dostrzeżenie dwóch nierozzerwalnie sprzężonych momentów w obrębie formacji paracelsjańskiej w jej rozwoju aż po XVII wiek, które jedynie wydają się całkowicie przeciwstawne, a nawet sprzeczne, ale mają swój początek u samego Paracelsusa: moment spirytualistyczny i moment materialistyczny”³⁴.

Według filozofii przyrody, którą można przypisać Paracelsusowi, świat miał być dynamiczną strukturą, uporządkowaną wzdłuż głównej osi: makroświat – mikroświat. W uniwersum tym centralną rolę pełniła trójca: Merkury, Siarka i Sól, która była zasadą wszechrzeczy. Demiurg – Wielki Alchemik za pomocą jej przekształceń realizował plan stworzenia. W rozstrzygnięciu relacji pomiędzy Merkurym, Siarką i Solą tkwiła tajemnica życia i stworzenia. Trzy elementy Paracelsusa reprezentowały składnik materialny, ponadmaterialny i duchowy całego uniwersum istnienia. Jednakże to Sól stanowić miała esencję istnienia, gdyż była czynnikiem życiodajnym. W alchemii paracelsjańskiej płaszczyzna wytwórcza, manualna, techniczna, materialna, egzoteryczna zostały ujęte w ramach filozofii chemicznej, która została połączona z witalistycznym światopoglądem. Świat składać się miał z materii i z przenikającej ją witalistycznie ujmowanej energii – Soli³⁵. Wszystkie procesy chemiczne w świecie

33 Tamże.

34 M. Woszczyk, *Eliasz Nauk. Apokaliptyka, paracelsjańska mistyka przyrody i narodziny nowoczesności (część pierwsza)*, Praktyka Teoretyczna 19(2016)1, 139.

35 A.G. Debus, *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Science History Publications, New York 1977; Tenze, *Chemical*

fizycznym, jak również w granicach ludzkiego ciała, były wyjaśniane w odwołaniu do oddziaływań pomiędzy elementami wspomnianej triady. Procesy naturalne, np. parowanie i opady deszczu, były dla Paracelsusa wielką kosmiczną destylacją. Bóg był wielkim mistrzem alchemii, a ziemski alchemik, pracując w swojej pracowni w sposób analogiczny do pracy nadprzyrodzonego demiurga, wykonywał w skali ludzkich możliwości boskie procesy wytwórcze. W akcje poietycznego działania w koncepcji Paracelsusa łączył się składnik materialny i duchowy. W świecie przyrody, opisywanym w paracelsjankiej filozofii przyrody, świat materialny przeniknięty był Boską świadomością, nadając tej wyrastającej z alchemicznego namysłu filozofii przyrody nie tylko wymiar duchowy, ale i panteistyczny.

5. PODSUMOWANIE

Związki filozofii przyrody i alchemii są wyraźne. Były one symetryczne w tym sensie, że alchemicy sięgali do myśli filozofów przyrody, a filozofowie przyrody szukali inspiracji w tekstach alchemicznych. Podobnie współcześnie uważa się, że filozofia przyrody może być uprawiana tylko w ścisłym związku z osiągnięciami nauk przyrodniczych. W przypadku relacji pomiędzy filozofią przyrody a alchemią wzajemne przenikanie się obu tych dziedzin refleksji ludzkiej wynika z oczywistego faktu, iż podział na naukę i filozofię był dziełem nowożytności, która jednocześnie odebrała alchemii, a w dużym stopniu także filozofii, status naukowości. Bez względu na to, czy alchemicy widzieli w przyrodzie sferę, którą należy penetrować jako byt duchowy, czy też badali ją empirycznie w swoich warsztatach, zawsze ich rozważania odnosiły się do kosmosu. Z tego związku filozofii przyrody i alchemii narodziła się ludzka potrzeba poznania tajemnic przyrody. Ta ciekawość poznawcza, towarzysząca

od dawien dawna człowiekowi, została odziedziczona przez współczesnych naukowców, który również kierują swoje wysiłki w stronę rozwiązania kolejnych zagadek świata przyrody. Dociekliwość filozofujących alchemików i filozofów uprawiających alchemię jest genetyczną poprzedniczką pędu do wiedzy współczesnego człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Boyle R., *About the Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis*, w: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, red. M.A. Stewart, Hackett Publishing Company, Cambridge 1991, 138-154.
- Brock W.H., *Historia chemii*, tłum. z ang. J. Kurlowicz, Prószyński i s-ka, Warszawa 1999.
- Bugaj R., *Hermetyzm*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991.
- Călian G.F., *Alkimia operativa and alkimia speculativa. Some Modern Controversies on the Historiography of Alchemy*, w: *Annual of Medieval studies at CEU*, vol. 16, red. J.A. Rasson, K. Szende, Central European University Budapest, Budapest 2010, 166-190.
- Debus A.G., *Chemical Philosophy*, w: *Encyclopedia of the Scientific Revolution from Copernicus to Newton*, red. W. Applebaum, Garland Publishing, New York – London 2000, 214-218.
- Debus A.G., *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Science History Publications, New York 1977.
- Dobbs B.J.T., *The Foundations of Newton's Alchemy: Or, „The Hunting of the Greene Lyon”*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Eliade M., *Kowale i alchemicy*, tłum. z ang. A. Leader, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.
- Hajduk Z., *Filozofia przyrody Isaaca Newtona*, *Studia Philosophiae Christianae* 24(1988)2, 115-129.
- Halleux R., *Les textx alchimiques*, (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 32), Brepols, Turnhout 1979.
- Heller M., *Czy istnieje autentyczna filozofia przyrody?*, *Studia Philosophiae Christianae* 23(1987)1, 5-20.
- Kazibut R., *Pseudolaboratorium – protolaboratorium – nauki laboratoryjne. Zasada intersubiektywnej powtarzalności i odtwarzalności jako kryterium demarkacji*, *Studia Philosophica Wratislaviensia* 7(2012)4, 105-121.

- Leveré T.H., *Transforming Matter. A History of Chemistry from Alchemy to the Bucky-ball*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 2001.
- Magner L.N., *A History of Medicine*, Taylor and Francis, London – New York – Singapore, 2005.
- Monfasani J., *Marsilio Ficino And The Plato–Aristotle Controversy*, w: *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, red. M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies, Brill, Leiden – Boston – Köln 2002, 179-202.
- Newman R.W., *Boyle's debt to corpuscular alchemy*, w: *Robert Boyle Reconsidered*, red. M. Hunter, University Cambridge Press, Cambridge 1994, 107-117.
- Newman W.R., *Alchemy, Assaying, and Experiment*, w: *Instruments and Experimentation in the History of Chemistry*, red. F.L. Holmes, T.H. Leveré, The MIT Press, Cambridge – London 2000, 35-54.
- Newman W.R., *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago – London 2006.
- Newman W.R., *Corpuscular Alchemy and the Tradition of Aristotle's Meteorology, with Special Reference to Daniel Sennert*, *International Studies in the Philosophy of Science* 15(2001)2, 151-152.
- Newman W.R., *Experimental corpuscular theory in Aristotelian alchemy: From Geber to Sennert*, w: *Late medieval and early modern corpuscular matter theories*, red. Ch. Lüthy, J.E. Murdoch, W.R. Newman, Brill, Leiden 2001, 291-329.
- Newman W.R., *Newton the Alchemist: Science, Enigma, and the Quest for Nature's „Secret Fire“*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2019.
- Newman W.R., Principe L.M., *Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake*, *Early Science Medicine* 3(1998)1, 32-65.
- Newman W.R., *The Alchemical Sources of Robert Boyle's Corpuscular Philosophy*, *Annals of Science* 53(1996)6, 567-585.
- Newman W.R., *The Summa Perfectionis of the Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation, and Study*, Brill, Leiden 1991.
- Pagel W., *Paracelsus. An introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance*, Karger, Basel 1982.
- Pereira M., *Alchemy*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, Routledge, London – New York 1988, (<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/alchemy/v-1>), [dostęp 10/2020].
- Principe L.M., *Apparatus and Reproducibility in Alchemy*, w: *Instruments and Experimentation in the History of Chemistry*, red. F.L. Holmes, T.H. Leveré, The MIT Press, Cambridge – London 2000, 55-74.
- Principe L.M., *The Secrets of Alchemy*, The University of Chicago Press, Chicago 2013.

- Principe L.M., *The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Prinke R.T., *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*, Wydawnictwo PAN, Warszawa 2014.
- Sherwood T.F., *The Origins of Greek Alchemy*, *Ambix* 1(1937)1, 30-47.
- Sytnik-Czetwertyński J., *Hermetyzm w filozofii Isaaca Newtona*, *Kwartalnik Filozoficzny* 43(2015)2, 151-167.
- Vernant J.P., *Źródła myśli greckiej*, tłum. z fr. J. Szacki, Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk 1996.
- Woszczek M., *Eliasz Nauk. Apokaliptyka, paracelsjańska mistyka przyrody i nro-dziny nowoczesności (część pierwsza)*, *Praktyka Teoretyczna* 19(2016)1, 126-171.

PHILOSOPHY OF NATURE AND ALCHEMY. AN OUTLINE OF THEIR RELATIONSHIPS

Abstract. The aim of my discussion is to present the relationship between the research of natural philosophers and the development of the alchemical tradition. I refer to specific concepts formulated in the history of alchemy to argue that research in this field took the form of complex systems delineating coherent pictures of the natural world and, therefore, that alchemy presupposes certain types of natural philosophy.

Keywords: philosophy of nature; alchemy; image of the world

Radosław Kazibut

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny
(Adam Mickiewicz University in Poznań, Faculty of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1105-1378>

rkazibut@amu.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.06

JANUSZ MĄCZKA

FILOZOFIA W KONTEKŚCIE NAUKI. STARE PROBLEMY W NOWYM WYDANIU

Streszczenie. Analizy przeprowadzone w artykule pozwalają na wyciągnięcie wniosków, ważnych dla filozofa przyrody. Między filozofią a naukami przyrodniczymi istnieje interakcja, którą można określić jako współprzenikanie się obu tych dziedzin wiedzy. To współoddziaływanie filozofii z nauką podobne jest do niedomykającego się koła. Trudno jest owo współprzenikanie jednoznacznie scharakteryzować, ale można wskazać pewne idee towarzyszące mu. (1) Uświadomienie sobie filozoficznego uwikłania teorii naukowej powoduje często rozszerzenie jej rozumienia oraz ujawnia, jak wiele informacji zawartych jest w teorii naukowej na temat głębokiej struktury świata. Sformułowanie „filozofia w nauce” można by uznać za charakterystyczne dla współczesnego ujmowania związku filozofii z naukami przyrodniczymi. Należy pamiętać, że wspólna droga filozofii i nauk przyrodniczych pozwala osiągać interesujące poznawczo wyniki, ważne dla rozumienia świata zewnętrznego. (2) Współprzenikanie się filozofii z nauk jest procesem dynamicznym i twórczym. Tak filozofia, jak i nauka, ulegają ciągłym zmianom, które w istotny sposób wpływają na rozwijanie się procesu współprzenikania. Trudno jest przewidywać, w którą stronę ten proces będzie ewoluował. Ważne jest jednak, jak twierdzi M. Heller, aby w tym twórczym procesie dostrzec, że największym sukcesem nauk empirycznych, trwającym do dziś, jest coraz lepsze ugruntowanie się przekonania, że Wszechświat stopniowo, choć tylko w przybliżeniu, ujawnia nam tajemnice swojej struktury.

Słowa kluczowe: filozofia przyrody; nauki przyrodnicze; filozofia w nauce.

1. Wstęp – zarys historyczny zagadnienia. 2. Sytuacja aktualna. 2.1. Interdyscyplinarność badawcza. 2.2. Modelowanie przyrody. 3. Powrót filozofii przyrody. 4. Zakończenie.

1. WSTĘP – ZARYS HISTORYCZNY ZAGADNIENIA

Związek filozofii z nauką¹ był problemem od czasów starożytnych². Filozofia przyrody kształtowała się na styku nauki z filozofią. Do XVII wieku, do czasu usamodzielnienia się nauki, filozofia przyrody była uprawiana w kontekście różnych systemów filozoficznych. Czerpiąc z idei filozoficznych, kształtowano ją w taki sposób, aby była pomocna dla tłumaczenia zjawisk i procesów, zachodzących w świecie przyrody. Stanowiła ona więc swoistą „mieszankę” filozofii z nauką danych czasów. Właściwie była bardziej spekulacją filozoficzną, niż rzeczą refleksją nad światem materialnym. Warto podkreślić, że do XVII wieku nauka nie dysponowała usystematyzowaną refleksją nad metodą naukową. Przyglądając się z perspektywy czasu pierwszym próbom uchwycenia związku filozofii z nauką, należy uznać je za zbyt proste i może naiwne, chociaż mogły one być pożyteczne dla tworzenia obrazu otaczającego świata.

Kształtowanie się naukowego paradygmatu począwszy od XVII wieku nie spowodowało jednak zerwania związku nauki z filozofią. Historia nauki pokazuje, że był to czas, kiedy nauka upomniała się o swoją rolę w tworzeniu obrazu świata³. Nowa perspektywa widzenia świata miała oddźwięk w filozofii. Metafizyka zareagowała przypomnieniem poziomów abstrakcji oraz metodologiczną koncepcją nieprzecinających się płaszczyzn badawczych (naukowej i filozoficznej)⁴ oraz określając „wkład nauki” jako mało ważny dla

1 Gdy w tekście jest mowa o nauce chodzi o nauki przyrodnicze, zajmujące się rzeczywistością świata materialnego.

2 Mówienie o związku filozofii z nauką ma sens tylko wtedy, gdy przynajmniej w jakiejś mierze ukształtowane są nauka i filozofia. Por. L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl nauka a nauka nowoczesna*, tłum. z wł. I. Kania, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2005.

3 Por. A.R. Hall, *Rewolucja naukowa 1500 – 1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, tłum. z ang. T. Zambrzusi, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966.

4 Por. M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, 18-20.

filozoficznej refleksji. Nastąpiło starcie między naukowym obrazem świata a filozofią. Musimy jednak pamiętać, że starcie to nie było czymś nowym, gdyż bezkrytyczne powoływanie się na metodologiczną zasadę przestrzegania poziomów badawczych było znane już w średniowieczu⁵. Świat bytów metafizycznych został niejako „oddzielony” od świata rzeczy materialnych. Oddzielenie to określiło tym samym pewną perspektywę badawczą. Ilościowy świat materii nie może wnieść nic interesującego do poznania substancjalnego świata bytów abstrakcyjnych. Wydawać by się mogło, że już w średniowieczu sprawa została ostatecznie rozwiązana. Ale tak się nie stało, o czym świadczą dwie krytyczne sytuacje, do jakich doszło już w 1277 roku (słynne potępienie „tez Arystotelesowskich” przez paryskiego biskupa Tempiera)⁶ oraz w XVI wieku w związku z tzw. „sprawą Galileusza”⁷.

Proces oddzielania się nauki od filozofii powodował coraz silniejsze „oczyszczanie” nauki z filozoficznych „wtreć”, co w konsekwencji zaczęło stymulować rozwój nauki. Nie była to jednak jedyna przyczyna rozwoju nauki. Nie można zapominać, że największy wpływ na rozwój nauki miała niewątpliwie wypracowana przez naukę metoda matematyczno-empiryczna. Związek matematyki z doświadczeniem stał się czynnikiem fundamentalnym dla strategii badawczej nauk przyrodniczych. Za M. Hellerem można wyrazić naturę tej metody następująco: „Metoda matematycznego modelowania świata – i to już na poziomie mechaniki klasycznej – nie tylko opisuje świat, ale również ujawnia jego ukryte struktury i ich funkcjonowanie. Oczywiście nie można zapominać o drugim filarze metody nowożytnej

5 Por. J. Mączka, Średniowieczny konflikt nauki z teologią. (Potępienie z roku 1277), *Analecta Cracoviensia* 30-31(1998-1999), 29-36.

6 Przekonanie to było dość powszechne, gdyż towarzyszył mu przede wszystkim niski stan rozwoju nauki oraz przekonanie, że teologia i metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna są jedynymi źródłami na kłopoty ze zrozumieniem otaczającej rzeczywistości. Por. J. Mączka, *Rozdział rozumu i wiary w XIV wieku*, Tarnowskie Studia Teologiczne 20(2001)1, 83-103.

7 Por. *Sprawa Galileusza*, (wybór i red.) J. Życiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991; J. Feston, *Galileusz*, tłum. z ang. A. Szymanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.

fizyki – o doświadczeniu; bez niego fizyka przestałaby być nauką o świecie. Ale nie można tych dwóch elementów oddzielać od siebie: w metodzie fizyki doświadczenie i matematyka są spojone razem”⁸.

Rozwój nauki spowodował, że siła impulsów, płynących z nauki do metafizyki, nabierała na znaczeniu i swoje apogeum osiągnęła najpierw w pozytywizmie, a potem w neopozytywizmie. Tym razem, odwołując się tylko do nauki i chcąc określić ostateczne granice sensownej wiedzy, odrzucono metafizykę. Jest rzeczą interesującą, że nauka XX wielu zweryfikowała te rozstrzygnięcia. Okazało się, że były to ślepe zaułki pozytywistycznej filozofii nauki.

Ten krótki rys historyczny ukazuje tak dobrą, jak i złą interakcję, jaka zachodziła między nauką a filozofią. Z jednej strony ludzie nauki zdali sobie sprawę z ograniczeń metody naukowej, z drugiej – zauważono skutki odrzucenia filozofii w refleksji nad rozumieniem świata przyrody.

Wydaje się, że najważniejszym osiągnięciem okresu od XVII do XX wieku było sformułowanie zasadniczych problemów i pytań, ważnych dla dalszej historii tych relacji. Spróbujmy sformułować parę z nich: Czy istnieje sztywna granica między nauką a filozofią? Jeżeli taka granica jest raczej „płynna”, to jakie tematy, problemy, czy miejsca w nauce są twórczo filozoficznie? Jak nauka może wpływać na filozofię, a filozofia na naukę? Jak wygląda obraz świata, kreowany przez naukę, w odniesieniu do filozofii? Czy istnieją granice samej nauki i samej filozofii? Tę listę pytań i problemów można ciągnąć jeszcze dalej⁹, ale już samo ich wyliczenie ma pewien walor filozoficzny. Można zaryzykować stwierdzenie, że ostateczne zamknięcie tej listy pewnie nigdy nie nastąpi, gdyż ani w myśleniu filozoficznym nie widać kresu, ani rozwój nauki nie zakończył się, a nawet trudno przypuszczać, na czym to zakończenie miałoby polegać. Twórczy rozwój filozofii i nauki w przeciagu ostatnich dekad doprowadził do

8 M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Biblos, Tarnów 1998, 36.

9 Por. tamże, 115.

istotnych zmian zarówno w nauce, jak i w filozofii. Warto przyrzeć się, na czym one polegały i jak wpłynęły na relację między nauką a filozofią. Umiarkowaną nadzieję na pozytywną odpowiedź należy wiązać z jeszcze jednym pytaniem: czy uda się wskazać drogi, na których ten związek dalej będzie się twórczo rozwijał?

2. SYTUACJA AKTUALNA

Nauka na początku XXI wieku stawia filozofię, a filozofię przyrody w szczególności, przed ważnymi wyzwaniem. Obraz świata, inspirowany przez nauki przyrodnicze wraz z ich matematyczną metodą, w dużym stopniu został dość mocno zróżnicowany. Coraz wyraźniej widać, jak jest trudno wnikać w matematyczną strukturę teorii, a zarazem jak wielkie tkwi w niej bogactwo treści. Wnikanie w nowe obszary świata sprawiło, że w tradycyjnych dziedzinach nauki zaczęto wypracowywać coraz bardziej wyrafinowane metody i korzystać z coraz bardziej precyzyjnych badań empirycznych.

2.1. INTERDYSCYPLINARNOŚĆ BADAWCZA

Jeżeli wiek XX był zasadniczo wiekiem fizyki, to koniec tego wieku oraz początek XXI wieku zwracają uwagę zwłaszcza na kosmologię, biologię i psychologię. Ich intensywny rozwój rozpoczął się, gdy zauważono, że coraz bardziej zacierają się granice nie tylko między fizyką i chemią, ale również między innymi dziedzinami wiedzy, a coraz silniejsza obecność w nich matematyki otworzyła drogi do nowych badań w nieznaną dotychczas skali. Najwyraźniej widać to na przykładzie kosmologii i biologii¹⁰.

Historia nauki początku XX wieku pokazuje, że najszybciej granica ta uległa rozmyciu między fizyką a chemią, ale następną latami to wdzieranie się fizyko-chemicznej strategii badawczej w inne

¹⁰ Por. tamże, 84-85.

dziedziny wiedzy. Bez uwzględnienia osiągnięć mechaniki kwantowej i fizyki cząstek elementarnych niemożliwe byłoby zrozumienie świata pierwiastków chemicznych i zachodzących tam związków. Można również zadać pytanie: jak wyglądałyby współczesne badania nad ewolucją wszechświata bez ciągle rozwijającej się fizyki cząstek elementarnych. Przede wszystkim sukcesy fizyko-chemicznej strategii w badaniu świata chemii zachęciły do stosowania tej strategii do wyjaśniania zjawisk przyrodniczych z zakresu np. biologii czy nawet psychologii. W tym miejscu należy wspomnieć o refleksji filozoficznej nad tą strategią. W tej refleksji dominuje dziś redukcjonizm. O jego zaletach i wadach dużo już pisano, ale w skrócie można powiedzieć, że redukcjonizm typu ontologicznego czy pojęciowego (sprowadzenie wyjaśnień naukowych do struktur pojęciowych np. fizyki) byłby nie do przyjęcia, natomiast redukcjonizm metodologiczny należy uznać, w pewnych wersjach, za możliwy do przyjęcia¹¹. Odrzucenie redukcjonizmu ontologicznego wiąże się z negowaniem innej rzeczywistości niż np. materialna (głęboki monizm deterministyczny). Możliwość przyjęcia redukcjonizmu metodologicznego postuluje odwołanie się do mechanizmów i procesów, zachodzących w przyrodzie. Początkowo stosowanie metod redukcjonistycznych do biologii i psychologii nie przyniosło wielu rezultatów, ale redukcjonizm ukazał

11 Trzeba jednak zauważyć, że nie wszyscy w ten sam sposób oceniają redukcjonizm. Na przykład John Polkinghorne stwierdził: „nie mam nic przeciwko redukcjonizmowi ontologicznemu, ponieważ jestem zdania, iż jeśli podda się mój organizm analizie, to w końcu dotrze się do kwarków, gluonów i elektronów. Zgadzam się z tym, że ludzie są jednością psychosomatyczną i nie sądzę, iżby rozdzielne składniki duchowe (dusza i entelechia) były częścią naszej konstytucji. (...), przeciwstawiam się redukcjonizmowi pojęciowemu (który twierdzi, że biologia i antropologia nie są niczym innym, jak tylko rozbudowanymi tezami fizyki)” (J. Polkinghorne, *Prawa natury i prawa fizyki*, w: *Stwórca – Wszechświat – Człowiek. Wybór tekstów wygłoszonych podczas cyklu konferencji „Boże działanie w perspektywie nauki” zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne (Specola Vaticana) oraz Center for Theology and the Natural Science (CTNS; Berkeley, Kalifornia): 1988-2001*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, tłum. z ang. T. Sierotowicz, t. 1, OBI – Biblos, Kraków – Tarnów 2006, 201).

swoją siłę, otwierając szerzej drzwi dla strategii badawczej, którą zaczęto nazywać interdyscyplinarnością¹². Nie jest ona zupełnie nową strategią, ale trzeba przyznać, że w XX wieku rozwinęła się bardzo znacząco, odnosząc wiele sukcesów.

Przełom wieku XX i XXI pokazuje, że interdyscyplinarna strategia prowadzonych badań postąpiła naprzód. Przede wszystkim zaczęła o wiele skuteczniej obejmować swoim zasięgiem wiele nowych dziedzin wiedzy. Ale stało się coś więcej. Co prawda w jej zasięgu była już jakoś obecna filozofia, ale dopiero poprzez badania z zakresu filozofii nauki interdyscyplinarność stała się bardziej obecna w filozofii przyrody. Rozpoczął się ważny etap w rozwoju relacji między nauką a filozofią. Doprowadził on do ukształtowania się stylu myślenia, który nazywa się „filozofią w nauce”. Zauważono, że filozoficzny punkt widzenia, zawarty w badaniach naukowych, w istotny sposób uzupełnia i wzmacnia refleksję filozoficzną.

Ważnym osiągnięciem filozoficznej refleksji nad interdyscyplinarnością jest uświadomienie sobie zasad nią rządzących. Niektóre z tych zasad były znane od dawna, m.in.: przyjmując współoddziaływanie poziomów naukowych, należy zachować kompetencje przedmiotowe każdej z dziedzin wiedzy oraz przestrzegać zakresów, wyznaczanych przez ich metodę naukową. Zasady te pozwalają uniknąć przynajmniej dwóch niebezpieczeństw: (1) nieuprawnionego redukcjonizmu oraz (2) prostej, przedmiotowej ekstrapolacji tematów z jednej dziedziny wiedzy do drugiej¹³.

Interdyscyplinarną strategię trzeba ciągle mieć na uwadze, gdy uprawia się „filozofię w nauce”. Rzuca to też pewne światło na pytanie o istnienie granicy między filozofią a nauką. Mówiąc krótko, granice te ulegają swoistemu rozmyciu, ale nie „wymieszaniu”.

12 Por. np. M. Walczak, *Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna?*, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 207(2016)1, 113-126.

13 Interdyscyplinarność nie jest jednak panaceum na rozwiązanie wszystkich problemów naukowych i filozoficznych. Należy zawsze uważać, aby pod pozorem interdyscyplinarności nie utracić tych wartości, jakie wnoszą poszczególne dyscypliny.

Interdyscyplinarność wymaga podwójnego udziału filozofii w badaniach naukowych: z jednej strony filozofia (filozofia przyrody) pozwala lepiej uchwycić związek teorii naukowych z przyrodą, z jej głęboką strukturą, a z drugiej strony refleksja czyniona z pozycji „meta”, tj. z pozycji filozofii nauki, umożliwia kontrolowanie przestrzegania zasad metodologicznych, a w konsekwencji aproksymacyjnego przybliżania się do prawdy o świecie przyrody.

2.2. MODELOWANIE PRZYRODY

Charakteryzując współczesne tendencje interdyscyplinarne, nie można zapomnieć o matematyce. Właściwie to zastosowanie matematyki do poszczególnych dziedzin nauki umożliwiło szybki rozwój interdyscyplinarności. Jak zauważa M. Heller, „matematyczne modelowanie przyrody jest faktem”¹⁴. Nauka zmierza w kierunku coraz szerszego wykorzystania matematyki i ta tendencja wydaje się być niezachwiana. Ale nie jest tak, że matematyka stanie się kluczem dla rozwiązania wszystkich rodzących się problemów¹⁵.

Rozważmy pytanie: skąd bierze tak daleko idąca skuteczność matematycznego „opisu”? W pytaniu tym chodzi o wzajemne współoddziaływanie filozofii z nauką. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie poprowadźmy dwiema drogami, rozważymy mianowicie: (1) matematykę (jako język i strukturę teorii naukowych, dzięki którym

14 M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, 15; por. także E. Wigner, *Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych*, w: *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, OBI – Biblos, Kraków – Tarnów 2000, 237-249.

15 Często wskazuje się na twierdzenie Gödla jako na poważne ograniczenie, tkwiące w samej matematyce. „Twierdzenie Gödla stwierdza, że nie istnieje układ założeń (aksjomatów) i reguł wnioskowania wystarczająco silny, by udowodnić wszystkie prawdziwe twierdzenia arytmetyki, który nie byłby równocześnie wystarczająco silny, by ‘udowodnić’ również twierdzenia fałszywe. Jeżeli odnosi się to do arytmetyki, to odnosi się to również do każdego układu aksjomatów i reguł wnioskowania, który obejmuje arytmetykę” (M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, dz. cyt., 234-235).

można sięgnąć do głębokiej struktury rzeczywistości); (2) dynamikę struktury matematycznej.

Rozpoczynając kroczenie po pierwszej z tych dróg, musimy zastanowić się nad kwestią: czy matematyka jest tylko językiem teorii naukowych, czy też czymś więcej? Przyglądając się teoriom fizycznym, możemy stwierdzić, że każda teoria składa się: (A) z matematycznej struktury; (B) z dziedziny teorii, która stanowi, ogólnie rzecz biorąc, ten aspekt czy też obszar świata, do którego teoria się odnosi; (C) z reguł mostowych, łączących (A) z (B) – reguły te są czasem zwane definicjami koordynującymi albo (w węższym sensie) interpretacjami (A). Niekiedy mówi się, że (A) jest modelem (B)¹⁶. Te trzy elementy teorii fizycznej (schemat ten może przekładać się na teorie innych nauk) stanowią pewną organiczną jedność, ale ten „suchy” schemat nie ukazuje w pełni wszystkich niuansów, związanych z całościową strukturą teorii. Nigdy nie mamy od razu gotowej struktury matematycznej danej teorii¹⁷, nigdy też nie jest od razu wyraźnie określona dziedzina teorii¹⁸, a i reguły mostowe nie są „z pewnością jednoznacznymi definicjami koordynującymi, lecz zwykle są uwikłane w niuanse struktury matematycznej tak, że ich

16 Por. M. Heller, *O teologicznych interpretacjach fizycznych teorii stworzenia*, w: *Stwórca – Wszechświat – Człowiek*, dz. cyt., 187. Warto zwrócić uwagę na przypis 2 do powyższego cytatu.

17 „Zazwyczaj pełna struktura matematyczna danej teorii fizycznej znana jest dopiero wtedy, kiedy zostanie zaproponowana nowa, ogólniejsza teoria fizyczna, to jest kiedy granice zastosowania starej teorii są już doskonale znane. Na przykład pełna matematyczna (geometryczna) struktura klasycznej mechaniki została odkryta po opracowaniu geometrycznych szczegółów ogólnej relatywistycznej struktury czasoprzestrzeni (przez Cartana i innych)” (tamże, 188).

18 „Ścisłe rzecz biorąc, jedynym wiarygodnym źródłem wiedzy na temat domeny teorii są wyniki eksperymentów, które nie są niezależne od matematycznej struktury teorii (bez takiej struktury nie wiedzielibyśmy, co mierzymy, jak mierzyć należy i jak trzeba interpretować to, co zostało zmierzone). Tego rodzaju wyniki stanowią tylko pewien aspekt rzeczywistości, to jest informują nas o wierzchołku góry lodowej, której reszta pozostaje poza naszym zasięgiem” (tamże).

referencje są czasem wieloznaczne”¹⁹. Pomimo wymienionych zastrzeżeń schemat ten dosyć dobrze ujmuje to, co zwykle rozumie się przez teorię naukową. W ten sposób otrzymujemy model matematyczny badanej rzeczywistości, który choć nie jest jednoznaczną kopią rzeczywistości, to jest zadziwiająco „skutecznym” jej ujęciem.

Matematyka jest nie tylko językiem, którym posługują się teorie naukowe. Trzeba uwzględnić jeszcze jeden czynnik. M. Heller stwierdza: „konstruując matematyczne teorie świata, włączmy w nie informacje, które udało się uzyskać za pomocą połączenia wysiłków poprzednio dokonanych doświadczeń i uprzednio skonstruowanych teorii. A jednak nasze struktury teoretyczne dają nam więcej informacji w porównaniu z ilością informacji zainwestowanej. Można odnieść wrażenie, że nasze matematyczne teorie nie tylko są rodzajem maszyny przetwarzającej informacje, lecz także rodzajem maszyny tworzącej informacje”²⁰. Można powiedzieć jeszcze więcej, struktura matematyczna nie tylko przetwarza informacje, ale je również tworzy. Są to informacje o głębokiej strukturze świata. Ujawnia się tu jeden ze sposobów uwikłania filozofii w struktury o charakterze matematycznym. „Metoda matematycznego modelowania świata – i to już na poziomie mechaniki klasycznej – nie tylko opisuje świat, ale również ujawnia pewne ukryte struktury i ich funkcjonowanie”²¹. Modelowanie świata bardzo często ujawnia to, co jest „ukryte”, czego nie widać „na powierzchni”. Potrzeba namysłu czy konfrontacji z doświadczeniem, aby ujawnić niewidoczne elementy matematycznej struktury. Część niewidocznych elementów wymaga jeszcze innego „narzędzia”. Potrzebna jest filozofia, aby niejako wskazała na ukrytą ontologię świata wraz jej „objektami”²². Mówimy, że struktura ma-

19 Tamże, 189.

20 M. Heller, *Chaos, prawdopodobieństwo i pojmowalność świata*, w: *Stwórca – Wszechświat – Człowiek*, dz. cyt., 252-253.

21 Tenże, *Czy fizyka jest nauka humanistyczną?*, dz. cyt., 36.

22 Słowo obiekt zostało ujęte w cudzysłów, gdyż trudno byłoby dać jednoznaczne określenie, czym on jest. W jakimś sensie jest to obiekt realny, który oprócz składowej podatnej na

tematyczna „dociera” do głębokiej struktury świata, do której sama filozofia, bez pomocy matematyki, nie byłaby w stanie dotrzeć.

Z kolei gdy chodzi o dynamikę struktury matematycznej, należy zauważyć, że rzeczywistość, która podlega modelowaniu, nie jest zbiorem prostych, statycznych, liniowych procesów. Prosta obserwacja otaczającego nas świata podpowiada, że jest to świat dynamiczny. Jawi się on człowiekowi jako zmienny. Mechanika klasyczna poradziła sobie ze zmiennością, stosując do jej badania rachunek różniczkowy i całkowy²³, ale współczesne oblicza zmienności są o wiele trudniejsze do uchwycenia. Dzisiaj zmienność często łączy się z typem zjawisk fizycznych, zwanych chaosem. Czy chaos ulega matematyzacji? Owszem, zarówno matematycy, jak i fizycy radzą sobie z tym problemem bardzo dobrze. Z pomocą przyszła im matematyczna teoria układów dynamicznych. Zapoczątkowana jeszcze przez Poincarégo, rozwijana przez matematyków i fizyków XX wieku, dziś uzyskała status rozwiniętej teorii. „Z chaosem dynamicznym mamy do czynienia wówczas, gdy równanie (lub równania) opisujące dany proces mechaniczny, wykazują szczególną wrażliwość na małą zmianę warunków początkowych. (...) Teoria ‘układów dynamicznych z chaosem’ spowodowała w dwudziestowiecznej fizyce rewolucję tam, gdzie się jej najmniej spodziewano, a mianowicie w mechanice klasycznej. (...) Odkrycie, że dotychczas znano jedynie ‘bardzo rzadkie’ układy bez chaosu i że ‘prawie wszystko’ w mechanice jest chaotyczne, było prawdziwym zaskoczeniem”²⁴. Matematyczna struktura zjawisk chaotycznych pociągnęła za sobą daleko idące konsekwencje i to nie tylko na polu fizyki. Ogólny schemat teorii naukowej uzyskał dodatkową własność, „jedność *dynamiczną*, [która – J.M.] podlega ewolucji i ma swoją historię”²⁵. Co prawda teoria układów chao-

metodę naukową, zawiera również bogatą w treść składową filozoficzną.

23 Por. M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, dz. cyt.

24 Tamże, 228-229.

25 M. Heller, *O teologicznych interpretacjach fizycznych teorii stworzenia*, dz. cyt., 187.

tycznych jest ważnym osiągnięciem, ale nie jest jeszcze tak, że oto dostaliśmy teorię radzącą sobie z każdym typem zmienności, jaki jest obecny w przyrodzie. Pojawiają się tu również pewne ograniczenia. Musimy pamiętać, że teoria układów dynamicznych nadal jest tylko przybliżeniem głębokiej struktury rzeczywistości. Co więcej: „Wiele poważnych racji wskazuje na to, że nieliniowe, a nawet niecałkowalne równania, chaos deterministyczny i wiele innych ‘dużo bogatszych’ od arytmetyki struktur są nie tylko kwestią wygody rachunkowej, lecz stanowią istotne elementy architektury Wszechświata. Jeżeli tak, to świat nie jest tylko ‘szybkim liczydłem’, lecz ‘fizycznie zinterpretowaną’ strukturą matematyczną, do której odnoszą się wszystkie ograniczenia związane z twierdzeniem Gödla”²⁶.

Aby ukazać związek teorii chaosu z filozofią, przytoczmy przykład, jaki analizował John Polkinghorne. Uważa on, że możliwa jest taka interpretacja teorii chaosu, która może być pomocna przy analizowaniu pojęcia „stawania się”. Układ, nawet niezbyt złożony, może wykazywać dużą niestabilność, a w konsekwencji nieprzewidywalność. Nieprzewidywalność nie jest całkowita, lecz jedynie statystyczna, ale i tak na tyle duża, że ma znaczenie epistemologiczne (trudno mieć pewność, że zebraliśmy wszystkie potrzebne dane do zrekonstruowania badanej struktury), a nawet ontologiczne (tkwi w naturze przyrody). Musimy cały czas pamiętać, że jesteśmy w obszarze fizyki klasycznej. Na płaszczyźnie fizyki klasycznej nieprzewidywalność jest ograniczeniem, które jest nieprzewyciężalne. Polkinghorne sugeruje, że być może potrzebna jest „nowa fizyka”, aby zaradzić nieprzewidywalności. Rzecz polega na tym, aby zaangażować do rozwiązania tego problemu teorię chaosu i za jej pomocą zdefiniować nowość czy właśnie stawanie się. „Przyszłość w historii wszechświata jest prawdziwą nowością i prawdziwym stawaniem się”²⁷. Na czym ta nowość i stawanie miałyby polegać? Wychodząc

26 Tenże, *Uchwycić przemijanie*, dz. cyt., 235.

27 J. Polkinghorne, *Prawa natury i prawa fizyki*, dz., cyt., 206.

z założenia, że świat fizyczny jest otwarty i nie jest loterią przypadków, Polkinghorne zauważa, że można przyjąć, bazując na teorii deterministycznego chaosu, istnienie regulujących praw i zasad, których nie można całkowicie sprowadzić do praw fizyki, a które to prawa i zasady odpowiedzialne byłyby za wyłanianie się nowości. Nowość nie byłaby wynikiem tylko innego ustrukturalizowania dotychczasowych praw, ale również wkraczałaby w nią „aktywna informacja”. Źródłem tej „aktywnej informacji” może być tkwiąca w naturze przyrody jej wolność. Nie dowolność, ale swoista wolność. „Można interpretować owe ogólne formy ‘aktywnej informacji’, jako odpowiadające działaniom będącym wyrazem wolności. Oznacza to, że nawet formy niższego rzędu (organizujące zasady) mogą doprowadzić do zaistnienia wcześniej niezrealizowanych możliwości będących autentyczną nowością (na przykład zaistnienie życia) i w konsekwencji do zaistnienia fenomenu stawania się, co zdaje się być oczywistą cechą tak biologicznej, jak i kosmologicznej historii. Inne aspekty stawania się mogą być modelowane za pośrednictwem samoorganizujących się zachowań systemów odległych od stanów równowagi, kiedy to niewielkie zaburzenie może doprowadzić do ustalenia się porządku w skali makroskopowej. (...) Otwiera się zatem logiczna możliwość, ale nie konieczność, dania pierwszeństwa nie równaniom, ale zachowaniom. Tym sposobem deterministyczny chaos staje się dla współczesnej fizyki znakiem istnienia świata subtelnych i elastycznych wielkości, których prawa nie zostały jak dotąd odkryte, zaś obecnie znane podstawowe prawa są ich asymptotycznym przybliżeniem”²⁸. Wydaje się, że nie tylko dobra znajomość teorii deterministycznego chaosu, lecz również filozoficzne wyrobienie pomogły przywołanemu autorowi w sformułowaniu ciekawych wniosków.

Poszukiwania Polkinghorne’a są przykładem współdziałania filozofii z konkretną teorią fizyczną w dochodzeniu do lepszego rozumienia pojęcia stawania się (nowość). Takich przykładów można

28 Tamże, 207-208.

przytoczyć dużo więcej. Ważne jest jednak to, że współoddziaływanie filozofii z nauką jest żywe i owocne.

3. POWRÓT FILOZOFII PRZYRODY

Historia filozofii dość łatwo pozwala zrekonstruować koleje filozofii przyrody²⁹. Dzisiaj możemy powiedzieć, że okres ograniczania jej pola działania, czy wręcz jej eliminacji, już przeminął, a nadszedł czas jej wrastającego znaczenia. Jednym z powodów tej przemiany było uświadomienie sobie granic badawczych, jakie pojawiają się zwłaszcza w obrębie filozofii nauki oraz przedmiotu i strategii działania samej filozofii przyrody. Ta sytuacja sprawiła, że badania, prowadzone przez filozofów przyrody, zyskują na znaczeniu. Wnikając w świat przyrody, filozofowie coraz jaśniej uświadamiają sobie potrzebę ontologii. Właściwie można wskazać na dwa tego powody. Jednym z nich jest to, że sama przyroda zawsze niesie ze sobą jakąś ontologię, która często wyrasta z doświadczenia potocznego czy nawet empirycznego. Drugi powód zainteresowania zagadnieniami ontologicznym wynika z „informacji” zawartej w konkretnej strukturze danej teorii naukowej. Można powiedzieć, że w danej teorii naukowej jest zawsze zawarta w sposób naturalny jakaś ontologia. Wydaje się, że jej obecność wynika z bliskości lub wręcz z „przenikania” przez daną teorię naukową rzeczywistej natury świata. Poniżej postaram się uzasadnić, że nie jest to tylko wyraz filozoficznej wiary, ale ma to swoje uzasadnienie w naturze naukowych teorii³⁰.

29 Por. M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

30 Jednym z argumentów na rzecz wzbudzania zaufania dla określonej filozofii oraz bycia obiecującą ontologią jest fakt, że „doktryna filozoficzna ujawnia swoją obecność (lub nieobecność) w teoriach naukowych; i to niezależnie od takich czy innych przekonań twórców tych teorii (a więc poza kontekstem odkrycia), a niekiedy nawet wbrew takim przekonaniom. Teoria empiryczna może być lub nie być fizycznym modelem takiej lub innej doktryny filozoficznej. Jest to jej cechą obiektywną, którą można badać nowoczesnymi środkami formalnymi” (M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, dz. cyt., 25-26).

Już na wstępie trzeba jasno zauważyć, że nie należy oczekiwać jednej uniwersalnej ontologii. Należy raczej spodziewać się dość dużej ontologicznej różnorodności. Podstawowym problemem jest pytanie: jak wygląda ontologiczne zaangażowanie nauki?

Warto odwołać się do poglądów W. van Quine'a, które zawarł w książce pt: *Z punktu widzenia logiki*. Píše tam: „problem jest obecnie wyraźniejszy niż dawniej, dysponujemy bowiem ściślejszymi kryteriami, kryteriami w oparciu o które można ustalić, jaka ontologia jest konsekwencją danej teorii czy danego sposobu mówienia: teoria mianowicie zakłada istnienie tych i tylko tych bytów, których występowanie wśród wartości zmiennych kwantyfikacji tej teorii jest koniecznym warunkiem prawdziwości jej twierdzeń”³¹. Quine'a interesuje więc nie to, co istnieje, lecz to, co za istniejące jest przyjmowane³². A więc chodzi o to, co zakłada język danej teorii naukowej. Pogląd Quine'a pozostaje w opozycji do ontologii typu fenomenalistycznego, instrumentalistycznego oraz „pozytywistycznego”, które – stosując skrajny redukcjonizm – odrzucały inne niż tylko zjawiskowe tłumaczenia świata zewnętrznego. Dzięki takim zabiegom fizyka stawała się swoistą ontologią świata³³.

Z ontologią teorii naukowych wiąże się kwestia stosunku realizmu teoriopoznawczego do ontologicznego zaangażowania nauki. Czy trzeba przyjąć realizm w sensie naukowym, aby można było sensownie mówić o ontologii teorii naukowej? Należy się przychylić do pozytywnej odpowiedzi. „Teza realizmu naukowego stwierdza jedynie, że istnieje coś, co zasługuje na miano 'obiektywnej rzeczywistości' i że teorie współczesnej nauki trafnie tę rzeczywistość przybliżają”³⁴. Stwierdzenie to jest bardzo ważne, gdyż oddaje jedną z najważniejszych cech ontologicznego uwikłania teorii naukowej.

31 W. van O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. z ang. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1969, 26.

32 Tamże, 29.

33 M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, dz. cyt., 80-81, 85.

34 Tenże, *Nauka i wyobraźnia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, 139.

Struktura teorii naukowej przybliży nas do rzeczywistej struktury świata. Warto w tym miejscu przytoczyć argumenty E. MacMullina na rzecz realizmu naukowego. „Podstawowym roszczeniem naukowego realizmu (...) jest twierdzenie, że długofalowy sukces naukowej teorii daje podstawę do wierzenia, że coś takiego jak byty i struktury rzeczywiście istnieją. W twierdzenie to wbudowane są cztery ważne kwalifikacje: 1) teoria winna odnosić sukcesy w ciągu znacząco długiego okresu; 2) sukces teorii w wyjaśnianiu stanowi pewną rację, choć nie zniewalającą, by w tę teorię wierzyć; 3) wiara w teorię jest wiarą w to, że teoretyczne struktury są podobne do struktur rzeczywistości; 4) nie głosi się niczego na temat jakiejś specjalnej czy bardziej podstawowej, czy uprzywilejowanej formy istnienia bytów postulowanych”³⁵. W wypowiedzi MacMullina podkreślony jest aspekt strukturalnego wyjaśniania. Chcąc lepiej wniknąć w proces strukturalnego wyjaśnienia, należy związać go z ogólnym modelem teorii naukowej, w którym struktura matematyczna jako jej element nabiera wyjątkowego w tym kontekście znaczenia³⁶. Coraz częściej mówi się, że „teorie naukowe są po prostu strukturami matematycznymi, zinterpretowanymi jako struktury świata”³⁷.

35 E. MacMullin, *A Case for Scientific Realism*, w: *Scientific Realism*, red. J. Leplin, University of California Press, Berkeley 1984, 26; zob. także M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, dz. cyt. 137.

36 Uzasadniając wartość wyjaśniania strukturalnego należy stwierdzić, że „z jednej strony, odznacza się płodnością w tłumaczeniu znanych już danych obserwacyjnych i obserwacyjnym przewidywaniu nowych, ale, z drugiej strony, pewną otwartością czy twórczością: odkrywane struktury okazują się na tyle plastyczne, że bardzo często niejako dostosowują się do anomalii doświadczalnych, jakie w tym czasie mogą się pojawić, a niekiedy same podpowiadają następny krok w teoretycznych dociekaniach. Co więcej, proces odkrywania struktur, mimo ich częstych modyfikacji, a czasem daleko idących ulepszeń, jest procesem o znacznej ciągłości. Ciągłość ta okazuje się następstwem wyżej wspomnianej otwartości modeli: struktury odkrywane przez teorie fizyki czy chemii wydają się podlegać ewolucji w kierunku o coraz większej mocy wyjaśniającej” (M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, dz. cyt., 138).

37 Por. P. Roman, *Some Modern Mathematics for Physicists and Other Outsiders*, t. 1, Pergamon Press, Oxford 1975, XXIV (szczególnie przypis 1).

Dotarliśmy do sedna odpowiedzi na pytanie o ontologiczne zaangażowanie teorii naukowej. Należy stwierdzić, że nauka, a szczególnie fizyka, suponują ontologię strukturalistyczną. Należy zatem zgodzić się z Hellerem, który uważa, że „struktura (teorii naukowej) ma naturę logiczną nie tylko w tym sensie, że jest zbiorem reguł rządzących naukowym dyskursem, ale przede wszystkim w tym sensie, że ujawnia ona logiczną naturę rzeczywistości”³⁸. Mając na uwadze bogactwo otaczającej nas rzeczywistości oraz to, że różne struktury matematyczne wykorzystywane są przez teorie fizyczne do modelowania świata, należy oczekiwać nie jednej ontologii, lecz wielu ontologii strukturalistycznych. Dalsza droga badawcza powinna polegać na dokładnym analizowaniu konkretnych teorii. „Żadna filozofia nie powinna być w szczegółach programowana *a priori*, lecz po prostu rozwijana przez stawianie i, o ile (jest to) możliwe, rozwiązywanie problemów”³⁹. Myślę, że ta strategia badawcza powinna wyznaczać dalszy rozwój współczesnej filozofii przyrody.

4. ZAKOŃCZENIE

Powyższe analizy pozwalają na wyciągnięcie wniosków ważnych dla filozofa przyrody. Między filozofią a nauką istnieje interakcja, którą można określić jako współprzenikanie się obu tych dziedzin wiedzy. To współoddziaływanie filozofii z nauką podobne jest do niedomykającego się koła. „Rozpoczynając pracę w ramach pewnych teorii naukowych, przyjmujemy pewne *hipotezy* filozoficzne. Ważne jest to, iż mają to być hipotezy, a nie pewniki filozoficzne, i to być może nawet hipotezy robocze. Wykorzystując te hipotezy, opracowujemy w ramach danych teorii naukowych pewien filozoficznie interesujący problem. Wyniki naszej pracy mogą bądź wzmacniać wyjściowe hipotezy filozoficzne, bądź doprowadzać do ich modyfikacji. Proces

38 M. Heller, *Czy fizyka jest nauka humanistyczna?*, dz. cyt., 107.

39 Tamże, 122.

ten może powtarzać się wielokrotnie”⁴⁰. Trudno jest owo współprzenikanie jednoznacznie scharakteryzować, ale można wskazać pewne idee, towarzyszące mu.

(1) Niewątpliwie teorie naukowe „niosą” pewną filozofię. Uświadomienie sobie filozoficznego uwikłania teorii naukowej powoduje często rozszerzenie jej rozumienia oraz ujawnia, jak wiele informacji na temat głębokiej struktury świata zawarte jest w teorii naukowej. Sformułowanie „filozofia w nauce” można by uznać za charakterystyczne dla współczesnego ujmowania związku filozofii z nauką. Należy pamiętać, że wspólna droga filozofii i nauki pozwala osiągać ciekawe wyniki, ważne dla rozumienia świata zewnętrznego.

(2) Współprzenikanie się filozofii z nauką jest procesem dynamicznym i twórczym. Tak filozofia, jak i nauka ulegają ciągłym zmianom, które w istotny sposób wpływają na rozwijanie się procesu współprzenikania. Trudno jest przewidywać, w którą stronę ten proces będzie ewoluował. Ważne jest jednak, aby w tym twórczym procesie dostrzec, że „największym sukcesem nauk empirycznych – sukcesem trwającym od początku czasów nowożytnych do dziś – jest coraz lepsze ugruntowanie się przekonania, że Wszechświat stopniowo, choć tylko w przybliżeniu, ujawnia nam tajemnice swojej struktury”⁴¹.

Na koniec jeszcze jedna istotna uwaga. Rzeczywista wartość filozofii przyrody nie ujawnia się tylko poprzez meta-spekulacje nad jej sposobem uprawiania, ale również po prostu poprzez jej faktyczne uprawianie.

BIBLIOGRAFIA

Feston J., *Galileusz*, tłum. z ang. A. Szymanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.

40 Tamże.

41 M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, dz. cyt., 144.

- Hall A.R., *Revolucja naukowa 1500 – 1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, tłum. z ang. T. Zambrzuski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966.
- Heller M., *Chaos, prawdopodobieństwo i pojmovalność świata*, w: *Stwórca – Wszechświat – Człowiek. Wybór tekstów wygłoszonych podczas cyklu konferencji „Boże działanie w perspektywie nauki” (CTNS; Berkeley, Kalifornia): 1988–2001*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, tłum. z ang. T. Sierotowicz, t. 1, OBI – Biblos, Kraków – Tarnów 2006, 252–273.
- Heller M., *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Biblos, Tarnów 1998.
- Heller M., *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Heller M., *Kosmologia i rzeczywistość*, *Analecta Cracoviensia* 20(1988), 15–29.
- Heller M., *Nauka i wyobrażenia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Heller M., *O teologicznych interpretacjach fizycznych teorii stworzenia*, w: *Stwórca – Wszechświat – Człowiek. Wybór tekstów wygłoszonych podczas cyklu konferencji „Boże działanie w perspektywie nauki” (CTNS; Berkeley, Kalifornia): 1988–2001*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, tłum. z ang. T. Sierotowicz, t. 1, OBI – Biblos, Kraków – Tarnów 2006, 186–199.
- Heller M., *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Heller M., *Uchwycić przemijanie*, Wydawnictwo Znak, 1997.
- MacMullin E., *A Case for Scientific Realism*, w: *Scientific Realism*, red. J. Leplin, University of California Press, Berkeley 1984, 8–40.
- Mączka J., *Rozdział rozumu i wiary w XIV wieku*, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 20(2001)1, 83–103.
- Mączka J., *Średniowieczny konflikt nauki z teologią. (Potępienie z roku 1277)*, *Analecta Cracoviensia* 30–31(1998–1999), 29–36.
- Polkinghorne J., *Prawa natury i prawa fizyki*, w: *Stwórca – Wszechświat – Człowiek. Wybór tekstów wygłoszonych podczas cyklu konferencji „Boże działanie w perspektywie nauki” (CTNS; Berkeley, Kalifornia): 1988–2001*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, tłum. z ang. T. Sierotowicz, t. 1, OBI – Biblos, Kraków – Tarnów 2006, 200–215.
- Quine W. van O., *Z punktu widzenia logiki*, tłum. z ang. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1969.
- Roman P., *Some Modern Mathematics for Physicists and Other Outsiders*, t. 1, Pergamon Press, Oxford 1975.
- Russo L., *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl nauka a nauka nowoczesna*, tłum. z wł. I. Kania, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2005.
- Sprawa Galileusza*, red. J. Życiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.

- Walczak M., *Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna?*, Zagadnienia Naukoznawstwa 207(2016)1, 113-126.
- Wigner E., *Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych*, w: *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, OBI – Biblos, Kraków – Tarnów 2000, 237-249.

PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF SCIENCE. OLD PROBLEMS IN A NEW FORM

Abstract. The analysis carried out in this article allows one to draw important conclusions from the point of view of the philosopher of nature. There is an interaction between philosophy and science that takes the form of a mutual permeation in a circle that does not close. Although it is hard to characterize such a circle, one can point to some of its accompanying ideas: (1) Understanding the philosophical implications of a scientific theory improves its explanatory power and reveals the information it contains on the fundamental structure of the Universe. The expression “philosophy in science” characterizes the contemporary approach to the relations between philosophy and science. It must be emphasized that the traditional approach of philosophy and science leads to interesting results, important for the understanding of the external world. (2) The mutual permeation of philosophy and science is a dynamic and creative process. Both science and philosophy change constantly, which substantially influence the development of this permeation. It is hard to predict, however, in which direction the process will evolve.

Keywords: philosophy of nature; natural sciences; philosophy in science

Janusz Mączka

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny

(The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Faculty of Philosophy, Poland)

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków

(Copernicus Center for Interdisciplinary Studies of the Jagiellonian University, Cracow, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8963-9529>

januszm@sdb.krakow.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.07

JANINA BUCZKOWSKA

REALIZM STRUKTURALNY A PROBLEM REPREZENTACJI W NAUCE W KONTEKŚCIE SPORU O REALIZM NAUKOWY

Streszczenie. Przedmiotem artykułu jest ukazanie realizmu strukturalnego jako stanowiska realistycznego w dyskusji prowadzonej wokół realizmu naukowego – jego wybranych zalet i słabości. Realizm strukturalny jest odpowiedzią na wyzwanie, jakie realizmowi naukowemu stawiają historyczne fakty zmiany teorii w nauce. Nawiązuje on do semantycznego ujęcia teorii naukowych i wypracowanego w tym podejściu aparatu pojęciowego. Zgodnie z realizmem strukturalnym to, co zostaje zachowane z dojrzałych teorii naukowych po zmianie teorii, to ich sformułowania matematyczne, będące abstrakcyjnymi modelami teorii. Są one aproksymacyjnie prawdziwe, gdyż reprezentują realne struktury rzeczywistości w sposób wolny od ontologicznej interpretacji, narzuconej przez język teorii. Realizm strukturalny i nawiązujący do niego semirealizm, który rozszerza niezmienniczość dojrzałych teorii na własności detekcyjne obiektów fizycznych, bronią tezy realizmu naukowego w kwestii aproksymacyjnej prawdziwości teorii naukowych, interpretując realistycznie zmiany teorii naukowych. Pozostawiają jednak na boku istotny dla realizmu problem reprezentowania rzeczywistości w teoriach naukowych. Oba wspomniane stanowiska, nawiązując do modelowego ujęcia teorii naukowych, przyjmują, że reprezentacja jest izomorfizmem struktur matematycznego modelu teorii i rzeczywistości. Takie rozumienie reprezentacji jest zbyt wąskie, nie uwzględnia, że struktura zjawisk nie jest jednoznacznie określona. Strukturę tę dla teorii zastępuje matematyczny model danych, który odzwierciedla zjawiska przedstawione jako związki własności określonych przez teorię. Realistyczna interpretacja modelu danych stanowi dla realizmu strukturalnego konieczne uzupełnienie, aby spełniał on naczelną tezę realizmu, głoszącą, że nauka poznaje świat taki, jaki jest niezależnie od teorii. Stanowi to podstawę, aby broniona w realizmie strukturalnym aproksymacyjna prawdziwość teorii naukowych miała ugruntowane uzasadnienie. Wskazanie potrzeby rozszerzenia realizmu strukturalnego i semirealizmu o odpowiednią dla nich koncepcję reprezentacji jest tezą tej pracy. W artykule zostały przedstawione podstawowe elementy współczesnej dyskusji wokół realizmu naukowego oraz stanowiska realizmu strukturalnego i semirealizmu jako uzgodnienie realizmu naukowego z faktem radykalnej zmiany teorii. Następnie zostały ukazane konsekwencje, jakie dla realizmu strukturalnego wynikają z semantycznego (modelowego) ujęcia teorii naukowych i związanego z tym pojęcia reprezentacji jako izomorfizmu struktur. Ostatni fragment został poświęcony wskazaniu, że aby spełnić postulaty realizmu naukowego zarówno realizm strukturalny, jak i semirealizm

powinny być uzupełnione o interpretację reprezentacji rzeczywistości w modelu danych w duchu realizmu naukowego.

Słowa kluczowe: realizm naukowy; realizm strukturalny; semirealizm; reprezentacja rzeczywistości w nauce; model teorii; dane modelu, struktura teorii naukowej

1. Wstęp. 2. Główne tezy realizmu naukowego i ich ewolucja w dyskusji z antyrealizmem. 3. Realizm strukturalny jako odpowiedź realizmu na fakt radykalnej zmiany teorii. 4. Konsekwencje semantycznego ujęcia teorii naukowych dla realizmu naukowego. 5. Modele danych i reprezentacja rzeczywistości w teoriach naukowych. 6. Zakończenie.

1. WSTĘP

Współczesna dyskusja wokół realizmu naukowego koncentruje się w dużej mierze wokół osi wyznaczonej przez dwa główne argumenty opozycyjnych stanowisk: argument z sukcesu nauki na rzecz realizmu naukowego i kontrargument ze zmiany teorii naukowych. Próby odpowiedzi na wyzwanie, jakie postawił przed realizmem naukowym fakt radykalnej zmiany teorii, skutkowały znacznym osłabieniem tez realizmu naukowego, jak i pewnym ukierunkowaniem dyskusji. Szczególny nacisk położono na te treści realizmu, które odnoszą się do prawdziwości (aprosymacyjnej) teorii naukowych. Dominujące odpowiedzi realizmu na argument radykalnej zmiany teorii to realizm strukturalny i semirealizm, które odwołują się do stałości struktur teoretycznych przy zmianie teorii. Rozumienie teorii naukowych w obu propozycjach mieści się w ramach semantycznego ujęcia utożsamiającego (bardziej lub mniej) teorie naukowe z rodzinami modeli. Ujęcie to niesie pewne konsekwencje dla realizmu strukturalnego, które stanowią poważną trudność dla stanowiska realistycznego. Ze względu na podobieństwo generowanych problemów przez wspomniane stanowiska główne miejsce w poniższej dyskusji zajmuje realizm strukturalny.

Realizm strukturalny uznaje, że niezinterpretowany formalizm matematyczny teorii reprezentuje realne struktury rzeczywistości, przez co, jako niezależny od języka teorii, pozostaje niezmienny

w wyniku zmiany teorii. Semirealizm rozciąga ową niezmienniczość na własności detekcyjne, których własności matematyczne upodabniają je do modelu danych. Sukcesem obu teorii jest wykazanie pewnej kumulatywności wiedzy wobec zmiany teorii naukowych, dokonuje się to jednak zarówno kosztem znacznego osłabienia realizmu naukowego, jak i pozostawieniem nieco z boku jego głównej tezy, że nauka poznaje świat niezależny od teoretycznych założeń.

Ważnym problemem, który realizm strukturalny musi rozwiązać, jest kwestia reprezentacji świata w matematycznych strukturach równań, stanowiących modele teorii. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie konieczności poszerzenia przyjmowanej w tym stanowisku koncepcji reprezentacji jako izomorfizmu struktur, która to koncepcja jest za wąska dla realistycznego wyjaśnienia związku teorii i rzeczywistości. Poszerzenie realistycznej interpretacji stosunku modeli strukturalnych, jakimi są równania matematyczne teorii, do realnych zjawisk, jest przedmiotem tej pracy. Pozwoli to odsłonić pewne trudności realizmu strukturalnego, które powinny być wyjaśnione z perspektywy realizmu naukowego.

2. GŁÓWNE TEZY REALIZMU NAUKOWEGO I ICH EWOLUCJA W DYSKUSJI Z ANTYREALIZMEM

Realizm naukowy jest stanowiskiem, które w różnych formach wyraża ideę, że nauka bada i opisuje świat, jaki istnieje niezależnie od ludzkiego poznania, i że rezultatem tego poznania bywa prawdziwa lub aproksymacyjnie prawdziwa wiedza na temat badanych zjawisk. Dyskusja wokół realizmu naukowego dotyczy samej istoty nauki, a w szczególności statusu poznawczego teorii naukowych i ich odniesienia do rzeczywistości. Poszczególni autorzy różnią się co do szczegółowego sformułowania stanowiska realizmu naukowego, jednak zawsze pozostaje teza, że realizm naukowy uznaje wyniki nauk empirycznych za wiedzę o świecie, która w znacznym zakresie jest prawdziwa w sensie klasycznej teorii prawdy, a terminy nauki

w zasadzie odnoszą się do realnych przedmiotów, zarówno obserwowalnych, jak i nieobserwowalnych. W miarę rozwoju dyskusji i pod wpływem różnych argumentów to stanowisko jest uszczegóławiane i doprecyzowywane na różne sposoby. Niektóre sformułowania realizmu kładą nacisk na tezę, że teorie naukowe są prawdziwe lub w przybliżeniu prawdziwe (realizm odnośnie do teorii naukowych). Inne akcentują tezę, że przedmioty i zjawiska, postulowane przez dojrzałe teorie naukowe istnieją realnie, tzn. niezależnie od naszego poznania (realizm w kwestii przedmiotów teoretycznych)⁴².

Ogólnie mówiąc, stanowisko realistyczne wiąże się z przyjęciem jakiegoś typu rzeczy lub zjawisk za realne. Jest przedmiotem dyskusji, co dokładnie realizm naukowy uznaje za realne. Jednak to, co realne (np. obiekty, własności, struktury, relacje) jest ujmowane poznawczo przez dojrzałe teorie i modele zjawisk niezależnie od założeń teoretycznych.

