

Studia Philosophiae Christianae

ROK LVIII
2022

NR 1

PÓŁROCZNIK



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2022

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
InstYTUT FILOZOFIi

Cardinal Stefan Wyszyński University
Institute of Philosophy

ISSN 0585-5470 e-ISSN 2720-0531 DOI 10.21697/spch

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), 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

Półrocznik recenzowany / Peer-reviewed Biannual

Wersja referencyjna / Original version

Redakcja / Editorial Board

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

Redaktorzy tomu / Volume Editors

Dariusz Kucharski, Adam Świeżyński, Kordula Świętorzecka

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

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

ARTYKUŁY

ADAM GRZEGORZYCA Koncepcja egzegezy biblijnej Jana Szkota Eriugeny	7
MAREK MACIEJCZAK 'Passive-active' As a Functional Distinction in Husserl's Theory of Consciousness	25
TOMASZ FEMIAK Zjawisko a rzeczywistość – wpływ poglądów Bertranda Russella na koncepcję wielości rzeczywistości Leona Chwistka	47
TOMASZ PERZ Człowieczeństwo w ujęciu Jerzego Chmurzyńskiego	73
ADAM JANAS Totalitaryzmy, ponowoczesność i wychowanie człowieka w świetle rozważań filozoficznych Chantal Delsol	99
KRZYSZTOF MALEK Rozwój teologii ekologicznej w Polsce. Od teoekologii do ekoteologii	117
MICHAŁ SAWICKI, ARIAN KOWALSKI Pogańscy bogowie nieświadomości. Przed-filozoficzna myśl grecka a koncepcja polimorficznego umysłu w psychologii głębi	141

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

WALDEMAR FILIPEK (REC.) Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (red.), „Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna”, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, ss. 412	159
MAREK ŁĄGOSZ (REC.) Błąd panpsychistycznego redukcjonizmu. Fundamenty nienowej ideologii. Philip Goff, „Błąd Galileusza. Fundamenty nowej nauki o świadomości”, tłum. Jacek Jarocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2022, ss. 238	171

HOVAV RASHELBACH (REC.) The Beauty in Art as a Gateway to the Appearance of the Truthfulness of Existence. "On Beauty and Being: Hans-Georg Gadamer's and Virginia Woolf's Hermeneutics of the Beautiful", by Małgorzata Hołda, Peter Lang GmbH, Berlin 2021, pp. 310	185
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI Sprawozdanie z 21. sympozjum filozoficznego z cyklu „Filozofia dla teologów”, Instytut Teologiczny im. św. abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej – Instytut Filozofii UKSW w Warszawie, Lwów – Warszawa, 9.04.2022 r.	195
JULIA REJEWSKA Nagroda im. Profesora Mieczysława Gogacza (2007–2021)	205

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

ADAM GRZEGORZYCA Eriugena's Account of Biblical Exegesis	7
MAREK MACIEJCZAK 'Passive-active' As a Functional Distinction in Husserl's Theory of Consciousness	25
TOMASZ FEMIAK Phenomena vs. Reality. The Influence of Bertrand Russell on Leon Chwistek's Concept of Multiple Realities	47
TOMASZ PERZ Humanity According to Jerzy Chmurzyński	73
ADAM JANAS Totalitarianisms, Postmodernity and Education of Man: A Proposal After Chantal Delsol's Account	99
KRZYSZTOF MALEK The Development of Ecological Theology in Poland. From the Theo- -Ecology to Eco-Theology	117
MICHAŁ SAWICKI, ARIAN KOWALSKI The Pagan Gods of the Unconscious. Pre-philosophical Greek Thought and the Concept of the Polymorphous Mind in Depth Psychology	141

REVIEWS AND REPORTS

WALDEMAR FILIPEK (REV.) Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (eds.), "Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna" ["Human cognitive enhancement. A philosophical perspective"], Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, pp. 412	159
---	-----

MAREK ŁAGOSZ (REV.) The Error of Reductionist Panpsychism. The Foundations of an Old Ideology. Philip Goff, "Błąd Galileusza. Fundamenty nowej nauki o świadomości," ["Galileo's Error: Foundations for a New Science of Consciousness", New York: Pantheon Books, 2019], trans. Jacek Jarocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2022, pp. 238	171
HOVAV RASHELBAK (REV.) The Beauty in Art as a Gateway to the Appearance of the Truthfulness of Existence. "On Beauty and Being: Hans-Georg Gadamer's and Virginia Woolf's Hermeneutics of the Beautiful", by Małgorzata Hołda, Peter Lang GmbH, Berlin 2021, pp. 310	185
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI Report of the 21st Edition of the "Philosophy for Theologians" Symposium Series, St. Archbishop Józef Bilczewski Theological Institute Archdiocese of Lviv – Institute of Philosophy CSWU in Warsaw, Lviv – Warsaw, April 9, 2022	195
JULIA REJEWSKA Professor Mieczysław Gogacz Award (2007–2021)	205

ADAM GRZEGORZYCA

KONCEPCJA EGZEGEZY BIBLIJNEJ JANA SZKOTA ERIUGENY

Streszczenie. Ustanowienie w zrodzonym z Boga Ojca Synu-Logosie idealnych wzorów jest pierwotnym aktem stwórczym Boga, ujętego przez Jana Szkota Eriugenę jako Niestworzona Natura Stwarzająca, która powołuje do istnienia Stworzoną Naturę Stwarzającą. Bóg dokonał całości stworzenia jednym aktem. Stworzenie zaistniało jako proste i doskonałe według woli Boga. Eriugena uważa, że stworzenie w Logosie przyczyn prymordialnych zostało w *Księdze Rodzaju* opisane w formie procesu. Ten alegoryczny zapis stanowi źródło informacji o stworzonej rzeczywistości. Dla Eriugeny całe Pismo Święte jest pełnoprawnym źródłem informacji, ponieważ autorem Pisma jest zawsze prawdziwy Bóg. Stwórca pragnie, aby człowiek, który dokonał błędnego wyboru i utracił doskonałość, mógł powrócić do tego stanu, więc otwiera przed człowiekiem Księgę Natury, którą jest stworzony wszechświat oraz Księgę Pisma, którą jest Pismo Święte. Biblia, zawierająca symbole, nauki i opisy, została dana również współczesnej ludzkości, aby rozumna natura człowieka mogła nakierować go na drogę powrotu do Boga i stanu doskonałości. Analiza stworzenia oraz analiza Pisma Świętego powinny zbliżać człowieka do Boga. Wypowiedź egzegetyczna stanowi ważny aspekt interpretacji Pisma, więc Eriugena stawia warunki, które są konieczne lub stanowią wsparcie dla poprawnego wnioskowania. Warunki te dotyczą niesprzeczności pomiędzy wspomnianymi Księgami, roli ludzkiego intelektu w prowadzonych badaniach oraz znaczenia ludzkich autorytetów. Autor artykułu omawia wymagania, określone przez Eriugenę i dokonuje ich interpretacji uwzględniając fakt rozwoju różnych dziedzin współczesnej nauki.

Słowa kluczowe: Jan Szkot Eriugena; Bóg; Księga Pisma; Księga Natury; egzegeza

1. Wstęp. 2. Założenia egzegetyczne. 3. Interpretacja historyczna i alegoryczna. 4. Podział wiedzy. 5. Wypowiedź egzegetyczna. 6. Zakończenie.

1. WSTĘP

Ustanowienie w zrodzonym z Boga Ojca odwiecznym Synu – Słowie Bożym – Logosie sfery idealnych wzorów (przyczyn prymordialnych) jest najbardziej pierwotnym i fundamentalnym aktem stwórczym Boga, ujętego przez Jana Szkota Eriugenę jako absolutnie transcendentna Niestworzona Natura Stwarzająca, która powołuje do

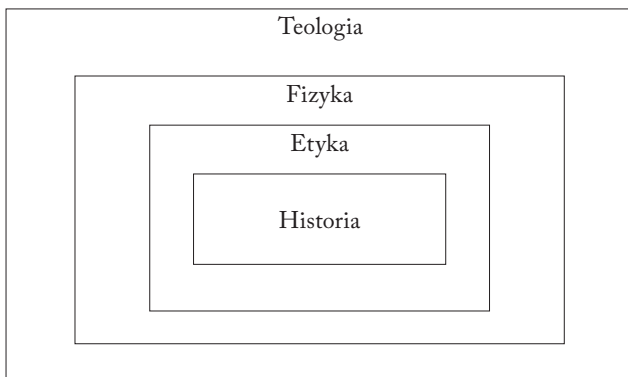
istnienia Stworzoną Naturę Stwarzającą. Wszystko, co Bóg stworzył, zaistniało poprzez ten jeden akt stwórczy w przyczynach prymordialnych. Całość stworzenia została powołana do istnienia w sposób prosty i doskonały w tej mierze, w jakiej Bóg Stwórca tej prostoty i doskonałości stworzeniu udzielił. Boski akt ustanowienia w zrodzonym Logosie przyczyn prymordialnych został, zdaniem Eriugeny, przedstawiony w formie pewnego procesu stwórczego, opisanego w pierwszych wersetach *Księgi Rodzaju*. Ten alegoryczny zapis stanowi bardzo cenne źródło informacji o rzeczywistości, która została stworzona. Dla Eriugeny całe Pismo Święte jest pełnoprawnym źródłem informacji, ponieważ jego autorem jest sam Bóg, który zawsze mówi prawdę. Bóg pragnie, aby człowiek, który dokonał błędnego wyboru i utracił doskonałość, mógł powrócić do tego stanu, więc otwiera przed człowiekiem dwie księgi – Księgę Natury, którą jest stworzony przez Boga świat oraz Księgę Pisma, którą jest Biblia. Stworzony przez Boga człowiek prymordialny nie potrzebował informacji zawartych w Piśmie Świętym, ponieważ pozostawał w stanie sprzed upadku (grzechu pierworodnego). Biblia zawierająca symbole, nauki i opisy została dana ludzkości, również ludzkości w XXI wieku, aby rozumna natura człowieka, który dopuścił się błędnego wyboru – zgrzeszył i pozbawił się pierwotnej, przeznaczonej mu przez Boga doskonałości, mogła nakierować go do powrotu, do właściwego dla człowieka stanu rajskiej kontemplacji prawdy (Eriugena 1975, 24; Kijewska 1999, 71-82).

2. ZAŁOŻENIA EGZEGETYCZNE

Dwie otwarte przed człowiekiem Księgi, których autorem jest Bóg, można, zdaniem Eriugeny, odczytywać w analogicznych, czyli w podobnych etapach (Ottens 1995). Jan Szkot dokonuje w *Homilii do Prologu Ewangelii Jana* autorskiego zestawienia egzegezy biblijnej i podziału nauk. W przedstawionym zestawieniu zostaje również uwzględniona struktura świata materialnego oraz władze ludzkiej

duszy. Eriugena pisze: „Albowiem Pismo Boże jest pewnym inteligibilnym światem złożonym z czterech części, jakoby z czterech elementów. Ziemią [tego świata położoną] najniżej i pośrodku, na wzór centrum, jest historia. Wokół niej, na podobieństwo wód, rozlewa się ocean moralnej egzegezy, którą Grecy zwykli nazywać etyką (*ethike*). Wokół historii i etyki, niby wokół dwóch niższych części wspomnianego świata, krąży owo powietrze wiedzy naturalnej, którą Grecy nazywają fizyką (*physike*). Natomiast poza i ponad wszystkim rozciąga się ów eteryczny i ognisty płomień empirejskiego nieba, czyli najwyższej kontemplacji Bożej natury, poza którą nie wzniesie się żaden intelekt. Grecy nazywają ją teologią” (Eriugena 2000, 56). Na ryc. 1 przedstawiono graficznie zaproponowany przez Eriugene podział inteligibilnego świata Pisma Świętego.

Przyjęcie założenia, że Księgę Pisma i Księgę Natury można odczytywać w analogicznych etapach, niesie z sobą bardzo poważną konsekwencję, istotną w każdym czasie historii, a więc również w XXI wieku. Konsekwencja ta polega na tym, iż odczytywanie Księgi Pisma może być rozjaśniane intelektualną analizą adekwatnych do konkretnego problemu treści, zawartych w Księdze Natury, a więc w stworzonym wszechświecie. Analogicznie analiza stworzenia może być rozjaśniana tekstem Księgi Pisma. Przyjęcie takiego założenia



Ryc. 1

egzegetycznego może skutkować nieustanną, bardzo odkrywczą pracą filozoficzną na rzecz poszukiwania prawdy, zwłaszcza w kontekście dynamicznego rozwoju matematyki, chemii, fizyki i biologii oraz odpowiednich syntez tych nauk, które wygenerowały mechanikę kwantową, genetykę i informatykę. Eriugena przyjmuje, że badania Ksiąg powinny nawzajem się uzupełniać, ponieważ Księgi mają absolutnie prawdomównego Autora, którym jest sam Bóg. Autor Ksiąg stworzył również ludzki rozum, więc pomiędzy Księgami nie może zachodzić żadna sprzeczność. W związku z tym *Księga Rodzaju* jest dla Eriugeny również źródłem naukowym, w którym zamieszczono informacje o stworzeniu wszystkiego. Do tych informacji ludzki rozum powinien wytrwale docierać, ponieważ informacje nie muszą być podane wprost, lecz mogą skrywać się za zasłoną litery. Każda wydobyta informacja musi zostać również zestawiona z badaniami w określonym obszarze zagadnień Księgi Natury i zestawienie to nie może okazać się sprzeczne. Dodatkowo Eriugena wskazuje, że efektem działania ludzkiego intelektu jest pewien dorobek ludzkiej refleksji w danym obszarze, zgromadzony najczęściej w spisanych przez myślicieli księgach, które również informują o stworzonej naturze. Eriugena przyjmuje więc, że odczytywanie *Księgi Rodzaju* powinno być dokonywane również w świetle wyników wcześniej prowadzonych badań i dociekań, zwłaszcza realizowanych przez ludzi, cieszących się powszechnym lub mniej powszechnym, ale stosownym autorytetem. Innymi słowy, według Eriugeny, w badaniach egzegetycznych należy brać pod uwagę również dorobek uznanych myślicieli. Wydaje się, że jest to ważne wskazanie, które nie odrywa badacza od pewnej tradycji refleksji nad danym tekstem, a jednocześnie, jak zobaczymy, warunek ten nie krępuje prowadzonych badań nawet wówczas, gdy mierzymy się z autorytetem o uznanej od wieków świętości.

Powyższe stwierdzenie wydaje się szczególnie istotne w kontekście koncepcji egzegezy Jana Szkota, który jednoznacznie postuluje odczytywanie Pisma Świętego, a szczególnie *Księgi Rodzaju*, w świetle

innych źródeł, które również mówią o stworzonej naturze i chociaż pochodzą nie wprost od Boga, jak samo Pismo Święte, to jednak pochodzą od autorytetów prawego rozumu (Schrimpf 1977, 298). Eriugena wyraźnie wpisuje się w tradycję Ojców Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem Orygenesusa i św. Augustyna, obficie czerpiąc w egzegezie z wielkiego skarbcza starożytności. Filozof realizuje to, co w przenośni pięknie ujmuje metafora łupienia Egipcjan, wyraźnie zachęcająca do korzystania z intelektualnych zdobyczy myślicieli starożytnych dla wyjaśniania i wyrażania prawd chrześcijańskich (Orygenes 1979, 64, [XIII, 2]; Św. Augustyn 1989, 112-113 [II, XL, 60]). W trzeciej księdze *Periphyseonu* Eriugena pisze: „A jeśli kto, zarzuciłby nam, że posłużyliśmy się filozoficznymi argumentami, niech spojrzy na lud Boży, który uciekając z Egiptu – natchniony Bożą radą – wziął ze sobą łupy i posługiwał się nimi nie narażając się na naganę. Zwłaszcza że i tym, którzy byli biegli w ziemskiej mądrości, nie wyrzuca się, iż bładzili w dociekaniu racji widzialnego stworzenia, lecz że nie dość poszukiwali poza stworzeniem jego Autora, skoro powinni odnaleźć Stwórcę na podstawie stworzenia, co – jak czytamy – uczynił jedynie Platon” (Eriugena 2010, 370, 371)¹. Dla Eriugeny szczególnym autorytetem był Platon. We wczesnym średniowieczu dużą popularność zyskało dokonane przez Kalcydiusza tłumaczenie *Timajosa*, które autor tłumaczenia opatrzył również własnym komentarzem. Eriugena znał to tłumaczenie (Eriugena 2010, 295), a poza Platonem cenił bardzo Marcjana Kapellę i jego podręcznik *O zasłubinach Filologii i Merkurego* oraz Pliniusza Starszego i jego *Historię Naturalną* (Reynolds, Wilson 2008, 133-141). Odnosząc się do uznawanych przez Eriugena autorytetów i ich dzieł oraz do problemu

1 „Et si quis nobis in culpam reputaverit quod philosophicis ratiocinationibus uti sumus, videat populum dei Aegyptio fugientem, eiusque divino consilio admonitus spolia ferentem, ipsisque spoliis inreprehensibiliter utentem. Praesertim cum et ipsi mundanae sapientiae non in hoc reprehensibilis facti sunt, quasi in rationibus visibilis creaturae errarint, sed quia auctorem ipsius creaturae non satis eam quaesierint, cum creatorem ex creatura deberent invenire. Quod solus Plato legitur fecisse” (Eriugena 1999).

uzgodnienia metody ich odczytywania w kontekście badań egzegetycznych, nie sposób przemilczeć pewien problem, którym wydaje się kwestia pogodzenia egzegezy Pisma Świętego, ujętego jako źródło wręcz naukowe, z wnioskami, wypływającymi z tekstów różnych myślicieli, którzy nie zawsze trafnie interpretowali odczytywany tekst. Inspirując się koncepcją egzegetyczną św. Augustyna i Jana Kasjana, Eriugena zapoznał się z koncepcją, zakładającą następujący, poczwórny sens tekstu biblijnego: (1) sens historyczny; (2) sens typologiczny; (3) sens alegoryczny; (4) sens anagogiczny.

3. INTERPRETACJA HISTORYCZNA I ALEGORYCZNA

Bernard McGinn uznał, że Eriugenę można traktować jako mistrza alegorycznej egzegezy, która została wzbogacona o mocny aspekt apofatyczny, charakterystyczny dla myśli Jana Szkota (McGinn 1996, 65-66). Eriugena nie ograniczał się jednak tylko do egzegezy alegorycznej, która stanowi jakby zwieńczenie badania świętego tekstu w oparciu o intelekt własny oraz w kontekście autorytetów pogańskich i chrześcijańskich. Filozof zmierzał ku egzegezii alegorycznej, rozpoczynając od niezwykle ważnej interpretacji historycznej, nazywanej również literalną lub literą Pisma. Ta litera Pisma opisuje realną świętą historię (Eriugena 2000, 101), która stanowi fundament dla każdej innej metody egzegetycznej, a szczególnie dla metody alegorycznej, ponieważ tylko właściwa interpretacja litery Pisma może zaowocować właściwą interpretacją duchową, którą w przypadku Eriugeny jest interpretacja alegoryczna.

Poziom interpretacji historycznej (poziom litery Pisma Świętego) odpowiada poziomowi fizykalnego badania stworzonego świata. Filozof proponuje więc odczytanie początku *Księgi Rodzaju* w kontekście jego rozważań, dotyczących natury. W *Periphyseonie* czytamy: „Najważniejszym celem naszej nauki o naturze i zasadniczym jej tematem było wykazanie, że stwórcza, lecz niestworzona Przyczyna wszystkiego, co istnieje i co nie istnieje, będąca jedyną zasadą,

jedynym początkiem, jedynym i powszechnym źródłem wszystkich rzeczy, które znikąd nie wypływa, podczas gdy z niego wypływa wszystko, jest nadistotową Naturą (*hyperousiades*)” (Eriugena 2012, 55, 56)². Według Eriugeny Stwórcy to jedyne i absolutne dobro – Bóg, który jest współlistotny i nadistotowy.

Skorelowanie poziomu litery w Księdze Pisma i fizykalnego badania świata w Księdze Natury powoduje, że Eriugena stworzoną rzeczywistość wszechświata odnosił do niestworzonego Źródła istnienia wszechświata. Widzialne w stworzeniu skutki wyjaśniał poprzez ich niewidzialne przyczyny i jednocześnie podkreślał, iż na tym etapie rozważań nie można jeszcze mówić o interpretacji alegorycznej. Kwestia ta wydaje się na tyle istotna, że Eriugena podkreśla ją dwukrotnie. Rozpoczynając rozważania, dotyczące drugiego dnia stwarzania, Eriugena pisze: „A najpierw należy zaznaczyć, że teraz wcale nie jest naszym zamiarem rozprawianie o alegorycznych sensach moralnych interpretacji, lecz – za Bożym przewodnictwem – usiłujemy nieco zbadać, zgodnie z sensem historycznym, kwestie samego stworzenia rzeczy, które się stały” (Eriugena 2010, 280, 281)³.

4. PODZIAŁ WIEDZY

Chcąc jednoznacznie wykazać, że zaproponowana interpretacja nie jest alegoryzowaniem, lecz trzyma się twardo litery Pisma i należy do rozważań czysto fizykalnych, zgodnie z korelacją tych dwóch poziomów, Eriugena zaproponował autorski podział wiedzy, który

2 „Prima nostrae physeologiae intentio praecipuaque materia erat ΥΠΕΡΟΥΣΙΑΔΕΣ (hoc est superessentialis) natura, quod sit causa creatrix et non existentium omnium, a nullo creata, unum principium, una origo, unus et universalis universorum fons, a nullo manans, dum ab eo manant omnia, trinitas coessentialis in tribus substantiis, ΑΝΑΡΧΟΣ (hoc est sine principio), principium et finis, una bonitas, deus unus, ΟΜΟΥΣΙΟΣ et ΥΠΕΡΟΥΣΙΟΣ (id est coessentialis et superessentialis)” (Eriugena 2000).

3 „Ac prius dicendum quod de allegoricis intellectibus moralium interpretationum nulla nunc intentio est, sed de sola rerum factarum creatione secundum historiam pauca disserere, deo duce, conamur” (Eriugena 1999).

ułatwi uzyskanie z tekstu Pisma Świętego naukowych informacji, dotyczących struktury stworzonej przez Boga rzeczywistości. „Jeśli zaś komuś wydaje się, że to wyjaśnienie, które przedstawiliśmy, w miarę naszych możliwości, na temat pierwszych trzech dni, nie jest zgodne z historią, ale dokonuje się według zasad alegorii, niech uważnie przyjrzy się poczwórnemu podziałowi mądrości” (Eriugena 2010, 314, 315)⁴. W autorskim podziale wiedzy Eriugena wyróżnił: (1) filozofię praktyczną, której zadaniem jest badanie cnót, wykorzenianie wad i zastępowanie wad cnotami; (2) filozofię naturalną, której zadaniem jest poszukiwanie uzasadnienia – racji natur w skutkach przyczyn lub w samych przyczynach; (3) teologię, której zadaniem jest analiza i rozeznanie dostępnej dla człowieka wiedzy o Bogu, który jest sam jedyną przyczyną całego stworzenia; (4) filozofię racjonalną – logikę, która wskazuje na racjonalne prawidła, według których należy prowadzić badania, dotyczące trzech wykazanych części wiedzy (Eriugena 2010, 315-317).

Filozofia racjonalna, według zaproponowanego podziału, zajmuje się logicznym ukierunkowaniem prowadzonych badań i analizą uzyskanych wyników. W kontekście egzegezy opisu pierwszych dni procesu stwarzania Eriugena podkreśla, iż zaproponowana interpretacja nie jest interpretacją alegoryczną i wskazuje, że, zgodnie z filozofią racjonalną, historyczny opis stworzenia, zamieszczony w *Księdze Rodzaju*, należy skorelować z fizyką. „Jedynie ktoś, kto jest całkowicie nieobeznany z filozofią, połączy to z inną częścią niż fizyka” (Eriugena 2010, 316, 317)⁵. W ten sposób poprzez podział wiedzy na cztery części Eriugena wskazuje na wspólny poziom litery i fizykalnego badania świata. Jednocześnie bez interpretacji alegorycznej Eriugena może już na tym poziomie odnosić rzeczywistość stworzoną

4 „Si cui autem videtur quod ista explanatio, quam de tribus primis diebus iuxta vires intentionis nostrae protulimus, non secundum historiam sit sed secundum leges alleforiae, intentus perspicat quadriformem sophia divisionem” (Eriugena 1999).

5 „Et si non penitus philosophiae expertus est, non alicui nisi physicae copulabit” (Eriugena 1999).

do jej niestworzonego Źródła, a widzialne skutki może tłumaczyć poprzez niewidzialne przyczyny. Wydaje się, że można w powyższym kontekście przyjąć, iż Eriugena opracowuje i z charakterystyczną skrupulatnością wyznacza bardzo ważny szlak racjonalnych dociekań, za pomocą których można poszukiwać przyczyn stworzonej rzeczywistości (Marler 1994, 99nn). Racjonalna i logicznie spójna analiza może prowadzić do wniosku, że widzialne stworzenie powstało dzięki niewidzialnym przyczynom, ustanowionym (stworzonym) z nicości przez absolutnie transcendentnego Boga. Agnieszka Kijewska zwraca uwagę, że w XII wieku do tego typu egzegezy nawiązał Teodoryk – kanclerz szkoły katedralnej w Chartres, który również poszukiwał pierwotnych przyczyn stworzonej rzeczywistości, opierając się na racjonalnych dociekaniach (Kijewska 1999, 207nn).

5. WYPOWIEDŹ EGZEGETYCZNA

Ludzki intelekt, dysponując prawidłami filozofii racjonalnej, dokonuje egzegezy Pisma Świętego. Eriugena uważa, że Pismo Święte zawsze mówi prawdę, ponieważ Bóg nigdy nie może się mylić, ale mimo to i tak treści Pisma stają przed trybunałem rozumu, który również pochodzi od Boga, więc istotnej sprzeczności pomiędzy Pismem i rozumem Eriugena nie dopuszcza. Skoro więc Pismo zostaje poddane analizie rozumowej, to tym bardziej takiej analizy wymagają opinie innych ludzi, nawet wówczas, gdy uchodzą oni za autorytety i cieszą się powszechnym szacunkiem, a nawet uznają świętością. Opinia autorytetu, jeśli jest zgodna z prawdą, jest również zgodna z filozofią racjonalną, ponieważ prawdziwy autorytet i prawy rozum pochodzą od Boga – wynikają z Bożej Mądrości. Filozof pisze: „A zatem niech cię żaden autorytet nie odstrasza od tego, czego naucza racjonalne przekonywanie, wynikające z należytego oglądu. Prawdziwy bowiem autorytet nie sprzeciwia się prawemu rozumowi, ani prawy rozum prawdziwemu autorytetowi, jako że oba wypływają bez wątplenia z jednego źródła, a mianowicie z Bożej Mądrości”

(Eriugena 2009, 282, 283)⁶. Autorytet powinien być zgodny z filozofią racjonalną i Pismem, które podlega analizie rozumowej, ponieważ nie powinno być sprzeczne z filozofią racjonalną, która nie może być sprzeczna z Pismem. Jeśli pomiędzy Pismem i filozofią racjonalną zachodzi sprzeczność, to wówczas albo występuje błąd w analizie rozumowej, albo zastosowano niewłaściwą metodę interpretacji świętego tekstu. Sytuacja jest najwłaściwsza, gdy wnikliwa analiza tekstu Pisma doprowadza do znanych wcześniej lub odkrywczych i rozwojowych wniosków, spójnych logicznie i dających się również uzasadnić w innych fragmentach Pisma i w Księdze Natury oraz w opiniach autorytetów.

Najsłabszą pozycję wśród wymagań wobec wypowiedzi egzegetycznej posiada zgodność z autorytetami ludzkimi, które mogą stanowić istotne wsparcie, lecz nie stanowią warunku koniecznego. Nie oznacza to jednak, że Eriugena lekceważy wielki dorobek starożytnych mistrzów i patrystycznych Ojców. Jest dokładnie przeciwnie, a brak konieczności zgodności z autorytetami w badaniach egzegetycznych wynika z faktu, iż zdarzało się, że ludzkość miała do czynienia z fałszywymi prorokami lub powszechnym autorytetem cieszyli się ludzie, którzy nigdy za autorytety nie powinni uchodzić. Eriugena uważa, że prawy rozum nie pobłądzi, Bóg w księdze Pisma Świętego i w Księdze Natury nigdy nie kłamie, lecz człowiek jest zdolny do kłamstwa i jest zdolny do błędu, więc wobec autorytetów ludzkich należy zachować ostrożność. Jan Szkot docenia Księgę Natury, ponieważ jest przekonany, że ludzki rozum często rozpoczyna proces poznawczy właśnie od zjawisk i przykładów, przynależnych do stworzonej natury. Nie omijając skarbcza filozofii starożytnej, Eriugena odwołuje się do autorytetów – filozofów, którzy kierowali się prawidłami filozofii racjonalnej, więc filozofowali właściwie

6 „Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est” (Eriugena 1996).

i stworzyli własną tradycję filozoficzną. Założycielem tej tradycji był, według Eriugeny, Pitagoras, który, zajmując się dociekaniem filozoficznymi, rozwinął twórczo rozważania matematyczne (Eriugena 2010, 365). W tej tradycji fundamentalne zasługi Eriugena przypisuje Platonowi i Pliniuszowi Starszemu: „Jest to bardzo dobrze znane wszystkim tym, którzy uprawiają filozofię albo czytają filozofów. Albowiem zarówno Platon w *Timajosie*, jak i Pliniusz Starszy w *Historii naturalnej* przekazują nam na ten temat bardzo wyraźne nauczanie” (Eriugena 2010, 406, 407)⁷. Mądrość starożytnych filozofów zostaje w koncepcji egzegetycznej Eriugeny wzbogacona mądrością Ojców patrystycznych. W dociekaniach filozoficznych Eriugena odwołuje się do Pseudo-Dionizego Areopagity, Maksyma Wyznawcy, Grzegorza z Nyssy oraz nawiązuje do Mariusza Wiktoryna. W dociekaniach egzegetycznych filozof szczególnie docenia *Heksaameron – Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* autorstwa św. Augustyna (Eriugena 2010, 119), *Homilie do Księgi Rodzaju* autorstwa św. Bazylego Wielkiego oraz *Heksaameron* autorstwa św. Ambrożego. Wydaje się, że trzech wielkich świętych patronuje egzegezie Jana Szkota, który korzysta w bardzo szczególny sposób z ich mądrości. Eriugena wskazuje np., że już św. Augustyn opowiadał się za bardzo newralgiczną, lecz fundamentalną dla systemu Jana Szkota prawdą o jednoczesnej stworzonosci i wieczności przyczyn prymordialnych, ustanowionych (stworzonych) odwiecznie przez Boga w jego Słowie – zrodzonym Bogu Synu Logosie (Eriugena 2010, 117-119; por. O’Meara 1992, 271nn).

Gdy Eriugena dostrzeża, że wśród autorytetów Ojców może uzyskać wsparcie dla własnych koncepcji, wówczas chętnie korzysta z ich mądrości. Problem pojawia się wtedy, gdy powszechnie szanowany autorytet głosi poglądy znacznie odbiegające od rozwiązań Eriugeny,

7 „Omnibus philosophantibus aut philisophos legentibus illud notissimum est. Nam et Plato in Timeo et Plinius Secundus in Naturali historia manifestissime de his nos edocent” (Eriugena 1999).

a filozof nie chce otwarcie odwołać się do własnych założeń egzegetycznych, zgodnie z którymi istnieją tylko trzy warunki, konieczne dla wypowiedzi egzegetycznej, a zgodność z autorytetami ludzkimi stanowi tylko wsparcie dla głoszonej interpretacji Pisma Świętego. Z racji uznanej świętości niektórych autorytetów Eriugenie bardzo zależy na ich wsparciu lub przynajmniej na uzyskaniu pewnej niesprzeczności z ich poglądami. Kiedy filozof dostrzega, że szanowany autorytet głosił odmienne poglądy niż on sam, czyni usilne starania, aby uzasadnić, dlaczego dany problem został właśnie tak, a nie inaczej przedstawiony. W zaistniałej potrzebie Eriugena odwołuje się wówczas do figur stylistycznych języka, które z jednej strony umożliwiają zachowanie logicznej spójności, a z drugiej strony nie generują sprzeczności z ludzkim rozumem, choć często samą szczegółową wypowiedź ludzkiego autorytetu można uznać za nieco niefortunną. Przykładem filozoficznego usubtelnienia poglądów św. Bazylego, dotyczących stworzenia świata, które zdaniem Eriugeny były właśnie mało subtelne, a więc nieco niefortunne, a nawet niewłaściwe, może być następujący fragment z trzeciej księgi *Periphyseou*: „I w ten sposób dowodzi się, że ciałem nazywa się ducha, a ducha – ciałem. Słowo Boże nazywa się ciałem, a ciało – Słowem i temu podobne stwierdzenia, które, jak się pojmuje, są zarazem synekdochą, jak i metaforą. A więc nie posługiwaliśmy się alegorią, kiedy powiedzieliśmy, że pod nazwą światła Pismo Święte przedstawiło widzialne i inteligibilne formy rzeczy, a pod określeniem ciemności – substancjalne przyczyny przekraczające każdy zmysł i intelekt, które wiecznie zostały ustanowione w Bożym Umyśle, a pod symbolicznym określeniem wód i sklepienia pośrodku nich – trojakię ustanowienie tego widzialnego świata, a mianowicie w jego przyczynach” (Eriugena 2010, 318-320, 319-321)⁸.

8 „Ac si concluditur et carnem appellari spiritum, et spiritum carnem. Verbum dei vocatur caro, et caro verbum, et similia, in quibus et CYNEKΔOXH intelligitur et ΜΕΤΑΦΟΡΑ. Non ergo allegorizavimus, dum nomine lucis species rerum visibiles et intelligibiles,

Eriugena przyjmuje również możliwość doraźnego wpływu szczególnych motywów, jakimi kierowali się Ojcowie w określonych kwestiach. Poglądy Ojców, które uważa za nierozsądne, tłumaczy faktem, że przemawiali oni do słuchaczy, którzy nie byli w stanie przyswoić sobie prawdy i subtelných zawiłości. Sytuacja ta miała sprawiać, że Ojcowie doraźnie dostosowywali naukę do poziomu słuchaczy, co w konsekwencji powodowało utratę intelektualnej istoty danych kwestii, lecz często nie tracono w tych okolicznościach aspektów moralnych, więc nauczanie nie wpływało, tak jak mogło i jak powinno wpłynąć, na rozwój intelektualny, lecz w jakiejś mierze wpływało na rozwój moralny i przemianę ludzkiego życia na lepsze (Eriugena 2010, 419). Wydaje się, że stosowanie przez Eriugene dwóch wykazanych metod dostosowywania wypowiedzi Ojców do potrzeb własnych koncepcji może wynikać z dwóch podstawowych przyczyn: (1) Eriugena nie chce wprost oznajmić, że dany pogląd ważnego ludzkiego autorytetu jest jego zdaniem błędny; (2) Eriugena nie może, bez narażenia się na sankcje, na przykład ze strony władz ówczesnego Kościoła, uznać pogląd autorytetu powszechnie uznanego za święty jako błędny i dodatkowo wskazać, że jego własny jest prawdziwy. Bezpieczniej jest uciekać się do figur stylistycznych języka lub wskazywać na problem poziomu intelektualnego odbiorców nauczania Ojców. Wydaje się, że z jednej strony metodę Eriugeny można uznać za swoisty wybieg, stosowany dla uzyskania co najmniej pewnej niesprzeczności z poglądami Ojców, ale z drugiej strony jego metoda, a więc stosowany wybieg, jest jakby zapowiedzią solidnej pracy nad krytyką tekstu i zapowiedzią intelektualnego wysiłku nad różnymi strategiami czytania ważnych wypowiedzi. Abelard w swoim dziele *Sic et Non (Tak i Nie)*, które powstało w latach

tenebrarum vero significatione causus substantiales, omnem sensum et intellectum superantes, in mente divina aeternaliter substitutas, divinam scripturam insinuassemus, aquarum vero et firmamenti in medio earum symbolicis appellationibus huius mundi visibilis triplicem substitutionem, in causis videlicet suis” (Eriugena 1999).

1121-1123, podjął problem sprzeczności w istotnych tekstach, ujmując zagadnienia w 158 punktach, dotyczących chrześcijańskiej doktryny wraz z konfrontacjami opinii Ojców Kościoła. Wydaje się więc, że Abelard realizuje niektóre propozycje Eriugeny.

6. ZAKOŃCZENIE

W systemie Eriugeny stworzenie zostało powołane do istnienia poprzez akt Boga, ustanawiający doskonałe byty w Bogu-Logosie. Wśród tych bytów zaistniał doskonały człowiek, który dopuścił się błędu i pozbawił siebie oraz stworzony wszechświat pierwotnej doskonałości. Bóg pragnie powrotu stworzenia do stanu pierwotnego, więc otwiera przed uzbrojonym w intelekt człowiekiem dwie Księgi, których poprawne rozważanie powinno prowadzić człowieka do Boga. Rozważanie treści, zawartych w Księgach, skutkuje wypowiedziami egzegetycznymi, które mogą być prawdziwe lub fałszywe, ponieważ są wypowiedziami zdolnego do błędu człowieka. Eriugena proponuje założenia, które mają niejako usprawnić i uporządkować wypowiedzi egzegetyczne oraz w miarę możliwości uchronić przed możliwymi błędami. Wydaje się, że w kontekście minionych wieków, jakie upłynęły od czasów Eriugeny, proporcjonalnie do upływu czasu wzrastały wymagania wobec wypowiedzi egzegetycznej, jeśli ta wypowiedź miała spełniać podstawowe założenia, zaproponowane przez Eriugenę. Dzieje się tak dlatego, że zgodnie z wymaganiami Eriugeny autor wypowiedzi egzegetycznej powinien przyjąć, iż:

- Bóg – Stwórca wszystkiego jest Autorem dwóch danych człowiekowi Ksiąg: Księgi Pisma, którą jest Pismo Święte oraz Księgi Natury, którą jest stworzony wszechświat;
- ludzki intelekt może być skutecznym narzędziem w analizie tych Ksiąg, ponieważ również pochodzi od Boga;
- Bóg zawsze mówi prawdę i pomiędzy tym, czego jest Autorem, nie może zachodzić sprzeczność, więc pomiędzy Księgami sprzeczność jest wykluczona, a ludzki rozum jest zdolny do

analizy i właściwych dociekań, aby ewentualne pozory sprzeczności wyjaśniać;

- różne autorytety dokonywały wypowiedzi egzegetycznych, lecz otaczający je powszechny szacunek, a nawet uznana świętość, nie wykluczają niezamierzonego błędu lub niedopowiedzenia, spowodowanego okolicznościami zewnętrznymi.

Wydaje się, że cztery wymienione założenia egzegetyczne Eriugeny wymagają pewnego wzniesienia się ponad poziom każdej z dwóch danych człowiekowi Książ. Dzieje się tak dlatego, że egzegeta przed wypowiedzią wywnioskowaną z Księgi Pisma powinien bardzo dobrze zbadać osiągnięcia w analizowanej kwestii, wynikające z badań Księgi Natury. Jest to współcześnie sprawa dość złożona, ponieważ rozwój matematyki, fizyki, chemii i biologii oraz ich różne syntezy w postaci inżynierii, medycyny, genetyki, mechaniki kwantowej, informatyki i in. uzyskały obszernie i skomplikowane wyniki badań, zaś analiza Książ nie może być sprzeczna. Takie dziedziny, jak na przykład genetyka, stawiają współczesnych egzegetów przed określonymi problemami. Największe jednak problemy dla współczesnych i historycznych wypowiedzi egzegetycznych wynikają z rozwoju nauk społecznych oraz ich syntezy z medycyną. Chodzi tu m.in. o sferę ludzkiej seksualności, życia społecznego, ról społecznych oraz wiele innych spraw, badanych przez socjologów, psychiatrów, psychologów. Rozwój teologii również nie ułatwia sytuacji, ponieważ niektóre dość oczywiste wypowiedzi egzegetyczne są przez licznych teologów znoszone w imię konieczności zastosowania na przykład większego miłosierdzia w ocenach określonych sytuacji. Wymaganie spójności analizy Pisma i Natury wydaje się być najtrudniejsze do realizacji, jednak w systemie Eriugeny jest warunkiem koniecznym. Innym problemem jest oczywiście przyjęcie wyników badań różnych dyscyplin za pewne i ustalone, ponieważ na przykład w psychologii wiele problemów nie daje się jednoznacznie rozstrzygnąć. Wiadomo również, że fizycy czy chemicy, zdobywający swoje wykształcenie

kilka dekad temu, dziś są zdumieni dalszym rozwojem tych dziedzin, a ich wiedza w wielu obszarach ulega całkowitej zmianie.

Eriugena domaga się jednak pełnej spójności nie ze względu na rozwój poszczególnych dyscyplin naukowych, lecz ze względu na Autora ksiąg, którym jest Bóg – Stwórca człowieka i wszechświata. Wymagana jest więc analiza wiedzy uzyskanej z obydwu Ksiąg. Wydaje się, że poziomem, na którym można prowadzić wymagane rozważania, jest poziom oglądu filozoficznego i wglądu mistycznego. Istnieją więc dwa narzędzia: intelektualne rzemiosło i żarliwa modlitwa. Najlepiej, gdy człowiek korzysta z obydwu tych narzędzi. Eriugena był zwolennikiem filozoficznego oglądu i w tym kontekście przyjmował, że filozofia jest drogą powrotu człowieka do Boga, ale był również człowiekiem bardzo religijnym, pragnącym tego powrotu dla siebie i innych, a w pierwotnym zamysłu *Periphyseon* miał być podręcznikiem dla adeptów intelektualnego rzemiosła.

BIBLIOGRAFIA

- Eriugena, Jan Szkot. (2000). *Komentarz do Ewangelii Jana z Homilią do Prologu Ewangelii Jana*. Kęty: Antyk.
- Eriugena, Jan Szkot. (2009). *Periphyseon. Księga I*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eriugena, Jan Szkot. (2010). *Periphyseon. Księga III*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eriugena, Jan Szkot. (2012). *Periphyseon. Księga IV*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eriugena, Johannes Scotti. (1975). *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*. J. Barbet (red.). Turnhout: Brepols.
- Eriugena, Johannes Scotti. (1996). *Periphyseon, liber primus*. E. Jeauneau (red.). Turnhout: Brepols.
- Eriugena, Johannes Scotti. (1999). *Periphyseon, liber tertius*. E. Jeauneau (red.). Turnhout: Brepols.
- Eriugena, Johannes Scotti. (2000). *Periphyseon, liber quartus*. E. Jeauneau (red.). Turnhout: Brepols.

- Kijewska, A. (1999). *Księga Pisma i Księga Natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Marler, J.C. (1994). *Dialectical Use of Authority in the „Periphyseon”*. W: B. McGinn, W. Otten (red.), *Eriugena: East and West. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies Chicago and Notre Dame*, 95-113. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- McGinn, B. (1996). *The Originality of Eriugena's Spiritual Exegesis*. W: G. van Riel, C. Steel, J. McEvoy (red.), *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies held at Leuven and Louvain-la-Neuve, June 7-10, 1995*, 55-80. Leuven: Leuven University Press.
- O'Meara, J.J. (1992). *Eriugena's Use of Augustine's „De Genesi ad litteram” in the „Periphyseon”*. W: T. Halton (red.), *Studies in Augustine and Eriugena*, 269-283. Washington: The Catholic University of America Press.
- Orygenes. (1979). *Filokalia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Otten, W. (1995). Nature and Scripture: Demise of Medieval Analogy. *Harvard Theological Review*, 88(2), 257-284.
- Reynolds, L.D., Wilson, N.G. (2008). *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie przetrwały do naszych czasów*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Schripf, G. (1977). *Die Sinnmitte der „Periphyseon”*. W: R. Roques (red.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie: Laon 7-12 Juillet 1975, Colloques internationaux du CNRS 561*, 289-305. Paris: CNRS Éditions.
- Św. Augustyn. (1989). *O nauce chrześcijańskiej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

ERIUGENA'S ACCOUNT OF BIBLICAL EXEGESIS

Abstract. Establishing perfect models through the Son born of God the Father is the original act of God the Creator. God accomplished all of creation in one act. Creation came into existence as simple and perfect according to God's will. Eriugena believes that the creation of perfect patterns has been described in the Scriptures as a process. This allegorical account is the source of information about creation. For Eriugena, all Scripture is a reliable source of information, because the author of the Scriptures is God who always tells the truth. The Creator wants a man who made a wrong choice and lost his perfection to be able to return to perfection, so he opens the Book of Nature, which is the created universe, and the Book of Scripture, which is the Holy Bible, to man. The Bible, with its symbols, teachings and descriptions, was given to modern mankind so that the rational nature of man could enable him to return to God and the state of perfection. The rational investigation of creation and the analysis of the Scriptures should bring man closer to

God. Exegetical clarification is an important aspect of the interpretation of Scripture. To this end, Eriugena formulates conditions that are necessary for or support the correct interpretations. Such conditions concern the inconsistency between the books, the role of the human intellect, and the importance of human authority. The author of this article examines the relevance of Eriugena's requirements and interprets them in the context of several developments in modern science.

Keywords: John Scotus Eriugena; God; Book of Scripture; Book of Nature; exegesis

ADAM GRZEGORZYCA

Uniwersytet Opolski

(University of Opole, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8759-3683>

grzegorzycadam@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.01



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 29/03/2022. Zrecenzowano: 12/05/2022. Zaakceptowano do publikacji: 31/05/2022.

MAREK MACIEJCZAK

‘PASSIVE-ACTIVE’ AS A FUNCTIONAL DISTINCTION IN HUSSERL’S THEORY OF CONSCIOUSNESS

Abstract. This article discusses passive and active aspects of consciousness as two equally justified roots of life experiencing the world (*Weltbewusstseinsleben*). The passive domain involves the synthesis of internal time, association, habituality, bodily aspects, etc. The active domain includes strictly cognitive competences of consciousness: thinking, judging, etc. What has been actively constituted becomes passive as the basic level for higher form of understanding. The two domains interweave, influence each other, complement each other, and also remain in a certain tension and discrepancy. In the broader perspective of the system of consciousness and its various layers, the passive-active differentiation must be treated functionally, and not as hierarchically arranged or constituted by separable concepts. It reflects the dynamics of the consciousness system at all its levels, and its meaning oscillates between the opposite and the overlapping.

Keywords: inner time; consciousness; passivity; activity; habituality; evidence

1. Introduction.
2. The conditions of passive genesis.
3. The conditions of active genesis.
4. Conclusion.

1. INTRODUCTION

This article considers passive and active aspects of the system of consciousness. The passive domain involves the synthesis of internal time, association, habituality, the role of the body, etc. The active domain involves strictly cognitive competences of consciousness: thinking, judging, etc. I would like to show that in the broader perspective of the system of consciousness and its various layers, the passive-active differentiation must be treated functionally, rather than as hierarchically arranged or constituted by separable concepts. Its meaning oscillates – as we shall see – between opposition and overlapping. Passivity and activity complement each other in the system of consciousness, as two equally legitimate aspects of

cognition. Its passive aspects, including the temporalization of experiences, the organization of an associative structure of sensory fields, the creation of complex units of meaning by joining together kinesthetic impressions, etc., motivate and enable acts of cognition in the *strict sense*: judgment, evaluation, etc. The interplay and the tension between passive and active aspects of consciousness trigger the dynamics of cognition, determining in particular the mutual influence and reconciliation of acquired forms of experience (practical schemes, common knowledge, scientific knowledge, etc.). Lastly, the passive-active dichotomy, as one of the conditions that enable the dynamics of the system of consciousness at all its levels, strengthens the system's effectiveness and autonomy.

The differentiation between passivity and activity in the late genetic phase of Husserl's thought also leads to a substantial change in the concept of ego (Schwabe-Hansen 1991). If consciousness of a judgment, thought, notion or object were not accompanied by a pre-reflexive self-awareness, one could not pay attention to the very process of cognition. One could not develop specific competences and differentiate between aspects of experience, ways of perceiving, attitudes, etc. Passivity and activity, or pre-predicative and predicative, are inextricably bound structures of subjective experience and they are what constitute subjectivity. Ultimately, the becoming of the personal subject is closely related to the formation of his own lived world as the intersubjective world of community, the domain of language, tradition, myth, religion, etc. The 'I' becomes the center of the faculties of consciousness, bearing in mind that it constantly involves a passive dimension (Husserl 1989, 265).