U początku obecnie toczonej dyskusji wokół realizmu naukowego leży sformułowanie realizmu naukowego w wersji tzw. realizmu konwergentnego, którego ewolucję zapoczątkowała znana krytyka Larry'ego Laudana. Doprowadziła ona do doprecyzowania i osłabienia tez realizmu, i ostatecznie do pojawienia się nowych stanowisk realistycznych, takich jak realizm strukturalny i semirealizm. Stanowisko realizmu naukowego (konwergentnego) jest według Richarda Boyda wyrażone w układzie czterech tez: (1) terminy teoretyczne dojrzałych teorii powinny być interpretowane realistycznie, to znaczy, że postulowane przez teorie nieobserwowalne obiekty realnie istnieją; (2) teorie naukowe realistycznie interpretowane są potwierdzalne i często potwierdzone zwykłymi metodami empirycznymi jako prawdziwe lub w przybliżeniu prawdziwe; (3) postęp dojrzałej nauki przebiega w kierunku coraz bardziej prawdziwej wiedzy na temat obserwowalnych i nieobserwowalnych zjawisk; (4) rzeczywistość

42 Por. A. Chakravartty, *A Metaphysics for Scientific Realism: Knowing the Unobservable*, Cambridge 2007.

opisywana przez teorie naukowe jest w większości niezależna od naszego umysłu i przyjętych założeń teoretycznych⁴³.

Zdaniem Stathisa Psillosa realizm pociąga za sobą w konsekwencji: (1) tezę metafizyczną, że badany przez naukę świat istnieje niezależnie od ludzkiego umysłu i ma określoną niezależną od naszego umysłu strukturę; (2) tezę epistemologiczną, że dojrzałe i odnoszące sukcesy predykcyjne teorie są prawdziwe lub aproksymacyjnie prawdziwe; oraz (3) stanowisko semantyczne, że teorie naukowe powinny być interpretowane dosłownie, co znaczy, że terminy nieobserwowalnych bytów (obiektów, zdarzeń, procesów, własności itd.), postulowanych przez teorie, mają realne odniesienia⁴⁴.

Krytyka realizmu z pozycji antyrealistycznych zwrócona jest często przeciwko którejś z wymienionych tez, np. z pozycji empiryzmu kwestionowana jest teza pierwsza (o realnym istnieniu nieobserwowalnych przedmiotów postulowanych przez teorię) i teza druga (w której odrzucana jest prawdziwość teorii na rzecz ich empirycznej adekwatności). Konstruktywiści natomiast negują tezę czwartą (o możliwości poznania świata niezależnego od naszych założeń teoretycznych).

Jednym z najbardziej znaczących argumentów na rzecz realizmu naukowego jest sformułowany przez H. Putnama argument z sukcesu nauki, zwany też argumentem z braku cudów (NMA). Putnam stwierdził, że „realizm jest jedynym stanowiskiem filozoficznym, które nie czyni sukcesu nauki cudem”⁴⁵. Zgodnie z tym argumentem najlepszym wyjaśnieniem sukcesu współczesnych teorii (takich jak np. teoria względności czy teoria kwantowa) jest uznanie, że teorie

43 R. Boyd, *On the Current Status of the Issue of Scientific Realism*, *Erkenntnis* 19(1983)1,

45. Dojrzałe teorie w tym kontekście oznaczają teorie empirycznie dobrze potwierdzone i dostarczające skutecznych nowatorskich przewidywań odnośnie do nowej kategorii zjawisk.

44 S. Psillos, *Scientific realism and metaphysics*, *Ratio* (new series) 18(2005)4, 385-386

45 H. Putnam, *What is Mathematical Truth?*, w: Tenże, *Mathematics, Matter and Method, Collected Papers*, Vol. 2, Cambridge 1975, 73.

te są prawdziwe lub aproksymacyjnie prawdziwe. Taka intuicyjna i ogólna idea od samego początku budziła wiele wątpliwości i była podatna na krytykę za brak ścisłości i precyzji. Wymagała też bardziej formalnego zapisu⁴⁶.

Najbardziej znaczącą krytykę tego argumentu przedstawił Larry Laudan w 1981 roku. Odwołując się do faktów z historii nauki, pokazał, że było wiele teorii, które – pomimo iż odniosły sukces empiryczny – okazywały się fałszywe z perspektywy rozwoju nauki, a postulowane przez nie nieobserwowalne obiekty (jak np. flogiston czy eter) okazywały się nie istnieć w świetle kolejnych teorii⁴⁷. Sukces teorii nie przesądza ani o jej prawdziwości, ani o istnieniu postulowanych przez nią obiektów teoretycznych. Zdaniem Laudana wskazane przez niego fakty podważają argument z sukcesu nauki, a przez to także realizm naukowy.

Krytyka Laudana wplata się w ogólną ideę mocnego kontrargumentu przeciwko realizmowi, jakim jest pesymistyczna indukcja (PI). Argument PI odwołuje się do wniosku, że jeśli przeszłe teorie, które w swoim czasie odnosiły sukces, okazywały się wraz z rozwojem nauki fałszywe, to nawet nasze najlepsze współczesne teorie odnoszące sukces mogą okazać się w przyszłości fałszywe. Sukces teorii, nawet sukces predykcyjny, w kontekście radykalnej zmiany teorii nie jest argumentem na rzecz jej prawdziwości. Ten kontrargument stał się dla realizmu poważnym wyzwaniem i wpłynął

46 Argument Putnama został sformułowany jako wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia. Por. np. A. Grobler, *Prawda a względność*, Kraków 2000, 110. Dyskusja wokół Bayesianskiego sformułowania tego argumentu dotyczy jego formalnych aspektów. Np. C. Howson przedstawił i rozwinął bayesowską rekonstrukcję NMA, wykazując, że jest to argument wewnętrznie sprzeczny. Por. C. Howson, *Exhuming the No Miracles Argument*, *Analysis* 73(2013)2, 205-211. Inni autorzy uważają jednak, że bayesowskie sformułowanie nie jest odpowiednie dla NMA. Por. np. S. Psillos, *Knowing the Structure of Nature*, New York 2009; J. Worrall, *Miracles and Models: Why Reports of the Death of Structural Realism May Be Exaggerated*, *Royal Institute of Philosophy. Supplement* 61(2007)10, 125-154.

47 L. Laudan, *Obalenie realizmu konwergentnego*, tłum. z ang. M. Kotowski, w: *Spór o realizm naukowy. Mała antologia*, red. M. Kotowski, Wrocław 2018, 35-47.

znacząco na ewolucję stanowiska realistycznego oraz na wybór strategii jego obrony.

W wyniku PI doprecyzowano kryteria, jakie mają spełniać teorie, które bierze się pod uwagę w dyskusji nad realizmem naukowym. Według realistów, takich jak John Worrall i Stathis Psillos, są to tylko tzw. „dojrzałe” teorie naukowe, jak np. w fizyce teoria względności czy teoria kwantowa. Teorie te obok sukcesu predycyjnego charakteryzuje dodatkowo stabilność w czasie i ugruntowanie w odniesieniu do innych dobrze potwierdzonych (zgodnie z metodologią danej dziedziny) teorii. Ograniczenia te nie eliminują jednak niektórych teorii, które choć spełniały warunki sukcesu dojrzałych teorii, to zostały odrzucone.

Obok argumentu z sukcesu nauki Laudan poddał krytyce główne tezy realizmu. Poza zanegowaniem tezy, że dojrzałe teorie naukowe są na ogół aproksymacyjnie prawdziwe, a teorie nowsze w danej dziedzinie są bliższe prawdy niż teorie starsze, oraz tezy, że obserwacyjne oraz teoretyczne pojęcia, występujące w teoriach nauk dojrzałych, posiadają odniesienie przedmiotowe, podważa też odpowiedzi realizmu naukowego na problem niewspółmierności następujących po sobie teorii, według których wcześniejsze teorie będą „przypadkami granicznymi” późniejszych i jako takie będą „zachowywać” teoretyczne obiekty i relacje teorii wcześniejszych. Dodatkowo neguje również twierdzenie, że „nowe teorie wyjaśniają i powinny wyjaśniać, dla czego ich poprzedniczki odniosły sukces o tyle, o ile go odniosły”⁴⁸.

Krytyka Laudana kieruje obronę realizmu w stronę uzgodnienia go z zachodzącymi w historii nauki radykalnymi zmianami teorii. Zachowując argument z sukcesu nauki, należy wykazać jego przynajmniej częściowy związek z prawdziwością teorii. Ta linia dyskusji koncentruje się wokół zagadnienia prawdziwości (aproksymacyjnej prawdziwości) teorii naukowych i realności ich ontologii.

48 Por. tamże, 31.

Zagadnienie stosunku teorii do rzeczywistości jest na tym etapie dyskusji ograniczone do zagadnienia prawdy.

3. REALIZM STRUKTURALNY JAKO ODPOWIEDŹ REALIZMU NA FAKT RADYKALNEJ ZMIANY TEORII

Uzgodnienie aproksymacyjnej prawdziwości teorii i jej sukcesu z historycznymi faktami zmiany teorii jest głównym wyzwaniem dla obrońców stanowiska realistycznego. J. Worrall zaproponował w 1988 roku realizm strukturalny jako odpowiedź na to wyzwanie⁴⁹. Przyjmuje on, że nie jest możliwa obrona prawdziwości całych odnoszących sukces teorii, które zostały zastąpione nowszymi, można jednak wskazać elementy/fragmenty tych teorii, bezpośrednio związane z ich sukcesem, których aproksymacyjnej prawdziwości można bronić. Elementy te stanowią kumulatywny element wiedzy, tzn. są zachowane w kolejnej i następnych teoriach, i z tego powodu można je interpretować realistycznie, gdyż argument PI, że zostały odrzucone przez następne teorie, nie odnosi się do nich. Można więc uznać je zgodnie z argumentem z sukcesu nauki za aproksymacyjnie prawdziwe⁵⁰.

Bas van Fraassen utrzymuje, że kumulatywna jest tylko treść empiryczna teorii i jej sukces predykcyjny, podczas gdy treść teoretyczna

49 Zob. J. Worrall, *Realizm strukturalny. To co najlepsze z dwóch światów*, tłum. z ang. M. Kotowski, w: *Spór o realizm naukowy*, dz. cyt., 145-175.

50 Przyjmowana często strategia obrony realizmu, którą stosuje też J. Worrall nosi miano *divide et impera* i oznacza, że odrzucone teorie, choć nie są w całości aproksymacyjnie prawdziwe, to zawierają pewne elementy, które można wyodrębnić jako bezpośrednio odpowiedzialne za sukces predykcyjny teorii, i które można w świetle nowszych teorii uznać za aproksymacyjnie prawdziwe. Te fragmenty i tylko one zostają w jakiejś formie zachowane w teoriach następnych jako kumulatywny składnik wiedzy o zjawiskach. Por. np. T.D. Lyons, *Scientific Realism and the Stratagema de Divide et Impera*, *The British Journal for the Philosophy of Science* 57(2006)3, 537-560; S. Psillos, *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*, London 1999, 108.

teorii nie jest kumulatywna⁵¹. Worrall natomiast twierdzi, że nie tylko treść empiryczna teorii T1 jest zachowana w nowej teorii T2, ale i istotna treść teoretyczna, którą stanowią równania matematyczne. Nawiązując do pracy Henry'ego Poincarego, według którego matematyczne równania dojrzałych teorii naukowych odzwierciedlają realne relacje pomiędzy własnościami nieobserwowalnych składników rzeczywistości⁵², Worrall formułuje realizm strukturalny, który głosi, że prawdziwą (i kumulatywną) część teorii stanowią niezinterpretowane równania matematyczne teorii. Równania te odzwierciedlają realne nieobserwowalne struktury przyczynowe rzeczywistości. Zmiana teorii nie podważa samych struktur przyczynowych ani ich modeli matematycznych, choć może podważyć ontologię teorii. Obrazuje to na przypadku przejścia, jakie dokonało się w optyce pomiędzy teorią światła Fresnela (eterową) i teorią elektromagnetyczną Maxwella. Teoria Fresnela odniosła sukces predykcyjny, pomimo że przyjmowała istnienie eteru, co zostało z czasem zanegowane.

Worrall wskazuje jednak, że matematyczne równania sformułowane przez Fresnela zostały wyprowadzone z teorii Maxwella w tej samej formie matematycznej, podczas gdy ich interpretacja ontologiczna uległa całkowitej zmianie. Worrall twierdzi, że formalizm matematyczny pozwala na prawdziwe przewidywanie zjawisk, gdyż odzwierciedla realne, nieobserwowalne struktury rzeczywistości. Dlatego pozostaje niezmienny przy przejściu od jednej dojrzałej teorii do drugiej, pomimo, że jego interpretacja ulega znaczącej zmianie. Jeśli zatem ograniczymy się do poziomu równań matematycznych, to na poziomie formalnym zachodzi zgodność pomiędzy teorią Fresnela i teorią Maxwella⁵³.

Według Worralla o ciągłości równań można mówić także w przypadku, gdy równania teorii wcześniejszej są granicznymi przypadkami

51 Por. B. van Frassen, *The Scientific Image*, Oxford 1980, 40.

52 Por. H. Poincaré, *Science and Hypothesis*, New York 1905.

53 Por. J. Worrall, *Realizm strukturalny...*, dz. cyt., 169.

odpowiednich równań nowszej teorii, jak np. w przypadku równań teorii Newtona i teorii relatywistycznej Einsteina. Ani nowe teorie, ani też ich równania nie są prostym rozszerzeniem starych, jak pokazuje Aniajan Chakravartty. Zazwyczaj oba układy równań są różne, mogą być nawet ze sobą sprzeczne, jednak równania nowszej teorii przyjmują postać równań starej, jeśli określona wielkość nowej teorii przyjmuje graniczną wartość⁵⁴. Worrall uznaje, że graniczna zbieżność jest istotnym rodzajem kumulatywności i odpowiada tezie realizmu naukowego, że sukces predykcyjny dojrzałych teorii nie pozostaje bez związku z ich prawdziwością.

Konsekwencją realizmu strukturalnego jest to, że jedyna prawdziwa (aproksymacyjnie prawdziwa) wiedza naukowa o rzeczywistości ogranicza się tylko do formalizmu matematycznego. Według realizmu strukturalnego teorie naukowe nie mówią niczego wiążącego o naturze obiektów, ukrytych za tą strukturą. Natura i własności nieobserwowanych obiektów pozostają nieznanne. Jest to jedno z podstawowych ograniczeń realizmu strukturalnego, które jest konsekwencją semantycznego (strukturalistycznego) rozumienia teorii naukowych, które Worrall podziela. To ograniczenie wiedzy jedynie do abstrakcyjnych struktur jest w zakresie realizmu przekroczone w ramach zaproponowanego przez Chakravartiego semirealizmu.

Chakravartty stawia tezę, że realizm strukturalny pociąga za sobą konsekwencje odnośnie do istnienia i własności obiektów teoretycznych (także nieobserwowalnych). Występowanie relacji wskazuje, że jakieś argumenty tworzą te relacje. Wykazuje on, że „wiedza o strukturach implikuje wiedzę zarówno o istnieniu bytów spełniających te struktury, jak i o ich niektórych właściwościach detekcyjnych”⁵⁵. Nieobserwowalne obiekty ujawniają się przez ich przyczynowe własności.

54 Por. A. Chakravartty, *Semirealism*, *Studies in History and Philosophy of Science*, 29(1998)3, 399.

55 Tamże.

Dla sformułowania swojego stanowiska wprowadza rozróżnienie pojęciowe pomiędzy własnościami detekcyjnymi i pomocniczymi. Właściwości detekcyjne leżą u podstaw wykrywanych prawidłowości przyczynowych. To one są bezpośrednio związane z wykrywanymi prawidłowościami i koniecznie uwzględniane w interpretacji wzorów matematycznych. Natomiast własności pomocnicze odgrywają rolę heurystyczną w teoretycznym wyjaśnianiu zjawisk i nie są konieczne ze względu na odkrywane prawidłowości. Mogą one zarówno być odrzucone w przyszłych teoriach, jak i utrzymane, stając się, np. wraz z rozwojem technik detekcyjnych, własnościami detekcyjnymi. Wprowadza także kolejne rozróżnienie na struktury formalne i przyczynowe teorii empirycznej. Zwraca uwagę, że teorie fizyczne bazują na relacjach pomiędzy własnościami przyczynowymi obiektów fizycznych i skutkami, jakie wywołują na przyrządy pomiarowe. Występowanie relacji (przyczynowych) każe wnosić, że tworzą je jakieś obiekty, posiadające odpowiednie własności do ich utworzenia. Własności detekcyjne ujmowane w teorii ujawniają przyczynowe relacje, konstytuujące przyczynową strukturę rzeczywistości. Te własności, a właściwie wyłoniona przez nie struktura, są odzwierciedlane w równaniach matematycznych i powinny być uważane jako zachowywane w wyniku zmiany teorii. Według Chakravartiego, wiedza strukturalna pociąga za sobą wiedzę o istnieniu obiektów tworzących tę strukturę oraz o ich własnościach detekcyjnych.

Odpowiedzią realizmu strukturalnego na problem prawdziwości teorii naukowych jest forma strukturalizmu, według którego struktury modeli matematycznych (nieinterpretowanych równań) reprezentują realne, choć niepoznawalne co do swej natury, struktury rzeczywistości. Izomorfizm tych struktur gwarantuje prawdziwość (zgodność z rzeczywistością) teorii, rozumianych jako abstrakcyjne modele rzeczywistości, pozbawione interpretacji ontologicznej. Realizm strukturalny jest rozwijany w dwu wersjach. Jedną jest epistemologiczny realizm strukturalny, który utrzymuje, że możemy poznać tylko same struktury relacyjne rzeczywistości, ale własności

nieobserwowalnych obiektów, determinujących te struktury, pozostają niepoznawalne. Drugą wersją jest ontologiczny realizm strukturalny, zgodnie z którym realny jest jedynie strukturalny obraz rzeczywistości, natomiast objekty pełnią w nauce tylko heurystyczną rolę. To, co realnie istnieje, to jedynie struktury. Stanowi to zawężenie i osłabienie realizmu⁵⁶.

Zarówno realizm strukturalny, jak i semirealizm narażone są na znane trudności, często przytaczane w dyskusjach, które tu zostaną pominięte. Dalsze rozważania będą się skupiały na kwestii, która leży u podstaw całej dyskusji o realizmie, zarówno dyskusji na temat prawdziwości teorii naukowych, jak i realności obiektów teoretycznych. Problem ten dotyczy relacji teorii naukowej do rzeczywistości i jest to problem reprezentowania świata w nauce.

Van Frassen stawia pytania, skierowane zarówno do realizmu, jak i semirealizmu. Jak matematyczne struktury reprezentują fizyczną rzeczywistość? W jakim sensie konkretne fizyczne systemy są izomorficzne z abstrakcyjnymi matematycznymi modelami? Co czyni system równań odpowiednią reprezentacją zjawisk⁵⁷? Próba odpowiedzi na te pytania stanowi nie mniejsze wyzwanie dla realizmu naukowego niż zagadnienie zmiany teorii naukowych.

4. KONSEKWENCJE SEMANTYCZNEGO UJĘCIA TEORII NAUKOWYCH DLA REALIZMU STRUKTURALNEGO

Realizm strukturalny jest znaczącą odpowiedzią realizmu na problem zmiany teorii naukowych, jednak rodzi też poważne trudności, które zdaniem van Frassena są związane z podstawowym twierdzeniem tego stanowiska – tezą, że nauka reprezentuje zjawiska empiryczne,

56 Por. M. Kotowski *O rozwoju realizmu naukowego jako selektywnego sceptycyzmu*, *Filozofia Nauki* 22(2014)3, 105-123.

57 B. van Frassen, *Representation: The problem for Structuralism*, *Philosophy of Science* 73(2006)5, 539.

których strukturę (pozbawioną wymiaru ontologicznego) odzwierciedla matematyczna struktura modelu teoretycznego. Realizm strukturalny przyjmuje semantyczne (strukturalno-modelowe) ujęcie teorii naukowych i podziela wszystkie jego trudności w wyjaśnieniu tego, czy w nauce poznajemy świat taki, jaki jest, niezależnie od teoretycznych założeń. Zgodnie z tym ujęciem teorie są równoważne rodzinie modeli, będących abstrakcyjnymi strukturami, w których spełnione są aksjomaty teorii. W wypadku teorii empirycznych matematyczne modele reprezentują zjawiska empiryczne. Struktura jest w tym kontekście rozumiana na wzór struktury matematycznej, a najprostsza strukturę stanowi zbiór abstrakcyjnych obiektów i relacji, zachodzących pomiędzy nimi⁵⁸. Zgodnie ze strukturalnym podejściem modele matematyczne są strukturami i reprezentują systemy empiryczne, których struktury są izomorficzne z tymi z modelami⁵⁹. Modele w tym rozumieniu są czystymi strukturami abstrakcyjnych obiektów i relacji między nimi. Model matematyczny teorii będzie dalej dla prostoty określać modelem teorii. Teoria naukowa dostarcza rodzinę modeli do reprezentowania zjawisk, ale przedstawia zjawiska jako fragmenty prostszej struktury – świata, jaki jest według teorii. Te modele są bytami matematycznymi, więc jedyne co posiadają to struktura, a to, co mogą reprezentować, to także tylko struktura. Czy zatem modele mogą reprezentować świat zjawisk prawdziwie lub fałszywie?

Zdaniem Chakravartiego podejście strukturalno-modelowe nie stanowi dobrego wsparcia dla realizmu naukowego⁶⁰. Jeśli używane w nauce modele są matematycznymi strukturami, to teorie naukowe

58 Por. F. Suppe, *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*, Chicago 1989; R. Giere, *How Models Are Used to Represent Reality*. *Philosophy of Science* 71(2004)5, 747; Tenże, *Explaining Science: A Cognitive Approach*, Chicago 1988, 270.

59 Por. N. da Costa, S. French, *The Model-Theoretic Approach to the philosophy of Science*, *Philosophy of Science* 57(1990)2, 249.

60 A. Chakravartty, *The Semantic or Model Theoretic View of Theories and Scientific Realism*, *Synthese* 127(2001)3, 325-345.

odzwierciedlają jedynie abstrakcyjne struktury rzeczywistości, nie mówią natomiast nic na temat natury obiektów, tworzących te struktury. Struktury abstrakcyjne są rozróżnialne tylko z dokładnością do izomorfizmu. Izomorfizm struktur zatracza przedmiot reprezentacji (to, co model reprezentuje), np. zależność liniowa tak samo reprezentuje struktury złożone z różnych obiektów⁶¹. Dla izomorfizmu jest ważna jedynie liczebność obiektów i relacje między nimi, rozumiane ekstensjonalnie. Modele są natomiast reprezentacjami jakiegoś konkretnego systemu lub zjawiska, np. model atomu wodoru reprezentuje atom wodoru i nic innego, a matematyczny model wzrostu populacji bakterii nie reprezentuje rozpadu promieniotwórczego, choć ich modele matematyczne są izomorficzne, opisane tą samą funkcją eksponencjalną.

Według Worralla taka niezależność modelu od ontologii teorii jest zaletą tego ujęcia, gdyż pozwala na zachowanie modelu matematycznego teorii w obliczu zmiany teorii. Jak głosi realizm strukturalny, w strukturach matematycznych odzwierciedlana jest abstrakcyjna struktura przyczynowa zjawisk, dlatego wiedza o strukturach, zawarta w matematycznym sformułowaniu teorii, jest prawdziwą lub aproksymacyjnie prawdziwą wiedzą o rzeczywistości, choć wiedzą bardzo ograniczoną. To ograniczenie jest ceną płaconą za prawdziwość (aproksymacyjną prawdziwość) wiedzy naukowej. Wiedza o abstrakcyjnej strukturze zjawisk, jako aproksymacyjnie prawdziwa, jest kumulatywna i zachowuje się przy zmianie teorii. Van Frassen podważa jednak argument o kumulatywności wiedzy teoretycznej na temat rzeczywistości oraz tezę o jej aproksymacyjnej prawdziwości. Jego zdaniem kumulatywna jest jedynie wiedza empiryczna o zjawiskach, prawdziwość natomiast może być rozumiana tylko w sensie empirycznej adekwatności.

61 R. Frigg, *Scientific Representation and the Semantic View of Theories*, *Theoria* 21(2006)1, 54

Jako wyzwanie dla realizmu strukturalnego, a także dla semi-realizmu, van Frassen stawia pytanie: jak struktury matematyczne mogą reprezentować fizyczną rzeczywistość? Jego zdaniem realista strukturalny musi podzielać pogląd Reichenbacha na temat wzajemnej koordynacji struktur matematycznych i struktury rzeczywistości fizycznej⁶². Postulowanie takiej koordynacji wynika z przekonania, że struktury matematyczne odwzorowują właściwości zjawisk. Reichenbach zakłada niejawnie, że rzeczywistość posiada obiektywną, niezależną od teorii strukturę, którą można przyporządkować strukturze abstrakcyjnej bez odwoływania się do jakiegokolwiek języka teorii. Założenie to nie jest oczywiste. Co to znaczy, że jakaś matematyczna struktura reprezentuje zjawiska w przyrodzie? Jak abstrakcyjna matematyczna struktura może reprezentować coś realnego? Obiekty fizyczne są elementami realnego świata i różnią się od obiektów logicznych i matematycznych danych przez układ definicji i aksjomatów. Realiści zakładają jednak, że rzeczywistość jako taka jest strukturą, czyli zbiorem obiektów i relacji między nimi. Reprezentacja jednej struktury przez inną rozumiana jest w tym kontekście w sposób techniczny jako izomorfizm (lub czasami słabiej, jako homomorfizm) struktur.

Van Frassen twierdzi, że rozumienie reprezentacji jako izomorficznego odwzorowania między strukturami rzeczywistymi i abstrakcyjnymi modelami jest zbyt uproszczone. W jakim sensie np. określone byty fizyczne są izomorficzne z pewnymi abstrakcyjnymi obiektami matematycznymi? Jak np. punkty w przestrzeni Minkowskiego odpowiadają zdarzeniom w rzeczywistej przestrzeni i czasie?⁶³. Reichenbach uważał, że to, co łączy realne zjawiska i równania matematyczne, to odwzorowanie pomiędzy strukturą zjawisk a strukturą matematyczną. Dla przykładu przytaczał prawo Boylea $PV=RT$ i przyjął, że zmiennym matematycznym można

62 H. Reichenbach, *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*, Berkeley 1965, 37.

63 Por. B. van Frassen, *Representation: The problem for Structuralism*, dz. cyt., 544.

przyporządkować wielkości fizyczne, takie jak ciśnienie, objętość i temperatura. Zakłada zatem, że istnieją takie wielkości fizyczne jak temperatura, które można przypisać ciałom gazowym bez odwoływania się do jakiegokolwiek teorii gazu, która tym pojęciom nadaje sens. Zakłada, że natura (rzeczywistość fizyczna) sama ma strukturę relacyjną, dokładnie określoną w taki sam sposób, jak struktura matematyczna. Matematyczny model reprezentuje rzeczywistość, jeśli jest obrazem lub kopią struktury tej rzeczywistości w sensie izomorficznego odwzorowania rzeczywistości⁶⁴. Powraca więc pytanie, w jaki sposób rzeczywiste zjawiska mogą być izomorficzne z abstrakcyjną strukturą.

Proste wyobrażenie reprezentacji jako odwzorowania jest błędne. Jeśli mówimy o odwzorowaniu, to w grę wchodzi dwa określone zbiory: zbiór, który jest jego dziedziną i zbiór, który jest jego obrazem. Elementy obu struktur powinny być zdefiniowane w sposób niezależny od odwzorowania. Tymczasem w wypadku rzeczywistości brak jest takiego zdefiniowania elementów jej struktury, pierwotnego w stosunku do odwzorowania w struktury matematyczne. Czy gaz jest naturalną strukturą ciśnienia, objętości i temperatury, niepowiązaną z teorią gazu, która ujętym w matematycznym równaniu parametrom nadaje sens empiryczny? Pytanie, w jaki sposób określona struktura matematyczna może być użyta do reprezentowania określonych zjawisk, ma sens tylko w kontekście, w którym istnieje jakiś opis tych zjawisk, wyodrębniający reprezentowane obiekty i ich relacje. Możemy wyodrębnić w zjawiskach określone parametry i powiązać z nimi odpowiednie liczby, reprezentujące ich wartości, jeśli dysponujemy opisem zjawiska, w którym te parametry mają sens. Jeśli istnieje opis przemiany gazowej w kategoriach temperatury, ciśnienia i objętości, to możemy wtedy odwzorować je w określoną strukturę matematyczną, np. w tzw. model danych. Model może reprezentować

64 H. Reichenbach, *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*, dz. cyt., 37.

rzeczywisty system tylko jako opisany w jakimś języku, w którym zostaną określone indywidua danego systemu i relacje między nimi.

Adekwatność teorii w odniesieniu do zjawisk polega na tym, że struktury, które reprezentują zjawiska w kategoriach odpowiednich parametrów, „pasują” (np. są izomorficzne) do modelu teoretycznego⁶⁵. Jaki jest stosunek empirycznej adekwatności i prawdy teorii naukowej? Teoria jest empirycznie adekwatna, jeśli posiada model izomorficzny ze strukturą obserwowalnych zjawisk. Czy możemy sensownie twierdzić, że teoria jest również prawdziwa, że odzwierciedla nie tylko wszystkie obserwowalne zjawiska, ale i nieobserwowalne systemy i procesy występujące w przyrodzie? Modele teorii są bytami matematycznymi, więc jedyne, co posiadają, to struktura i to, co mogą reprezentować, to tylko struktura. Niemniej mogą reprezentować te struktury zjawisk poprawnie lub błędnie.

Jak zauważa van Frassen, matematyczne struktury teorii nie odzwierciedlają samych zjawisk, lecz jedynie matematyczną strukturę danych, będącą innym, kolejnym matematycznym modelem zjawisk. Nie zachodzi odwzorowanie pomiędzy strukturą rzeczywistości i strukturą matematyczną, lecz pomiędzy dwoma strukturami matematycznymi: matematyczną strukturą danych empirycznych (modelem danych) i matematyczną strukturą, będącą modelem teoretycznym. Model teoretyczny reprezentuje w bezpośredni sposób nie rzeczywistość, lecz model danych. Izomorfizm zachodzi pomiędzy modelem danych i modelem teorii, a nie rzeczywistością i modelem teorii. Pytanie o to, jak model teorii reprezentuje rzeczywistość, czyli jak model abstrakcyjny może reprezentować realne zjawiska, zostało teraz przesunięte na poziom odwzorowania rzeczywistości w modelu danych. Na jakiej podstawie można uznać, że model danych, będący również modelem abstrakcyjnym, reprezentuje zjawiska empiryczne? Czy pytanie: „jak struktury danych reprezentują

65 B. van Frassen, *Structure and Perspective: Philosophical Perplexity and Paradox: Logic and Scientific Methods*, Vol. 1, red. M.L. Dalla Chiara, Dordrecht 1997, 524.

zjawiska?”, jest tego samego rodzaju, co pytanie: „jak model teorii reprezentuje zjawiska?”⁶⁶.

5. MODELE DANYCH A REPREZENTACJA RZECZYWISTOŚCI W TEORIACH NAUKOWYCH

Model danych nie jest zbiorem danych, uzyskanych bezpośrednio w wyniku obserwacji, lecz pewną jego poprawioną wersją, poddaną pewnym idealizującym zabiegom. Np. usuwa się wyniki uznane za błędne (co często oznacza wyniki odległe od średniej wartości). Dane przedstawia się w postaci uporządkowanej matematycznie, np. jako punkty wyznaczające krzywą o określonej matematycznie postaci. To modele danych, a nie surowe dane, mają udział w potwierdzaniu teorii. Nieuporządkowane surowe dane, nie poddane redukcji i nie zinterpretowane w postaci matematycznej zależności (np. liniowej, eksponencjalnej itp.), nie mogą być porównywane z matematycznym modelem teorii. Tworzenie modelu danych rodzi problemy metodologiczne i epistemologiczne, jakie są związane z wyborem punktów, które są usunięte ze zbioru pomiarów, jak też z wyborem krzywej, nadającej odpowiednią matematyczną strukturę zbiorowi danych, gdyż same dane nie wyznaczają jednoznacznie krzywej, lecz mogą być dopasowane do wielu różnych krzywych⁶⁷.

Zatem problem reprezentowania rzeczywistości w modelu danych otwiera wiele pytań tak metodologicznych, jak epistemologicznych. Już sama struktura modelu, związana zarówno z wyborem wyników uznawanych za poprawne, jak też z dopasowaniem krzywej, rodzi pytanie o prawdziwość lub co najmniej adekwatność reprezentacji zjawisk w modelu danych. Jak zauważa van Frassen, jeśli

66 B. van Frassen, *Representation: The problem for Structuralism*, dz. cyt., 544.

67 Bardziej dokładne omówienie modeli danych można znaleźć w: P. Suppes, *Models of Data*, w: *Studies in the Methodology and Foundations of Science: Selected Papers from 1951 to 1969*, red. P. Suppes, Dordrecht 1969, 24-35.

reprezentowany system nie jest przedmiotem matematycznym, nie ma dobrze zdefiniowanych obiektów, które byłyby odwzorowywane w modelu, to jak można mówić o odwzorowaniu w sensie izomorfizmu lub homomorfizmu⁶⁸.

Jeśli teorie reprezentują system rzeczywisty nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem modelu danych, który z kolei jest pewną wyselekcjonowaną i wygładzoną wersją zbioru danych (pomiarów), a więc strukturą matematyczną, to obrona stanowiska realistycznego musi wyjaśnić, jak model danych reprezentuje rzeczywistość. Model danych jest ważny nie sam w sobie, ale jako reprezentacja zjawisk. Adekwatność modelu danych dotyczy struktury rzeczywistych zjawisk opisywanych w kategoriach odpowiednich parametrów teorii. Obok struktury ważne są zatem parametry ją wyznaczające, a tym nadaje sens teoria.

Skoro struktura danych nie jest wolna od wyboru teorii, pojawia się pytanie, czy model danych reprezentuje rzeczywistość niezależną od teorii. Jak wskazuje van Frassen, nie ma niczego w modelu teorii, co determinowałoby określony model danych. Np. funkcja eksponencjalna może równie dobrze reprezentować wzrost populacji bakterii, jak rozpad izotopów promieniotwórczych w czasie. To, że dana funkcja reprezentuje np. wzrost danej populacji, nie jest zdeterminowane przez tę funkcję (model teorii), lecz przez użycie jej do reprezentowania wzrostu danej populacji. Z drugiej strony w samym zjawisku bez odniesienia do jakiegokolwiek teorii nie ma niczego, co w sposób naturalny determinowałoby taki, a nie inny model danych, co narzucałoby strukturę modelu danych. Zależy ona od tego, w jakim aspekcie badamy zjawisko, jakie parametry uznamy za ważne dla jego istoty, co pominiemy w procesie abstrakcji, w jaki sposób reprezentujemy zjawisko, w jakim zakresie itp.

68 Por. B. van Frassen, *Science as Representation: Flouting the Criteria*, *Philosophy of Science* 71(2004)5, 794-804; S. French, N. da Costa, *Theories, models and structures: thirty years on*, *Philosophy of Science* 67(2000)4, 116-127.

Frederick Suppe wskazuje, że abstrakcyjne struktury nie stają się teoriami naukowymi, dopóki nie zostaną wyposażone w fizyczną interpretację, czyli relację przyporządkowującą (mapującą) strukturę teorii i strukturę zjawiska. Taka interpretacja nie jest jednak relacją ekstensjonalną, lecz jest intensjonalna, zależna od teorii i modyfikowana wraz z rozwojem nauki⁶⁹.

Pojawia się dodatkowy wymiar relacji pomiędzy rzeczywistością a formalizmem teorii, jeśli ma on być rozumiany jako reprezentacja rzeczywistości. Reprezentacja nie jest relacją dwuwymiarową – modelu i rzeczywistości lub modelu danych i modelu teoretycznego, lecz jest relacją co najmniej trójwymiarową. Struktura reprezentuje zjawiska, jeśli ktoś użył tej struktury do reprezentowania zjawisk w określonym aspekcie odzwierciedlonym w tej strukturze lub odczytał tę strukturę jako reprezentującą takie lub inne zjawisko. Użycie modelu, np. równania matematycznego, do reprezentowania danego zjawiska, np. użycie funkcji esponencjalnej do przedstawienia wzrostu populacji bakterii, jest niezbędne, aby funkcja była modelem tego zjawiska, choć może być to model nieadekwatny. Jednak samo dodanie warunku, że naukowiec użył dany model z intencją reprezentowania danego systemu też nie jest wystarczające, jeśli model nie odzwierciedla zjawiska w wybranym aspekcie. W tym sensie izomorfizm struktur jest dobrym nośnikiem reprezentacji (sposobem reprezentowania), ale nie mówi, co jest reprezentowane przez model, czyli nie wyjaśnia reprezentacyjnej funkcji modelu.

Jak twierdzi van Frassen, teoria nie jest adekwatna do zjawisk, ale jest adekwatna do zjawisk jako reprezentowanych przez kogoś pod jakimś względem, czyli jeśli jest zgodna z modelem danych. Dla empiryzmu konstruktywnego, który rozwija van Frassen, nie ma różnicy, czy teoria reprezentuje model danych czy zjawisko, gdyż model danych jest utożsamiony ze zjawiskiem przedstawionym w języku,

69 Por. F. Suppe, *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*, Chicago 1989, 422-423.

w którym je opisujemy. Dla wyjaśnienia tej zależności porównuje teorię do mapy. Aby posłużyć się mapą (niezależnie od tego, że odwzorowuje ona jakiś teren w formie abstrakcyjnego modelu), należy odnieść ją do tego terenu, który ona reprezentuje, czyli opisać teren w kategoriach dróg, lasów, zabudowań itp. Dopiero do tak opisanych elementów terenu można odnieść abstrakcyjne znaki na mapie. Można też powiedzieć, że reprezentuje ona prawdziwie lub nie⁷⁰. To odniesienie, jak określa van Frassen, nie jest semantyczne, nie należy do języka, ma charakter indeksowy, ale wymaga języka.

Jak utrzymuje empiryzm konstruktywny, teoria jest empirycznie adekwatna, jeśli posiada model izomorficzny z modelem danych, natomiast według realizmu strukturalnego teoria jest prawdziwa, jeśli posiada model izomorficzny ze strukturą obserwowalnych zjawisk. Z perspektywy realizmu adekwatność z modelem danych nie jest tym samym, co prawdziwość teorii. Model danych może być bowiem rozumiany jako reprezentacja rzeczywistości lub jako reprezentacja jedynie świata postulowanego przez teorię. Istnieje różnica pomiędzy pytaniem: czy model danych spełnia model teoretyczny? i pytaniem: czy model danych reprezentuje realne systemy i zjawiska? Trzeba więc ustalić, jakie warunki powinien spełniać model danych, aby spełnione były tezy realizmu naukowego, tzn. teza, że jest on poznawczym ujęciem rzeczywistości, niezależnej od naszego umysłu i założeń teoretycznych, oraz teza, że dostarcza on prawdziwej wiedzy o rzeczywistości, która jest następnie reprezentowana w teorii.

Model danych, jak zauważa van Frassen, nie może być oparty na izomorfizmie struktur, ponieważ jeśli reprezentowany system nie jest przedmiotem matematycznym i nie ma dobrze zdefiniowanych obiektów, które byłyby odwzorowywane w modelu, to nie można mówić o odwzorowaniu w sensie izomorfizmu lub homomorfizmu⁷¹.

70 B. van Frassen, *Structure and perspective...*, dz. cyt., 522.

71 Por. Tenże, *Science as Representation: Flouting the Criteria*, dz. cyt., 794-804; S. French, N. da Costa, *Theories, models and structures: thirty years on*, dz. cyt., 116-127.

Struktury modelu danych odzwierciedlają własności zjawisk, jednak reprezentowany fragment rzeczywistości nie ma jednej przypisanej sobie struktury, lecz w zależności od opisu może przejawiać różne nieizomorficzne struktury. To, jakie indywidua i jakie relacje wyróżnimy, zależy (przynajmniej w części) od przyjętej aparatury pojęciowej. Modele danych, pełniące rolę reprezentacji, muszą zawierać elementy językowe (opisy) i niejęzykowe (struktury). Język jest niezbędny, aby połączyć strukturę modelu z rzeczywistością. Podobnie utrzymuje Teller, według którego model reprezentuje własności systemów realnych. System realny posiada własności, które są też częścią modelu. W tym ujęciu obiekty modelu są zbiorami własności. Systemy mają własności, które są częścią modelu⁷². Proponowane przez semirealizm wzbogacenie struktur abstrakcyjnych własnościami detekcyjnymi wydaje się w ten sposób ujmować reprezentowaną rzeczywistość. Jednak ujęcie to wydaje się dzielić wszystkie omówione trudności modelu danych.

Powyższe rozważania pokazują, że pojęcie reprezentacji, rozumianej jako izomorfizm struktur rzeczywistych i modelu teoretycznego, który miał uzasadniać zgodnie z realizmem strukturalnym realizm naukowy, jest za słabe, aby wyjaśnić związek rzeczywistego systemu i modelu danych. Aby móc przyjąć jakąś formę realizmu, należy obronić tezę, że systemy reprezentowane istnieją niezależnie od reprezentacji oraz wyjaśnić, jak są ujmowane w modelu. Konstruktywiści zakładają, że nie ma zjawiska niezależnego od jego reprezentacji, tzn. system reprezentowany jest dany przez jego model. Przedmiot reprezentowany jest sprowadzony do modelu danych. Model i to, co on reprezentuje, to z perspektywy realizmu dwa różne obiekty. Realizm potrzebuje koncepcji reprezentacji, w której zostanie wyjaśniony związek modelu danych i systemu rzeczywistego z zachowaniem ich rozróżnienia. Strukturalizm, jak zostało pokazane, jest zbyt wąskim ujęciem, aby w jego ramach wyjaśniony został problem

72 P. Teller, *Twilight of the Perfect Model Model*, *Erkenntnis* 55(2001)3, 399.

reprezentacji rzeczywistości w modelu danych, a tym samym w teoriach naukowych.

6. ZAKOŃCZENIE

Podjęta analiza pokazuje, że realizm strukturalny dostarcza odpowiedzi na wyzwanie argumentu ze zmiany teorii w duchu realizmu naukowego, jednak odpowiedź ta generuje trudności, które wymagają dalszych rozwiązań. Podstawowe trudności związane są z wyjaśnieniem, jak struktury matematyczne, które są modelami teorii, mogą reprezentować realne zjawiska. Łączą się one z pojęciem reprezentacji rzeczywistości w modelu teorii. Reprezentacja, zgodnie z założeniem realizmu strukturalnego, jest izomorficznym odwzorowaniem struktur. Model reprezentacji jako izomorficznego odwzorowania między strukturami rzeczywistymi i abstrakcyjnymi okazuje się zbyt uproszczony. Odwzorowanie realnych zjawisk w równania matematyczne, np. za pomocą mierzalnych parametrów, wymaga opisu tych zjawisk w jakimś języku teorii, nadającej tym parametrom sens. Analiza związku modelu teorii z realnym systemem pokazuje, że pomiędzy zjawiskami a modelem teorii pośredniczy model danych. Model teorii reprezentuje rzeczywistość za pośrednictwem modelu danych. Istotny dla realizmu problem realistycznego wyjaśnienia reprezentacji rzeczywistości w modelu teorii przesunął się teraz na wyjaśnienia, jak rzeczywistość jest reprezentowana w matematycznym modelu danych. Realizm strukturalny wymaga zatem uzupełnienia o realistyczną interpretację modelu danych.

Model danych różni się od modelu teorii i nie jest wolny od języka teorii, gdyż język ten wyznacza parametry, odzwierciedlane w modelu, oraz nie jest wolny od decyzji badacza odnośnie do celu, aspektu, zakresu reprezentacji zjawiska, a tym samym wykracza poza ramy realizmu strukturalnego. Dalszym zadaniem dla realizmu strukturalnego jest opracowanie koncepcji reprezentacji zjawisk w modelu danych z zachowaniem odróżnienia modelu danych od

realnego zjawiska. Semirealizm, choć odwołuje się do tzw. własności detekcyjnych realnych systemów, dzieli z realizmem strukturalnym jego trudności, dotyczące wyjaśnienia reprezentacyjnej roli modelu danych.

BIBLIOGRAFIA

- Boyd R., *On the Current Status of the Issue of Scientific Realism*, *Erkenntnis* 19(1983)1, 45-90.
- Chakravartty A., *Semirealism*, *Studies in History and Philosophy of Science* 29(1998)3, 391-408.
- Chakravartty A., *The Semantic or Model Theoretic View of Theories and Scientific Realism*, *Synthese* 127(2001)3, 325-345.
- Da Costa N., French S., *The Model-Theoretic Approach to the philosophy of Science*, *Philosophy of Science* 57(1990)2, 248-265.
- French S., Da Costa N., *Theories, models and structures: thirty years on*, *Philosophy of Science* 67(2000)4, 116-127.
- Frigg R., *Scientific Representation and the Semantic View of Theories*, *Theoria* 21(2006)1, 49-65.
- Giere R. *Explaining Science: A Cognitive Approach*, University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Giere R., *How Models Are Used to Represent Reality*, *Philosophy of Science* 71(2004)5, 742-52.
- Grobler A., *Prawda a względność*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2000.
- Howson C., *Exhuming the No Miracles Argument*, *Analysis* 73(2013)2, 205-211.
- Kotowski M., *O rozwoju realizmu naukowego jako selektywnego sceptycyzmu*, *Filozofia Nauki* 22(2014)3, 105-123.
- Kotowski M., *Realizm zreformowany: Filozofia Iana Hackinga a spór o status poznawczy wiedzy naukowej*, Oficyna Naukowa PFF, Wrocław 2016.
- Laudan L., *Obalenie realizmu konwergentnego*, tłum. z ang. M. Kotowski, w: *Spór o realizm naukowy. Mała antologia*, red. M. Kotowski, Oficyna Naukowa PFF, Wrocław 2018, 29-66.
- Lyons T.D., *Scientific Realism and the Stratagema de Divide et Impera*, *The British Journal for the Philosophy of Science* 57(2006)3, 537-560.
- Poincaré H., *Science and Hypothesis*, The Water Scott Publishing, New York 1905.
- Psillos S., *Knowing the Structure of Nature*, Palgrave Macmillan, New York 2009.
- Psillos S., *Scientific realism and metaphysics*, *Ratio (new series)* 18(2005)4, 385-404.

- Psillos S., *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*, Routledge, London 1999.
- Putnam H., *What is Mathematical Truth?* w: Tenze, *Mathematics, Matter and Method, Collected Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1975, 60-78.
- Reichenbach H., *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*, University of California Press, Berkeley 1965.
- Suppe F., *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*, University of Illinois Press, Chicago 1989.
- Suppes P., *Models of Data*, w: *Studies in the Methodology and Foundations of Science: Selected Papers from 1951 to 1969*, red. P. Suppes, Reidel, Dordrecht 1969, 24-35.
- Teller P., *Twilight of the Perfect Model Model*, *Erkenntnis* 55(2001)3, 393-415.
- Van Frassen B., *Representation: The problem for Structuralism*, *Philosophy of Science* 73(2006)5, 536-547.
- Van Frassen B., *Science as Representation: Flouting the Criteria*, *Philosophy of Science* 71(2004)5, 794-804.
- Van Frassen B., *Structure and Perspective: Philosophical Perplexity and Paradox w: Logic and Scientific Methods*, Vol. 1, red. M.L. Dalla Chiara, Kluwer, Dordrecht 1997, 511-530.
- Van Frassen B., *The Scientific Image*, Oxford University Press, Oxford 1980.
- Worrall J., *Miracles and Models: Why Reports of the Death of Structural Realism May Be Exaggerated*, *Royal Institute of Philosophy. Supplement* 61(2007)10, 125-154.
- Worrall J., *Realizm strukturalny. To co najlepsze z dwóch światów*, tłum. z ang. M. Kotowski, w: *Spór o realizm naukowy. Mała antologia*, red. M. Kotowski, Oficyna Naukowa PFF, Wrocław 2018, 145-175.

STRUCTURAL REALISM AND THE PROBLEM OF REPRESENTATION IN SCIENCE IN THE CONTEXT OF THE DISPUTE OVER SCIENTIFIC REALISM

Abstract. The aim of this article is to present structural realism as a realistic position in the discussion around scientific realism – its selected advantages and weaknesses. Structural realism is a response to the challenge that the historical facts theory change in science pose to scientific realism. It refers to the semantic approach to scientific theories and the conceptual apparatus developed in this approach. According to structural realism, what is preserved from mature theories when a theory is changed are their mathematical formulations, which are abstract models of the theory. They are approximately true because they represent the structures of reality in a way that is free from the ontological interpretation imposed by the language of the theory. Structural realism and the semi-realism related to it, which extends the invariance of mature theories to the detection properties of physical

objects, defend the theses of scientific realism in the matter of the approximate truth of scientific theories by realistically interpreting changes in scientific theories. However, they leave aside the problem of representing reality in scientific theories, which is essential for realism. Both of the above-mentioned positions, by referring to the model-theoretic approach to scientific theories assume that a representation is simply an isomorphism of the structure of the mathematical model of a theory and the structure of reality. Such understanding of a representation is too narrow: it does not take into account that the structure of phenomena is not clearly defined. In a theory, a real phenomenon is replaced by a data model, a mathematical structure that reflects the phenomena represented as relationships of the properties defined by the theory. A realistic interpretation of the data model is a necessary supplement to structural realism in order for it to satisfy the main thesis of realism that the reality which scientific theories describe is largely independent of theoretical commitments. This is the basis for defending the thesis about the approximate truth of the theory defended by structural realism. The aim of this paper is to motivate the need to extend structural realism and semi-realism with a richer and more adequate concept of representation. This article presents the basic elements of the contemporary discussion around scientific realism and the positions of structural realism and semi-realism as the reconciliation of scientific realism with the historical facts of theory change. Next, it highlights the consequences for structural realism resulting from the semantic (model theoretic) approach to scientific theories and the related notion of representation as an isomorphism of structures. The final section is devoted to arguing that in order to meet the postulates of scientific realism, structural realism and semi-realism should be supplemented with an explanation of the representation of reality in the data model in accordance with scientific realism.

Keywords: scientific realism; structural realism; semi-realism; representation in science; model of theory; data model; structure of scientific theory

Janina Buczkowska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5387-2310>

janina.buczowska@uksw.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.08

PIOTR BYLICA

CLIVE'A S. LEWISA ARGUMENT Z PRAGNIEŃ PRZECIWKO NATURALIZMOWI

Streszczenie. W artykule przedstawione zostaną różne sformułowania argumentu z pragnień, wysuniętego przeciwko naturalizmowi, autorstwa Clive'a S. Lewisa. Analizie zostaną poddane zarzuty o brak logicznej poprawności jego wyводу oraz dotyczące zwodniczego charakteru czynników irracjonalnych, do jakich zaliczają się uczucia i pragnienia. Wykazane zostanie, że sformułowania, w których mamy do czynienia z brakiem konkluzywności antynaturalistycznego wniosku Lewisa, można jednak traktować jako poznawczo wartościowe, gdyż są one oparte na indukcyjnym schemacie wnioskowania. Istnieją natomiast sformułowania, które jedynie wielkim kosztem, jakim jest uznanie Wszechświata za absurdalny, można uznać za niekonkluzywne. Podejrzanie, iż odwołanie do czynników irracjonalnych osłabia argumentację Lewisa, okazuje się błędne.

Słowa kluczowe: Clive S. Lewis; naturalizm; teizm; argument z pragnień

1. Wprowadzenie. 2. Antynaturalistyczny charakter argumentacji Lewisa. 3. Potrzeby wrodzone oraz ich zaspokajanie. 4. Zarzut pierwszy: zwodniczy charakter pragnień. 5. Zarzut drugi: problem prawdziwości przesłanek. 6. Zakończenie.

1. WPROWADZENIE

Czynniki irracjonalne, w tym uczucia i nastroje, mogą odgrywać pewną, a nierzadko znaczącą rolę w poznaniu, szczególnie gdy chodzi o sprawy, co do których rozum nie daje zadowalających wyników. Do tego faktu odwoływał się także śp. ks. prof. Grzegorz Bugajak podczas jednego ze swych ostatnich wystąpień konferencyjnych, które miało miejsce w czasie panelu Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, jaki odbył się 13 września 2019 roku w Lublinie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w ramach 11 Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Przystępując do prezentacji swojej tezy monistycznej, mającej

godzić naturalizm z nadnaturalizmem, czyli opcje filozoficzne pod względem logicznym (przynajmniej *prima facie*) wzajemnie sprzeczne, Grzegorz Bugajak stwierdził, że nie będzie niczego dowodził, ale swym wystąpieniem postara się przedstawić pewne tropy, za pomocą których chce „uwieść” słuchaczy. Chciał więc wywołać u nich stan emocjonalny, który pozwoli im stwierdzić, że te dwa stanowiska można jakoś połączyć. Odwołanie do czynników irracjonalnych, takich jak uczucia, nastroje i pragnienia, można jednak wykorzystać także w przesłankach argumentacji na rzecz jakichś przekonań. Na tej zasadzie ks. Bugajak we wspomnianym wystąpieniu odwoływał się do fragmentów Biblii, na podstawie których wnioskował, że według proroka Izajasza to nie rozumowanie, a uwodzenie jest sposobem, w jaki rzeczywistość nadnaturalna wpływa na człowieka¹.

W niniejszym tekście przyjrzymy się klasycznemu już argumentowi Clive’a S. Lewisa przeciwko monizmowi naturalistycznemu. Lewis, podobnie jak ks. prof. Bugajak we wskazanych wyżej wypowiedziach, odwoływał się do czynnika irracjonalnego w człowieku, mianowicie do pragnień i szczególnego uczucia radości. Dla uproszczenia argument ten będzie określany mianem „argumentu z pragnień”. Przy tej okazji rozważymy też, czy ze względu na oparcie wyводу na odwołaniu do czynników irracjonalnych argument ten nie przynosi więcej szkody niż pożytku w dążeniu do uzasadnienia prawdziwości teizmu. Przyjrzymy się więc zwodniczemu charakterowi tego typu czynników.

Choć w wersji, jaką tu przedstawimy, argument z pragnień pochodzi od Lewisa, to występował jednak już wcześniej w średniowiecznej myśli teologicznej Augustyna z Hippony, Grzegorza z Nyssy, Anzelm z Canterbury czy Bernarda z Clairvaux. Pisali oni o duchowej tęsknocie, niezaspokojonym pragnieniu, które może zaspokoić tylko

1 Zapis video tego wystąpienia znajduje się na stronie internetowej SFPiNP: <https://www.filozofiaprzyrody.pl/naturalizm-nadnaturalizm-panel-dyskusyjny/>, [dostęp 9.2020].

Bóg. Mówili też o Bogu jako źródle tego pragnienia². *Wyznania* św. Augustyna zawierają jeden z najbardziej znanych w myśli chrześcijańskiej przykładów odwołania do szczególnego pragnienia, jakim jest pragnienie Boga. Augustyn wyznawał tam z żalem: „(...) nie w Bogu, lecz w Jego stworzeniach, w sobie i w innych, szukałem radości, wzniosłości i prawdy. Tak zapadłem w cierpienia, w pomyłki, w błędy”³. W końcu jednak rozpoznał, że tym, czego naprawdę pragnął, był Bóg i pod koniec życia sformułował słynne słowa: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”⁴. Rozumowanie Lewisa wpisuje się też w nurt myśli Platona, według którego wszystko, co spotykamy w świecie i traktujemy jako dobro, czyli coś wartego pożądania, pochodzi ostatecznie od Idei Dobra, istniejącej poza tym światem, a celem człowieka jest poznanie samego Dobra.

2. ANTYNATURALISTYCZNY CHARAKTER ARGUMENTACJI LEWISA⁵

Niektórzy uważają, że w przypadku rozumowania Lewisa miało być ono nie tyle argumentem na rzecz istnienia Boga, ile przede wszystkim przekonywać o istnieniu Nieba w sensie Raju, Zbawienia czy innego świata, w którym znajduje się zaspokojenie szczególnego pragnienia czy tęsknoty, które Lewis miał na myśli⁶. W każdym

2 Zob. A. McGrath, *The Intellectual World of C.S. Lewis*, Wiley-Blackwell, Oxford 2014, 107-108.

3 Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. z łac. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, 30 (1.20).

4 Tamże, 7 (1.1).

5 Ten punkt niniejszego artykułu został wcześniej w zbliżonej formie umieszczony przez autora w witrynie internetowej apologetyczno-edukacyjno-popularyzatorskiej i częściowo naukowej contragentiles.pl pod adresem: <https://contragentiles.pl/glowne-dzialy/teizm-chrzescijanski/argumenty-przeciwko-naturalizmowi-i-na-rzecz-istnienia-boga/argument-z-pragnien-i-radosci/>, [dostęp 9.2020]. Tytuł tekstu: *Argument z pragnień i radości*.

6 Zob. A. McGrath, *The Intellectual World of C.S. Lewis*, dz. cyt., 105.

razie miał on jednak wykazywać, że pogląd naturalizmu, uznający, że istnieje tylko ten świat, nie daje się utrzymać.

W swych rozważaniach na temat pochodzenia i natury pragnień ludzkich Lewis odpowiadał na popularną koncepcję Zygmunta Freuda, głoszącą, że wszystkie ludzkie dążenia, skłonności i pragnienia mają ostatecznie charakter seksualny. Niezaspokojone pragnienia seksualne, dążenie do seksualnej przyjemności oraz lęk przed śmiercią miały być prawdziwym obliczem wszystkich innych pragnień, także religijnych, takich jak tęsknota do Boga, pragnienie nieśmiertelności, wiecznego szczęścia. Dla Freuda przekonanie o tym, że te religijne pragnienia miały być spełnione, było wyrazem szczególnego rodzaju iluzji, pobożnych życzeń: „Powiadamy sobie, że przecież pięknie by było, gdyby istniał Bóg jako stwórca świata i dobrotliwa Opatrzność, moralny ład świata i życie pozagrobowe, ale przecież rzuca się nam w oczy, że to wszystko tak wygląda, jak sobie tego życzymy”⁷.

Takie rozumienie pragnień i oczekiwań, występujących u ludzi religijnych, jest naturalistyczne w tym sensie, że odrzuca ideę nadnaturalnego źródła pochodzenia religii oraz tych oczekiwań. Wyjaśnia się je wyłącznie czynnikami z tego świata. Ostatecznie źródłem uczuć religijnych miałby być instynkt seksualny, który jest wspólny dla ludzi i zwierząt.

Lewis starał się wykazać, że sytuacja jest zupełnie odwrotna. Wszystkie pragnienia, także te erotyczne, są w rzeczywistości pragnieniem najwyższego Dobra. Natomiast ono samo nie jest z tego świata. Pragnąc różnych rzeczy tego świata, faktycznie pragniemy czegoś, co jest jedynie, jak to określał Platon, cieniem czy odbiciem tego Dobra.

Lewis odwoływał się do pewnego wewnętrznego doznania, będącego zarówno pragnieniem, jak i radością. Jest ono także w pewnym sensie smutkiem i tęsknotą. W języku angielskim opisywał to

7 Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: Tenże, *Kultura jako źródło cierpienia*, tłum. z niem. J. Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2013, 173.

uczucie za pomocą słów *joy* oraz *desire*. W swojej autobiografii Lewis wspominał, jak pragnienie to pojawiało się w trakcie jego życia. Uznawał jednocześnie, że jest ono powszechnym doświadczeniem ludzkości. Następująco opisywał sytuacje, gdy się ono pojawiało: „(...) wszystkie te wydarzenia miały cechę wspólną: przynosiły ze sobą niezaspokojone pragnienie, które samo w sobie było godniejsze pożądania niż cokolwiek, co mogłoby je zaspokoić. Taki właśnie stan nazywam Radością. Określenie to należy potraktować jako pewien ścisły, techniczny termin – radość oznacza tu coś innego niż szczęście czy przyjemność. Łączy ją z nimi tylko jedno, a mianowicie to, że kto raz doświadczył Radości, będzie jej pragnął znowu. (...) należałoby raczej nazwać ją szczególnym rodzajem smutku lub przygnębienia. Jest to jednak smutek, za którym się tęskni. Wątpię, czy ktoś, kto go doświadczył, chciałby, gdyby to było w jego mocy, zamienić jedną chwilę Radości na wszystkie przyjemności świata. Radość jednak, inaczej niż przyjemność, nigdy nie zjawia się na zawołanie”⁸.

Lewis mówi o pragnieniu, którego żadna rzecz z tego świata nie może zaspokoić. Zdarza się jednak, że kontakt z rzeczami tego świata może spowodować, że pragnienie to się pojawi. Dlatego też wielu uznaje, że dążenie do zdobycia tych rzeczy da im zaspokojenie. Jest to jednak błędne myślenie, o czym nieustannie się przekonujemy. W życiu doczesnym skazani jesteśmy na ciągle niezaspokojenie, uznając rzeczy tego świata za ostateczne dobro. Prawdziwe spełnienie daje bowiem jedynie Bóg, życie wieczne, wieczna radość, o jakiej mówi religia. A one nie są z tego świata. Rozumowanie Lewisa można przedstawić następująco:

Przesłanki: (1) Człowiek odczuwa pewne szczególne pragnienie, które samo jest wspaniałym doznaniem (*Joy*); (2) Ponieważ każde pragnienie jest pragnieniem czegoś, więc samo to pragnienie nie może być tym, co ma je zaspokajając; (3) Pragnienie to nie znajduje

8 C.S. Lewis, *Zaskoczony radością. Moje wczesne lata*, tłum. z ang. M. Sobolewska, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010, 30-31.

zaspokojenia w żadnym skończonym obiekcie z tego świata; (4) Dla każdego pragnienia istnieje przedmiot, który jest w stanie je zaspokoić – natura niczego nie czyni na próżno.

Wniosek: Musi istnieć jakiś obiekt nieskończony, który może w pełni zaspokoić to pragnienie; tym obiektem jest Bóg, Zbawienie, Nieśmiertelność⁹.

W literaturze poświęconej Lewisowi dyskutuje się nad wartością dowodową jego argumentacji. Według McGratha rozumowanie Lewisa z samego zamierzenia nie miało być dowodem logicznym. Jego wartość polega na tym, że pokazuje, iż obserwowane fakty pasują równie dobrze (jeśli nie lepiej) do chrześcijańskiej wizji rzeczywistości, a nie tylko do wizji naturalistycznej¹⁰. John Beversluis analizuje natomiast ten argument jako wywód logiczny i uznaje go za niekonkluzywny¹¹. W dalszej części bliżej zajmiemy się zarzutami Beversluisa.

3. POTRZEBY WRODZONE ORAZ ICH ZASPOKAJANIE

Przebieg rozumowania argumentu odwołującego się do pragnień, można przedstawić na różne sposoby. Nieco inaczej niż we wcześniej przedstawionej formie prezentuje go Peter S. Williams, angielski filozof chrześcijański, w swojej książce *C.S. Lewis vs the New Atheists*. Williams pokazuje tam, że to, co pisał Lewis, jest wciąż aktualne i doskonale nadaje się do obrony chrześcijaństwa przed atakami współczesnych wojujących ateistów¹². Williams podaje i analizuje

9 P. Bylica, *Rozum wobec żaloby: argumenty apologetyczne C.S. Lewisa w obliczu dotkliwej straty. Część I. Rozum*, Przegląd Religioznawczy (2019)1, 139.