2. THE CONDITIONS OF PASSIVE GENESIS

The first condition of passive genesis is the constitution of immanent temporality. The synthesis of inner time consciousness is the most basic type: it gives conscious experience a permanent existence in

time and it also unifies all aspects of conscious life.¹ It is in virtue of such synthesis that reflectively identifiable experiences are temporally ordered (they have a beginning and end in time), and simultaneous and consecutive experiences appear within the unlimited horizon of immanent time, stretching from a past to a future course of experience.² All conscious experiences are governed by synthetic unification. “Primordial forms of time consciousness,” a continuous synthesis that create different time slices, constitute consciousness as the unity of a self-conscious system. Each experience occurs in the living present and receives its own temporal place in the stream of experiences.³ The current present, the actualizing of experience is a continuation of the past and a harbinger of future experiences. It is transformed by the retentive phase and the protentive phase (*Entgegenwärtigung*) in such a way that, although the experiences are passing, their irreversibility and order in time, as well as the persistence of consciousness as a whole, are ensured.⁴ Retentive consciousness applies to current

-
- 1 The description of the constitutional process of passive genesis is about an understanding of objectivity in reference to the acts of consciousness. It concerns the ways of presentation in which the sense of objectivity is created. See: Tugendhat 1967, 212.
 - 2 “The fundamental form of this universal synthesis, the form that makes all other syntheses of consciousness possible, is the all-embracing consciousness of internal time. The correlate of this consciousness is immanent temporality itself, in conformity with which all the life-processes belonging to the ego that can ever be found reflectively must present themselves as temporally ordered, temporally beginning and ending, simultaneous or successive, within the constant infinite horizon: immanent time” (Husserl 1960, 43). The experience of time is the foundation of other experiences.
 - 3 The “living present” manifests itself as a constant presence of the ‘I am’ and includes all forms of self-experience. Temporality is the synthetic unity of the stream of lived experiences. (Held 2003, 43).
 - 4 “The continuous modification of the apprehension in the continuous flow does not concern the apprehension’s as what is, its sense. The modification intends no new object and no new object-phase. It yields no new time-points, but constantly the same object with the same time-points. Each actually present now creates a new time-point because it creates a new object, or rather a new object-point, which is held fast in the flow of modification as one and the same individual object-point” (Husserl 1980, 68). The aim of the theory of inner time consciousness is not only that of explaining the perception

experience: our streams of consciousness are constituted by episodes of immediate experience constantly changing. An object manifests itself as being shifted back in time and as maintaining its own identity. What is retained recedes from the present until it passes into the domain of forgetfulness. The irreversibility and order of experiences in time, as well as the persistence of consciousness as a whole is thus ensured. In this way, the foundations are laid for the constitution of identical objects and each concrete life of consciousness.⁵

As experience passes by, it enters the “background of sedimentary contrasts” and “awakens” its horizon backwards, thus defining the sense of the present experience. Before an object, for example a thing, is placed at the center of an objectifying gaze, it is already pre-given through structured sensory fields (*Sinnesfeld*). The data or their groups, distinguishing themselves from the field, awaken (*Weckung*) the self which “captures” the object in its type and properties. The self is thus tied into a unity of a system of synthetically related functions.⁶ The sensual fields, that is sound, touch, visual, etc. already have a temporal structure determining the succession and coexistence of sensual data, which are based on the primary consciousness of time. However, the way in which the data are differentiated from the background and

of temporal objects. “It had to do with the very manifestation of subjectivity” (Zahavi 1999, 67).

- 5 “The all-embracing essential form of intentional genesis, to which all its other forms relate back, is that of the constitution of immanent temporality, which governs each concrete life of consciousness with a rigid regularity and gives all processes of consciousness an abiding temporal being. Stated more precisely: a life of consciousness is inconceivable, except as a life given originally in an essentially necessary form of factualness, the form of the all-embracing temporality, wherein each process of consciousness has its identical temporal locus, which it receives throughout the flowing changes in its typically modified manners of givenness within a living present, and then retains abidingly by virtue of essential sources pertaining to habituality” (Husserl 1969, 318).
- 6 This system develops in degrees, each of which is subject to a form of temporality. The hierarchical system of forms of perception, that is of constituted objects, contains an equally permanent ontological structure of the universe. Husserl stresses that without association it is impossible to think of the ego (Husserl 1960, 81).

the relations between the sensual fields (visual to acoustic, etc.) are determined by the laws of association. A motivational association arises in consciousness through “the peculiar pull that an object given to consciousness exercises on the ego; it is a pull that is relaxed when the ego turns toward it attentively, and progress from here...” (Husserl 2001a, 169).

Association is otherwise a “pragmatism” of the intentionality of consciousness, including the configuration of sensual data with respect to coexistence and consequence, and the content shaped by the principles of similarity, contrast and contact. Something resembles something, one points to the other, and at the same time contrasts with what is not similar. For example, red patches are cut off from a white surface because associations form the unity of the sensual field allowing the red patches and the white surface to be (visually) related to each other, although they are different (heterogeneous) in relation to the field of acoustic sensations. As a result of association, sensory data are cut off from a homogeneous background; borders and contours are distinguished; sounds gain intensity and can be noticed (Husserl 1972, 76-80). Lived experiences produce affections in the self, they are the allure given to consciousness. They constitute a relief of that same allure when the self reacts to them. Associations form an impressional sphere, associative motivation networks, create affective unity and multiplicity, thus conditioning the constitution of objectivity.⁷

In addition to the synthesis of immanent temporality and association, the next condition of passive genesis is habituality. Habitualities are developed in concrete situations of experience. They determine the cognitive styles of the types of possible objects of experience by networking. For this reason, each object (including

⁷ The intentionality of drives is the source of empty representations of present time slices as standing time (*Zeitigung*). Their content is intended for the purpose of satisfying the drive (Husserl 1973a, 595).

the immanent object) refers to a structure defined by a regularity, according to which it could be given to other forms of consciousness, possibly in the typics outlined by their essence (Husserl 1960, 53, 54). By virtue of typics, the world and its objects are experienced as ordered into types: things are experienced as trees, bushes, animals; more precisely, as a pine, wild rose, dog, viper, swallow, etc. (Husserl 1972, §83). Each new individual is already known in advance and evokes what is similar, because he or she is already captured according to his or her type in the horizon of possible experience and with appropriate indications of similarity. In a way, he or she possess “in advance” the anticipated types of properties not yet experienced, but already expected. Therefore, when we see a dog, for example, we immediately anticipate its possible ways of behaving, moving, eating, playing, etc.

The subject has only a limited degree of control over such intentional modifications, which are formed spontaneously as in the case of ambiguous figures. Experience (the initial situation) shows whether, for example, a given feature is exemplified or not. The subject of consciousness is capable of interpreting current experience because he reaches out to latent and inactive meanings deposited in habitual structures (as a result of past experiences) and recalled as the horizon of current experience. Unconscious meanings belong to such structures: repressed emotions of love, humiliation, resentiments, and the kinds of behavior unconsciously motivated by them.⁸ The inhibition and satisfaction of impulses (*Triebintentionalität*) also belongs to affective passivity (Husserl 1973a, 148, 594). Typicality of experience is one of the most important cognitive aspects of consciousness, because it limits the essential inadequacy and ambiguity of the object. Its contribution can be clearly seen in the perception of things. A thing is always seen from one point of view, from a certain perspective – its perception

8 For further details about the emotive dynamics of passive intentionality and the tendencies of the body, its instincts and drives, etc.; see: Brudzinska 2012, 23-52.

is inadequate. It is the co-conscious deficiency (incompleteness) of presentation that indicates intentionally the possibility of replacing the current perception by a continuum of possible perceptions in infinitely many directions. Alternative perceptions belong to the horizon of things and its indeterminacy is grounded in its opacity. Husserl speaks of horizons: the inner horizon (e.g. in the case of a thing its perceived properties require further explication), the outer horizon (the set of possible perceptions of co-data objects in the background of the current perception), and the comprehensible world horizon (the infinite totality to which every outer horizon refers).⁹ An object perceived is placed in a visual field and the field is a segment of space infinitely expanding in all directions.

The outer horizon is founded on the temporal, retention-protection structure of experience, as well as in the corporeality that enables the practical “I can” (*ich-kann*) and “I do” (*ich-tue*). The body has a special function for the cognitive competence of consciousness. The body is given in an external perception - it is a physical thing, filled with sensuous qualities. When it is given in an internal perception, it is a field, a carrier of sensations. The body moves at will, explores and experiences: “Thus each thing that appears has *eo ipso* an orienting relation to the body, and this refers not only to what actually appears but to each that is supposed to be able to appear” (Husserl 1989, 61). The body experiences and moves – this is the zero point of all orientations, the central “here”, in relation to which everything else is “there”, i.e. in relation to which the surrounding objects are experienced as being placed close, far, to the right, to the left, etc. (Husserl 1989, 164, 165).

The subject experiences the body in kinesthetic consciousness - his own feeling and movement. The body is a system of kinesthetic possibilities, of “I can”: move in the environment of things, conduct

9 According to Geniusas, “*Welthorizont*” can be interpreted as “horizon of the world” and “world as horizon” (Geniusas 2012, 179).

– move away, approach, touch, etc. It is a system of places where impressions may appear. Kinesthetic impressions are connected with impressions representing objects and features of external objects. The body contributes to the constitution of the spatial world. In this sense, it is the link between consciousness and the world. Owing to the body, the constituting life – the ego, its stream of consciousness and habituality – finds its place in the natural time and space, in the right place and at the right point in time. The body as a zero point of orientation and the consciousness that constitutes time are the conditions of the constitution of the natural world in its space-time determinations, not simply some “»here« and »now«” that can be located in time and space.

The embodied consciousness is responsible for pre-reflective knowledge, the “assimilation” of the world and its objects, the passive aspect of experience. States of affairs, values, goals, etc., are always experienced against some background, in some vaguely conscious horizon of an unspecified reality, the horizon of the world. This pre-reflective world consciousness, undefined in its content, serves as the basis for experience, judgment, etc. Husserl described its most advanced structures with the concepts of typics and prototype. With reference to typics, a prototype limits ambiguity and inadequacy, enables anticipation in the form of a leading, goal-oriented “image” (*eines Leitbildes*) in a defined, ordered scale of possible variations. For this reason, in perception, for instance, there is no question of arbitrary exemplification of meaning (notional or regarding the content of experience), but a systematic indication of its contexts (Smith, McIntyre 1982).¹⁰ Prototypes are also active in acts of recollection, as research on memory shows. One explains the recalled images by referring to a certain scheme, consisting of a prototype and

10 This state of affairs testifies to the concept of the noema as a meaning “directed to the world”, as an objective and at the same time pragmatic meaning for the subject, who is thus able to anticipate, that is, to know in advance the object of perception.

its transformations. Also, uncertainties and gaps in memory indicate the anticipation of an optimum of recollection (Husserl 1966, 280-282). The gradation and orientation towards a certain optimum: "... in general is the universal law of consciousness" (Husserl 1966, 203, 221). It is also a condition for the possibility of combining perception and thinking, experience and concept, that is, acts of different types and objects of different kinds.

3. THE CONDITIONS OF ACTIVE GENESIS

Every judgment and cognitive operation is based on pre-predictive acts, receptive experience, and unclear knowledge. Gradually formed sedimentations and habits become part of the subject's history that influence present and future experience (Sousa 2014, 43). At first, our attention is drawn to the object as an undefined object of empirical consciousness. Next, on the basis of a continuous synthesis of identification in which the object is given as something identical to itself, its individual properties are revealed. Simple intentions are, for example, fulfilled in ordinary perception: I see a dog, a desk, a computer. However, we always pay attention to certain features, whereas other features are already in the field of perception and we only need to direct our grasping gaze at them. What an object is in itself and for itself is anticipated in a general way and exclusively with regard to horizons, while its features, parts and properties are constituted by conscious explication (Husserl 1960, 101). The grasping of the moment of a part, as the part of a given unity, and thus also the grasping of a sensuous feature, as a feature, as a sensuous form, as a form, presents the object in a new way, as a subjective or objective component. The fact that a dog belongs to the German Shepherd's breed, that a desk is black, that a computer is next to the books, etc., requires a change of attitude – a categorical attitude. We recognize a dog as an exemplification of a specific breed, we identify a specific state of affairs and articulate it in judgment – e.g., we assign blackness

as a property of the desk. The categorical elements of the meaning of words such as “is” and “beside”, as well as abstract objects such as justice, freedom, truth, number, collection, gravity law, etc., can only be grasped by a higher order act, founded on the acts of perception. “... [I]n this way we would leave the sphere of »sensuality« and enter the sphere of »intellect«” (Husserl 1968, 152).

The predicative function characterizes all acts of predicative thinking – cognition. The role of subjective determination is to identify the thing about which something is to be said, while a predicative expression says something about the thing so identified. Judging expresses the conviction that something is or is not thus and so. Husserl distinguishes between an object that is judged in judgment and a state of affairs that is assumed. The objective correlate of a full judgment is a state of affairs, which is also the correlate of acts of question, doubt, wish, etc., as well as what the question concerns, what is wished, what is doubted, etc. The scope of the categorical attitude also includes procedures: conceptual analysis, argumentative structure, operations of ideation and variation that result in the essence, etc. With concepts and procedures consciousness becomes a broad field of experience, which is not limited to individual objects, but includes general and abstract objects as well. It can define the ‘what it is’ and ‘how it is’ of an object. In other words, consciousness pursues the goals of cognition.

Consciousness experiences itself in a special way. Husserl speaks about splitting the I (*Ich-Spaltung*) into a pure I and a non-I. However, he emphasizes that they are inseparable. The non-I includes subjectivity, the world and inter-subjectivity (Husserl 1973a, 131).¹¹ The I grasps itself as the identical I of each cogito, accompanies each representation, and determines its sameness by maintaining consistency in its attitudes. In reflection it refers to itself as having

11 The ego is a unity of awake and hidden life, as a ‘pole’ carries within it both activity and passivity.

beliefs or attitudes, it can cancel them, negate them, annihilate their validity, move freely from one attitude to another. The ego constitutes itself for itself in, so to speak, the unity of its own history. As an intentional pole, it directs itself in its own way to objects of a certain type, and can then return to them in repeated acts. It exists in such a way that it constantly orientates itself towards the corresponding types of objects or states of affairs: e.g., it recognizes them in being. That is, it permanently assimilates and correlatively identifies itself with habitual properties that arise as a consequence of “acts of taking a stance”. The unity of the I is created by the habitual sedimentation of past experiences. Husserl also speaks in this context of the fate of consciousness (*Schicksal des Bewusstseins*) and inner historicity (*einer inneren Geschichtlichkeit*) (Husserl 1966, 38, 211, 360).

In reflection, through thematic insight the I discovers the meaning of what has been previously experienced but not noticed. Subsequent experience may confirm or refute the results of its application. Also, the I cannot fully understand itself. “The I should not be called the I, it should not be named at all, for then it would immediately become an object; it is unspeakable and nameless, not standing, not flowing, not existing above everything, but ‚functioning‘ in terms of comprehending, valuing, etc.” (Husserl 2001b, 227-228). The I is the subject of its own life, it comes from life and develops in it. “The I emerges from the world, it controls itself in the affective-kinaesthetic layer to return to the world and itself in acts of perception and judgment” (Prokopski 2013, 10). Full subjectivity, a concept encompassing all aspects of the I, means “life experiencing the world” (*Weltbewusstseinsleben*). It is always concrete, determined by individually acquired habitual properties and character traits, although it is constantly changing and has its own history.

The I may play the role of a ‘disinterested’ spectator of its own life experiencing the world (Husserl 1973a, 287). The I may differentiate its presence, may step forth or step back in its flux of lived-experiences. It is capable to reactivate levels of previously active

and actually latent lived-experiences. The “passive-active” distinction explains the possibility of directing reflection from the subject of cognition to the very process of its course.¹² If our consciousness of a judgment, thought, notion or object were not accompanied by a pre-reflexive self-awareness, one could not pay attention to the very process of cognition.¹³ One could not develop particular competences and differentiate between aspects of experience, ways of perceiving, attitudes, etc. The I becomes the center of the faculties of consciousness, although it always involves a passive dimension (Husserl 1989, 265).

By differentiating between aspects of experience, ways of perceiving, attitudes, etc., consciousness gains access to the fields of reality and irreality (transcendental reduction), fact and essence (eidetic reduction). The auto-constitution of consciousness is at the same time the world’s becoming. As a result, the subject perceives himself as worldly – embodied, socialized. In other words, as a human being: subjectivity means life experiencing the world (*Weltbewusstseinsleben*) (Husserl 1973a, 287).

12 “Obviously it can be said that, as an ego in the natural attitude, I am likewise and at all times a transcendental ego, but that I know about this only by executing phenomenological reduction” (Husserl 1960, 37). Claesges states that the belief in the existence of the world corresponds to the basic definition of the intentionality of natural consciousness as world consciousness. The splitting of the ego is a condition for phenomenological reflection: the ego, which deals with the world, is watched by an uncommitted observer, who reveals a natural attitude, a spontaneous conviction in the existence of the world as an experience of consciousness determining the reality of the world of experience, which so far consciousness fulfilled naively, rather than thematically, and anonymously (Claesges 1964, 20).

13 The pure ego may differentiate its presence, may step forth or step back in its flux of lived-experiences. It is capable to reactivate the levels of lived-experiences previously active and receded into the background (latent). An active part of the ego decides and acts, a passive part exerts self-preservation and is always in contact with the instincts and drives of the body, habituality, sensations such as feelings of pleasure or pain, etc. The active part of the ego is always in contact with the passive part: for instance, in sensations, feelings, etc.

Reflexive consciousness distinguishes (enables) between the objects that it creates (constitutes) and is entirely responsible for thoughts, ideas, fantasies, etc. In addition, there are objects for which it is responsible only in part, since they require external information for their constitution. The distinction between transcendent and immanent objects corresponds to the respective types of acts: perception makes external objects available, while recollection, imaginative representation and thinking make immanent objects available. The inner objects consciousness creates and maintains itself. Such objects are always accessible to it and, in this sense, relatively independent of time. As for transcendent objects, on the contrary, their presentation requires specific, qualifying *noesis* (bodily behavior), which consciousness must employ, and they are not freely accessible. Transcendent objects are a world alien to the self, that is, a form of “non-ego”, “other ego”. External objects are also connected with a certain point in time and a certain orientation in space.

The world is the world for all of us, it exists “once and for all” not only for me but for everyone; it is constituted by shared experiences, on which we can all agree, through the exchange of our experiences. The relation of consciousness to the environment, by setting boundaries, shapes and structures the system and correlatively establishes one’s own environment. It is only when objects that do not belong to consciousness are established that consciousness becomes a defined and each time separable unity: as a noetic and noematic unity, it distinguishes between itself and the surrounding world as the whole of what is different, other than the unconscious. As a result of this distinction, consciousness constitutes the world of the environment as independent of itself and attributes to it activities which it does not govern. Consciousness and the surrounding world become incommensurable, asynchronous systems with autonomous times.

Through this type of activity, the complexity, depth and density of consciousness increase. Layering and habitual structures are developed, as well the relationships between them – correlatively,

the world of the subject gains new aspects or properties. A historical structure emerges in which each type of activity has its own place, which is determined by the laws of coexistence and consequences in an egological time. This way, experiences are ordered and do not occupy a random place in the stream of consciousness. The I determines its identity by maintaining consequences in its attitudes.¹⁴ The I exists in such a way that it is constantly orientated toward the appropriate types of objects or states of affairs: for example, it affirms them in existence, that is, it assimilates them permanently and correlatively. Consciousness identifies itself with the habitual properties that arise as a result of its “acts of attitude” (*Habitualität seiner Stellungnahme*) (Husserl 1960, 68). Correlatively to the structures of habituality, it is created the surrounding world known to the subject with its non-thematized horizons and the possibility of anticipating future attitudes, thinking and acting. The construction of the lived world is at the same time the constitution of the structure of the subject.¹⁵

The factor that affects the dynamics of the system of consciousness (intentional life) is the pursuit of evidence: each type of consciousness strives to move into such a modus of presentation, in which what has not yet been anticipated in a specified way becomes more and more precisely defined.¹⁶ Although consciousness may present the object in different ways (in perception, fantasy, and conjecture, respectively, as existing in reality, possibility or probability), the modality “existing

14 “... Rather, I am even therein and a priori the same ego, insofar as I, in taking a position, necessarily exercise consistency in a determinate sense: each »new« position-taking institutes a persistent »opinion« or a thema (a thema of experience, of judgment, of enjoyment, of will, etc.) so that, from now on, as often as I grasp myself as the same I used to be or as the same as I now am and earlier was, I also retain my themata, assume them as active themata, just as I had posited them previously” (Husserl 1989, 119).

15 The relation between habitualities and the constitution of the self enables a better understanding of the concept of the subject in the late period of the genetic phase of Husserl’s analysis (Cavallaro 2016, 237-261).

16 In this context, Holenstein refers to the so-called ambiguous figures from which a new figure emerges spontaneously and unexpectedly (Holenstein 1980, 78).

with certainty” stands out because it functions as the primordial form of all modalities of existence: the remaining modalities can be reduced to it.¹⁷ Perception presenting the object directly is then the primordial form of awareness.¹⁸ Evidence is the experience of truth, it gives the intention of perception, judgment, etc.: that is, it gives “the fullness of content of the object itself” (Husserl 1993, 121, 122).

Evidence constitutes the realm of “ideal immanence” or “permanent property”, as a potential horizon of presumptions referring to the same object and which the ego can constantly return to, recreate in secondary recollection or restore in perceptions. The I can repeat these processes over and over again. “Without such possibilities there would be for us no fixed and abiding being, no real and no ideal world. Both of these exist for us thanks to evidence or the presumption of being able to make evident and to repeat acquired evidence” (Husserl 1960, 60). Evidence concerns all acts that present objects originally. Because the overlapping of intentions with what is given may be incomplete, the evidence may be characterized by a different degree of adequacy and inadequacy. An example of inadequate evidence is the perception of things, as their properties still refer to those already announced but not yet fulfilled. An inner perception is also inadequate, since experiences are always on the horizon of what happened earlier and will happen later.¹⁹

17 “In fact, all of the being characteristics originating from it, the ones to be specifically called being-modalities, have in their own sense a relation back to the primal form” (Husserl 1983, 251).

18 The point at stake here is the full correspondence in an act of synthesis (*Dekungssynthese*) between what is presumed and what is given, the act that gives meaning and the act that fills in meaning, intention and fulfillment. The evidence for this correspondence is its very experience, which takes place, for instance, in the observation of the self-presence of an object.

19 Habitual properties are important in this context because they play a normative role: they are the patterns for the typical course of perception, thinking, and action. They are a form of memory of past experiences and can also tie together acts of the same or different types: e.g., a perception can be a motive for remembrance, etc.

The system of consciousness is structurally very complicated. That is why keeping its unity is not easy. Current modifications of experiences, their passing and coming, the temporal unity of system, bring about such inclusion by controlling and selecting experiences that are only partly determined. This may cause opposition and inconsistency, that is, disturbances between experiences caused by contextual elements, discrepancies, and contrasts within the system. As a result, the ego and correlatively the lived world may become unfamiliar and mysterious. This situation leads to identity crises and loss of meaning in the workings of consciousness. Through reflection consciousness may investigate or ignore these phenomena. Consciousness may, for instance, rearrange the unity of its system, its history one more time. Loss of stability may cause pathological phenomena (Stolorow 2009, 407). Reflection is the awareness of potential attitudes, a kind of intentional mastery over them (*Walten*), a necessary condition for the will to act and evaluate that leads to fundamental values. The personal I emerges from motivational structures because it remains to some extent consistent in its acts of attitude. Being consistent conforms to a principle of comprehensibility. The I is rational, i.e. it acts purposefully, selects the appropriate means for its purposes, anticipates the effects of its choices, and fulfils specific needs and values.

From the point of view of the system, it is the consistency of the network, rather than individual judgments, convictions, attitudes, inclinations, etc. that guarantees to a large extent the rationality of the subject. Ultimately, it is reflectivity that characterizes personal identity, setting up the difference between the relation to itself and the world.