10 Zob. A. McGrath, *The Intellectual World of C.S. Lewis*, dz. cyt., 105-128.

11 Zob. J. Beversluis, *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1985, 33-69.

12 Zob. P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, Paternoster, Milton Keynes 2013. Znaczna część dalszego wywodu opiera się na tym opracowaniu. Przedstawione dalej zarzuty względem argumentacji Lewisa, które dotyczą zwodniczości uczuć, nie są jednak przez Williamsa w ogóle wymieniane ani analizowane.

dwa sformułowania omawianej argumentacji. Pierwsze akcentuje wrodzony charakter pragnienia czy tęsknoty, o której pisał Lewis:

Przesłanka 1: Każde wrodzone pragnienie nakierowane jest na odpowiedni istniejący obiekt, który je zaspokaja.

Przesłanka 2: Mamy wrodzone pragnienia, które zaspokoić może tylko Bóg.

Wniosek: Zatem Bóg istnieje¹³.

Drugie sformułowanie też odwołuje się do wrodzonego charakteru tego pragnienia, ale w przesłankach odwołuje się do absurdalności wszechświata, z którą mielibyśmy do czynienia, gdyby nie istniały przedmioty, zaspokajające nasze wrodzone pragnienia. Drugie sformułowanie przedstawimy w dalszej części. Obecnie zajmiemy się pierwszym.

Powyższe rozumowanie opiera się na rozróżnieniu między pragnieniami, potrzebami (1) naturalnymi, wrodzonymi i (2) sztucznymi, nabytymi (dla uproszczenia wyводу nie będziemy tu rozróżniać między potrzebami i pragnieniami, które to rozróżnienie w psychologii może być uznawane za istotne; tu jednak tak nie jest). Do naturalnych, wrodzonych potrzeb i pragnień ludzi należą m.in: potrzeba jedzenia, picia, współżycia seksualnego, oddychania. Pragnienia nabyte to np. pragnienie: pieniędzy, nowego bmw, zdobycia mistrzostwa świata w piłce nożnej przez reprezentację Polski, zdolności, jakie miał główny bohater Matrixa, lotu na Marsa, zamieszkania w Narnii lub zostania bohaterem fikcyjnego świata Star Trek. Pierwsze z tych pragnień pochodzą z natury człowieka, a drugie są wynikiem życia w społeczeństwie, oglądania reklam, filmów, kontaktu z literaturą, sztuką itp. Gdyby nie istniało to, co zaspokaja pierwsze z nich, to ludzie nie mogliby istnieć. Bez przedmiotów, zaspokajających drugi z tych rodzajów potrzeb, nasze istnienie dalej byłoby możliwe. Lewis podaje przykłady potrzeb naturalnych, jako argument na rzecz istnienia tego, co miałyby zaspokoić to szczególne pragnienie

13 Tamże, 63.

(pragnienie Boga, zbawienia itd.): „Chrześcijanin stwierdza: »Żadna istota nie rodzi się z takim pragnieniem, dla którego nie istniałoby jakieś zaspokojenie«. Dziecko odczuwa głód – istnieje pożywienie. Kaczętko chce pływać – istnieje woda. Ludzie odczuwają pożądanie seksualne – istnieje seks. Skoro więc odnajduję w sobie pragnienie, którego nie może zaspokoić żadne doświadczenie na tym świecie, najprawdopodobniej oznacza to, że zostałem stworzony dla innego świata”¹⁴.

Na tej podstawie można wnioskować, że Lewis, mówiąc o pragnieniu Boga, ma na myśli wrodzoną potrzebę ludzką, którą posiadamy z natury. Ale także potrzeby nabyte są jego zdaniem podpowiedziami, wskazówkami, które mają kierować nas ku temu, co naprawdę jest naszym przeznaczeniem: „Jeśli mojego pragnienia nie zaspokajają żadne ziemskie przyjemności, wszechświat nie musi wcale być szalbierstwem. Zapewne ziemskie przyjemności od początku nie miały go zaspokajać, a tylko rozbudzać i wskazać na właściwy jego przedmiot. Skoro tak, z jednej strony muszę się starać nie gardzić ziemskimi błogosławieństwami i być za nie wdzięczny, a z drugiej nie mylić ich z tym czymś, czego są jedynie kopią, echem czy mirażem. Muszę pielęgnować w sobie tęsknotę za prawdziwą ojczyzną, której nie odnajdę aż do śmierci”¹⁵.

W rozumowaniu tym zakłada się więc, że człowiek ma wrodzone pragnienie Boga (które może jednak przejawiać się na różne sposoby w postaci pragnień rzeczy tego świata), oraz że każde wrodzone, naturalne pragnienie ma przedmiot, który je zaspokaja. Na rzecz tego, iż jest ono elementem natury ludzkiej, można argumentować, że spotyka się je wśród przedstawicieli różnych kultur, a nawet osób zadeklarowanych jako osoby niewierzące. Jest ono czymś, co

14 C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. z ang. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2002, 24, 137. Zob. też P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 73.

15 C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, dz. cyt., 137. Por. P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 73-74.

kierowało nie tylko twórcami i wybitnymi przedstawicielami różnych religii, ale w wyraźny sposób występuje też u poetów i artystów, poszukujących absolutnego piękna i doskonałości. Williams wskazuje, że wielu ateistów również wyrażało pragnienie transcendencji. Friedrich Nietzsche napisał na temat Dantego i Spinozy, że „ich sposób myślenia w porównaniu z moim sprawiał, że [moja] samotność stawała się znośna; i ostatecznie dla każdego, kto w jakiś sposób wciąż miał »Boga« za towarzysza (...). Moje życie przepełnione jest obecnie pragnieniem, aby było odwrotnie, niż jawi się to memu pojmowaniu, i aby ktoś zdołał sprawić, że *moje* »prawdy« wydadzą mi się niedorzeczne”¹⁶. Z kolei Albert Camus wyraził się następująco: „dla człowieka, który jest sam, bez Boga i bez pana, ciężar dni jest straszliwy”¹⁷. Bruce Sheiman, amerykański ateista, autor książki *Atheist Defends Religion*, przyznaje: „Chcę wierzyć, że powód, dla którego my, skończone istoty, wyglądamy ku niewysłowionemu i niezgłębnemu Absolutowi jest taki, że jesteśmy *Imago Dei*. Chcę wierzyć, że nasze niekończące się dążenie do dobra i ku transcendencji ma swój punkt *Omega* w Bogu (...) mimo tego, że nie potrafię wierzyć w Boga, to wciąż odczuwam jego potrzebę”¹⁸. Nawet filozof Bertrand Russell, do którego spuścizny odwołują się dziś tzw. nowi ateści, jak Richard Dawkins, pisał w jednym z listów, opublikowanych w jego autobiografii, o poszukiwaniu czegoś niewysłowionego, co nie daje się uchwycić i jednocześnie nie sprowadza się do niczego spotykanego w tym świecie, choć szukamy tego w rzeczach tego świata. One jednak nie dają zaspokojenia: „Wszystko, co mówimy, to bezowocne wysiłki, aby powiedzieć coś jeszcze – coś,

16 Cyt. za: P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 85 (*The Portable Nietzsche*, red. W. Kaufmann, Doubleday, New York 1954, 441).

17 A. Camus, *Upadek*, tłum. z fr. J. Guze, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1996, 113.

18 Cyt. za: P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 86 (B. Sheiman, *An Atheist Defends Religion: Why Humanity Is Better Off With Religion Than Without It*, Alpha, New York 2009, ix).

co zapewne z samej swej natury nie może być powiedziane. Wiem, że przez całe życie usiłuję powiedzieć coś i nigdy się nie nauczę, jak to powiedzieć. (...) Tak jest ze wszystkimi, którzy spędzają życie na poszukiwaniu czegoś nieuchwytnego, a jednak wszechobecnego, subtelnego i zarazem nieskończonego. Szuka się tego w muzyce, morzu i zachodach słońca; czasami wydawało mi się, że jestem bardzo blisko tego w tłumie ludzi, kiedy czułem silnie to, co oni odczuwali; przede wszystkim szuka się tego w miłości. Jeśli jednak wyobrazimy sobie, że znaleźliśmy to, pojawi się na pewno okrutna ironia i wykaże nam, że naprawdę tak nie jest (...). Nawet kiedy czujemy się bardzo bliscy innym ludziom, wydaje się, że coś w nas uporczywie należy do Boga i nie chce wejść w ziemski związek – tak przynajmniej bym to wyraził, gdybym sądził, że jest Bóg. To dziwaczne, nieprawdaz? Jestem żarliwie przywiązany do tego świata i do wielu rzeczy, i do ludzi, a jednak... czym jest to wszystko? Czujemy, że *musi* być coś o wiele ważniejszego, chociaż *nie wierzę*, że jest¹⁹.

Odczucia i tęsknota, o których pisał Lewis, okazują się więc nie być tylko jego osobistym przeżyciem, ale doświadczeniem znanym ludzkości, nawet tym ludziom, którym daleko jest do wiary w Boga.

4. ZARZUT PIERWSZY: ZWODNICZY CHARAKTER PRAGNIĘĆ

Argumentacja Lewisa może rodzić (i rzeczywiście rodzi) różne zastrzeżenia. Jedno z najbardziej oczywistych nie znajduje bezpośrednio odpowiedzi w tekstach Lewisa, poświęconych argumentowi z pragnień. Jednak zarówno to, co pisał w innych miejscach, jak i w ogóle doktryna chrześcijańska wskazują na możliwą odpowiedź na zarzut, który mamy na myśli. Chodzi mianowicie o to, że należy uznać za dziwne, iż Bóg, który (jak przyjmuje chrześcijaństwo) stworzył człowieka i wpiął w jego naturę różne pragnienia, posłużył się

19 B. Russell, *Autobiografia. Tom II - 1914-1944*, tłum. z ang. A. Podzielnia, Czytelnik, Warszawa 1998, 118-119. Zob. też P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 86.

nimi, aby skierować człowieka ku Wieczności, Transcendencji, aby oderwać człowieka od rzeczy tego świata. To, co przywiązuje nas do tego świata, ma być jednocześnie wskazówką na istnienie rzeczywistości transcendentnej. Powtórzmy słowa Lewisa: „Jeśli mojego pragnienia nie zaspokajają żadne ziemskie przyjemności, wszechświat nie musi wcale być szalbierstwem. Zapewne ziemskie przyjemności od początku nie miały go zaspokajać, a tylko rozbudzać i wskazać na właściwy jego przedmiot. Skoro tak, z jednej strony muszę się starać nie gardzić ziemskimi błogosławieństwami i być za nie wdzięczny, a z drugiej nie mylić ich z tym czymś, czego są jedynie kopią, echem czy mirażem. Muszę pielęgnować w sobie tęsknotę za prawdziwą ojczyzną, której nie odnajdę aż do śmierci”²⁰. Te „ziemskie błogosławieństwa”, czyli kopie lub miraże prawdziwego dobra, są jednak bardzo często przyczyną upadku poszczególnych ludzi, którym nie udaje się rozpoznać w nich tego, czym według Lewisa naprawdę są. Czyż uzależnienie od alkoholu, narkotyków, seksu itp. to nie typowe przykłady zabłąkania się w poszukiwaniu „prawdziwej ojczyzny”?

Lewis oczywiście zdawał sobie sprawę z tego zagrożenia, jakim jest niezorientowanie się co do prawdziwej natury pragnień. Swoją drogę życiową, polegającą na oddawaniu się rozmaitym namiętnościom, opisywał jako „błądzenie pielgrzyma” i pisał, że „(...) życie powinno się skupiać na wytrwałej wędrówce do tamtej ojczyzny i na pomocy udzielanej innym, którzy tam również zmierzają”²¹. Ludzie potrzebują pomocy w swoich poszukiwaniach, bo jeśli nie znajdą tej ojczyzny, to trafią gdzie indziej, czyli tam, gdzie lepiej jest dla człowieka nie trafić. Zagrożenie jest zatem realne.

Lewis zauważa też interesującą rzecz, że wbrew powszechnemu mniemaniu, najgroźniejszy nie jest wcale pociąg do niebezpieczeństw, takich jak alkohol, seks, pogoń za pieniędzmi, co do których każdy łatwo rozpozna ich zwodniczy charakter. W pewnym sensie

20 C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, dz. cyt., 137.

21 Tamże, 138.

poważniejsze są pomyłki dotyczące przedmiotów, które bardziej kojarzą się z tym, co słuszne, a nawet święte czy Boskie, bardziej przypominają Boga, będącego rzeczywistym celem. Jest tak na przykład z miłością, gdy uznajemy ją za cel sam w sobie, wartość najwyższą: „Słowa świętego Jana »Bóg jest miłością« stanowiły długo w moim umyśle jakąś przeciwwagę powiedzenia współczesnego autora (Denisa de Rougemont), że »miłość przestaje być demonem z chwilą, gdy przestaje być bogiem«, co oczywiście można sformułować w następujący sposób: »Że staje się demonem, z chwilą gdy staje się bogiem«. Ta przeciwwaga wydaje mi się niezbędnym zabezpieczeniem. Jeżeli ją zignorujemy, prawda, że Bóg jest miłością, może podstępnie przyjąć dla nas znaczenie odwrotne: że miłość jest Bogiem. (...) Sądzę, że każdy, kto myślał na ten temat, zrozumie, co Denis de Rougemont miał na myśli. Każda ziemską miłość w swym kulminacyjnym rozkwicie chce rościć sobie prawo do Boskiego autorytetu. Jej głos usiłuje brzmieć jak wola samego Boga. Mówi nam, że nie należy się liczyć z ofiarami, domaga się od nas całkowitego oddania, stara się prześcignąć wszelkie inne pragnienia, insynuuje, że każdy czyn szczerze popełniony »z miłości« jest tym samym legalny, a nawet chwalebny. Wiemy wszyscy, że miłość erotyczna i miłość ojczyzny mogą w ten właśnie sposób usiłować »stać się bogami«. Ale przywiązania rodzinne mogą czynić to samo. I przyjaźń, choć w odmienny sposób, również”²².

Rzeczy, które bardziej „przypominają” Boga i przez to domagają się uznania ich boskości i absolutnej nadrzędności, są z powodu tego podobieństwa łatwiej z Nim mylone, a przez to trudniej jest dostrzec popełniony błąd, czyli że jest się na fałszywej ścieżce. Utrudnia to rozpoznanie, że wcale nie prowadzi ona do „ojczyzny”, ale na przykład do religijnego fanatyzmu, szowinizmu, miłości zaborczej i hołdowania różnym wynaturzeniom. Może to mieć miejsce, gdy samą religię,

22 C.S. Lewis, *Cztery miłości*, tłum. z ang. M. Wańkowniczo, PAX, Warszawa 1962, 13-14.

naród czy miłość uznaje się za najważniejsze, a nie Boga, który jest ponad tym wszystkim.

Wszystko to wskazuje jednak na słuszność zgłoszonego zastrzeżenia, że metoda, jaką Bóg wybrał, aby doprowadzić ludzi do siebie, nie wydaje się najskuteczniejsza, bo nie gwarantuje sukcesu. Byłoby bardziej sensowne – zakładając, że Bóg stworzył człowieka i jego potrzeby – gdybyśmy byli „zaprogramowani” tak, aby trafnie rozpoznawać prawdziwą wartość rzeczy. Ludzie ze swej natury (stworzonej przez Boga) powinni wiedzieć, jak się rzeczy mają, i pragnąć tego, co jest godne pragnienia, a nienawidzić, gardzić, odczuwać niechęć do tego, co jest wstrętne, godne pogardy itd. Ale przecież często tak nie jest. Boski projekt wydaje się nieracjonalny. Nie spotkałem u Lewisa odpowiedzi wprost na ten problem w jego tekstach, poświęconych argumentowi z pragnień. Istnieje jednak odpowiedź, która może być tu przydatna. Jest nią chrześcijańska doktryna o upadku człowieka. Lewis poświęca jej miejsce m.in. w książce *Problem cierpienia*²³. Zgodnie z tą doktryną człowiek, niewłaściwie korzystając z wolnej woli, doprowadził do skażenia swojej natury. To sprawia, że popada w różne błędy, a przede wszystkim ma problem z rozpoznaniem Boga jako dobra najwyższego i postępowaniem zgodnym z tym, jak się rzeczy naprawdę mają. Jak to się stało, że doszło do upadku, to już jest inne zagadnienie i przynajmniej chrześcijanie uważają, że istnieje dobra odpowiedź na pytanie o jego przyczynę, która nie obarcza winą Boga. W każdym razie upadek, skażenie natury ludzkiej przez grzech pierworodny, może być dobrą odpowiedzią na problem zabłąkania się ludzi na drodze do Boga, także w kontekście rozpoznawania prawdziwej natury ludzkich pragnień.

23 Zob. C.S. Lewis, *Problem cierpienia*, tłum. z ang. A. Wojtysiak, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010, 83-107.

5. ZARZUT DRUGI: PROBLEM PRAWDZIWOŚCI PRZESŁANEK

Kolejne pytanie odnośnie do omawianej argumentacji, jakie należy postawić, brzmi: Czy przesłanki w rozumowaniu Lewisa na pewno są prawdziwe? Powszechność doświadczenia tęsknoty, o której pisze Lewis, może być uznana za argument na jej wrodzony charakter, tym bardziej, że występuje nawet u osób, zadeklarowanych jako niewierzące. To, że rzeczy tego świata nie są w stanie zaspokoić tego pragnienia, też jest raczej niewątpliwe. Ale czy na pewno jest tak, jak głosi pierwsza przesłanka, że każde wrodzone pragnienie ma przedmiot, który je zaspokaja? Williams przytacza zarzut Beversluisa, który uważa, że jest to słaby punkt w rozumowaniu Lewisa: „Argumenty [Lewisa – P.B.] by uważać, że [Radość ma rzeczywisty obiekt – P.B.] to po pierwsze: Radość jest pragnieniem naturalnym, a po drugie: każde naturalne pragnienie ma rzeczywisty obiekt. Sprawa jest jednak zagadkowa. Skąd Lewis mógł wiedzieć, że każde naturalne pragnienie ma rzeczywisty przedmiot *zanim* przyjął, że Radość ma taki przedmiot. Mogę prawomocnie twierdzić, że każdy uczeń w klasie oblał test tylko wtedy, jeśli o każdym z nich z osobna wiem, że go oblał. To samo dotyczy naturalnych pragnień”²⁴.

Gdyby przyjąć, że rozumowanie Lewisa ma z zamierzenia charakter dedukcyjny, logicznie poprawny czyli niezawodny, to popełniałoby się błąd, polegający na tym, iż jedna z jego przesłanek nie jest pewna. Beversluis wskazuje tu na błędne koło: Lewis wcześniej przyjął, że każde naturalne pragnienie ma przedmiot, który je zaspokaja, i na tej podstawie uznał, że Radość też ma taki przedmiot. Ale właśnie nie jest pewne, czy każde naturalne, wrodzone pragnienie ma przedmiot, który je zaspokaja. Rzeczywiście, gdyby potraktować rozumowanie Lewisa jako ściśle dedukcyjne, to wydaje się, że Beversluis ma rację.

24 J. Beversluis, *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*, dz. cyt., 19. Zob. też P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 81.

Są jednak dwa argumenty pozwalające oddalić zastrzeżenie Beversluisa. Po pierwsze, ogólne zdanie, że każde naturalne pragnienie ma przedmiot zaspokojenia, można potraktować jako wniosek rozumowania indukcyjnego, opartego na doświadczeniu. Wniosek taki oczywiście nie jest pewny, jest tylko prawdopodobny. Takie wnioski uprawdopodobniające uznaje się jednak za poznawczo wartościowe. Przesłankę pierwszą, że dla każdego wrodzonego pragnienia istnieje przedmiot, który je zaspokaja, można potraktować właśnie jako wniosek tego typu rozumowania. Jak pisał Lewis w cytowanym już fragmencie: „Dziecko odczuwa głód – istnieje pożywienie. Kaczętko chce pływać – istnieje woda. Ludzie odczuwają pożądanie seksualne – istnieje seks”. Listę można przedłużać, czyniąc wniosek coraz bardziej prawdopodobnym. Przy takim podejściu wniosek o istnieniu Boga nie byłby pewny, ale prawdopodobny, poznawczo wartościowy. Byłby też dość przekonujący, bo ktoś, kto się z nim nie zgadza, musiałby wyjaśnić, dlaczego przy tak wielu pragnieniach wrodzonych, dla których istnieje przedmiot ich zaspokojenia, akurat to jedno miałyby stanowić wyjątek.

Drugi argument przeciwko zarzutowi Beversluisa pozwala potraktować rozumowanie Lewisa jako logicznie poprawne, a wniosek o istnieniu Boga – jako logicznie konieczny. Problem, jaki tkwi w zarzucie Beversluisa, ujawnia się w drugim sformułowaniu argumentu z pragnień. Akcentuje ono ideę absurdalności wszechświata, w którym nie istnieje możliwość zaspokojenia pragnień wrodzonych.

W drugim sformułowaniu argumentacji Lewisa prawdziwość przesłanki nie będzie oparta na wnioskowaniu indukcyjnym, ale na założeniach, których odrzucenie niesie ze sobą konsekwencje, jakich woleliby uniknąć zarówno zwolennicy, jak i wielu przeciwników teizmu. Drugie sformułowanie, przytoczone przez Williama, odwołuje się w przesłankach nie tylko do istnienia przedmiotów, zaspokajających wrodzone potrzeby, ale też do absurdalności wszechświata, z którą mielibyśmy do czynienia, gdyby nie istniały przedmioty, zaspokajające wszystkie nasze wrodzone pragnienia:

1. Jeśli dla każdego wrodzonego pragnienia nie istnieje odpowiadający mu przedmiot, który je zaspokaja, to Wszechświat jest egzystencjalnym absurdem.
2. Wszechświat nie jest egzystencjalnym absurdem.
3. Zatem, dla każdego wrodzonego pragnienia istnieje odpowiedni przedmiot, który je zaspokaja.
4. Ludzie posiadają wrodzone pragnienie Boga (tj. wrodzone pragnienie, którego najbardziej wiarygodna interpretacja głosi, że jest to pragnienie Boga i/lub zaspokożenia, które jest możliwe tylko, jeśli Bóg istnieje).
5. Zatem Bóg istnieje²⁵.

Dla niniejszego wywodu kluczowe są dwie pierwsze przesłanki. Na mocy prawa transpozycji pierwszą z nich można sformułować też jako głoszącą, co następuje: „Jeśli Wszechświat jest egzystencjalnym absurdem, to nieprawda, że dla każdego wrodzonego pragnienia istnieje przedmiot, który je zaspokaja”. Ale czy Wszechświat jest, czy nie jest egzystencjalnym absurdem? Co by to miało znaczyć, że nim jest albo nie jest?

U podstaw wszelkiego ludzkiego myślenia, a już na pewno myślenia uporządkowanego, racjonalnego, którego wzorca upatruje się w nauce, leży założenie o ogólnym porządku, panującym w świecie. W nauce jest ono wyrażane m.in. przez przyjmowanie zasady jednostajności przyrody. Na mocy tej zasady uznaje się, że doświadczenie, przeprowadzone w pewnych określonych, takich samych warunkach, będzie dawać takie same wyniki. Gdyby założyć, że mogą być one dowolne, to poszukiwanie porządku, jakim jest nauka, ale i wszelkie próby poznawcze, nie miałyby sensu. Przyjmuje się więc, że świat nie jest chaosem, lecz Kosmosem, czyli rzeczą dobrze uporządkowaną (zgodnie z greckim znaczeniem słowa *κόσμος*). Jest to jednak założenie metafizyczne zarówno w tym sensie, że należy do najbardziej ogólnych twierdzeń o wszystkim, co istnieje, jak i w tym, że nie

²⁵ P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 70-71.

można go sprawdzić na drodze empirycznej. Aby je potwierdzić, trzeba byłoby dokonać nieskończonej liczby obserwacji wszystkiego, co dzieje się, działa się i będzie się dziać w całym Wszechświecie. Tego oczywiście nie jesteśmy w stanie zrobić. Bez niego jednak sens uprawiania nauki i w ogóle jakiegokolwiek poznania byłby trudny do obrony.

Rozumowanie Lewisa opiera się właśnie na założeniu, że przyroda nie jest chaosem, lecz czymś racjonalnie uporządkowanym. Ten porządek to stan rzeczy wyrażony w przekonaniu, że przyroda nie czyni niczego na próżno. Williams odsyła do następujących słów Lewisa: „Dlatego doszedłem do wniosku, że gdyby człowiek wsłuchiwał się w nie [swoje pragnienia – P.B.] uważnie, i podążał za fałszywymi obiektami, dopóki nie odkryły ich fałszu, dotarłby w końcu do jasnej i wyraźnej wiedzy, że ludzka dusza została stworzona, by radować się przedmiotem, który nigdy nie zostanie jej w pełni dany. Nie, nie może nawet zostać wyobrażony jako dany w kontekście naszego subiektywnego sposobu istnienia i przestrzenno-czasowego doświadczenia. Pragnienie owo przypomina krzesło, stojące w oblężonym zamku króla Artura – krzesło, na którym jeden tylko mógł zasiadać. Jeśli zaś natura nie czyni niczego na próżno, Ten, który zasiada w owym krześle, musi istnieć”²⁶.

Amerykański katolicki apologeta Peter Kreeft zauważa, że gdyby odrzucić to metafizyczne założenie, iż przyroda nie czyni niczego na próżno, to trzeba by przyjąć jako nieuchronną konsekwencję koncepcję Wszechświata jako absurdałnego: „Jeśli przyroda nie czyni niczego na próżno, jeśli przyjąć tę przesłankę, to wynika z niej nieuchronny wniosek. Oczywiście jeśli ktoś za wszelką cenę będzie chciał uniknąć tego wniosku, odrzuci tę przesłankę – jednak za

26 C.S. Lewis, *Przedmowa do trzeciego wydania*, w: Tenże, *Błądzenie pielgrzyma: alegoryczna obrona chrześcijaństwa, rozumu i romantyzmu*, tłum. z ang. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza LOGOS, Warszawa 1999, 16. Zob. też P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 70.

cenę odrzucenia koncepcji wszechświata, który ma sens, w którym pragnienia i przedmioty ich zaspokojenia odpowiadają sobie”²⁷.

Williams argumentuje, że Wszechświat, w którym wrodzone pragnienia i to, co je zaspokaja, nie pasują do siebie, byłby „absurdalny” w sensie, w jakim o absurdzie mówi egzystencjalizm, szczególnie egzystencjaliści ateistyczni, jak Jean-Paul Sartre czy Albert Camus. Ten drugi w *Micie Syzyfa* wyjaśniał, że: „Absurd jest przede wszystkim rozdźwiękiem”²⁸. Wspomniani egzystencjaliści postrzegali życie i w ogóle wszystko, co istnieje, jako absurdalne, pozbawione ostatecznych racji, sensu, i mówili także o braku z góry określonego porządku. Stąd wzięła się egzystencjalistyczna idea absurdalności wszelkiego ludzkiego wyboru, gdy nie ma z góry ustalonych reguł, obowiązujących nakazów czy esencji bytów. Odwołując się do kategorii absurdu, Williams, przedstawiając konsekwencję odrzucenia idei o przyrodzie, która nie czyni niczego na próżno, wyjaśnia, że „Wszechświat absurdalny to taki, który nie tworzy koherentnej całości, ponieważ istnieje w nim rozdźwięk pomiędzy wrodzonymi potrzebami człowieka, a tym, co Wszechświat może zaoferować jako zaspokojenie dla tych potrzeb”²⁹.

Williams cytuje też Spethena T. Daviesa, tłumaczącego znaczenie tezy o absurdzie życia: „Podstawowym założeniem Camus’a było, że życie jest absurdem (...). Pragniemy czegoś w rodzaju Sensu Życia, ale takiego czegoś nie ma (...). Chcemy, aby istniał miły, kochający Bóg, ale taki byt nie istnieje (...). Mamy nadzieję na życie po śmierci, ale ona jest końcem naszego istnienia. Pragniemy jakiegoś wspaniałego,

27 Cyt. za: P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 70 (P. Kreeft, *Heaven: The Heart's Deepest Longing*, Ignatius, San Francisco 1989, 209).

28 A. Camus, *Mit Syzyfa*, w: Tenże, *Eseje*, tłum. z fr. J. Guze, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, 118.

29 P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 70.

wzniosłego wyjaśnienia życia, historii i istnienia człowieka, ale żadne takie wzniosłe wyjaśnienie nie jest dla nas dostępne”³⁰.

Teza o absurdalności Wszechświata jest tak samo metafizyczną tezą, jak teza mówiąca o istniejącym ogólnym porządku i sensie Wszechświata. Odpowiada idei Wszechświata jako chaosu. Jeśli Wszechświat jest absurdem, to nie ma powodu, aby oczekiwać, że wyniki naszych eksperymentów, przeprowadzonych w takich samych warunkach, będą takie same. Nawet jeśli będą, też będzie to tylko kolejny przykład absurdu. Jeśli przyjąć, że wszechświat jest absurdalny w wyżej wspomnianym sensie, to trudno uzasadnić jakiegokolwiek dążenia poznawcze i wysiłki moralne człowieka. Taka jest cena odrzucenia pierwszych dwóch przesłanek w argumentie z pragnień. Jednak racjonalne odrzucanie jakichkolwiek przesłanek i przeprowadzanie jakichkolwiek logicznie poprawnych rozumowań jest również niemożliwe, jeśli wszystko jest absurdem. A zatem jeśli Wszechświat jest absurdem, to nie da się tego nawet prawidłowo stwierdzić. Jest to ta sama konsekwencja, jaką z założenia naturalizmu wprowadza Lewis w argumentie z rozumu³¹.

Williams podał drugie sformułowanie argumentu z pragnień, aby wskazać właśnie na problem „absurdalnej” konsekwencji zarzutu Beversluisa: „zarzut Beversluisa zalicza się do tych, za których przyjęcie ceną jest zgoda na koncepcję absurdalnego Wszechświata, którą wyrażał Camus. Jest to filozoficzny koszt, którego wielu myślicieli nie jest gotowych ponieść. (...) jeśli wszechświat miałby być absurdalny, to jak wielkie przekonanie powinien mieć Beversluis co do swojej zdolności racjonalnej oceny argumentów filozoficznych? Czyż nie ma niespójności między z jednej strony uznawaniem, że czyjeś myślenie

30 Cyt. za: P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 70 (S.T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997, 177).

31 W sprawie Lewisowego argumentu z rozumu zob. C.S. Lewis, *Cuda: rozważania wstępne*, tłum. z ang. K. Puławski, Media Rodzina, Poznań 2010, rozdział 3. Zob. też P. Bylica, *Rozum wobec żałoby*, dz. cyt., 136-138.

jest racjonalne, a jednocześnie przyjmowaniem, że z drugiej strony wszechświat jako całość jest nieracjonalny aż do granic absurdu?”³².

Sam Lewis także przekonywał, że stoimy przed wyborem, iż albo Wszechświat (w tym również my sami) ma sens, albo jest on pozbawiony sensu, a wtedy sensu nie ma ani w nas, ani w żadnej naszej działalności: „Dylemat jest oczywisty. Albo w procesie wszechświata jako całości tkwi sens tak samo, jak w ludzkiej aktywności, albo ludzka działalność jest pozbawiona sensu. To zwykła iluzja, jednocześnie tchórzliwa i arogancka, że możemy ludzką duszę jako jedynie epifenomen wyekstrahować z Wszechświata, rządzonego idiotyczną siłą i jednocześnie żywić nadzieję, że znajdziemy dla niej jakieś miejsce na *przedmieściach*, gdzie na wygnaniu będzie udawać, że jej roszczenia mają jakąkolwiek wartość. Nie da się mieć obu. Jeśli wszechświat jest pozbawiony sensu, to my też; jeśli jest w nas sens, to jest on nie tylko w nas”³³.

6. ZAKOŃCZENIE

Argument z pragnień odwołuje się do uczuciowej strony życia ludzkiego, do tego, co nie poddaje się w pełni racjonalnej kontroli. Wcześniej pisaliśmy o możliwym zarzucie wobec tego argumentu, odwołującym się do tego, że oddawanie się zaspokajaniu pragnień może okazać się zwodnicze i prowadzić do odwrotnego celu niż ten, jaki w myśl tego rozumowania był zamierzony przez Stwórcę człowieka. Opieranie się na uczuciach czy nastrojach niesie ze sobą także niebezpieczeństwo, gdy chodzi o aspekt czysto poznawczy. Uczucia, pozbawione asysty i kontroli ze strony rozumu, mogą nie nadawać się jako kryterium ocen poznawczych. Ten problem wskazywany jest w sporze racjonalizmu z irracjonalizmem. Zgodne z dominującym

32 P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 82.

33 Cyt. za: P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 82 (C.S. Lewis, *The Personal Heresy: A Controversy*, OUP 1965, 29-30).

w pierwszej połowie XX wieku poglądem na naukę, jest ona działalnością ściśle racjonalną, bo nie ma w niej miejsca na to, co wykracza poza poznanie rozumowe, tj. oparte tylko na faktach i logice. Późniejsza krytyka tego ujęcia poznania naukowego wskazywała na konieczność także innych czynników w nauce, w tym takich, które wcześniej uważano za irracjonalne (jak skłonności względem rozmaitych przekonań metafizycznych) między innymi dlatego, że same fakty i logika nie wystarczają do dokonania rozstrzygnięć naukowych.

Lewis argumentował, że niekiedy kierowanie się samymi uczuciami bez kontroli ze strony rozumu nie jest właściwe dla chrześcijanina. W związku z tym w zgodzie z chrześcijańską tradycją teologiczną przeciwstawiał się rozumieniu wiary jako tzw. ślepej: „Definiuję wiarę jako zdolność utrzymywania przekonania co do czegoś, co wcześniej uczciwie uznaliśmy za prawdę, dopóki przekonujące powody, by uczciwie zmienić zdanie, nie zostaną nam przedstawione”³⁴. Pisząc o wierze, miał na myśli „zdolność trwania pomimo zmieniających się nastrojów przy czymś, co twój rozum kiedyś uznał za prawdę”³⁵. Nastroje cechuje zmienność w przeciwieństwie do stałości prawd przyjętych przez rozum: „Teraz, kiedy jestem chrześcijaninem, miewam nastroje sprawiające, że wszystko to wydaje się zupełnie prawdopodobne. Ale kiedy byłem ateistą, miewałem nastroje powodujące, że chrześcijaństwo wyglądało na nieznośnie prawdopodobne (...) jeśli nie nauczysz się »nie poddawać« swoim nastrojom, to nigdy nie będziesz w pełni chrześcijaninem ani ateistą, a jedynie istotą miotaną tam i z powrotem, której przekonania zależą od pogody czy strawności posiłków”³⁶.

Odwołanie do czynników irracjonalnych w argumentacji na rzecz istnienia czegokolwiek wiąże się więc z zagrożeniem typowym dla

34 Cyt. za: tamże, 56-57 (C.S. Lewis, *Religion: Reality or Substitute?*, w: *C.S. Lewis Essay Collection*, 135).

35 Cyt. za: P.S. Williams, *C.S. Lewis vs the New Atheists*, dz. cyt., 57 (C.S. Lewis, *Religion: Reality or Substitute?*, dz. cyt., 121-122).

36 Cyt. za: tamże (C.S. Lewis, *Religion: Reality or Substitute?*, dz. cyt., 123-124).

oparcia się na jakichkolwiek irracjonalnych podstawach. Zależnie od strawności posiłków czy pogody nasze nastroje i pragnienia mogą się różnić, jak więc miałyby stanowić podstawę do wyciągania racjonalnych wniosków o czymkolwiek? W swej argumentacji, odwołując się do pragnień, Lewis unika tego zagrożenia, bo nie odwołuje się do zmiennych i przygodnych pragnień, uzależnionych od zmiennych okoliczności, ale do stałego i powszechnego doświadczenia ludzkości, do tego, co wrodzone. Odwołuje się do pragnień w przesłankach swojego rozumowania. Przedstawia więc argumentację, a nie stara się jedynie wywołać wrażenia czy „uwieść” swoich czytelników, i sprawić, że przekonają się do tego, co sprzeczne z zasadami myślenia.

Argumentacja Lewisa, choć opiera się na przesłankach, które odwołują się do uczuciowego aspektu życia ludzkiego, pozostaje argumentacją racjonalną i nadaje się do wykazywania fałszywości naturalizmu oraz prawdziwości teizmu. Przesłanki głoszące: „Jeśli dla każdego wrodzonego pragnienia nie istnieje odpowiadający mu przedmiot, który je zaspokaja, to Wszechświat jest egzystencjalnym absurdem”, oraz: „Wszechświat nie jest egzystencjalnym absurdem”, można streścić w zdaniu: „Natura nie czyni niczego na próżno”. Odrzucenie tych twierdzeń prowadzi do idei Wszechświata jako absurdu. Uznanie wszechświata za absurdalny podważa najbardziej podstawowe założenia poznawcze, przyjmowane przez ludzi. Nie zmienia to faktu, że założenia te mogą być fałszywe. Jeśli jednak wszechświat jest pozbawionym porządku absurdem, to w myśl argumentacji Lewisa nie dałoby się tego poznać, bo warunkiem poznania jest między innymi istnienie porządku, a więc istnienie wszechświata, który absurdem nie jest.

BIBLIOGRAFIA

- Beverluis J., *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1985.
- Bylica P., *Argument z pragnień i radości*, <https://contragentiles.pl/glowne-dzialy/teizm-chrzescijanski/argumenty-przeciwko-naturalizmowi-i-na-rzecz-istnienia-boga/argument-z-pragnien-i-radosci/>, [dostęp 15.9.2020].
- Bylica P., *Rozum wobec żałoby: argumenty apologetyczne C.S. Lewisa w obliczu dotkliwej straty. Część I. Rozum*, *Przegląd Religioznawczy* (2019)1, 129-143.
- Bylica P., *Wewnętrzna sprzeczność naturalizmu*, <https://contragentiles.pl/glowne-dzialy/teizm-chrzescijanski/argumenty-przeciwko-naturalizmowi-i-na-rzecz-istnienia-boga/wewnetrzna-sprzecznos-naturalizmu/>, [dostęp 15.9.2020].
- Camus A., *Miś Syzyfa*, w: Tenże, *Eseje*, tłum. z fr. J. Guze, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.
- Camus A., *Upadek*, tłum. z fr. J. Guze, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1996.
- Davis S.T., *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.
- Freud Z., *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: Tenże, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. z niem. J. Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2013.
- Kreeft P., *Heaven: The Heart's Deepest Longing*, Ignatius, San Francisco 1989.
- Lewis C.S., *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. z ang. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2002.
- Lewis C.S., *Cuda: rozważania wstępne*, tłum. z ang. K. Puławski, Media Rodzina, Poznań 2010.
- Lewis C.S., *Cztery miłości*, tłum. z ang. M. Wańkowiczowa, PAX, Warszawa 1962.
- Lewis C.S., *Problem cierpienia*, tłum. z ang. A. Wojtyśiak, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010.
- Lewis C.S., *Przedmowa do trzeciego wydania*, w: Tenże, *Błądzenie pielgrzyma: alegoryczna obrona chrześcijaństwa, rozumu i romantyzmu*, tłum. z ang. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza LOGOS, Warszawa 1999.
- Lewis C.S., *Religion: Reality or Substitute?*, w: *C.S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*, red. L. Walmsley, HarperCollins, London 2002.
- Lewis C.S., *The Personal Heresy: A Controversy*, Oxford University Press, Oxford 1965.
- Lewis C.S., *Zaskoczony radością. Moje wczesne lata*, tłum. z ang. M. Sobolewska, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010.
- McGrath A., *The Intellectual World of C.S. Lewis*, Oxford: Wiley-Blackwell 2014.

- Russell B., *Autobiografia. Tom II – 1914-1944*, tłum. z ang. A. Podzielna, Czytelnik, Warszawa 1998.
- Sheiman B., *An Atheist Defends Religion: Why Humanity Is Better Off With Religion Than Without It*, Alpha, New York 2009.
- Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. z łac. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- The Portable Nietzsche*, red. W. Kaufmann, Doubleday, New York 1954.
- Williams P.S., *C.S. Lewis vs the New Atheists*, Paternoster, Milton Keynes 2013.

CLIVE S. LEWIS'S ANTI-NATURALISTIC ARGUMENT FROM DESIRE

Abstract. This article outlines a number of formulations of C.S. Lewis's anti-naturalistic argument from desire. We tackle the problem of the logical validity of this argument and its weak points as characterized in the relevant literature, including objections concerning the deceptive character of irrational factors such as emotions and desires. It is shown that the formulations of Lewis's argument in which the anti-naturalistic conclusion does not deductively follow from the premises can still be considered as adding to our knowledge, when viewed as instances of inductive reasoning. There are also formulations of this argument that can be shown invalid only at the great cost of accepting the premise of the Universe as absurd. Lastly, the objection that Lewis's reference to irrational factors weakens his argument is also rejected.

Keywords: Clive S. Lewis; naturalism; theism; argument from desire

Piotr Bylica

Uniwersytet Zielonogórski, Instytut Filozofii
(University of Zielona Gora, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6668-6170>

P.Bylica@ifil.uz.zgora.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.09

DARIUSZ PIĘTKA

DWIE MOŻLIWE INTERPRETACJE PARADOKSU ZENONA Z ELEI KORZEC PROSA

Streszczenie. Przedmiotem artykułu jest paradoks Zenona z Elei *Korzec prosa*. Wszystkie zachowane argumenty Zenona znane są z przekazów filozofów późniejszych. *Korzec prosa* jest zdawkowo przedstawiony przez Arystotelesa w *Fizyce* oraz znajduje się w *Komentarzu do „Fizyki”* Arystotelesa autorstwa Simplikiosa. Obydwa fragmenty, które stanowią przedmiot rozważań, zawierają częściowo odmienną terminologię oraz występują w nich rozumowania, oparte na innych schematach wnioskowania. Celem analiz zawartych w tekście jest uzasadnienie, że fragment z *Fizyki* Arystotelesa może sytuować omawiany paradoks jako argument przeciw ruchowi, a nie jako argument przeciw wielości, jak przedstawia się go zazwyczaj w świetle przekazu Simplikiosa. W artykule zostały przedstawione obydwa fragmenty w języku greckim wraz z autorskimi tłumaczeniami oraz szczegółową analizą ich treści.

Słowa kluczowe: Zenon z Elei; paradoks *Korzec prosa*; filozofia eleacka; filozofia przedsokratejska

1. Wstęp. 2. *Korzec prosa* jako argument przeciw wielości. 3. *Korzec prosa* jako argument przeciw ruchowi. 4. Zakończenie.

1. WSTĘP

Zenon z Elei uchodzi po Parmenidesie za najwybitniejszego przedstawiciela szkoły eleackiej. Jest autorem oryginalnych argumentacji, zwanych paradoksami. Dziesięć paradoksów, które zachowały się do naszych czasów w podaniach filozofów późniejszych – Platona, Arystotelesa, Simplikiosa i Diogenesa – wchodziło prawdopodobnie w skład księgi Zenona, zawierającej 40 argumentów¹. W Platońskim

1 Proklos pisze o 40 argumentach, sformułowanych przez Zenona. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton University Press, Princeton 1992, 694, 17-19. Podobnie

Parmenidesie czytamy, że Zenon napisał ją w obronie teorii bytu Parmenidesa². Ontologia Parmenidesa jest więc przedmiotem apagogicznych argumentów, które sprowadzają do niemożliwości poglądy przeciwne Parmenidesowi, lecz powszechnie uznawane za prawdziwe i racjonalne. Zachowane paradoksy tradycyjnie dzieli się na argumenty przeciw wielości oraz przeciw ruchowi. W wykładzie filozofii Zenona niejako pobocznie i oddzielnie wobec tych dwóch grup omawia się *Korzec prosa* oraz *Miejsce*. Paradoks *Korzec prosa* interpretuje się zazwyczaj jednak jako argument ontologiczny (przeciw wielości) lub rzadziej jako argument epistemologiczny (przeciw świadectwu zmysłów). Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na jeszcze inny sens tego argumentu, który można odnaleźć w przekazie Arystotelesa.

O paradoksie *Korca* dowiadujemy się z relacji Arystotelesa i Simplikiosa. Arystoteles wzmiankuje o nim zaledwie w jednym zdaniu. Szerszy opis i wyjaśnienie sensu tego argumentu znajdujemy u Simplikiosa w *Komentarzu do „Fizyki” Arystotelesa*. Przekazy Arystotelesa i Simplikiosa różnią się od siebie zarówno w warstwie treściwej, jak i pod względem formalnym. Tekst Simplikiosa wyraźnie uwypukla aspekt ilościowy upadku korca – można go zaliczyć do argumentów przeciw wielości. Tekst Arystotelesa dość powszechnie tłumaczy się w ten sam sposób, literalnie jednak rzecz biorąc, posiada on odmienne znaczenie. Wskazuje przede wszystkim na ruch i z tego powodu można zaliczyć go do argumentów przeciw zmianie. Kwestię tę poruszałem częściowo w monografii *Apagogiczne argumenty Zenona*

Elias, grecki scholarcha, komentator Arystotelesa i Porfiriusza, żyjący w VI wieku, pisał, że Zenon twierdzi na podstawie swoich 40 argumentów, że byt jest jeden. Elias, *Commentary of Aristotle's „Categories”*, red. A. Busse, Reimer, Berlin 1900, 109, 15-20.

2 Platon, *Parmenides*, 128c–d. Używam polskiego nazewnictwa oraz paginacji Stephanusa. Korzystam z tekstu Plato, *Parmenides*, w: *Platonis opera*, red. J. Brunet, t. 3, Oxford, Oxford University Press 1957.

z *Elei w apologii Parmenidesa*. Niniejszy artykuł jest rozwinięciem i pewną korektą intuicji, które zostały tam wyrażone³.

2. KORZEC PROSA JAKO ARGUMENT PRZECIW WIELOŚCI

Przekazany przez Simplikiosa tekst ma formę dialogu. Uczestniczą w nim Protagoras i Zenon:

(I) εἰπέ γάρ μοι, ἔφη, ὦ Πρωταγόρα, ἄρα ὁ εἰς κέγχρος καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ ἢ τὸ μυριστὸν τοῦ κέγχρου; τοῦ δὲ εἰπόντος μὴ ποιεῖν ὁ δὲ μέδιμος, ἔφη, τῶν κέγχρων καταπεσῶν ποιεῖ ψόφον ἢ οὔ; τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμον τί οὖν, ἔφη ὁ Ζένων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριστὸν τὸ τοῦ ἑνός; τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι τί οὖν, ἔφη ὁ Ζένων, οὐ τῶν ψόφων ἔσσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφοῦντα, καὶ οἱ ψόφοι τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ, ψοφήσει καὶ ὁ εἰς κέγχρος καὶ τὸ μυριστὸν τοῦ κέγχρου.

„Powiedz mi Protagorasie, czy jedno proso powoduje dźwięk albo dziesięcioletnia jednego prosa? Kiedy [Protagoras] powiedział: nie powoduje, [Zenon] rzekł: gdy korzec prosa upadłby, powoduje dźwięk czy nie? Gdy odpowiedział, że korzec wydaje dźwięk, Zenon rzekł: co więc, czy nie jest jedno proso zasadą korca prosa i dziesięcioletnia jednego prosa zasadą jednego prosa? Gdy odpowiedział, że jest, Zenon rzekł: czy więc nie będą te same zasady między dźwiękami? Jak między wydającymi dźwięki a dźwiękami, w ten sam sposób, jeśli korzec prosa powoduje dźwięk, to i jedno proso i jedna dziesięcioletnia prosa”⁴.

3 D. Piętka, *Apagogeniczne argumenty Zenona z Elei w apologii Parmenidesa*, Liberi Libri, Warszawa 2017, 118-123.

4 Simplicius, *In Aristotelis Physicorum Commentaria*, red. H. Diels, G. Reimer, Berlin 1882, 108.18; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Zenon, Berlin 1903, 19, A 29.

Prześledźmy tok rozumowania Zenona, dokonując niewielkiej parafrazy, pomijając pytania interlokutora i uwzględniając same tylko odpowiedzi Protagorasa.

- i. jedno proso [ani jego dziesięciotysięczna część] nie wywołuje dźwięku,
 - ii. upadający korzec prosa wywołuje dźwięk,
 - iii. zasadą korca prosa jest jedno proso,
 - iv. zasadą jednego prosa jest dziesięciotysięczna część jednego prosa,
 - v. takie same zasady zachodzą między wydającym dźwięki i dźwiękami,
 - vi. jeśli korzec prosa wywołuje dźwięk, to i jedno proso [jego dziesięciotysięczna część] wywołuje dźwięk,
- zatem:
- vii. nieprawdą jest, że korzec wywołuje dźwięk.

W przekazie Simplikiosa Zenon odwołuje się do faktu, że (ii) upadający korzec prosa wywołuje dźwięk oraz że (i) najmniejsza część prosa nie wywołuje dźwięku. Zdanie (ii) jest oparte na doświadczeniu i stwierdza występowanie zjawiska wydawania dźwięku w rezultacie upadku korca z prosem. Cel argumentu to uzasadnienie, że zdanie takie prowadzi do sprzeczności. Zdanie (i) natomiast nie zostało przyjęte na drodze doświadczenia, choć wydawać by się mogło, że Eleata, podobnie jak w przypadku twierdzenia o korcu wydającym dźwięk, odwołuje się tu do poznania zmysłowego. Z punktu widzenia teoriopoznawczego argument może nasuwać na myśl zarzut, dotyczący ułomności doświadczenia empirycznego. Nie słyszymy bowiem upadającego pojedynczego prosa, podobnie jak dziesięciotysięcznej jego części, ale słyszymy upadający korzec. Paradoks mógłby świadczyć więc o złudnej naturze mniemań opartych na poznaniu zmysłowym. Na taką interpretację argumentów Zenona już w starożytności zwraca uwagę Diogenes Laertios, który pisze w *Żywotach*, że Zenon uważany był przez zwolenników Pyrrona za sceptyka. Przekonanie swoje mieli opierać na argumencie zaprzeczającym ruchowi oraz na

połączeniu postaci Zenona z Ksenofanesem (według niektórych – ideodawcą szkoły eleackiej), który twierdził, że żaden człowiek nie poznał i nie pozna prawdy w sposób niezawodny⁵. Zestawienie przez sceptyków wyrwanego z kontekstu poglądu Ksenofanesa z argumentem przeciwko ruchowi Zenona, bo do tego argumentu się odnosili, miało pokazywać tego drugiego jako uczonego, który dowodził, podobnie jak sceptycy, niemożliwości poznania prawdy. Powszechnie uznawana prawda o ruchu w świecie miała być poddana przez niego w wątpliwość, bądź nawet zanegowana, co stawiało Zenona w szeregu filozofów, odmawiających możliwości obiektywnego poznania prawdy. Interpretacja sceptyków wydaje się mało przekonująca. Paradoksy Zenona posiadają oczywiście również swój wymiar epistemologiczny, ale nie taki, na jaki wskazują uczniowie Pyrrona. Chodzi raczej o przeciwstawienie sobie poznania zmysłowego i rozumowego oraz wykazanie, że doświadczenie prowadzi do sprzeczności, zaś gwarantem niezmiennej prawdy jest rozum. Prawdziwość poznania jest więc jak najbardziej możliwa. Zenon w tej kwestii był wiernym uczniem Parmenidesa⁶.

5 Diogenes Laertios, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, t. 1-2, red. H.S. Long, E Typographeo Clarendoniano, Oxford 1964, IX, 72 – polskie tłumaczenie: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. z gr. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1984, IX, 72.

6 Przedmiotem filozofii Parmenidesa był niezmienny i niezłożony byt. Cel, jaki mu przyświecał, został wyrażony już w prologu poematu *Περὶ φύσεως*, a było to opuszczenie dotychczasowej drogi doświadczenia właściwego śmiertelnym i wkroczenie do krainy poznania prawdy. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., Parmenides, 18, B 1. 31-32. Zenon natomiast, jako obrońca filozofii swojego mistrza, ukazuje za pomocą paradoksów absurdalność przekonań przeciwnych Parmenidesowi. Dla eleatów prawda była celem poznania i nie można tu mówić o sceptycyzmie. Co najwyżej o uznaniu poznania zmysłowego za poznanie mniejszej wartości niż poznanie rozumowe. Wedle świadectwa Plutarcha, Parmenides miał wypowiadać się na temat ziemi, nieba, słońca, księżyca i powstania ludzi. Napisał również księgę na temat przyrody. Zob. Plutarch, *Adversus Colotem and the Cyrenaics*, 1114b; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., Parmenides, 18, B.10. Zachowały się dość skąpe fragmenty na temat ładu we wszechświecie. Mamy fragmentaryczny, a przez to zupełnie niezrozumiały, opis kosmosu

Klasycznie interpretowany paradoks *Korzec prosa* jest argumentem przeciw wielości i ma charakter ontologiczny. Opiera się na doświadczeniu, ale również, w toku dowodzenia, przyjmuje zdania od doświadczenia niezależne⁷. Przesłanka (i) stanowi rezultat rozumowania, zakładającego nieskończony podział, charakterystyczny dla innych argumentów, wysuniętych przez Zenona przeciw wielości. Simplikios przytaczając jeden z takich argumentów, poprzedza go tekstem mającym na celu wyjaśnienie zamysłu Eleaty: „Jeśli liczne

za pomocą teorii pierścieni, które zdają się być przyczyną ruchu i powstawania. Zob. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., Parmenides, 18, A 37. Dość istotne świadectwo o poglądach Zenona daje Diogenes, który pisze, że wedle Zenona wszystko w naturze powstaje z ciepła i zimna oraz z suchego i wilgotnego, które przechodzą jedno w drugie i przenikają się wzajemnie. Ludzie pochodzą zaś z ziemi, a dusza to harmonijna mieszanina ciepła, zimna, suchości i wilgoci. Obaj nie traktowali więc również mniemań jako poznania zupełnie bezwartościowego.

- 7 Zenon zawsze umieszcza w paradoksach przesłankę opartą na doświadczeniu (np. „strzała się porusza”) oraz przesłankę niezależną od doświadczenia i pozornie z doświadczeniem zgodną (np. „aby przebyć drogę z punktu A do punktu B, należy wpiery przebyć połowę tej drogi”). W argumentach występują przesłanki empiryczne i aprioryczne, które nieuchronnie prowadzą jeśli nie do sprzeczności, to do jakiejś niezgodności opartej na przeciwieństwie wykluczającym prawdziwość przesłanki empirycznej. Podobnie jest w przypadku paradoksów wielości. Argument B 3 (Zenon, 19, B 3, H. Diels; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 140.28) rozpoczyna się zdaniem: πολλά ἐστίν (wiele jest rzeczy), ale zaraz po nim ἅπειρα τὰ ὄντα ἐστίν (byty są nieskończone). Podobnie argument B 1 (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., Zenon, 19, B 1; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 140.34): εἰ δὲ ἐστίν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθος τι ἔχειν καὶ πάχος (Jeśli coś jest czymś, to z konieczności każde ma jakąś wielkość i grubość) i w dalszym ciągu: οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται (ani jedna bowiem jego [wielkość] nie jest ostatnia). W argumente B 2 Zenon pisze o rzeczach, które posiadają różne wielkości, stanowiące przedmiot na wielkości mniejsze, w rezultacie którego otrzymuje się wielkości nieskończenie małe (Zenon, 19, B 2, H. Diels; *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa* 139.9): εἰ δὲ ἀπογινόμενον τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἐστὶ μηδὲ αὐτὸ προσγινομένου αὐξήσεται δηλονότι τὸ προσγεγόμενον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογεγόμενον (Jeśli zaś inne po odjęciu tamtego nie jest mniejsze, a po dodaniu nie zwiększy się, niczym byłoby to, co dodane lub odjęte). W każdym zatem przypadku Zenon wprowadza przesłanki oparte na doświadczeniu (wiele jest rzeczy, są one różnej wielkości), a następnie wprowadza przesłanki stanowiące rezultat poznania apriorycznego (każdą rzecz lub drogę można dzielić w nieskończoność, otrzymując części bezwymiarowe).

rzeczy na świecie są wielkie i małe, to wielkie są tak wielkie, że mają nieskończoną wielkość, małe zaś są tak małe, że nie mają żadnej wielkości”⁸. Tekst wyraża przekonanie Zenona, że nieskończony podział prowadzi do części nieskończone małych, które są bez wielkości. Nieskończenie mała część ziarna prosa, nie posiadająca wielkości, nie może wydać dźwięku. W innym paradoksie przeciw wielości, cytowanym przez Simplikiosa, Zenon stwierdza: „jeśli jest wiele rzeczy, byty są nieskończone, zawsze bowiem inne spośród bytów są w środku [tj. wśród⁹ nich], a wcześniej inne pośród tamtych i w ten sposób byty są nieskończone”. Nie ma tu, co prawda, wskazania na bezwymiarowość nieskończone małych części, ale wprost wyrażona została idea podziału rzeczy w nieskończoność. Nieskończony podział, choć już nie rzeczy na części, lecz drogi na odcinki, występuje w paradoksach ruchu, przekazanych przez Arystotelesa w *Fizyce*¹⁰. W rezultacie przeprowadzonego podziału drogi Zenon dochodzi do wniosku, że nie można dotknąć nieskończonej liczby punktów. Ostatecznie droga składa się z nieskończonej ilości punktów. Warto zwrócić uwagę, że punkt jest przedmiotem bezwymiarowym, a więc podział drogi prowadzi, podobnie jak podział rzeczy, do części tak małych, że nie posiadających wielkości.

8 H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., Zenon, 19, B 2; Simplicius, *In Aristotelis Physicorum Commentaria*, dz. cyt., 139.9: εἰ πολλὰ ἐστὶ καὶ μεγάλα ἐστὶ καὶ μικρὰ μεγάλα μὲν ὅσπερ ἄπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρὰ δὲ οὗτος ὅσπερ μηθέν ἔχειν μέγεθος. Graham uważa ten tekst za myśl Zenona. Tradycyjnie uważa się za fragment Księgi Zenona tekst następujący tuż po nim u Simplikiosa. Nawet jeśli nie jest to fragment autorstwa Zenona, sądzę, że Simplikios adekwatnie oddaje tu myśl Eleaty. D.W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, t. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 255.

9 Słowo μεταξὺ będziemy rozumieli nie jako „pomiedzy”, ale „wśród”, „pośród”, do czego upoważnia nas jego występowanie wraz z genetivem. Fragment αἰεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστὶ, przetłumaczymy „zawsze bowiem inne [rzeczy] są wśród bytów”. Można również przetłumaczyć μεταξὺ τῶν ὄντων jako „pomiedzy bytami”, nie nadając mu jednak znaczenia porządkowego, a owo „pomiedzy” rozumieć jako „wśród”, „pośród”.

10 Arystoteles, *Fizyka*, 239b. Używam nazw polskich oraz paginację według wydania Bekkera. Aristotle, *Physics*, w: Tenże, *Opera omnia*, t. 1-2. red. J. Bekker, H. Bonitz, Georgium Reimerum, Berlin 1831-1870.

Zarówno więc w argumentach przeciw wielości, jak i przeciw ruchowi, Eleacie towarzyszyła ta sama idea podziału na nieskończone i bezwymiarowe cząstki.

Zenon przyjmuje, że korzec zawiera określoną ilość ziaren, zaś na każde ziarno składają się jego części. Wyraża on funkcję, jaką posiada ziarno w stosunku do korca oraz funkcję części ziarna wobec całego ziarna. Na jej określenie używa słowa $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, które, jak sądzę, należy tłumaczyć za pomocą terminu „zasada”. W tradycji translatorskiej przyjęło się, że słowo to znaczy tyle samo, co „miara” lub „proporcja”. Wydaje się jednak, że tego typu rozumienie nie wyjaśnia zależności, którą miał na myśli Zenon, zachodzącej między prosem a korcem prosa. Jak bowiem mogłaby zachodzić proporcja między ziarnem i korcem? Proporcja domaga się co najmniej terminu trzeciego¹¹. Nie jest to relacja jednej rzeczy do drugiej (pojedynczego prosa do korca). Gdy przełożyć $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ za pomocą słowa „miara”, nie za bardzo wiadomo, o co chodzi – czy ziarno byłoby wtedy jakąś jednostką, pozwalającą odmierzyć określoną wielkość? Jeśli tak, to do czego w argumencie było potrzebne takie rozumienie ziarna lub dziesięciotysięcznej części ziarna? Proponuję więc grecki termin $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ rozumieć jako zasadę. Zasadą korca będzie pojedyncze proso, wielość pojedynczych ziaren warunkuje powstanie korca. Mówiąc inaczej, bez pojedynczego ziarna nie byłoby korca. Analogicznie ma się rzecz z relacją części ziarna do całego prosa. Gdyby ziarno nie posiadało poszczególnych swoich części, nie byłoby całością.

11 Podstawy starożytnej teorii proporcji znajdujemy u Archytasa, uczonego pitagorejczyka o dwa pokolenia młodszego od Zenona. Wyróżnia on trzy typy proporcji z trzema terminami. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., 27-272, 2, 20-25. Systematyczny wykład o bardziej złożonych proporcjach odnajdujemy dopiero w *Elementach* Euklidesa. Pierwszym, który w pełni w starożytności zebrał wiedzę o proporcjach i opracował teorię proporcji, był Euklides w *Księdze V*, której przedmiotem są proporcje Eudoksosa. Euklides w *Elementach* pisał, że warunkiem proporcji jest występowanie trzech terminów (Def. 8). Analogia może zachodzić również między większą ich ilością (Def. 10). Wówczas jest bardziej złożona i, jak należy sądzić, bardziej przydatna. Zob. *The First Six Books of The Elements of Euclid*, red. J. Casey, Hodges, Figgis, Dublin 1885, ks. V, 116-120.

Zasadą zatem całego ziarna byłyby jego części. Pojęcie „zasady” dość przejrzyście oddaje sens paradoksu Zenona, który to sens gubi się, kiedy stosujemy pojęcie miary lub proporcji. Zasada natomiast jest pojęciem dość pojemnym, które obejmuje zarówno bycie tworzywem (ziarna są tym, z czego jest korzec), przyczyną (ziarna tworzą korzec), bycie pierwszym (ziarno jest wcześniejsze od korca). Wszystkie te trzy aspekty zasady wydają się istotne dla naszego argumentu. Jeśli bowiem przyjmiemy, że nieskończony podział daje cząstki tak niewielkie, że są bez wielkości i nie wydają dźwięku, zaś zasadą ziarna jest taka część, to ziarno złożone z nieskończonej ilości nieskończone małych części, które nie mają wielkości, samo nie może mieć wielkości i nie wyda dźwięku. Atrybuty ziarna musi posiadać korzec, ponieważ ziarno jest pierwsze, wcześniejsze w stosunku do korca i stanowi tworzywo korca.

Przedstawiona przeze mnie rekonstrukcja zawiera pojęcie „części” i mocno to pojęcie eksponuje, pomimo że w tekście Simplikiosa nie występuje ani termin μέρος (część), ani ὅλος (całość), które mogłyby bezpośrednio wskazywać na relację między częścią i całością. Jednak już tekst Arystotelesa, do którego komentarzem jest analizowany fragment, zawiera te terminy (fragmentowi przekazanemu przez Arystotelesa poświęcony jest następny paragraf). Passus z Simplikiosa zawiera sformułowanie τὸ μῦριοστὸν τὸ τοῦ ἑνός (dosłownie: dziesięciotysięczną jednego). Sformułowanie to jest eliptyczne i wskazuje na dziesięciotysięczną część jednego ziarna. Mereologiczne rozumienie podziału można odczytać nie tylko w *Korcu prosa*, ale również z pozostałych argumentów przeciw wielości. Nie są to fragmenty jednoznaczne i jasne w swojej wymowie. Występują w nich jednak wypowiedzi, których inna niż mereologiczna interpretacja budziłaby wiele zastrzeżeń co do adekwatnego sposobu odczytania zamysłu Zenona. Argumenty wykorzystują koncepcję nieskończonego podziału. W paradoksie B1, w pierwszej części swojej wypowiedzi, Zenon z jednej strony stara się przedstawić rzeczy w relacjach wobec innych rzeczy ze względu na ich wielkość i grubość (ἕκαστον μέγεθος

τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου)¹², z drugiej strony wypukła wewnętrzna złożoność rzeczy, na którą składają różne wielkości, a więc ich niejednorodność i wielorakość (οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται [ani jedna bowiem jego wielkość nie jest ostatnia, ani jedna taka jak inna]). Analizując coś jednego z perspektywy składających się na nią wielkości (lub ze względu na wielkości poszczególnych rzeczy indywidualnych), nie można powiedzieć, że jakaś wielkość jest ostatnia lub identyczna z którąś z pozostałych. Należy zatem przyjąć nieskończoną liczbę wielkości. W drugiej części tej argumentacji Zenon wskazuje, że niektóre z rzeczy są tak małe, że nie posiadają w ogóle żadnej wielkości.

Na potwierdzenie, że w paradoksach wielości, szczególnie w *Korcu prosa*, Zenon wykorzystuje pojęcie części, mogą służyć także przykłady z Platońskiego *Parmenidesa*, w którym bardzo częstym sposobem argumentowania jest, analogiczne jak u Zenona, dzielenie rzeczy w nieskończoność. Platoński *Parmenides*, który jest w dużej swojej części krytycznym komentarzem do Księgi Zenona, nawiązuje do poruszanego przez niego problemu dzielenia w nieskończoność i posługuje się pojęciem nieskończonego podziału w celu ukazania trudności w definiowaniu bycia jednym na sposób, zaproponowany przez eleatów¹³. Platon zdaje się potwierdzać istnienie jakiejś me-reologicznej argumentacji Zenona¹⁴, której ślady noszą fragmenty, przekazane przez Simplikiosa.

12 H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., Zenon 19, B1.

13 Platon, *Parmenides*, dz. cyt., 143c-147b.

14 Zagadnienia całości i części oraz ich przynależności do siebie, które rozważane są w *Parmenidesie* w odniesieniu do kilku kwestii ontologicznych, których źródła są, co prawda, eleackie, ale Platon implementuje je do swojej teorii idei, stanowią źródło sprzeczności, ponieważ dotyczą różnych typów przedmiotów. Zwraca na to uwagę między innymi Allen. Partykularia mają inny status ontyczny niż formy. Zob. R.E. Allen, *Predication in Plato*, *The Philosophical Review* 69(1960)2, 161.

Według Platona, jeżeli wszelka liczba (wielkość) (πᾶς ἀριθμὸς) ma swój udział w bycie, to każda spośród liczb, będących jej częścią, ma również w nim swój udział. Byt zatem znajduje się we wszystkich rzeczach, które można podzielić i których jest wiele. Platon przywołuje liczbę, którą można dzielić w nieskończoność i podobnie można dzielić rzeczy. Byt bowiem znajduje się w częściach najmniejszych i największych – może być dzielony bez końca na coraz mniejsze fragmenty. Części bytu jest więc nieskończenie wiele (μέρη ἀπέραντα τῆς οὐσίας)¹⁵. W tym kontekście Platon stawia pytanie: czy wśród części bytu jest w rzeczywistości taka, która nie jest żadną częścią? Pytanie to wydaje się bliskie pytaniu o to, czy dzieląc coś w nieskończoność, można otrzymać części nieskończenie małe.

Podział w nieskończoność stanowi sam rdzeń paradoksu. Zasada, o której mowa w zdaniach (iii) – (v), determinuje sposób bytowania. Pojedyncze ziarna stanowią części całego korca, część ziarna składa się na całe ziarno, część dźwięku składa się na cały dźwięk. Jeżeli zatem zasadą ziarna jest jedna dziesięciotysięczna jego część, a ziarno jest zasadą korca, zatem jedna dziesięciotysięczna część ziarna jest zasadą korca. Dźwięk wydawany jest przez rzecz, która posiada pewną wielkość. Jeżeli zatem dziesięciotysięczna część ziarna nie ma wielkości, nie wyda ona dźwięku. Skoro to, co nie ma wielkości i nie wydaje dźwięku, stanowi zasadę korca, to i korzec nie wyda dźwięku, bo składają się nań ziarna, złożone z części bez wielkości.

Paradoks stanowi sprzeciw wobec podziału całości na odrębne części. Skoro części mogą posiadać cechy, niezależne od całości (jak niezdolność dziesięciotysięcznej części ziarna do wywołania dźwięku, w przeciwieństwie do całego korca), nie mogą być częściami tej całości¹⁶. Uznanie, że części posiadają wszystkie atrybuty takie

¹⁵ Platon, *Parmenides*, dz. cyt., 144a-c.

¹⁶ Przekonanie takie zdaje się być dość rozpowszechnione. Schemat ten, że skoro całość posiada pewne własności, to i części takie własności posiadać powinny, często uwypukla Platon. Spotykamy się z tym na przykład w *Kratylosie*, kiedy Sokrates uzasadnia, że skoro całe zdanie jest prawdziwe, to nazwa, która jest jego częścią, również musi być prawdziwa.

same jak całość, znosi w rzeczywistości różnicę między częściami i całością, czyniąc przedmiot absolutnie z sobą tożsamym. Odmienność części od całości zmuszałaby bowiem do uznania wewnętrznej niejednorodności rzeczy¹⁷, tego zaś Zenon, broniąc Parmenidejskiej koncepcji bytu niezłożonego, uczynić nie mógł.

Formalna strona omawianego paradoksu jest taka sama, jak większości innych argumentów Eleaty. Posłużył się metodą dialektyczną¹⁸:

(v) jeśli korzec prosa wywołuje dźwięk, to i jedno proso [i dziesięciotysięczna] wywołuje dźwięk.

W rezultacie nieskończonego podziału Zenon przyjmuje zdanie:

(i) jedno proso, [ani jego dziesięciotysięczna część] nie wywołuje dźwięku.

Zatem

(vii) korzec prosa nie wywołuje dźwięku.

Dialektyka Zenona przebiega wedle schematu: jeżeli P , to Q , oraz nieprawda, że Q , z konieczności trzeba przyjąć nieprawdziwość P . Sprzeczność Q i $nie-Q$ nakazuje odrzucenie P , jeśli Q wynika z P . Reasumując, należy stwierdzić, że paradoks *Korzec prosa* jest argumentem, który w punkcie wyjścia posiada zdania, oparte na doświadczeniu (korzec prosa wydaje dźwięk), ale korzysta też z sądów apriorycznych, nieopartych na doświadczeniu, jak choćby przekonanie o możliwości przeprowadzenia podziału, w rezultacie

Platon, *Kratylos*, dz. cyt., 385c. O zależnościach między częścią i całością pisał Platon w podobnym duchu w *Parmenidesie*. Zob. Platon, *Parmenides*, dz. cyt., 144b-146b.

17 Doskonale zauważa ten problem Arystoteles, który analizując pojęcie siły, twierdzi, że z tego, iż cała siła powoduje pewien ruch, nie wynika, że połowa tej siły musi również wykonać jakiś ruch. Gdyby tak było, to skoro wielu ludzi, ciągnących okręt, może go przesunąć, nie znaczy, że jeden z nich również go przesunie. Zob. Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., 250a.

18 Metodę, którą się posługiwał się Zenon, za sprawą Arystotelesa, nazywa się dialektyką, choć sama nazwa w świetle późniejszego pojmowania dialektyki może wprowadzać w błąd. W rzeczywistości miała to być metoda dedukcyjna. Arystoteles w niezachowanym traktacie *Sofista* uważał Zenona na twórcę dialektyki. Zob. Diogenes Laertios, *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum*, dz. cyt., XIII, 57.

którego otrzyma się cząstki nieskończenie małe, a więc takie, które nie posiadają żadnej wielkości. Zenon, podobnie jak w innych swoich argumentach, ujawnia przeciwieństwo rezultatów doświadczenia empirycznego i poznania czysto racjonalnego (apriorycznego). Uznanie z jednej strony możliwości przeprowadzenia nieskończonego podziału, które jest rezultatem poznania racjonalnego (apriorycznego), zaś z drugiej strony, uznanie, że korzec stanowi pewną określoną, ograniczoną objętość prosa, co dane jest w doświadczeniu empirycznym, prowadzi do paradoksalnej konkluzji, w której jako sprzeczna jawi się złożoność rzeczy.

3. KORZEC PROSA JAKO ARGUMENT PRZECIWIW RUCHOWI

Oryginalny tekst grecki Arystotelesa uwypukla odmienny wymiar paradoksu, niż fragment, znajdujący się w *Komentarzu do „Fizyki” Simplikiosa*. *Korzec prosa* został wspomniany przez Arystotelesa w *Fizyce*. Tekst różni się jednak dość znacząco, zarówno pod względem treści, jak i formy przekazu, od przekazu Simplikiosa. U Arystotelesa ma on następującą postać:

(II) (...) φορεῖ τῆς κέγχρου ὅτιοῦν μέρος· οὐδὲν γὰρ κωλύει μὴ κινεῖν τὸν ἀέρα ἐν μηδενὶ χρόνῳ τοῦτον δὲ ἐκίνησεν ἐμπεσὼν ὁ ὄλος μέδιμος.

„(...) nic nie przeszkodzi, żeby część prosa nie poruszyła powietrza, inaczej nic nie wprawiłoby w ruch powietrza, kiedy upadałby cały korzec”¹⁹.

Arystoteles przypisuje ten tekst Zenonowi. Sens fragmentu jest dość luźny i nieco enigmatyczny, zapisany został w sposób zdawkowy i wymaga pewnego opracowania oraz wydobywania zeń możliwie pełnej treści, którą niewątpliwie Stagiryta dobrze znał. W literaturze spotyka się utarty sposób tłumaczenia tego fragmentu, wskutek czego przyjęła się dość powszechna opinia, że chodzi w nim o wywołanie

¹⁹ Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., 250a.

dźwięku przez proso. Sposób odczytania argumentu, znajdującego się u Arystotelesa, jest zdeterminowany przez przekaz, znajdujący się u Simplikiosa. Świadczy o tym szereg omówień tego fragmentu. Jednym z ważniejszych jest komentarz i tłumaczenie Rossa, który w swojej analizie nawiązuje wprost do przekazu Simplikiosa. Objasniając sens fragmentu z *Fizyki* używa tekstu cytowanego przez Simplikiosa²⁰. Interpretacja Rossa sytuowałoby *Korzec prosa* jako argument przeciw wielości, którego sens jest identyczny z sensem, znajdującym się w *Komentarzu do „Fizyki”*.

Tłumaczenia oraz komentarze, zarówno te starsze, jak i nowe, sprzed kilku ostatnich lat, pomijają nieco fakt, że we fragmencie Arystotelesa występuje fraza $\mu\eta\ \kappa\iota\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\epsilon\rho\alpha$ (nie poruszać powietrza), a samo odniesienie się Arystotelesa do Zenona występuje w *Fizyce* w kontekście rozważań na temat ruchu. W tłumaczeniach tekstu uwypukla się przede wszystkim fakt wydawania dźwięku przez korzec (stanowiący wielość ziaren), pomijając nacisk, jaki kładzie Arystoteles na ruch²¹. Translacje oczywiście uwzględniają aspekt poruszanego powietrza, ponieważ obok sformułowania $\mu\eta\ \kappa\iota\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\epsilon\rho\alpha$, *passus Fizyki* zawiera wyrażenie $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\epsilon\nu$ (wprawiłoby w ruch). Stąd w przekładach odnajdujemy odniesienie do ruchu (np. *move that extend of air* – Ross; *move that air* – Graham). Nie zmienia

20 W.D. Ross, *Aristotle's Physics. A Revised Text, With Introduction and Commentary*, Oxford University Press, Oxford 1936, 686.

21 Dla przykładu przytaczam tłumaczenie Rossa oraz nowsze tłumaczenia z ostatnich lat, Grahama, Laksa i Mosta. Ross: „A grain of millet must in falling make a sound; for it may be that it would not in any length of time move that extend of air which the whole medimnus would” (W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, dz. cyt., 429). Graham: „any portion of the millet seed makes a noise, is nor valid. For it is quite possible that it [the part] could not in any amount of time move that air which the whole bushel displaced when it fell” (D.W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, t. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 265). Laks, Most: „(...) any part of grain of millet makes a sound, is not true. For nothing prevents it from not moving, in any period of time, this air, which the whole medimnus moved when it fell” (A. Laks, G.W. Most, *Early Greek Philosophy*, t. 5, Harvard University Press, Cambridge – London 2016, 207).

to faktu, że paradoks ten nie jest traktowany jako argument przeciw ruchowi.

Użycie wyrażen $\mu\eta\ \kappa\iota\upsilon\epsilon\iota\upsilon\ \tau\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\epsilon\rho\alpha$ oraz $\acute{\epsilon}\kappa\iota\upsilon\eta\sigma\epsilon\upsilon\upsilon$ na określenie dźwięku (jako poruszającego się powietrza) uwypukla raczej ruch, a nie wielość, a jego sens należałoby oddać następująco: jeżeli jedna dziesięcioletnia ziarna prosa nie wywoła ruchu powietrza, to również jedno ziarno prosa nie wywoła ruchu; jeżeli jedno ziarno nie wywoła ruchu, to podobnie i cały korzec nie wywoła ruchu powietrza. Argumentacja sprzeciwia się możliwości ruchu z innej zupełnie perspektywy, niż pozostałe paradoksy ruchu Zenona. Można oczywiście powiedzieć, że starożytni uczeni wiedzieli, że dźwięk rozchodzi się poprzez poruszanie cząsteczek powietrza, a rzecz, która porusza powietrze, wywołuje tym samym dźwięk. Natura fałowa dźwięku znana była w starożytności. Sformułowanie $\mu\eta\ \kappa\iota\upsilon\epsilon\iota\upsilon\ \tau\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\epsilon\rho\alpha$ zmienia perspektywę rozumienia tego argumentu. Jego przedmiotem nie wydaje się być wielość, wywołująca dźwięk, gdzie na plan pierwszy wysuwano zależność między wielkościami wywołującymi dźwięk (dziesięcioletnia część prosa, pojedyncze proso i korzec prosa), a celem miałyby być odrzucenie hipotezy, dotyczącej złożoności rzeczy. Simplikios przedstawiał zamysł Zenona w sposób, że ten dochodził do nieskończenie małych cząstek prosa, dowodząc, że cały korzec nie jest niczym innym, niż suma czegoś, co nie ma wielkości, która tej wielkości również nie posiada. Passus z *Fizyki* jest natomiast argumentem przeciw ruchowi, zachowując jednocześnie walory argumentu przeciw wielości. Ma on jednak nieco odmienny charakter od pozostałych paradoksów ruchu.

W rozumowaniach przeciw ruchowi dzielona jest droga, jak ma to miejsce w *Dychotomii* i *Achillesie*²². *Dychotomia* oparta jest na przekonaniu, że nikt nie może dotrzeć do celu, musiałby bowiem wpiery przebyć połowę drogi. Jeśli miałby jednak dotrzeć do połowy, musiałby przebyć połowę tej połowy, a następnie połowę tej połowy itd.,

22 Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., 239b.

w nieskończoność. Nie osiągnąłby celu, ponieważ musiałby przebyć nieskończenie wiele punktów, a to jest niemożliwe. Podobne co do zasady rozumowanie znajduje się w paradoksie *Achilles*. Nigdy nie dogoni on żółwia, ponieważ wpierw musiałby dotrzeć do miejsca, z którego żółw wyruszył. Kiedy do tego miejsca dotrze, żółw będzie znajdował się już w innym miejscu. Kiedy dotrze do miejsca, do którego dotarł żółw, żółw znowu będzie znajdował się przed nim, itd. w nieskończoność. Achilles będzie miał zatem do przebycia nieskończenie wiele odcinków, a to jest niemożliwe. *Strzała* jest argumentem przeciw ruchowi ze względu strukturę czasu, składającego się z odrębnych chwil terażniejszych. Poruszająca się strzała jest w *teraz*, każde *teraz* jest równe sobie, a więc i strzała jest w równym sobie, a strzała, będąca w równym sobie, jest w spoczynku. Stadion natomiast jest argumentem na rzecz względności ruchu w tym sensie, że coś porusza się względem jednego przedmiotu, zaś wobec innego może być w spoczynku. W każdym z tych paradoksów mowa jest o podziale przestrzeni lub podziale czasu, a więc tego, w czym miałyby się poruszać rzecz. Nieskończony ich podział prowadzi do paradoksalnych wniosków, sprzeciwiających się empirycznemu doświadczeniu.

W paradoksie *Korzec prosa* nie jest dzielona ani droga, ani czas (czyli to, w czym ruch ma się odbywać), lecz to, co ruch wywołuje (to, co jest przyczyną ruchu). Cel, który zdaje się przyświecać Zenonowi, to ukazanie złożonych rzeczy jako niezdolnych do wywołania zmiany. Jeżeli proso zostanie podzielone i otrzymamy jedną część ziarna, która nie poruszy powietrza, to i wiele takich części, składających się na ziarno, i dalej ziaren, składających się na korzec, nie poruszą nawet czegoś najlżejszego, jak powietrze. Nic zatem, co jest czymś (małym – jak część ziarna prosa, bądź wielkim – jak cały korzec), nie może być przyczyną ruchu powietrza. Taka interpretacja niesie konsekwencję, polegającą na odrzuceniu możliwości wywołania ruchu w ogóle, każdą bowiem rzecz można dzielić w nieskończoność

i uzasadnić, że żadna rzecz nie może mieć wielkości, niezbędnej do wywołania ruchu.

Zenon posługuje się metodą, znaną z innych paradoksów wielości, dzieląc część korca prosa na coraz mniejsze części w tym celu, aby znaleźć taką część, która nie spowoduje nawet szmeru podczas upadku. Arystoteles nie pisze co prawda wprost o dzieleniu ziarna, można jednak z dość dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że wypowiedź ma charakter entymematyczny. Na rzecz zastosowania tu operacji nieskończonego podziału przemawia omówiony wcześniej tekst, znajdujący się w *Komentarzu do „Fizyki”* Simplikiosa, ale też potwierdzają to inne fragmenty przeciw wielości i zmianie. Zgodnie z metodą dzielenia w nieskończoność chodzi o nieskończenie małą część ziarna, a ostatecznie nieskończenie małą część korca. Przyjmujemy więc przesłankę, której treść jest pewną parafrazą pierwszej części analizowanej wypowiedzi „nic nie przeszkodzi, żeby część prosa nie poruszyła powietrza”. Zdanie to będzie prawdziwe tylko wtedy, gdy przyjmujemy możliwość przeprowadzenia nieskończonego podziału, którego rezultatem są nieskończenie małe części, nie posiadające wielkości. Proponuję następującą parafrazę, wyrażającą adekwatnie myśl Zenona i przekazaną przez Stagirytę:

(i) najmniejsza część korca prosa nie porusza powietrza.

Każdą część można dzielić w nieskończoność, otrzymując ostatecznie nieskończenie wiele nieskończenie małych części. Powiemy zatem, że

(ii) na korzec składają się ziarna, złożone ze swoich części.

Skoro więc są takie części, które nie poruszają powietrza i z nich składają się ziarna, a te składają się na cały korzec, nie ma podstaw, aby uznać, że korzec poruszy powietrze. Jeśli bowiem dodać nieskończenie małą część ziarna, które nie porusza czegoś najlżejszego, do innego nieskończenie małego, co nie porusza czegoś najlżejszego, to suma wielu nieskończenie małych części (czyli korzec) również nie może poruszyć powietrza. Przyjmijmy zatem nieco przeformułowane, lecz adekwatnie oddające myśl Arystotelesa, zdanie:

(iii) jeśli część prosa nie poruszyłaby powietrza, a na cały korzec składają się ziarna prosa, złożone ze swoich części, to cały korzec nie poruszy powietrza.

Stąd wniosek, że:

(iv) cały korzec nie poruszy powietrza.

W tekście, podanym przez Arystotelesa, wnioskowanie to nie przebiega zgodnie z metodą dialektyczną, opartą na schemacie, który dziś nazywamy *modus tollendo tollens*, lecz raczej zgodnie ze schematem *ponendo ponens*. Wskazuje to na pewną ingerencję Arystotelesa w oryginalną myśl Zenona. Nie musi to jednak oznaczać jej sfalszowania, czy nawet nieadekwatnego przekazu. Słowa Zenona zostały użyte w kontekście polemicznej dyskusji Arystotelesa wobec eleackiej teorii (bez)ruchu.

Rozumowanie Zenona stanowi chyba pierwsze wykorzystanie pojęcia ciągu, zmierzającego do nieskończoności, którego przyjęcie prowadziłoby do konsekwencji sprzecznych z rezultatami bezpośredniego doświadczenia²³. Tok rozumowania Zenona można wyrazić prawdą znaną późniejszym matematykom starożytnym. Dwie liczby różnią się nieskończenie mało wtedy, gdy są równe. I tak jedność będzie równa sumie ułamkowych części jedności zmierzających do nieskończoności, co zapiszemy za pomocą wzoru:

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots + \frac{1}{2^n} + \dots = 1$$

Jeśli z jakiegokolwiek wielkości będzie odjęta część nie mniejsza niż jej połowa i jeśli z reszty znów odjąć nie mniej niż jej połowę, i dalej jeśli odjąć z tej reszty nie mniej niż połowę, i jeśli ten proces

23 Zwróćmy uwagę, że tego typu schemat rozumowania wykorzystują późniejsi filozofowie, zarówno starożytni, jak i średniowieczni, na przykład w argumentacjach na istnienie Boga. Są to zawsze argumenty nie wprost. W pewnym sensie nawet rozumowanie w dowodzie na przykład *ex motu* Tomasza z Akwinu polega na wykorzystaniu pojęcia nieskończoności. Ciąg nieskończony bowiem nie posiada pierwszego elementu relacji bycia przyczyną ruchu, czyniąc ruch nieokreślonym, co sprzeciwia się doświadczeniu. Różnica wobec pomysłu Zenona polega na tym, że Tomasz uznaje za pewne przesłanki, oparte na doświadczeniu, zaś Zenon odrzuca pewność mniemań, jako poznania mniej wartościowego od poznania czysto rozumowego.

odejmowania kontynuować (w nieskończoność), ostatecznie pozostanie wielkość mniejsza, niż jakakolwiek wcześniej wyznaczona wielkość tego samego rodzaju.

Jeśli dwie liczby różnią się nieskończenie małą, to są równe. Jeśli nie byłyby równe, wówczas występowałyby między nimi jakaś różnica. Ze wzoru jednak:

$$1 - \left(\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots + \frac{1}{2n}\right) = \frac{1}{2n}$$

wynika, że liczba $\frac{1}{2n}$ jest dowolnie mała. Intuicyjnie wydawać się może, że liczba po prawej stronie tej równości jest większa od liczby po stronie lewej. We wzmiankowanym przez Simplikiosa tekście, w którym mamy podział w nieskończoność, nieskończenie mała miara jest równa zeru. W praktyce rachunkowej zawsze będziemy mieli skończony ciąg liczb, a tym samym różne przybliżenia do jedności i żadna miara cząstkowa nie będzie miała wartości 0. Jednak teoretycznie rzecz biorąc, przyjmując ciąg nieskończony, przyjmuje się, że różnica nie zachodzi między jednością i nieskończoną sumą części ułamkowych.

Jeśli by uznać, że liczby dowolnie małe oznaczają dowolnie małe części rzeczy, o których pisze Zenon, to intencją Zenona mogło być wykazanie, że tego, co ma wielkość dowolnie małą, jest nieskończenie wiele i nieskończenie wiele takich wielkości składa się na Parmenidejski byt. Ponieważ prawdopodobnie sądził, że to, co ma wielkość nieskończenie małą, nie ma wielkości (ma wielkość zerową) ani masy, to i owa całość takiego atrybutu jak wielkość nie posiada.

Z drugiej strony argumenty Zenona odkrywają inny paradoks. Otóż skutek nieskończonego podziału nie ma najmniejszej części całości dzielonej. Ponieważ każdą część można dzielić w nieskończoność, całość będzie się składała z takich nieskończenie małych części. Ponieważ nie ma najmniejszej, więc nie będzie i od niej większej. Jeśli przyjąć, że całość składa się z takich nieskończenie małych części i nie ma najmniejszych części, to również nie będzie i całości dzielonej. Przyjęcie zatem nieskończonego podziału skutkuje odrzuceniem przekonania, że rzeczy stanowią jakieś złożone całości.

W rezultacie naszych analiz ujawniają się dwa rozwiązania. Pierwsze sugeruje brak wielkości, które przysługiwałyby nieskończenie małym częściom. Ponieważ miałyby się one składać na coś jednego, to i owa jedność nie mogłaby posiadać wielkości, byłaby zatem niezłożona. Drugie natomiast sugeruje, że brak najmniejszej części każe nam odrzucić przekonanie, że rzecz stanowi całość, bowiem ta składa się z części, a brak części ostatniej, dopełniającej całość, wyklucza możliwość występowania całości.

4. ZAKOŃCZENIE

Korzec prosa jest specyficznym paradoksem Zenona, zważywszy na to, że dane są dwa jego sformułowania, zawierające nieco odmienną treść. Pamiętać należy, że wystąpienie Zenona miało charakter apologetyczny. Bronił on ontologii Parmenidesa, dla którego najważniejszymi atrybutami bytu były niezłożoność i niezmienność. Nietrudno zauważyć, że paradoksy Zenona dotyczą tych właśnie dwóch aspektów bytowości. Na tle innych paradoksów *Korzec prosa* jest argumentem specyficznym. W przekazie Simplikiosa uwypukla sprzeciw wobec wielości, choć nie jest to eksponowane przez historyków, a sam argument traktowany jest nieco pobocznie i autonomicznie względem pozostałych paradoksów wielości. Z kolei omawiany w *Fizyce* przez Arystotelesa dotyczy ruchu, co wydaje się jednoznaczne, zważywszy na dobór aparatu pojęciowego, którego dokonał Stagiryta i kontekstu wypowiedzi (dyskusja dotycząca ruchu). Rutynowe odczytywanie paradoksu jako argumentu przeciw wielości sprzeciwia się literalnemu sensowi *passus* z *Fizyki*. U Arystotelesa i Simplikiosa wnioskowania przebiegają również wedle innych schematów, co wskazuje na ich odmienność. Simplikios przedstawia argument Zenona, ponieważ komentuje odpowiednie fragmenty Arystotelesa, zawierające analizę *Korca prosa*. Arystoteles dokonuje jej jednak w kontekście rozważań na temat ruchu, co wzmacnia hipotezę, że paradoks w przekazie Arystotelesa jest wnioskowaniem, skierowanym przeciw występowaniu

zmiany. Powstaje w tym kontekście pytanie, czy Simplikios i Arystoteles przekazują jeden i ten sam argument, czy też może Zenon sformułował dwa argumenty, z których każdy stanowi obronę innego atrybutu Parmenidejskiego bytu.

BIBLIOGRAFIA

- Allen R.E., *Predication in Plato*, *The Philosophical Review* 69(1960)2, 147-164.
- Aristotle, *Physics*, w: Tenże, *Opera omnia*, t. 1-2, red. J. Bekker, H. Bonitz, Georgium Reimerum, Berlin 1831-1870.
- Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1903.
- Diogenes Laertios, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, t. 1-2, red. H.S. Long, E Typographeo Clarendoniano, Oxford 1964.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. z gr. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1984.
- Elias, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca*, red. A. Busse, Reimer, Berlin 1900.
- Graham D.W., *The Texts of Early Greek Philosophy*, t. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Laks A., Most G.W., *Early Greek Philosophy*, t. 5, Harvard University Press, Cambridge – London 2016.
- Piętka D., *Apagociczne argumenty Zenona z Elei w apologii Parmenidesa*, Liberi Libri, Warszawa 2017.
- Plato, *Cratylus*, w: *Platonis opera*, red. J. Brunet, t. 1, Oxford University Press, Oxford 1956.
- Plato, *Parmenides*, w: *Platonis opera*, red. J. Brunet, t. 3, Oxford University Press, Oxford 1957.
- Plutarch, *Moralia (Adversus Colotem)*, red. G.N. Bernardakis, Teubner, Lipsk 1895.
- Ross W. D., *Aristotle's Physics. A Revised Text, With Introduction and Commentary*, Oxford University Press, Oxford 1936.
- Simplicius, *In Aristotelis Physicorum Commentaria*, red. H. Diels, G. Reimer, Berlin 1882.
- The First Six Books of The Elements of Euclid*, red. i tłum. J. Casey, Hodges, Figgis, Dublin 1885.

TWO POSSIBLE INTERPRETATIONS OF ZENO OF ELEA'S PARADOX OF THE GRAIN OF MILLET

Abstract. The topic of this article is Zeno of Elea's Grain of Millet Argument. All of Zeno's survived arguments are known from the writings of later philosophers. The Grain of Millet paradox is briefly presented by Aristotle in his *Physics*, and it is included in the Commentary on Aristotle's "Physics" by Simplicius. Both fragments, which are examined in what follows, contain partially different terminology and reasoning based on different inference schemes. The aim of this paper is to argue that the fragment from Aristotle's *Physics* shows this paradox as an argument against movement rather than multiplicity, as it is usually presented in the light of Simplicius' fragments. Both fragments are published in Greek with original translations and a detailed analysis of their content.

Keywords: Zeno of Elea; *Grain of Millet* paradox; Eleatic philosophy; presocratic philosophy

Dariusz Piętka

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3915-6232>

d.pietka@uksw.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.10

JACEK GRZYBOWSKI

ZNACZENIE, RECEPCJA I KONSEKWENCJE FILOZOFICZNE ENCYKLIKI *AETERNI PATRIS* W KONTEKŚCIE PYTANIA O FILOZOFIĘ CHRZEŚCJAŃSKĄ

Streszczenie. Dziewiętnaste stulecie to jeden z najbogatszych w wydarzenia i treści okresów historii myśli ludzkiej. Jeśli popatrzymy na ten czas pod kątem wydarzeń o znaczeniu ideowym, to uzmysłowimy sobie, że symbolicznie otwiera je wielka rewolucja francuska (1789), a kończy wybuch I wojny światowej (1914). Naukowe teorie i filozoficzne przesłania, jakie zrodziły się w tym okresie – kantyzm, heglizm, materializm, marksizm, społeczny i biologiczny ewolucjonizm, pozytywizm, radykalny ateizm – wypełniły uniwersyteckie sale wykładowe, gabinety polityczne i izby parlamentów. Nie wszyscy żyjący wówczas intelektualści zdawali sobie sprawę z przemożnej siły filozoficznych nowinek czy przełomowego znaczenia ideowych propozycji. Tylko uważny namysł nad tym, co wtedy dokonywało się w europejskiej myśli, co działo się w kulturze, nauce, historii, filozofii i religii, pozwalało zauważyć, że nadchodzą bardzo poważne zmiany. Jedną z kluczowych postaci, która dostrzegła moc filozoficznych idei, rozbrzmiewających w dyskusjach tego stulecia, był włoski duchowny Gioacchino Vincenzo Raphaelo Luigi Pecci, późniejszy papież Leon XIII. Właśnie on, świadomy wagi i mocy ideowych skutków nowych prądów pod koniec XIX wieku, w bardzo trudnych dla Kościoła katolickiego czasach, we wrogiej chrześcijaństwu światopoglądowej atmosferze, spowodowanej wpływem idealistycznych filozofii i fascynacją rodzącym się marksizmem, ogłosił w 1879 roku encyklikę *Aeterni Patris*. Papież wskazywał sposoby intelektualnego wspomaganie i odbudowywania znaczenia teologii i religii w życiu społecznym, zachwianego przez nurty postoświeceniowe i modernistyczne. Leon XIII przekonywał, że jeśli misją Kościoła jest nauczanie, to jest on odpowiedzialny także za ocenę treści, jakie pojawiają się w życiu społecznym i politycznym. Narody, państwa i wspólnoty nie żyją jedynie sprawami ekonomicznymi czy bytowymi, ale przede wszystkim tym, co dokonuje się w kulturze, sztuce, filozofii. Papież proroczo dostrzegł, jak wiele zależy od filozofii. W świetle wciąż powracającego pytania o zasadność i potrzebę filozofii chrześcijańskiej warto spojrzeć retrospektywnie na znaczenie wspomnianej encykliki i zawartej w niej wizji roli filozofii w ludzkim poszukiwaniu odpowiedzi na pytania, wynikające z aktualnego postępu cywilizacyjnego, naukowego i kulturowego.

Słowa kluczowe: neotomizm; filozofia chrześcijańska; scholastyka; *Aeterni Patris*; Leon XIII

1. Przemiany cywilizacyjne i myślowe w XIX wieku a *Aeterni Patris*. 1.1. Encyklika o filozofii.
- 1.2. Tomizm – odrodzenie i szansa. 1.3. „Idźcie do Tomasza”. 1.4. Dynamika ruchu neoscholastycznego. 1.5. Obrona prawa rozumu. 2. Zasadność i aktualność filozofii chrześcijańskiej.
3. Zakończenie.

1. PRZEMIANY CYWILIZACYJNE I MYŚLOWE W XIX WIEKU A *AETERNI PATRIS*

Dziewiętnaste stulecie to jeden z najbogatszych w wydarzenia i treści okresów historii myśli ludzkiej. W zrozumieniu wagi tych ponad stu lat może pomóc stworzone przez francuskiego historyka Fernanda Braudela (1902–1985) wyrażenie: długie trwanie (fr. *longue durée*). Zaproponowana przez niego w badaniach nad ludzkimi dziejami fraza oznacza szeroką perspektywę czasową, w której dokonują się znaczące przemiany cywilizacyjne i religijne. W metodologicznej koncepcji Braudela wydarzenia polityczne (bitwy, wojny, katastrofy) stanowią najpłytszą warstwę historii, na głębszym poziomie znajdują się procesy gospodarcze, natomiast przemiany cywilizacyjne i religijne budują poziom najgłębszy, który jest zarazem najważniejszy dla zrozumienia całości dziejów. Z perspektywy długiego trwania większość wydarzeń politycznych jest zatem nieistotnych, a wręcz niezauważalnych, sedno historii stanowi rozwój idei i ich celowa realizacja¹. Używając zaproponowanego przez Braudela terminu, można powiedzieć o „długim trwaniu” XIX wieku, które zaowocowało nie tyle historycznymi zdarzeniami, ile politycznymi i filozoficznymi ideami. Ich głęboko zadziwiający, a nawet zatrważający konsekwencje dostrzeżono dopiero w wieku XX.

Naukowe teorie i filozoficzne przesłania, jakie zrodziły się w tym okresie – kantyzm, heglizm, materializm, marksizm, społeczny

1 Zob. F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. fr. B. Geremek, Warszawa 1999, 46-86; *Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych*, red. Z. Cackowski, J. Wojczakowski, Warszawa 1986.

i biologiczny ewolucjonizm, pozytywizm, radykalny ateizm – wypełniły kluby dyskusyjne, uniwersyteckie sale wykładowe, gabinety polityczne i izby parlamentów. Nie wszyscy żyjący wówczas intelektualiści zdawali sobie sprawę z przemożnej siły filozoficznych nowinek czy przełomowego znaczenia ideowych propozycji. Tylko uważny namysł nad tym, co wtedy dokonywało się w europejskiej myśli, co działo się w kulturze, nauce, historii, filozofii i religii, pozwalało zauważyć, że nadchodzą bardzo poważne zmiany. Jedną z postaci, która dostrzegła moc filozoficznych idei, rozbrzmiewających w dyskusjach tego stulecia, był włoski duchowny Gioacchino Vincenzo Raphaelo Luigi Pecci, późniejszy papież Leon XIII. Urodził się 2 marca 1810, był duchownym rzymskokatolickim, potem arcybiskupem Perugii, a od 20 lutego roku 1878 papieżem Kościoła katolickiego (do śmierci 20 lipca 1903). Jego ideowe rozpoznanie trudnych zagadnień światopoglądowych i religijnych sprawiło, że w ciągu swej dość długiej, bo trwającej kilka dziesięcioleci, papieskiej posłudze, wydał wiele dokumentów kościelnych, odnosząc się do ważnych ówczesnie spraw społecznych, ekonomicznych i politycznych: *Inscrutabili Dei Consilio. O postaciach zła w społeczeństwie oraz misji Kościoła i papieżstwa* (1878); *Quod apostolici muneris. O błędach socjalistów, komunistów i nihilistów* (1878); *Aeterni Patris. O znaczeniu filozofii* (1879); *Diuturnum illud. O pochodzeniu władzy cywilnej* (1881); *Humanum genus. O masonerii* (1884); *Immortale Dei. O ustroju państwa chrześcijańskiego* (1885); *Sapientiae hristianae. O obowiązkach katolików wobec Kościoła* (1890); *Rerum novarum. O kwestii robotniczej* (1891); *Caritatis. O położeniu Kościoła w Polsce* (1894); *Mirae caritatis. O Sakramencie Eucharystii* (1902)².

2 Zob. A. Szlagowski, *Leon XIII*, Warszawa 2002; Z. Zieliński, *Leon XIII*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2005, 314-316.

1.1. ENCYKLIKA O FILOZOFII

Właśnie ten papież, świadomy wagi i mocy ideowych skutków nowych prądów, w bardzo trudnych dla Kościoła katolickiego czasach, we wrogiej chrześcijaństwu światopoglądowej atmosferze, spowodowanej wpływem idealistycznych filozofii i fascynacją rodzącym się marksizmem, ogłosił 4 sierpnia 1879 roku encyklikę *Aeterni Patris*³.

Ten wysokiej rangi dokument kościelny nie miał jedynie charakteru religijnego (jak zazwyczaj encykliki czy adhortacje), ale dotyczył ówczesnej duchowej i ideowej sytuacji Europy. Papież wskazywał kapłanom i biskupom sposoby intelektualnego wspomaganie i odbudowywania znaczenia teologii i religii w życiu społecznym, zachwianego przez nurty oświeceniowe i modernistyczne. Po dramatycznych wydarzeniach rewolucji francuskiej realizowała się w Europie negacja wiary w Boga-Stwórcę, posłuszeństwa Jego prawom, wpisanym w stworzenie oraz skuteczności zbawczego posłannictwa Kościoła. Dokonywało się to z jednej strony za sprawą postheglowskiego idealizmu z jego panteizującymi wnioskami, których nie da się ostatecznie pogodzić z wiarą w Boga osobowego, z drugiej zaś z rodzącego się pozytywistycznego scjentyzmu i optymistycznej wiary w naukę i wiedzę, która wyjaśnia rzeczywistość bez odwoływania się do transcendencji. Jeśli jednak misją Kościoła jest nauczanie, to jest on odpowiedzialny także – przekonywał Leon XIII – za ocenę treści, jakie pojawiają się w życiu społecznym i politycznym. Narody, państwa i wspólnoty nie żyją jedynie sprawami ekonomicznymi czy bytowymi, ale przede wszystkim tym, co dokonuje się w kulturze,

3 Encyklika o filozofii chrześcijańskiej *Aeterni Patris. De Philosophia Christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*. Łacińskie wydanie encykliki: *Acta Sanctae Sedis*, t. XII (1879), 97-115; tekst łaciński: (http://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html), [dostęp 10.2020]. Tekst polski: *Aeterni Patris – o filozofii chrześcijańskiej*, tłum. z łac. K. Pawłowski, Warszawa 2003; por. P. Iwański, *Aeterni Patris*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2000, 78-79.

sztuce, filozofii. Papież proroczo dostrzegł, jak wiele zależy od filozofii. Zrozumiał jej moc i przemożny wpływ: „Wśród tych środków najważniejsze miejsce zajmuje odpowiednie wykorzystanie filozofii. Nie na próżno bowiem Bóg wszczepił duszy ludzkiej światło rozumu. Dodane światło wiary bynajmniej nie umniejsza ani nie niszczy sprawności i mocy ludzkiego intelektu, a wprost przeciwnie – raczej go udoskonala, a zwiększając jego siły, czyni go zdolnym do pojmowania spraw wyższych. (...) Również sam Kościół nie tylko zezwala i zaleca, lecz wręcz nakazuje, żeby uczeni chrześcijańscy szukali pomocy w filozofii”⁴.

Mając świadomość, że najgłębszy spór dokonuje się na poziomie idei, Papież napisał encyklikę, dotyczącą sporów światopoglądowych i filozoficznych, jakie ówczesnie rozbrzmiewały wśród europejskich elit uniwersyteckich i politycznych. Uzasadniał swój głos istotą misji Kościoła katolickiego. „[Chrystus – J.G.] założony przez siebie Kościół pozostawił jako wspólnego wszystkim i najwyższego przewodnika narodów. Ludzie bowiem, których prawda wyzwoliła, w tej prawdzie powinni być zachowani. Niedługo wszak przetrwałyby owoce nauk niebiańskich, poprzez które dane zostało człowiekowi zbawienie, gdyby Chrystus Pan nie ustanowił wieczystego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dla kształcenia umysłów ku wierze. Wzniesiony obietnicami swojego boskiego Założyciela i Jego miłość wiernie naśladowający Kościół zaś tak właśnie wszelkie prawa stanowił, aby to jedno mieć zawsze na uwadze i tylko tego pragnąć, a mianowicie – pouczać o religii i nieprzerwanie walczyć z błędami”⁵.

Dla Leona XIII ówczesny okres charakteryzowało swoiste „bankructwo umysłowe”. Zapewne przyczyniły się do tego błędy scholastyki z czasu jej upadku i degradacji w XIV i XV wieku – nominalizm, indywidualizm, subiektywizm, tendencje do naturalizmu, kwietyzm,

4 Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris* 2, 7. (Dalej skrót: AP).

5 AP 1.

zagubienie klarowności wywodu w labiryncie formułek. Scholastyka stała się dla oświeceniowych uczonych pośmiewiskiem i traktowana była z pogardą⁶. Leon XIII miał świadomość tych historycznych zaszłości, dlatego encyklika została wydana w czasie społecznego nieporządku, który był skutkiem intelektualnego chaosu i światopoglądowego zamieszania, stanowiąc wezwanie do poszukiwania autentycznej wiedzy ludzkiej. Ten kościelny dokument był podjęciem próby sprowadzenia ludzi i narodów zarówno na drogę prawdy, jak i na drogę wiary. „Gdyby zechciał ktoś zwrócić swoją uwagę na nędzę moralną naszych czasów i dokładnie rozważyć bieg rzeczy w sprawach prywatnych i publicznych, ten z pewnością przekona się niezawodnie, że właściwa przyczyna zła, zarówno tego, którym już jesteśmy uciskani, jak i tego, którego bardzo się obawiamy, tkwi w tym, że przewrotne ustalenia o rzeczach boskich i ludzkich, już wcześniej wywiedzione z różnych szkół filozoficznych, przeniknęły już teraz niemal za powszechnym przyzwoleniem do wszystkich warstw społeczeństwa”⁷.

Leon XIII wiedział, że natura ludzka jest słaba, bo choć człowiek w swoim działaniu powinien kierować się wskazaniem rozumu, to jednak w wielu sprawach, szczególnie moralnych i obyczajowych, jego rozum często błądzi, a wraz z nim błądzi i wola. Na skutek tego – pisał papież – przewrotność idei i mniemań, jakie zrodziła materialistyczna filozofia, wpływa deprawacyjnie na ludzkie poczynania. Właściwą obroną przed tym jest rozum ludzki, który potrafi właściwie ująć realistyczne zasady rzeczywistości, a mocno osadzony na solidnych i prawdziwych racjach, zdoła obronić się przed fałszem. Papież zaznacza więc wyraźnie – właściwa odnowa katolicyzmu i jego ochrona przed ideowymi zagrożeniami będzie niepełna bez odrodzenia intelektualnego, jakie może dokonać się przez nauczanie

6 Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, 875-900; S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, 9-39.

7 AP 2.

w teologii i filozofii właściwych zasad myślenia i działania. „A że ludzka natura ma to do siebie, że w swym działaniu postępuje za rozumem, przeto jeśli rozum w czymś zbłądzi, to i za nim wola może łatwo w tym upaść. Również i tak się zdarza, że przewrotność mniemań, które mają swoją siedzibę w rozumie, wpływa na poczynania ludzkie i je deprawuje. I przeciwnie – jeśli rozum ludzki będzie zdrowy, mocno osadzony na solidnych i prawdziwych zasadach, wtedy bez wątpienia przysporzy wiele rozlicznych dobrodziejstw ku pożytkowi społeczeństwa i osób prywatnych”⁸.

1.2. TOMIZM – ODRODZENIE I SZANSA

W perspektywie tak stawianych problemów papież przekonywał, że punktem wyjścia w promowaniu realistycznego i prawdziwie metafizycznego myślenia powinna być filozofia oparta na rozważaniach i przemyśleniach św. Tomasza z Akwinu. Stąd – stanowiący sedno tekstu encykliki – apel do katolickich środowisk na całym świecie o przywrócenie na uczelniach, uniwersytetach i w szkołach katolickich filozofii, zgodnej „z umysłem św. Tomasza z Akwinu – *ad mentem Sancti Thomae*”. Tylko ona – twierdził Leon XIII – pozwoli dostarczyć słusznych i godziwych podstaw dla formacji sumień i podjęcia wyzwań, jakie chrześcijaństwu postawiła myśl i nauka XIX wieku. „(...) przypominamy, że nie mamy niczego, co byłoby dla Nas bardziej cenne i bardziej przez Nas pożądane, jak to, abyście wszyscy najczystsze strumienie mądrości, wypływające nieprzerwaną i przebogatą strugą z Anielskiego Doktora, podali hojnie i obficie całej uczącej się młodzieży. W pierwszym rzędzie oczywiście to, że w tych naszych niespokojnych czasach, wskutek machinacji i podstępów jakiejś oszukańczej nauki, zwalczana jest wiara chrześcijańska; i dlatego młodzież, a szczególnie ci, którzy są nadzieją Kościoła, powinni być wychowani na posilnym i mocnym pokarmie doktrynalnym,

8 AP 2.

aby mocni siłą intelektualną i duchową oraz sownie wyposażeni w odpowiednią broń do walki, wcześniej przyzwyczajali się mądrze i energicznie bronić religii, *zawsze gotowi* – według napomnień apostołskich – *do obrony wobec każdego, kto domaga się od nas uzasadnienia tej nadziei, która w nas jest* (1P 3,15), *i do udzielenia napomnień oraz przekonywania opornych* (Tm 1,19)⁹.

Przesłanie encykliki jest jasne: w gorących debatach XIX wieku przewodnikiem i mistrzem światopoglądowych zmaganiach powinien być św. Tomasz z Akwinu. Jego myśl może pomóc w rozpoznaniu wagi i skutków żywych idei filozoficznych. „Oznajmiamy więc, że chętnie i wdzięcznym sercem należy przyjąć wszystko, cokolwiek zostało mądrze powiedziane, cokolwiek zostało przez kogoś odkryte i myślą uchwycone. Was wszystkich, Czcigodni Bracia, wytrwale zachęcamy, abyście dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych przywrócili do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali”¹⁰.

Oczywiście Leon XIII nie był pierwszym, który mówił o pozytywnym znaczeniu filozofii Tomasza. Papieska encyklika nie pojawia się w jakiejś tomistycznej próżni. Przed rokiem 1879 trwały poważne prace nad odnową tomizmu. Już w XVIII stuleciu we Włoszech i Hiszpanii, szczególnie za sprawą inicjatyw św. Vincenza Buzzettiego (1777-1824), a potem w XIX wieku ks. Jakuba Balmesa (1810-1848), żywiołowego obrońcy monarchii i myśli klasycznej, powoli dokonywało się odradzanie myśli scholastycznej (zwanej czasem ruchem neoscholastycznym). Matteo Liberatore SJ (1810-1892) zajmował się teorią intelektu (noetyką), a Serafino Sordi SJ (1793-1865), redaktor rzymskiego *La Civiltà Cattolica*, upowszechniał tomistyczną interpretację teorii poznania. W Neapolu działał Gaetano Sanseverino (1811-1865), który wydawał pismo *Scienza e Fede*, i wtedy, jako jeden

9 AP 26-27.

10 AP 31.

z nielicznych, upowszechniał tomistyczną tezę o złożeniu bytowym z istoty i istnienia, zaś w Bolonii pracował naukowo Giovanni Cornoldi SJ (1822-1892), popularyzując tomistyczne idee w piśmie *La Scienza Italia*. W Polsce ks. Marian Morawski (1845-1901) w napisanej w 1877 roku książce *Filozofia i jej zadania* ukazywał żywotność ruchu neoscholastycznego¹¹.

Niestety oddziaływania tych uczonych nie były na tyle silne, aby przemoc olbrzymią niechęć różnych (także kościelnych) środowisk intelektualnych, zafascynowanych mocno idealizmem i odkryciami nauk empirycznych, do filozofii chrześcijańskiej. Celem zatem papieskiego przekonywania, że myśl Tomasza z Akwinu ma trwałą wartość, było zmotywowanie i zmobilizowanie ówczesnych środowisk katolickich do rzetelnej filozoficznej pracy. Encyklika wzmocniła i usankcjonowała klasyczne badania, uporządkowała kierunki, modyfikowała tendencje i ostatecznie korygowała błędy. Zachęta, a wręcz napomnienie, jakie papież kierował do chrześcijańskich uczonych, aby inspirowali się myślą Akwinaty, wynikało z oczekiwania, że rozwijając myśl tomistyczną w konfrontacji z agresywnym materializmem, scjentyzmem i marksizmem, katolicyzm sprosta trudnym wyzwaniom, jakie przed nim postawiły te filozofie. „Niech wybrani przez Was roztropnie nauczyciele starają się usilnie wpajać naukę św. Tomasza w dusze uczniów i niech w wyraźnym świetle ukazują jej niezbitość i wzniosłość w stosunku do pozostałych doktryn. Założone przez Was Akademie, bądź te, które macie założyć, niech ją wyjaśniają i pielęgnują, i niech ją stosują do zwalczania coraz bardziej

11 Zob. M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, Lwów 1877. Terminologicznie ważne jest następujące rozróżnienie: neoscholastyka oznacza wzrost zainteresowania filozofią św. Tomasza, jakie nastąpiło po papieskim wezwaniu z *Aeterni Patris*, zaś neotomizm to niejednolity nurt myślowy, który stanowił wynik późniejszych interpretacji dzieł Akwinaty. Neoscholastyka jest bardziej sposobem uprawiania filozofii, wyrazem podejścia do problemów współczesnych z perspektywy nauki Tomasza, próbą wejścia w dyskusję i konfrontację z rozstrzygnięciami nauk szczegółowych. Zob. C. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982, 130, 146.

rozpowszechniających się błędów. Aby jednak nie przedstawiano rzekomej za prawdziwą, ani też skażonej nie wpajano jako czystej, baczcie, aby mądrość Tomasza była czerpana z samych jej źródeł, albo przynajmniej z tych nurtów, co do których panuje wśród uczonych pewne i zgodne przekonanie, że wyprowadzone wprost z samego źródła aż dotąd biegłą nietknięte i nie zamulone”¹².

Nauczanie filozofii ma nawiązywać zatem do najważniejszych starożytnych i średniowiecznych tradycji szkół chrześcijańskich. To trud harmonijnego łączenia studium filozofii z chrześcijańską zdolnością do przyjęcia Słowa Bożego. „Tym, co stanowiło o znakomitości starożytnych i scholastycznych teologów, było to, że ściśle zespolili ze sobą wiedzę ludzką i boską. Jest rzeczą oczywistą, że teologia, w której ci scholastycy tak wspaniale się odznaczyli, nigdy nie zdobyłaby tak wielkiego poważania i takich względów w opinii ludzi, gdyby opierała się na niedopracowanej i osadzonej na niepewnych podstawach filozofii”¹³.

Dlatego nie przez przypadek w tytule encykliki występuje wyrażenie „filozofia chrześcijańska”. Wskazuje ono na filozofię racjonalną, autonomiczną, wypracowaną poprawnie według własnych reguł, do których chrześcijanin powinien „przyłgnąć w duchu przyjaźni dla wiary i Bożego Objawienia”. Rezultatem tej szczególnej więzi pomiędzy mądrością a chrześcijaństwem ma być bowiem kompatybilność prawd filozoficznych i prawd wiary. „Z tych to powodów ci, którzy studium filozofii łączą z uległością wobec wiary, ci właśnie filozofują najlepiej, gdyż blask prawd bożych, wypełniający duszę, wspomaga również jej władze umysłowe i bynajmniej nie odejmuje im przez to godności, a wprost przeciwnie – przydaje im jeszcze więcej szlachetności, bystrości i wytrwałości”¹⁴.

12 AP 31.

13 AP 16.

14 AP 9.

Oczekiwana i pożądana synteza religii i filozofii, wiary i nauki może, wedle Leona XIII, dokonać się jedynie przez wprowadzenie porządku w myślenie filozoficzne. Wzorem tej intelektualnej pracy są starożytni Ojcowie Kościoła i średniowieczni Doktorzy – mistrzowie scholastyki. Ucząc się od nich, przekonywał Leon XIII, rozumiemy, że najlepszym sposobem „oczyszczenia ludzkich umysłów i serc z fałszywych filozofii, które grożą ładowi w Kościele i w społeczeństwie”¹⁵, jest wprowadzenie do kościelnej edukacji, a poprzez nią skierowanie do szerokich rzesz wiernych, filozofii dającej właściwe rozeznanie o rzeczywistości – Bogu, człowieku, religii i społeczeństwie. Oznacza to, że ostatecznym celem encykliki jest apologia wiary, a w konsekwencji troska o dobro wspólne, pomyślność wspólnot i godziwy rozwój nauki.

1.3. „IDŹCIE DO TOMASZA”

Oczywiście pamiętajmy, że papieski wybór tomizmu bardziej przypominał, niż odkrywał uniwersalność myśli Akwinaty. Odkąd Kościół dostrzegł filozoficzną i teologiczną precyzję nauki św. Tomasza, korzystał z niej i zachęcał do jej zgłębiania, wyrażając przekonanie, że można w niej znaleźć wiele mądrych rozwiązań i tez. Dzieła Akwinaty, dzięki światłu naturalnego rozumu, oddanego zgłębianiu tajemnic religijnych, przedstawiają w ocenie Kościoła przemyślaną, zinterpretowaną i klarowną wykładnię prawd filozoficznych i teologicznych. Niezwykle celnie ujęła to Zofia Landy: „Tak jak niegdyś Egipcjanom, którzy byli w ostatecznej nędzy, mówiono: *Idźcie do Józefa*, aby otrzymali zboże dla podtrzymania ciała, tak samo, jeśli zechcą nas słuchać ci wszyscy, którzy mają pragnienie prawdy, pójdą do Tomasza (*ad mentem Thomae*)”¹⁶.

15 Tamże.

16 Z. Landy, *Dlaczego św. Tomasz?*, Prąd (1930)19, 303.

Wspomniana absolwentka Sorbony, a potem Franciszka Służebnica Krzyża (s. Teresa), zetknięcie z myślą św. Tomasza przeżyła jako swoje największe odkrycie i rozwiązanie problemów, które nurtowały ją od czasów studiów paryskich, a które głównie dotyczyły Bergsonowskiego intuicjonizmu¹⁷. Historia życia jej, a także Jacquesa i Raissy Maritainów, i wielu osób zafascynowanych tomizmem, pokazuje, że realistyczna ocena, jakiej w ówczesnej sytuacji Kościoła, w coraz bardziej oddalającym się od ideałów chrześcijańskich świecie, dokonał Leon XIII, sprawiła, iż podkreślanie autorytetu św. Tomasza i aktualność jego prac stało się duchową pomocą dla wielu ludzi. Studium nad doktryną Doktora Anielskiego umożliwia odnowienie myśli filozoficznej i teologicznej przez ukazanie, że podstawowym celem poznania nie jest pragnienie stworzenia i wypowiedzenia swoich oryginalnych poglądów, lecz dostrzeżenie i uznanie jedynie i wyłącznie prawdy. Stąd wskazanie na Akwinatę jako intelektualnego przewodnika. Jego nauczanie może być rozpoznane jako filozofia wspólna ludzkości, filozofia zdrowego rozsądku, filozofia wieczna – *philosophia perennis*. „Doktor Anielski wyprowadza wnioski filozoficzne zawsze z racji bytowych i z zasad, które są dostępne i zrozumiałe dla wszystkich i zawierają, jakby w swoim łonie, ziarna niezliczonych niemal prawd, które następne pokolenia uczonych powinny odkryć w stosownym czasie i z jak największym zyskiem i pożytkiem. Gdy tę metodę filozofowania zastosował zarazem do

17 Zofia Landy (1884-1946) – polska myślicielka, przyjaciółka i współpracowniczka ks. Władysława Kornilowicza, a także gorliwych zwolenników św. Tomasza – Raissy i Jacques’a Maritainów. Na studiach we Francji była słuchaczką wykładów Henriego Bergsona. Po odkryciu Tomasza stała się jedną z myślicielek i promoterek filozofii uprawianej *ad mentem Thomae*. Jej osobowość mocno odcisnęła się na stylu intelektualnych poszukiwań inteligencji skupionej wokół dzieła, prowadzonego przez ks. Kornilowicza i s. Czacką w Laskach pod Warszawą, a potem w zespole redakcji *Verbum*. Reprezentowała głęboką i gruntowną znajomość tekstów Akwinaty i miała niezwykle twórczy stosunek do jego myśli. Zob. szerzej: K. Górski, *Dorobek pisarski s. Teresy Franciszki (Zofii Landy)*, Znak (1972)11, 1429-1442; E. Przybył-Sadowska, *Mistyka zwyczajności. Idee religijne w twórczości s. Teresy Landy (1894-1972)*, Przegląd Religioznawczy (2013)1, 79-91.

zbijania błędów, osiągnął to, że nie tylko sam jeden zwalczył błędy z wcześniejszych czasów, ale też podał niezwykły oręż do zwalczania i zniszczenia tych błędów, które nieprzerwaną zmiennością losów pojawiają się dopiero w przyszłości¹⁸.

Jego głęboka a jednocześnie genialna myśl jest w stanie połączyć tych wszystkich, którzy, zawiedzeni poznawaniem wybiórczych tez, tęsknią za całościowym i obiektywnym ujęciem rzeczywistości. Dalekowzrocza mądrość Leona XIII sprawiła, że uwaga wielu katolickich myślicieli i badaczy skupiła się na mediewistyce i dziełach wielkiej scholastyki. To spowodowało, że podjęte gorliwie studia historyczno-filozoficzne przybliżyły bogatą twórczość Tomasza, a także całą szeroką spuściznę scholastyczną, jako dziedzinę wiedzy, której warto poświęcić uwagę. Właśnie dzięki średniowiecznym mistrzom – pisał papież – można odnaleźć sensowne rozwiązanie problemu zarówno stosunku wiedzy do wiary, jak i relacji Objawienia do podstawowych fundamentalnych pytań o sens i cel ludzkiej egzystencji.

Należy pamiętać, że samo papieskie poparcie dla wznowienia studiów tomistycznych miało różnorakie skutki. Z jednej strony zdecydowanie sprzyjało tworzeniu się – szczególnie w kręgach duchowieństwa, w seminariach kościelnych, w instytucjach akademickich i katolickich szkołach – czegoś, co można by nazwać filozoficzną ortodoksją czy też „partyjną linią tomizmu”. Należało się oczywiście z tym liczyć – oficjalna aprobata dla pewnej linii myślowej zawsze rodzi ducha wąskiej stronnicości, narażając środowiska akademickie na szczególnie rodzaj naukowego fundamentalizmu. Nie dziwi zatem, że w niektórych kręgach pojawienie się encykliki miało wymiar apologetyczny-ideologiczny, gdyż chodziło tu głównie o obronę wiary, zagrożonej od strony idei materialistycznych i ateistycznych. Jednak ogłoszenie *Aeterni Patris* nie miało na celu zadekretowania „jednej słusznej filozofii”, ale wyrażało autentyczne pragnienie

18 AP 18.

ożywienia katolickiej myśli w jej konfrontacji z XIX-wiecznym pozytywizmem, naturalizmem czy materializmem. Nawoływanie do „pójścia do Tomasza” nie było próbą uczynienia z doktryny Doktora Anielskiego oręźa ideologicznego, hamującego wszelkie rozważania nad prawdą, ale miało stać się zachętą do kontynuacji filozofowania w określonym, historycznie sprawdzonym nurcie myśli. *Ad mentem Thomae*, a nie *secundum Thomas* – jak po latach określił tę postawę Stefan Swieżawski. „To, co najważniejsze, to nasiąknąć duchem filozoficznym, który ożywił św. Tomasza. Moim zdaniem filozofować *ad mentem Sancti Thomae*, to pojmować filozofię tak jak on, to znaczy jako kontemplację bytu, to sytuować filozofię bytu u podstaw wszystkich innych dziedzin filozofii, to przyjmować w filozofii bytu jego stanowisko wyjściowe, przyswoić sobie jego realistyczną intuicję istnieniowego aspektu bytu, a nasiąknąwszy tym duchem, prowadzić dalej swoją własną refleksję filozoficzną”¹⁹.

Trzeba również pamiętać, że każda encyklika jest dokumentem ze swej istoty religijnym i mającym religijne cele. Nie należy w niej szukać pouczeń, co do sposobu uprawiania filozofii przez ludzi, którym obca jest wiara w istnienie Boga i Jego nadprzyrodzone Objawienie. Ponadto Leon XIII pisał, że godne naśladowania jest tylko to, co w nauce Wielkiego Scholastyka, jakim niewątpliwie był Akwinata, jest trwałe i ponadczasowe. Dywagacje, które nie wytrzymują konfrontacji ze współczesnymi naukami przyrodniczymi i naukowymi odkryciami, ostatecznie nie mogą być przedmiotem studiów i analiz. Nierozpoznanie tych uwarunkowań może tylko skompromitować tomistyczną refleksję.

1.4. DYNAMIKA RUCHU NEOSCHOLASTYCZNEGO

Zapoczątkowany dokumentem Leona XIII swoisty ruch „powrotu do Tomasza” został później potwierdzony w wielu wypowiedziach

19 J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, Warszawa 1995, 157.

Stolicy Apostolskiej – pobudził licznych katolickich uczonych do podejmowania prób nowego ukazania myśli św. Tomasza i tworzenia jej syntezy w świetle współczesnej sytuacji kulturowej. Wezwanie, że nie ma nic korzystniejszego dla filozofa nad pilne badanie tajemnic przyrody i poważne studia filozoficzne, dzięki którym można starożytną mądrość harmonijnie łączyć z najnowszymi odkryciami, stało się potężną inspiracją dla badań. Zaczęli więc pojawiać się filozofowie, którzy przyjmowali tomistyczne zasady nie dlatego, bo ich tego uczono, lecz dlatego, że nabrali przekonania o ich ważności. Zachęteni papieskimi dokumentami, z gorliwością usiłowali w konstruktywny sposób stosować je do ważnych ówczesnie zagadnień. Niewątpliwym przykładem takiej postawy był ks. Désiré Joseph Mercier (1851–1926), późniejszy kardynał, który na prośbę papieża Leona XIII w roku 1888 założył Towarzystwo Filozoficzne na Uniwersytecie w Lowanium sprawiając, że właśnie ta belgijska uczelnia stała się jednym z głównych ośrodków neotomizmu, kształcąc rzesze przyszlých kościelnych wykładowców filozofii i teologii²⁰.