4. CONCLUSION

Husserl used the terms “passivity” and “activity” to qualify the characteristics of consciousness and its levels: experiences, processes and

structures. Passivity conveys the pre-predictive, pre-linguistic and pre-theoretical aspect of experience. Consciousness is the awareness of a coherent world of experience and all its aspects – the general form of coexistence and succession (connection) of all conscious objectivity generated by the synthesis of inner time. Time consciousness provides the formal conditions for the possibility of consciousness of an identical object experienced in different acts, and creates the unity of the stream of experiences “with its past and future”. Time consciousness also enables the fundamental structure of consciousness, the noetic-noematic correlation, which binds the constituting side of experience with the constituted one (Husserl 1930, 12).²⁰ At the level of experiences, the basic function of consciousness is association, which connects experiences according to the laws of simultaneity, succession, contact, continuity and homogeneity. Association links the current experiences of the I with the network of motivational relationships (associations) and its own history contained in the habitual layer – the typical structures created as a result of the experiences performed.

Passivity and activity complement each other in the system of consciousness, as the two equally legitimate roots of cognition. The primary passive aspects of consciousness include: temporalizing experiences, creating an associative structure of sensory fields, creating complex units of meaning by joining together kinesthetic impressions, etc., motivating and enabling acts of cognition, judgment and valuation and their objects. In other words, the passivity of consciousness concerns primarily conceptual structures and ethical, aesthetic and cultural characters. The I is a pole of being that is both affective and being affected. The equivalent of the imaginative I is the imaginary world, which in turn is the equivalent of the setting up in existence the real world. In ordering experiences, the I has its own world at its disposal, as its own property acquired in earlier acts and the history that continues with them. Habituality, style

20 See: Held 1966, 89.

and disposition reflect the constituted aspect, ready-made cognitive structures and correlatively the ordinary, familiar, everyday world in which we live. The constituting aspect reflects current cognitive processes, including the creative process, and correlatively meanings, ideas, values, etc.

The tension between the constituted and the constituting, the passive and active aspects of consciousness triggers the dynamics of cognition – the mutual influence and mutual agreement of the acquired forms of experience and the aspiration to the evidence – truth. The pursuit of the evidence stimulates the system of consciousness. Each kind of objectivity, i.e. intentional units or units of possible experience has an equivalent in a specific type of experience – the evident, the style of experiencing. From the point of view of the system, all kinds of being, both real and ideal, are the intentional effect (*Leistung*) of its cognitive efficiency.²¹ Evidence so broadly understood, that is, as referring to the whole life of consciousness, sets the goal for every act. Furthermore, it determines the teleology of the life of consciousness as such. In this context, Husserl speaks of a reason-oriented approach, of demonstrating the accuracy or of crossing it out, and of habituality, habitual acquisition and crossing out (Husserl 1969, 160).

The units of meaning thus constituted form the realm of secondary passivity – habituality. Recalled by reproductive associations and ordered by memory, they create a horizon, a context for the act of consciousness. They also pose a certain threat. The context of the current experience may be incorrectly identified, which leads to erroneous recognition and recollection. Sedimentation is also a form of forgetting: events that are increasingly distant from the current context become poorer and poorer in terms of content, and eventually become forgotten. As time passes, an undefined horizon

21 Husserl considered this kind of understandableness as “the highest imaginable form of rationality” (Husserl 1960, 85).

of past experience escapes. Secondary passivity is also the realm of routine, automatism, disposition and habitual skills. Uncritical trust in them distances a subject from the initial experience: "... secondary passivity is the main obstacle that philosophy should seek to overcome in order to enable rebirth, scientific and moral progress" (Biceaga 2010, XVIII).²²

Husserl notes that the constitution of the "cognitive apparatus" and its products have a historical character – the world as a horizon of experience (*Erfahrungsspielräume*) is the correlate of historically shaped cognitive activity. The transcendent subject is in the "world-in-which-we live", the practical life, with its valuations, aspirations and norms. Finally, Husserl takes into account the situation of a subject acting in the world, an "incarnate and socialized subject". He recognizes anonymous causality (*Leistung*) as the ultimate basis for the world we live in, in its practical and theoretical aspects. Whole subjectivity – a concept covering all aspects of the I means: "life experiencing the world" (*Weltbewusstseinsleben*).²³ It emerges gradually from the basic layer of "original passivity" to complete categorical acts, encompassing the inner consciousness of time, associations of sensory fields, the awakening and spreading of affect, the formation of complex units of sense through kinesthetic impressions, memory and habituality.

In the broader perspective of the system of consciousness and its various layers, the passive-active differentiation must be treated functionally, rather than as hierarchically arranged or constituted

22 Husserl speaks also of the unconscious: of repressed emotions of love, humiliation, resentments, and the kinds of behavior unconsciously motivated by them. See: Husserl 1970, 237. See also: Legrand, Trigg 2017.

23 The uniqueness of this basic relationship follows from the fact that consciousness as a whole is founded in this very body, in its own, specific body (Husserl 1973b, p. 4f, 114). The carrier of consciousness is not the body itself, but man as a psychophysical whole. As it seems, the body is also founded in consciousness. Thus, the unity of body and soul is realized through a mutual foundation.

by separable concepts. Together they reflect the dynamics of the consciousness system at all its levels, and their meaning oscillates between opposition and overlapping. The passive and active aspects of consciousness interweave, influence and complement each other. They also remain in a certain tension, which causes discrepancies between them.

BIBLIOGRAPHY

- Biceaga, V. (2010). *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Heidelberg – London – New York: Springer.
- Brudzinska, J. (2012). *Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience*. In: D. Lohmar, J. Brudzinska (eds.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience* (Phaenomenologica 199), 23-52. Dordrecht – Heidelberg – London – New York: Springer.
- Cavallaro, M. (2016). Das Problem der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls. *Husserl Study*, 32, 237-261.
- Claesges, U. (1964). *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Geniusas, S. (2012). *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsfrage des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeiproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Held, K. (2003). *Husserl's Phenomenology of the Life-World*. In: D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, 32-62. Bloomington: Indiana University Press.
- Holenstein, E. (1980). *Von der Hintergebarkeit der Sprache, Kognitive Unterlagen der Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Husserl, E. (1930). *Manuscript C*.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. The Hague – Boston – London: Martinus Nijhoff Publ.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). *Logische Untersuchungen, II/2*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. The Hague: Martinus Nijhoff Publ.

- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1972). *Erfahrung und Urteil Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Den Haag: Verlag Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*. Den Haag: Verlag Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1980). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* (First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology). The Hague – Boston – Lancaster: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* (Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution). Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1993). *Logische Untersuchungen. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Husserl, E. (2001a). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2001b). *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht: Springer.
- Legrand, D., Trigg, D. (eds.). (2017). *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis* (Contributions to Phenomenology 88). Dordrecht: Springer.
- Prokopski, M. (2013). *Cielesna geneza czasu i przestrzeni [Bodily Genesis of Time and Space]*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Schwabe-Hansen, E. (1991). *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. München: Wilhelm Fink Vlg.
- Smith, D.W., McIntyre, R. (1982). *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*. Dordrecht: Springer.
- Sousa, E. (2014). Phenomenological Psychology: Husserl's Static and Genetic Method. *Journal of Phenomenological Psychology*, 45, 27–60.
- Stolorow, R. (2009). Individuality in Context. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 4, 405–413.
- Tugendhat, E. (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.
- Zahavi, D. (1999). *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.

MAREK MACIEJCZAK

Politechnika Warszawska

(Warsaw University of Technology, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5199-6651>

marek.maciejczak@pw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.02



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 26/01/2022. Reviewed: 28/03/2022. Accepted: 12/05/2022.

TOMASZ FEMIAK

ZJAWISKO A RZECZYWISTOŚĆ – WPŁYW POGLĄDÓW BERTRANDA RUSSELLA NA KONCEPCJĘ WIELOŚCI RZECZYWISTOŚCI LEONA CHWISTKA

Streszczenie. W artykule omówione zostały główne publikacje Bertranda Russella z lat 1905-1921 jako stanowiące inspirację dla powstania teorii wielości rzeczywistości Leona Chwistka. W ten sposób ukazano tło historyczne, tj. wpływ podnoszonych przez Russella zagadnień na postawę badawczą Chwistka (jedna z wielu składowych sytuacji problemowej, w której teoria wielości rzeczywistości była tworzona). Artykuł zawiera także zestawienie poglądów obu filozofów oraz ocenę podobieństw i różnic między nimi.

Słowa kluczowe: Bertrand Russell; Leon Chwistek; teoria wielości rzeczywistości; zjawisko; rzeczywistość

1. Wprowadzenie. 2. Założenia i powstanie teorii wielości rzeczywistości. 3. Poglądy B. Russella a teoria wielości rzeczywistości L. Chwistka. 4. Russell i Chwistek. 5. Zakończenie.

Logika, miast, jak niegdyś, ograniczać możliwości, stała się wielką wyzwolicielką wyobraźni, oferując niezliczone alternatywy, (...) i pozostawiając doświadczeniu dokonanie wyboru, tam gdzie to możliwe, jednego spośród wielu oferowanych przez siebie światów.

Bertrand Russell¹

1. WPROWADZENIE

W roku 2021 przypadła 100. rocznica wydania *Wielości rzeczywistości* Leona Chwistka (Chwistek 1963a, 30-105). W eseju tym została wyłożona finalna postać teorii wielości rzeczywistości – jednego z najważniejszych osiągnięć polskiego filozofa, logika i malarza. W roku 2022 mija 110 lat od opublikowania innej ważnej pracy

1 Russell 1995, 162-163.

krakowskiego filozofa: *Zasada sprzeczności w świetle nowszych badań Bertranda Russella* (Chwistek 1912)². Pragnąc przypomnieć te dwa ważne wydarzenia, chciałbym przybliżyć czytelnikom kontekst historyczny powstania teorii wielości rzeczywistości, a w szczególności jedną z wielu składowych sytuacji problemowej, w której teoria ta była tworzona – wpływ podnoszonych przez Bertranda Russella zagadnień na postawę badawczą Leona Chwistka.

Wpływ poglądów filozoficznych Russella na twórczość Chwistka jest oczywisty. Wiemy, że polski filozof podejmował zagadnienia poruszane przez brytyjskiego uczonego i próbował je samodzielnie rozwijać (Chwistek 1912, 8-9). Wielokrotnie wspomniana przez Chwistka teoria typów logicznych Russella dopełnia formalną stronę teorii wielości rzeczywistości³. Podobne zainteresowania naukowe obu filozofów sprzyjały prowadzeniu korespondencji naukowej⁴.

2 W pracy tej Chwistek poruszał m.in. historię rozważań nad zasadą sprzeczności, możliwość skonstruowania doskonałego systemu logiki i szeroko omawiał teorię typów logicznych Bertranda Russella. Warto zauważyć, że niewiele wcześniej ukazała się praca o podobnej tematyce Jana Łukasiewicza (*Łukasiewicz* 1910). O ile pracę Łukasiewicza cechowała elegancja i prostota wykładu, której czasem brakowało Chwistkowi, to te dwie pozycje, wydane w odstępnie dwóch lat, dzieliła cała epoka z punktu widzenia treści. Praca Chwistka była znacznie bardziej nowoczesna niż praca Łukasiewicza. Pierwszy z nich rozwijał aktualne problemy ówczesnej logiki. Podejście drugiego było bardziej tradycyjne i w niewielkim stopniu wykorzystywało logikę symboliczną (Woleński 2001, 27-42).

3 Uwzględnienie teorii typów pozwala uniknąć paradoksów na gruncie rozważań filozoficznych oraz daje możliwość opisanego zjawiska „wchodzenia” do którejś z dwóch podstawowych rzeczywistości jako zjawiska wyższego rzędu (Chwistek 1963a, 34).

4 Przypada ona na lata 1909-1910, 1921, 1923, 1924-1925 (Jadacki 1986a, 242).

Russell znał i doceniał⁵ osiągnięcia Chwistka, wspominał o nich⁶ i uwzględniał je w swoich pracach⁷.

2. ZAŁOŻENIA I POWSTANIE TEORII WIELOŚCI RZECZYWISTOŚCI

Przed omówieniem wpływu poglądów brytyjskiego filozofa na poglądy Chwistka należy przypomnieć główne założenia teorii wielości rzeczywistości⁸ oraz przedstawić krótko historię jej powstania.

W pracy *Sens i rzeczywistość* (1916) znajdujemy pierwsze wzmianki o wielości światów. „Chodzi o światy, którym odpowiadają różne rzeczywistości, o światy niezależne od teorii, ale narzucające się nam niezależnie od naszej woli” (Chwistek 2004a, 312). W rozdziale pierwszym (*Problemat istnienia*) Chwistek przeciwstawia „światu jawy” „światu snu”. Odrębność obu światów uzasadnia on niemożnością uzgodnienia treści wrażeń, odbieranych w stanie czuwania oraz w trakcie marzeń sennych. Jeżeli uznamy ciągłość doświadczenia,

5 Chwistek wystąpił Russellowi swoją pracą *Theory of Constructive Types*. Brytyjski filozof ocenił ją wysoko, odpisując, że jest: „bardzo interesującym i wartościowym kawałkiem roboty” [tłum. T.F.] (Jadacki 1986a, 258). Polski filozof przekazał Russellowi także *Wielość rzeczywistości*, licząc na pomoc w wydaniu angielskiego przekładu oraz napisanie wprowadzenia, odpowiadającego introdukcji do *Traktatu* L. Wittgensteina (Mróz 2011, 73; zob. Russell 1922, 7-19). Chwistek miał nadzieję na to, że również Wincenty Lutosławski pomoże mu w zagranicznym wydaniu *Wielości rzeczywistości*, jednak ten się do tego nie przyczynił (Mróz 2015, 16-19).

6 „Dr Leon Chwistek podjął się heroicznego wysiłku uwolnienia się [systemu logiki – przyp. T.F.] od aksjomatu sprowadzalności bez podjęcia jakiegokolwiek zastępnika; na podstawie jego dzieła stało się rzeczą jasną, że ten sposób postępowania zmusza nas do poświęcenia wielkiej części zwyczajnej matematyki” (Whitehead, Russell 1925, XIV). Wzmiankę o podobnej treści znajdujemy również we wspomnieniach Russella (Russell, 1972, 135).

7 Takiego zdania jest Karol Estreicher, według którego częściowe tylko uznawanie teorii typów logicznych Chwistka nie przeszkadza Russellowi w braniu pod uwagę poglądów polskiego filozofa (Estreicher 1971, 211).

8 Czytelników, którzy chcieliby poznać szersze opracowania *Wielości rzeczywistości*, odsyłamy do prac: Jadacki 1986b, 109-133; Kostyrko, 1968, 89-105; Pasenkiewicz 1962, 65-93; Chrobak 2004 (który stosunkowo najwięcej miejsca poświęca aspektom historycznym); Surma 2013, 81-126.

to w przypadku, gdy na przykład śnimy o zmarłej osobie, zmuszeni jesteśmy zgodzić się, że wspomniana osoba zarazem żyje i nie żyje. Praktyczne zastosowanie „kryterium istnienia” (odpowiednika zasady niesprzeczności, pozwalającego uznawać zdania egzystencjalne w obrębie danego systemu) pozwala sprzeczność tę usunąć i ułatwia przyjęcie stanowiska, zgodnie z którym mamy do czynienia z dwoma odrębnymi, wykluczającymi się systemami (światami) (Brożek 2014, 407). Innym istotnym kryterium rozstrzygnięcia o istnieniu przedmiotów mogłaby być zgodność z doświadczeniem. Jednak ze względu na wieloznaczność pojęcia „doświadczenia” zastosowanie tego kryterium nie jest proste.

W rozdziale trzecim (*Doświadczenie*) Chwistek wyszczególnia cztery główne typy doświadczenia: „doświadczenie praktyczne” (związane z codziennością i nakierowane na praktykę); „doświadczenie przyrodnicze”, naukowe (wyizolowane w celu precyzacji i nakierowane na prawdę); „doświadczenie psychologiczne” (wewnętrzne stany psychiczne, na przykład smutek); „doświadczenie metafizyczne” (metadoświadczenia związane z przejściem między różnymi stanami psychicznymi, na przykład jawą i snem)⁹. Przedstawiona typologia doświadczenia była rozwijana w kolejnych pracach i dała początek aksjomatyce teorii wielości rzeczywistości.

Chwistek kończy rozdział trzeci paragrafem zatytułowanym *Wielość rzeczywistości w życiu*, w którym sprowadza różnorodność rzeczywistości do czterech grup schematów: (1) rzeczywistość „ludzi prymitywnych i mistyków”, mających do czynienia „z rzeczami takimi, jakie one są”; (2) rzeczywistość „przyrodników i ludzi czynu”, postrzegających rzeczy „w zależności od warunków przestrzeni,

9 Obok czterech głównych typów doświadczenia H. Brożek wymienia jeszcze „doświadczenie zmysłowe” (Brożek 2014, 407). Ten rodzaj doświadczenia wiąże Chwistek zwłaszcza z „wrażeniami wzrokowymi” i wyszczególnia: „obrazy” (stany psychiczne, na przykład podwójne widzenie drzewa po naciśnięciu na gałąkę oczną) oraz „obrazy rzeczy” (tj. wrażenia przedstawiające przedmioty zewnętrzne w warunkach uznanych za normalne). Chwistek 2004a, 370-374.

oświecenia itp.”; (3) rzeczywistość „solipsystów i impresjonistów”, widzących „obrazy”; (4) rzeczywistość „futurystów i opiumistów”, obcujących z obrazami lub rzeczami reprodukowanymi i rzeczywistymi obok siebie (Chwistek 2004a, 375).

W roku 1917 Chwistek publikuje pod wspólnym tytułem trzy odczyty (*Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia*), wygłaszane na posiedzeniach Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie (Chwistek 1917, 122-151; 1963a, 3-29). W rozdziałach: 1. *Nominalizm Poincaré'go i jego konsekwencje* oraz 2. *Paradoksy logistyki*, autor podejmuje krytykę systemu logiki matematycznej, przedstawionego w *Principia Mathematica* przez Alfreda N. Whiteheada i Bertranda Russella. Jej celem jest usunięcie z *Principiów* założeń platońskiej metafizyki. Posiłkując się nominalistycznymi poglądami Poincaré'go, Chwistek dąży do stworzenia systemu logiki, wolnego od wszelkich ukrytych, ontologicznych supozycji¹⁰. Tylko taki system może służyć jako narzędzie do analizy i konstruowania systemów ontologicznych, które w *Sensie i rzeczywistości* określone zostały jako „światy” lub „rzeczywistości”.

W ostatnim z odczytów (3. *Pojęcie rzeczywistości*) Chwistek sformułował cztery klasy aksjomatów, z których dwie są przedstawione w poniższej tabeli. Za pomocą zdań elementarnych, kwantyfikacji i implikacji – zgodnie z obraną przez siebie metodą konstrukcyjną (Chwistek 1926, 175) – Chwistek podaje zespół aksjomatów, składających się na dwa systemy rzeczywistości: fenomenalistyczny i realistyczny (Chwistek 1917, 146-148):

- „ix” – x jest rzeczywiste;
- „wx” – x jest widzialne;
- „bx” – x jest bezpośrednio dane.

¹⁰ Logika ma być niezależna „od rozstrzygnięcia problemów metafizycznych, takich jak istnienie funkcji niekonstruktywnych” (Chwistek 1921a, 164-165).

(I) Rzeczywistość fenomenalistyczna	(II) Rzeczywistość realistyczna
(1) $wx \rightarrow ix$	(1) $wx \rightarrow ix$
(2) $bx \rightarrow ix$	(2) $bx \rightarrow ix$
(3a) $\forall x (ix \rightarrow wx \vee bx)$	(3b) $\exists x (ix \wedge \neg wx \wedge \neg bx)^*$

*Uwspółcześniony zapis formalny podają za: Brożek 2014, 409.

Aksjomatyka rzeczywistości fenomenalistycznej (I) zgodna jest z „doświadczeniem praktycznym”, a aksjomatyka rzeczywistości realistycznej (II) odpowiada doświadczeniu zmysłowemu. Oba typy doświadczeń opisane zostały w *Sensie i rzeczywistości*. Na tym etapie rozwoju teorii wielości rzeczywistości podane przez Chwistka formuły nie pozwalały na ujęcie rzeczywistości naukowej („doświadczenie przyrodnicze”) oraz pozostałych rodzajów rzeczywistości („ludzi prymitywnych i mistyków”, „futurystów i opiumistów”) oraz typów doświadczenia („psychologicznego” i „metafizycznego”).

W pracach z lat 1916 i 1917 Chwistek sygnalizował istnienie związku pomiędzy różnymi nurtami w malarstwie oraz odmiennymi typami doświadczenia i powiązаныmi z nimi rzeczywistościami. W roku 1918 podejmuje wysiłek usystematyzowania swoich przekonań. Autor *Wielości rzeczywistości w sztuce* (Chwistek 1918, 38-58; 2004b, 3-20) zestawia „rzeczywistość popularną” z prymitywizmem w malarstwie oraz odpowiednio: „rzeczywistość fizyki” („system ciał fizykalnych”) z realizmem, „rzeczywistość psychologów” („rzeczywistość wrażeń zmysłowych”) z impresjonizmem¹¹ oraz „rzeczywistość wizjonerów” z futuryzmem¹².

11 „Rzeczywistość popularna” odpowiada „rzeczywistości realistycznej”, a „rzeczywistość psychologiczna” „rzeczywistości fenomenalistycznej”.

12 Warto dodać, że Chwistek był teoretykiem futuryzmu. Kontynuacją formizmu była rozwijana przez niego teoria strefizmu. Strefizm jest przykładem malarstwa antynaturalistycznego. Zgodnie z jego regułami kompozycja obrazu dzielona jest na strefy, które są skonstruowane poprzez układy form i dobór kolorystyki (każda strefa charakteryzuje się dominantą jednej barwy, jednego kształtu).

Przez „prymitywizm” należy rozumieć sztukę ludową. Przykładem sztuki „realistycznej” jest malarstwo renesansowe, a futuryzmu – formizm. Przez impresjonizm rozumie Chwistek dążenie do oddania na płótnie tego, co znajduje się „we wrażeniach zmysłowych”. „Impresjonista zajmuje się tylko plamami barwnymi i stosunkami, jakie między nimi zachodzą” (Chwistek 2004b, 14).

W rzeczywistości popularnej dominuje nastawienie nakierowane na najbardziej oczywiste aspekty przedmiotów fizycznych, związane z potoczną wiedzą na ich temat. To nastawienie najlepiej oddaje prymitywizm. Rzeczywistość fizyki związana jest z naukową wiedzą na temat własności przedmiotów i zjawisk fizycznych. Postrzeganie otoczenia w oparciu o wiedzę specjalistyczną dominuje w sztuce realistycznej, która skupia się na wiernym, niemal fotograficznym oddaniu przedstawianych obiektów. Rzeczywistość psychologiczną cechuje nastawienie na odbiór wrażeń zmysłowych. Artysta, tworzący pod wpływem tej rzeczywistości, odchodzi od posiadanej wiedzy na temat świata fizycznego (zewnętrznego) i koncentruje się na wiernym oddaniu swoich wewnętrznych doznań. W rzeczywistości wizjonerów przeważają wizje i halucynacje, bazujące na wrażeniach zmysłowych, ale pozbawione kontroli świadomości. Malarstwo futurystyczne uchwytuje ten rodzaj rzeczywistości, porzucając tendencje do odwzorowania przedmiotów fizycznych i ujmowania wrażeń zmysłowych.

W powyższym zestawieniu pojawiają się dwie nowe rzeczywistości: fizyki (fizyka) i wizjonerów. Są one nadbudowane nad rzeczywistością popularną i rzeczywistością psychologiczną.

W roku 1921 powstaje finalna postać teorii wielości rzeczywistości. Chwistek rozszerza zbiór zdań elementarnych o dwa nowe:

„w_jx” – x jest widzialne na jawie;

„w_nx” – x jest widzialne w warunkach normalnych.