Ważnym faktem jest to, że właśnie na kanwie encykliki i z polecenia Leona XIII rozpoczyna się w XIX wieku krytyczne wydanie wszystkich dzieł, prac i tekstów Tomasza z Akwinu – całej jego twórczości. Od imienia papieża wydawnicza seria krytycznie opracowanych dzieł Akwinaty została nazwana Leoniną: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita* (I–, R 1882 – do dziś). Praca ta stała się możliwa, ponieważ Leon XIII, zainspirowany pozytywnym oddźwiękiem encykliki *Aeterni Patris*, w liście do kard. A. De Luki zadeklarował zamiar uruchomienia nowej edycji dzieł wszystkich św. Tomasza. W 1880 roku powołano

20 Zob. szerzej: A.P. Laveille, *Le Cardinal Mercier*, Paris 1929; D.A. Boileau, *Cardinal Mercier: A memoir*, Leuven 1996; L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Louvain 1952; S. Domińczak, *Kardynał Mercier 1851–1926*, *Kwartalnik Teologiczny* 4(1926)1, 1-16; J. Zawadzki, *Filozof Kardynał Mercier (1851–1926)*, *Znak* (1961)4, 484-496; A.R. Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Katowice 2008.

komisję, składającą się z trzech kardynałów, której papież zlecił przygotowanie edycji, spełniającej wymagania dobrego edytorstwa, tak aby opracowany tekst opierał się nie na dotychczas użytkowanych wydaniach Akwinaty, ale na manuskryptach. Kardynał T.M. Zigliara zorganizował grupę dominikanów, którzy podjęli się pracy nad tym projektem. W roku 1952 komisję podzielono na 3 sekcje: rzymską (Sancta Sabina), francuską (Le Saulchoir) i kanadyjską (Ottawa), a w 1964 dołączono jeszcze dwie sekcje: amerykańską (New Haven) i hiszpańską (Torrente, Valencia). Do roku 2020 wydano właściwie wszystkie teksty św. Tomasza, zebrane w 50 tomach²¹.

Obok ks. Merciera pionierami europejskiego neotomizmu byli o. Pierre Mandonnet OP (1858-1936), ks. Martin Grabmann (1875-1949), Étienne Gilson (1884-1978), Jacques Maritain (1882-1973), o. Jacek Woroniecki OP (1878-1949), o. Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990) czy później Stefan Swieżawski (1907-2004)²². Uczenci ci studiowali teksty św. Tomasza nie dla ich powtórzenia, ale dla ich zrozumienia. W autentyczny sposób zainteresowali się myślą Akwinaty i cierpliwie oczyszczali ją z narastającego od XIV wieku historycznego i ideologicznego nalotu. W swoich pracach badawczych zaczęli przedstawiać poglądy Doktora Anielskiego językiem komunikatywnym, a nie podręcznikowym, pragnęli bowiem poznać mądrość Akwinaty u samych jej źródeł – *ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur*.

Dzięki wielkiej pracy Leona XIII schyłek „długiego trwania” XIX wieku postrzegany jest dziś, z perspektywy ponad stu lat, jako ważny historycznie moment odradzania się studiów nad dziełami św. Tomasa z Akwinu. Po dominacji w nauce, kulturze i obyczajach filozofii Kartezjusza, Hume’a, Kanta, Hegla i Marksa, a także idealizmu

21 Całe wydanie Leoniny dostępne jest pod adresem: (<https://www.corpusthomicum.org/repedleo.html>), [dostęp 10.2020]. Zob. ponadto: T. Pawlikowski, *Leonina*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2005, 322-324.

22 Zob. C. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991, 34-38.

i ewolucjonizmu, po czasach pozytywistycznej negacji metafizyki, wtedy właśnie w kulturze umysłowej zaczął się powolny powrót do tematów metafizycznych, podejmowanych w ramach filozofii klasycznej. Dzięki wysiłkowi europejskich środowisk kościelnych tendencja ta przeniosła się na wiek XX, wydając dojrzałe owoce ruchu neoscholastycznego i licznych prac neotomistów. Ks. Konstanty Michalski wskazywał, że ożywienie studiów tomistycznych związane jest nie ze sztuczną aktywnością, powstałą niejako na rozkaz papieża, ale z poważnym ruchem, przynoszącym rzetelne wyniki badań mediewistycznych²³. W 1907 roku papież św. Pius X ogłosił encyklikę *Pascendi*, a w 1914 motu proprio *Doctoris Angelici*, w których to dokumentach potwierdził wskazania *Aeterni Patris*. W 1923 roku kolejny papież – Pius XI – wydał encyklikę *Studiorum Ducem*, zachęcając do studiów tomistycznych²⁴. Kontynuacją wezwań do refleksji nad tekstami Doktora Anielskiego i zachętą do korzystania z propozycji filozoficznych, jakie on przedstawił, jest również encyklika św. Jana Pawła II *Fides et ratio* – o relacjach pomiędzy wiarą a rozumem. Papież nazywa w niej Akwinatę „apostołem prawdy”, bo jego filozoficzny realizm wyznacza przestrzeń rozpoznania zarówno bytu stworzonego, jak i rzeczywistości Bytu Absolutnego. Dzięki tym wskazaniom można odnaleźć drogę wyjścia z kręgu filozofii idealistycznej i jej ideologicznych roszczeń. „Jeśli sensownie chcemy mówić o dobru i złu, musimy wrócić do Tomasza z Akwinu, to jest do filozofii bytu. Jeżeli nie wychodzimy od tego realistycznego założenia, poruszamy się w próżni”²⁵. Jan Paweł II zwrócił szczególną uwagę na związek prawdy i filozofii z kulturą. Kultura nigdy nie tworzy się sama, tworzą ją ludzie, którzy mają w sobie w zasadzie od zarania i w każdym pokoleniu „nieugaszone pragnienie wiedzy”.

23 Por. K. Michalski, *Centra ruchu neoscholastycznego*, *Przegląd Współczesny* 9(1924), 231; C. Głombik, *Konstanty Michalski w kręgu oddziaływań łowańskiej neoscholastyki, w: Poglądy filozoficzne Konstantego Michalskiego*, red. C. Głombik, Katowice 1999, 136-146.

24 Por. C. Głombik, *Metafizyka kultury*, dz. cyt., 137.

25 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, 21.

Wiemy, że ten głód wiedzy, a ostatecznie prawdy, nosi w sobie każdy człowiek i jest on uprzedni wobec kultur i cywilizacji, jednak od klimatu kulturowego zależy, czy uda się obronić uniwersalne aspiracje ludzkiego rozumu²⁶. Na tym właśnie bardzo zależało Leonowi XIII, gdy w encyklice podejmował problem edukacji filozoficznej i jej właściwego kształtowania.

1.5. OBRONA PRAWA ROZUMU

Sam Leon XIII nie spodziewał się chyba takiej owocności swojego wezwania, zawartego w *Aeterni Patris*, choć w jednym z późniejszych wywiadów przyznał, że ze wszystkich jego encyklik ta, która promowała odrodzenie myśli scholastycznej i tomistycznej, jest mu najbliższa. Głos papieski zabrzmiał mocno i ośmielił wielu do obrony tradycyjnej katolickiej filozofii, zrodzonej z myśli św. Tomasza. Jej oddziaływanie sprawiło, że na wielu polach i w wielu środowiskach tomistyczny ruch filozoficzny został uruchomiony i wzmocniony. Powołane zostały nowe akademie, uczelnie i stowarzyszenia. Obok wspomnianego już belgijskiego Lowanium, już po kilku miesiącach od ogłoszenia dokumentu powstała w Rzymie *Accademia Romana di S. Tommaso*, a jej rektorem został znany zwolennik tomizmu Giovanni Cornoldi (1822-1892). W Paryżu rozpoczął pracę *Société de Saint-Thomas d'Aquin*, którego rektorem został Maurice d'Hulst (1841-1896), żywo inspirując popularyzację tomizmu we Francji. Rozpoczęto wykłady ze scholastyki na paryskiej Sorbonie, w Lyonie i Le Mans. W samej Francji pod koniec XIX wieku pojawiło się wiele czasopism i wydawnictw, poświęconych filozofii Akwinaty (najważniejszym jest niewątpliwie *Revue Philosophique de Louvain*). Na Uniwersytecie w Salamance powstał kurs filozofii scholastycznej, a rektorzy uniwersytetów w Saragossie i Walencji propagowali tomizm, wykorzystując

26 Por. A. Szostek, *Uniwersalistyczne aspiracje rozumu i wiary a pluralizm kulturowy, w: Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, 69.

do tego celu nowe podręczniki i czasopisma. Nauka Akwinaty zaczęła być wykładana w Coimbrze, Oksfordzie, Cambridge, Dublinie, a także na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie. Zupełnie nowy rozdział studiów nad św. Tomaszem rozpoczął się w 1918 roku w Polsce na Wydziale Teologii i Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie absolwenci Uniwersytetu w Louvain (ks. Idzi Radziszewski i o. Jacek Woroniecki OP) upowszechniali tezy i zasady filozofii św. Tomasza²⁷. Wszystko to było pokłosiem papieskiego wezwania: „Zachęcamy, abyście dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych przywrócili do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali. Powiadamy – mądrość świętego Tomasza”²⁸.

Filozoficzna encyklika nie tylko wzbudziła poważną debatę na temat kondycji kościelnego przekazu i nauczania, ale także zachęciła do konfrontacji klasycznego myślenia filozoficznego z odkryciami psychologii, socjologii i nauk przyrodniczych. Świadectwem jej mocy jest opowieść ks. Merciera o tym, jak u dyrektora francuskiego czasopisma *Annales de Philosophie Chrétienne* pojawił się Adolf Frank (ważny ówczesnie przedstawiciel spirytyzmu racjonalistycznego) i powiedział: „Nie mam prawa zwrócić się do Papieża, gdyż jestem wyznania mojżeszowego. Jednakże chciałbym, żeby on wiedział, jak dalece jestem mu wdzięczny za to, że w sposób tak szlachetny obronił prawa rozumu. Niech pan mu to powie w moim imieniu. Nie znam wydarzenia więcej doniosłego w dziejach Kościoła od encykliki *Aeterni Patris*”²⁹.

27 Zob. I. Radziszewski, *Encyklika o studiach filozoficznych (z 4 sierpnia 1879) Aeterni Patris*, w: Leon XIII. *Żywot i prace*, Warszawa 1902, 184-188; Tenże, *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, Przegląd Filozoficzny 3(1901)4, 441-504.

28 AP 31.

29 K. Kowalski, *Św. Tomasz z Akwinu a czasy obecne*, Poznań 1935, 205.

2. ZASADNOŚĆ I AKTUALNOŚĆ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Opisane wyżej skutki, jakie encyklika wywołała w kręgach kościelnych i katolickich środowiskach uniwersyteckich, zostały jednakże zatrzymane potwornymi wydarzeniami II wojny światowej. Nowa sytuacja Europy i świata po wojnie, a także wielka eklezjalna reforma, jaka dokonała się za sprawą II Soboru Watykańskiego sprawiła, że problematyka filozofii, nawiązującej do św. Tomasza, została z jednej strony zmarginalizowana, z drugiej zdeprecjonowana³⁰. Omawianie znaczenia i recepcji *Aeterni Patris* nie może się zatem zakończyć jedynie przypomnieniem historycznego wymiaru odnowienia studiów tomistycznych w XIX-wiecznej Europie. Dziś z perspektywy XXI wieku należy zadać pytanie: jaka jest obecnie kondycja i rola filozofii tomistycznej, ożywionej wezwaniem Leona XIII? Postępujące procesy społeczne i cywilizacyjne sprawiają, że pod znakiem zapytania jest nie tylko pojęcie filozofii chrześcijańskiej, ale w ogóle realnego realizowania w społecznościach racjonalnego dyskursu. Przypominając sobie początki odradzania się klasycznej myśli tomistycznej i widząc impulsy, jakie wywołał tekst *Aeterni Patris*, uświadamiamy sobie, przed jakimi problemami stanęło grono katolickich uczonych, pragnących realizować nauczanie klasyczne. Wielu uczonych, którzy rozwijali ten typ filozofii, czuło potrzebę uzasadnienia przyjętego sposobu filozofowania, zwłaszcza że w mniejszym lub większym stopniu domagał się go kontekst kulturowy, w jakim pojawiła się

30 Świadectwem tego w Polsce jest dyskusja pomiędzy ks. Józefem Tischnerem a Mieczysławem Gogaczem i dokonany przez Stefana Świeżawskiego opis roli oraz znaczenia filozofii na i po Soborze Watykańskim. Zob. J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, Znak (1970)187, 1-20; M. Gogacz, *Filozofia i inspiracje*, Tygodnik Powszechny 28(1974)9, 2; M. Zembrzusi, *Dyskusja z Józefem Tischnerem*, w: *Mieczysław Gogacz*, red. A. Andrzejuk, Kraków 2019, 112-118; M. Gogacz, *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Świeżawskiemu*, *Życie i Myśl* 27(1977)9, 106-108; S. Świeżawski, *Dobro i tajemnica*, Warszawa 1995, 9-56; A. Wilczek, *W poszukiwaniu prawdy o człowieku. Spór księdza Józefa Tischnera z tomizmem*, *Czasopismo Filozoficzne* 4/5(2009), 53; P. Gutowski, *Stefan Świeżawski wobec Soboru Watykańskiego II*, *Ethos* 25(2012)4, 243-261.

encyklika. Burzliwe filozoficzne spory końca wieku XIX i początku XX stulecia pokazują, jak poważne wyzwania musieli podjąć ci, którzy pragnęli nauczać filozofii w harmonii z zasadami katolickiej doktryny i moralności, z pasją podejmując tematy, dotyczące wiary i nauk szczegółowych oraz relacji pomiędzy *sacrum* a doczesnymi projektami światopoglądowymi i politycznymi. Dziś sytuacja jest jeszcze bardziej skomplikowana. Obecne zmiany cywilizacyjne – postępująca lawinowo sekularyzacja, dominujący konsumpcjonizm i barbaryzacja kultury, ale także debaty bioetyczne i walka o racjonalizację życia społecznego w coraz bardziej zideologizowanej kulturze, sprawiły, że bardzo trudno jest mówić o klasycznych zasadach i prawych obyczajach, a tym bardziej promować je społecznie. Dlatego dyskusja nad znaczeniem i rolą filozofii chrześcijańskiej, która rozgorzała w latach 70. ubiegłego wieku, nie została definitywnie zamknięta. Pogłębiły się tendencje relatywistyczne, a media stały się narzędziem w ideologizacji i manipulacji całymi społecznościami. Wciąż ważne jest zatem pytanie: czy można jeszcze mówić o filozofii chrześcijańskiej i jaki jest przedmiot jej badań?

Pojęcie filozofii chrześcijańskiej wykuwało się w toku żarliwych dyskusji, w których ścierali się zwolennicy wprowadzenia i utrzymania tej nazwy z tymi, którzy z różnych przyczyn chcieli z niej zrezygnować. O „chrześcijańskości” filozofii można mówić raczej w kontekście pewnych inspiracji, czyli bardziej w kontekście odkrycia niż uzasadnienia. Natomiast chrześcijaństwo jako tradycja religijna może stanowić źródło różnych zagadnień, które filozof objaśnia przy użyciu określonych kategorii pojęciowych, właściwych dla danej epoki i funkcjonującego w niej obrazu świata. Zgodzić się trzeba, że samo pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest niejednoznaczne i przez to niewyraźne. Jest ono wyrazem spięcia różnych aspektów (historycznego i przedmiotowego), a z jego stosowaniem wiążą się różnorakie problemy. Z jednej strony chodzi o opis pewnego zjawiska w obrębie kultury (zarówno w przeszłości, jak i współcześnie), z drugiej o zasadność określania w taki a nie inny sposób filozofii,

z trzeciej zaś – o kryterium przynależności danego myśliciela czy koncepcji do tego nurtu filozofii. W żadnym z tych aspektów nie doszło dotychczas do ostatecznych rozstrzygnięć³¹. Jak przekonują s. Z. Zdybicka i ks. E.I. Zieliński, filozofia chrześcijańska to typ filozofii, ukształtowanej w kręgu doktrynalnego oddziaływania chrześcijaństwa lub uwzględniającej w jakiś sposób chrześcijańskie objawienie. Zaznaczają jednak od razu, że pojęcie chrześcijańskiej filozofii jest przedmiotem kontrowersji ze względu na to, że filozofia, jako wiedza czysto racjonalna, jest niezależna od religijnego objawienia. Niektórych jej form historycznych nie można jednak zrozumieć bez uwzględnienia wpływu chrześcijańskiej wiary³².

Uchwycenie zadań, jakie stoją przed filozofią chrześcijańską, nie jest możliwe bez przywołania chociaż w zarysie dyskusji, jaka związana jest z tą nazwą i tą dziedziną. Przypomnijmy, że bardzo krytycznie do zwrotu „filozofia chrześcijańska” odniósł się już w początku XX wieku Martin Heidegger. Na pytanie o możliwość istnienia takiej filozofii, w swoim dziele *Fenomenologia i teologia* napisał: „Nie istnieje zatem nic takiego, jak filozofia chrześcijańska – to po prostu drewniane żelazo”³³. Problem filozofii chrześcijańskiej jest więc pytaniem o możliwość i warunki współistnienia filozofii i teologii, racjonalności i wiary. Jest to jednak istotnie, zauważa Swieżawski, zagadnienie trudne i właśnie ono leży u podstaw całej myśli chrześcijańskiej od momentu jej narodzin³⁴.

W toku polemik na temat formuły „filozofia chrześcijańska” ujawniły się dwie skrajne postawy. Pierwsza uznawała, że filozofia

31 Por. Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku, red. P.S. Mazur, P. Duchliński, P. Skrzydlewski, Kraków 2020, 10.

32 Por. Z.J. Zdybicka, E.I. Zieliński, *Chrześcijańska filozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i. in., Lublin 2001, 167.

33 M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, tłum. z niem. J. Tischner, Znak (1979)295-296, 134.

34 Por. S. Swieżawski, *O roli jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, Znak (1990) 422-423, 21-22

chrześcijańska nie ma formalnie ściśle określonego sensu i dlatego nie może być przedmiotem badań historycznych. Nie można również uznać jej za autonomiczną, skoro jest filozofią, poruszającą się w dziedzinie wiary. Z drugiej strony filozofia taka jest możliwa, jeśli, rozgraniczając formalnie obydwa porządki poznania, uznaje się objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu. Dyskusję z tymi poglądami podjął E. Gilson w swojej książce *Chryścianizm a filozofia* oraz w trakcie swych badań nad historią filozofii średnio-wiecznej, gdzie starał się określić definicję i zakres pojęcia filozofii chrześcijańskiej³⁵. Gilson mówił o „filozofii chrześcijańskiej samej w sobie”³⁶ – jest to filozofia bez nazwisk, filozofia „czystych” problemów i „czystych” pojęć oraz ich konsekwencji przedmiotowych i metodologicznych. Takie spojrzenie pozwala dostrzec pewien rodzaj wspólnego chrześcijańskiego doświadczenia filozoficznego, które znajdowało wyraz w różnych tradycjach badawczych. Swą interpretację francuski mediewista oparł przede wszystkim na argumentacji niemieckiego jezuita Franca Ehrlego SJ zawartej w artykule, nawiązującym właśnie do ogłoszonego przez Leona XIII dokumentu. W *Encyklika pontyfikalna z 4 sierpnia 1879 r. a odnowienie filozofii chrześcijańskiej* Ehrle napisał: „Objawienie chrześcijańskie, po pierwsze, dostarczyło niewzruszonej i ostatecznej normy wszelkiej nauce ludzkiej; po drugie zaś, dało początek nowej chrześcijańskiej filozofii. A tylko ten system filozoficzny może być uznany za

35 Por. E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. z fr. A. Więckowski, Warszawa 1988, 75-92; P. Böhrer, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej: od Justyna do Mikołaja Kuzań-czyka*, tłum. z fr. S. Stomma, Warszawa 1962, 9-34. Karol Tarnowski przytaczając poglądy Weischedela pokazuje, że pomiędzy filozofią a wiarą nie ma szans na kompromis i trzeba wybierać pomiędzy tymi dwoma dziedzinami. Dla filozofii nie może być nic stałego i zdradza ona swoje powołanie, bo ona musi radykalnie zapytywać, podczas gdy wiara, ale także wszelka teistyczna filozofia, karmi się swoistą pewnością, która radykalne zapytywanie uniemożliwia. Stąd filozofia jako taka jest w tym sensie ateistyczna. Por. K. Tarnowski, *Pytanie o filozofię chrześcijańską*, Znak (1990)422-423, 82.

36 E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. z fr. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, 33.

prawdziwy i jedynie uzasadniony, który w swych założeniach jest przede wszystkim chrześcijański, a początkami swymi sięga początków chrześcijaństwa³⁷.

Także wspomniany już Stefan Swieżawski podchodzi do zagadnienia filozofii chrześcijańskiej w duchu rozwiązań Gilsona, jednak sformułowania przezeń proponowane wydają się brzmieć mniej kategoriycznie. Rozróżnia takie aspekty filozofii chrześcijańskiej, jak rozbudowa problemów czysto filozoficznych (arystotelizm) oraz sfera zagadnień, pochodzących z objawienia chrześcijańskiego. Oczywiście, aby filozofia chrześcijańska nie stała się heideggerowskim „drewnianym żelazem”, należy doprecyzować same pojęcia filozofii, tradycji chrześcijańskiej i ich wzajemnego powiązania. Swieżawski czyni to, mówiąc, iż filozofia jest z jednej strony dziedziną wiedzy, której nie można nadać żadnych określeń, z drugiej strony jest konkretnym tworem myśli, naturalnie związanym ze swym źródłem: osobą, szkołą, kulturą czy religią. „Filozofia rozumiana jako system twierdzeń jest jedna, ale jako *virtus scientiae*, a raczej *sapientiae*, czyli jako zjawisko konkretne i historyczne, filozofia musi być zawsze w jakiś sposób określona³⁸.

Zatem pojęcie „filozofii chrześcijańskiej” jest nie tylko niesprzeczne, ale wręcz uprawnione i uzasadnione. Swieżawski rozumie bowiem przezeń filozofię, wyrosłą na gruncie religii i kultury chrześcijańskiej, filozofię uprawianą przez chrześcijan. Oznacza to, że filozofowanie w wierze nie stanowi zagrożenia dla autonomiczności czy autentyczności refleksji – jest naturalną konsekwencją, wynikającą z objawionych źródeł chrześcijaństwa. Dla Gilsona konieczność bycia teologiem jest pochodną definicji pojęcia „filozofii chrześcijańskiej” jako określenia relacji między filozofią i teologią.

37 Zob. F. Ehrle, *Die päpstliche Encyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie*, Stimmen aus Maria Laach. Katholische Blätter 18(1880), 15, (<https://archive.org/details/stimmenderzeit18freiuoft/page/n8/mode/2up>), [dostęp 10.2020].

38 Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., 911.

Swieżawski również kładzie ogromny nacisk na potrzebę teologii, ale dla niego potrzeba ta wynika raczej z faktu, iż filozofia chrześcijańska to refleksja uprawiana przez ludzi, wyznających określoną religię, zatem należy koniecznie znać wszelkie uwarunkowania, w jakich owa myśl powstaje. „Aby być historykiem filozofii chrześcijańskiej, trzeba również dobrze znać rozwój historyczny chrześcijaństwa, po to, by móc badać pierwsze problemy filozoficzne, jakie pojawiły się w jego łonie. Zatem nie powinno dziwić twierdzenie, iż każdy historyk scholastyki musi być równocześnie teologiem”³⁹.

Filozofia, która bada strukturę rzeczywistości, może być inspirowana przez prawdy wiary, ale generalnie jest ona owocem przyrodzonej kontemplacji. Stąd Swieżawski konkluduje: „Ściśle rzecz biorąc, nie ma filozofii chrześcijańskiej, a to dlatego, że filozofia jest sprawą pozakonfesyjną i przedkonfesyjną. Tu nie ma ani wierzącego, ani niewierzącego, ani chrześcijanina, ani muzułmanina – jest człowiek, który filozofuje. Faktem historycznym jest natomiast filozofia uprawiana przez chrześcijan; wtedy refleksja filozoficzna staje się filozofią chrześcijańską. Jest to jednak innego rodzaju «chrześcijańskość». Jeśli filozofia ma być filozofią, to nie może być w niej żadnych przesłanek, żadnych założeń, które byłyby prawdami wiary”⁴⁰.

3. ZAKOŃCZENIE

W związku z zarysowanym powyżej rozumieniem filozofii chrześcijańskiej prawomocne staje się pytanie o rolę, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii. Swieżawski w konkluzji swych rozważań pisze, że jeżeli teologii i wierze może być przydatna jakaś filozofia, to tylko metafizyka. Rozumie ją jako filozofię bytu, czysto przyrodzoną refleksję nad najgłębszą strukturą rzeczywistości⁴¹. I to może być dla

39 Por. tamże.

40 Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, 36-37.

41 Por. Tenże, *Dobro i tajemnica*, dz. cyt., 16-23

nas, we współczesnej refleksji, punkt wyjścia. Dziś bowiem problemy teologiczne nie stanowią osi społecznych debat. Mocne dyskusje światopoglądowe trwają, ale dotyczą obyczajowości (seksualność i jej normatywność, rozumienie płciowości, definiowanie małżeństwa i rodziny, rodzicielstwa i płodności), związanej z koncepcją moralności, wizjami antropologicznymi, ideami transhumanizmu i wyzwaniem bioetycznymi. Jednak właśnie w tych sporach ważne jest wykorzystywanie narzędzi, jakie daje chrześcijańska filozofia. Mogą one pomóc we właściwym – tak dziś potrzebnym – racjonalnym i etycznie uzasadnionym ujęciu bardzo trudnych dylematów współczesności. Z entuzjazmem przyjęta w 2010 roku Nagroda Nobla dla Roberta Geoffreya Edwardsa, twórcy zapłodnienia pozaustrojowego (*in vitro*), a ostatnio radość i gratulacje dla noblistek z 2020 roku Emmanuell Charpentier i Jennifer A. Doudn'y za opracowanie metody edycji genomu pokazują, że nie zdajemy sobie sprawy z tego, jakie idee antropologiczne (jaki obraz człowieka) kryje się za możliwościami ingerowania w ludzki genom. Mało kto pyta o ryzyko uprzedmiotowienia osoby ludzkiej, związanej z procedurą *in vitro*, a potem z wykorzystaniem biologii molekularnej, czyli właśnie nagrodzonych „genetycznych nożyc” w realizacji, na przykład, chimer i hybryd, czyli organizmów z mieszanym genomem – międzygatunkowym (pomiędzy zwierzętami różnych gatunków) i ludzko-zwierzęcym. Tego typu prace dokonują się na świecie w wielu laboratoriach, które dysponują ogromnymi funduszami. Właśnie pytania o moralną godziwość takich praktyk, stawiane przez filozofię, mogą uchronić nas przed zawładnięciem człowiekiem przez biotechnologię. Taka dyskusja odbywa się już na wielu uniwersytetach. Godna wzmianki jest argumentacja harvardzkiego profesora filozofii – Michaela J. Sandela – na temat skutków ulepszania genomu ludzkiego, na jakie pozwala współczesna biotechnologia. Zakres problematyki i jej moralnego ciężaru jest ogromny – od projektowania płci i określonych cech dzieci, poczynanych metodą *in vitro*, przez inżynierię genetyczną bionicznych sportowców, aż do zastosowania w biogenetyce komórek

macierzystych. Sandel wprost mówi: nadchodząca rewolucja genomiczna wywoła moralny zamęt⁴². Bez metafizyki, antropologii i etyki nie odpowiemy na pytanie, czy należy pozwolić na genetyczne modyfikowanie embrionów, chimery i finansowaną przez państwo sztuczną prokreację dla osób tej samej płci i samotnych kobiet. A przecież za proponowanymi rozwiązaniami prawnymi i modelami społecznymi kryją się konkretne koncepcje antropologiczne i etyczne⁴³. Uważam, że właśnie dobrze realizowana filozofia, inspirowana dziedzictwem klasycznej myśli chrześcijańskiej, w tym korzystającej z dorobku św. Tomasza, może pomóc w zrozumieniu tych problemów i dylematów, ale przede wszystkim w ukazaniu skutków, jakie przyniesie tego rodzaju społeczna i biologiczna inżynieria. Metafizyka i zbudowana na jej gruncie antropologia najkonsekwentniej i najpełniej mogą pomóc w rozwiązywaniu współczesnych problemów i pytań antropologicznych i bioetycznych. Właśnie do takiej pracy, twórczej i włączającej się w bieżące debaty, zachęcał filozofów chrześcijańskich Leon XIII. Dlatego, choć od ukazania się encykliki minęło już ponad 140 lat, to przesłanie *Aeterni Patris* pozostaje w mocy.

BIBLIOGRAFIA

- Bańka A.R., *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.
- Böhner P., Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej: od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. z fr. S. Stomma, PAX, Warszawa 1962.
- Boileau D.A., *Cardinal Mercier: A memoir*, Peeters, Leuven 1996.
- Braduel F., *Historia i trwanie*, tłum. z fr. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999.
- Chojnacki P., *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*, *Ateneum Kapłańskie* 34(1934), 350-368.
- Dominićzak S., *Kardynał Mercier 1851-1926*, *Kwartalnik Teologiczny* 4(1926)1, 1-16.

42 M.J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. z ang. O. Siara, Warszawa 2020, 19.

43 Por. P.S. Mazur, *Chrześcijańska filozofia człowieka w Polsce wobec wyzwań XX i XXI wieku*, *Logos i Ethos* 2(2019)50, 159-178

- Ehrle F., *Die päpstliche Encyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie*, Stimmen aus Maria Laach 13(1880), 13-28.
- Gałecki S., *O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej*, *Ruch Filozoficzny* (2016)3, 117-132.
- Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. z fr. A. Więckowski, PAX, Warszawa 1988.
- Gilson E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. z fr. Z. Wrzeszcz, PAX, Warszawa 1968.
- Głombik C., *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982.
- Głombik C., *Początki neoscholastyki polskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1991.
- Gogacz M., *Filozofia i inspiracje*, *Tygodnik Powszechny* 28(1974)9, 2.
- Gogacz M., *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Świeżawskiemu*, *Życie i Myśl* 27(1977)9, 103-109.
- Górski K., *Dorobek pisarski s. Teresy Franciszki (Zofii Landy)*, *Znak* (1972)11, 1429-1442.
- Gutowski P., *Stefan Świeżawski wobec Soboru Watykańskiego II*, *Ethos* 25(2012)4, 243-261.
- Heidegger M., *Fenomenologia i teologia*, tłum. z niem. J. Tischner, *Znak* (1979)295-296, 119-134.
- Iwański P., *Aeterni Patris*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, 78-79.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, *Znak*, Kraków 2005.
- Kalinowski J., Świeżawski S., *Filozofia w dobie Soboru*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1995.
- Kowalski K., *Św. Tomasz z Akwinu a czasy obecne*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1935.
- Kowalski K., *Wpływ filozofii tomistycznej na współczesne odrodzenie katolickie*, *Prąd* (1929)17, 161-186.
- Landy Z., *Dlaczego św. Tomasz?*, *Prąd* (1930)19, 301-309.
- Laveille A.P., *Le Cardinal Mercier*, Editions Spes, Paris 1929.
- Leon XIII, *Aeterni Patris – o filozofii chrześcijańskiej*, tłum. z łac. K. Pawłowski, Te Deum, Warszawa 2003.
- Leon XIII, *Aeterni Patris. De Philosophia Christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*, *Acta Sanctae Sedis*, XII(1879), 97-115.

- Mazur P.S., *Chrześcijańska filozofia człowieka w Polsce wobec wyzwań XX i XXI wieku*, Logos i Ethos 2(2019)50, 159-178.
- Mercier D., *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*, Ch. Peeters, Louvain 1882.
- Michalski K., *Centra ruchu neoscholastycznego*, Przegląd Współczesny 9(1924), 231-255.
- Morawski M., *Filozofia i jej zadanie*, nakładem autora, Lwów 1877.
- Pawlikowski T., *Leonina*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk i in., Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, 322-324.
- Poglądy filozoficzne Konstantego Michalskiego*, red. C. Głombik, Wydawnictwo Gnome, Katowice 1999.
- Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku*, red. P.S. Mazur, P. Duchliński, P. Skrzydlewski, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2020.
- Przybył-Sadowska P., *Mistyka zwyczajności. Idee religijne w twórczości s. Teresy Landy (1894-1972)*, Przegląd Religioznawczy (2013)1, 79-91.
- Radziszewski I., *Encyklika o studiach filozoficznych (z 4 VIII 1879 r.) „Aeterni Patris”*, w: *Leon XIII. Żywot i prace*, Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1902, 184-188.
- Radziszewski I., *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, Przegląd Filozoficzny 3(1901)4, 441-504.
- Raeymaecker de L., *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Universitaires de Louvain, Louvain 1952.
- Riet van G., *Le titre de l'encyclique „Aeterni Patris”*, Revue Philosophique de Louvain 45(1982)80, 35-63.
- Romanowski H., *Rozwój filozofii tomistycznej na Zachodzie i w Polsce*, Ateneum Kapłańskie 19(1927), 71-79.
- Sandel M.J., *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. z ang. O. Siara, Wydawnictwo Kurhaus Publishing, Warszawa 2020.
- Siwek W., *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka. Z powodu 50-lecia: 1879-1929*, Ateneum Kapłańskie 24(1929), 113-126.
- Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych*, red. Z. Cackowski, J. Wojczakowski, Wydawnictwo ANS, Warszawa 1986.
- Świeżawski S., *Dobro i tajemnica*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1995.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PAX, Warszawa – Wrocław 2000.
- Świeżawski S., *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, Znak (1990)7-8, 19-30.
- Świeżawski S., *Człowiek i tajemnica*, Znak, Kraków 1978.

- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1995.
- Szlagowski A., *Leon XIII*, Te Deum, Warszawa 2002.
- Szostek A., *Uniwersalistyczne aspiracje rozumu i wiary a pluralizm kulturowy*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, 63-75.
- Tarnowski K., *Pytanie o filozofię chrześcijańską*, Znak (1990)422-423, 82-102.
- Tischner J., *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, Znak (1970)187, 1-20.
- Wilczek A., *W poszukiwaniu prawdy o człowieku. Spór księdza Józefa Tischnera z tomizmem*, Czasopismo Filozoficzne 4-5(2009), 52-72.
- Zawadzki J., *Filozof-Kardynał Mercier (1851–1926)*, Znak (1961)4, 484-496.
- Zdybicka Z. J., Zieliński E. I., *Chrześcijańska filozofia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, 167-173.
- Zembrzusi M., *Dyskusja z Józefem Tischnerem*, w: *Mieczysław Gogacz*, red. A. Andrzejuk, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019, 112-118.
- Zieliński Z., *Leon XIII*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk i in., Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, 312-316.

THE SIGNIFICANCE, RECEPTION AND CONSEQUENCES OF THE ENCYCLICAL *AETERNI PATRIS* IN THE CONTEXT OF THE QUESTION ABOUT CHRISTIAN PHILOSOPHY

Abstract. The 19th century was one of the richest periods in the history of human thought. If we look at it not only in terms of bare dates, but also in terms of ideologically meaningful events, we realize that this time span symbolically begins with the great French revolution (1789) and ends with the outbreak of world war I (1914). Scientific theories and philosophical ideas that emerged during the nineteenth century – Kantianism, Hegelianism, materialism, Marxism, social and biological evolutionism, positivism, radical atheism – inundated university lecture halls, political cabinets, and parliamentary chambers. Not all intellectuals of that time were aware of the overwhelming power of these philosophical novelties or the groundbreaking significance of major ideological currents. Only serious reflection on what was happening in European thought, in the fields of culture, science, history, philosophy, and religion, allowed people to notice that very serious changes were on their way. One of the key figures who recognized the power of philosophical ideas reverberating in 19-century disputes was an Italian clergyman: Gioacchino Vincenzo Raffaele Luigi Pecci, later pope Leo XIII. It was this Pope who, aware of the weight, power and consequences of the new trends emerging in the late 19th century, in very unfavorable conditions for the catholic Church (idealistic philosophies and incipient Marxism) issued in 1879 the encyclical *Aeterni Patris*. This sophisticated document was not exclusively religious in character (as

encyclicals and exhortations usually are), but it was also concerned with the spiritual and ideological condition of nineteenth-century Europe. The pope delineated the ways for providing intellectual assistance and rebuilding the significance of theology and religion in public life, imbalanced by post-Enlightenment and modernistic trends. Leo XIII argued persuasively that the Church's mission is not limited to teaching, and that it also concerns the dissemination of relevant content in public and political life. It is not merely economic or concerning everyday life issues that matter for Nations, states and communities are not exclusively preoccupied with economic matters and everyday problems. Rather, they are concerned in the first place with what happens in culture, art, philosophy. The pope in an almost prophetic way realized the overarching importance of philosophy. In the light of the constantly recurring question about the legitimacy and need of Christian philosophy, it is worth looking retrospectively at the meaning of Leo XIII's encyclical and the vision of the role of philosophy it proposes with respect to the human search for answers to questions arising from current civilization as well as scientific and cultural progress.

Keywords: neothomism; Christian philosophy; scholasticisms; *Aeterni Patris*; Leo XIII

Jacek Grzybowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7814-6825>

j.grzybowski@uksw.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.11

KAZIMIERZ MIKUCCI

FILOZOFICZNE ASPEKTY TEORII DUCHOWOŚCI EKOLOGICZNEJ PAPIEŻA FRANCISZKA W ŚWIETLE FILOZOFII TOMISTYCZNEJ

Streszczenie. Artykuł jest próbą wyodrębnienia i ogólnego opisu aspektów filozoficznych, zawartych w teorii duchowości ekologicznej papieża Franciszka oraz porównania ich z myślą tomistyczną, rozwijaną przez jej polskich przedstawicieli w czasach współczesnych. Aspekty te dostrzeżono na gruncie wielu dyscyplin filozoficznych, ponieważ w tego typu duchowości chodzi o stosunek człowieka do najogólniej pojętej rzeczywistości realnej, czyli do samego siebie, przyrody, kultury i religii. W toku analizy obu stanowisk zauważono liczne analogie, a także pewne rozbieżności w sposobie widzenia przyrody, osoby ludzkiej, kultury (etyki) oraz religii, które przynajmniej częściowo można tłumaczyć niejednoznacznością niektórych sformułowań papieskich.

Słowa kluczowe: duchowość ekologiczna; papież Franciszek; tomizm; przyroda; człowiek; kultura; religia

1. Wstęp. 2. Wizja przyrody. 3. Koncepcja człowieka. 4. Pogląd na kulturę. 5. Filozofia religii i filozofia Boga. 6. Podsumowanie.

1. WSTĘP

Papież Franciszek proponuje m.in. w swoich encyklikach i adhortacjach, stanowiących oficjalne dokumenty papieskie, pewną formę duchowości ekologicznej jako pożądany stan relacji człowieka do środowiska naturalnego, wyrażający się w przekonaniach, postawach i stylach życia, osiągniętych w drodze realizacji zasad tzw. ekologii integralnej lub zrównoważonego (integralnego) rozwoju¹. Na podstawie

¹ Por. Franciszek, *Laudato si'*, Watykan 2016, 202-238 (oznaczenia liczbowe w odnośnikach do dokumentów papieskich dotyczą numerów poszczególnych fragmentów tekstu zgodnie z ich oryginalną numeracją).

wspomnianych dokumentów można zrekonstruować zarys teorii tej duchowości, której podstawę intelektualną stanowią elementy wiedzy o charakterze interdyscyplinarnym, m.in. filozoficznym, należące do zakresu badań wielu dyscyplin filozoficznych, ponieważ w papieskiej propozycji chodzi nie tylko o filozoficzny pogląd na przyrodę, ale też na najszerzej pojętą rzeczywistość.

Treści te zostaną skrótowo przedstawione i zinterpretowane w świetle poglądów czołowych współczesnych polskich tomistów, dla których takież obszar badań jest przedmiotem refleksji filozoficznej. Także samo pojęcie duchowości ekologicznej nie jest im obce, chociaż duchowość łączyli tradycyjnie z dziedziną relacji międzyosobowych, a nie ze stosunkiem do środowiska naturalnego². Dużo zmieniło się pod wpływem kryzysu ekologicznego, dostrzeganego przez wielu filozofów tej orientacji, którzy problematykę, związaną z ochroną środowiska, podejmują i interpretują w myśl własnej filozofii jako źródło właściwego rozumienia i rozwiązywania kwestii ekologicznych, a zjawisko zanieczyszczenia środowiska naturalnego traktują jako następstwo „zanieczyszczenia” ludzkiego myślenia różnymi ideologiami i apriorycznymi rozstrzygnięciami, oderwanymi od prawdy³. Powodem sięgnięcia do filozofii tomistycznej jako punktu odniesienia dla analizy myśli papieskiej jest tradycyjna pozycja tomizmu w Kościele katolickim. Był on traktowany od wielu wieków jako naturalny fundament światopoglądu chrześcijańskiego, źródło mądrości, podstawa kultury i narzędzie rozumienia świata. Św. Tomasz z Akwinu był uważany za „mistrza myślenia”, „apostoła prawdy”, którego znaczenie miało być nieprzemijające, o czym był przekonany m.in. Jan Paweł II, należący do kontynuatorów jego myśli. Swój wielce pochlebny o nim sąd wyraził w wielu miejscach encykliki

2 Por. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 1995, 7-8; T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 1982, 392-400.

3 Por. M.A. Krąpiec, *Słowo wstępne*, w: A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, 9-11; A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, dz. cyt., 17.

*Fides et ratio*⁴. Stąd wydaje się interesującą rzeczą sprawdzenie, czy to tradycyjne podejście do filozofii tomistycznej jest nadal aktualne, a jeśli tak, to w jakim stopniu jest ono realizowane.

Najważniejsze treści filozoficzne, zawarte w teorii duchowości ekologicznej Franciszka, skonfrontowane z tezami filozofii tomistycznej, dotyczą czterech podstawowych sfer rzeczywistości: przyrody, osoby ludzkiej, kultury i religii (Boga).

2. WIZJA PRZYRODY

W proponowanej przez Franciszka teorii duchowości ekologicznej główne miejsce zajmuje przyroda, będąca podstawowym i koniecznym punktem odniesienia dla człowieka. Przekonania filozoficzne na jej temat są tu traktowane jako fundamentalne, wpływające na ludzkie postawy, działania i oceny. W ten system przekonań zaangażowany jest znaczny fragment refleksji filozoficznej o charakterze ontologicznym i aksjologicznym.

W ontologicznej wizji Papieża na pierwszy plan wysuwa się rozumienie przyrody jako „żywego organizmu”, jedności złożonej, gdzie „wszystko ze wszystkim jest powiązane”. Na potwierdzenie tej tezy przytacza się przykłady koniecznych i powszechnych relacji pomiędzy podstawowymi jej elementami, jak przestrzeń – czas; atomy – cząstki subatomowe; to, co fizyczno-chemiczne, i to, co biologiczne. Według tej wizji nie stanowi ona systemu zamkniętego, wyizolowanego, ale jest to system niezwykle wrażliwy na inne podsystemy, na dokonujące się w nich zmiany. Pojęcie organizmu zostaje również odniesione do całego stworzonego świata oraz ludzkich wytworów jako pewnej całości, której składnikami są wszystkie byty pozaludzkie i ludzkie, indywidualne substancje i ich zespoły, tworzące najogólniejszy system, określane jako powszechna komunia

4 Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998, 3-4, 18, 43-44, 47, 51, 57-59, 61, 76, 78-79, 81, 83.

stworzeń, uniwersalna i komunikująca się rodzina, dzięki sieci czasem niewidzialnych powiązań⁵.

W tej najogólniejszej wizji przyrody zawarte są wyrażenia poetyckie, sprawiające trudność w jednoznacznej interpretacji. Jedne są o charakterze antropomorfizującym, a inne deifikującym. Mają one zapewne podnieść rangę środowiska naturalnego, wzmocnić szacunek do niego i skłonić do jego podmiotowego sposobu traktowania, jaki należy jest osobie ludzkiej i temu, co święte⁶. Jednak obecne tu pojęcie organizmu, z elementami antropomorfizującymi i deifikującymi, unifikującymi i deterministycznymi, budzi duże trudności interpretacyjne w świetle filozofii tomistycznej. Uważa się je bowiem za dość charakterystyczne dla tych form duchowości ekologicznej, które czerpią inspiracje np. z New Age czy z myśli Wschodu, gdzie przyrodę traktuje się jako jeden żywy organizm, ludzi – jako część większej całości, a Ziemi przypisuje się osobowy charakter. Poglądy takie są też typowe – zdaniem Michała Hellera – dla „romantycznej” wizji przyrody, w której wszechświat pojmuje się jako organizm, w którym znosi się rozgraniczenia pomiędzy duchem a materią, immanencją a transcendencją oraz zamazywana jest specyfika bytu osobowego człowieka i Boga⁷. Stąd wydaje się, że wspomniana idea „romantyczności” jest właściwym kierunkiem rozumienia papieskich określeń, ponieważ pełne metafor teksty poetyckie stanowią znaczną część podstawowego dokumentu, poświęconego środowisku naturalnemu Amazonii. Jest to tym bardziej prawdopodobna hipoteza, że obok niejednoznacznych, metaforycznych wyrażen, pojawiają się sformułowania jednoznacznie podkreślające pluralizm

5 Por. Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 89, 92, 138-139, 142, 240; Tenże, *Querida Amazonia*, Watykan 2020, 20, 23, 41; Tenże, *Evangelii gaudium*, Watykan 2013, 215-216.

6 Por. Tenże, *Laudato si'*, dz. cyt., 1, 92; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 5, 8, 42-46, 55-56.

7 Por. M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2004, 129-148, 149-165; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, 24-26; T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 2002, 24-58.

i gradualizm bytów, istniejących w przyrodzie i świecie realnym, świadczące o transcendencji Boga w stosunku do stworzeń, obce deterministycznej i unifikującej wizji świata i człowieka⁸.

Niejednoznaczności sposobu wypowiedziania się unikają natomiast polscy tomisci, którzy troskę o precyzję języka traktują jako jeden z najważniejszych sposobów unaukowania własnej myśli⁹. Oni także rozpatrują przyrodę oraz związaną z nią sferę cywilizacyjno-kulturową z perspektywy holistycznej jako system, organizm, ale swoisty. Jedność organiczna jest tu rozumiana w sensie analogicznym, ponieważ sieć realnych związków przyczynowych nie zawsze ma charakter deterministyczny, a w obrębie bytów realnych – jakkolwiek nie ma pomiędzy nimi ostrych granic – dostrzega się odrębności ze względu na ich indywidualność, niepowtarzalność, względną autonomię. Dlatego obraz świata w wizji tomistycznej nie jest przejawem ani monizmu, ani dualizmu, ale pluralizmu, w którym zakłada się różnorodność rzeczy i zjawisk, ich hierarchię jako podstawę jakościowania różnic pomiędzy człowiekiem a innymi bytami, istniejącymi realnie (np. pomiędzy człowiekiem a zwierzętami i roślinami). Idee pluralizmu i hierarchii bytów uzasadnia się przy tym racjami przedmiotowymi: sposobem istnienia bytu, charakterem aktu determinującego jego istotę, w której podstawową funkcję spełnia forma substancjalna (dusza) jako wewnętrzna zasada organizacji materii. W ujęciu tomistycznym nie ma też podstaw do deifikacji przyrody, ponieważ Bóg jest transcendentny w stosunku do stworzenia, a Jego relacja do świata polega na stwarzaniu (jako przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa) i podtrzymywaniu w istnieniu¹⁰.

8 Por. Franciszek, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 31, 48; Tenże, *Laudato si'*, dz. cyt., 33-42, 84-92, 147, 151.

9 Por. S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, 144-172, 250-254, 260-262, 282, 291-293.

10 Por. M.A. Krąpiec, *Rozmowy o metafizyce. A. Maryniarczyk rozmawia z M.A. Krąpcem*, Lublin 1997, 32, 80, 91-94, 98; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, 96-220; M. Jaworski, *Metafizyka*, Kraków 1998, 41-56; A. Maryniarczyk, *Metafizyka*

W papieskiej wizji przyrody obecny jest także wątek aksjologiczny. Wyraża się on w przekonaniu, że środowisko naturalne i obecne w nim życie, wielość i różnorodność bytów, stanowią bezcenne dobro. Wartości, związane z przyrodą i z każdym z jej elementów, nawiązują do typowych prób ich klasyfikacji i hierarchizacji. Otóż jedne z tych dóbr mają charakter użyteczny i witalny, ponieważ zapewniają ludziom egzystencję od strony materialnej i biologicznej. Inne są typu poznawczego, ponieważ istnienie przyrody stwarza okazję do jej kontemplacji i osiągnięcia tym sposobem mądrości, sprzyjającej postawie szacunku w stosunku do natury. Kolejne wartości dotyczą jej piękna, wpływającego na kształt sztuki, na proces odkrywania Boga oraz wzmacniania tożsamości wspólnot ludzkich¹¹.

Aspekt aksjologiczny jest analogicznie rozumiany w refleksji tomistycznej, dla której czymś charakterystycznym jest umieszczenie tej problematyki w kontekście metafizycznym, czyli bytu jako takiego, będącego nośnikiem prawdy, dobra i piękna, pojętych na sposób transcendentálny, analogiczny, hierarchiczny, jako czegoś pochodnego od Absolutu. Wartości, związane z przyrodą, a także z cywilizacją, są traktowane jako dobra podstawowe, wspólne, ale nie najważniejsze i absolutne. Uważa się je za użyteczne, witalne, służebne wobec człowieka, zaspakajające jego elementarne potrzeby, dostarczające mu swoistych źródeł energii. Wartość przyrody jest przy tym stopniowalna, ponieważ występują w niej byty o różnym stopniu złożoności i doskonałości, z których niektóre posiadają cechy bliższe człowiekowi pod względem anatomicznym, fizjologicznym i behawioralnym. Niezależnie od ich pozycji w hierarchii, im wszystkim przypada rola służebna, podporządkowana człowiekowi w stopniu

w ekologii, dz. cyt., 27-32, 34-96, 116-127; Tenże, *Zeszyty z metafizyki*, z. 3, Lublin 1999, 83-88; J.M. Dołęga, *Problematyka ochrony środowiska społeczno-przyrodniczego w socjologii i ekofilozofii*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, Warszawa 1999, 22-25.

11 Por. Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 1-2, 23-31, 33-34, 40-47, 95, 138-139, 215, 223, 225; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 16, 28-29, 31-32, 36-37, 41-49, 54, 57, 82.

koniecznym dla jego życia, z czym wiąże się też obowiązek moralny ich poszanowania, ochrony, rozumnego używania¹².

3. KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Dla papieskiej teorii duchowości ekologicznej zasadnicze znaczenie posiada rozumienie bytu ludzkiego w myśl realistycznej antropologii filozoficznej. Takie przekonanie podzielają także przedstawiciele polskiego tomizmu, którzy podejście do przyrody wiążą ściśle z filozoficzną wizją człowieka, z prawdą o tym bycie. W obu tych przypadkach prawda ta jest niejednokrotnie ukazywana na tle stanowisk błędnych i nieprzydatnych dla właściwego stosunku do natury. Dostrzega się je w biocentryzmie, w skrajnych formach spirytualizmu oraz w niewłaściwie pojętym antropocentryzmie. W pierwszym przypadku występuje wprawdzie postawa szacunku lub czci dla wszelkich form życia i wobec środowiska naturalnego, ale w sposób nieuzasadniony pomija się fakt transcendencji osoby ludzkiej, co może sprzyjać postawie materializmu praktycznego i obojętności na sytuację człowieka w świecie przyrody. W skrajnym spirytualizmie, redukującym osobę ludzką do czynników duchowych, pomija się natomiast prawdę o jej cielesnym i przyrodniczym wymiarze, a tym samym potrzebę jego doceniania. W końcu niewłaściwie pojęty antropocentryzm przypisuje człowiekowi tak ważną i niczym nie uzasadnioną pozycję, że zajmuje niejako miejsce Boga, z którego to miejsca może uczynić przyrodę „tworzywem” nieograniczonej twórczości, osłabiającej jej wartość i powodującej jej bunt¹³.

12 Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, 22-42; A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, dz. cyt., 110-116, 128-155, 168-174; S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, 178-181; T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, 81, 129-143.

13 Por. T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, dz. cyt., 87-88, 90-118, 123-129; A. Lemańska, *Praktyczna filozofia przyrody alternatywą klasycznej filozofii przyrody?*, *Studia*

Właściwy pogląd na osobę ludzką jest w dość zgodny sposób przedstawiany przez obie strony. Z tą różnicą, że tomiści akcentują substancjalny wymiar bytu ludzkiego za sprawą duszy jako ostatecznej podstawy wszelkich ludzkich cech oraz podobieństwa do Boga, wyższości nad innymi stworzeniami ziemskimi, racji szczególnej pozycji i godności człowieka w świecie, źródła należnych mu praw. Dokumenty papieskie, nie używając pojęcia duszy, zastępują je czasem bliskim mu znaczeniowo pojęciem natury ludzkiej, najczęściej jednak rozpatrują osobę w kategoriach przypadłościowych, czyli właściwości jej przysługujących¹⁴. Niezależnie jednak od bardziej substancjalnego czy fenomenalnego sposobu widzenia człowieka, dostrzega się w nim dwa zasadnicze wymiary, istotnie ważne dla oceny przyrody i potrzeby jej ochrony.

Pierwszy z nich uwzględnia fakt immanencji człowieka w świecie w sferze życia biologicznego, poznania, uczuć i działań; fakt, że byt ludzki nie jest elementem zewnętrznym wobec przyrody, ale w znacznym stopniu przynależy do niej jako jej część. Stanowi ona dla niego podstawę doczesnej egzystencji, zapewniającą mu środki do życia jako „potencjały naturalne”, z którymi należy żyć w swoistym przymierzcu. Stąd jest dobrem wspólnym, powszechnym wszystkich ludzi wszystkich czasów, wymagającym szacunku, ochrony¹⁵. Teksty papieskie niekiedy do tego stopnia posuwają się w podkreślaniu tej immanencji, że pojawiają się kontrowersyjne, metaforyczne sformułowania o tym, że w „organizm” przyrody implantuje się sam czło-

Philosophiae Christianae 33(1997)1, 135-136; Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 50, 55-56, 59, 105, 115-118, 122-124.

14 Por. M.A. Krąpiec, *Rozmowy o metafizyce. A. Maryniarczyk rozmawia z M.A. Krąpcem*, dz. cyt., 66-68; R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 1995, 90-94; A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, dz. cyt., 89-96; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, 221-222; Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 47, 58, 119, 155-162, 207, 240.

15 Por. Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 138, 154-155, 202-215; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 11, 13, 28, 46; A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Warszawa 1998, 43-54, 73; M.A. Krąpiec, *Życie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2008, 971-984.

wiek, dostosowawszy się do jej elementów. Będąc z nią w symbiozie, utrzymuje braterskie relacje z innymi istotami oraz z otaczającym światem¹⁶.

Z immanencją związana jest ściśle transcendencia człowieka wobec przyrody i praw w niej obowiązujących, co jest dostrzegalne w tekstach papieskich oraz wyraźnie wyartykułowane w tomistycznej antropologii filozoficznej. Tomizm uzasadnia to w myśl idei substancjalizmu i personalizmu chrześcijańskiego, a papież Franciszek posługuje się argumentacją bardziej w duchu fenomenologicznym, nie pomijając jednak całkiem pojęcia natury ludzkiej, z którą wiąże różne właściwości, jak znajomość siebie; świadomość zasad moralnych; otwarcie na innych ludzi; uzdolnienie do miłości, dialogu, wielkoduszności i solidarności; odniesienie do Boga. Cechy te decydują o wartości i godności ludzkiej, podmiotowości ludów, uzasadniają prawa człowieka do samostanowienia, posiadania własności, własnego terytorium i obrony życia¹⁷. Z tej wyróżnionej pozycji osoby ludzkiej w świecie wynikają dla niej istotne zobowiązania. Jedne dotyczą stosunku do przyrody: ma być świadomym i odpowiedzialnym jej zarządcą, opiekunem, nie jedynym „panem”. Ma też prawo do kreatywności względem natury, ingerowania w jej stan, ale ze względu na jej dobro, przy zachowaniu norm etycznych i tylko wtedy, kiedy jest to konieczne dla życia ludzkiego. Inne zobowiązania dotyczą kierunku życia ludzkiego, mającego wpływ na stan przyrody. Jako podstawowe zadanie dla człowieka jawi się przede wszystkim udoskonalanie życia duchowego w aspekcie prawdy, dobra, piękna i relacji z Bogiem, sprawności rozumu i woli jako władz duszy, dzięki czemu realizuje się zasadnicze potrzeby ludzkie i dokonuje się formacja człowieka jako bytu, powołanego do doskonałości. Główna jego

16 Por. Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 139, 221; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 20, 31, 32.

17 Por. I. Dec, *Transcendencia człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, 11-12, 15; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., 33-311; 94; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, 281; Franciszek, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 12, 14, 26, 27, 51; Tenże, *Laudato si'*, dz. cyt., 15, 56, 43, 115, 205; Tenże, *Evangelii gaudium*, dz. cyt., 214.

aktywność ukierunkowana jest więc nie na rzeczy, ale na osoby, którym z racji szczególnej godności przysługuje powinność miłowania. Miłość osoby zakłada też poszanowanie środowiska naturalnego, które warunkuje życie osobowe¹⁸.

4. POGLĄD NA KULTURĘ

Kolejne wątki filozoficzne duchowości ekologicznej, pojawiające się w dokumentach papieskich oraz obecne w filozofii tomistycznej, związane są z kulturą, postrzeganą w ścisłej więzi z przyrodą, ale jednocześnie ją transcendującą. Wspólne obu ujęciom jest traktowanie tego szerokiego i zróżnicowanego obszaru rzeczywistości – obok dziedzictwa przyrodniczego – jako fundamentalnego dla człowieka punktu odniesienia, pełniącego rolę jego swoistych „korzeni”, osadzonych w realiach lokalnych; jako skarbu, sprzyjającego zachowaniu środowiska naturalnego, który winien być strzeżony analogicznie do potencjałów przyrodniczych¹⁹. W obszarze kultury wyróżnia się kilka jej podstawowych form, które są – poza wątkiem etycznym – zasadniczo zgodnie rozumiane w dokumentach Papieża i w tekstach tomistów.

Jedną z nich jest praca i jej wytwory. Stosunek do niej jest swoistą formą duchowości, uzyskiwanej dzięki m.in. filozofii, dającej podstawy do sformułowania systemu przekonań na istotę tego fenomenu, na jego zasadnicze formy i cele. To, co jest najważniejsze

18 Por. Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 43, 48, 125-128, 146-152, 155-162; 236; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 49-50, 82; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, 217-222, 224-227; M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, dz. cyt., 21-188; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., 61-73; Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, 117-202, 282-290; J. Łukomski, *Podstawy chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, dz. cyt., 177, 179-191.

19 Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, dz. cyt., 137-151, 173-181; P. Jaroszyński, *Filozofia kultury*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2002, 478-480; Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 4, 43, 143-146; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 7, 13.

i wspólne dla filozofii tomistycznej i dokumentów papieskich, to szerokie rozumienie tego zjawiska oraz jego sensu, traktowanie go jako podstawowego przejawu natury człowieka, sposobu realizacji jego podstawowego powołania. W kontekście ekologii szczególnie ważny jest sens pracy. Nie ma on wiele wspólnego z nowożytną ideą postępu zrealizowaną we współczesnej cywilizacji, która – obok wielu osiągnięć – odpowiedzialna jest też za znaczne zniszczenie środowiska naturalnego. Postęp ów oderwał bowiem człowieka od prawdy o nim, od idei jego osobowego doskonalenia się i spełnienia się, a połączył go głównie z maksymalnym wykorzystaniem zasobów przyrody w procesie produkcji coraz to większej ilości coraz doskonalszych rzeczy, służących osiągnięciu maksymalnego zysku i konsumpcji, przedłużaniu i ułatwianiu życia za wszelką cenę. Ta nowożytna idea postępu pominęła natomiast właściwie pojęty sens pracy, formułowany w filozofii klasycznej od czasów starożytności, gdzie główna uwaga skierowana jest na doskonalenie człowieka, na wszechstronny rozwój osobowy, postęp w zakresie kultury duchowej, odpowiadającej godności człowieka i sprzyjającej zachowaniu dziedzictwa przyrodniczego. Jakkolwiek praca umożliwia zaspokojenie potrzeb o charakterze materialnym, to w każdym razie nie są one jedynym celem – mają one służyć wartościom duchowym²⁰.

Kolejne wątki filozoficzne pojawiają się w związku z poznawczą relacją człowieka do siebie i świata, w toku której zdobywa wiedzę i wyraża ją w różnych formach. Teksty papieskie szczególnie podkreślają rolę głębokich tradycji o charakterze mądrości, osiągniętych dzięki doświadczeniu życiowemu oraz kontemplacji przyrody, co ma ogromny wpływ na życie osobiste, społeczne oraz na odpowiedni stosunek do przyrody, na ocenę jej wartości. Nie zapomina się też o roli filozofii jako usystematyzowanej nauki, która uczy głębokiego

20 Por. Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 124-129, 137, 195; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 9-14; Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Watykan 1981, 6, 9, 10, 24-27; J.W. Gałkowski, *Praca i człowiek*, Warszawa 1980, 104-300; A. Maryniarczyk, *Metafizyka ekologii*, dz. cyt., 14-19.

myślenia i mądrego życia, a jej charakter krytyczny pozwala m.in. na odrzucenie irracjonalnej wiary w postęp naukowo-techniczny oraz w nieograniczone możliwości człowieka, odpowiedzialnej w znacznym stopniu za katastrofalny stan środowiska naturalnego²¹. Spojrzenie ze strony filozofii tomistycznej jest w tej kwestii analogiczne, ponieważ dla właściwego stosunku człowieka do rzeczywistości realnej, w tym i do przyrody, uwzględnia się w niej kluczowe znaczenie wartościowego poznania, obecnego m.in. w klasycznej filozofii przyrody oraz w metafizyce, będącej podstawą mądrości²².

Następny temat filozoficzny, ważny dla teorii duchowości ekologicznej, związany jest z wrażliwością bytu ludzkiego na piękno, odkrywane w przyrodzie i ucieleśniane w twórczości artystycznej, w twórcach szeroko rozumianej sztuki. Jest ono podobnie rozumiane w tomizmie i w dokumentach papieskich, jeśli chodzi o jego rolę w kwestii ekologicznej. Urzeczywistniane bowiem np. w literaturze (zwłaszcza w poezji) lub muzyce, pozwala nie tylko odkryć Boga, zachować tożsamość wspólnotową, ale też ocalić przyrodę, chroniąc ją przed rabunkową i niszczytelką działalnością²³.

Najważniejszym jednak elementem kulturowym w papieskiej teorii duchowości ekologicznej jest moralność, którą wiąże się z sumieniem jako koniecznym elementem natury człowieka pozwalającym na „dobre życie”. Polega ono na utrzymywaniu właściwych relacji z innymi ludźmi oraz ze środowiskiem naturalnym jako dobrem, które należy zachować w odpowiednim stanie dla współczesnych oraz przyszłych pokoleń. Troska o człowieka oraz troska o ekosystemy są tu więc najściślej powiązane. Właściwa bowiem etyka,

21 Por. Franciszek, *Laudato si'*, 4, 19, 47, 60, 63, 101-115, 138-139, 147, 199-215; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 36-37, 52; M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, dz. cyt., 22-42.