(I) „Rzeczywistość wrażeń”	(II) „Rzeczywistość rzeczy”
(1) $w_x \rightarrow i_x$	(1) $w_x \rightarrow i_x$
(2) $b_x \rightarrow i_x$	(2) $b_x \rightarrow i_x$

(3a) $\forall x (ix \rightarrow wx \vee bx)$	(3b) $\exists x (ix \wedge \neg wx \wedge \neg bx)$
(4a) $wx \equiv wjx$	(4a) $wx \equiv wjx$
(4d) $\exists x \neg (wx \equiv wnx)$	(4c) $wx \equiv wnx$
(III) „Rzeczywistość wyobrażeń”	(IV) „Rzeczywistość fizykalna”
(1) $wx \rightarrow ix$	(1) $wx \rightarrow ix$
(2) $bx \rightarrow ix$	(2) $bx \rightarrow ix$
(3a) $\forall x (ix \rightarrow wx \vee bx)$	(3b) $\exists x (ix \wedge \neg wx \wedge \neg bx)$
(4b) $\exists x \neg (wx \equiv wjx)$	(4a) $wx \equiv wjx$
(4d) $\exists x \neg (wx \equiv wnx)$	(4d) $\exists x \neg (wx \equiv wnx)^*$

* Zapis formalny podaję za: Brożek 2014, 411; zob. Chrobak 2004, 93-100.

Rzeczywistość wrażeń (I) i rzeczywistość rzeczy (II) odpowiada podziałowi przyjętemu w pracy z roku 1917 – rzeczywistości fenomenalistycznej i rzeczywistości realistycznej. Opis tych rzeczywistości został rozszerzony o kolejne aksjomaty. W przypadku rzeczywistości wrażeń są to aksjomaty: (4a), (4d), a w przypadku rzeczywistości rzeczy: (4a), (4c). Dodanie nowych aksjomatów pozwala na skonstruowanie dwóch nowych rzeczywistości: rzeczywistości wyobrażeń (III) nadbudowanej nad rzeczywistością wrażeń oraz rzeczywistości fizykalnej (IV) nadbudowanej nad rzeczywistością rzeczy. O tym, że rzeczywistości (III) i (IV) są pochodnymi rzeczywistości (I) i (II), przesądzają niewielkie różnice w aksjomatyce. W rzeczywistości (I) obowiązuje aksjomat (4a), a w rzeczywistości (III) jego zaprzeczenie (4c). Odpowiednio w rzeczywistości (II) przyjmuje się aksjomat (4c), a w rzeczywistości (IV) aksjomat (4d).

Chwistek zaznacza, że podane przez niego zestawienie rzeczywistości zawiera ich zasadnicze typy i dopuszcza możliwość konstruowania innych rzeczywistości. „Jest dobrze zaznaczyć, że żaden z wymienionych układów nie wyznacza kompletnie pojęcia rzeczywistości, nie jest zatem wystarczający do rozwinięcia dedukcyjnej teorii rzeczywistości. Znaczenie powyższych układów polega jedynie na tym, że wykazują one niezbitcie wielość sposobów pojmowania rzeczywistości” (Chwistek 1921b, 58-59).

Pragnieniem Chwistka było wydanie *Wielości rzeczywistości* w języku angielskim. Nie udało się to za jego życia. Jednak dzięki wysiłkom Karola Chrobaka marzenia autora *Wielości rzeczywistości* zostały zrealizowane współcześnie (Chwistek 2017a). Ukazały się również inne tłumaczenia publikacji Chwistka: *Zasada sprzeczności w świetle nowszych badań Bertranda Russella* (1912) (Chwistek 2017b, 227-289); *Zasady czystej teorii typów* (1922) (Chwistek 2012, 329-352); *Tragedia werbalnej metafizyki* (1932) (Chwistek 2017c, 1-20).

3. POGŁĄDY B. RUSSELLA A TEORIA WIELOŚCI RZECZYWISTOŚCI L. CHWISTKA

W latach 1898-1921¹³ obu filozofów (Russella i Chwistka) zajmują podobne zagadnienia. Dla Russella jest to okres zainteresowania problemami związanymi z poznawalnością świata fizycznego, stosunkiem między percepcją i fizyką, relacjami świadomości do doświadczenia, nowymi technikami logicznymi, teorią deskrypcji oraz logicznymi podstawami matematyki (Russell 1972, 8, 68-69, 78, 89, 113-114, 149).

W tym okresie dochodzi również do „pluralistycznej rewolty” w poglądach Russella. Negując idealizm, występował, jak sam podkreślał, przeciwko monizmowi (Russell 1972, 56). Za Georgem Edwardem Moorem przyjmował, że zdrowy rozsądek wyznacza zakres tego, co jest rzeczywiste (Copleston 1989, 435). W istocie stał się pluralistycznym realistą, przyjmującym istnienie uniwersaliów, liczb, punktów czasowych i przestrzennych (Russell 1972, 64-65). Podstawą tak szerokiego wyobrażenia o świecie było przeświadczenie, że ze znaczeniem jakiegoś słowa związane jest istnienie rzeczy, którą ono oznacza. Russell pozostał pluralistą, mimo że jego teoria deskrypcji

¹³ Okres ten wyznaczają dwa zasadnicze zwroty w filozofii Russella. Pierwszy związany jest z porzuceniem filozofii I. Kanta i G.W.F. Hegla. Drugi – z wydaniem *The Analysis of mind* (Russell 1921) i jawnym odrzuceniem konieczności przyjmowania danych zmysłowych (Russell 1972, 56, 149).

świat ten „uszczupliła” (Russell 1972, 66–67). Wykładnię realistycznego pluralizmu znajdujemy w *The Principles of Mathematics* (1903) i *The Problems of Philosophy* (1912) (Hempoliński 1990, 37).

Wspomniany etap twórczości brytyjskiego filozofa pokrywa się z okresem wzmożonej pracy Chwistka nad podstawami i rozwijaniem teorii wielości rzeczywistości¹⁴. Około roku 1916, pod wpływem prac realistów angielskich, Chwistek dochodzi do przekonania, że rzeczywistość nie jest jednością, lecz że jej typy ustalane są „zależnie od tego, co oddziałuje na naszą świadomość” (Estreicher 1971, 131). W tym czasie zapoznał się on z *The Problems of Philosophy*. Wzmianki o tej „zajmującej” książce (dotyczącej zagadnień ontologicznych i epistemologicznych) nie są przypadkowe¹⁵. Dała ona – obok *Principia Mathematica* (1910) – impuls do napisania pierwszej pracy, ujmującej rzeczywistość pluralistycznie: *Sens i rzeczywistość* (1916), a w konsekwencji także głównego dzieła Chwistka – *Wielość rzeczywistości* (1921).

Po wstępnym zarysowaniu zgodności pomiędzy poglądami obu filozofów przejdźmy do szczegółowego omówienia głównych tez wybranych prac Russella z lat 1898–1921. W *Principia Mathematica* oraz zapowiadających je *The Principles of Mathematics* (książkach poruszających zagadnienie logicznych podstaw matematyki) Russell definiował liczby w terminach logiki klas¹⁶. W kontekście analizy dowodu Georga Cantora na nieistnienie największej liczby kardynalnej Russell sformułował pytanie: Czy klasa wszystkich klas nie będących swoimi elementami jest własnym elementem? (Russell

14 Powstają wówczas: *Sens i rzeczywistość* (1916), *Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia* (1917), *Wielość rzeczywistości w sztuce* (1918) oraz główna praca *Wielość rzeczywistości* (1921).

15 Tak Chwistek wypowiada się o *Problemach filozofii w Wielości rzeczywistości* (Chwistek 1963a, 56). Odwołuje się on do tej pozycji często i w przeciagu całej swojej pracy naukowej (Chwistek 1963a, 12, 21; Chwistek 1963b, 223).

16 „Liczba to cokolwiek, co jest liczbą jakiejś klasy”; „Liczba jakiejś klasy jest klasą wszystkich tych klas, które są do niej podobne” (Russell 2003, 37).

2003, 80). Postawiony problem okazał się być antynominalny. Chcąc uniknąć powstałej sprzeczności, Russell wprowadził typy logiczne, odróżniając coraz wyższe stopnie klas (Russell 1937, 523). W praktyce oznaczało to konieczność rozróżniania elementów (stopień pierwszy) od klasy je zawierającej (stopień drugi), a tej klasy od klasy ją zawierającej (stopień trzeci), itd. (Russell 1937, 524).

Wpływ teorii typów miał swój oddźwięk w metafizyce (Copleston 1989, 438). W okresie jej tworzenia Russell przyjmował, że prawa logiki są również prawami świata rzeczy (dopiero w późniejszym czasie uznał je za prawa czysto językowe) (Russell 1972, 111). Odniesłmy powyższe rozumowanie do świata przedmiotów fizycznych. Jeśli przyjmiemy na przykład, że świat jest klasą rzeczy, to nie możemy przyjąć, że on sam jest przedmiotem fizycznym. Postępując w ten sposób, uznalibyśmy klasę za jej własny element. Powstaje w tym miejscu pytanie: jaki jest status ontologiczny „sposobów odnoszenia się do innych bytów”?

Russell przyjmował realne istnienie przedmiotów abstrakcyjnych (punktów, chwil, części). Sytuacja zmieniła się po uznaniu metody konstruowania takich przedmiotów jako układów zdarzeń o skończonej rozciągłości (tj. konstrukcji logicznych, otrzymywanych dzięki zastosowaniu pojęć: zbiór, klasa, kongruencja, zbieżności do zmysłowo postrzeganych grup zdarzeń) (Jusiak 1992, 62). Metodę tę zaproponował Alfred North Whitehead (Whitehead, Russell 1925, XI). Idea tej metody pojawiła się już w *Principiach*. Przypomnijmy, że zadaniem tego dzieła było znalezienie minimalnego słownika matematyki, w którym żaden symbol nie byłby definiowany w terminach innych symboli. Okazało się, że minimalny słownik matematyki jest taki sam jak słownik logiki. Logicyzm Russella to teza, że wszystkie gałęzie matematyki, w tym geometria, euklidesowa lub inna, są badaniami struktur relacyjnych, a zatem są badaniami, które można podporządkować logice relacji. Według Russella można pójść dalej i zastosować powyższą strategię myślenia do opisu świata fizycznego.

Ustali się wówczas, że wyrażenia: „punkt”, „chwila”, „cząstka” nie są terminami niezbędnymi do opisu świata.

W okresie tworzenia logicznych podstaw matematyki Russell przyjmował, że każdemu możliwemu przedmiotowi myślenia odpowiada niezależny od tego myślenia byt. W równym stopniu istnieją przedmioty fizyczne i przedmioty abstrakcyjne.

Przejdźmy teraz do poglądów Russella z zakresu teorii poznania. W *Problemach filozofii* znajdujemy wzmianki o zagadnieniach poruszanych w późniejszym okresie przez Chwistka: nawykowe postrzeganie rzeczywistości oraz pluralistyczne konsekwencje odkryć dokonanych na gruncie logiki i matematyki. Zdaniem Russella zastosowanie logiki do problemów matematycznych zaowocowało odkryciem wielu „przestrzeni”, możliwych „światów” (*worlds*) (Russell 1912, 230), oderwanych od doświadczenia, o których doświadczenie rozstrzygać może w pewnym tylko zakresie. Chodzi tu o odkrycie geometrii nieeuklidesowych, pokazujących możliwość istnienia przestrzeni odmiennej od tej, którą wyznaczają aksjomaty Euklidesa (Russell 1995, 162). Uzupełniając słowa zawarte w motcie niniejszego artykułu, powiedzieć możemy, że tam, gdzie doświadczenie nie daje możliwości wyboru jednego świata, logika pozwala wprowadzić kilka równorzędnych światów. Takie podejście jest bliskie podejściu Chwistka.

W *The Problems of Philosophy* Russell dokonuje rozróżnienia między zjawiskiem a rzeczywistością, „pomiędzy tym, czym rzeczy wydają się być” (zależnie od warunków postrzegania i punktu odniesienia), a tym, „czym są” (Russell 1995, 12). Kolory, które, zgodnie z podejściem zdroworoządkowym, postrzega w typowych warunkach normalny obserwator jako rzeczywiste barwy przedmiotów fizycznych, nie istnieją. Zależą one od światła, siły wzroku podmiotu postrzegającego oraz jego położenia, a jako takie, nie są czymś tkwiącym w rzeczach (Russell 1995, 13). Należy odrzucić pogląd, że rzeczy same w sobie mają taki czy inny kolor. Rzeczywisty kolor nie jest tożsamy z tym, czego bezpośrednio doświadczamy za pomocą zmysłów.

Wrażenia, które odbieramy, ujawniają nam pewne własności rzeczy (są ich oznakami), ale się w nich „nie uwidaczniają”. Rzeczy, jeśli w ogóle istnieją, nie są tym, czego doświadczamy bezpośrednio za pomocą zmysłów. Są one wnioskiem z tego, co znamy bezpośrednio (Russell 1995, 14).

Przedstawiona w *Problemach* pluralistyczna koncepcja rzeczywistości zakłada istnienie bytów co najmniej czterech kategorii: przedmiotów fizycznych, umysłów poznających, danych zmysłowych i uniwersaliów. Prowadzi to do dualizmu dwojakiego rodzaju: umysłu i materii oraz uniwersaliów i przedmiotów jednostkowych (Hempoliński 1974, 55). W dualizmie tym występują dwa rodzaje poznania: poznanie bezpośrednie (*knowledge by acquaintance*) oraz poznanie przez opis (*knowledge by description*). Pierwsze zdobywamy wówczas, gdy odwołujemy się tylko do bezpośredniego doświadczenia (doznań zmysłowych), pomijając wszelkie wnioskowanie i wiedzę ogólną. Drugie – gdy, bazując na danych zmysłowych i wiedzy ogólnej, przy pomocy wnioskowania (indukcyjnego lub dedukcyjnego) dochodzimy do czegoś, co w bezpośrednim poznaniu dostępne nie jest. Pojęcia ogólne, dane zmysłowe, treści twierdzeń dostępne nam są dzięki poznaniu bezpośredniemu. Natomiast przedmioty fizyczne i umysły innych osób znamy dzięki deskrypcjom.

Dane zmysłowe konkretnego człowieka składają się na jego „prywatną przestrzeń”. Aby móc mówić, że w dwóch różnych przestrzeniach prywatnych doświadczany jest ten sam przedmiot, konieczne jest przyjęcie, że istnieje „przestrzeń rzeczywista (publiczna)”, w której przedmiot ten istnieje niezależnie od człowieka i że to on wywołuje dane zmysłowe, występujące w przestrzeniach prywatnych. Przestrzeń rzeczywista, zawierająca przedmioty fizyczne, w tym również nas samych, w nauce określana jest jako przestrzeń fizyczna. W przestrzeni tej rzeczy wchodzą w relacje przestrzenne, odpowiadające relacjom między danymi zmysłowymi, znajdującymi się w naszych przestrzeniach zmysłowych. O tym, czy ktoś ma skłonność

do rozpatrywania świata powszechników czy bytów jednostkowych, decyduje jego temperament.

W kolejnej swojej książce (*Our Knowledge of the External World*, 1914) przystępuje Russell do badania zagadnienia wiedzy o świecie zewnętrznym. Filozof z Cambridge żywi silne przekonanie, że każdy problem filozoficzny poddany obróbce, albo traci naturę filozoficzną, albo staje się problemem logicznym (Russell 2000, 45). Punktem wyjściowym jego rozważań jest przyjęcie, że wszelkie dociekania filozoficzne biorą swój początek, wychodząc od „danych” (tj. niejasnych, złożonych i nieścisłych treści wiedzy potocznej) (Russell 2000, 75).

Analiza wiedzy potocznej prowadzi do wyszczególnienia jej dwóch składowych: „wiedzy pierwotnej” i „wiedzy pochodnej”. Wiedza pierwotna jest dostarczana przez zmysły i nie wymaga żadnego dodatkowego zewnętrznego potwierdzenia. Można powiedzieć, że przyjmujemy ten rodzaj wiedzy ze względu na jej bezpośredni charakter (fakty postrzegane zmysłowo są oczywiste „same przez się” i nie wymagają dodatkowego argumentowania). Wiedza pochodna odznacza się tym, że jest przyjmowana ze względu na to, z czego została wywiedziona (w tym sensie jest ona zapośredniczona) (Russell 2000, 78).

Z treści *Naszej wiedzy o świecie zewnętrznym* dowiadujemy się, że przedmioty fizyczne są zbiorami wyglądown (korelacjami doznań cielesnych w indywidualnej przestrzeni prywatnej). Skorelowane z sobą poszczególne przestrzenie prywatne składają się na przestrzeń perspektyw, tj. świat rzeczy w rozumieniu zdrowego rozsądku. Pamiętać należy, że istnieją jedynie przestrzenie prywatne jako złożone z danych zmysłowych. Rzeczy są jedynie konstrukcjami logicznymi z tych danych. Obok aktualnych wyglądown danego przedmiotu można mówić jeszcze o wyglądown idealnych (niepostrzeganych, a jedynie przewidywanych). Tym drugim rodzajem wyglądown zajmuje się fizyka dla zobrazowania swoich twierdzeń.

Wydzielenie przestrzeni prywatnych i przestrzeni perspektyw odpowiada dwóm odmiennym sposobom klasyfikacji wyglądów. Pierwszy jest właściwy dla psychologii („miejsce, z którego”), drugi dla fizyki („miejsce, w którym”). Na to, co widzimy „z danego miejsca”, składają się przeżywane przez obserwujący podmiot treści psychiczne (akty postrzegania). Natomiast na to, co „w którymś miejscu” – zbiór przedmiotów wrażeń zmysłowych (przedmiot postrzeżenia).

Pracując nad redakcją *Wielości rzeczywistości* (1921), Leon Chwistek nie miał zapewne dostępu do *The Analysis of Mind* (1921). Mimo to, mając na uwadze odtworzenie kontekstu historycznego, podamy zasadnicze twierdzenia tej książki, która zamyka badany przez nas okres twórczości Bertranda Russella.

W *Naszej wiedzy o świecie zewnętrznym* brytyjski filozof postawił sobie zadanie skonstruowania świata zewnętrznego z samych twardych danych. Z ontologicznego punktu widzenia zabiegowi temu odpowiada pytanie: jaką ontologię można zbudować przy minimalnej liczbie założeń¹⁷. Uproszczeniem było tu odwoływanie się tylko do wrażeń wzrokowych. Jako zapowiedź przyszłej teorii cała koncepcja miała charakter uproszczonego szkicu. Nie przesądzała, jaki jest świat i ograniczała się jedynie do nakreślenia, jaki by on był, gdybyśmy chcieli konstruować go z twardych danych. W *Analysis of Mind* Russell twierdzi już stanowczo, że świat jest taki, jakim przedstawiamy go w ontologii, tworzonej na znanych nam zasadach. Definitywnie odrzucone zostaje rozróżnienie aktu i przedmiotu wrażenia zmysłowego. Ostatecznym składnikiem świata stają się dane zmysłowe (*sensibilia*), istniejące niezależnie od świadomości. Rzeczy, przestrzeń i czas są konstrukcjami logicznymi, opartymi na danych zmysłowych. Angielski filozof staje na stanowisku monizmu naturalnego,

17 W logice odpowiadałoby to zadaniu skonstruowania systemu dedukcyjnego, opartego na minimalnej liczbie aksjomatów (Niedźwiecka-Ossowska 1924, 243). Obecnie tworzy się systemy logiczne założeniowe, które w ogóle nie mają aksjomatów, a posiadają bardzo silne założenia ontologiczne.

przyjmując, że dane te nie mają ani charakteru psychicznego ani fizycznego, lecz są neutralne. Przykładem takich jednostkowych składników świata (zdarzeń punktowych, faktów atomowych) są właśnie sensibilia. To, czy pojmujemy je jako fizyczne czy psychiczne, zależy jest od tego, w jaki system uporządkowaliśmy składniki jednostkowe oraz od sposobu ich odniesienia do tego lub innego systemu. W ten sposób zniesiona zostaje różnica między umysłem a danymi mu przedmiotami oraz między daną zmysłową a doznaniem danej zmysłowej. Wcześniejsze rozróżnienia sprowadzone zostają do sposobu porządkowania. Problem natury rozpatrywanych przedmiotów złożonych staje się teraz problemem sposobu ich konstruowania lub sprowadzania (redukowania) do elementów prostszych.

4. RUSSELL I CHWISTEK

Poglądy o dwanaście lat starszego Russella inspirowały Chwistka. Jednak polski logik nie przenosił zaczerpniętych zagadnień i rozwiązań w sposób bierny – zawsze nadawał im własny, swoisty układ i charakter.

Obu filozofów charakteryzuje zamiłowanie do narzędzi logicznych oraz dążenie do stworzenia niesprzecznych podstaw matematyki. Zarówno Russell, jak i Chwistek budują swoje systemy filozoficzne, przyjmując za punkt wyjścia bezpośrednio doświadczenie i rozumowanie (wnioskowanie logiczne). Obaj odrzucają dogmatyzm. Swoje poszukiwania rozpoczynają od analizy poglądu potocznego (zdroworozsądkowego).

Zarysowujący się w poglądach Russella w okresie pluralistycznym (*The Problems of Philosophy*, 1912) dualizm materii i umysłu odpowiada w poglądach Chwistka (*Trzy odczyty dotyczące pojęcia istnienia*, 1917) przyjęciu dwóch równouprawnionych rzeczywistości: rzeczywistości „realistycznej” oraz rzeczywistości „fenomenalistycznej” (Chwistek 1963a, 21-22). Zdaje się, że za pierwowzór pierwszej można przyjąć przestrzeń publiczną (fizyczną), a drugiej – przestrzeń prywatną.

Mimo, że poglądy obu filozofów ulegają przekształceniom, nadal można znaleźć analogie w konstruowanych przez nich systemach. Na podstawie zaproponowanego przez Chwistka punktu widzenia (*Wielość rzeczywistości*, 1921) powiedzieć możemy, że podstawową rzeczywistością dla Russella (*Nasza wiedza o świecie zewnętrznym*, 1917) jest rzeczywistość danych zmysłowych (indywidualnych przestrzeni prywatnych). Nad tą rzeczywistością (w koncepcji Leona Chwistka odpowiada jej rzeczywistość wrażeń) nadbudowana zostaje – dzięki konstruowaniu – przestrzeń perspektyw (u Chwistka – rzeczywistość rzeczy), czyli skorelowanych ze sobą indywidualnych przestrzeni prywatnych. Kolejną nadbudową, powstałą również w wyniku konstruowania, jest „świat fizyki” (Russell 2000, 110-113), w którym posługujemy się idealnymi wyglądami i prawami fizycznymi. Świat ten odpowiada rzeczywistości fizycznej w ujęciu Chwistka.

Russell nie konstruuje osobnej przestrzeni dla szczególnej kategorii doznań, jakimi są marzenia sennie, złudzenia czy wyobrażenia wytwórcze, które przez Chwistka lokowane są w rzeczywistości wyobrażeń. Niemniej wielokrotnie porusza zagadnienie odmienności postrzegania na jawie i podczas snu. W swoich rozważaniach początkowo traktuje on oba stany (jawę i sen) jako równorzędne, ale ostatecznie zauważa, że traktowanie doznań sennych jako nierealnych ma swoje uzasadnienie w „niezwykłym charakterze związków, które łączą je z innymi przedmiotami zmysłów” (Russell 2000, 95-96). Doznania na jawie różnią się od doznań podczas snu zakresem i spójnością (Russell 2000, 105). Parafrazując wypowiedź z *Problemów filozofii* stwierdzić możemy, że dane ze snu nie są tą kategorią danych, którą zwykle obieramy za podstawę naszego wniosku i konstruowania na przykład przedmiotów fizycznych (Russell 1995, 27).

Pamiętać należy również, że badaniem wyobrażeń, w tym również marzeń sennych, zajmuje się psychologia, której domeną są – jak powiada Russell – „wyglądy, które same wyglądu nie posiadają”. Jeśli w systemie Russella skonstruowanie przestrzeni dla tego rodzaju

wyglądów byłoby możliwe, to przestrzeń taka odpowiadałaby rzeczywistości wyobrażeń u Leona Chwistka.

Obaj filozofowie wielokrotnie poruszali zagadnienie nawyków poznawczych i „normalnych” warunków postrzegania. Według Russella przyzwyczajenia powodują, że wierzymy, iż rzeczy są takie, jakimi je widzimy, podczas, gdy nie ma do tego podstaw. Utrudniają one wyciąganie prawomocnych wniosków i są źródłem pozornej niezgodności pomiędzy sferami instynktu i rozumu, które ze sobą współdziałają (Russell 2000, 35-36). Dla Chwistka przyzwyczajenia i nawyki myślowe są główną przeszkodą w swobodnym przechodzeniu pomiędzy rzeczywistościami.

W systemach obu filozofów ważne miejsce zajmuje zagadnienie warunków postrzegania i ich wpływ na sposób poznawania. Chwistek przyjmuje, że postrzeganie zachodzi w „normalnych” warunkach, gdy działanie zmysłów nie jest zniekształcone (na przykład przez chorobę, środki farmakologiczne) oraz gdy nie są one wyposażone w dodatkowe narzędzia (na przykład mikroskop, teleskop). Zdobyte w takich naturalnych warunkach wyglądy Russell zaliczyłby do wyglądów prawidłowych. Z teoretycznego punktu widzenia, przykładem wyglądów prawidłowych (wyidealizowanych) byłyby wyglądy nie tyle pozbawione wpływów atmosferycznych czy technicznych, co pozbawione pośrednictwa zmysłów w ogóle. Wiele wskazuje na to, że zastosowane przez Russella rozróżnienie na kilka rodzajów „wyglądów” było prototypem wprowadzonej przez Chwistka indoksytacji różnych typów widzenia (widzenie w warunkach normalnych, widzenie na jawie).

Tym, co istotnie różni Chwistka od Russella, jest nastawienie konstruktywistyczne. Polski filozof występuje przeciwko wprowadzaniu na gruncie matematyki i logiki przedmiotów, których nie można skonstruować przy pomocy posiadanych środków (tj. przedmiotów niekonstruowalnych). W praktyce oznaczało to konieczność reformułowania systemu Russella i usunięcia z niego pewników istnienia (w szczególności aksjomatu sprowadzalności), dopuszczających

występowanie tych przedmiotów¹⁸. Obecność przedmiotów niekonstruowalnych w matematyce i logice traktuje Chwistek jako niezgodne z ich naukowym charakterem i jako pozostałość po poglądach idealistycznych. Jego zdaniem Russell, przyjmując pewnik sprowadzalności, godził się na wprowadzenie do matematyki przedmiotów idealnych, a na to Chwistek (będący pod wpływem poglądów Poincarégo) zgodzić się nie mógł.

Obaj filozofowie różnią się także prezentacją własnych stanowisk. Tłem rozważań Russella jest szukanie odpowiedzi na pytania o to, czy istnieje wiedza pewna oraz o to, czy istnieje materia. Natomiast tłem rozważań Chwistka jest analiza rozmaitych nurtów filozoficznych, próba ich uzgodnienia i ujęcia w jeden niesprzeczny system.

Ogólnie rzecz biorąc, droga rozwoju filozoficznych poglądów Russella jest stopniowym odchodzeniem od pluralizmu ontologicznego. Początkowo przyjęty dualizm (umysłu i materii, przedmiotów jednostkowych i uniwersaliów) zostaje zastąpiony przez monizm neutralny. O jednolitości systemu Russella decyduje przyjęcie istnienia wyłącznie danych zmysłowych, posiadających aspekt fizyczny i psychiczny. W ten sposób dualizm materii i umysłu został (teoretycznie rzecz biorąc) przezwyciężony. A skoro odmówiono istnienia przedmiotom fizycznym, które stały się tylko konstrukcjami logicznymi z danych zmysłowych, to usunięty został również dualizm przedmiotów jednostkowych i powszechników. Zastanawiające jest, na ile można mówić u Russella o pluralizmie konstrukcyjnym. Bowiem brytyjski filozof odrzucił istnienie przedmiotów innej kategorii niż dane zmysłowe i zaraz je z powrotem wprowadził. Wprawdzie przekwalifikowany został status ontologiczny tych przedmiotów, ale nie zmieniła się ich rola w systemie. W przypadku przedmiotów fizycznych zmiana dotyczyła ich natury (wiemy, że to tylko konstrukcje), a nie ich funkcji w systemie – „rzeczy” pozostały istotnym elementem opisu świata, a jako takie były wciąż ważnymi składnikami

18 Dla Leona Chwistka przedmioty niekonstruowalne są przedmiotami idealnymi.

tęgo systemu. Zubożał zbiór przedmiotów, uznawanych za istniejące, ale nie zmieniła się liczba przedmiotów, występujących w systemie.

„Kartezjański” sposób uprawiania filozofii przez Russella można określić jako wychodzącą od indywidualnego doświadczenia drogę wątpienia, na której kompasem jest rozumowanie zgodne z prawami logiki, a celem dojście do naukowej wiedzy, wiedzy pewnej, wyznaczającej zakres tego, co istnieje.

Podęjście Chwistka charakteryzuje się od samego początku nastawieniem metafizycznym. Analiza stanowisk filozoficznych i ich zgodna z doświadczeniem i prawami logiki krytyka prowadziła polskiego filozofa do uzgodnienia różnych stanowisk i ujęcia ich w jeden niesprzeczny system. Zbudowanie takiego systemu wymagało w konsekwencji przyjęcia pluralizmu, czyli przyjęcia wielu odmiennych, niezależnych od siebie, rzeczywistości.

Na koniec zauważmy, że konkluzje zawarte w *Problemach filozofii* rzucają światło na tajemniczo brzmiące sformułowanie Chwistka dotyczące jaźni. „Zamierzam napisać rozprawę o filozofii życia. Główna myśl jest ta, że należy dążyć do skonstruowania w sobie wielu jaźni i przechodzić do coraz to wyższych stopni. Teoria metempsychozy, przeniesiona do jednego ciała”¹⁹. Zdaje się, że przechodzenie do wyższych stopni jaźni należy rozumieć w duchu następnego sformułowania Russella, mówiącego o rozszerzaniu jaźni: „Wszelka zdobyta wiedza rozszerza jaźń, ale to rozszerzenie osiąga się zwłaszcza wtedy, gdy nie szuka się go wprost. Uzyskuje się je wówczas, gdy pobudza nas jedynie głód wiedzy, gdy dociekamy nie pragnąc z góry, aby rozważane przedmioty miały tę a tę cechę, ale gdy przystosowujemy jaźń do tych cech, które w owych przedmiotach odkrywamy. Takiego rozszerzenia nie uzyskamy wówczas, gdy, przyjmując jaźń taką, jaką jest, próbujemy wykazać, że świat jest tak do niej podobny, iż wiedza o nim jest możliwa bez uznania czegoś, co wydaje się obce. (...) Kontemplując zaczynamy z drugiego końca, od tego, co

19 Fragment listu Chwistka do żony z dn. 15.IX.1916 (Estreicher 1971, 128-129).

jaźnią nie jest, a dzięki wielkości tego, co jaźnią nie jest, granice jej samej ulegają rozszerzeniu. Dzięki nieskończoności wszechświata kontemplujący go umysł zyskuje w nieskończoności pewien udział” (Russell 1995, 173).

5. ZAKOŃCZENIE

Pluralistyczne nastawienie do rzeczywistości, widoczne w pracach Russella i Chwistka, wpisuje się w główny nurt filozoficznych dociekań epoki. Konstruowane w Polsce i poza jej granicami teorie mnogości rzeczywistości były odpowiedzią na zaistniałą w nauce przełomu XIX i XX wieku sytuację problemową. W Polsce były to prace Edwarda Stamma²⁰, Chwistka oraz Mariana Borowskiego²¹. Za granicą – Williama Jamesa²², Hansa Vaihingera²³ i Russella.

-
- 20 E. Stamm wyróżniał: rzeczywistość naukową, rzeczywistość religijną i rzeczywistość sztuki (Stamm 1913, 353-378). W swoich pracach używał terminologii przestarzałej i typowej dla mijającego paradygmatu, w którym przez logikę rozumiano teorię poznania i metodologię nauk. Nie ułatwiało to zapewne recepcji jego oryginalnych poglądów. Na tym tle prace Chwistka prezentują się nowatorsko. Nie zmienia to faktu, że koncepcja przedstawiona przez Stamma wyprzedza o osiem lat *Wielość rzeczywistości* Chwistka.
- 21 M. Borowski przyjmował istnienie czterech równorzędnych światów: świata przedmiotów fizycznych, świata przedmiotów psychicznych, świata przedmiotów idealnych i świata przedmiotów fikcyjnych. Podkreślał on, że jego poglądy krzyżują się z poglądami Chwistka (Borowski 1921, 139-163).
- 22 W. James wyszczególniał siedem mikroświatów: (1) świat zmysłowy; (2) świat nauki; (3) świat idealnych relacji; (4) świat „złudzeń i przesądów”; (5) świat ponadnaturalny; (6) świat jednostkowych, ludzkich opinii; (7) świat szaleństwa i fantazji (James 1905, 281-324). Chwistek znał poglądy Jamesa i początkowo je akceptował. „James ustanowił następującą tablicę kategorii systemu popularnego: rzeczy, identyczność i różność, gatunek, duch, ciało, jeden czas, jedna przestrzeń, podmiot i atrybut, wpływ przyczynowy, utwory wyobraźni, rzeczywistość. Tablica ta wydaje mi się zestawiona trafnie, z wyjątkiem może kategorii duchów i ciał” (Chwistek 2004a, 388). Rozwiązania zaproponowane przez Amerykanina uzmysłowiły autorowi *Wielości rzeczywistości*, że jego pomysły są trafne, ale należy je realizować inną drogą.
- 23 H. Vaihinger postulował istnienie szeregów wyobrażeń o rzeczywistości (1878): „szeregu pozytywistycznego” („wrażen i czystego doświadczenia”), „szeregu gminnego” („rzeczy

Wymienieni autorzy stawiali sobie za cel przedstawienie jednolitego obrazu rzeczywistości. Na ich teorie należy patrzeć jak na teorie typowe dla okresu schyłku starego paradygmatu, w którym dąży się do zharmonizowania różnych przeciwstawnych poglądów w celu utrzymania dotychczasowego ładu. W okresie kształtowania się kolejnych wzorców, nowych obrazów rzeczywistości czy światopoglądów, które w prosty i spójny sposób tłumaczyłyby rzeczywistość, teorie pluralistyczne pełnią funkcję podtrzymującą poczucie spójności pojmowanego świata do czasu wytworzenia i ugruntowania nowego, jednolitego obrazu rzeczywistości²⁴. Zdaje się, że jest to najistotniejsza przyczyna tak licznego powstawania teorii mnogościowego uchwytowania rzeczywistości. Zainteresowanie i potrzeba tworzenia takich koncepcji ma swoje racjonalne uzasadnienie w okresie przełomu paradygmatów – w czasie rewolucji naukowej, kiedy to obok siebie funkcjonują różne przeciwstawne oglądy rzeczywistości. Po wytworzeniu nowego spójnego obrazu świata nie ma potrzeby odwoływania się do koncepcji o tak wysokiej złożoności. Zostają one zastąpione innymi, prostszymi rozwiązaniami. Zdaje się, że właśnie taki los spotkał teorie wielości rzeczywistości.

Ukazanie w artykule kontekstu historycznego pozwala znieść zarzut dziwaczności teorii wielości rzeczywistości Leona Chwistka, która na tle innych koncepcji (w tym również prac Bertranda Russella) nie prezentuje się już jako odosobniona i ekscentryczna, ale jako dzieło mieszczące się w głównym nurcie filozoficznych dociekań epoki. Spośród wielu mnogościowych teorii rzeczywistości koncepcję Chwistka wyróżnia jej zastosowanie na gruncie estetyki.

i jaźni”), „szeregu platońskiego” („idei”, „pojęć i praw ogólnych”), „szeregu spinozowskiego” („bytu absolutnego”), oraz „szeregu buddaistycznego” („nicości”) (Vaihinger 1908).

24 Teorie wielości rzeczywistości posiadają wysoki poziom skomplikowania i złożoności.

BIBLIOGRAFIA

- Borowski, M. (1921). O przedmiotach fizycznych, psychicznych, idealnych i krytycznych. *Przegląd Filozoficzny*, 24(3-4), 139-163.
- Brożek, H. (2014). Teoria wielości rzeczywiście Leona Chwistka. Rys krytyczny. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, 4(2), 405-424.
- Chrobak, K. (2004). *Niejedna rzeczywistość. Racjonalizm krytyczny Leona Chwistka*. Kraków: Inter Esse.
- Chwistek, L. (1912). *Zasada sprzeczności w świetle nowszych badań Bertranda Russella*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Chwistek, L. (1917). Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia. *Przegląd Filozoficzny*, 20(2-4), 122-151.
- Chwistek, L. (1918). Wielość rzeczywistości w sztuce. *Maski*, (1-4), 38-58.
- Chwistek, L. (1921a). Antynomie logiki formalnej. *Przegląd Filozoficzny*, 14(3-4), 164-171.
- Chwistek, L. (1921b). *Wielość rzeczywistości*, (Wydane z zasiłkiem Ministerstwa W.R.iO.P.). Kraków: Zakład Graficzny „Wisłoka” w Jaśle.
- Chwistek, L. (1922). Zasady czystej teorii typów. *Przegląd Filozoficzny*, 25(3), 359-391.
- Chwistek, L. (1926). Zastosowanie metody konstrukcyjnej do teorii poznania. *Przegląd Filozoficzny*, 16(3-4), 175-187.
- Chwistek, L. (1932). Tragedia werbalnej metafizyki (Z powodu książki Dra Ingardena: Das literarische Kunstwerk). *Kwartalnik Filozoficzny*, 10, 46-76.
- Chwistek, L. (1963a). *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1. Warszawa: PWN.
- Chwistek, L. (1963b). *Granice nauki, zarys logiki i metodologii nauk ścisłych* (1935), W: L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 2, 1-245. Warszawa: PWN.
- Chwistek, L. (2004a). *Sens i rzeczywistość* (1916). W: K. Chrobak, *Niejedna rzeczywistość. Racjonalizm krytyczny Leona Chwistka*, 317-479. Kraków: Inter Esse.
- Chwistek, L. (2004b). *Wielość rzeczywistości w sztuce*. W: L. Chwistek, *Wybór pism estetycznych*, 3-20. Kraków: Universitas.
- Chwistek, L. (2012). The Principles of the Pure Type Theory (1922). *History and Philosophy of Logic*, 33(4), 329-352. DOI 10.1080/01445340.2012.695104.
- Chwistek, L. (2017a). *The Plurality of Realities. Collected Essays*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. DOI 10.4467/K9700.31/e/17.17.6757.
- Chwistek, L. (2017b). *The Law of Contradiction in the Light of Recent Investigations of Bertrand Russell*. W: A. Brożek, F. Stadler, J. Woleński (red.), *The Significance of the Lvov-Warsaw School in the European Culture*. Vienna Circle Institute Yearbook, vol. 21, 227-289. Springer. DOI 10.1007/978-3-319-52869-4_13.

- Chwistek, L. (2017c). The Tragedy of Verbal Metaphysics. *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 5(1), 1-20. DOI 10.15173/jhap.v5i1.2957.
- Copleston, F. (1989). *Historia filozofii. Od Benthama do Russella*, t. 8. Warszawa: PAX.
- Estreicher, K. (1971). *Leon Chwistek. Biografia artysty (1884-1944)*. Kraków: PWN.
- Hempoliński, M. (1974). *Brytyjska filozofia analityczna*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Hempoliński, M. (1990). *Bertrand Russell – analiza formalna przeciwko paradoksom filozofii*. W: Z. Kuderowicz (red.) *Filozofia współczesna*, t. 2, 31-50. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Janacki, J.J. (1986a). Leon Chwistek – Bertrand Russell's Scientific Correspondence. *Dialectics and Humanism*, 1, 239-263.
- Janacki, J.J. (1986b). O poglądach filozoficznych Leona Chwistka (w siedemdziesiąt rocznicę wydania zasady sprzeczności w świetle nowszych badań Bertranda Russella). *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej*, 1(1), 109-133.
- James, W. (1905). *The Perception of Reality*. W: W. James, *The Principles of psychology*, vol. 2, 281-324. New York: Henry Holt and Company.
- Jusiak, J. (1992). *Filozofia nauki i teoria poznania Alfreda Northa Whiteheada*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kostyrko, T. (1968). Interpretacja koncepcji Wielości rzeczywistości Leona Chwistka. *Studia Metodologiczne*, 4, 89-105.
- Łukasiewicz, J. (1910). *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Mróz, T. (2011). Bertranda Russella spotkania z filozofią polską (L. Chwistek, W. Lutosławski, S. Themerson). *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 6(3), 71-82.
- Mróz, T. (2015). Dwa listy Leona Chwistka o jego inspiracjach i stanie filozofii w Polsce. *Rocznik Historii Filozofii Polskiej*, 8, 5-23.
- Niedźwiecka-Ossowska, M. (1924). Ontologia Bertranda Russell'a. *Przegląd Filozoficzny*, 27(3-4), 230-245.
- Pasenkiewicz, K. (1962). Analiza i krytyka teorii wielości rzeczywistości Leona Chwistka. *Studia Filozoficzne*, 1(28), 65-93.
- Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. London: Williams & Norgate.
- Russell, B. (1917). *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Russell, B. (1921). *The Analysis of Mind*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Russell, B. (1922). *Introduction*. W: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7-19. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.

- Russell, B. (1937). *The Principles of Mathematics*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Russell, B. (1967). *Deskrypcje* (1905). W: J. Pelc, *Logika i język*, 277-293. Warszawa: PWN.
- Russell, B. (1972). *Mój rozwój filozoficzny*. Warszawa: PWN.
- Russell, B. (1995). *Problemy filozofii*. Warszawa: PWN.
- Russell, B. (2000). *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym*. Warszawa: Aletheia.
- Russell, B. (2003). *Wstęp do filozofii matematyki*. Warszawa: Aletheia.
- Stamm, E. (1913). Szkic metodologii ogólnej na podstawie genetycznej. *Przegląd Filozoficzny*, 16(2-3), 353-378.
- Surma, P. (2013). Teoria wielości rzeczywistości Leona Chwistka. *Rocznik Historii Filozofii Polskiej*, 6, 81-126.
- Vaihinger, H. (1908). *Prawo rozwoju wyobrażeń o rzeczywistości*. Warszawa: Wydawnictwo Przeglądu Filozoficznego.
- Whitehead, A.N., Russell, B. (1910). *Principia Mathematica*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitehead, A.N., Russell, B. (1925). *Introduction to the second edition*. W: A.N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, vol. 1, XIII-XLIV. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woleński, J. (2001). *Towarzystwo Naukowe Warszawskie i rozwój logiki w Polsce*. W: Z. Mikulski (red.), *200-lecie Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk*, 27-42. Warszawa: Retro-Art.

PHENOMENA VS. REALITY. THE INFLUENCE OF BERTRAND RUSSELL ON LEON CHWISTEK'S CONCEPT OF MULTIPLE REALITIES

Abstract. This article discusses the main publications of Bertrand Russell from 1905-1921 that inspired Leon Chwistek's theory of the multiplicity of realities. It delineates the historical background of Chwistek's account, emphasizing that the issues raised by Russell were just one of the many elements that influenced his theory of the multiplicity of realities, and compares the views of both philosophers.

Keywords: Bertrand Russell; Leon Chwistek; concept of multiple realities; phenomenon; reality

TOMASZ FEMIAK

Uniwersytet Opolski

(University of Opole, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-5826-1102>

tfemiak@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.03



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 28/03/2022. Zrecenzowano: 03/05/2022. Zaakceptowano do publikacji: 11/06/2022.

TOMASZ PERZ

CZŁOWIECZEŃSTWO W UJĘCIU JERZEGO CHMURZYŃSKIEGO

Streszczenie. Człowieczeństwo to pojęcie, które oznacza cechy wspólne dla wszystkich ludzi, w tym ogół takich, które stanowią o różnicy gatunkowej pomiędzy człowiekiem a zwierzętami. Problem ten podejmował Jerzy Chmurzyński, entomolog, etolog i filozof, „ojciec polskiej etologii”, zadając pytanie: ile człowieka jest w zwierzęciu? Perspektywa badawcza etologii, przyjmując paradygmat ewolucyjny, obejmuje wszelkie organizmy żywe, zdolne do zachowania się. Artykuł przedstawia etologiczne ujęcie natury ludzkiej przez Chmurzyńskiego i formułowane na tej podstawie wnioski antropologiczne, etyczne i estetyczne. To ujęcie ukazuje z jednej strony zakorzenienie człowieka w świecie przyrody, a z drugiej takie cechy jego natury, nabyte w procesie ewolucji, które sprawiają, że człowiek przerasta poziom biologiczny. Wśród tych cech można wyróżnić: myślenie abstrakcyjne, język, etykę, estetykę i kulturę. Jerzy Chmurzyński, ukazując biologiczne korzenie człowieczeństwa, pomaga lepiej zrozumieć, co to znaczy: „być sobą w swojej ludzkiej naturze”. Wnioski w ten sposób formułowane stanowią formę „biologicznych drogowskazów”, które, mając uniwersalny charakter, mogą wzmocnić tradycyjny system etyczny, przeciwstawiając się zagrożeniu w postaci dewiacji zachowań *Homo sapiens*.

Słowa kluczowe: Jerzy Chmurzyński; człowieczeństwo; osobliwość człowieka; etologia; ewolucja; kultura

1. Wstęp. 2. „Pas graniczny” cech ludzkich i cech zwierzęcych. 3. Ludzki „mechanizm” zachowania. 4. Wezwanie do bycia sobą w swojej ludzkiej naturze. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Człowieczeństwo to pojęcie, przez które rozumiemy cechy wspólne dla wszystkich ludzi, w tym ogół takich, które stanowią o różnicy gatunkowej pomiędzy człowiekiem a zwierzętami. Zagadnienie to podejmował Jerzy Andrzej Chmurzyński (1929-2019), entomolog, etolog i filozof, „ojciec polskiej etologii”, wiceprzewodniczący Multidyscyplinarnego Zespołu Badawczego Osobliwości Gatunkowej Człowieka, w którym, współpracując z Tadeuszem Bielickim

i Andrzejem Wiercińskim, zajmował się *differentia specifica Homo sapiens* (Godzińska 2019; 2020).

Etologia jest biologiczną nauką o zachowaniu się wszelkich organizmów żywych. Rozważając zagadnienie człowieczeństwa, etolog znajduje się w uprzywilejowanej pozycji, ponieważ zajmując się zwierzętami i człowiekiem, zyskuje cenną perspektywę porównawczą. Z drugiej strony respektując to, że etologia jest nauką obiektywizującą, badacz na jej gruncie programowo stara się pomijać przeżycia subiektywne, analizując przyczyny zachowania się podmiotu doznającego i działającego. Ograniczenie to przełamuje etologia kognitywna, zajmująca się problematyką, którą można określić jako „subiektywistyczna”. Zajmuje się ona badaniem rozumienia sytuacji przez zwierzęta, ich zdolności myślowych, w tym zdolności do liczenia czy abstrahowania. Etologia przyjmuje paradygmat ewolucyjny, który przeciwstawia się twierdzeniu o absolutnej odrębności natury zwierzęcej i ludzkiej. Zatem etolog, poszukując przyczyn zachowania się, zadaje pytanie o rozwój osobniczy (ontogenezę), interesuje się rozwojem ewolucyjnym (filogenezą) i bierze pod uwagę znaczenie przystosowawcze (aspekt teleologiczny). To ujęcie ukazuje z jednej strony zakorzenienie człowieka w świecie przyrody, a z drugiej takie cechy jego natury, nabyte w procesie ewolucji, które sprawiają, że człowiek przekracza poziom biologiczny. Chmurzyński, mierząc się z zagadnieniem istoty człowieczeństwa, zadaje pytanie o granicę pomiędzy światem zwierzęcym i ludzkim. Wobec pytania: co człowieka różni od zwierząt? przyjmuje właściwą dla siebie perspektywę, twierdząc: „Ja mam podejście, które mi przyświecało od momentu rozpoczęcia studiów zoologii: szukam tej granicy od strony świata zwierząt – tego, co zwierzęta różni od człowieka” (Chmurzyński 2000a, 2).

2. „PAS GRANICZNY” CECH LUDZKICH I CECH ZWIERZĘCYCH

Jerzy Chmurzyński, poszukując swoistości gatunkowej człowieka, nazywa go za Wiercińskim (Wierciński 1990) „istotą małpio-ludzką”, mówiąc o obszarze wspólnym – „pasiu granicznym” (Chmurzyński 2000a, 2) cech ludzkich i cech zwierzęcych. Wyróżniając wiele korelatów człowieczeństwa z punktu widzenia etologii, psychologii i antropogenezy, można stwierdzić, że ssaki naczelne (*Primates*), należące do zoologicznego rodzaju człowieka (*Homo*), w procesie ewolucji osiągnęły następujące atrybutywne cechy konstytutywne: spionizowaną postawę; posługiwanie się mową i posiadanie tradycji, która warunkuje społeczne działanie wytwarzania narzędzi i współdziałanie grupy społecznej, której podstawą jest monogamiczna rodzina, skupiona wokół ogniska domowego, przestrzegająca *tabu incestu*; zmysł estetyczny; system etyczny; namysł nad istotą życia, który prowadzi do rytuałów pogrzebowych, kultu religijnego i praktyk magicznych oraz zjawisko handlu w działaniach międzygrupowych (Chmurzyński 2011).