22 Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, dz. cyt., 19-32, 77-78; J.M. Dołęga, *Człowiek w zagrożonym środowisku. Z podstawowych zagadnień zoologii*, Warszawa 1998, 50-52.

23 Por. Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 215, 223, 225; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 32, 54, 57, 82; A.B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975, 13-52, 121-135; S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości...*, dz. cyt., 178-181.

uwzględniająca tradycyjne cnoty, jak miłość bliźniego, umiarkowanie, jest dobrem odpowiednim dla osoby ludzkiej oraz sprzyja ochronie jego środowiska naturalnego. Natomiast etyka pozbawiona takich wartości (konsumpcjonizm, hedonizm czy egoizm) prowadzi nie tylko do degradacji życia ludzkiego, ale też do zniszczenia przyrody²⁴.

W papieskiej myśli pojawiają się jednak dwa elementy, które budzą zastrzeżenia ze strony etyki tomistycznej. Jedno dotyczy zrównania troski o człowieka z troską o środowisko naturalne. Drugie – podważenia uniwersalnego charakteru zasad etyczno-religijnych, nie stosujących się do wszystkich ludzi w jednakowym stopniu ze względu na uprzywilejowaną pozycję ludzi biednych oraz naczelną cnotę miłosierdzia. Taka więc podstawowa kategoria, „jakość życia” człowieka, zostaje zrelatywizowana do zamkniętych grup ludzkich w pewnych obszarach geograficznych, w których obowiązują specyficzne światopoglądy, wizje świata, wierzenia i praktyki religijne, symbole, zwyczaje, style życia i wartości²⁵. Poglądy takie traktuje się w tomizmie jako pewną formę naturalizmu, przykład znacznego odejścia od dotychczas pojmowanego prawa moralnego, traktowanego jako dobro absolutne, czyli powszechne i niezienne, wieczne, ugruntowane na nieziennej naturze człowieka i na Bogu jako fundamencie bytu i ostatecznej normie moralności²⁶.

24 Por. Franciszek, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 6-10, 13-17, 20-25, 42, 52-53, 71, 97; Tenże, *Laudato si*, dz. cyt., 47-52, 101, 105-114, 155-162, 203-208, 218; Tenże, *Evangelii gaudium*, dz. cyt., 197.

25 Por. Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 40, 48.

26 Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Watykan 1993, 95, 96; M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, 29-30, 190-191, 207; A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, 14, 16, 93; M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt., 22-24, 44-45; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., 51, 292-328; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, dz. cyt., 13-21, 282-283.

5. FILOZOFIA RELIGII I FILOZOFIA BOGA

Dla papieskiej teorii duchowości ekologicznej i wizji tomistycznej zasadnicze znaczenie posiada rodzący postawy proekologiczne filozoficzny pogląd na religię i Boga. W poglądzie tym wyrażona została idea, że w zjawisku religijności przejawia się najwyższy stopień transcendencji osoby ludzkiej w świecie, uobecnia się fundamentalny dla niej punkt odniesienia w życiu, ujawniają się jej najważniejsze „korzenie”. W takim odniesieniu ukazują się człowiekowi nowe perspektywy życia, motywacje, dające mu zaspokojenie najwyższych potrzeb, nową jakość życia, zorientowaną nie na potrzeby materialne, ale duchowe, istotnie ważne w kontekście ochrony przyrody. Istnieje tu zgoda z myślą tomistyczną, że relacja osoby ludzkiej z Bogiem różnicuje się ze względu na dwa poziomy spotkania, odpowiednio do sposobu poznania rozumowego i wiary chrześcijańskiej w wersji katolickiej. Daje to w rezultacie nieco inne obrazy Boga i typy duchowości²⁷.

Czymś wspólnym dla teodycei tomistycznej i refleksji papieskiej jest przekonanie, że świat kosmosu jest swoistym przekaznikiem objawienia (naturalnego), źródłem poznania istnienia i natury Stwórcy, prowadzącym człowieka do wyrażania go w swoistym kulcie. Dzięki takiemu „pośrednictwu” przyroda staje się „miejscem teologicznym” spotkania z Bogiem, objawiającym się jako Opatrzność, Piękno, a nawet jako Trójca Święta. Odkrywanie Go dzięki obserwacji i kontemplacji przyrody oraz relacje z Nim sprzyjają też ochronie przyrody, ponieważ jest ona postrzegana nie jako własność człowieka, ale jako należąca do Tego, który dał ją człowiekowi w mądre użytkowanie²⁸.

27 Por. Franciszek, *Laudato si'*, 199-201; W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Poznań 1960, 179-182, 351-353, 375-378, 398-459; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., 80-89; S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, 41-62, 285-308.

28 Por. Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 222-227, 235-236, 238-240; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 32, 42, 54, 57, 82, 97; W. Granat, *Teodycea*, dz. cyt., 224-289; K. Wojtyła,

W dokumentach papieskich oraz na gruncie tomistycznej filozofii Boga i filozofii religii rozważa się jeszcze inny typ poznania Boga i relacji z Nim – w tzw. życiu nadprzyrodzonym. Jest ono owocem bezpośredniej, historycznej inicjatywy Boga, Jego łaski, wznoszącej człowieka na wyższy poziom życia duchowego. Wyraża się ono w żywej i osobowej więzi przyjaźni i miłości z Trójcą Świętą, w uczestnictwie w życiu Kościoła, w doświadczaniu Boga jako kogoś bliskiego, miłosiernego, rozpoznawanego jako osobowe „Ty”²⁹. Taki obraz Boga i odpowiedni stosunek do Niego – wyrażany w kulcie i postawie miłości – spełniają najważniejsze dla życia ludzkiego funkcje. Prowadzą mianowicie do uświęcenia i zbawienia człowieka, otwierają przed nim możliwości życiowe najbardziej wzbogacające osobę ludzką i nadające sens jej życiu. Nie znoszą one innych wartości (natury, świata rzeczy), tylko ustanawiają ich nową i właściwą hierarchię³⁰. Tym samym osiąga się cele ekologiczne, podkreślane szczególnie w nauczaniu papieskim, w którym komponent ekologiczny jest wpisany w istotę religii, w tak typowe dla niej zjawiska, jak wspólne świętowanie i odpoczynek, asceza i nawrócenie. Religia pełni w tym ujęciu funkcję „światła” dla ekologii, moc zachowawczą przyrody, normę, nakazującą umiar w korzystaniu z bogactw natury i nakierowującą ludzi na dobra duchowe, wieczne³¹. Dokonuje się to

O poznawalności i poznawaniu Boga..., dz. cyt., 54-57; M. Jaworski, *Bóg filozofów i Bóg wierzących*, w: *Wybór pism filozoficznych*, red. K. Mikucki, Episteme, t. 28, Olecko 2003, 165-167, 169.

29 Por. K. Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, Kraków 2000, 51-84; M. Gogacz, *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki absolutnego istnienia*, Warszawa 1970, 65-68, 150-152; Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 33, 100, 222-227, 243-244; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 55, 71-73, 75-105; Tenże, *Gaudete et exultate*, Watykan 2018, 43-46, 47-62.

30 Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1999, 53-55; M.A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999, 301, 303-307; Franciszek, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 6, 61-65, 74, 76, 84; Tenże, *Laudato si'*, 219-227.

31 Por. Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 6, 62-100, 204, 216-238, 243-245; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 6, 18, 22, 33, 41, 60, 76, 80, 81, 83, 91-93; Tenże, *Lumen fidei*, Watykan 2013, 55; R. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*,

szczególnie w życiu konsekrowanym, którego celem jest świętość, osiągnana poprzez harmonię życia z samym sobą, z Bogiem, ludźmi i naturą, traktowaną nie jako przedmiot użycia, ale dobro, do którego należy się odnosić z szacunkiem. Modelem takiej postawy jest tradycja monastyczna, a także w sposób szczególny przykład św. Franciszka z Asyżu, którego stosunek do przyrody był konsekwencją głębokiego życia duchowego, osiąganego w kontemplacji, w mistyce, w prostocie życia braterskiego, w ubóstwie, w poświęceniu się służbie na rzecz Boga i ludzi³².

Obok ogólnej zgody w sprawie kluczowego znaczenia religii i koncepcji Boga dla kwestii ekologicznych, pojawiały się czasem w obu rozpatrywanych ujęciach pewne różnice, analogiczne do kwestii etycznych. Mianowicie: w koncepcji papieskiej podaje się nieraz w wątpliwość monolityczność zasad religijnych, ich uniwersalność i niezmienność, ukazując ich historyczny charakter, uzależniony od kontekstu regionalnego, kulturowego i czasowego. Jest to znak odejścia m.in. od tradycji filozofii tomistycznej, która głównym zasadom chrześcijańskim przypisywała stałość i uniwersalność z racji niezmienności Boga, objawiającego się w naturze i słowie³³.

6. PODSUMOWANIE

W artykule podjęto próbę porównania treści filozoficznych, zawartych w teorii duchowości ekologicznej papieża Franciszka z myślą tomistyczną, rozwijaną współcześnie przez jej polskich przedstawicieli. Treści te dotyczą wielu dyscyplin, ponieważ tego typu duchowość

Warszawa 2015, 102-286, 288-362, 365; T. Ślipko, *Ekologiczna doktryna Kościoła*, w: T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, dz. cyt., 9-181.

32 Por. Franciszek, *Laudato si'*, dz. cyt., 10-12, 53, 125-126; Tenże, *Querida Amazonia*, dz. cyt., 77, 78, 92, 95.

33 Por. Franciszek, *Evangelii gaudium*, dz. cyt., 43, 47, 49; Tenże, *Christus vivit*, Watykan 2019, 41; M.A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, dz. cyt., 182-186, 220-224; Tenże, *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000, 218-219, 223-224.

uwzględnia stosunek człowieka do wszystkich podstawowych sfer rzeczywistości realnej. W toku analizy obu stanowisk zauważono liczne analogie, a także pewne rozbieżności.

Podobieństwa dotyczą najpierw filozoficznej wizji przyrody, którą widzi się w perspektywie holistycznej jako system zróżnicowany i złożony, połączony siecią powszechnych i koniecznych relacji, mający ściśle związki z całą rzeczywistością stworzoną i wykreowaną przez człowieka, a rozpatrywany od strony aksjologii stanowi bezcenną wartość. Analogie odnoszą się do rozumienia bytu ludzkiego, w którego strukturze wyróżnia się wymiar immanentny (cielesny) i transcendentny (duchowy). Zasadnicza zgodność panuje następnie w kwestii pojęcia kultury, takich jej podstawowych form, jak praca, nauka, sztuka i moralność. W podobny sposób rozumie się w końcu religię i Boga na płaszczyźnie poznania naturalnego i nadprzyrodzonego.

Różnice pojawiają się najpierw w sposobie widzenia przyrody z uwagi na obce tomizmowi wtręty, wskazujące na jej antropomorfizację, sakralizację, animizm czy deifikację, przy zastrzeżeniu, że mogą to być przejawy „romantycznego” sposobu podejścia do niej. Następna rozbieżność dotyczy papieskiej wizji człowieka, w której istnieje ślad zacierania transcendencji człowieka wobec przyrody, mocno podkreślanej przez tomizm. Kolejna różnica zdań jest zauważana w kwestiach etycznych, ponieważ w tekstach Franciszka są sformułowania, wskazujące na zrównanie troski o człowieka z troską o środowisko naturalne oraz podważające uniwersalny charakter zasad etycznych, co jest sprzeczne z etyką tomistyczną. Ta sama uwaga odnosi się do papieskiego rozumienia zasad religijnych, które nie stosują się do wszystkich ludzi w jednakowym stopniu.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk A., *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo NAVO, Warszawa 1999.
- Darowski R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego, Wrocław 1994.
- Dołęga J.M., *Człowiek w zagrożonym środowisku. Z podstawowych zagadnień zoologii*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1998.
- Dołęga J.M., *Problematyka ochrony środowiska społeczno-przyrodniczego w zoologii i ekofilozofii*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1999, 10-26.
- Franciszek, *Christus vivit*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2019.
- Franciszek, *Evangelii gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2013.
- Franciszek, *Gaudete et exultate*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2018.
- Franciszek, *Laudato si'*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2015.
- Franciszek, *Lumen fidei*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2013.
- Franciszek, *Querida Amazonia*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2020.
- Gałkowski J.W., *Praca i człowiek*, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1980.
- Gogacz M., *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki absolutnego istnienia*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1970.
- Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, red. A. Andrzejuk, Wydawnictwo NAVO, Warszawa 1995.
- Granat W., *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1960.
- Heller M., *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Znak, Kraków 2004.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1981.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1993.
- Jaroszyński P., *Filozofia kultury*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, 478-480.
- Jaworski M., *Bóg filozofów i Bóg wierzących*, w: *Wybór pism filozoficznych*, red. K. Mikucki, Episteme, t. 28, Wydawnictwo AUM, Olecko 2003, 165-176.
- Jaworski M., *Metafizyka*, Wydawnictwo PAT, Kraków 1998.
- Kamiński S., Krąpiec M.A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, TN KUL, Lublin 1962.

- Kowalczyk S., *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Kowalczyk S., *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1981.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1990.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1993
- Krąpiec M.A., *Człowiek w kulturze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999.
- Krąpiec M.A., *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.
- Krąpiec M.A., *Odzyskać świat realny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999.
- Krąpiec M.A., *Rozmowy o metafizyce. A. Maryniarczyk rozmawia z M.A. Krąpcem*, Stowarzyszenie Młodzieżowe „Życie i Poznawanie”, Lublin 1997.
- Krąpiec M.A., *Słowo wstępne*, w: A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, 9-11.
- Krąpiec M.A., *Życie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu Lublin, 2008, 971-984.
- Lemańska A., *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1998.
- Lemańska A., *Praktyczna filozofia przyrody alternatywą klasycznej filozofii przyrody?*, *Studia Philosophiae Christianae* 33(1997)1, 133-138.
- Łukomski J., *Podstawy chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1999, 177-202.
- Maryniarczyk A., *Metafizyka ekologii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999.
- Maryniarczyk A., *Zeszyty z metafizyki*, z. 3, SITA, Lublin 1999.
- Sadowski R., *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2015.
- Stępień A.B., *Propedeutika estetyki*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1975.
- Styczeń T., *Wprowadzenie do etyki*, TN KUL, Lublin 1993.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Znak, Kraków 1983.
- Ślipko T., A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 1982.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, TN KUL, Lublin 1999.

- Wojtyła K., *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, Instytut Jana Pawła II, Kraków 2000.
- Wróblewski Z., *Ekologii filozofia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, 67-77.
- Zdybicka Z.J., *Człowiek i religia*, TN KUL, Lublin 1977.

THE PHILOSOPHICAL DIMENSION OF POPE FRANCIS'S THEORY OF ECOLOGICAL SPIRITUALITY IN THE LIGHT OF THOMISTIC PHILOSOPHY

Abstract. This article is an attempt to isolate and describe the philosophical aspects of Pope Francis's theory of ecological spirituality and compare them with Thomistic thought, as developed by Polish philosophers in modern times. This is something philosophers have already noticed, because this type of spirituality is about man's relationship with the most generally understood reality, i.e. himself, nature, culture and religion. Our examination of both positions will reveal numerous analogies as well as some differences in their understanding of nature, the human person, culture (ethics) and religion, which at least partly can be explained by the ambiguity of some papal formulations.

Keywords: ecological spirituality; Pope Francis; Thomism; nature; man; culture; religion

Kazimierz Mikucki

Instytut Teologiczny im. Św. Józefa Bilczewskiego, Lviv/Lwów, Ukraina
(Theological Institute of Saint Joseph Bilczewski, Lviv, Ukraine)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5589-2681>

mikkaz@lviv.farlep.net

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.12

WOJCIECH P. GRYGIEL

AN ECOLOGICAL PERSPECTIVE IN EVOLUTIONARY THEOLOGY

Abstract. A new paradigm in theology, termed evolutionary theology, supports the understanding of ecology as the proper ordering of the relations between living organisms and their environment. It is argued that evolutionary theology yields a unique conceptual framework in which the human species share a common history with the entire Universe and respecting nature's integrity means securing a common destiny to everything that exists. This is a powerful motivation for adopting a balanced ecological attitude aimed at respecting nature's inherent integrity. Furthermore, proposing theological arguments to substantiate ecological claims will help neutralize the objections that religion as such promotes anti-ecological attitudes. Such objections become more pressing when religion focuses exclusively on the afterlife in the immaterial and eternal world to come, and neglects the well-being of the material and temporal Universe.

Keywords: evolution; ecology; harmony; picture of the world; new creation

1. Introductory remarks. 2. The contemporary concern. 3. Methodological issues. 4. A better home beyond Earth? 5. Nature that cooperates. 6. Conclusions.

1. INTRODUCTORY REMARKS

The rational exploitation and protection of the natural environment and its resources have become one of the central contemporary issues that arise in the context of the relations of mankind to the totality of reality in which man lives and, most importantly, with which man interacts. It has also received proper attention in the teachings of the Catholic Church as evidenced by the writings of the following popes: John XXIII,¹ Paul VI,² John Paul II,³ Benedict XVI⁴ and Francis

1 John XXIII, Encyclical *Pacem in Terris*.

2 Paul VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*, Art. 21, AAS 63(1971), 416-417.

3 John Paul II, Catechesis (17 January 2001), Art. 4, Insegnamenti 41(2001)1, 179.

4 Benedict XVI, *Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See* (8 January 2007), AAS 99(2007), 73.

who authored in 2015 a seminal encyclical on the topic of ecology entitled *Laudato si'*. Equipped with intellect, man possesses the unique ability to discover the laws governing the Universe whereby he or she is able to exercise considerable control over the course of natural events and subject the powers of nature to his/her specific goals. This ability manifested itself from the times of the ancient Greece to the Ionian School of the philosophy of nature when nature was demythologized, that is, its functioning was no longer perceived as dependent on the arbitrary decisions of deities but as resulting from the regularities built into nature's own fabric⁵. In short, this was the birth of science. There is no doubt that science accords with the biblical command to Adam and Eve in the *Book of Genesis*: "And God blessed them, and God said unto them, Be fruitful, and multiply, and fill the earth, and subdue it: and have dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over every living thing that moves upon the earth"⁶.

The aim of this article is to employ the outcomes of evolutionary theology to provide theological support to ecology understood as the proper ordering of the relations between living organisms and their environment. Evolutionary theology is a novel paradigm in theology that assumes the evolutionary dynamic picture of the Universe as its conceptual foundation. The beginnings of evolutionary theology reach back to the works of Teilhard de Chardin⁷ and Karl Rahner.⁸ The major contribution to its establishment and development, however, comes from the works of such renowned contemporary scholars as

5 E.g.: O. Pedersen, *The Two Books: Historical Notes on Some Interactions Between Natural Science and Theology*, Vatican Observatory Foundation, Vatican City 2007, 4-7; Francis, Encyclical *Laudato si'*, Art. 78.

6 Gen 1:28.

7 T. de Chardin, *The Phenomenon of Man*, William Collins, London 1959.

8 K. Rahner, *Christology Within an Evolutionary World*, in: K. Rahner, *Theological Investigations V*, Helicon Press, Baltimore 1966, 157-192.

Arthur Peacocke,⁹ John Haught,¹⁰ Dennis Edwards,¹¹ Francisco J. Ayala,¹² and Michael Heller.¹³ It will be argued that evolutionary theology yields a suitable conceptual environment in which all beings in the Universe (including the human species) are recognized to share a common history and that respecting nature's integrity means securing our common destiny. This yields a powerful motivation for adopting the balanced ecological attitude aimed at respecting nature's inherent integrity. Also, employing theological arguments to substantiate ecological claims will serve the additional purpose of alleviating the objections that religion promotes anti-ecological attitudes. Such objections arise on the grounds that religion focuses exclusively on the afterlife in the immaterial and eternal world to come and neglects the well-being of the material and temporal Universe. For instance, the Australian philosopher John Passmore asserts that the most suitable conceptual framework to foster ecological attitudes is pure naturalism because the belief that the Earth is man's only and final home provides a much stronger ecological motivation.¹⁴ Ultimately, one can hope that evolutionary theology will assist in bringing Pope Francis' urge for an ecological conversion into a satisfactory fulfillment.

9 E.g.: A. Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

10 J. Haught, *Is Nature Enough?: Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; J. Haught, *God After Darwin: A Theology of Evolution*, Westview Press, Boulder 2008; J. Haught, *Making Sense of Evolution: Darwin, God and the Drama of Life*, Westminster John Knox Press 2010; J. Haught, *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe*, Bloomsbury, New York – London – Oxford – New Delhi – Sydney 2015; J. Haught, *The New Cosmic Story: Inside Our Awakening Universe*, Yale University Press, New Haven – London 2017.

11 E.g.: D. Edwards, *The God of Evolution: A Trinitarian Theology*, Paulist Press, New York 1999.

12 F.J. Ayala, *Darwin's Gift to Science and Religion*, Joseph Henry Press, Washington 2007.

13 E.g.: M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, Tarnów, Biblos 2002, 135-151.

14 J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Scribner, New York 1974, 184.

2. THE CONTEMPORARY CONCERN

The process of subduing the Earth has gained a new momentum with the onset of the contemporary scientific method that dates back to the times of Galileo in the 17th century. In contrast to the pre-scientific era, in which science largely relied on the *passive* observation of nature, the contemporary method is *active* in its pursuit as it centers on asking questions to nature in the form of carefully designed experiments. As a result, nature reveals its regularities that find their best expression with the use of the language of mathematics. It remains beyond doubt that the scientific method is aggressive, namely, it allows for the penetration of the most distant areas of reality ranging from the Planck level on the scale of 10^{-34} m to the cosmic scale of 10^{30} m. Moreover, science has the power to unlock the mysteries of systems of very high complexity such as the human brain. One can get the impression that the humble subduing of nature may easily transform into man's desire to conquer nature and lord over it in an entirely unconstrained manner. Inasmuch as man's power in this regard is significant, scientists of great authority such as Albert Einstein, for instance, have clearly expressed their conviction on the radical disproportion between the limited depth of the scientific grasp and the vast areas of the physical reality yet to be discovered.¹⁵ Contrary to many scientific claims, the human mind is nowhere near the total dominion over nature. Therefore, attitudes of humility and respect for nature's integrity should be the norm.

A cursory survey of the contemporary scene, however, leads to the inescapable conclusion that in many areas human intervention on nature has considerably shifted from subduing to exploitation and, to put things bluntly, to the extortion of nature for the sole purpose of consumption. This, in turn, has effected a marked imbalance in nature that results in pollution, global climate change, destruction of

15 A. Einstein, *The World As I See It*, Forum and Century 84(1931), 193-194.

forests, disappearance of species of plants and animals. Pope Francis expresses the following concern: “The continued acceleration of changes affecting humanity and the planet is coupled today with a more intensified pace of life and work which might be called »rapidification«. Although change is part of the working of complex systems, the speed with which human activity has developed contrasts with the naturally slow pace of biological evolution. Moreover, the goals of this rapid and constant change are not necessarily geared to the common good or to integral and sustainable human development. Change is something desirable, yet it becomes a source of anxiety when it causes harm to the world and to the quality of life of much of humanity”.¹⁶

At this point a true paradox emerges: the laws of the Universe have toiled for billions of years to bring about the complexity and diversity of living forms in the Universe crowned at the late stage of its development with the human brain, in which complexity comes to its proper peak. And it is now this very brain or, more precisely, the human mind that is endowed with the capacity to turn against what the entire Universe has brought forth and, ultimately, itself.

The upsetting of the balance of nature strikes most visibly at the heart of the Greek understanding of the Universe as a manifestation of harmony expressed in the proportions that govern the extremely complex relations between organisms living in the Universe and their environment. This is precisely the place where *ecology* enters the scene with its aim of establishing the nature of these relations and deepening our understanding of why they take up a particular form that optimizes the welfare of all that lives. After all, no living organism can exist without the environment. Consequently, ecology claims the authority to formulate the laws which make the subduing of nature by humans rational. It is the very belief in the existence of this rationality that entitles ecologists to voice their concerns when

¹⁶ Francis, *Laudato si'*, op. cit., Art. 18.

nature's harmony is disrupted and nature is irrationally exploited. Although the preventive aspects of ecology seem to dominate its common understanding in the public discourse, in the strict sense they are derivative of what ecology sets as a standard of the rational measures for handling natural resources.

Inasmuch as one can offer many natural arguments why the harmony of the relations between living organisms and their environments need to be safeguarded, the theological perspective on ecology yields additional reasons for fostering ecological attitudes. Pope Francis affirms this point in the following way: "This responsibility for God's earth means that human beings, endowed with intelligence, must respect the laws of nature and the delicate equilibria existing between the creatures of this world, for »he commanded and they were created; and he established them for ever and ever; he fixed their bounds and he set a law which cannot pass away« (Ps 148:5b-6)".¹⁷

Theological reasons will obviously count as a legitimate reference point for those who are believers. Theology brings in the additional reason why the environment in which man lives does not constitute his/her exclusive property, with which they can proceed as they please. Both man and the environment are effects of the Divine creative activity and, consequently, they are dependent on the laws inscribed into nature by God. In other words, theology shows why man cannot qualify as nature's sovereign and that human beings are but elements of the overarching Divine plan of creation.¹⁸ Thus, the theology of creation constitutes the main area of theological inquiry pertinent to the justification of the rationality revealed by ecology.

From the theological point of view creation means the commencement of the existence of the contingent order of being. The question on the origin of the variety of non-living and living forms in the Universe, however, belongs to the domain of science,

¹⁷ Francis, *Laudato si'*, op. cit., Art. 68.

¹⁸ Ps 24:1, Det 10:14, Lev 25:23.

which, as it has been explained above, has the capacity to unveil the laws that govern the possible changes of organization and complexity in the physical world. In order to emphasize the Divine causality not only at the moment of creation but also in the maintenance of the totality of things in existence, the term *creation continua* has been coined out. This expression has acquired its extended meaning in the context of evolutionary theology, in which creation is understood as a continuing process that increases the complexity of the Universe by means of the laws of evolution. Such a process will bring the Universe to its ultimate fulfillment.

3. METHODOLOGICAL ISSUES

Before delving into theological arguments for ecological concerns, a brief methodological justification of the claims of evolutionary theology seems fitting.¹⁹ Most generally, theology aims at the conceptual exposition of the content of revelation. Since it is always man who is the recipient of the Divine revelation, theology is conditioned by the *relation* between man and God, that is, the encounter of the human mind with the revealed content.²⁰ Consequently, purely naturalistic conceptual frameworks must be used in order to provide the proper expression of this content. This entails that an absolutely objective theological cognition is impossible. This idea was boldly articulated by Rahner, who insisted on this issue – relativized transmission and acceptance of the tenets of faith.²¹ Moreover, the theological expression can never escape the significant tension between the finite character of the conceptual basis and the

19 For a broader introduction to the pertinent methodological issues in theology see: W.P. Grygiel, *Evolutionary Theology: A New Chapter in the Relations between Theology and Science*, *Studia Philosophiae Christianae* 56(2020)3, 101-123.

20 Vatican II, *Dei Verbum*, Art. 11, 12.

21 E.g.: K. Rahner, *Anthropologie (theologische)*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg/Br. 1957-67, col. 618-627.

infinity of God. That is, concepts can never reach the Divine essence in a literal sense, but only by means of analogy (metaphor).

It is now commonly maintained that each theological formulation depends on a *picture of the world*, that is, a set of beliefs on the structure of the Universe, the nature of man and the nature of human cognition. As a result, religious beliefs engage elements of both religious and non-religious nature and the tools to regulate the non-religious component lie outside of the competence of religion.²² This is deeply affected by the changing picture of the world because it depends directly on the scientific knowledge of the structure of the Universe. Since religious beliefs must out of necessity reflect truth or, more precisely, be in its closest possible proximity, the unceasing improvement of the picture of the world that they contain is of prime importance for their credibility.²³ It was clearly indicated by St. Basil that our increasing knowledge of the Universe results in the constant improvement of the conceptual basis of theology, whereby more fitting analogies can be developed to refract the Divine essence.²⁴

The dependence of the theological expression on the picture of the world yields the proper methodological foundation for the paradigm of evolutionary theology. By saying that theology is evolutionary, however, one by no means implies the relativization of the Divine truths. Rather, one merely points to the shift of the conceptual basis of the theological expression from the pre-scientific, *static* picture of the world to the scientific and *dynamic* one.²⁵ According to the dynamic picture, the currently observed great complexity and diversity of

22 E.g.: M. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, in: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, ed. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Biblos, Tarnów 1996, 13-27; Z. Liana, *Teologia a naukowe obrazy świata*, in: *Wiara i nauka*, ed. J. Mączka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, 69-90.

23 St. Augustine, *De Genesi ad litteram* I, 19-20; PL 34, 260 f.

24 St. Basil, *De legendis gentilium libris*, PG 31, 565 and 568.

25 E.g.: J. Turek, *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu wszechświata*, in: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, op. cit., 125-145.

living organisms results from the process of their gradual evolution from simpler forms, with natural selection as its main mechanism.²⁶

4. A BETTER HOME BEYOND EARTH?

The detailed explanation of the 'picture of the world' category will now serve to illustrate the main point of this inquiry, namely, that the dynamic picture of the world allows for a much more powerful articulation of ecological concerns. To this end, one needs to focus in particular on the profound change of the character of the theological account of the relation of man to the Universe, which follows from replacing the static, pre-scientific picture of the world with the dynamic and scientific one. The nature of this change has been thoroughly studied and characterized by John Haught, one of the contemporary leading evolutionary theologians. The outcomes of his penetrating analysis will constitute the basis for showing how evolutionary theology can be usefully employed to articulate a theological support for ecology.

The central theme which permeates most of Haught's theological writings concerns what he terms the *metaphysics of the future*. His major goal is to give a proper expression to one of the fundamental biblical threads, namely, that of the Divine promise. He maintains that the evolutionary picture of the world, in which the Universe is yet unfinished, is the best conceptual framework for this purpose. There is no doubt that Haught is strongly reliant on Teilhard de Chardin, to whom he makes numerous references. In order to achieve a better comparative effect, however, Haught sets his analysis against two other pictures of the Universe: the *archeological* and the *analogical*. He terms the evolutionary picture *anticipatory*.²⁷ Since the archeological picture supports anti-religious attitudes, it remains beyond the scope

26 E.g.: F.J. Ayala, *Darwin's Gift to Science and Religion*, op. cit.

27 J. Haught, *Resting on the Future*, op. cit., 58-64.

of this paper and will no longer be referred to in what follows. It concerns the interplay between the analogical and anticipatory pictures, which allows for a proper articulation of the impact of evolutionary theology on the radical improvement of theological support to ecological attitudes.

‘Analogical’ refers to the pre-scientific, static picture of the world that still dominates much of contemporary theological thinking. The central characteristic of this picture is that the perfection of the order created derives from its participation in the ultimate perfection of God.²⁸ Participation in turn entails analogy. Consequently, nature takes up a hierarchical form in which each level reveals the Divine mystery proportionally to its closeness to what is eternal. Haught rightly notices that this picture can be also referred to as ‘sacramental’ because it allows for the manifestation of what is sacred. In other words, creation has the capability of making the Divine analogically present whereby nature’s beauty and diversity symbolize the Divine. By having a sacramental character, nature acquires a unique value for what it is and that very value becomes a safeguard against the exploitation of nature for the particular goals of man. The ensuing obligation of reverence towards creation provides legitimate justification for ecological concerns. However, Haught argues that the analogical picture may also promote a detachment from the world since it is only in the full communion with the Divine fullness that man finds his or her final goal. Nature is not ultimate and man can easily perceive himself or herself only as a pilgrim through “the valley of tears”. The following quote exhaustively captures Haught’s major theological point: “Traditional otherworldly Catholicism has

28 St. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* III, 64, 9: “Res autem participat divinam bonitatem per modum similitudinis, in quantum ipsae sunt bona. Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, tu philosophus dicit: cui etiam consonat Scriptura divina, Gen. 1., cum dicitur, vidit Deus quae fecerat, et erat valde bona, cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod erat bona”.

often turned the sense of religious homelessness into ecologically problematic cosmic homelessness. It has promoted a spirituality of detachment that works against a sense of being at home in nature.... A sense of not belonging to nature undoubtedly promotes ecological indifference. A predilection for cosmic homelessness can twist the ideal religious homelessness into an escapism that makes nature a victim of puritanical, perfectionist spiritual detachment. Earth, in that case, comes as a place to get away from in order to find salvation. The natural world then serves the function of being only a »school« in which the soul undergoes a discipline that renders it worthy of inheriting eternal life apart from nature”.²⁹

To sum up, eschatology becomes dangerously detached from creation. Aware of this evident drawback of the sacramental picture of the world, Haught asks the fundamental question: “How then can we love God without turning our backs on the natural world? And how can we come to cherish the natural world without surrendering our restless longing for transcendence?”³⁰

5. NATURE THAT COOPERATES

As already mentioned, Haught argues that the concerns for the ecological impact of the sacramental picture of the world are greatly alleviated in the context of the anticipatory picture of the world. This picture rests on the assumption that the Universe is yet unfinished and in the constant process of *creatio continua* driven by the laws of evolution. Most importantly, however, this picture allows one to bring evolution, eschatology and ecology into a common focus from the perspective of the Divine promise, which has been implanted into the Universe at the moment of its original creation. This promise in turn finds its proper expression in the biblical idea of the *new creation*,

²⁹ J. Haught, *Resting on the Future*, op. cit., 156.

³⁰ Ibid.

which, as clearly illustrated by St. Paul, concerns the entirety of creation being brought into its final fulfillment (Rom 8:22). Haught adds: "Any ecological theology failing to root itself in the cosmic eschatological vision, that is, in faith's sense that God's promise covers the whole evolutionary sweep of creation, is incomplete and only tangentially biblical".³¹ What this means is that eschatology brings *this* evolving cosmos to the ultimate state of the new creation, a process characterized by a marked continuity between the present and the world to come. According to such a reading, there arises a strong obligation to protect the natural world at any moment of the Universe's history because by keeping the integrity and beauty of what evolution has already brought forth, man strengthens his/her own hope for the final renewal of everything that exists.

Interestingly enough, Haught does not argue that protecting the natural world secures the subjective sense of the final fulfillment. Rather, he merely stresses the objective requirement that this very fulfillment will indeed take place. This means that by adopting proper ecological attitudes man takes direct responsibility for the new creation, because neglecting ecology may directly upset the course of evolution. Haught captures this issue in the following passage: "Those who are sensitive thought the element of promise in nature with the mourn the poisoning of land, air, streams, oceans, and that destruction of ecosystems everywhere, not only for the suffering this causes us humans but also because such negligence leads logically to the termination of terrestrial evolution, and surely also to a frustration of God's own creative envisagement of the future. It is not all that the human present but also the cosmic future that is diminished by our ecological devastation".³²

With this major inference in view, Haught moves on to consider two additional points that expand on the ecological import of

31 J. Haught, *God After Darwin*, op. cit., 159.

32 *Ibid*, 168.

evolutionary theology.³³ Firstly, since the Universe is unfinished and in the constant process of *creation continua*, it lacks perfection and, consequently, it does not deserve the attitude of prostration but rather that of veneration and respect. In stating this Haught clearly wishes to eschew the aforementioned claims of the naturalist and anti-religious agendas, which derive their ecological motivations from perceiving nature as man's ultimate fulfillment. In other words, the true motivations for ecological attitudes should not come from treating nature as divine here and now, but from acknowledging nature's path to attaining what Teilhard de Chardin would name *the Omega point*. Secondly, the unfinished character of the Universe indicates that the Earth may offer limited amounts of natural resources and that rationality has to be observed in the process of taking advantage of its resources. In addition to these two points, Haught seems to draw broader implications by touching upon one of the most central issues in natural theology, namely, that of evil, cruelty and perishability in the Universe. He states that: "living with a sense that nature is promise rather than perfection allows us to tolerate its transiency and its defects, including instances where it seems indifferent to us".³⁴

Unfortunately, the scope of this paper does not allow for any further elaboration on this intriguing issue.

6. CONCLUSIONS

The overall outcome of the inquiry carried out in this paper does not leave a doubt that by resorting to the conceptual tools of evolutionary theology one obtains much stronger motivations for ecology, as compared to incentives offered by classical theology grounded in the static, pre-scientific picture of the world. The novelty brought out by this promising contemporary paradigm in theology consists in accepting

³³ Ibid, 163-166.

³⁴ Ibid, 166.

that man and the physical Universe are very tightly coupled by sharing a common history, the 'stuff' they are made out of and, ultimately, a destiny. The depth of this coupling is best evidenced in the assertion that the Universe must be both large and old to bring forth an entity of such complexity as a human being.³⁵ Since the Earth can no longer be considered as man's cosmic exile and, most importantly, preserving the integrity of what has so far been produced by evolutionary mechanism impacts the paths to the new creation, there arises a profound moral obligation to secure the rational character of the relations of man to nature and its resources. Deepening our understanding of the importance of ecology achieved within evolutionary theology constitutes an important outcome that will certainly enhance man's awareness of the necessity to respect the harmony and beauty of nature, thereby securing the fulfillment of the Divine promise that he or she shares with the entirety of the physical Universe.

Although the above paragraph conveys the essence of the advantages of addressing ecological issues from the viewpoint of evolutionary theology, there remains the following question: why this particular theological paradigm has enabled a better understanding of ecological issues? Following on from the conciliar constitution *Dei Verbum*, the 'deposit of faith' conveyed to the Apostles gradually reveals itself as our insight into the Divine mysteries deepens: the truths entrusted to the apostles can be expressed by gradually improving conceptual frameworks, thus allowing for a greater penetration into the Book of Nature.³⁶ Since the depth of this penetration effected by contemporary sciences significantly surpasses our previous understanding of nature, a theology based on the conceptual foundation of such sciences deserves to be termed *par excellence* the continuation of the doctrinal tradition developed with the use of pre-scientific conceptual tools. What is most

35 M. Heller, *Filozofia przypadku*, Copernicus Center Press, Kraków 2012, 276.

36 W.P. Grygiel, *In What Sense Can the Scientifically Driven Theology Be Considered as the Continuation of the Doctrinal Tradition?*, *Theological Research* 6(2018), 31-52.

important, however, is that this continuity is not devoid of methodological principles. Rather, its soundness is grounded in the rationality of the Universe as the expression of the immanence of the *Logos*.

BIBLIOGRAPHY

- Ayala F.J., *Darwin's Gift to Science and Religion*, Joseph Henry Press, Washington 2007.
- Benedict XVI, *Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See* (8 January 2007): AAS 2007, Vol. 99, 73.
- de Chardin T., *The Phenomenon of Man*, William Collins, London 1959.
- Edwards D., *The God of Evolution: A Trinitarian Theology*, Paulist Press, New York 1999.
- Einstein A., *The World As I See It*, Forum and Century 84(1931), 193-194.
- Francis, Encyclical *Laudato si'*, Vatican City State 2015.
- Grygiel W.P., *Evolutionary Theology: A New Chapter in the Relations between Theology and Science*, Studia Philosophiae Christianae 56(2020)3, 101-123.
- Grygiel W.P., *In What Sense Can the Scientifically Driven Theology Be Considered as the Continuation of the Doctrinal Tradition?*, Theological Research 6(2018), 31-52.
- Haught J., *God After Darwin: A Theology of Evolution*, Westview Press, Boulder 2008.
- Haught J., *Is Nature Enough?: Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Haught J., *Making Sense of Evolution: Darwin, God and the Drama of Life*, Westminster John Knox Press 2010.
- Haught J., *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe*, Bloomsbury, New York – London – Oxford – New Delhi – Sydney 2015.
- Haught J., *The New Cosmic Story: Inside Our Awakening Universe*, Yale University Press, New Haven – London 2017.
- Heller M., *Filozofia przypadku*, Copernicus Center Press, Kraków 2012.
- Heller M., *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, in: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, eds. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Biblos, Tarnów 1996, 13-27.
- Heller M., *Sens życia i sens Wszechświata*, Biblos, Tarnów 2002.
- John Paul II, *Catechesis (17 January 2001)*, Insegnamenti 41(2001), 179.
- John XXIII, Encyclical *Pacem in Terris*, Vatican City State 1963.

- Liana Z., *Teologia a naukowe obrazy świata*, in: *Wiara i nauka*, ed. J. Mączka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, 69–90.
- Passmore J., *Man's Responsibility for Nature*, Scribner, New York 1974.
- Paul VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*, Vatican City State 1971.
- Peacocke A., *Theology for a Scientific Age*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Pedersen O., *The Two Books: Historical Notes on Some Interactions Between Natural Science and Theology*, Vatican Observatory Foundation, Vatican City State 2007.
- Rahner K., *Anthropologie (theologische)*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, eds. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg/Br. 1957–67, col. 618–627.
- Rahner K., *Christology Within an Evolutionary World*, in: K. Rahner, *Theological Investigations V*, Helicon Press, Baltimore 1966, 157–192.
- St. Augustine, *De Genesi ad litteram I*, ed. J. Zecha, Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae, Vienna 1894.
- St. Basil, *De legendis gentilium libris*, ed. F. Boulenger, Paris 1935.
- St. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles III and IV (Latin-English Opera Omnia)*, ed. The Aquinas Institute, Emmaus Academic 2019.
- Turek J., *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu wszechświata*, in: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, eds. M. Heller, S. Budzik, S. Wszółek, Biblos, Tarnów 1996, 125–145.
- Vaticanum II, *Dei Verbum*, in: *Vatican Council II, The Conciliar and Post Conciliar Documents*, ed. A. Flannery, Costello Publishing Company, Northport – New York 1980, 750–765.

Wojciech P. Grygiel

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny

(The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Faculty of Philosophy, Poland)

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków

(Copernicus Center for Interdisciplinary Studies of the Jagiellonian University, Cracow, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2599-0410>

wojciech.grygiel@upjp2.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.13

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

MORALNOŚĆ JAKO ERZAC DUCHOWOŚCI. FILOZOFICZNE UWAGI NA TEMAT NIEKTÓRYCH NURTÓW WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII

Streszczenie. Pytanie o metodologiczny i teoriopoznawczy status obrazu Boga we współczesnej teologii jest jednym z najważniejszych, jakie należy postawić w świetle przemian społeczno-religijnych, następujących we współczesnym społeczeństwie. Odchodzenie od instytucjonalnie praktykowanej wiary religijnej jest bowiem często spowodowane obrazem Boga (i relacji między Bogiem a człowiekiem), który dla współczesnego człowieka staje się coraz mniej możliwy do zaakceptowania. Nie jest to jedynie kwestia ludzkiej niezgody, motywowanej postawą antyreligijną, lecz przede wszystkim skutek zniekształcenia go we współczesnym przekazie teologicznym, homiletycznym i katechetycznym. Obraz ten, kreowany najpierw w teologii, został nadmiernie obciążony elementami, nawiązującymi do powinności moralnej człowieka, a jednocześnie w znacznym stopniu zubożony o elementy wywodzące się z jego doświadczenia egzystencjalno-duchowego. Odzyskanie bardziej adekwatnego obrazu Boga wymaga wnikliwego namysłu filozoficznego nad samą teologią oraz zrekonstruowania tego obrazu na podstawie pogłębionego odniesienia do treści biblijnych, wraz z jednoczesnym powiązaniem ich z aktualnym doświadczeniem religijnym człowieka, ujawniającym się w jego egzystencji.

Słowa kluczowe: moralność; duchowość; teologia; filozofia teologii; mistyka; filozofia Boga

1. Wstęp. 2. Teolog-egzystencjalista. 3. Teologia rozumiana jako moralna powinność. 4. Teologia rozumiana jako mistyka. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Termin „erzac” [niem. *Ersatz*] stał się popularny w Niemczech w czasie I wojny światowej, gdy gospodarka niemiecka zaczęła wytwarzać zastępniki produktów, których powszechnie brakowało. Szczególnie często stosowanym wówczas erzacem była m.in. kawa zbożowa (zamiast kawy tzw. „prawdziwej”). Z kolei w czasach socjalizmu

w Polsce produkowano tzw. wyroby czekoladopodobne (zamiast czekolady). Słowo to oznacza więc imitację, namiastkę, substytut, środek zastępczy, zamiennik w stosunku do tego, czego brakuje i co jest, przynajmniej chwilowo, niedostępne, choć bardzo upragnione i pożądane.

Erzace mogą występować nie tylko w przypadku rzeczy materialnych, ale są tworzone także w przestrzeniach ludzkiej myśli, ludzkich idei i w tych wymiarach egzystencji człowieka, które dotyczą spraw ducha. Dzieje się to zwykle wtedy, gdy człowiekowi nie starcza odwagi, otwartości i intelektualno-egzystencjalnej uczciwości, aby zmierzyć się z jakimś wyzwaniem życiowym, wobec którego zostaje postawiony. Pojawiają się wówczas wspomniane zastępniki, substytuty i namiastki, które imitują prawdę, dając złudne odczucie spokoju, uporządkowania, harmonii i pewności. Nawet teologia, jako wytwór ludzkiej myśli, oświeconej łaską objawienia religijnego, nie pozostaje od nich wolna. Obrazy Boga także mogą być erzacami – mogą skutecznie i trwale imitować i zastępować Boga, doświadczanego w ludzkiej, jednostkowej egzystencji oraz zbiorowej, wspólnotowej historii¹.

Jednym z takich substytutów teologicznych bywa moralność. „Cała refleksja teologii moralnej została zbudowana na powinności. Dlatego dzisiaj ludzie często stawiają pytania, które są pytaniami o grzech. Np. »Czy to jest grzech, jeżeli ją pocałuję w policzek? A jeżeli w usta?« To jest właśnie myślenie tylko w kategoriach powinności. Takie myślenie bardzo wypacza obraz Boga”². Rzecz jasna nie chodzi o to, że moral-

1 Zagadnienie rozumienia Boga oraz kwestia adekwatności naszych pojęć na Jego temat były przedmiotem wielu osobistych rozmów i dyskusji, które prowadziłem z ks. Grzegorzem Bugajakiem w czasie naszej wspólnej pracy w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie. Wielokrotnie wspólnie dochodziliśmy w nich do podstawowego wniosku, iż teologiczne poznanie Boga powinno być wolne od nadmiernego uteoretyzowania na gruncie dogmatyzmu religijnego, a bardziej otwarte na doświadczenie egzystencjalno-duchowe współczesnego człowieka.

2 W. Giertych, *Rewolucja w moralności*, List (2003)3, 16.

ność jest czymś złym lub niepotrzebnym. Problem polega na owym „zastępowaniu”, czyli uczynieniu z moralności zamiennika dla relacji z Bogiem, opartej na doświadczeniu duchowym, które wytwarza się w złożonych, wielowymiarowych realiach ludzkiej egzystencji. Moralność ma swoją rolę w ludzkim życiu, podobnie jak kawa zbożowa ma właściwe sobie miejsce w ludzkiej diecie. Dopiero gdy zaczyna udawać to, czym faktycznie nie jest, i rości sobie prawo do nie swojej roli, staje się zagrożeniem dla podstawowego i nieredukowalnego odniesienia człowieka względem wszelkiej rzeczywistości, jakim jest prawda. Ratunkiem przed taką sytuacją staje się możliwie szczere i śmiałe podjęcie wyzwań, jakich dostarcza nam życie, szczególnie wtedy, gdy boleśnie konfrontują nas one z naszymi utwierdzonymi przekonaniem, ustalonymi raz na zawsze „dogmatami” i teoriami na temat tego, kim jest i jaki jest Bóg.

Niniejszy artykuł jest inspirowany częstymi dyskusjami, prowadzonymi w gronie pracowników Sekcji Filozofii Przyrody Instytutu Filozofii UKSW w Warszawie (przekształconej w Katedrę Filozofii Przyrody w 2019 roku), w których, wychodząc od bieżących wydarzeń mających miejsce w Kościele katolickim w Polsce i na świecie, rozważaliśmy zagadnienie możliwości i natury ludzkiego poznania (doświadczenia) Boga, znaczenie teologii jako zbioru ludzkich teorii na Jego temat, oraz rolę filozofii w interpretowaniu i formułowaniu prawd wiary religijnej. Poniższa wypowiedź może więc zostać zakwalifikowana do filozofii teologii, którą w tym przypadku należy rozumieć jako metodologiczny i teoriopoznawczy namysł nad twierdzeniami teologii katolickiej. W szczególności chodzi w niej o sprawę najbardziej podstawową, mianowicie o to, jakie powinno być rozumienie statusu źródeł poznania teologicznego i jakie znaczenie należy przypisać wśród nich doświadczeniu egzystencjalno-religijnemu poszczególnych osób. Z punktu widzenia filozoficznego zagadnienie to sytuuje się na styku filozofii Boga i filozofii religii, gdyż z jednej strony dotyka kwestii możliwości i ograniczeń posiadania przez człowieka adekwatnego obrazu Boga, a z drugiej problemu

praktycznego – osobowego odniesienia się człowieka do Boga, którego człowiek stara się doświadczyć i poznać.

2. TEOLOG-EGZYSTENCJALISTA

Ilustracją i swoistym osobowym paradygmatem dla wspomnianej postawy szczerego i odważnego podjęcia wyzwań, jakich dostarcza nam życie, może być doświadczenie życiowe i zarazem reakcja na nie biblijnego Hioba. Hiob to jedna z tych postaci biblijnych, które łatwo jest zaszufladkować, przyklejając im odpowiednią, jednoznaczną etykietkę. Jego historia stała się tematem licznych komentarzy biblijnych, utworów poetyckich, przedstawień malarskich, literackich parafraz³. Najczęściej pojawia się on w nich jako przykład-symbol niezłomnej cierpliwości i niezachwianej ufności, pokładanej w Bogu, wobec którego jest wierny⁴. Równocześnie postrzegany jest jako człowiek-dramat, niepojęty dla jego obserwatorów: „Nie znał chyba ten człowiek łaski swego Boga / Lecz wielbił Go nadal choć nie-ludzkim głosem / Staliśmy milcząc dobić ktoś go chciał z litości / Ale stracił śmiałość wobec takiej wiary”⁵.

Można jednak odnieść wrażenie, że tak zaprezentowany Hiob to mocno uproszczona wersja bohatera biblijnej księgi. W rzeczywistości jego lamentsy, złorzeczenia, pretensje i oskarżenia pod adresem Boga kontrastują silnie z fragmentami, gdzie wydaje się być pogodzony z własnym losem i zdaje się na wolę Stwórcy. Dynamika zachowań i postaw biblijnego Hioba wskazuje więc na zasadniczy problem, z którym usiłuje zmierzyć się starożytny autor biblijnej księgi, trafnie i zwięźle wyrażony przez Tomasza z Akwinu: „Księga ta od początku

3 Zob. G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 1, tłum. z wł. B. Rzepka, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2004, 203-288.

4 Zob. przykładowo: K. Wojtyła, *Hiob*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2003.

5 J. Kaczmarski, *Hiob* (1979), w: Tenże, *A źródło wciąż bije...*, Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, Warszawa 2020, 69.

przyjmuje, że stworzenie prowadzone jest przez Bożą Opatrzność. Jednakże tym, co wydaje się przeczyć Opatrzności Bożej w odniesieniu do ludzi, jest klęska sprawiedliwych”⁶. Skoro więc problem, zawarty w historii Hioba, jest z gruntu rzeczą problemem natury teologicznej (a nie moralnej), to konsekwentnie sam Hiob powinien zostać uznany przede wszystkim za teologa (a nie za niezłomny ideał moralny). Nie jest to jednak teolog-teoretyk, który wie o Bogu tyle, ile zdołał wyczytać i przemyśleć, lecz teolog-egzystencjalista, który wie o Bogu to, co dane mu było przeżyć wobec tajemnicy Bożej obecności i aktywności.

Uznanie Hioba za teologa nie oznacza przyklejenia mu kolejnej, bardziej od innych oryginalnej etykiety. Jawi się on bowiem w swojej „ludzkiej teologiczności” jako postać złożona, „warstwowa”. Teolog, jakim jest Hiob, to w pierwszej kolejności człowiek, jak każdy z nas; po drugie człowiek, mający swoje własne, specyficzne odniesienie do Boga; i wreszcie: człowiek cierpiący wskutek życiowej katastrofy. Ta potrójna charakterystyka postaci wyznacza jednocześnie jej duchową dynamikę, która wyraża się w przyjęciu aktywnej postawy wobec Wszechmocnego, a w konsekwencji wobec Jego obrazu, posiadanego we własnej świadomości. Hiob ma więc kolejno jakby kilku bogów, a ich posiadane przez niego obrazy wyznaczają i modyfikują następujące po sobie teologie, które z kolei zwrrotnie oddziałują na teologiczną świadomość bohatera biblijnej księgi, dokonując w niej znaczących przeobrażeń. Właśnie takie sprzężenie zwrotne i wynikające z niego teologiczno-egzystencjalne oraz dekonstrukcyjno-rekonstrukcyjne przesłanie *Księgi Hioba* bywa niekiedy pomijane (a nawet krytykowane) we współczesnym chrześcijańskim modelu życia religijnego i towarzyszącej mu teologii.

Literackim odpowiednikiem postaci i doświadczenia, będącego udziałem biblijnego Hioba, jest główny bohater słynnej powieści

⁶ Tomasz z Akwinu, *Expositio in Job*; cyt. za: G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, dz. cyt., 23.

Umberto Eco, Wilhelm z Baskerville – gruntownie wykształcony franciszkanin, który „wie, że wystarczy pomyśleć i odtworzyć w swoim umyśle myśli innych”⁷. Wilhelm wierzy w siłę sprawczą rozumu ludzkiego w każdej problemowej sytuacji, jednak nie jest to ufność aprioryczna, lecz wynikająca z doświadczenia. Jego zaufanie i duma z możliwości ludzkiego rozumu biorą się z niezliczonych sytuacji, w których był świadkiem jego skuteczności. Jednocześnie możliwy do odczytania zachwył Wilhelma nad właściwościami rozumu nie jest całkowicie bezkrytyczny. Zdaje on sobie sprawę z trudu i niektórych ograniczeń w jego używaniu. „Gdyż rozumowanie na temat przyczyn i skutków jest rzeczą dosyć trudną, i sądzę, że w takiej sprawie jedynym sędzią może być Bóg. Mozolimy się już nader nad ustaleniem związku między skutkiem tak widocznym, jak spłonienie drzewa, a piorunem, który wzniecił ogień, więc tym bardziej odtworzenie długiego łańcucha przyczyn i skutków wydaje mi się równym szaleństwem, jak budowanie wieży sięgającej do nieba”⁸. Świadomość tego ograniczenia początkowo nie jest przez niego w pełni uewnętrzniona i okazuje się jedynie deklaratywna. Wilhelm wydaje się niewzruszenie przekonany o tym, że rozum, szukający pewności i porządku, jest najważniejszym narzędziem, którym człowiek nie tylko może, ale powinien się posługiwać w docieraniu do prawdy.

Poznawczo-rozumowa strategia Wilhelma w podchodzeniu do rzeczywistości początkowo wydaje się właściwa. Stopniowo i z trudem, ale skutecznie rozwiązuje on zagadkę tajemniczych śmierci mnichów w opactwie oraz dociera do księgi, będącej pośrednią przyczyną dramatycznych wydarzeń. Okazuje się jednak, że choć ustalenia, które poczynił na drodze złożonych rozumowań, są spójne i uzasadnione, nie doprowadzają go do odkrycia prawdy o faktach, lecz pozostają w znacznej mierze konstrukcją jego umysłu: misterną,

7 U. Eco, *Imię Róży*, tłum. z wł. A. Szymanowski, Wydawnictwo Noir sur Blanc, Warszawa 19935, 341.

8 Tamże, 22.

uporządkowaną, konsekwentną, lecz ostatecznie nieprawdziwą co do przebiegu zdarzeń. „Więc to tak... Sporządziłem sobie fałszywy schemat, by objaśniać posunięcia winowajcy, winowajca zaś dostosował się doń. I właśnie ten fałszywy schemat naprowadził mnie na twój ślad”⁹. Wydawać by się mogło, że opisana sytuacja powinna napełnić naszego bohatera dumą z osiągniętego sukcesu. Jednak dla człowieka ambitnego, jakim był Wilhelm, którego nie zadowala samo dojście do celu dzięki łutowi szczęścia, lecz który pragnie, aby droga do niego prowadząca nie była drogą znaną niejako „przez przypadek”, rozum skuteczny, acz błędzący, jest rozumem upokorzonym. „Dotarłem do Jorgego przez apokaliptyczny schemat, który zdawał się rządzić wszystkimi zbrodniami, aczkolwiek był przypadkowy. (...) Gdzież była cała moja mądrość? Zachowywałem się jak człek uparty, idąc za pozorem ładu, kiedy powinienem był wiedzieć dobrze, iż nie ma ładu we wszechświecie”¹⁰.

To, co spotkało Wilhelma, było niezamierzonym, niechcianym i pochodzącym z zewnątrz (od świata) upokorzeniem jego rozumu, szukającego porządku w świecie, na które to upokorzenie zazwyczaj nie ma zgody w doświadczającym go człowieku. Powoduje ono przygnębienie, zwątpienie w sens zabiegów poznawczych, w wartość podejmowanych wysiłków intelektualnych, nieraz także w obiektywny porządek rzeczy. Człowiek, poddany takiemu upokorzeniu własnego rozumu, dotkliwie cierpi, gdyż umyka mu to, co jest celem jego poznania. „Nigdy nie powątpiewałem w prawdziwość znaków, (...), są jedyną rzeczą, jaką człowiek rozporządza, by miarkować się w świecie. Tym, czego nie pojąłem, była relacja między znakami”¹¹. Niemniej klęska rozumu, upokorzonego z zewnątrz przez wieloznaczną racjonalność świata, niemożliwą do jednoznacznego zaszkladkowania, nie jest klęską całkowitą. Albowiem Wilhelm zostaje

9 Tamże, 345.

10 Tamże, 360.

11 Tamże.

właśnie dzięki upokorzeniu rozumu uleczony z nadmiernego dążenia do posiadania pewności na temat tego, jak jest, jak było i jak będzie. W jego przypadku „choroba pewności poznania” zostaje wyleczona poprzez usunięcie jej przyczyn, a nie tylko chwilowo uśmierzona przez zneutralizowanie objawów. Dzięki temu upokorzony rozum nie staje się rozumem samounicestwionym pod względem swojej wartości, nie staje się „nic nie warty”, lecz zostaje sprowadzony na adekwatny dla niego poziom funkcjonowania i w stosowny zakres możliwości działania. Rozum upokorzony w ten sposób jest rozumem oczyszczonym z nadmiernych oczekiwań, a jednocześnie nadal jest nieskrępowany, bo nie paraliżuje go lęk przed utratą całkowitej pewności, której wszak nie może osiągnąć w stopniu absolutnym. Jest więc rozumem, który pojął, czym faktycznie jest oraz na czym polegają jego rzeczywiste ograniczenia. Taki rozum wydaje się także najbliższy rozumowi Boga, gdyż – podobnie jak ten boski – zdaje sobie sprawę, jakie ograniczenia nakłada na niego istniejąca – stworzona tak, a nie inaczej – rzeczywistość. Wilhelm i biblijny Hiob nie znajdują więc tak upragnionego przez nich porządku i poczucia pewności, ale jednak docierają do prawdy o świecie i o sobie, a w konsekwencji także do prawdy o ich Boskim Stwórcy, tak odmiennym od dotychczasowych wyobrażeń.

3. TEOLOGIA ROZUMIANA JAKO MORALNA POWINNOŚĆ

Teologia rozumiana jako zbiór moralnych powinności nie jest, wbrew pozorom, wynalazkiem judaizmu czy chrześcijaństwa. Przyglądając się Hiobowi sprzed katastrofy oraz przysłuchując się wypowiedziom przyjaciół, którzy przybyli, aby towarzyszyć mu w jego cierpieniu po katastrofie, należy stwierdzić, że wspomniana teologia jest po prostu wytworem człowieka, zagubionego w złożoności świata i w relacjach z nim. Wyrasta ona z naturalnej potrzeby porządkowania rzeczywistości, kontrolowania zdarzeń i nadawania sensu temu, co okazuje się trudne do zaakceptowania w ludzkim losie, gdyż burzy

z mozołem tworzony i upragniony porządek. Dlatego teologia moralnej powinności zawsze była, jest i prawdopodobnie pozostanie pierwszą (a bardzo często niestety także ostatnią) teologią każdego rozumnego mieszkańca naszej planety, nierzadko również tego, który w żadnego religijnego boga nie wierzy. Jej pierwotność wydaje się nieunikniona, ale nie w tym należy upatrywać jej słabości. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że musi być pierwsza, gdyż stanowi pochodną dziecięcego doświadczenia świata ludzkich norm, zakazów i nakazów, które są dziecku przekazywane przez środowisko ludzi dorosłych. Rzecz w tym, że nie powinna być teologią ludzkiej dorosłości, która domaga się przejścia od „niewolnictwa” do „synostwa” i od „lęku” do „wolności” (por. *List św. Pawła do Galatów*).

W zależności od tego, w jakim kontekście społeczno-religijno-intelektualnym się ona pojawia, może przybierać postać mniej lub bardziej teologiczno-moralnie wyrafinowaną. Najprostsza jej formą jest przekonanie o konieczności tzw. dobrego życia, które w praktyce sprowadza się do nieszkodzenia innym, zaś najwyższy jej poziom stanowi religijne twierdzenie o zasłudze i nagrodzie (a zarazem: winie i karze), będące dosłownym i zazwyczaj bezrefleksyjnym rozumieniem jednego z katechizmowych sformułowań prawdy wiary Kościoła katolickiego, w którym mowa jest o tym, że „Bóg jest Sędzią sprawiedliwym, który za dobro wynagradza, a za zło karze”¹². Różne podręczniki teologii moralnej, przesłania i deklaracje moralności czy kazuistyczne rachunki sumienia są zbiorem rozbudowanych i uszczegóławiających „przepisów do zastosowania”, czyli rezerwuarem praktycznego, pozytywnego odniesienia się do wspomnianej prawdy religijnej.

¹² Na temat teologicznej poprawności tego sformułowania i pozostałych sformułowań tzw. głównych prawd wiary toczy się dyskusja, w której zwraca się często uwagę na ich teologiczną wadliwość. Zob. m.in. J. Piekutowski, *Prawdy znikąd*, Tygodnik Powszechny (2016)27, 30-32; A. Długosz, A. Sporniak, *Zrezygnujemy w katechezie z sześciu prawd wiary*, Tygodnik Powszechny (2016)27, 33; Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary w nauczaniu i przepowiadaniu Kościoła*, *Studia Bobolanum* 30(2019)4, 5-33.

Niezależnie od stopnia swego skomplikowania wyizolowana i pozbawiona szerszego kontekstu teologicznego teologia powinności moralnej nieuchronnie przeradza się w stosunkowo proste i użyteczne narzędzie dostępne wszystkim, którzy potrzebują pewności (i nieomyślności) na drodze życia religijnego. „Sprawiedliwy, prawy, bogobojny i unikający zła” (Hi 1,1) Hiob wie, jak powinien postępować i tak właśnie postępuje, a nawet profilaktycznie chroni swoim moralnym postępowaniem dzieci, które, jak sam stwierdza, mogą nie być tak świadome powinności moralnej, jak on. Taki klucz teologiczny w postaci realizowanej powinności wydaje się być uniwersalny i pasować do każdego zamka, niczym wytrych, za pomocą którego (przy odrobinie wysiłku, determinacji i cierpliwości) wszystkie drzwi wcześniej lub później staną przed nami otworem, włącznie z ostatnimi – drzwiami do nieba.