Badania etologiczne pokazują, że większość cech, które wydają się swoiście ludzkie, ma swoje korzenie w świecie zwierząt. Chmurzyński nazywa to zjawisko „świtem ludzkich zdolności” (Chmurzyński 2000a, 2; 2000c, 67; 2002, 516) i zadaje pytanie „ile człowieka jest w zwierzęciu?” (Chmurzyński 2002, 493; 2007, 29) oraz: „gdzie w świecie zwierząt zaczyna się człowiek?” (Chmurzyński 2014, 69). Wśród cech typowo ludzkich, jego zdaniem, tradycyjnie można wskazać: zdolność do myślenia abstrakcyjnego i mowę pojęciową; wrażliwość i twórczość estetyczną; posiadanie etyki i kultury.

Można mówić o dwóch podstawowych sposobach myślenia: konkretnym, nazywanym również sensoryczno-motorycznym lub obrazowo-ruchowym, i abstrakcyjnym, czyli wyobrażeniowo-pojęciowym. Drugi rodzaj myślenia, właściwy człowiekowi, dokonuje się dzięki wrażeniom przeszłym, wyobrażanym, na podstawie których na drodze „odrywania” są tworzone abstrakcyjne pojęcia ogólne.

W procesie ewolucji myślenie rozwijało się jako sprawność przystosowawcza w zmieniających się warunkach życia, w których nie wystarczały już gotowe programy, nawet te, które przejawiały się zdolnością do dostosowania się do nich na drodze uczenia się. Rozwój ludzkiego mózgu i ewolucja emergentna (przemiana fazowa)¹ poszczególnych zdolności poznawczych daje w efekcie zupełnie nowe właściwości systemowe, przejawiające się w umiejętności myślenia pojęciowego i mowy, będącej specyficznie ludzkim sposobem porozumiewania się za pomocą symboli słownych, które określają przedmioty wraz z ich właściwościami, czynności i pojęcia abstrakcyjne. Myślenie jest w dużym stopniu wyróżnikiem jakościowym granicy między poziomami zwierzęcym i ludzkim, jednak nie zmienia to faktu posiadania tej zdolności przez małpy². Chmurzyński, wskazując na formy zachowania się, które niejako prowadzą do myślenia wyobrazeniowo-pojęciowego, ale są jego „niższą” formą, nazywa je „myśleniem wyobrazeniowo-konkretnym” (Chmurzyński 2011, 1059). Przejawem tego są niektóre sposoby zachowania się zwierząt, jak np. przygotowywanie przez szympansy przyborów z materiałów, które zostały pobrane z innego miejsca. Zaobserwowano, że szympansy przygotowują odpowiednią gałązkę, obdzierając ją palcami i zębami z kory i odgałęzień, aby wydobywać termity z gniazda. Zabierają tak przygotowane zawczasu „narzędzie” w miejsca „łowów”, gdzie nie

1 Emergentyzm to teoria rozwoju świata, według której nowe własności pojawiają się nagle, skokowo, tworząc hierarchiczny szereg bytów, w których każdy jest wyższy (doskonalszy) od poprzednich. Nagła zmiana ludzkich zdolności psychicznych, będących wynikiem stopniowego rozwoju ludzkiego mózgu, może być określona jako „umysłowa przemiana fazowa” (Ramachandran 2012, 36).

2 „Choć i małpy jakoś myślą, a i ludzie unikają najtrudniejszego myślenia abstrakcyjnego. Karol Linneusz mocno bowiem przesadził, wprowadzając jako zoologiczną nazwę człowieka – *Homo sapiens*: człowiek nie jest bowiem *sapiens*, a co najwyżej *homo qui sapere possit* [»który może myśleć, ale nie musi«]. Linneuszowa forma jest więc niepoprawna ontycznie i niebezpieczna moralnie: rozumiana dosłownie wyrzuca bowiem poza nawias człowieczeństwa ludzi, którzy jeszcze, albo w ogóle nie mogą myśleć abstrakcyjnie” (Chmurzyński 2000c, 69).

ma odpowiedniej roślinności (Goodall 1986). Jeszcze wyższą formą myślenia, obserwowaną u zwierząt, jest myślenie wyobrazeniowe, które Chmurzyński nazywa „imitacją myślenia abstrakcyjnego”. „»Prawdziwe« myślenie różni się od imitacji tym, że jego skutek jest bardziej oddalony w czasie od dostrzeżenia przez osobnika odpowiednich bodźców – w przeciwieństwie do takich »natychmiastowo« przebiegających procesów percepcyjnych, jak generalizacja bodźców czy całościowa ocena postaci (*Gesalt*), które mogą przypominać abstrahowanie ogólnych cech spostrzeganych zjawisk” (Chmurzyński 2011, 690).

Generalizacja bodźców polega na jednakowym odczytywaniu różnych informacji przez analizator i stąd bodźce podobne do oryginalnego bodźca warunkowego mogą wywoływać tę samą reakcję warunkową. Zjawisko to bywa nazywane „konceptualizacją”; używa się też sformułowania „bezsłowne pojęcie”. W ten sposób zwierzęta zdolne są do przeprowadzania kategoryzacji, czego przykładem jest rozpoznawanie stylów muzycznych przez gołębie (Porter, Neuringer 1984). Analizując ten przykład, Chmurzyński stwierdza: „ja, wbrew niektórym badaczom, dopatrującym się w tym »prawdziwej« inteligencji, przypisuję to procesom percepcji postaciowej i uważam tylko za imitację myślenia” (Chmurzyński 2011, 690). Dzięki całościowej ocenie postaci już u owadów, a nawet pierścienic, występuje zdolność oceniania relacji: większy/mniejszy, wyżej/niżej, lewo/prawo, bliżej/dalej. Przykładem może być badana przez autora zdolność oceniania przez osy grzebaczowate (*Sphexidae*) przedmiotów, sąsiadujących z zamieszkiwaną przez nie norką (Chmurzyński 1953). Innym zjawiskiem, zachodzącym dzięki tej zdolności, jest „bezsłowne liczenie”, czyli umiejętność odróżniania liczniejszego zbioru od mniej liczniejszego, w wyniku czego owady odróżniają kwiaty z wieloma płatkami od innych, a np. wiewiórki i ptaki mogą się nauczyć wybierania wzorów, zawierających określoną liczbę plam (Chmurzyński 2012; Sadowski, Chmurzyński 1989). U szympansov stwierdzono zdolność prawdziwego liczenia i posługiwania się przy

tym kartami z cyframi arabskimi, co stanowi ewidentnie zaczątek ludzkiej zdolności poznawczej – liczenia (Boysen, Berntson 1989).

Trudny do odróżnienia od prawdziwego myślenia jest kolejny przykład imitacji myślenia abstrakcyjnego, jakim jest zjawisko warunkowania instrumentalnego. Dotyczy to sytuacji, gdy dany osobnik w wyniku nauki „wie”, że po określonym bodźcu nastąpi ściśle określone zdarzenie lub po określonym działaniu nastąpi ściśle określony efekt, np. po naciśnięciu dźwigni pojawi się pokarm w misce. Nauczony takiego związku osobnik zachowuje się, jakby rozumował według zasady *post hoc ergo propter hoc*. Przykładem takiego zachowania może być sytuacja, gdy pies przynosi smycz, widząc ubierającego się pana, czy słowa powitania, wypowiedane przez papugę na widok wchodzącego³. Według autora przejawy imitacji myślenia abstrakcyjnego to dobry przykład ekwifinalności⁴ zwierzęcych i ludzkich mechanizmów poznawczych.

Mowa jest specyficzną zdolnością człowieka, u żadnego innego gatunku w warunkach naturalnych nie istnieje⁵. Sposoby komunikacji zwierząt mają charakter „zamknięty”, przekazujący tylko aktualne emocje. Tylko u małp dopatrzoneo się zaczątków podsystemu gramatycznego. Ciekawe są natomiast próby nauczania szympansov i goryli mowy ludzkiej, przy czym eksperymenty z mową artykułowaną dały nikłe wyniki (ze względu na ograniczenia budowy aparatu głosowego), natomiast bardziej obiecujące były próby z uczeniem mowy

3 Jerzy Chmurzyński uznaje to zjawisko za przejaw instrumentalnego odruchu, a nie wynik myślenia abstrakcyjnego, choć, jak sam zaznacza, współcześnie wielu badaczy zaczęło uważać, że papuga jednak może „wiedzieć, co mówi” – bo używa zwrotów adekwatnych do zaistniałej sytuacji (Chmurzyński 2011).

4 Chodzi o właściwość układu otwartego o wysokim stopniu zdolności homeostatycznej, która polega na zdolności osiągnięcia tego samego stanu końcowego na różnych drogach przy różnych warunkach początkowych, co sprawia, że układ jest „niewrażliwy” na zmianę tych warunków. Termin ten odnoszony jest do sytuacji, gdy ten sam stan docelowy może być osiągnięty różnymi drogami (Chmurzyński 1973).

5 Chmurzyński precyzuje pojęcie mowy, wymieniając 17 cech dla niej charakterystycznych i 11 z nich przypisuje wyłącznie człowiekowi (Sadowski, Chmurzyński 1989).

za pomocą języka migowego czy leksygramów (Patterson, Bonvillian 1997; Savage-Rumbaugh 1996). Zdaniem Chmurzyńskiego eksperymenty te nie dały definitywnego potwierdzenia, że małpy mogą posiadać zaczątek myślenia abstrakcyjnego, ponieważ zachowania badanych zwierząt mogą być przejawem wielołańcuchowego odruchu warunkowego. „Małpa, jak się wydaje, ma tylko życzenia, nie ma natomiast nic do powiedzenia nie tylko człowiekowi, ale i swemu współplemięncowi” (Sadowski, Chmurzyński 1989, 535). Jednak niezwykła zdolność małp człekokształtnych do liczenia i przypisywania liczb zbiorom oraz możliwości posługiwania się językiem prowokuje pytanie o zaczątki myślenia abstrakcyjnego u zwierząt, przy czym należy brać pod uwagę zjawisko imitacji myślenia abstrakcyjnego.

Chmurzyński, szukając tego, co znajduje się w owym „pasie granicznym” świata zwierząt i ludzi, interesuje się wartościami estetycznymi, które stanowią nieodłączny element kultury. Autor zadaje pytania: czy zwierzętom w ich otoczeniu może się coś podobać lub nie podobać? Czy zjawiska estetyczne zaczęły się już na poziomie zwierzęcym? Odróżniając zjawiska zachodzące w świecie zwierząt od ściśle estetycznych ludzkiego świata, Chmurzyński posługuje się pojęciem zjawisk *quasi*-estetycznych, w skład których wchodzi: zjawiska paraestetyczne, protoestetyczne i proestetyczne (Chmurzyński 2011). Zjawiska para- i protoestetyczne to niejako zjawiska „przed-estetyczne”. Pierwsza grupa zjawisk obejmuje te, które związane są ze sferą popędową. Zachowania paraestetyczne przejawiają się w niecałkowicie deterministycznej preferencji bodźców, odgrywających rolę w zachowaniach popędowych przy pewnej możliwej skali parametrów wyzwacza. Stąd preferowanie osobnika tego samego gatunku na podstawie wyglądu, głosu czy popisów. Kolejną grupą zjawisk *quasi*-estetycznych, wyróżnionych przez Chmurzyńskiego, są zjawiska protoestetyczne, związane z naturalnymi bodźcami – często prostymi – niewywołującymi popędów, takimi jak: hierarchia barw, upodobanie do wzorów symetrycznych, rozczłonkowanych, upodobanie do złotej proporcji czy rytmiczność muzyki. Najbardziej

wyrafinowane przykłady *quasi*-estetyki Chmurzyński nazywa zjawiskami proestetycznymi. Do nich autor zalicza skłonność do rysowania i malowania przez małpy człekokształtne⁶ po ich poinstruowaniu przez człowieka (Chmurzyński 2002) czy tzw. „tańce deszczowe” szympanów (Lawick, Goodall 2001). Etologiczna analiza aktywności estetycznych u człowieka, takich jak preferowanie wzorów linearnych, przestrzennych czy barwnych o charakterze regularnym, symetrycznym, koncentrycznym i rytmicznym, wpływ popędu płciowego, wyzwalacza pokarmowego i opieki nad potomstwem oraz zjawisko fascynacji, związane z nieinstynktownym popędem ciekawości, wskazuje na ich zwierzęce korzenie (Chmurzyński 2002). Ludzki mózg pozwala człowiekowi angażować się w fikcję, oddzielać rzeczywistość od fantazji, co umożliwia mu tworzenie dzieł sztuki *sensu stricto* (Gazzaniga 2011). Stąd nawet najbardziej wyrafinowana działalność *quasi*-estetyczna różni się w swojej istocie od ludzkich działań estetycznych. „Malarska twórczość małp, która wydaje się pro-estetycznym prekursorem twórczości plastycznej człowieka, bowiem być może towarzyszy jej twórcze przeżycie estetyczne u działającej małpy – jest jednak pozbawiona warstwy symbolicznej oraz funkcji przekazu informacji, wobec czego, to działanie [estetyczne] trzeba traktować w rozumieniu »słabym«, tj. takim, że jego efekt wywołuje przeżycia estetyczne tylko u ludzi (Chmurzyński 2002, 528).

Na poziomie wrażeniowo-emocjonalnym i spostrzeżeniowo-popędowym działań *quasi*-estetycznych, które człowiek dzieli z przedstawicielami innych gatunków, można w sposób uzasadniony dopuszczać homologizację ludzkich przeżyć ze zwierzęcymi. Natomiast poziom symboliczno-społeczny i abstrakcyjno-estetyczny (myślowy) jest zarezerwowany wyłącznie dla *Homo sapiens*. Próby „malarstwa” zwierząt (słoni, szympanów) są wypowiedzią-symptomem, natomiast

6 Zdolność ta u małp człekokształtnych jest opisywana jako przejaw skoku ewolucyjnego w sensie emergentyzmu, natomiast zdolności te obserwowane u szerokonosych kapucynek i słoni, są uznawane przez autora za przejaw ewolucji konwergentnej.

malarstwo człowieka (wraz ze swoimi upodobaniami, które mogą mieć uzasadnienie ewolucyjne) jest przekazem informacyjnym, który może nadto pełnić rolę odciążenia nieświadomości⁷.

Chmurzyński, poruszając zagadnienia etyczne w odniesieniu do świata zwierząt, zaznacza, że nie można stwierdzić, żeby jakiegokolwiek zwierzę dysponowało rozumną etyką, ponieważ żadne istoty żywe poza człowiekiem nie są w stanie zrozumieć abstrakcyjnych pojęć dobra i zła, a co za tym idzie, dokonywać wolnego wyboru pomiędzy nimi. Poszukuje on jednak wartości biologicznych, które pozwolą na dokonanie „wartościowania zachowania się osobnika oraz rzeczy, stanów i zjawisk oddziałujących na osobnika: jako »dobrego« i »złego« dla niego?» (Chmurzyński 2000b, 259). Autor wyróżnia trzy wartości biologiczne: homeostazę osobniczą, maksymalizację dostosowania i dobrostan⁸. Dwie pierwsze są przez zwierzęta odnajdywane (a nie rozpoznawane jako wartości) za pomocą mechanizmów etopsychicznych (odruchowo-bezwarunkowych, opartych na motywacji, w tym również nabytych, czyli wyuczonych), co możemy

7 Ellen Dissanayake zinterpretowała wynik eksperymentu, polegającego na wyborze jednego z przedstawionych opinii publicznej pejzaży, jako informację o pragnieniach, które odziedziczyliśmy po naszych przodkach. Według niej wybrany obraz dowodzi, że jesteśmy potomkami mieszkańców afrykańskiej sawanny, a nasze estetyczne zamiłowania mają głębokie, biologiczne korzenie: jesteśmy szczęśliwi, kiedy mamy pokarm, mamy co pić, posiadamy kryjówkę, gdzie możemy się schować przed drapieżnikami, i możemy się rozmnażać (Dissanayake 2000).

8 „Już od dawna Stanisław Lem (1968) w swym filozoficznym eseju pt. *Biologia i wartości* zaproponował potraktowanie homeostazy organizmu jako »wartości«. Myślę, że w niczym mu to nie ujmie, gdy po trzydziestu latach dodam jeszcze dwie inne, coraz powszechniej przyjęte przez biologów wartości. Przede wszystkim, jeśli chodzi o istoty czujące – to jest te, które według Arystotelesa miały [w jego zlatynizowanej wersji] co najmniej *animam sensitivam* – panuje obecnie zgoda, że homeostaza jest warunkiem koniecznym dla życia osobniczego, ale nie jest wystarczająca, aby to było »dobre« życie. »Dobre« życie, to życie w tak zwanym »dobrostanie«, a to znaczy – w warunkach zapewniających zdrowie fizyczne i psychiczne – ze stanem swoistego zadowolenia. Druga z owych »dodanych« przeze mnie »wartości biologicznych« – to »dostosowanie«, owa darwinowska *fitness* (...)” (Chmurzyński 1990, 139).

zaobserwować w reakcjach unikania, odrzucania, oddalania bądź pozostawiania w polu bodźców czy też w takich reakcjach kontaktowych, jak jedzenie, kopulacja, wylizywanie młodych itd. Dobrostan jako wartość biologiczna ma charakter psychologiczny – przyjemność i ból (przykrość) są elementem mechanizmów popędowych, tak że „dobrze” jest dążyć do przyjemności i unikać bólu. Trwała możliwość zaspokojenia swoich popędów wiąże się ze stanem przyjemności, co Chmurzyński określa mianem „szczęśliwości” zwierzęcej (Chmurzyński 2000b, 261). Na przeciwnym biegunie jest dyskomfort związany z bólem lub niespełnieniem popędów, takich jak głód, pragnienie, ciekawość itd.⁹

Autor mówi również o wpływie zjawiska prawdomówności w świecie zwierząt na maksymalizację dostosowania (zob. Chmurzyński 2001). Prawda lub fałsz są dobre bądź złe dla danego osobnika w zależności od funkcji, jaką pełnią te kategorie w strategii przez niego przyjętej. Strategie ewolucyjnie stabilne muszą w sobie zawierać w odpowiednim stopniu prawdę i fałsz. Można jednak zadać pytanie o zaczątki zasług indywidualnych u zwierząt, będących na wysokim poziomie rozwoju. Autor przytacza przypadek gorylicy Koko, która skłamała, posługując się językiem migowym, że to pracownica, a nie ona spowodowała zniszczenia w pracowni (Patterson, Linden, 1981). To zachowanie można by oceniać w kategoriach moralnych, jeżeli zwierzę zdawałoby sobie sprawę, że mówienie prawdy jest właściwe. „Czy nie ma więc choć »zaczątków« zasług u indywidualów zwierzęcych – jeśli np. szympansy i goryle mogą kłamać? – *Ignoramus et ignorabimus (...)*” (Chmurzyński 2005, 11).

Wartości etyczne i estetyczne są istotnym składnikiem kultury, której w pełnym tego słowa znaczeniu nie spotykamy w świecie

9 Obserwuje się upośledzenie psychiczne osobników, na które wpływa mniej bodźców, np. zwierząt laboratoryjnych, w porównaniu do zwierząt żyjących w naturalnym środowisku. Dla zwierząt z wysokim poziomem inteligencji przyczyną niskiego poziomu dobrostanu jest ubóstwo bodźców, np. zamknięta w klatce papuga cierpi z powodu nudy, nie mogąc realizować zachowań badawczych.

zwierzęcym. Chmurzyński mówi jednak, że „cechy kulturowe ewolucyjnie nowe »zakiełkowały« w postaci zawiązków już na szczeblach podludzkich” (Chmurzyński 1990, 87). Zalicza do nich homologiczne zaczątki tradycji podkultury myjącej makaka japońskiego lub analogiczne zaczątki tradycji u sikor angielskich, wytwarzanie i posługiwanie się narzędziami, „obrzędy pogrzebowe słońi” czy też zjawiska proestetyczne.

3. LUDZKI „MECHANIZM” ZACHOWANIA

Jerzy Chmurzyński, ukazując „świt ludzkich zdolności” w świecie zwierząt, kreśli jednak wyraźną granicę pomiędzy tym, co zwierzęce i tym, co ludzkie. Każde zwierzę na drodze do osiągnięcia wartości biologicznych wykazuje tendencje samozachowawcze, dąży do pozostawienia jak największej liczby zdrowego i żywego potomstwa oraz do zachowania dobrostanu. To wszystko jest osiągnięte dzięki „mechanizmom” biologicznym – odruchom i działaniom popędowym, szczególnie instynktowym. U człowieka te mechanizmy nie są już skuteczne. „Człowiek jest bowiem inaczej »skonstruowany« behawioralnie niż byłaby małpa z dodatkiem wybranych ludzkich jakości. U niego w miejsce biologicznej »mądrości« popędów muszą działać wyższe mechanizmy sterujące: rozum, roztropność i rozsądek oraz to, co antropologia filozoficzna tradycyjnie nazywa wolą” (Chmurzyński 2000a, 3). Popędy nie są złe, ale są niewystarczające, aby zapewnić zdrowie i przedłużyć egzystencję etniczno-kulturową człowieka.

Tadeusz Bielicki jako gatunkową osobliwość człowieka wskazuje zdolność do wypowiedania posłuszeństwa zasadzie maksymalizacji dostosowania. Darwinowska zasada *fitness* pokazuje, że dobór naturalny będzie preferował takie zachowania, które przyczyniają się do unikania przedwczesnej śmierci i osiągnięcia sukcesu reprodukcyjnego. Niektóre zachowania ludzkie, sklasyfikowane przez W.W. Hamiltona

jako altruistyczne¹⁰ i typu *spiteful*, wyłamują się spod działania tej zasady. „Te ostatnie to zachowania typu kamikadze (jaskrawym przykładem jest samobójczy atak terrorystyczny), które oczywiście stanowią drwinę z zasady MF¹¹, szczególnie wtedy, gdy podejmują je osobniki młode, we wczesnej fazie dojrzałości do reprodukcji (co bywa regułą)” (Bielicki 2004, 61). Przykładem altruizmu, którego nie da się wytłumaczyć modelem selekcji krewniczej Hamiltona i teorią odwzajemnienia Triversa, jest altruizm prawdziwie bezinteresowny, np. praca wolontariuszy w hospicjum, skrycie ofiarowana jałmużna, charytatywna praca kuratorów społecznych itd. „Wydaje się (...), że skala angażowania się ludzi w ów altruizm łamiący zasadę MF wcale nie maleje w miarę naszego oddalania się od paleolitu, a być może narasta” (Bielicki 2004, 62). Opierając się na pracy Bielickiego (Bielicki 1990), Chmurzyński przedstawia to zjawisko za pomocą tabeli, którą nazywa „czteropolówką Bielickiego” (Chmurzyński 1999a, 86).

Zdolność do działania wbrew zasadzie maksymalizacji dostosowania jest przejawem wolnej woli, która nie jest zdeterminowana genetycznie, co powoduje, że wkraczamy w dziedzinę moralności i ocen etycznych. Zachowania zwierząt, które zachodzą w sytuacjach przypominających postępowanie człowieka, oceniane w kategoriach dobra i zła, Chmurzyński nazywa moralnopodobnymi. „Ogromna większość tych zjawisk – jeśli nie wszystkie – w świecie zwierzęcym jest tylko podobna do moralnych, a to z podstawowego powodu: zwierzęta nie zdają sobie sprawy z możliwej alternatywy zachowania się ani nie mają świadomości wyboru, zwłaszcza między

10 Możemy rozróżnić trzy rodzaje altruizmu: (1) bezinteresowny (przez Wiercińskiego nazywany powinnościowym) oraz altruizmy biologiczne: (2) hamiltonowski nepotyczny i (3) triversowski odwzajemniony (zob. Chmurzyński 2011).

11 Zasada maksymalizacji dostosowania (ang. *rule of maximization of fitness* – MF) jest socjobiologiczną regułą, dotyczącą maksymalizacji dostosowania łącznego (*inclusive fitness*), które przejawia się w dbaniu nie tylko o interesy własne i swojego potomstwa, ale również o interesy swoich krewnych poprzez zachowania altruistyczne. Miarą wartości dostosowania łącznego jest reprodukcja genów danego osobnika bez względu na to, czy są one ulokowane w nim samym, czy w osobnikach spokrewnionych.