Moralna powinność, wyprowadzona wprost lub pośrednio z religijnego objawienia, jakkolwiek pociągająca w swej czytelności i sprawczości, posiada także istotną słabość: zazwyczaj bardzo szybko i niepostrzeżenie zostaje uznana za jego centrum. Owa łatwość czynienia z niej istoty życia religijnego bierze się stąd, że to, co należy robić, lub to, czego robić nie należy, jest zawsze czymś konkretnym, jasno wyrażonym i bezpośrednio dotyczącym ludzkiej egzystencji, a więc usensowniającym ją. Dzięki takiemu skonkretyzowaniu i jednocześnie uproszczeniu życia religijnego także Bóg zostaje niejako ukonkretniony, wyjaśniony i opisany sam w sobie, a przede wszystkim w Jego oczekiwaniach i działaniach względem człowieka. W ludzkiej świadomości moralność i Bóg łatwo poddają się utożsamieniu. Stąd już tylko krok do przekonania o bezbłędnym odczytywaniu boskich zamysłów i planów, upodobań i pragnień, oczekiwań i tajemnic.

Absolutyzacja wartości, jaką niewątpliwie jest moralność i etyczne postępowanie, powoduje skutek odwrotny od zamierzonego: zamiast zbliżyć człowieka ku Bogu, oddala od Niego. Bóg bowiem, zgodnie z często pojawiającym się w Biblii motywem, nie zgadza się na to, aby jakakolwiek wartość (nawet najbardziej szlachetna) przysłoniła lub,

co gorsza, zastąpiła Go człowiekowi (zob. przykładowo: Wj 20,3-5). Z tego właśnie powodu nawet moralność nie może być traktowana tak jak Bóg – nie może stać się dla człowieka Bogiem. „(...) człowiek przede wszystkim nie chce czynić zła. (...) Wola unikania zła jest tu wyrazem uchwycenia wartości własnej sylwetki moralnej. Człowiek nie chce czynić zła, bo wyczuwa, że przede wszystkim jego samego niszczy. Pragnie moralnej doskonałości, zabiega o wartość samego siebie jako etycznego tworu. Scenariuszy rozgrywania tego pragnienia, bazującego na wstępnej i pierwotnej woli unikania zła, może być wiele. Jeden realizuje moralny perfekcjonista, który wcale w Boga nie wierzy, drugi typ ewangelicznego faryzeusza, trzeci cenobita uporczywie eliminujący te myśli, te poruszenia serca, te pragnienia, które rozpoznaje jako przeszkody w otwieraniu się na Bożą obecność. (...) upadek faryzeusza będzie polegał na ostatecznym zignorowaniu własnej niedoskonałości osobowej na rzecz definitywnego wyniesienia normy. Doskonałego faryzeusza definiuje ślepotą na czynione przez siebie zło, o którym norma milczy, i zarazem żarliwe i pełne oddania przestrzeżenie prawa”¹³.

Szczęśliwie jednak, o czym przekonuje historia Hioba, klucz moralności niekiedy przestaje pasować do zamka w drzwiach z napisem: „doświadczenie życiowe”. Okazuje się bowiem, że nawet bycie „sprawiedliwym, bogobojnym i unikającym zła” to zbyt mało wobec doświadczeń egzystencjalnych o charakterze granicznym, w szczególności takich jak choroba, cierpienie i śmierć. Naturalną reakcją w poczuciu bezradności wobec nich jest chęć ich obłaskawienia poprzez wyjaśnienie – teologiczne zracjonalizowanie. Szybko więc sięga się po wspomniany klucz interpretacyjny i, na wzór przyjaciół Hioba, proponuje się koncepcję sprawiedliwej kary za popełnione zło albo moralno-zbawczego sensu wyrażenia akceptacji wobec wspomnianych doświadczeń. Oryginalność postawy Hioba polega na

13 M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, 249-251.

tym, że nie daje się on przekonać do żadnej z opartych na moralności odpowiedzi udzielanych w sytuacji egzystencjalnego kryzysu. W wewnętrznym dialogu (zmaganiu z samym sobą), na przekór narzucającej się teologiczno-moralnej wizji świata, Hiob najpierw świadomie dekonstruuje, a następnie rekonstruuje swój obraz Boga. Jako prawdziwego teologa interesuje go przede wszystkim sam Bóg, a nie jakakolwiek moralność lub jej brak. W posiadanej przez Hioba genialnej intuicji duchowej ujawnia się to, co nakazuje mu przekroczyć wzniosły, idealistyczny i religijnie zakorzeniony moralny poziom życia, aby wkroczyć na drogę doświadczenia mistycznego – źródła jedynej autentycznej i, jak się okazuje, egzystencjalnie owocnej teologii.

Współcześnie w wielu środowiskach i wspólnotach religijnych można zaobserwować wspomniane przeakcentowanie moralnego aspektu religii i związanej z nią teologii. Przykładem może być *Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji*, podpisane przez przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski oraz zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, Patriarchę Moskiewskiego i Caej Rusi, w sierpniu 2012 roku¹⁴. Przesłanie to dotyczy ważnej i wciąż otwartej kwestii pojednania między narodami polskim i rosyjskim oraz zbliżenia między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym. Jednak jego lektura budzi skojarzenie z pewnym fragmentem książki Tomáša Halíka¹⁵. Autor przywołuje w nim międzynarodową konferencję ekumeniczną, odbywającą się przed laty w Gnieźnie, w której uczestniczył. Jeden z prawosławnych biskupów Rosji zaapelował tam, aby prawosławni i katolicy stworzyli mocną koalicję w obronie tradycyjnych wartości przeciwko protestantyzmowi i liberalizmowi¹⁶. Słuchając tego apelu – wspomina Halík –

14 Tekst *Przesłania* jest dostępny na stronie: <https://episkopat.pl/wspolne-przeslanie-do-narodow-polski-i-rosji/>; [dostęp 10.8.2020].

15 T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako eksperyment religijny*, tłum. z czes. A. Babuchowski, Znak, Kraków 2011.

16 Chodzi tu o Zjazd Gnieźnieński „Europa dialogu”, jaki odbył się we wrześniu 2005 roku i wystąpienie bp. Hilariona – ówczesnego prawosławnego biskupa Wiednia i Austrii,

„pierwsze, co przyszło mi na myśl w związku z tą propozycją, kiedy już nieco ochłonąłem, było: Oto mamy tutaj staro-nowy program – fundamentaliści wszystkich krajów, łączcie się!”¹⁷.

Skojarzenie, powstałe pod wpływem książki Halíka, dotyczy nie samego tematu wspomnianego *Przesłania*, lecz tego, co można nazwać „uzasadnieniem” stworzenia owego dokumentu. Zawarte jest ono, choć nie całkiem jawnie, w trzeciej części *Przesłania*, gdzie jego sygnatariusze odsłaniają nieco źródło – motyw, z którego, jak można się domyślać, wypłynęła decyzja o wspólnym zredagowaniu historycznego tekstu. Możemy tam przeczytać m.in., że „w dobie indyferentyzmu religijnego oraz postępującej sekularyzacji” należy podjąć wszelkie starania, „aby życie społeczne i kultura naszych narodów nie zostały pozbawione podstawowych wartości moralnych”. Oba narody stoją bowiem wobec „nowych wyzwań”: kwestionowania podstawowych zasad moralnych, opartych na Dekalogu; promowania aborcji, eutanazji i związków jednej płci; propagowania konsumpcjonistycznego stylu życia; odrzucania tradycyjnych wartości i usuwania z przestrzeni publicznej symboli religijnych. „Fałszywie rozumiana świeckość przybiera formę fundamentalizmu i w rzeczywistości jest jedną z odmian ateizmu” – czytamy w dokumencie.

Nie wchodząc w tym miejscu w polemikę z diagnozą społeczno-religijno-moralną, zaproponowaną przez autorów *Przesłania* (jej ogólnikowość, wybiórczość i jednostronność mogą budzić uzasadnione wątpliwości), należy zwrócić uwagę na inny aspekt przytoczonych wypowiedzi. Odnosi się bowiem wrażenie, że – parafrazując skojarzenie Halíka – tutaj również mamy staro-nowy program pod hasłem: „Oblężeni w atakowanej twierdzy zasad moralnych chrześcijanie obu

obecnie przewodniczącego Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego. Tekst tego wystąpienia można znaleźć pod tytułem: *Wspólnym głosem*, *Więź* (2005)11, 51-58. Hilarion proponował wówczas m.in. utworzenie Europejskiego Przymierza Katolicko-Prawosławnego, które „umożliwiłoby europejskim katolikom i prawosławnym wspólną walkę z sekularyzmem, liberalizmem i relatywizmem”.

17 T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako eksperyment religijny*, dz. cyt., 132, przypis 11.

krajów, łączcie się!”. Słuszny skądinąd apel dotyczący pojednania i pokojowego budowania wzajemnych relacji w klimacie dialogu i szacunku został ubrany w ciasny gorset zagrożeń, dotyczących porządku moralno-obyczajowego. Niczym kłamrą spięto go wezwaniem do zjednoczenia się w obliczu wspólnego przeciwnika, a właściwie wroga, którego należy zwalczać, broniąc się przed nim. Mamy zatem przesłanie o pojednaniu i pokoju, ale – i tego skojarzenia trudno się pozbyć – pojawia się ono jako projekt wyrosły z lęku, poczucia zagrożenia i przekonania o konieczności zwarcia chrześcijańskich szeregów w kontekście toczącej się światopoglądowej wojny. Skoro istnieje wspólny wróg, który zagraża i nam, i wam, spróbujemy stanąć razem i przeciwstawić się mu, pojednajmy się w imię wspólnych obaw, niebezpieczeństw i niepewnej przyszłości – zdają się mówić pomiędzy wierszami sygnatariusze dokumentu.

Strach jest zawsze złym doradcą i trudno przypuszczać, aby próba stworzenia jedności na podstawie tego, że wspólnie się czegoś boimy, mogła zakończyć się trwałym sukcesem. Ponadto należy zastanowić się, czego wspomniany lęk faktycznie dotyczy. Czy chodzi w nim o duszpasterski niepokój, związany z perspektywą rozszerzania się obszaru „niemoralnego świata”, czy może raczej (i przede wszystkim) o obawę, że kurczą się „naturalne” strefy wpływu i oddziaływania, korzyści i władzy, choćby tylko rozumianej jako „rząd dusz”? W gruncie rzeczy czyż nie o „duszę” Hioba zmagali się z nim jego przyjaciele? A nawet jeśli to skojarzenie i podejrzenie nie jest słuszne (jak wiadomo, „skojarzenia to przekleństwo”) i powinno się je traktować jedynie w kategoriach dochodzącej do głosu wrodzonej lub nabytej podejrzliwości wobec oficjalnych deklaracji i apeli – to znamienny wydaje się jeszcze inny fakt. Otóż w całym *Przestaniu* nie da się znaleźć choćby jednego jasno i wyraźnie wyrażonego odwołania do rdzenia duchowego chrześcijaństwa (Wschodu i Zachodu) ani do biblijno-teologicznej wizji rzeczywistości. Nie ma bowiem nawet wzmianki o tym, że istotą dialogu, prowadzącego do pojednania między ludźmi jest dialog i pojednanie człowieka z Bogiem,

dokonujące się najpierw w sercu i świadomości każdej osoby. W *Prześlaniu* nie znajdujemy – poza „kurtuazyjnymi”, zapewniającymi religijną stylistykę tekstu, wzmiankami o Bogu, Chrystusie i Maryi oraz doklejonymi niejako „dla dekoracji” i biblijnej oprawy cytataми z Pisma Świętego – rzeczywistego odwołania do ewangelicznej wizji chrześcijaństwa. Jego istotą jest wszak indywidualne i wspólnotowe poszukiwanie Boga poprzez praktykę życia duchowego (to znaczy w otwartości na to, co przekracza ten świat, ze świadomością własnej skończoności i ograniczoności) oraz osobiste nawracanie się, czyli przemiana sposobu życia dzięki realizowanemu pragnieniu głębszego poznawania i doświadczania, kim naprawdę jest Bóg. Proces tego poszukiwania i nawracania się należy rozumieć jako ciąg zawiłych zdarzeń, niekiedy trudnych doświadczeń i ludzkich reakcji na nie, niekoniecznie w każdym przypadku poprawnych, jednoznacznych i jednokierunkowych. Hiob i historia jego osobistych zmagania może stanowić unaocznienie wspomnianego procesu.

Chrześcijaństwo – tak jak należy je rozumieć w perspektywie całościowego przekazu biblijnego – to znacznie więcej niż zbiór prawno-moralnych zasad i reguł postępowania. Na pewno nie jest również neurotyczną troską o ich rozprzestrzenianie się po świecie. Tymczasem we *Wspólnym Prześlaniu* (podobnie jak w przypadku wypowiedzi przyjaciół, nawiedzających Hioba) cała wielowymiarowa przestrzeń religijności, a także nieodłączny od niej swoisty dramat egzystencjalny, zostały sprowadzone do moralności (i oczywiście jej zagrożeń) ze szczególnym podkreśleniem konieczności jej upowszechniania jako lekarstwa na całe zło. W poczuciu zagrożenia dla powszechności tego, co chrześcijańsko-moralne, postanowiono więc zaapelować o jedność. Tymczasem chciałoby się, aby w dokumencie o tej randze i znaczeniu wizja pojednania oraz kreowanie autentycznie przyjacielskich stosunków między narodami i Kościołami były osadzone raczej na fundamencie biblijno-teologicznym, a nie tylko teologiczno-moralnym. Skodyfikowana moralność jest zawsze wtórna w stosunku do Bożego objawienia się, ludzkiego doświadczania go

i ujawniającego się w nim zmysłu moralnego. I w tym sensie jest ona pochodną, a nie podstawą jedności między człowiekiem i Bogiem oraz między ludźmi. A że łatwiej jest mówić o moralności niż o samym Bogu – no cóż, drogi wytyczane na skrótury przestrzennie faktycznie są krótsze, choć bardzo często okazują się w praktyce niemożliwe do przejścia i ostatecznie zmuszają do nadłożenia drogi.

Wspólne Przesłanie niewątpliwie jest bardzo potrzebne, ale pozbawione zostało rdzenia głęboko chrześcijańskiej wizji Boga, człowieka i świata oraz świadomości złożonych relacji, istniejących między nimi. Wydaje się więc załęcznym wołaniem o ład i porządek w epoce przenikania się światów: religijnego i areligijnego, chrześcijańskiego i niechrześcijańskiego, „moralnego” i „nie moralnego”. Zdaje się ono zawierać ukryte, choć stosunkowo łatwe do ujawnienia przekonanie, że świat zmierza ku chaosowi i zagładzie, dlatego należy go ratować, przywracając ten porządek, który utożsamiony jest jedynie z określoną wizją moralnego aspektu ludzkiego życia.

4. TEOLOGIA ROZUMIANA JAKO MISTYKA

Powróćmy jednak do Hioba-teologa. W jego postawie najbardziej urzeka zdolność do zakwestionowania tego, co dotąd wydawało się oczywiste i pewne, słuszne i niemożliwe do sproblematyzowania. To prawda, że trudne doświadczenia życiowe niejako same weryfikują ludzkie widzenia świata, ale iluż religijnych ludzi „dotkniętych przez los” woli pozostać w wąskim kręgu dotychczas posiadanych schematów na temat Boga i relacji z Nim, trzymając się ich kurczowo, zamiast odważyć się na to, co w nauce określa się „zmianą paradygmatu”. Podobnie jest wśród współczesnych nam teologów, z których znaczna część wydaje się obawiać postawienia tych pytań i poszukiwania takich odpowiedzi, które mogą w pewnym stopniu zakwestionować myślowy dorobek ich poprzedników.

Tymczasem, jak stwierdza jeden z komentatorów *Księgi Hioba*, „Hiob oczywiście nie jest żadnym rozwiązaniem tajemnicy; jest tylko

zasugerowaniem możliwości jej rozwiązania, ponieważ człowiek jest zbyt małą cząstką wszechświata, by móc rozstrzygać o całości jego obrazu. W istocie w *Księdze Hioba* nie są ważne odpowiedzi na postawione pytania, ale raczej ich brak¹⁸. Ów brak zdaje się przerażać człowieka najbardziej, zwłaszcza dziś, gdy niewiedza, brak pewności, nieumiejętność wypowiedzenia swoich myśli i niezdolność do przekazania innym własnych doświadczeń z powodu ich odmiennego i niezwykłego charakteru uznawane są za oznakę słabości i ułomności, a nierzadko dziwactwa. Odpowiedź: „Nie wiem”, „Nie rozumiem”, jest postrzegana jako najgorsza z możliwych, bo jak można nie wiedzieć i zamilknąć, i „rękę położyć na ustach”, i „drugi raz niczego nie dodać”? (por. Hi 40,3-5). Na taki brak odpowiedzi nie mogą sobie pozwolić zwłaszcza teologowie, którzy jako „specjaliści” od Boga i tego, co boskie, skazaliby siebie we własnym mniemaniu na utratę odpowiedniego autorytetu i mocy.

Okazuje się jednak, że ludzki brak odpowiedzi wobec zamętu naszego świata niejako prowokuje odpowiedź Boga: „Z wichru Bóg odpowiedział Hiobowi (...)” (Hi 40,6). Nie jest to odpowiedź wskazująca na moralną powinność, zasługę czy karę. Nie jest ona w ten sam sposób klarowna, jednoznaczna i zrozumiała, jak język teologii moralnej. Posiada jednak inną ważną zaletę – jest odpowiedzią mistyczną, to znaczy autentyczną, własną odpowiedzią Boga, oczyszczającą obraz Boga z ludzki zafałszowań.

Oczywiście mistyka nie jest sprawą łatwą, a nawet można określić ją jako przedsięwzięcie ze wszech miar ryzykowne dla człowieka. Jak pokazują losy Hioba, jej narodziny w przypadku indywidualnej osoby są poprzedzone istotnym i bolesnym kryzysem natury egzystencjalnej. Wstępem do niej jest utrata poczucia sensu własnej egzystencji, jej znaczenia i rozmycie się dotąd wyraźnie określonych celów. Warunkiem koniecznym praktykowania teologii mistycznej będzie

18 J. Bowker, *Problems of suffering in religions of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 22.

także zdolność jednostki do zakwestionowania swojej dotychczasowej wiedzy religijnej i pewności z niej płynącej. Dodatkowo potrzebna jest odporność na negatywną reakcję środowiska (w szczególności środowiska religijnego współwyznawców), wynikającą z niezrozumienia, oraz gotowość na ludzkie osamotnienie i poczucie opuszczenia także przez Boga aż do momentu uzyskania nowego, zrekonstruowanego spojrzenia na rzeczywistość. Wszystko to może wydawać się zbyt wysoką, niepotrzebną ceną za owo bezradne „zamilknięcie”, po którym, jak w historii Hioba, następuje „ujrzenie Boga wzrokiem”, czymkolwiek ono jest. No cóż, jak zawsze wysokość ceny, jaką jesteśmy w stanie za coś zapłacić, określa miarę pragnienia, jakie posiadamy względem obiektu naszego pożądanego. Mistykiem, podobnie jak muzykiem, aktorem, sportowcem czy nawet zwykłym listonoszem, trzeba chcieć być, niezależnie od posiadanej, wzniosłej czy przyziemnej, motywacji owego chcenia. Zapewne łatwiej byłoby pozostać teologiem powinności moralnej niż stać się teologiem-mistykiem. Jednak w przypadku teologii problem polega na tym, że pozostanie na poziomie moralnego odczytania Boga w zetknięciu z kryzysem egzystencjalnym prowadzi wprost do antyteologicznego (i w konsekwencji antyludzkiego) postrzegania rzeczywistości. Albowiem autentyczna teologia ma także swoje erzace, które, gdy wyczerpią swą moc i przestaną działać, niezastąpione przez coś prawdziwszego, pozostawiają po sobie teologicznie obojętną pustkę, omyłkowo tylko nazywaną niekiedy ateizmem, która nieuchronnie przeradza się w jakąś postać totalitaryzmu (świeckiego lub religijnego), bezwzględnie niszczącego ludzi, znajdujących się w jego zasięgu.

Ponownie przychodzi na myśl skojarzenie, napotkane w przywołanej uprzednio książce Halíka, zaczerpnięte ze sztuki Karla Čapka *Matka*¹⁹. Na pytanie, co to znaczy „zrobić porządek”, faszystujący konserwatysta Kornel odpowiada: „Ustawić rzeczy tam, gdzie

19 K. Čapek, *Dramaty. R.U.R. Biała zaraza. Matka*, tłum. z czes. C. Sojecki, A. Sieczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956.

były”, podczas gdy jego brat Piotr, socjalistyczny radykał, twierdzi: „Ustawić rzeczy tam, gdzie powinny być”. Matka ma jednak inne pojęcie porządku – porządek znaczy: „Ustawić rzeczy tam, gdzie jest im dobrze”²⁰. Nawiązując do przywołanych sposobów rozumienia porządku, Halík proponuje, abyśmy nie łudzili się zarozumiale, że wiemy, gdzie rzeczy powinny być, ani nie tracili czasu na daremne próby stawiania ich tam, gdzie były dawniej. Jego zdaniem jest to już niemożliwe, a także niepotrzebne (podobnie jak odzyskany przez Hioba majątek i dzieci nie są tym samym majątkiem i tymi samymi dziećmi, które wcześniej tragicznie utracił). Rzeczom i ludziom – jak pisze – należy cicho, pokornie i wytrwale znajdować miejsce tam, gdzie jest im naprawdę dobrze. A uprzedzając ewentualne posądzenie o moralny relatywizm, trzeba podkreślić, że słowo „naprawdę” jest i w życiu, i w teologii ważniejsze od słowa „dobrze”.

5. ZAKOŃCZENIE

Przewyciężenie zabsolutyzowania teologii powinności moralnej i konsekwentne prowadzenie ludzi w kierunku teologii doświadczenia mistycznego nadal pozostaje projektem niezrealizowanym w Kościele katolickim, nie wyłączając Kościoła w Polsce, zwłaszcza gdy chodzi o przekaz homiletyczno-kaznodziejski. Oficjalny, „mainstreamowy” przekaz w nauczaniu przedstawicieli kościelnej hierarchii pozostaje zasadniczo bez zmian, o czym świadczy wiele współczesnych kazań, homilii, audycji w mediach i artykułów w prasie katolickiej²¹. Oczy-

20 T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako eksperyment religijny*, dz. cyt., 133

21 Przykładowo: „Przyszedł taki czas, że w naszej ojczyźnie rozbrzmiewa to słowo – nie. Hałaśliwe, buńczuczne, pewne siebie. Nie – Chrystusowi, Kościołowi, wspólnocie katolickiego narodu, normom chrześcijańskiej moralności, kulturze duchowej, polskiej tożsamości, historycznej zamieci. Wartościom, w których Polska trwa. Nie – jednostek. Nie – programów politycznych i ideowych. Nie – stowarzyszeń, partii, ugrupowań, fundacji. Różne są ich imiona. Geneza. Różni tego – nie, adresaci. Łączy je wspólny mianownik. Wrogość do chrześcijaństwa. Agresywny ateizm i antyklerykalizm. Ekspozycja moralnego nihilizmu. Apologia relatywizmu, w myśleniu i praktyce życia. Nawrót

wiście pojawiają się także inne głosy, w których można usłyszeć echo owego dramatycznego zmagania się Hioba z obrazem Boga, odsłaniającego mu swoje prawdziwe oblicze w trudzie i niejednoznaczności ludzkiej egzystencji. Jednak to nadal owi „przyjaciele” Hioba, szukający za wszelką cenę pewności i usiłujący ocalić dotychczasowy porządek, wydają się być bardziej słyszalni. „Nie chcecie pewności, bo pewność niepewna” – mógłby odpowiedzieć im z westchnieniem Wilhelm, wspomniany uprzednio bohater powieści U. Eco, parafrazując znany fragment poezji księdza Jana Twardowskiego²². Świadoma rezygnacja z absolutyzacji moralności oraz wygórowanych oczekiwań, dotyczących pewności poznania, oznacza zgodę na wieloznaczność świata (zwłaszcza świata doświadczeń religijnych) i niejednoznaczność owoców jego poznawania. W konsekwencji prowadzi to do konieczności dokonania wyboru określonego obrazu rzeczywistości. Wybór ten może (a nawet powinien) być wyborem racjonalnym (rozumnym) w szerokim znaczeniu tego słowa. Jednak kluczowa rola przypada tu ukierunkowaniu człowieka na określone wartości, wśród których naczelne miejsce zajmuje prawda. Osobiste odniesienie się do niej w perspektywie tego, czym ona jest dla danej osoby, powoduje, że wybrany obraz świata jest obrazem racjonalnym, tzn. wartościowym. A jeśli pozytywne i afirmujące odniesienie się do wartości, jaką jest prawda, można uznać za pewną formę wiary, rozumianej jako postawa zaufania i powierzenia się komuś

neomarksizmu, swoista neobolszewia. Jak tamta agresywna, bezczelna, krzykliwa. Hołd składany bożkowi tolerancji, nawet największych wynaturzeń. Każdy dzień przynosi tego przykłady. (...) System demokratyczny wyposaża nas w prosty i stosowny instrument, aby temu zapobiec. Aby postawić tamę antychrześcijańskiej agresji. Nie zezwolić na ustawowe zmiany, wymierzone przeciw fundamentom moralności, przeciw wartościom chrześcijańskiego życia. Wypowiedzieć głośno i wyraźnie – *non possumus*” (abp Sławoj Leszek Głódź, Homilia wygłoszona 12 maja 2019 w kościele na Skalce w Krakowie; cyt. za: <https://gdansk.gosc.pl/doc/5554758.Homilia-metropolity-podczas-uroczystosci-na-Skalce>; [dostęp 11.6.2020]).

22 Zob. J. Twardowski, *Śpieszmy się*, w: Tenże, *Poezje wybrane*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979, 24.

lub czemuś, to także obraz świata jako przestrzeni dla współdziałania Bożego i ludzkiego ducha ma swoją rację bytu. Oczywiście pod warunkiem, że człowiek, który go posiada, nie przestraszy się możliwości upokorzenia przez świat, stworzony przez Boga, swojego rozumu, poszukującego porządku i poczucia pewności, i nie użyje jakiegokolwiek kolejnego erzacu, aby je ratować.

BIBLIOGRAFIA

- Bowker J., *Problems of suffering in religions of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- Čapek K., *Dramaty. R.U.R. Biała zaraza. Matka*, tłum. z czes. C. Sojecki, A. Sieczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956.
- Długosz A., Sporniak A., *Zrezygnujemy w katechezie z sześciu prawd wiary*, Tygodnik Powszechny (2016)27, 33.
- Eco U., *Imię Róży*, tłum. z wł. A. Szymanowski, Wydawnictwo Noir sur Blanc, Warszawa 1993⁵.
- Giertych W., *Rewolucja w moralności*, List (2003)3, 16-19.
- Głódź S.L., *Homilia wygłoszona 12 maja 2019 w kościele na Skalce w Krakowie*, <https://gdansk.gosc.pl/doc/5554758.Homilia-metropolity-podczas-uroczystosci-na-Skalce>; [dostęp 11.6.2020].
- Grabowski M., *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Halik T., *Teatr dla aniołów. Życie jako eksperyment religijny*, tłum. z czes. A. Babuchowski, Znak, Kraków 2011.
- Kaczmarek J., *Hiob* (1979), w: Tenże, *A źródło wciąż bije...*, Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, Warszawa 2020, 69.
- Kubacki Z., *Krytycznie o sześciu prawdach wiary w nauczaniu i przepowiadaniu Kościoła*, Studia Bobolanum 30(2019)4, 5-33.
- Piekutowski J., *Prawdy znikąd*, Tygodnik Powszechny (2016)27, 30-32.
- Ravasi G., *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 1, tłum. z wł. B. Rzepka, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2004.
- Twardowski J., *Śpieszmy się*, w: Tenże, *Poezje wybrane*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979, 24.
- Wojtyła K., *Hiob*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2003.

Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji, <https://episkopat.pl/wspolne-przeslanie-do-narodow-polski-i-rosji> [dostęp 10.8.2020].

MORALITY AS A SUBSTITUTE FOR SPIRITUALITY. PHILOSOPHICAL REMARKS ON SOME TRENDS IN CONTEMPORARY THEOLOGY

Abstract. The question about the methodological and epistemological status of the image of God in contemporary theology is soon to be posed in the socio-religious light of contemporary society. Departure from institutionally practiced religious faith is often seen as an image of God (and the relationship between God and man), which is becoming less and less acceptable to modern man. It is not only a matter of human disagreement motivated by an anti-religious attitude, but above all the influence of its distortion in contemporary theological, homiletic and catechetical transmission. This image, first created in theology, considerably increases the already heavy burden in relation to the moral obligation of man, and thus is largely impoverished by elements derived from his existential and spiritual experience. Recovering a more adequate image of God requires a thorough philosophical reflection on theology and the reconstruction of this image on the basis of an in-depth reference to the content, and the simultaneous linking them with the current religious experience that manifests itself in his existence.

Keywords: morality; spirituality; theology; philosophy of theology; mysticism; philosophy of God

Adam Świeżyński

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0430-4530>

a.swiezynski@uksw.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.14

JAN KROKOS

MÓWIENIE – ROZMOWA – DIALOG – DYSKUSJA

Streszczenie. Mówienie, rozmowa, dialog i dyskusja to cztery bliskoznaczne terminy i cztery fenomeny ze sobą spokrewnione. Mówienie to sensowne artykułowanie dźwięków przez podmiot osobowy i jako takie jest warunkiem pozostałych aktywności. Rozmowa jest wzajemnym mówieniem do siebie przynajmniej dwóch osób na jakiś temat. Dialog i dyskusja, będące rozmową osób, różnią się przedmiotem, celem i strukturą. Dla obu rozmowa jest fundamentem. Warunkiem dialogu i dyskusji jest wewnętrzna wolność osób, które w nich biorą udział. Głównym celem dialogu jest zapoznanie się ze stanowiskiem i poglądami jego uczestników na określony temat. Uczestnicy dialogu nie muszą posiadać równych kompetencji. Dyskusja jest dialogiem sformalizowanym, kwalifikowanym. Jej celem jest rozwiązanie jakiegoś problemu. W dyskusji musi być zatem wyraźnie określony jej przedmiot, aspekt oraz muszą zostać uzgodnione pojęcia. Dyskutanci muszą posiadać podobne kompetencje w dyskutowanych sprawach. Dyskusja posiada też swą wewnętrzną, logiczną strukturę.

Słowa kluczowe: mówienie; rozmowa; dialog; dyskusja

1. Wprowadzenie. 2. Mówienie. 3. Rozmowa. 4. Dialog. 5. Dyskusja. 6. Podsumowanie.

1. WPROWADZENIE

„Mówienie”, „rozmowa”, „dialog”, „dyskusja” – to cztery bliskoznaczne terminy, które w języku codziennej komunikacji używane są zamiennie¹. Ich bliskoznaczność potwierdzają słowniki. I tak np. *Słownik języka polskiego* Mieczysława Szymczaka podaje, że „mówienie” wywodzi się od czasownika „mówić”, który znaczy tyle, co „posługiwać się słowami dla komunikowania myśli i przeżyć; mieć zdolność mowy; (...) informować, podawać do wiadomości; głosić, opiewać; (...) wyrażać coś, coś znaczyć, świadczyć o czymś”. „Roz-

1 Artykuł niniejszy poszerza problem podjęty przeze mnie w: *Dialog i dyskusja*, Zarządzanie i Edukacja (2010)68-69, 235-244 i precyzuje niektóre tezy tam zawarte.

mowa” to – pierwszorzędnie – „wzajemna wymiana myśli za pomocą słów; mówienie z kimś, rozmawianie, konwersacja, pogawędka”. „Dialog” jest natomiast określany jako „rozmowa, zwłaszcza dwóch osób”, a „dyskusja” – jako „ustna lub pisemna wymiana zdań na jakiś temat (zwykle publiczna), wspólne omawianie, rozpatrywanie jakiegoś zagadnienia; rozmowa, dysputa”². Zasadniczo takie same znaczenia wszystkich czterech wyrazów podaje internetowy *Słownik języka polskiego PWN*, dodając jedynie do znaczenia wyrazu „dialog”, że jest to „rozmowa dwóch osób, zwłaszcza bohaterów powieści, sztuki lub filmu”³. Jeszcze bardziej bliskość znaczeń i zastępowalność tych wyrazów w mowie potocznej uwidacznia się, gdy przyjrzymy się ich frazeologii. Nie wydaje się jednak, aby można było zasadnie utrzymywać, że znaczenia tych wyrazów się pokrywają, a jeszcze bardziej, że tym samym jest mówienie, rozmowa, dialog i dyskusja. Twierdzą raczej, że w istocie są to różne, a przynajmniej różniące się fenomeny, bliskie sobie, które wymagają istotnościowego uchwycenia i eksplikacji. Już tutaj zauważyć należy, że choć wszystkie nazwy, wskazujące na interesujące nas tu fenomeny, są rzeczownikami, wywodzącymi się od czasowników: „mówić”, „rozmawiać”, „dialogować”, „dyskutować”, nie zawsze jednoznacznie wskazują na odpowiednią czynność mówienia, rozmawiania, dialogowania czy dyskutowania. „Rozmowa”, „dialog” czy „dyskusja” wskazują raczej na rezultat owych czynności, gdy rezultatem czynności mówienia jest mowa. W codziennym, potocznym i naukowym użyciu tych słów zasygnalizowane tu różnice rzadko są dostrzegane, a zwyczaj językowy, dotyczący polskiego, niektóre z tych form wyróżnia, a inne „usuwa w cień”, choć nie eliminuje. Analiza frazeologiczna przywołanych tu słów wskazałaby, że i ich powiązania z innymi słowami nie są jednolite.

2 *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, PWN, Warszawa 1978, 394, 489; t. 3, 102.

3 <https://sjp.pwn.pl>, [dostęp 12.9.2020].

By nie rozwodzić się nad problemami językowymi, w dalszych rozważaniach wymienione w tytule terminy traktuję pierwszorzędnie jako nazwy czynności, a drugorzędnie – jako nazwy wytworów tych czynności. Analizując ejdetycznie owe fenomeny, będę wydobywał to, co konieczne i wystarczające dla danego fenomenu, zdając sobie sprawę, że najprawdopodobniej (bo na początku badań może to być tylko hipoteza) tworzą one swoiste drzewo Porfiriusza, treściowo zawierając się według następującego porządku: dyskusja zawiera się w dialogu, ten w rozmowie, a rozmowa w mówieniu.

2. MÓWIENIE

Mowa od zawsze towarzyszy człowiekowi w jego bytowaniu, a ściślej: od zawsze człowiek, będąc człowiekiem, mówi i roz-mawia – *homo loquens*. Nie wnikając, czy posiadanie języka przysługuje tylko człowiekowi, czy też można mówić (niemetaforycznie) o języku np. zwierząt⁴, mówienie⁵ i roz-mowa nie są tożsame z posiadaniem języka jako narzędzia wyrażania myśli i ich komunikacji, języka jako skodyfikowanego systemu znaków konwencjonalnych wraz z ich składnią, pełniących rozmaite funkcje⁶. Niewątpliwie samo mówienie, a coś dopiero roz-mowa, domagają się języka przede wszystkim jako narzędzia wyrażania myśli, czy może raczej – jako narzędzia kodowania treści myślnych i udostępniania ich drugim⁷.

4 Zagadnienie języka jako różnicy gatunkowej podjął A. Żychliński, *Homo loquens. O różnicy antropologicznej*, Teksty Drugie (2009)5, 56-84. Por. także: A. Grzegorzczak, *O języku ludzkim jako istotnej cesze człowieka*, w: *Swoistość człowieka? Język*, red. J. Tomczyk, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, 47-66.

5 Badania antropologii biologicznej wskazują na istotne uwarunkowania anatomiczne, właściwe człowiekowi, umożliwiające mowę artykułowaną. Por. J. Tomczyk, *W poszukiwaniu korzeni mowy artykułowanej*, w: *Swoistość człowieka? Język*, dz. cyt., 67-93.

6 Wśród najważniejszych funkcji języka wymienia się funkcje: przedstawiania, powiadamiania, wyrażania, oddziaływania, kontaktowania, kodowania.

7 Szeroko i dogłębnie problem relacji między myślą a językiem przedstawia A. Gut, *O relacji między myślą a językiem*, TN KUL, Lublin 2009.

Jednakże pierwszorzędnie mówienie domaga się szczególnej zdolności artykułowania dźwięków, którą – niekiedy – nazywamy mową, jak w zdaniu: „człowiek ma zdolność mowy”. Nie sposób zagłębiać się tu w rozbudowaną teorię języka, ukazującą jego genezę, złożoność i rozmaite jego funkcje. Nie można też nie dostrzec istotowego związku języka, mowy i mówienia z umysłem, co tak wyraźnie widać w bogactwie semantycznym greckiego „logosu”. Odróżnić jednak trzeba samą tkwiącą w człowieku możliwość mówienia od samego mówienia, będącego tej możliwości urzeczywistnieniem, czyli od aktów mowy, które domagają się języka jako konwencjonalnego systemu w sensie *langue* Ferdinanda de Saussure’a, by mogły być indywidualną realizacją tego systemu jako konkretna wypowiedź w sensie *parole*. Warto też zdać sobie sprawę z trudności w określeniu czy zdefiniowaniu mowy, czego przykład znajdujemy w *O nauczycielu* Augustyna. Rozmawiając z Adeodatusem łatwiej było im określić wieloraki cel mowy, niż odpowiedzieć na pytanie, co to jest mowa. Nie zadowolili ich stwierdzenie, że „mowa polega (...) na wypowiedaniu słów”, ani że mówić to „uzewnętrzniać treść swej woli za pomocą artykułowanych dźwięków”⁸, co nie przeszkodziło im podjąć szczegółowszych tematów, dotyczących języka i jego charakteru znakowego, a przede wszystkim roli nauczyciela w edukacji⁹. I nic dziwnego. Jak w dialogach Platona, tak i w dialogach Augustyna, przedmiotem rozważań są zazwyczaj nieredukowalne do czegoś innego prafenomeny, które wymykają się słownym określeniom, natomiast domagają się rozświetlenia.

8 Augustyn, *O nauczycielu*, tłum. z łac. J. Modrzejewski, w: Tenże, *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, 433-434 (I.1.2).

9 Na podobne trudności w swych badaniach nad językiem i mówieniem natrafił wspomniany już F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. z fr. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 19912, 35-47. Wydaje się, że dla niego mowa jest określoną zdolnością, która urzeczywistnia się w językowym mówieniu (*parole*), czyli w mówieniu określonym językiem (*langue*).

Fundamentalnym fenomenem dla naszych rozważań jest mówienie, przejaw określonego habitualnego uposażenia podmiotu mówiącego. Podmiot mówiący, a więc posiadający zdolność mówienia, musi być osobą, co wynika z istoty mówienia. Mówienie bowiem nie jest koniecznością, lecz działaniem dobrowolnym. Jest też działaniem rozumnym, gdyż mówienie zawsze jest mówieniem określonej treści, ukształtowanej przez podmiot. Już na tym poziomie trzeba odróżnić mówienie od dźwięków, wydawanych bezwolnie z różnych racji przez istoty żyjące, jak krzyk z bólu czy z przerażenia, będący raczej oznaką czy symptomem określonego stanu rzeczy, w przeciwieństwie do znaków, które niosą w sobie określoną intencjonalną treść.

Co jest celem mówienia? Wystarczającym celem mówienia jest samo mówienie, mówienie dla mówienia, wcale nierzadkie w życiu ludzi, choć najczęściej dookreślane przez inne cele, dla których mówienie jest środkiem ich urzeczywistnienia. Rezultatem mówienia jest mowa, zawierająca określone treści. Rozumność mówienia określonej treści nie ogranicza jej do treści poznawczych, lecz wskazuje, że nawet mówione czy wypowiedane treści emocjonalne lub wolicjonalne są w mówieniu kształtowane przez intelekt. Ta czysto intencjonalna treść – nawet w tzw. cichym mówieniu – domaga się wyrażenia w języku, przez co staje się – przynajmniej potencjalnie – intersubiektywnie dostępna, nie ma bowiem języka niezbywalnie prywatnego. Inaczej niż myślenie, które nawet jeśli jest wyraźnym myśleniem czegoś czy myśleniem o czymś, a nie jedynie umysłowym „czuwaniem”, i jako takie nie domaga się wyraźnego uformowania myślanej treści, mówienie (*parole*) jest zawsze mówieniem czegoś w jakimś artykułowanym języku, tzn. domaga się ze swej istoty doboru określonych słów i ich powiązania według zasad danego języka (*langue*). Myśli, a ściślej: treści myślane, które są płynne i mniej lub bardziej rozmyte, gdy są wypowiedane, dzięki językowi zostają uformowane, skonceptualizowane, zyskują względną trwałość i intersubiektywność. Mówienie sformalizowane, a co za tym idzie i jego wytwór, mowa, różnią się tematem, celem, stylem oraz adresatem.

Arystoteles, którego *Retoryka* zaważyła na teorii i praktyce retorycznej po czasy współczesne¹⁰, wyróżnił w swych dziełach mowy codzienne i uroczyste, doradcze (polityczne), sądowe i popisowe, epickie, etyczne i pochwalne, co przywołuję tu gwoli przykładu, by zasygnalizować bogactwo rodzajów mówienia i mów jako jego rezultatów.

Miedzy myśleniem określonych treści a ich mówieniem nie zachodzi związek przyczynowo-skutkowy, lecz motywacyjny. Myślenie motywuje mówienie, lecz go nie determinuje. To, co pomyślane, zawsze transcenduje to, co powiedziane, wykracza poza wypowiedziane treści, które jedynie do pewnego stopnia, nieadekwatnie, wyrażają treści myślane, choć jasność myśli jest warunkiem *sine qua non* jasności wypowiedzi. Dlatego pragnienie Juliusza Słowackiego, by „język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa”, nieobce nie tylko pisarzom, lecz i każdemu człowiekowi, bo każdy choć raz doświadczył nieadekwatności wypowiedzi w stosunku do własnej myśli, nie może być spełnione w pełni. Z kolei – jak powie Arystoteles – „mowa nie spełnia swego zadania, jeśli jasno nie przedstawia myśli”¹¹.

Mówienie czegoś nie musi być mówieniem do kogoś lub do czegoś. Podmiot mówiący nie musi intencjonalnie kierować swą wypowiedzią do kogokolwiek lub czegokolwiek, może po prostu wy-mówić określone treści niejako „w przestrzeń”, może się po prostu wy-powiedzieć, a nawet wy-krzyknąć. Mówienie takie jest wtedy mówieniem określonego podmiotu bez skierowania do kogokolwiek, nawet do siebie samego. Ale można także mówić do kogoś lub do czegoś, nie oczekując żadnej wypowiedzi zwrotnej. Mówienie nie wymaga zatem interlokutora. Może być mono-logiem, czyli autonomiczną

10 Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, 47.

11 Arystoteles, *Retoryka* 1404 b 2-3, tłum. z gr. H. Podbielski, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, 432.

mową jednego podmiotu, a nie dia-logiem – o którym przyjdzie nam jeszcze mówić.

Inspirująco w tym miejscu brzmi stwierdzenie Emile’a Beneviste’a, że „każdy mówi od siebie. Dla każdego mówiącego mowa wypływa z niego i do niego wraca, każdy określa się jako podmiot wobec innego człowieka i innych ludzi. Tymczasem, a być może dlatego język, który w ten sposób jest niemożliwą do zastąpienia emanacją najgłębszego ja każdej jednostki, jest zarazem rzeczywistością ponadindywidualną i rozciąga się na całą zbiorowość. Ta właśnie zbieżność między językiem jako rzeczywistością możliwą do zobiektywizowania i ponadindywidualną oraz indywidualnym wytwarzaniem mowy określa paradoksalną sytuację języka wobec społeczeństwa. Język dostarcza bowiem mówiącemu podstawowej struktury formalnej, pozwalającej na praktykę mówienia. Daje mu narzędzie językowe zapowiadające podwójne funkcjonowanie – subiektywne i referencjalne – wypowiedzi (...)”¹².

3. ROZMOWA

Inaczej jest z rozmową. Już dopełnienie „mowy” przedrostkiem „roz” wskazuje, że pojęcie „rozmowy” wzbogaca treść pojęcia „mowa”, a zatem i pojęcia „mówienie”, o nowe elementy, przez co roz-mowa ujawnia się jako mowa specyficzna. Jak wskazują to językoznawcy, przedrostek „roz” w wyrazie „rozmowa” funkcjonuje w osobliwy sposób, nietypowy dla tego przedrostka w języku współczesnym. Idąc za sugestiami Krystyny Kleszczowej, wydaje się, że przedrostek ten do czasownika „mówić”, a zatem i do rzeczownika „mowa”, wnosi informację o co najmniej dwóch podmiotach tak nazwanej czynności

12 E. Benveniste, *Struktura języka i struktura społeczeństwa*, tłum. z fr. K. Falicka, w: *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński, Czytelnik, Warszawa 1980, 36.

oraz o tym, że czynność ta dotyczy czegoś, ma swój temat¹³, co znaczeniowo pokrywa się z łacińskim *colloquium*.

Roz-mowa jest zatem mówieniem czegoś, lecz zawsze do kogoś. Ze swej istoty domaga się interlokutora, który nie tylko będzie słuchaczem czyjegoś mówienia, jego adresatem, lecz także podmiotem, reagującym własnym mówieniem na czyjąś wypowiedź, mówieniem skierowanym do inicjatora rozmowy. Z natury rozmowy wynika, że domaga się ona zarówno inicjatora rozmowy jak i jego interlokutora, zdolnych nie tylko do mówienia, lecz i do słuchania oraz do rozumienia treści wypowiedzi choćby w minimalnym stopniu. Rozmowa musi zatem dokonywać się w znanym interlokutorom języku, pod którym to terminem trzeba dostrzegać także dialekt, narzecze, żargon czy slang. Wszelka rozmowa jest co najmniej dwupodmiotowa, ale może w niej uczestniczyć większa, choć zawsze mocno ograniczona liczba osób. Wynika to z istoty rozmowy oraz percepcyjnych zdolności jej uczestników. Rozmowa jest zatem interakcją w ramach ograniczonej liczby rozmówców, co wymaga przyjęcia przez nich odpowiedniej postawy i nastawienia. Szczególnym przypadkiem rozmowy jest rozmowa z samym sobą (*soliloquium*). Umożliwia to dokonujące się w rozmowie z sobą samym fenomenalne rozczepienie podmiotu, będącego jednością, na dwa podmioty różnych aktów mówienia, na co w innym kontekście zwrócił uwagę Edmund Husserl¹⁴.

Aby rozmowa mogła zaistnieć, musi dojść do spotkania interlokutorów, przy czym wystarczy, by jeden z nich napotkał drugiego, a nawet – natknął się na niego, co oddają zwroty: „spotkanie przypadkowe”, „niezamierzone”, „przelotne”. Potrzeba też, by nie tylko

13 Por. K. Kleszczowa, O wyrazie „rozmowa” słów kilka, w: *Porozmawiajmy o rozmowie. Lingwistyczne aspekty dialogu*, red. M. Kita, J. Grzenia, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, 11-15.

14 Mam tu na uwadze tzw. fenomenalne rozszczepienie czy rozdwojenia się „ja” (*Ich-Spaltung*), jakie zachodzi między przeżyciem refleksywnym i refleksyjnym. Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. z niem. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, 143-147.

zaczęli oni do siebie mówić, lecz by owo mówienie przerodziło się w wymianę myśli, by mimo dwu- lub wielopodmiotowości owego mówienia stało się ono swego rodzaju jednością. Decydujący jest tu temat (przedmiot) i cel rozmowy, które nie tylko nie muszą, lecz zazwyczaj nie są przez rozmówców wyraźnie określone. Często temat rozmowy jest zmienny, co sprawia, że rozmowa jest wielowątkowa. Nie musi prowadzić do żadnych konkluzji i jeśli jest rozmową niekwalifikowaną, do niczego nie zobowiązuje. Przykładem takiej niekonkluzywnej rozmowy jest kłótnia, czyli gwałtowna i emocjonalna wymiana zdań osób, niezgadających się w jakiejś sprawie, w której każda ze stron chce wygrać i pozostać przy swojej racji, przy czym za wygraną w kłótni kryje się cel praktyczny¹⁵. Podobnie jak się ma sprawa z mówieniem, celem rozmowy może być ona sama, rozmawiamy żeby po-roz-mawiać – i nic więcej. Niemniej jako taka właśnie jest fundamentem zarówno dialogu, jak i dyskusji, które są kwalifikowaną formą rozmowy.

Jeżeli jednak rozmowa z woli rozmówców nabiera dodatkowych kwalifikacji, jeśli wykracza poza zdawkową wymianę zdań i myśli, a staje się narzędziem osiągnięcia określonych celów, podejmując rozmowę muszą przyjąć – choć zazwyczaj spontanicznie – określoną postawę, określone nastawienie, które nadaje rozmowie określony kształt. Od nastawienia interlokutorów zależy typ i jakość rozmowy. Trudno byłoby podać wyczerpującą listę typów rozmowy ze względu na ich rozmaitość. Tytułem przykładu można wymienić rozmowę o rzeczach i rozmowę o poglądach, rozmowę dotyczącą poznania i rozmowę dotyczącą działania oraz wytwarzania, rozmowę wychowawczą i rozmowę edukacyjną, rozmowę w cztery oczy i w szerokim gronie, rozmowę prywatną i rozmowę służbową, rozmowę dyplomatyczną, rozmowę dotyczącą teraźniejszości, przeszłości i przyszłości,

15 Por. *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/kłótnia.html>, [dostęp 12.9.2020]; *Wielki słownik języka polskiego*, https://wsjp.pl/index.php?id_hasla=35701, [dostęp 12.9.2020].

rozmowę sprawozdawczą i projektującą, rozmowę potoczną i rozmowę ekspercką, wreszcie całą gamę rozmów, dotyczących niezliczonych i różnorodnych spraw i przedmiotów naszego zainteresowania. Podobnie wielorakie jest zróżnicowanie rozmów, gdy idzie o ich jakość. Są rozmowy miłe i niemiłe, banalne i interesujące, zdawkowe i zasadnicze, nudne i ożywione itp. Zdanie sobie sprawy z tej różnorodności rozmów, które nie są prostym mówieniem czegoś lub mówieniem czegoś do kogoś, ma istotne znaczenie dla naszych dalszych rozważań, dotyczących istoty dialogu oraz dyskusji, które są rozmowami szczególnego rodzaju.

4. DIALOG

W przeciwieństwie do „mówienia”, „rozmowy”, a także „dyskusji”, słowo „dialog” w świecie współczesnym należy do słów bardzo często używanych, nobilitowanych, a dialog w różnych konfiguracjach jest pożądanym niemalże we wszystkich obszarach życia społecznego. Czymże zatem on jest? Jak go rozumieć? Jaka jest jego istota?

Słowo „dialog” wywodzi się od greckiego rzeczownika *diálogos*, a ten od czasownika *dialégein*, który przyjmuje następujące znaczenia: wybierać, rozdzielać, wydrążyć, wydłubywać, rozmawiać z kimś, dyskutować, wyklądać (mieć prelekcję), pisać prozą. Czasownik ten jest zbudowany z przedrostka *diá-* (przez, za sprawą, dzięki) oraz rdzenia (czasownika) *légein*, m.in. wskazującego na czynność mówienia¹⁶. A zatem zgodnie z etymologią dialog jest określonym działaniem, dokonującym się dzięki mówieniu czy za pomocą mówienia, którego celem jest po-rozumienie, czyli dokonane poprzez rozum (*diá lógou*) wzajemne zrozumienie. Już w tym miejscu uwidacznia się, że nie każda rozmowa jest dialogiem, choć dialog jest rozmową, tylko że kwalifikowaną. Ale czy tylko rozmową?

¹⁶ Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, PWN, Warszawa 1958, t. 1, 536; t. 3, 18.

Łacińskim odpowiednikiem *diálogos* jest rzeczownik *communicatio*, którego treść dopełnia nasze rozumienie dialogu. Rzeczownik ten, wywodzący się od czasownika *communicare*, znaczy bowiem tyle, co dzielenie się czymś z kimś, dopuszczenie kogoś do udziału w czymś, udzielanie komuś czegoś, wzajemna wymiana czegoś¹⁷ – co dokonuje się w dialogu, jeśli ten jest dialogiem rzeczywistym.

Jako swoiste działanie dialog domaga się określonego podmiotu działającego, a ściślej – co najmniej dwóch podmiotów, które są zdolne takie działanie spełnić. Tymi podmiotami mogą być tylko byty, wyposażone w zdolność mówienia i słuchania, czyli osoby, zdolne do prowadzenia rozmowy. Dialog w swym źródłowym sensie jest bowiem mówieniem osoby do osoby, rozmową między co najmniej dwoma osobami, którego celem jest wzajemne zrozumienie, choć niekoniecznie – porozumienie. Na pewno jednak dialog wyklucza kłótnię, gdyż w niej o zrozumienie drugiej strony nigdy nie chodzi.

Warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym, dialogu jest zatem zdolność mówienia i słuchania u osób dialogujących, czyli nie tyle uczestniczących w dialogu, co go konstytuujących. Dialog nie jest bowiem czymś, w co można „wejść” jako do czegoś wobec mnie obcego, lecz poprzez właściwe dialogowi działanie się go po prostu tworzy. Osobę dialogującą musi cechować otwartość na pozostałych uczestników dialogu i ich stanowiska w określonej sprawie. Od strony ontycznej warunek ten zabezpiecza intelekt, który jest zdolny przyjmować treści, płynące od drugiej osoby, oraz ujawniać własne myśli i emocje. Dzięki temu człowiek może, jeśli chce, przekazać drugiemu człowiekowi wszystko, co jest jego własne i co jest przekazywalne. Ponieważ może to uczynić jedynie, jeśli tego chce, dialog domaga się wolności osób, biorących w nim udział. Intelktualność i wolność, znamionujące osobę i powodujące jej otwartość, są zatem

17 *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, PWN, Warszawa 1959, 611.

fundamentem wszelkiego dialogu¹⁸ i nadają mu wymiar moralny. Każdy bowiem dialog, będąc sprawą intelektu i woli, posiada wymiar moralny i zasadza się na moralności dialogujących osób. Charakteryzuje ją szczerą chęć podjęcia dialogu w prawdzie i pełnym poszanowaniu współuczestników dialogu.

Dialog w kulturze europejskiej posiada swój paradygmaticzny wzorzec. Są nim *Dialogi* Platona, którego uważa się za twórcę tego gatunku literackiego, a same *Dialogi* za tego gatunku „szczytowe osiągnięcie”¹⁹. W naszych analizach interesują nas one jako egzemplifikacja dialogu po prostu. Nie tylko posiadają one literacką formę dialogu, lecz wskazują na jego istotne cechy. Dialog platoński, zwłaszcza tzw. sokratyczny, w którym głównym rozmówcą jest Sokrates, podkreśla przede wszystkim niezbywalną rolę żywej rozmowy, której nie zastąpi tekst pisany. Krytyka pisma, jaką znajdujemy w *Fajdrosie*, jest jednocześnie docenieniem rozmowy i – pośrednio dialogu jako formy życia obywatelskiego, a nie tylko jako teoretycznej dysputy. Krytyka ta zasadza się na prostym spostrzeżeniu, że pismo choć tak jak sztuka malarska sprawia, iż rzeczy stoją przed człowiekiem jak żywe, to przecież gdy się je ktoś zapyta o coś, wtedy uroczą milczą. Słowa pisane nie wyjaśniają tego, o czym mówią, lecz wciąż tylko powtarzają jedno i to samo²⁰. W żywej mowie natomiast rozmówca może wyjaśnić swoje stanowisko, podać argumenty, ale i dostrzec popełnione przez siebie błędy. Dialog jest zatem formą rozmowy, lecz swoistą. Jest raczej debatą na określony temat niż prostą wymianą myśli o różnych sprawach.

18 Por. L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Wydawnictwo Lumen, Leszno k. Błonia 1997, 25-29.

19 W. Tomaszewska, *Metafizyczne i religijne. Problem subtematu w dziele literackim na przykładzie prozy kresowej Włodzimierza Odojewskiego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, 63.

20 Por. Platon, *Fajdros*, 275d.e, w: Tenże, *Dialogi*, tłum. z gr. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999.

Dialogi Platona mają w dużej mierze charakter edukacyjny. Nie tyle chodzi w nich o definitywne rozwiązanie jakiegoś problemu, co o oczyszczenie poglądów rozmówcy z fałszywych mniemań (metoda elenktyczna) i wydobywanie wiedzy, którą on posiada (metoda majeutyczna)²¹. Dlatego Sokrates niekiedy porzuca rozmówcę przed ostatecznym rozwiązaniem problemu i daje znać, że nie to jest najważniejsze. Ważniejsze od rozwikłania problemu są samokrytycyzm i skromność, jakie winny cechować myśliciela, który nie powinien utrzymywać, że wie coś, czego nie wie²². Sokrates poprzez stawiane pytania stara się co prawda podnieść partnera z poziomu przedfilozoficznej niewiedzy i uczynić go równorzędnym partnerem poszukiwania prawdy, lecz przyznaje, że jest to cel odległy, możliwy do osiągnięcia po długim trudzie i tylko wtedy, gdy napotka duszę, zdolną do skorzystania ze wsparcia, jakie daje dialog ustny²³. Dialog zatem, będąc rozmową osób, cechujących się otwartością na drugiego, nie domaga się od nich równorzędnych kompetencji, gdyż – jak była o tym mowa – nie tyle dąży do rozwikłania jakiegoś problemu, co raczej do uświadomienia sobie przez osoby dialogujące własnej niewiedzy i niewystarczalności w określonej dziedzinie oraz do ubogacenia się przemyśleniami drugiego. Niezależnie od tego, czy będzie dialogiem poznawczym, czy praktycznym, w swej podstawowej warstwie ma charakter intelektualny. Dialog sokratejski, a także wszelki dialog, dotyczy w pierwszym rzędzie mniemań i poglądów na jakiś temat. Na drugim planie, w tle, pozostaje przedmiot, którego

21 Należy przychylić się do twierdzenia, że sokratejska metoda dialogiczna ma zasadniczo cele etyczne i wychowawcze, a dopiero wtórnie i pośrednio logiczne i gnozeologiczne. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. z wł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, 370.

22 Por. Platon, *Teajtet*, 210c, w: Tenże, *Dialogi*, dz. cyt.

23 Por. Platon, *Fajdros* 276e-277a, w: Tenże, *Dialogi*, dz. cyt. Por. T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji Platónskich Dialogów*, tłum. z niem. P. Domański, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, 5-24.

te poglądy dotyczą. Można powiedzieć zatem, że dialog ma temat, lecz nie zawsze ma przedmiot.

Rozmówcy dialogów Platońskich nie są jednakże przypadkowo napotkanymi ludźmi. Ich zgromadzenie jest przemyślane, celowe, choć temat dysput zdaje się pojawiać spontanicznie. *Uczta*, czyli po grecku *Sympozjon*, wskazuje na kontekst sytuacyjny debaty o miłości. Jest nim towarzyskie zebranie mężczyzn z greckiej arystokracji, którzy po głównym posiłku przy wspólnym picu wina, niepozbawionym uciech, debatowali na interesujące ich tematy religijne, społeczne, polityczne czy kulturowe. Choć dialog może brać swój początek od luźnej i niezobowiązującej wymiany myśli z przypadkowo napotkanym rozmówcą, aby zaistniał w pełni, zwłaszcza gdy jest planowany, musi dojść do spotkania między uczestnikami dialogu, a to wymaga nie tylko bezpośredniej obecności, lecz i czegoś więcej. Józef Tischner w kontekście własnej filozofii napisał: „Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie. (...) Spotkanie jest wydarzeniem. Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowania. Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego) i ku temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim – tym, kto żąda świadectwa)”²⁴, bo spotkać „znaczy coś więcej i coś innego niż zobaczyć, usłyszeć, podać rękę. (...) Spotkać to osiągnąć bezpośrednią naoczność tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia Drugiego”²⁵. I jeszcze: „Spotkać znaczy: doświadczać twarzy. Doświadczenie twarzy drugiego odsłania jego prawdę. (...) Do spotkania potrzebna jest (...) wzajemność; doświadczeniu twarzy drugiego musi towarzyszyć odsłonięcie własnej twarzy, drugi musi chcieć przyjąć to, co się odsłoniło. (...)”

²⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu: wprowadzenie*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, 27.

²⁵ Tenże, *Myślenie według wartości*, w: Tenże, *Myślenie według wartości*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1982, 487.

Odsłonięcie prawdy drugiego splata się w spotkaniu ze wzmagającą się świadomością potrzeby ukazania własnej prawdy”²⁶.

Spotkanie jest warunkiem *sine qua non* dialogu, tak jak rozstanie spotykających się osób jest końcem wszelkich relacji między nimi, a więc i wszelkiego dialogu. Choć spotkanie i dialog to różne fenomeny, przenikają się one wzajemnie na tyle, że niektórzy badacze filozofię spotkania utożsamiają z filozofią dialogu²⁷. Gdy Martin Buber uzna, że „(...) każde prawdziwe życie jest spotkaniem”²⁸, Emmanuel Lévinas będzie wskazywał, że dialog, jaki nawiązuje się między mną a Drugim (Innym), daruje mi świat, gdyż to właśnie słowo, zakładające obecność Drugiego, pokazuje mi rzeczy, wydobywa ich osobliwość, ich sens z anarchii danych, ale przede wszystkim odsłania przede mną mnie samego²⁹. Adam Węgrzecki rozróżnia spotkanie i dialog. Spotkanie ujmuje jako proces kontaktowania się z drugim człowiekiem, „w którym zostaje zawiązana i rozwinięta osobowa relacja Ja – Ty, wolna od uprzedmiotowienia drugiego i od jakichkolwiek redukcjonistycznych ograniczeń jego bytu”, a który to proces „pozostawałby realny, bezpośredni, autentyczny i przynajmniej niekiedy znaczący”³⁰. „W spotkaniu – pisze Węgrzecki – możliwie pełnym i autentycznym dialog nie tylko może wystąpić, ale wręcz trudno sobie wyobrazić, żeby do niego nie doszło. Gdyby go zabrakło, można by nawet uznać, że spotkanie nie rozwinęło się w pełni, że

26 J. Tischner, *Bezdroża spotkań*, *Analecta Cracoviensia* 12(1980), 137.

27 A. Węgrzecki do badaczy, zajmujących takie stanowisko, zalicza M. Theunissena, J. Madera, B. Barana, K. Świącicką, T. Gadacza. Por. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, 19.

28 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. z niem. J. Doktor, PAX, Warszawa 1992, 45.

29 Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. z fr. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998; por. M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1990.

30 A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, dz. cyt., 90-91.

nie nastąpiła w nim wzajemna prezentacja siebie przez uczestników spotkania³¹.

Przedstawiciele filozofii spotkania czy filozofii dialogu upatrują w spotkaniu i dialogu źródłowy, autentyczny sposób bytowania człowieka w świecie, w którym miejsce szczególne zajmuje Inny. Filozofowie ci uznali spotkanie i dialogiczność za ontyczny fundament bytowania osoby, co się dostrzega, nie identyfikując się z wymienionymi tu nurtami filozoficznymi. Człowiek bowiem jest bytem społecznym, tzn. pozostającym w rozlicznych relacjach z innymi ludźmi, aktualizującym swoje potencjalności, także potencjalności umysłowe, który jako byt mówiący (*homo loquens*), posługujący się mową artykułowaną, nie tyle informuje drugiego o treściach swoich przeżyć świadomych, lecz konstytuuje wspólnotę osób w dialogu właśnie. Dopiero bowiem dialog sprawia, że wspólnota osób urzeczywistnia się, stając się z Ja i Ty swoistym My, czego nie zapewnia żadna przygodna rozmowa.