Tabela 1: „Czteropolówka” Bielickiego

Moralność <i>versus</i> maksymalizacja dostosowania		Ocena moralna	
		negatywna: zachowania nieaprobowane	pozytywna: zachowania aprobowane
Efekt dla maksymalizacji dostosowania (MF)	ujemny: zachowania niezgodne z zasadą MF	<ul style="list-style-type: none"> • samobójstwo • samobójczy akt • terroryzmu politycznego • dzieciobójstwo • zabójstwo bliskich • krewnych lub działanie na ich szkodę bez korzyści dla własnego potomstwa 	<ul style="list-style-type: none"> • altruizm nieodwzajemniony w stosunku do niespokrewnionych, np. jałmużna, ratowanie tonącego • życie w celibacie • mówienie prawdy • dotrzymywanie obietnic
	dodatni: zachowania zgodne z zasadą MF	<ul style="list-style-type: none"> • promiskuitizm męczyzn • oszustwo w handlu • kradzież • nepotyzm • zasada pokerzysty 	<ul style="list-style-type: none"> • zachowania rodzicielskie i zachowania opiekuńcze • altruizm odwzajemniony • dbałość o własne • zdrowie

własnym zagrożeniem i jego uniknięciem (Chmurzyński 2011, 1050). Przykładem tego są zwykle bezkrwawe walki godowe, odbywające się zgodnie z wrodzonym „kodeksem honorowym” (Sadowski, Chmurzyński 1989, 459), przypadki „poświęcenia się” zwierząt, ratujących ludzi czy inne zwierzęta¹² czy też zachowania związane z bódź-

12 Chmurzyński jako przykład zachowań zwierząt, które są podobne do bohaterkich zachowań ludzi, podaje zdarzenie, w którym pies, tresowany do ratowania tonących ludzi, holuje do brzegu trzy osoby, czego nie wytrzymuje serce zwierzęcia i psi ratownik zdycha (zob. Chmurzyński 2005). Podobnie koń może być „zajeżdżony na śmierć”, czemu się nie przeciwstawi. O swoim podobnym wrażeniu autor mówi również w przypadku „poświęcenia się” os, gdy obserwował ich loty wykonywane regularnie, od świtu do nocy, w celu nakarmienia nektarem larw, znajdujących się w gnieździe. Przykładem może być także zachowanie termitów: gdy mrówkojad zrobi otwór w termitierze, natychmiast z wnętrza gniazda wychodzą wielkogłowi „żołnierze”, którzy własnymi głowami zasłaniają powstały

cami hamującymi agresję wewnątrzgatunkową (walki turniejowe, „rycerskie” zachowania wobec „słabej płci”, mechanizmy hamujące agresję osobników dorosłych wobec potomstwa, rytuały pojednawcze i powitalne), które za Konradem Lorenzem (Lorenz 1996) można by uznać za zbieżne z moralnością (w przypadku zachowań ludzkich, nacechowanych aksjologicznie, uznawanych za bohaterskie bądź podłe).

Innym zagadnieniem jest kwestia „sprawności życiowej” poszczególnych zwierząt. Ten rodzaj uwarunkowania dobrostanu poprzez zachowanie się osobnika sprawia, że jego zachowanie nieskuteczne czy niesprawne możemy określić jako „złe”, skuteczne natomiast jako „dobre”, co jednak nie odnosi się do moralności¹³.

Ewolucjonizm upowszechnił szerokie rozumienie kultury, usiłując wyjaśnić uniwersalny proces wyodrębniania się ludzkości ze świata zwierząt przez tworzenie sztucznego środowiska, ograniczającego wpływ czynników pierwotnych. Chmurzyński przyjmuje, że kultura to „gatunkowy, ukierunkowany na wartości, społecznie zorganizowany system świadomego przystosowania się istot żywych do ekologicznych, społecznych i psychicznych warunków egzystencji, realizowany za pośrednictwem przedmiotowych wytworów i mający na celu zaspokajanie najróżnorodniejszych potrzeb życiowych, których wystąpienie wzbudza ośrodki emocyjno-popytowe” (Chmurzyński 2000, 873). Kultura przerasta organizmalny poziom natury i należy do porządku społecznego. Społeczność ludzka dzięki kulturze stworzyła pewną jednię poznania, umiejętności i chcenia, przekazywaną

otwór, aby postępujące za nimi robotnice zacementowały powstały otwór. Odcięci w ten sposób od gniazda „żołnierze” giną, ratując pozostałe owady.

- 13 „Praktyka etologiczna łatwo usprawiedliwia takie podejście – nawet w odniesieniu do bezkręgowców, które dla niespecjalistów niesłusznie wydają się zwierzętami nieodróżnianymi indywidualnie. Do dziś pamiętam niezwykłą sprawność łowiecką jednej samicy, B 28, osy grzebaczowatej (*Sphegidae*), wardzanki (*Bembix rostrata* L.) – pozytywnie się wyróżniającej na tle innych osobników, z którymi indywidualnie pracowałem w swoim życiu od 1950 roku!” (Chmurzyński 2000b, 266).

przez tradycję¹⁴; zachowania etyczne, język, upowszechnienie wiedzy i tradycji stworzyło zupełnie nowy typ życia, który możemy nazywać „życiem duchowym” (Lorenz 1977, 287).

Ewolucyjne spojrzenie na kulturę przeczy pogładowi, że człowiek jest podzielony jakby poprzecznie: na to co „niskie”, zwierzęce, ukształtowane w toku filogenezy i to, co pochodzi ze świata kultury, całkowicie odrębnego od świata przyrody. Odmienność świata kultury od świata zwierząt nie może przysłonić faktu, że człowiek stał się istotą kulturową na drodze procesu filogenezy i nadal podlega temu procesowi w ramach ewolucji społeczno-cywilizacyjnej. Jednak sama kultura nie podlega ewolucji biologicznej, ponieważ przekazywanie jej treści nie odbywa się na drodze dziedziczenia genetycznego. Rozwój kultury podlega innym prawom niż rozwój biologiczny, co nie znaczy, że ten drugi u człowieka już się zakończył. Człowiek ulega szybkim zmianom kulturowym i nieporównywalnie wolniejszej filogenezie. Jak pokazuje Chmurzyński, pomiędzy dziedzictwem biologicznym człowieka a jego osiągnięciami kulturowymi zachodzą zróżnicowane relacje, czasami opozycji, czasami koniunkcji o różnych kierunkach oddziaływania. Autor wskazuje osiem klas związków pomiędzy naturą¹⁵ i kulturą, analizując takie główne domeny kultury, jak: moralność, symbolika i estetyka czy też zachowania społeczne. Referując

14 Konrad Lorenz mówi, że człowieczeństwo i kultura w swojej istocie mają charakter ponadjednostkowy i społeczny: „W moim przekonaniu umysł jest właśnie podstawowym osiągnięciem ludzkiego społeczeństwa, zrodzonym z myślenia pojęciowego, mowy i wspólnej tradycji. Umysł jest rezultatem społecznym. Mówiłem już nie raz, że człowiek jako taki wcale nie jest człowiekiem; w pełni człowiekiem może być tylko jako członek duchowej grupy. Życie umysłowe z samej zasady jest życiem ponadosobniczym; indywidualne, konkretne urzeczywistnienia wspólnoty umysłowej nazywamy kulturą” (Lorenz 1986, 47-48). Znaczenie „wspólnoty umysłów” dla funkcjonowania ludzkiej świadomości jest również podkreślane na gruncie współczesnej neurobiologii (zob. Frith 2011).

15 Chmurzyński naturę definiuje jako „cechy psychiczne, przekonania, motywy i sposoby działania, które człowiek zawdzięcza swojemu dziedzictwu genetycznemu i niekulturowemu rozwojowi węgdo doświadczenia osobniczego – zarówno w odniesieniu do siebie samego, jak i w relacjach do świata zewnętrznego” (Chmurzyński 1990, 80-81).

poszczególne przypadki relacji pomiędzy naturą i kulturą wykazuje, że wszystkie teoretycznie zakładane związki między dwiema domenami zachodzą w rzeczywistości (zob. Chmurzyński 1990). Można więc stwierdzić, że wcześniejsza ewolucja biologiczna i szybki rozwój kulturowy, przebiegając obok siebie, wchodzą ze sobą w rozmaite relacje, mając na siebie wzajemny wpływ.

4. WEZWANIE DO BYCIA SOBĄ W SWOJEJ LUDZKIEJ NATURZE

Osiągnięcia etologii pokazują dążenie zwierząt do osiągnięcia wartości biologicznych, w tym stanu „zwierzęcego szczęścia” – dobrostanu. Rodzi się pytanie: co etolog może powiedzieć na temat ludzkiego dążenia do szczęścia? Natura ludzka składa się nie tylko z mechanizmów popędowych i odruchowych, które odziedziczyliśmy po naszych „małpich” przodkach, ale również z „wyższych mechanizmów sterujących”, takich jak wolna wola, rozum i rozsądek. Stąd „bycie sobą” człowieka nie jest stanem „samym z siebie”, ale raczej postulatem, który należy, dzięki wolnej woli, realizować w sposób świadomy, opierając się na normach etycznych (zob. Chmurzyński 2000c).

W rozwoju osobniczym człowiek przyswaja sobie system moralny, określony przez rodzinę, środowisko, kulturę, w której dorasta, podobnie jak przyswaja sobie określony, konkretny język. Chmurzyński podejmuje próbę naszkicowania naturalnej podstawy aksjologicznej, która byłaby uniwersalna w obliczu różnorodnych postaw etycznych, szukając jej w wartościach biologicznych¹⁶. Stąd wyprowadza postulaty etyczne, które w jakimś stopniu okazują się zbieżne z Dekalogiem (zob. Chmurzyński 1999a; 2000b; 2000c).

16 Na gruncie neurobiologii próbę naturalizacji moralności prezentuje Patricia Churchland, traktując moralność jako system zachowań społecznych, uwarunkowanych przez konkretne procesy mózgowe (zob. Churchland 2013).

Pierwsza wartość biologiczna – homeostaza osobnicza – manifestuje się w przeżyciu osobnika. Z niej można wywieść pierwsze „przykazanie” biologiczne – „Nie zabijaj siebie”, a w kontekście przetrwania gatunku regułę – „Nie zabijaj innych”. Te reguły, wynikające z imperatywów biologicznych, można nazwać etologicznymi, ponieważ zwierzęta realizują je za pomocą mechanizmów etologicznych.

Drugie „przykazanie” to postulat etyki ekologicznej: „Dbaj o środowisko przyrodnicze”. Jednym z podstawowych działań zwierzęcych, zmierzających do zachowania homeostazy, jest przebywanie we właściwym środowisku. Jego stan ma wpływ na zdrowie osobnicze człowieka i jego potomstwa. Stąd wypływa nakaz dbałości o dostosowanie własnego etnosu i poszanowania różnorodności kulturowej.

Kolejne „przykazanie” autor formułuje następująco: „Utrzymuj zdrową monogamiczną rodzinę opartą na wierności pożycia małżeńskiego [oczywiście heteroseksualnego!]” (Chmurzyński 2000 b, 268). Postulat ten wynika z ograniczenia ludzkiej kondycji, gdzie proces wychowania dziecka trwa wiele lat, obejmując kolejne jego fazy rozwojowe, a właściwy rozwój psychiczny dziecka wymaga obecności ojca.

Maksymalizacja dostosowania, odpowiedzialna za przetrwanie gatunku, prowadzi do sformułowania kolejnego postulatu etyki biologicznej, mianowicie wspomagania kulturowego biologicznych mechanizmów *tabu incestu*, które jest gatunkowo specyficzną, etologiczną cechą rodzaju *Homo*, zakazującą stosunków seksualnych między krewnymi pierwszego stopnia, czyli rodziców i dzieci oraz rodzeństwa między sobą.

„Nie czynj drugiemu, co tobie niemiłe” – to kolejny nakaz, regulujący relacje społeczne. Do naszego biologicznego wyposażenia należy empatia, która umożliwia odbieranie oraz współodczuwanie cudzych emocji i utożsamianie się z drugą osobą.

Szósty postulat etyki biologicznej Chmurzyński utożsamia z imperatywem etyki świeckiej Tadeusza Kotarbińskiego – „opiekuna

spolegliwego”¹⁷. „Oczywistości serca”, a więc powszechne rozumienie słów „czcigodny”, „haniebny”, które stanowią podstawy społecznej aprobaty, mają uzasadnienie w filogenetycznym dziedzictwie człowieka, opartym na realizacji wartości biologicznych.

„Nie kradnij” – ten postulat ma na celu utrzymanie zdrowych relacji wewnątrzspołecznych i jest związany z potrzebą poszanowania środowiska przyrodniczego.

Nakaz „nie kłam” obejmuje moralne prawo do prawdziwej informacji, która jest czynnikiem sterującym zachowaniem. Prawdomówność ma niewątpliwe znaczenie w kształtowaniu „zdrowych” relacji międzyludzkich oraz tworzeniu trwałych stosunków społecznych. Jeżeli ktoś kłamie, to jego komunikat traci swoją wartość, np. jeżeli ktoś posługuje się fałszywymi ostrzeżeniami, to w sytuacji prawdziwego zagrożenia nie odniosą one właściwego skutku, co możemy zaobserwować zarówno w świecie zwierząt, jak i ludzi.

Z powyższym nakazem wiąże się postulat „nie obmawiaj”, który w znacznym stopniu wpływa na właściwą atmosferę relacji międzyludzkich. Nie tylko „fałszywe świadectwo”, ale nawet prawdziwe może zatruwać społeczną atmosferę. Pozbawienie człowieka jego „dobrego imienia” ma istotny wpływ na jego dobrostan, co może w konsekwencji wyłączyć takiego człowieka z wszelkiej aktywności społecznej.

Ostatni i najbogatszy treściowo postulat ontologiczny to wezwanie „bądź sobą w swojej ludzkiej naturze”. Zachowanie ludzkie składa się nie tylko z mechanizmów biologicznych, ale również z moralności opartej na wolnej woli. „Z naszej dwoistej natury wynika zatem i to »rozdarcie« pomiędzy prawem moralnym i »prawem« tkwiącym w »zwierzęcych« popędach naszego ciała” (Chmurzyński 2000c,

17 „Opiekun wtedy jest spolegliwy, kiedy można słusznie zaufać jego opiece, że nie zawiedzie, że zrobi wszystko, co do niego należy, że dotrzyma placu w niebezpieczeństwie i w ogóle będzie pewnym oparciem w trudnych okolicznościach. (...) Opiekunem będzie dla nas każdy, kto ma jako zadanie dbać o kogoś poszczególnego lub o taką czy inną gromadę istot, pilnując takiego lub innego dobra” (Kotarbiński 1967, 68).

72-73). Nadrzędnym systemem jest zespół norm i ocen, ukształtowanych w ramach „Ideologicznego Podsystemu Sterującego” (IPS), dziedziczonego na drodze tradycji¹⁸. Wchodząca w jego skład etyka kompensuje niedostatek instynktowych regulacji zachowania się w warunkach obecnej kultury i wysoko rozwiniętego życia społecznego. Odejście od kategorycznego imperatywu maksymalizacji dostosowania zrodziło samoprzymuszanie jako efekt pracy nad doskonaleniem się. Osobowość jest bowiem „skutkiem nałożenia systemu norm społeczno-kulturowych czynności i zachowań na układ wrodzonych norm osobnika, osiągniętych za pomocą pracy wychowawczej i kształceniowej; układ ten jest scentralizowany wokół ośrodka, którego psychiczną manifestacją jest poczucie własnego Ja” (Wierciński 1997, 78). „Bycie sobą” człowieka nie jest spontaniczne, lecz jest postulatem, który trzeba świadomie realizować. W tym aspekcie Chmurzyński stwierdza, że człowiek powinien przede wszystkim: (1) w sposób świadomy przestrzegać właściwych dla swojego gatunku „zasad” etologicznych; (2) „być pełnym człowiekiem” w rozumieniu ateńskiego, arystokratycznego ideału wychowania¹⁹; (3) podejmować realizację wewnętrznie rozpoznanego swojego, własnego planu, stanowiącego odpowiedź na pytanie: kim powinienem być?

Powyższe postulaty wraz z motywami pozapopędowymi, wynikającymi m.in. z prawa, moralności czy też zwyczajów kulturowych,

18 „IPS obejmuje światopogląd i sprzężone z nimi instytucje społeczne jako jego nośniki, które dysponują materialnymi wytworami kulturowymi uczestniczącymi w pamięciowej rejestracji światopoglądu i w jego przekazie w drodze wychowywania i kształcenia oraz w propagandowym jego podtrzymywaniu” (Wierciński 1997, 90).

19 „*Kalos k'agathós*, żeby być człowiekiem »pięknym i dobrym« – harmonijną jednością pełni zalet ciała i duszy (a więc także mądrości), *areté* – wraz z umiarkowaniem, to, co Grecy nazywali *sophrosyne*, a co obejmowało roztropność, umiarkowanie, dyscyplinę wewnętrzną, umiejętność trzymania drogi pośredniej (*aurea mediocritas*), np. między siłą i słabością, używaniem życia i ascezą, rozrzutnością i skąpstwem – a co bez trudu odnajdziemy w katechizmowych cnotach głównych (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo)” (Chmurzyński 2000c, 75).

mogą pomóc człowiekowi, zdaniem Chmurzyńskiego, w przeciwstawieniu się zagrożeniom wypływającym ze źle pojmowanej wolności, połączonej z folgowaniem prymitywnym przyjemnościom (zob. Chmurzyński 1999b).

5. ZAKOŃCZENIE

Zagadnienie człowieczeństwa w ujęciu Jerzego Chmurzyńskiego zyskuje ceną, etologiczną perspektywę, obejmującą wszystkie organizmy zdolne do zachowania się. Przyjęty paradygmat ewolucyjny zakłada ciągłość biologiczną pomiędzy światem zwierzęcym i ludzkim. Chmurzyński, mówiąc o „pasie granicznym” cech zwierzęcych i cech ludzkich lub „świecie ludzkich zdolności”, szuka w nim myślenia abstrakcyjnego, mowy, zjawisk estetycznych, etyki i kultury. Odnajduje „załączki” tych zdolności w myśleniu „wyobrażeniowo-konkretnym” niektórych zwierząt i „imitacji myślenia abstrakcyjnego”, zdumiewającej zdolności małp człekokształtnych ujawnionych w eksperymentach związanych z nauką ludzkiego języka, w zjawiskach *quasi*-estetycznych świata zwierząt, zachowaniach „moralnopodobnych” i przykładach istnienia tradycji zwierzęcej.

Na tle ewolucyjnej ciągłości rozwoju ludzkich zdolności autor przyjmuje, na poziomie metanauki, hipotezę „skoków” rozwojowych, mających charakter wzrostu poziomu organizacji w drodze emergencji. W wyniku tego procesu powstał gatunek *Homo sapiens*, który wyrasta ponad inne stworzenia. Zakorzenie człowieka w świecie przyrody i jego wyjątkowość ukazują również koncepcje wyrosłe z najnowszych osiągnięć neurobiologii. Odpowiadając na pytanie: „Czy człowiek jest małpą, czy aniołem?” (Ramachandran 2012, 27), wskazuje na to, że powstanie ludzkiego umysłu na drodze ewolucji przenosi człowieka ponad świat przyrody (por. Gazzaniga 2011; Frith 2011; Ramachandran 2012). Manifestacją tego jest kultura, którą w pełnym rozumieniu możemy przypisać tylko *Homo sapiens*.

Chmurzyński, przedstawiając pojęcie wartości biologicznych, pokazuje, że dążenie do ich osiągnięcia jest wspólne dla zwierząt i ludzi, jednak *Homo sapiens* osiąga je za pomocą swoistego mechanizmu zachowania się. Człowiekowi do przetrwania, rozwoju i szczęścia nie wystarczą popędy i instynkty, ale niezbędne są „wyższe mechanizmy” sterujące: rozum, roztropność i wolna wola. Brak zdeterminowania genetycznego jest widoczny w zdolności człowieka do „wypowiadania posłuszeństwa” maksymalizacji dostosowania i stanowi podstawę oraz warunek istnienia etyki i estetyki. Chmurzyński nie rozszerza definicji moralności na świat zwierząt (por. Bekoff, Pierce 2021), ale poprzez analogię formułuje termin „zachowań moralnopodobnych”. „Wśród zwierząt możemy znaleźć *animalia cogitantes*, czy *aesthetici*, ale człowiek jest jedynym *animal morale*” (Chmurzyński 2000a, 4). Współczesne propozycje naturalizacji moralności, należące do nurtu neurofilozofii, ukazują moralność jako system zachowań społecznych, uwarunkowanych przez procesy przebiegające w mózgu (zob. Churchland 1988; 2013). W obliczu osiągnięć nauk kognitywnych wcześniejsze próby ukazania biologicznych aspektów moralności, podejmowane przez Chmurzyńskiego na gruncie etologii klasycznej, nie tracą na swojej aktualności²⁰. W kontekście etyki normatywnej Chmurzyński podejmuje próbę ukazania „biologicznych drogowskazów”, które, mając uniwersalny charakter, mogą wzmocnić tradycyjny system etyczny, przeciwstawiając się zagrożeniu w postaci dewiacji zachowań *Homo sapiens*.

Pojęcie człowieczeństwa wiąże się z ideą *humanitas*, żywo obecną w kulturze europejskiej, w tym polskiej, powstałą na gruncie

20 Etologia z czasem rozszerzyła zakres swojego zainteresowania na tematykę, którą dotychczas zajmowała się psychologia zwierząt. Pierwotna, „klasyczna” etologia programowo odcinała się od podejścia subiektywizującego jej poprzedniczki – zoopsychologii. Aby to ograniczenie przełamać, pojawiła się etologia kognitywna, która stara się badać rozumienie sytuacji przez zwierzęta, ich zdolności myślowe, w tym zdolność do liczenia czy też abstrahowania. Chmurzyński pokazuje ograniczenia, z którymi musi się zmagać etologia kognitywna (zob. Chmurzyński 2011).

humanizmu renesansowego, czerpiącą z tradycji antycznej, postulującą, by człowiek stał się w pełni tym, kim może się stać w zgodzie ze swoją naturą (Pawlak 2009-2010). Chmurzyński patrzy na człowieka okiem etologa i widzi w nim istotę wyrosłą i przynależną do świata przyrody, która osiągnęła stopień rozwoju niedostępny dla innych żywych stworzeń. Stąd *differentia specifica* człowieka zanurzonego w kulturze wraz z przynależnymi etyką i estetyką, oznacza, że musi on posługiwać się właściwym dla siebie, świadomym mechanizmem, sterującym jego zachowaniem. Wiedza etologiczna może więc pomóc w kształtowaniu własnego człowieczeństwa, udzielając odpowiedzi na zasadnicze pytanie: co to znaczy mądrze i świadomie „być sobą”?

BIBLIOGRAFIA

- Bekoff, M., Pierce, J. (2021). *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Bielicki, T. (1990). O pewnej osobliwości człowieka jako gatunku. *Kosmos. Problemy Nauk Przyrodniczych*, 39(1), 129-146.
- Bielicki, T. (2004). O pewnych niesamowitych właściwościach człowieka jako gatunku, *Nauka*, 2, 57-63.
- Bonvillian, J.D., Patterson, F. (1997). *Sign Language Acquisition and the Development of Meaning in a Lowland Gorilla*. W: C. Mandell, A. McCabe (red.), *Advances in Psychology*, (122): *The problem of Meaning: Behavioral and Cognitive Perspectives*, 181-219. North Holland.
- Boysen, S.T., Berntson, G.G. (1989). Numerical Competence in a Chimpanzee (*Pan troglodytes*). *Journal of Comparative Psychology*, 1(103), 23-31.
- Chmurzyński, J.A. (1953). Badania porównawcze nad orientacją owadów żyjących na piaskach, 1 seria: Orientacja przestrzenna os grzebaczowatych (*Sphagidae*) przy powrocie do gniazda. *Polskie Pismo Entomologiczne*, 22, 11-68.
- Chmurzyński, J.A. (1973). *W poszukiwaniu istoty życia*. W: T. Zabłocka (red.), *Organizm jednostka biologiczna*