Dialog należy zatem uznać za fundament życia społecznego, zgodnego z naturą człowieka. Może ono być bowiem w pełni ludzkim życiem społecznym tylko wtedy, gdy osoby otworzą się na siebie, udzielając drugim i dzieląc się z nimi tym, co naprawdę ich własne: swoją myślą. Byty w pełni izolowane, zamknięte w sobie, nie mogą tworzyć społeczności. Mogą to czynić – jak o tym była mowa – jedynie te byty, które są zdolne do komunikowania innym własnych treści świadomości, czyli do rozmowy, oraz które są zdolne do przyjęcia komunikatów od innych, afirmując ich równocześnie jako pełnoprawnych uczestników dialogu, a właściwie – jego współsprawców. Tomasz z Akwinu w *communicatio*, będącej do pewnego stopnia odpowiednikiem greckiej *diálogos*, dostrzegął konieczny warunek

31 Tamże, 20. Trudno byłoby mi się zgodzić z Węgrzeckim, że dialog może występować poza spotkaniem w przyjętym przez niego sensie, chyba że dialog zostanie zredukowany do rozmowy.

miłości jako cnoty społecznej. Miłować można bowiem jedynie tego, kto komunikuje się z człowiekiem w życiu rozumnym³².

Dialogiczność, mająca swe ugruntowanie w ontyce bytu ludzkiego, może i winna stać się świadomie przyjmowaną postawą, postawą otwartości na drugiego, która pozwala mu mówić o sobie i o świecie oraz o swoim widzeniu świata, a także – nakazuje drugiego wysłuchać. Drugiego należy afirmować jako osobę wraz z jego poglądami, co nie jest równoznaczne z akceptacją tych poglądów. Wprost przeciwnie: afirmacja drugiego jako osoby domaga się od afirmującego krytycznego (w sensie źródłowym) ustosunkowania się do jego poglądów, by błędne poprawić, a słuszne wzmocnić. Można powiedzieć, że jest to imperatyw, zakorzeniony w naturze osoby. Człowiek, pragnący bytować w zgodzie z samym sobą, tzn. z własną ontyką, winien tę cechę własnego bytu wydobyć na jaw, na poziom świadomie przyjmowanej postawy, będącej jego habitualnością, tak jak świadomie uznaje się za poznającego i wolnego, nawet gdy aktualnie nie spełnia żadnych aktów poznawczych czy wolitywnych. Postawa dialogiczna jest bowiem warunkiem faktycznie prowadzonego dialogu, zarówno w płaszczyźnie teoretycznej (poznawczej), jak i praktycznej (sprawczej: moralnej lub wytwórczej). Co więcej: inaczej niż w mówieniu i rozmowie, w których pierwszorzędnie ujawnia się sama czynność mówienia lub rozmawiania, w dialogu tym, co konstytuujące, jest przede wszystkim postawa dialogiczna czy nastawienie podmiotu dialogu, pożądané w życiu społecznym, a zakorzenione w ludzkiej naturze. Od owej postawy czy nastawienia, zwanych dialogicznością, trzeba odróżnić dialog jako ich urzeczywistnienie, przejawiające się przede wszystkim w kwalifikowanej rozmowie. W dialogu, czyli w urzeczywistnianiu owej postawy czy nastawienia, ważniejsza od

32 Por. Thomas Aquinatis, *Summa theologie*, II-II, q. 25, a. 3, sc., red. Marietti, t. 1-4, Taurini-Romae 1962-1963 – *Suma teologiczna*, tłum. z łac. i red. S. Belch, t. 1-35, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1962-1998.

wyznaczonego (często mgliście) celu jest droga ku niemu, którą zmierzają dialogizujący na określony temat.

5. DYSKUSJA

Popularność dialogu, który się uprawia i prowadzi, którego się oczekuje i dostrzega się w nim remedium na liczne bolączki współczesności, usunęła w cień dyskusję, w której można dopatrywać się osobliwej odmiany dialogu. Momenty, różnicujące dyskusję od dialogu, uwidaczniają się już w znaczeniu terminu. Łacińska *discussio* wywodzi się od czasownika *discutere*, który przyjmuje m.in. następujące znaczenia: badać, rozpatrywać, roztrząsać, rozsądzić, wyjaśnić, wyłożyć³³. Dyskusja nie jest zatem wymianą sądów lub opinii jak w dialogu, a tym bardziej – jak w zwyczajnej rozmowie, lecz wyraźnym ich zderzeniem w celu ich merytorycznego rozważenia, skorygowania, uzgodnienia lub odrzucenia w obliczu określonego przedmiotu³⁴. Można powiedzieć, że dyskusja jest dialogiem kwalifikowanym, tak jak dialog jest kwalifikowaną rozmową.

Roman Ingarden w krótkim, lecz znaczącym artykule *O dyskusji owocnej słów kilka*³⁵ podaje kilka warunków, jakie winny być spełnione, by dyskusja rzeczywiście była owocna. Niektóre z nich dotyczą także dialogu, inne są specyficzne dla dyskusji. Mając na uwadze przede wszystkim dyskusję, Ingarden wskazuje, że motywem jej podjęcia jest ograniczoność i ułomność sił twórczych poszczególnego człowieka, a w szczególności jego sił poznawczych. Ale już świadomość własnej jednostronności i stronniczości, będącej następstwem uzdolnień i sprawności konkretnego człowieka, a także jego upodobań, motywuje nie tylko dyskusję, lecz także wszelki dialog. Natomiast chęć przeforsowania własnego stanowiska w jakiegokolwiek

33 *Słownik łacińsko-polski*, dz. cyt., t. 2, Warszawa 1962, 192.

34 Por. W. Marciszewski, *Sztuka dyskusowania*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1996, 4.

35 R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, 185-190.

sprawie z góry uniemożliwia rzetelny dialog czy dyskusję. Dlatego koniecznym warunkiem owocnego dialogu i owocnej dyskusji jest ich swoboda formalna, przejawiająca się w braku jakichkolwiek zewnętrznych ograniczeń, oraz wewnętrzna swoboda dyskutantów, na której Ingarden się skupia. Rodzi się ona z absolutnej rzetelności myślenia, ze szczerości wobec siebie samego oraz z nieustraszonego dążenia do wyjaśnienia spraw niewyjaśnionych i skontrolowania przyjmowanych twierdzeń czy żywionych przeświadczeń. Cechować ją powinna wszechstronność, tzn. winna ona dotyczyć nie tylko cudzych, lecz i własnych twierdzeń, przywiązań do pewnych idei, wartości i umiłowań. Wszechstronna swoboda wewnętrzna przejawia się w gotowości: (1) zawieszenia własnej oceny cudzego stanowiska czy postawy; (2) rzetelnego zapoznania się z cudzym stanowiskiem niejako w oryginale; oraz (3) uznania cudzego poglądu, jeśli ten okaże się zasadny. Łączy się z tym gotowość odstąpienia od własnych przyzwyczajzeń intelektualnych i własnej aparatury pojęciowej.

Ingarden powie także, że dyskusja, co nie jest konieczne dla dialogu, domaga się od biorących w nim udział „woli współpracy – na równych prawach i przy równym wysiłku i równej rzetelności”³⁶. Inaczej niż w szeroko rozumianej rozmowie i w dialogu, dyskusja służy bowiem rozwiązaniu jakiegoś konkretnego (teoretycznego lub praktycznego) problemu. Jej celem jest dojście z teoretycznym przeciwnikiem do prawdy – i dodajmy – do tego, co słuszne, sprawiedliwe czy pożyteczne. W istocie dyskusja ma zawsze charakter poznawczy, nawet jeśli jej rezultaty będą miały znaczenie praktyczne. A zatem w dyskusji, inaczej niż w dialogu, liczą się przede wszystkim merytoryczne kompetencje dyskutantów, będące warunkiem ich owocnej współpracy. W dyskusji na pierwszy plan wysuwają się argumenty rzeczowe, a sami dyskutanci pozostają w ich cieniu.

Powyższe uwagi Ingardena dotyczą przede wszystkim podmiotowych warunków dyskusji. Trzeba je uzupełnić o warunki formalne,

36 Tamże, 190.

jakie winny być spełnione, by była ona rzeczywiście owocna. Sprawą zasadniczą jest wyraźne określenie zagadnienia, którego rozwiązanie jest celem dyskusji, z czym wiąże się wskazanie przedmiotu i aspektu dyskusji, a także uzgodnienie pojęć, jakimi dyskutanci będą się posługiwali. Dyskusja może dotyczyć rzeczy (dyskusja przedmiotowa) lub naszej wiedzy o rzeczy (dyskusja metapredmiotowa). Choć przedmiotem dyskusji może być cokolwiek, nie o wszystkim warto dyskutować. Nie warto dyskutować ani o rzeczach oczywistych – te nie są żadnym problemem, ani o sprawach banalnych, mało interesujących z określonego punktu widzenia.

Tadeusz Czeżowski również w krótkim artykule *O dyskusji i dyskutowaniu*³⁷ zdaje się pojmować dyskusję dość szeroko jako wymianę myśli, jednakże faktycznie ogranicza ją do takiej jej wymiany, która jest „prowadzona w pewnym porządku i zmierza do określonego celu intelektualnego (poznawczego) lub praktycznego”³⁸, co pozwala mu wyróżnić dyskusje teoretyczne i praktyczne. Koncentrując się na dyskusjach o charakterze naukowym, Czeżowski zwraca uwagę na konieczność uzasadnienia przywoływanych twierdzeń oraz na wewnętrzną logikę dyskusji, wyznaczoną przez podjęte zagadnienie (wymagania naukowe), a także na jej organizację, gdy w dyskusji bierze udział więcej osób (wymagania parlamentarne). Niezależnie od tego, jaki dyskusja ma przebieg, „trzeba pamiętać zawsze o tym – pisze Czeżowski – że aby była ona rzeczowa, chodzić w niej powinno o uzasadnienie twierdzeń i wykazanie ich prawdziwości lub prawdopodobieństwa, nie zaś o przekonanie przeciwnika i przeciągnięcie go na swoją stronę”³⁹.

Momentem wyróżniającym dyskusję jest argumentacja, która zawsze winna być rzeczowa, tzn. mająca swe uzasadnienie w samej

37 Por. T. Czeżowski, *O dyskusji i dyskutowaniu*, w: Tenże, *Odczyty filozoficzne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego w Toruniu, Toruń 19692, 191-196.

38 Tamże, 191.

39 Tamże, 194.

badanej rzeczy, lub czysto formalna, tzn. dotycząca samego sposobu argumentowania czy formy wnioskania. W dialogu, w którym nie chodzi o rozwiązanie jakiegoś problemu, lecz o zdanie sobie sprawy z poglądów żywionych przez drugich, argumentacja nie odgrywa pierwszorzędnej roli. Z rzetelnej dyskusji, ale i z dialogu, którego celem nie jest przeciągnięcie partnera na swoją stronę, trzeba zatem wyeliminować chwyttery erystyczne, które są podporządkowane zwycięstwu w dyskusji, a nie rozwiązaniu problemu. Chwyttery te, których katalog zestawiał Arthur Schopenhauer w swej *Erystyce czyli sztuce prowadzenia sporów*⁴⁰, nie tylko są wadliwe logicznie, lecz także – i przede wszystkim – świadomie stosowane są niegodziwie moralnie.

Witold Marciszewski z kolei przedstawia m.in. schemat przebiegu owocnej dyskusji. Wyróżnia w niej cztery zasadnicze fazy. Pierwsza faza to kształtowanie problemu. Służy ona wyraźnemu określeniu tego, co wiemy, i tego, czego nie wiemy, a czego chcielibyśmy się dzięki dyskusji dowiedzieć. Problem zazwyczaj formułuje się w postaci pytań, które winny spełniać warunki poprawności, trafności i zasadności. Fazą drugą jest szukanie pomysłów rozwiązania problemu i formułowanie wielu konkurencyjnych hipotez. Trzecią fazą dyskusji i jej rdzeniem jest krytyka zgłoszonych pomysłów rozwiązania problemu celem wyeliminowania tych, które nie rokują, że doprowadzą do merytorycznych rozwiązań. W czwartej fazie komunikuje się wnioski oraz przedstawia argumenty, przemawiające za przyjętymi wnioskami⁴¹. Osiągnięte wnioski mogą być zaczynem nowej dyskusji, zarówno podejmującej dalsze zagadnienia, jakie się wyłaniają, jak i weryfikującej poczynione ustalenia.

Jednakże trzeba zawsze pamiętać, że nie zawsze rację ma zwycięzca w jakimkolwiek sporze, także w dyskusji. Każda dyskusja

40 A. Schopenhauer, *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. z niem. B. i L. Konorscy, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973.

41 Por. W. Marciszewski, *Sztuka dyskusowania*, dz. cyt., 34-43, 146-154. Por. M. Mieszczański, *Zagadnienie dyskusji w pismach Witolda Marciszewskiego*, Warszawa 2001, msp.

jest bowiem ograniczona czasowo, gdy dialog, niebędący dyskusją, może być czasowo niezamknięty. Nie zawsze tak jest, że w trakcie dyskusji jej uczestnicy posiadają pod ręką wszystkie merytoryczne argumenty za bronioną tezą czy stanowiskiem, że wszyscy są równie biegli w formułowaniu myśli i wysnuwaniu wniosków. Często się zdarza, że najważniejsze argumenty przychodzą dyskutantom do głowy już po zakończeniu dyskusji. Nadto – postęp w głębszym poznaniu rzeczy i rozumieniu problemu, również dzięki ukończonej dyskusji, przywodzi nowe argumenty, które dotychczas nie zostały przywołane. A jest tak, gdyż – jak zauważa Czeżowski – każda, zwłaszcza ustna, dyskusja „jest do pewnego stopnia improwizacją. Przygotowany bywa tylko punkt wyjścia dyskusji w postaci referatu, który wprowadza w jej przedmiot. (...) Los szczęścia decyduje w znacznej mierze o tym, czy dyskusja należycie się rozwinie”⁴².

6. PODSUMOWANIE

Mówienie, rozmowa, dialog i dyskusja to nie tylko cztery blisko związane terminy, lecz i cztery fenomeny ze sobą spokrewnione i na siebie nachodzące. Mówienie jako sensowne artykułowanie dźwięków przez podmiot osobowy, będąc warunkiem pozostałych, nie wymaga osobowego adresata, a nawet biernego słuchacza. Mówienie może być monosubiektywne, niemniej zawsze jest niekoniecznym mówieniem określonych treści, ukształtowanych przez podmiot. Pierwszorzędnym i wystarczającym celem mówienia może być ono samo, czyli po prostu mówienie, choć najczęściej dookreślane jest przez inne cele, dla osiągnięcia których mówienie jest środkiem. Rozmowa jest wzajemnym mówieniem do siebie przynajmniej dwóch osób, choćby przypadkowo napotkanych, na jakiś niekoniecznie sprecyzowany temat. Wystarczającym warunkiem jest, by uczestnicy rozmowy byli zdolni do mówienia i słuchania oraz zechcieli przekazać

42 T. Czeżowski, *O dyskusji i dyskutowaniu*, dz. cyt., 194.

rozmówcy określone treści w zrozumiałym dlań języku. Szczególnym przypadkiem rozmowy jest rozmowa z samym sobą. Podobnie jak ma się sprawa z mówieniem, pierwszorzędym i wystarczającym celem rozmowy jest ona sama, choć najczęściej służy ona jeszcze innym celom, co wymaga przyjęcia przez rozmówców odpowiedniej postawy czy nastawienia. Dialog i dyskusja to kwalifikowane rozmowy osób, które winny się cechować wewnętrzną wolnością, pozwalającą odstąpić od żywionych przez siebie przeświadczeń. Ani na miano dialogu, ani na miano dyskusji nie zasługują takie spory słowne, kłótnie, których celem jest „postawić na swoim”, często za wszelką cenę, a więc także za cenę prawdy, słuszności czy poprawności wywodu⁴³. Głównym celem dialogu jest zapoznanie się ze stanowiskiem i poglądami jego uczestników na określony temat, a także – a może przede wszystkim – zbudowanie płaszczyzny porozumienia między uczestnikami dialogu, którzy nie muszą posiadać równych kompetencji. W dialogu, bardziej niż w rozmowie i w dyskusji, uwidaczniają się: właściwe nastawienie i postawa dialogujących osób, które gwarantują jego owocność, nawet jeśli teoretyczne lub praktyczne cele określonego dialogu nie zostaną osiągnięte. Dlatego dialog domaga się spotkania i spojrzenia sobie w twarz przez dialogujących, dlatego dialog głęboko sięga ontyki osoby. Dyskusję można uznać za dialog sformalizowany, kwalifikowany. Jej celem jest rozwiązanie jakiegoś problemu. W dyskusji musi być zatem wyraźnie określony jej przedmiot, aspekt oraz muszą zostać uzgodnione pojęcia, a dyskutanci muszą posiadać podobne kompetencje w dyskutowanych sprawach. Dyskusja posiada też swą wewnętrzną, logiczną strukturę, jeśli ma być owocna.

Poczynione tu rozróżnienia między mówieniem, rozmową, dialogiem i dyskusją nie są arbitralne. Ukazują istotne różnice, ale i podobieństwa. Mówienie, rozmowa, dialog i dyskusja są bowiem

43 Por. T. Kotarbiński, *Przedmowa*, w: A. Schopenhauer, *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, dz. cyt., 6.

spokrewnionymi ze sobą aktywnościami człowieka, nie zawsze odróżnianymi, bo często przechodzącymi jedno w drugie, a w mowie nie tylko potocznej nazywanymi tymi samymi słowami. Niemniej pewne uporządkowanie tych aktywności i dostrzeżenie różnic w podobnych do siebie fenomenach może być pomocne w świadomym ich urzeczywistnianiu.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Retoryka*, tłum. z gr. H. Podbielski, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, 265-478.
- Augustyn, *O nauczycielu*, tłum. z łac. J. Modrzejewski, w: Tenże, *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, 421-485.
- Benveniste E., *Struktura języka i struktura społeczeństwa*, tłum. z fr. K. Falicka, w: *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński, Czytelnik, Warszawa 1980, 27-40.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. z niem. J. Doktor, PAX, Warszawa 1992.
- Czeżowski T., *O dyskusji i dyskutowaniu*, w: Tenże, *Odczyty filozoficzne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego w Toruniu, Toruń 1969², 191-196.
- Grzegorzczak A., *O języku ludzkim jako istotnej cesze człowieka*, w: *Swoistość człowieka? Język*, red. J. Tomczyk, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, 47-66.
- Gut A., *O relacji między myślą a językiem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. z niem. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *O dyskusji owocnej słów kilka*, w: Tenże, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, 185-190.
- Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1990.
- Kleszczowa K., *O wyrazie „rozmowa” słów kilka*, w: *Porozmawiajmy o rozmowie. Lingwistyczne aspekty dialogu*, red. M. Kita, J. Grzenia, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, 11-15.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.

- Kotarbiński T., *Przedmowa*, w: A. Schopenhauer, *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. z niem. B. i L. Konorscy, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, 5-7.
- Krokos J., *Dialog i dyskusja*, *Zarządzanie i Edukacja* (2010)68-69, 235-244.
- Kuc L., *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Wydawnictwo Lumen, Leszno k. Błonia 1997.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. z fr. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Marciszewski W., *Sztuka dyskusowania*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1996.
- Mieszczakowski M., *Zagadnienie dyskusji w pismach Witolda Marciszewskiego*, Warszawa 2001, msp.
- Platon, *Dialogi*, tłum. z gr. W. Witwicki, t. 1-2, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. z wł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. z fr. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1991².
- Schopenhauer A., *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. z niem. B. i L. Konorscy, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1-4, PWN, Warszawa 1958-1965.
- Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl>, [dostęp 12.9.2020].
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1-3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1978-1981.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1-5, PWN, Warszawa 1959-1979.
- Szlezák T.A., *O nowej interpretacji Platonskich Dialogów*, tłum. z niem. P. Domański, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005.
- Thomas Aquinatis, *Summa theologie*, red. Marietti, t. 1-4, Taurini-Romae 1962-1963 – *Suma teologiczna*, tłum. z łac. i red. S. Bełch, t. 1-35, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1962-1998.
- Tischner J., *Bezdroża spotkań*, *Analecta Cracoviensia* 12(1980), 137-172.
- Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du Dialogue, Paris 1990.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, w: Tenże, *Myslenie według wartości*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1982, 481-497.
- Tomaszewska W., *Metafizyczne i religijne. Problem subtematu w dziele literackim na przykładzie prozy kresowej Włodzimierza Odojewskiego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.

- Tomczyk J., *W poszukiwaniu korzeni mowy artykułowanej*, w: *Swoistość człowieka? Język*, red. J. Tomczyk, G. Bugajak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, 67-93.
- Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Wielki słownik języka polskiego*, <https://wsjp.pl>, [dostęp 12.9.2020].
- Żychliński A., *Homo loquens. O różnicy antropologicznej*, *Teksty Drugie* (2009)5, 56-84.

SPEAKING – CONVERSATION – DIALOGUE - DISCUSSION

Abstract. Speaking, conversation, dialogue and discussion are four synonymous terms and refer to four related phenomena. Speaking is a sensible articulation of sounds by a personal subject, and as such is a condition for other activities. Conversation occurs when at least two people talk to each other on a topic. Dialogue and discussion, which are a form of conversation between persons, are characterized by different objects, purpose and structure. In both cases, conversation is foundational. The main condition of dialogue and discussion consists in the freedom of the will of persons. The main purpose of dialogue is the recognition of the views of participants. The participants in a discussion must not own equal competence. Discussion is a formalized dialogue. Thus, the purpose of a discussion is to solve problems. Therefore, there must be a definite object in discussion, and the details and notions employed must be stated. Moreover, the participants in discussion must own a similar competence. Lastly, discussion possesses its own internal and logical structure.

Keywords: speaking; conversation; dialogue; discussion

Jan Krokos

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5184-5922>

j.krokos@uksw.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.15

WIESŁAWA TOMASZEWSKA

O PRAWDZIE W LITERATURZE UWAG KILKA

Streszczenie. Artykuł podejmuje zagadnienie prawdy w literaturze. Punktem wyjścia dla analiz jest koncepcja Romana Ingardena. Odmawia on dziełu literackiemu jako dziełu sztuki prawdziwości w sensie logicznym. Według Ingardena literackie dzieło sztuki jako przedmiot czysto intencjonalny niczego nie orzeka o świecie transcendentnym. Prawdę w dziele literackim można jednakże ujmować jako jej objawianie.

Słowa kluczowe: prawda; dzieło literackie; Roman Ingarden

1. Wstęp. 2. Kontekst metodologiczny stanowiska Ingardena. 3. Główne tezy Ingardenowskiej koncepcji dzieła literackiego. 4. Stanowisko Ingardena dotyczące prawdy w dziele literackim. 5. Zakończenie – w kierunku dalszych badań.

1. WSTĘP

Problem prawdy w dziele literackim jest ciągle żywym problemem, absorbującym wielu badaczy z różnych dziedzin nauki, w szczególności zaś filozofii i teorii literatury. Dostrzegają oni doniosłość tego zagadnienia, którą wyznacza sama kategoria prawdy, przynależna do triady najwyższych wartości i transcendentalistów bytowych. Niewypowiedzianym przeświadczeniem pisarzy i badaczy jest to, że pozbawienie literatury pięknej prawdziwości usuwa spod niej mocny fundament jej wartości. Wychodząc od stanowiska Romana Ingardena, chciałabym zasygnalizować inny kierunek możliwych poszukiwań rozwiązania zagadnienia prawdy w literaturze, zdając sobie sprawę, że stanowisko Ingardena, przyjęte za wyjściowe dla problemu, nie wyczerpuje komplementarnych jego ujęć zarówno filozoficznych, jak i – przede wszystkim – teoretycznoliterackich.

2. KONTEKST METODOLOGICZNY STANOWISKA INGARDENA

W swym podstawowym dziele z estetyki, a właściwie – jak głosi podtytuł owego dzieła – z *pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, czyli w wydanej pierwotnie po niemiecku w 1931 roku, a przetłumaczonej na polski i wydanej w 1960 roku książce *O dziele literackim*¹, Roman Ingarden zagadnienie prawdy w literaturze podejmuje w końcowej części jej drugiej i zasadniczej części, poświęconej budowie dzieła literackiego². Część tę poprzedzają wstępne uwagi, zmierzające do wyodrębnienia właściwego przedmiotu badań, jakim jest dzieło literackie, sprecyzowania aspektu, w jakim dzieło literackie ma być badane, oraz zasygnalizowania rozwiązań, w opozycji do których pozostaje Ingardenowska koncepcja dzieła literackiego. Część trzecia to uzupełnienia i konsekwencje owej koncepcji, wyłożonej w części drugiej, obejmująca wypadki graniczne, problematykę „życia” dzieła literackiego, jego miejsca w bycie oraz – kończące całość – zagadnienie jego jedności jako polifonicznej harmonii estetycznych jakości wartościowych.

Poza książką *O dziele literackim* zagadnieniu prawdy w literaturze Ingarden poświęcił jeszcze dwa teksty: pochodzący z 1946 roku artykuł *O różnych rozumieniach „Prawdziwości” w dziele sztuki*³ oraz

1 Pierwsze wydanie *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft* ukazało się w 1931 roku w Halle w Max Niemeyer Verlag. Wydanie polskie pt. *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, w tłumaczeniu M. Turowicz, ukazało się w Państwowym Wydawnictwie Naukowym w Warszawie w 1960 roku, oraz wydanie drugie – z którego korzystam – w 1988 roku.

2 Przedmiotem analiz Ingardena w *O dziele literackim* jest idea ‘dzieło literackie’, pod którą podpadają różnego rodzaju dzieła literackie, w tym dzieło naukowe. Niemniej w centrum Ingardenowskiej uwagi było „literackie dzieło sztuki”, tak więc gdy w tym artykule jest mowa o ‘dziele literackim’, mam na uwadze przede wszystkim ‘literackie dzieło sztuki’.

3 Pierwotnie ten artykuł ukazał się w *Zagadnieniach Literackich* 10(1946)1, 12-19 oraz 10(1946)2, 36-43. W wersji poprawionej i poszerzonej znalazł się on w t. 1 *Studiów z estetyki*, Warszawa 1966, 395-412.

pochodzący z 1937 roku artykuł *O tak zwanej „Prawdzie” w literaturze*⁴. Jak to sam oświadczył, oba teksty powstały, aby wyjaśnić jego własne stanowisko, dotyczące „prawdziwości” dzieła literackiego, przedstawione w *Das literarische Kunstwerk*, czyli w pierwotnej niemieckiej jeszcze wersji przywołanego tu dzieła⁵.

Analizując Ingardenowską koncepcję dzieła literackiego, trzeba nieustannie pamiętać, że jej rdzeń stanowi ontologia, która poddaje apriorycznej analizie zawartość określonych idei – w tym przypadku: idei ‘dzieło literackie’. Swe tezy uzasadnia w czystym uchwyceniu jakości idealnych i koniecznych związków, jakie między nimi zachodzą, które przedłuża się w analizę czystych możliwości, jakie z tego, co stwierdzono w zawartości idei, wynikają dla indywidualnego bytu⁶. Badania ontologiczne nie wyczerpują wszystkich aspektów badawczych, dotyczących jakiegokolwiek przedmiotu, a więc także i dzieła literackiego. Ujawnia się to w dopełnieniu przez Ingardena książki *O dziele literackim* równie obszernym studium pt. *O poznawaniu dzieła literackiego*⁷, a także pomniejszymi pracami z estetyki i aksjologii⁸, które niekiedy wprost, a niekiedy jedynie pośrednio dotyczą dzieła literackiego. Ingarden w swych badaniach kierował się zasadą, by nie tworzyć jakiegoś systemu, lecz każde zagadnienie rozważać autonomicznie, poddając się intuicyjnemu uchwyceniu przedmiotu, bez odwoływania się do wcześniejszych rozwiązań⁹. A mimo to jego teksty (nie tylko te, dotyczące dzieła literackiego, lecz jego cała twórczość filozoficzna) tworzą spójną, wzajemnie uzu-

4 Pierwotnie został on wydrukowany w Przeglądzie Współczesnym 61(1937)182, 80-94, oraz 61(1937)183, 72-91, którego wersja poszerzona i poprawiona również została zamieszczona w t. 1 *Studiów z estetyki*, dz. cyt., 415-464. W niniejszym artykule będę powoływała się na wersje obu tekstów ze *Studiów z estetyki*.

5 R. Ingarden, *Przedmowa*, w: Tenże, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1966, VI.

6 Por. Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 1, *Ontologia egzystencjalna*, Warszawa 19873, 45.

7 Tenże, *O poznawaniu dzieła literackiego*, tłum. z niem. D. Gierulanka, Warszawa 1976.

8 Zostały one opublikowane przede wszystkim w *Szkicach z filozofii literatury* (Łódź 1947; Kraków 2000) oraz w trzech tomach *Studiów z estetyki*, Warszawa 1966-1970.

9 R. Ingarden, *Przedmowa*, w: Tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, 5-6.

pełniącą się całość, co przekonywująco przedstawiała Danuta Gierulanka¹⁰, wskazując m.in. na centralny problem Ingardenowskich badań, jakim był spór o istnienie świata, czyli próba rozwiązania sporu między idealizmem a realizmem. Ów spór poniekąd wyznacza ramy obowiązywalności twierdzeń Ingardena, ale też ich rozumienia. W spór ten wpisuje się też problematyka dzieła literackiego, a wraz z nią problematyka prawdy w literaturze przez to, że dzieło literackie jest przykładem przedmiotu czysto intencjonalnego, wytworzonego przez świadomość, za jaki to przedmiot idealiści uważali cały świat.

3. GŁÓWNE TEZY INGARDENOWSKIEJ KONCEPCJI DZIEŁA LITERACKIEGO

Jak wiadomo, według Ingardena dzieło literackie jest tworem wielowarstwowym i wielofazowym. Cztery wyróżnione przez niego warstwy, to warstwa językowych tworów brzmieniowych, warstwa tworów znaczeniowych, warstwa uschematyzowanych wyglądków i warstwa (szeroko rozumianych¹¹) przedmiotów przedstawionych, tworzących świat przedstawiony w dziele. Wszystkie one, będąc względem siebie heterogeniczne, a jednocześnie ściśle ze sobą powiązane poprzez właściwe im funkcje, składają się na dzieło literackie. Tak przedstawiająca się struktura dzieła literackiego jest dopełniona przez uporządkowanie jego części według zasady następstwa, którego to uporządkowania nie należy pojmować w sensie czysto czasowym. O ile warstwowa budowa dzieła literackiego ujawnia jego strukturę poprzeczną, o tyle porządek następstwa ujawnia jego strukturę podłużną. Dzięki niej możliwa jest konkretyzacja dzieła literackiego w konkretnym przedziale czasowym.

10 D. Gierulanka, *Filozofia Romana Ingardena. Próba wniknięcia w strukturę całości dzieła*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, (Wydanie specjalne Studiów Filozoficznych), red. J. Kuczyński i in., Warszawa 1972, 70-90.

11 Jak wyjaśnia Ingarden, przez przedmiot przedstawiony należy rozumieć wszystko, „co jest nazwowo zaprojektowane, bez względu na to, jaka byłaby jego kategoria przedmiotowa i materialna istota” (R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., 284).

Dzieło literackie jako wytwór twórczej świadomości jego autora nie jest przedmiotem realnym, lecz czysto intencjonalnym. Za taki Ingarden uważał każdy przedmiot, który „zostaje wytworzony bezpośrednio lub pośrednio przez akt świadomościowy lub przez mnogość takich aktów wyłącznie dzięki immanentnej im intencjonalności, tak iż w aktach tych ma źródło swego bytu i zupełnego swego uposażenia”¹². W przypadku np. dzieła literackiego, w aktach świadomościowych, spełnianych przez podmiot, ma ono nie tylko swe źródło bytu i uposażenia, lecz i utrwalenia w bytowo silniejszej podstawie, jaką jest język, który sam w sobie też jest przedmiotem czysto intencjonalnym, utrwalonym w piśmie lub mowie. Dzięki temu „utrwaleniu” dzieło literackie, choć zależne od aktów intencyjnych twórcy, cieszy się względną niezależnością. Istnieje dłużej niż same akty i jest intersubiektywnie dostępne różnym podmiotom świadomości¹³.

Dla rozważenia zagadnienia prawdy w dziele literackim należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden element Ingardenowskiej koncepcji dzieła literackiego. Poza dziełem naukowym, w którym zasadniczo występują sądy w sensie logicznym, w literackich dziełach sztuki (zwłaszcza w nich) sądy takie w zasadzie nie występują, a zdania orzekające są tylko *quasi*-sądami. Świat przedstawiony nie jest bowiem rzeczywistym światem, lecz światem przedstawionym właśnie w *quasi*-sądach oraz w innego rodzaju językowych twórcach znaczeniowych, które można nazwać *quasi*-pytaniami, *quasi*-rozkazami, *quasi*-obietnicami itp. W przeciwieństwie do sądów w sensie logicznym, które poprzez wytwarzany przez siebie intencjonalny

12 Tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., 179. Szerzej na ten temat: tamże, 179-247 oraz Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. 2: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*, Warszawa 19873, 162-211, 472-476.

13 Por. Tenże, *O poznawaniu dzieła literackiego*, dz. cyt., 21. Na marginesie: owa intersubiektywność dzieła literackiego, mająca swą podstawę w języku jako jego bytowej podstawie, pozwala obcować z dziełem literackim na różne sposoby, w tym badać je w różnych aspektach.

stan rzeczy odnoszą się do przedmiotów nie czysto intencjonalnych (realnych czy idealnych), *quasi*-sądy wyczerpują się w ustanawianiu świata przedstawionego i jego składowych, czysto intencjonalnej *quasi*-rzeczywistości¹⁴. I dlatego – do czego jeszcze powrócę – jedynie sądy w sensie logicznym: „nie tylko roszczą sobie prawo do prawdziwości, lecz są prawdziwe lub fałszywe”¹⁵, natomiast *quasi*-sądy są owego roszczenia pozbawione, gdyż niczego nie stwierdzają na serio.

Na początku niniejszych rozważań stwierdziłam, że w książce *O dziele literackim* zagadnienie prawdy w literaturze Ingarden podejmuje pod koniec jej drugiej i zasadniczej części, gdy zasygnalizowane powyżej istotne elementy jego koncepcji dzieła literackiego zostały już wyłożone. Dopiero – jeśli można tak powiedzieć – pełne ukształtowanie się dzieła w czterech podstawowych warstwach pozwala objawić się w nim, a w szczególności w świecie w nim przedstawionym, jakościom metafizycznym¹⁶. Istotne dla zagadnienia prawdy w literaturze¹⁷ jest i to, że jakości metafizyczne, które niejako unoszą się nad określonymi sytuacjami życiowymi i zdarzeniami, jakie zachodzą między ludźmi, a zatem przynależą do sfery przedmiotowej i same

14 Tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., 229-274.

15 Tamże, 229.

16 Za takie Ingarden uważa m.in. wzniosłość lub podłość, tragiczność lub straszliwość, to, co wstrząsające, niepojęte lub tajemnicze, demoniczność, świętość lub grzeszność, piekielność (np. czyjejś zemsty), ekstatyczność (najwyższego zachwyty) lub ciszę (ostatecznego ukojenia), groteskowość lub patetyczność, uroczystość jakiegoś obrzędu, wdzięk lub lekkość, powagę lub ciężkość. Por. Tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., 369.

17 Zagadnienie jakości metafizycznych było wielokrotnie podejmowane przez licznych badaczy. Poświęciłam mu dwa artykuły: *Jakości metafizyczne w dziele literackim*, Kwartalnik Filozoficzny 36(2008)2, 123-131 oraz *Jakości metafizyczne w dziele sztuki literackiej i ich poznawanie*, *Studia Philosophiae Christianae* 50(2014)2, 125-144. Szczególnie ważne dla zrozumienia Ingardenowskiej koncepcji jakości metafizycznych są następujące prace: W. Stróżewski, *Jakości metafizyczne*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A.J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków 2001, 130-131 (tekst ten został także opublikowany w zbiorze: *Od teorii literatury do ontologii świata*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak, Toruń 2003, 81-91) oraz A. Tyszczyk, *Estetyczne i metafizyczne aspekty aksjologii literackiej Romana Ingardena*, Lublin 1993, 67-90.

w sobie nie są subiektywnymi odczuciami, w dziele literackim: „nie są po prostu momentami świata przedstawionego, określonymi przez sens zdań i przedstawionymi przez intencjonalne korelaty zdań, tak jak same przedmioty przedstawione”¹⁸. Jakości metafizycznych nie da się bowiem przedstawić za pomocą środków językowych, a szerzej – za pomocą jakichkolwiek środków artystycznych. W dziele sztuki, w tym w dziele literackim, mogą się one jedynie objawić, jeśli na to pozwoli sytuacja przedmiotowa, zbudowana w doniosły artystycznie sposób przez autora dzieła¹⁹. Ingarden pisze: „objawiające się jakości metafizyczne dochodzą do samoodślonięcia się na podłożu przedstawionych sytuacji i jako odślonięte (w konkretyzacji) w ten sposób się naocznie ukazują jako świat przedmiotów”²⁰.

Przez sens zdań i ich intencjonalnych korelatów nie da się też przedstawić „idei” dzieła literackiego, pod którym to terminem Ingarden pojmuje doprowadzenie „do naocznego ujawnienia związku z istoty płynącego między określoną przedstawioną sytuacją życiową, jako fazą kulminacyjną poprzedzającego ją rozwoju wypadków, a jakością metafizyczną, która na tle tej sytuacji się ukazuje i z jej zawartości czerpie swoiste zabarwienie”. I dodaje: „Na odślonięciu takiego z istoty płynącego związku, którego niepodobna ściśle nazwać ani czysto pojęciowo określić, polega czyn twórczy poety. Ów zaś związek, raz odkryty i ujrany, pozwala zarazem »zrozumieć« wewnętrzne powiązania poszczególnych faz dzieła i uchwycić całe dzieło sztuki jako twór z jednej bryły”²¹.

18 R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., 374.

19 Znaczy to, że objawienie się jakości metafizycznych w dziele literackim (w dziele sztuki), mimo iż niezależne od intencji twórczej, jest szczytowym owocem artystycznej wartości dzieła.

20 R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., 377.

21 Tamże, 381-383. Takie rozumienie „idei” dzieła trzeba odróżnić od odrzuconego przez Ingardena takiego jej rozumienia, które pozwala na wyrażenie jej przez prawdziwe zdania w sensie logicznym.

Jakości metafizyczne oraz tzw. „idea” dzieła literackiego, tak jak ją pojmował Ingarden, pokazują, że nie wszystkie „składowe” dzieła literackiego wyznaczone są przez znaczenia wyrażen językowych, tworzących dane dzieło. Jest to wskazówka, że być może i na zagadnienie prawdy w dziele literackim należy spojrzeć szerzej.

4. STANOWISKO INGARDENA DOTYCZĄCE PRAWDY W DZIELE LITERACKIM

Ingardenowskie stanowisko odnośnie do zagadnienia prawdy w dziele literackim wydaje się w pełni jasne: kategoria prawdy w sensie ścisłym, logicznym czy epistemicznym nie przysługuje dziełu sztuki literackiej. Ingarden pojmuje prawdę klasycznie i definiuje ją w następujący sposób: „sąd jest »prawdziwy«, jeżeli stan rzeczy wyznaczony przez jego treść zachodzi niezależnie od istnienia sądu w obrębie tej dziedziny bytu, w której dany sąd go umieszcza”²². Z samej tej definicji wynika, że nie może być mowy o sądach prawdziwych w literackim dziele sztuki, gdyż nie odnoszą się one do stanów rzeczy, niezależnych od tych sądów. Nie dostosowują się one do niezależnego od nich przedmiotu, w które trafia promień intencji aktu poznawczego, tak aby móc ów przedmiot jak najpełniej zaprezentować, lecz jedynie, jako jego silniejsza bytowa podstawa, przedstawiają świat wytworzony przez akty twórcze, jednocześnie o nim informując. Sądy *sensu stricto* są wytworami aktów poznawczych, natomiast *quasi*-sądy – aktów twórczych czy wytwórczych. Tak to przedstawia Ingarden: „Sądzenie wyrasta z podłoża odbiorczego poznawania przedmiotów zastanych przez podmiot, narzucających się jemu. Natomiast *quasi*-sądzenie rodzi się na tle aktów (umyślnie lub mimo woli) wytwórczych, aktów fantazji poetyckiej, których ostatecznym zamierzeniem jest nie proste, możliwie wierne dostosowanie się do tego, co jest przed ich dokonaniem się, lecz przeciwnie, wyjście poza świat zastany, cza-

22 R. Ingarden, *O różnych rozumieniach „Prawdziwości” w dziele sztuki*, dz. cyt., 396.

sem nawet wyswobodzenie się od niego właśnie przez wytworzenie – na pozór – nowego świata”²³. Świat przedstawiony w dziele literackim nie jest rzeczywistością niezależną od przedstawiających go wyrażen językowych, w tym – zdań oznajmujących, lecz jedynie *quasi-rzeczywistością* „osadzoną” w *quasi-sądach*. Ingar den w swych badaniach dzieła literackiego odnosił się do dzieła gotowego, które ukończone przez twórcę pozostaje niezmiennie w warstwie brzmień słownych i znaczeń²⁴. Przy takim ujęciu *quasi-sądy* i inne wyrażenia językowe używają przedmiotom przedstawionym pewnego przejawu rzeczywistości i wyznaczają ich przedmiotową treść, a jednocześnie o nich informują tak, że wyznaczanie owej przedmiotowej treści i informowanie o niej stanowią niezapośredniczoną jedność, co jest specyfiką wszelkich aktów intencyjnych i przedmiotów czysto intencjonalnych²⁵. W ten sposób można by powiedzieć, że wszelkie sądy literackiego dzieła sztuki są prawdziwe, bo stwierdzają to, co same głoszą, co jednakże oddala nas od problemu, podjętego przez Ingar dena, a przynajmniej go nieco modyfikuje. Jest bowiem oczywiste, że dzieło literackie jako wartościowe dzieło sztuki jest pewną organiczną całością, zamkniętą w sobie również w tym sensie, że jako takie ze swej istoty nie odnosi się do niczego wobec siebie transcendentnego, chyba że drugorzędnie, w sposób mniej lub bardziej zamierzony, gdy pełni jeszcze inne zadania, takie jak np. literatura *non-fiction*, literatura faktu, a wówczas owa zamknięta całość, stanowiąc literackie dzieło artystyczne, chce być wierna rzeczywistości pozaliterackiej. Jednakże wierność faktom jedynie odróżnia ten gatunek literacki (jako jego *differentia specifica*) i wyodrębnia go spośród innych gatunków literackich, lecz nie decyduje o artystycznej i estetycznej kwalifikacji dzieła. Innymi słowy, nawet gdyby się okazało, że okre-

23 Tenże, *O tak zwanej „Prawdzie” w literaturze*, dz. cyt., 420-421.

24 Por. J. Krokos, *O poznawaniu przedmiotów czysto intencjonalnych*, *Kwartalnik Filozoficzny* 34(2008)2, 15-23.

25 Por. Tenże, *Trójwymiar intencjonalności*, *Studia Philosophiae Christianae* 52(2016)3, 51-67.

ślone dzieło literackie, zaliczane do literatury faktu, opisujące fakty fałszuje, to pozostaje ono literackim dziełem artystycznym, jeśli jest nośnikiem właściwych takiemu dziełu wartości artystycznych i estetycznych. A zatem – co trzeba zaakcentować – Ingardenowska teoria *quasi-sądów*, której konsekwencją jest zakwestionowanie ich prawdziwości logicznej i epistemicznej, ma na uwadze dzieło literackie li tylko jako dzieło sztuki, czyli jako taki wytwór świadomości twórczej, który charakteryzuje się określonymi jakościami (wartościami) artystycznymi, umożliwiającymi pojawienie się w przedmiocie estetycznym (w konkretyzacji dzieła) jakości (wartości) estetycznie doniosłych²⁶.

Ingarden uważa za źródłowe (pierwotne), ścisłe, jednoznaczne i merytorycznie zasadne jedynie logiczne i epistemiczne pojmowanie prawdy. Dostrzega jednakże możliwość użycia tego terminu w odniesieniu do dzieła literackiego. Szerzej sprawę omawia we wspomnianym już artykule *O różnych rozumieniach „Prawdziwości” w dziele sztuki*. Wymienia tam następujące, przenośne czy metaforyczne, użycia terminu „prawdziwość” lub „prawda”: (1) „prawdziwość”, odnosząca się do przedmiotów przedstawionych w literackim dziele sztuki, pojmowana jako „wierność” reprezentowania przedmiotu pozaartystycznego przez przedmiot przedstawiony czy proste podobieństwo do niego, jako przedmiotowa konsekwencja, jako nabranie przez przedmiot przedstawiony charakteru autonomii bytowej oraz jako doskonałość jego ucieleśnienia; (2) „prawdziwość” jako odpowiedniość środków przedstawienia do przedmiotu przedstawionego; (3) „prawdziwość” jako zwartość zestroju momentów jakościowych dzieła; (4) „prawdziwość”, przysługująca literackiemu dziełu sztuki z uwagi na jego stosunek do autora – szczerłość i prawdomówność wypowiedzania się autora o przedmiocie, dojrzałość dzieła jako udatność realizacji

26 Zainteresowanych problematyką jakości (wartości) artystycznych i estetycznych odsyłam do tekstów samego Ingardena oraz licznych opracowań na ten temat, które trudno tu przywoływać.

zamierzenia autora, szczerłość dzieła w wyrażaniu osobowości autora; (5) „prawdziwość” dzieła jako jego sprawność oddziaływania na perceptora; (6) „prawdziwość” w tym sensie, że dane dzieło jest naprawdę literackim dziełem sztuki; (7) „prawdziwość” idei dzieła.

Przywołane tu znaczenia „prawdziwości” dotyczą różnych aspektów literackiego dzieła sztuki. Jedynie przy pierwszym znaczeniu „prawdziwości” mamy na uwadze pewną modyfikację logiczno-epistemicznej koncepcji prawdy, gdzie miejsce sądu zajmuje przedmiot przedstawiony jako swoiste *quasi*-ikoniczne przedstawienie przedmiotu pozaartystycznego. Znaczenie drugie i trzecie odnosi się do warsztatu pisarskiego, do środków artystycznych, zastosowanych przy tworzeniu dzieła, które leżą w kręgu zainteresowań literaturoznawczych. Z kolei znaczenie czwarte dotyczy aktów twórczych, zaś piąte – percepcji dzieła, czyli zagadnień właściwych badaniom psychologii i socjologii twórczości i kultury. Poprzez znaczenie szóste wracamy do filozofii i teorii literatury, które uchwytyją istotę literackiego dzieła sztuki, oraz przenosimy się do literaturoznawstwa i krytyki literackiej, które w świetle ustaleń filozoficzno- i teorioliterackich kwalifikują określony wytwór jako dzieło sztuki²⁷. I znaczenie siódme, w którym metaforyczność „prawdziwości” zlewa się z wieloznacznością „idei dzieła”, którą jeśliby uznać za syntetyczne ujęcie jego treści, prowadziłoby to do zmodyfikowanej logiczno-epistemicznej prawdy (według Ingardena nieobecnej w literackim dziele sztuki), gdyby zaś „ideę dzieła” rozumieć po Ingardenowsku, jak to zostało wyżej przytoczone, „prawdziwość” odnosiłaby się do warsztatu pisarza.

27 Problem z tym znaczeniem „prawdziwości” związany jest z językiem polskim, który nie posiada odpowiednika np. niemieckiego *echt* z całym jego wachlarzem znaczeń. W języku polskim dzieło ‘prawdziwe’ to nie to samo co ‘autentyczne’, by ograniczyć się do tych dwóch znaczeń niemieckiego przymiotnika. Gdy mówi się o czymś, że jest ‘prawdziwe’ w przywołanym tu znaczeniu, to chodzi o to, że nie udaje czegoś, czym nie jest, jak tombak jedynie udaje złoto, lecz prawdziwym złotem nie jest.

5. ZAKOŃCZENIE – W KIERUNKU DALSZYCH BADAŃ

Stanowisko Ingardena odnośnie do „prawdy” w literackim dziele sztuki (a „prawdę” w dziele) trzeba wyraźnie odróżnić od „prawdy” czy „prawdziwości” dzieła, i jest to w pełni zasadne, jeśli ma się na uwadze dzieło literackie jako dzieło sztuki, a prawdę jako osobliwą (intencjonalną) zgodność rezultatu poznania z poznawanym przedmiotem. Choć spełnia ono liczne pozaestetyczne funkcje, w tym często i funkcje poznawcze, informując – niekiedy nawet bardzo rzetelnie – o rzeczywistości pozaestetycznej, o osobowości i życiowych doświadczeniach autora, choć wpływa – często bardzo skutecznie²⁸ – na życie człowieka i społeczności, to jednak wszystko to wykracza poza istotę dzieła literackiego jako dzieła sztuki. „Sztuka w ogóle a sztuka literacka w szczególności ma inne zadania w życiu człowieka, niż pouczanie go przy pomocy sądów, jakim jest otaczający go świat rzeczywisty, i innymi w spełnianiu swych zadań środkami rozporządza niż sądy *sensu stricto*. Funkcją jej naczelną jest pokazywać pewne możliwe i konieczne związki między jakościowym uposażeniem przedmiotów (w szczególności ludzi) a wartościami, i poprzez działanie na życie wzruszeniowe człowieka umożliwić mu obcowanie bezpośrednie z wartościami. Przy tym wartości te mogą być bardzo różnorodne, a jakie w poszczególnych wypadkach, to zależy od zawartości dzieła sztuki. Ale dostęp do ich doświadczenia szczególnego typu otwiera m.in. postawa estetyczna, w którą dzieło sztuki wprawia perceptorą przez działanie na niego. W tym działaniu quasi-sądy stanowią jeden ze środków przyczyniających się do rozwoju przeżycia estetycznego. Czy się w tym wszystkim wyczerpuje

28 Przykładem jest instrumentalne wykorzystywanie sztuki, a szczególnie literatury, w celach propagandowych, co było i jest najwyraźniej widoczne w politycznych systemach totalitarnych.

rola sztuki w życiu człowieka, to pytanie nowe, którego tu nie mam zamiaru rozstrzygać”²⁹.

Tyle Ingarden. Czy jednak w ten sposób zagadnienie „prawdy” w literackim dziele sztuki zostaje definitywnie rozstrzygnięte? Czy uznając osobliwość sztuki, w tym sztuki literackiej, która istotnie różni ją od innych dziedzin kultury, w tym – przede wszystkim – od nauki, należy co do „prawdy” pojmowanej klasycznie przeprowadzić między sztuką a nauką wyrazistą linię demarkacyjną? Inspirujące do dalszych badań tego zagadnienia jest jedno zdanie z przywołanego zakończenia artykułu *O tak zwanej „Prawdzie” w literaturze* oraz niezgoda pisarzy (a także teoretyków literatury i literaturoznawców) na pozbawienie dzieła literackiego klasycznie rozumianej prawdy, która to niezgoda nie wynika, albo nie zawsze wynika, z niezrozumienia istoty stanowiska odnośnie do prawdy w literaturze, które wyraził Ingarden³⁰.

Zdanie Ingardena, które mam tu na myśli, brzmi: „Funkcją jej [sztuki – W.T.] naczelną jest pokazywać pewne możliwe i konieczne związki między jakościowym uposażeniem przedmiotów (w szczególności ludzi) a wartościami, i poprzez działanie na życie wzruszeniowe człowieka umożliwić mu obcowanie bezpośrednie z wartościami”. Otóż, jak się wydaje, istota literackiej prawdy, prawdy w literackim dziele sztuki, nie polega na wydawaniu pojedynczych sądów (czy sądów powiązanych ze sobą w system) o przedmiotach transcendentnych, o transcendentnym świecie, lecz polega właśnie na pokazywaniu czegoś, co – nie znajdując lepszego określenia – można za Ingardenem nazwać możliwymi i koniecznymi związkami

29 R. Ingarden, *O tak zwanej „Prawdzie” w literaturze*, dz. cyt., 463-464.

30 O szerokości i złożoności dyskusji na ten temat świadczą mogą następujące publikacje: D. Ulicka, *Granice literatury i pogranicza literaturoznawstwa. Fenomenologia Romana Ingardena w świetle filozofii lingwistycznej*, Warszawa 1999, 153-196; *Prawda w literaturze*, red. A. Tyszczyk, J. Borowski, I. Piekarski, Lublin 2009; J. Ziomek, *Prawda jako problem poetyki*, w: Tenże, *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*, Warszawa 1994, 81-130nn.

między jakościowym uposażeniem przedmiotów (w szczególności ludzi) a wartościami. To „ukazywanie” nie dokonuje się *explicite*, lecz raczej kryje się za sensami, wyznaczonymi przez wyrażenia językowe dzieła, w szczególności – za światem przedstawionym, choć może lepiej byłoby powiedzieć: w sensach i w świecie przedstawionym. Owo „ukazywanie” nie dotyczy jednostkowego faktu, lecz ejdosu. Poprzez fakt ukazywany jest ejdos, z którym perceptor nie tyle może się zapoznać, co może z nim obcować, oczywiście jeśli literackie dzieło sztuki jest udatne³¹.

Jak stwierdza Katarzyna Rosner, dzieło literackie jest „specyficznym rodzajem komunikatu, przynoszącym pewne treści poznawcze” czy „pewnym przekazem informacji i postaw ideologicznych, dotyczących świata istniejącego poza nim”³², a zatem – posiada roszczenie do prawdy w sensie klasycznym. Zaś jeden z wybitnych polskich pisarzy współczesnych, Włodzimierz Odojewski, wprost domagał się, by literatura, przynajmniej ta poważna, mówiła „prawdę o świecie, o ludziach i o historii”³³. Choć – by odwołać się do literatury – proza realistyczna dla problematyki prawdy w dziele literackim może uchodzić za przykład szczególnie przejrzysty, dostrzeżone zasady, dotyczące prawdy w literaturze, można odnieść do całości literatury pięknej, bo tak jak różnorodna jest rzeczywistość, tak i różnorodna jest prawda o niej, także i ta literacka, a pozostając prawdą, może przybierać różne oblicza.

31 Na czym to obcowanie miałoby polegać, może przybliżyć fenomenologiczna koncepcja naoczności i opisu fenomenologicznego, który nie tyle ma informować o danych naocznych, co stawić odbiorcę tego opisu w ich obliczu. Na ten temat zob. np. J. Krokos, *Fenomen i język*, *Studia Philosophiae Christianae* 31(1995)1, 195-199; Tenże, *Metody fenomenologiczne i ich aktualność. Zarys problemu*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)2, 103-111.

32 K. Rosner, *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*, Wrocław 1970, 7 i 9.

33 W. Odojewski, *Raptularz krytyczny. Twórcy – dzieła – konteksty*, red. S. Barć, Lublin 1994, 59. Zob. W. Tomaszewska, *Wielowarstwowość prawdy literackiej w prozie Włodzimierza Odojewskiego*, *Roczniki Humanistyczne* 57(2009)1, 59-72.

Choć sformułowanie to ma charakter metaforyczny, wydaje się ono naprowadzać na prawdę w dziele literackim, która nie tyle coś mówi nam o transcendentnej rzeczywistości, lecz się w dziele literackim ukazuje jako integralna we współoddziaływaniu prawdy transcendentnej o rzeczywistości pozaliterackiej i własnej immanentnej prawdy świata przedstawionego. Dla dzieła sztuki literackiej prawda transcendentna jest materiałem, z której pisarz buduje prawdę immanentną dzieła, by poprzez nią czy w niej dać jego zdaniem prawdziwe rozumienie świata rzeczywistego. A jest to możliwe, jeśli immanentna prawda dzieła zostanie tak uwiarygodniona, że dzieło literackie, będąc przedmiotem czysto intencjonalnym, zostanie przez czytelnika przyjęte jako głos realnej osoby-pisarza o rzeczywistości. Prawda transcendentna, z której utkana jest prawda immanentna dzieła, tej prawdzie służy i w niej się roztopia tak, by prawda immanentna została rozpoznana jako przedłożone przez pisarza prawdziwe rozumienie świata transcendentnego. Prawda dzieła literackiego jest raczej prawdą rozumienia świata w jego różnorodności, niż prawdą wiedzy o nim; prawdą, która jest propozycją do zweryfikowania w bezpośrednim obcowaniu ze światem przedstawionym.

Gdy Władysław Stróżewski stwierdzał, że „Prawda jest warunkiem *sine qua non* sztuki”, że jest ona „jednym ze sposobów ujawniania prawdy”, „nie wprost, lecz poprzez szczególne warunki, jakie dla jej objawienia się stwarza”³⁴, odwołał się do następującej wypowiedzi Martina Heideggera: „W dziele zachodzi wydarzenie prawdy, mianowicie na sposób dzieła. Zgodnie z tym z góry określono istotę sztuki jako zatrzymywanie prawdy w dziele. A przecież określenie to jest celowo dwuznaczne. Mówi ono po pierwsze: sztuka jest ujmowaniem w (konkretnej – przyp. tłum.) postaci zadamawiającej się prawdy. Następuje to w tworzeniu jako wy-noszeniu (*Hervor-bringen*) nieskrytości bytu. Zatrzymywanie prawdy w dziele znaczy zarazem: uruchamianie i zapoczątkowywanie bycia dziełem. To

34 W. Stróżewski, *Literatura i filozofia*, Ruch Literacki 34(1995)6, 696.

zachodzi w postaci zachowywania. Zatem sztuka jest stawaniem i wydarzaniem się prawdy. (...) Prawda jako prześwit i skrywanie bytu wydarza się poprzez poetyzowanie. Wszelka sztuka jest w istocie poezją, jako przyzwolenie na przybycie prawdy bytu jako takiego. Istotą sztuki, w której mieszcza się zarazem dzieło sztuki i artysta, jest zatrzymywanie prawdy w dziele”³⁵.

Czy zatem w literackim dziele sztuki nie należałoby się doszukiwać raczej objawiania prawdy o złożonej i różnorodnej rzeczywistości, a nie jej mówienia? – pozostaje sprawą otwartą.

BIBLIOGRAFIA

- Gierulanka D., *Filozofia Romana Ingardena. Próba wnikięcia w strukturę całości dzieła*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, (Wydanie specjalne Studiów Filozoficznych), red. J. Kuczyński i in., IFiS PAN, Warszawa 1972, 70-90.
- Heidegger M., *O źródle dzieła sztuki*, tłum. z niem. L. Falkiewicz, *Sztuka i Filozofia* (1992)5, 9-67.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. z niem. M. Turowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988².
- Ingarden R., *O poznawaniu dzieła literackiego*, tłum. z niem. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1-3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987³.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. 1-3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966- 1970.
- Krokos J., *Fenomen i język*, *Studia Philosophiae Christianae* 31(1995)1, 195-199.
- Krokos J., *Metody fenomenologiczne i ich aktualność. Zarys problemu*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)2, 103-111.
- Krokos J., *O poznawaniu przedmiotów czysto intencjonalnych*, *Kwartalnik Filozoficzny* 34(2008)2, 15-23.
- Krokos J., *Trójwymiar intencjonalności*, *Studia Philosophiae Christianae* 52(2016)3, 51-67.

³⁵ M. Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, tłum. z niem. L. Falkiewicz, *Sztuka i Filozofia* (1992)5, 53.

- Odojewski W., *Raptularz krytyczny. Twórcy – dzieła – konteksty*, red. S. Barć, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1994.
- Prawda w literaturze*, red. A. Tyszczyk, J. Borowski, I. Piekarski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009.
- Rosner K., *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970.
- Stróżewski W., *Jakości metafizyczne*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A.J. Nowak, L. Sosnowski, Universitas, Kraków 2001, 130-131.
- Stróżewski W., *Literatura i filozofia*, Ruch Literacki 34(1995)6, 693-708.
- Tomaszewska W., *Jakości metafizyczne w dziele literackim*, Kwartalnik Filozoficzny 36(2008)2, 123-131.
- Tomaszewska W., *Jakości metafizyczne w dziele sztuki literackiej i ich poznanie*, *Studia Philosophiae Christianae* 50(2014)2, 125-144.
- Tomaszewska W., *Wielowarstwowość prawdy literackiej w prozie Włodzimierza Odojewskiego*, *Roczniki Humanistyczne* 57(2009)1, 59-72.
- Tyszczyk A., *Estetyczne i metafizyczne aspekty aksjologii literackiej Romana Ingardena*, RW KUL, Lublin 1993.
- Ulicka D., *Granice literatury i pogranicza literaturoznawstwa. Fenomenologia Romana Ingardena w świetle filozofii lingwistycznej*, Wydawnictwo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1999.
- Ziomek J., *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

SOME REMARKS ON TRUTH IN LITERATURE

Abstract. This article deals with the issue of truth in literature by considering Roman Ingarden's account. He denies that literary work as a work of art can be true in a logical sense. As a purely intentional object, a literary work of art decides nothing about a transcendent world. The truth in a literary work, however, can be understood as its revelation.

Keywords: truth; literary work; Roman Ingarden

Wiesława Tomaszewska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Literaturoznawstwa
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Literature, Poland)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2766-7943>

w.tomaszewska@uksw.edu.pl

DOI: 10.21697/spch.2020.56.4.16

RECENZENCI SPCH – TOM 56 (2020), NUMERY 1-4

- Iwona Alechnowicz-Skrzypek, Uniwersytet Opolski
Maciej Bała, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Henryk Benisz, Uniwersytet Opolski, Instytut Filozofii
Wessel Bentley, University of South Africa
Janina Buczkowska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Piotr Bylica, Uniwersytet Zielonogórski, Wydział Humanistyczny, Instytut Filozofii
Helena Ciążela, Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Instytut Filozofii i Socjologii
Mario De Caro, University Roma Tre, Department of Philosophy
Dominika Dzwonkowska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Michael Fuller, University of Edinburgh
Jacek Grzybowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Mark Harris, University of Edinburgh
Jan-Olav Henriksen, MF Norwegian School of Theology, Religion and Society
Stanisław Janeczek, emerytowany profesor KUL JP II
Piotr Janik, Akademia Ignatianum w Krakowie
Stanisław Kijaczko, Uniwersytet Opolski
Agnieszka Kijewska, Katolicki Uniwersytet Lubelski JP II, Wydział Filozofii
Andrzej Kobyliński, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Jan Krokos, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Dariusz Kucharski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

- Anna Latawiec, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Anna Lemańska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Piotr Leśniak, Uniwersytet Opolski
- Zbigniew Łepko, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Marek Maciejczak, Politechnika Warszawska
- Paweł Mazanka, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Piotr Mazur, Akademia Ignatianum w Krakowie, Instytut Filozofii
- Karol Michalski, Uniwersytet Opolski, Instytut Filozofii
- Ryszard Mordarski, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut
Filozofii
- Piotr Moskal, Katolicki Uniwersytet Lubelski JPPII
- Przemysław Nowakowski, Polska Akademia Nauk
- Mieczysław Omyła, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Wydział
Prawa i Administracji
- Dariusz Piętka, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Ewa Podrez, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wy-
dział Filozofii Chrześcijańskiej
- Jacek Poznański, Akademia Ignatianum w Krakowie
- Fabien Revol, Interdisciplinary Centre for Ethics, Lyon Catholic University
- Ryszard Sadowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Jan Sochoń, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział
Filozofii Chrześcijańskiej
- Adam Świeżyński, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Halina Święczkowska, Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Filozofii
- Jacek Tomczyk, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Instytut Nauk Biologicznych
- Agnieszka Woszczyk, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Instytut Filozofii
- Michał Zembrzusi, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej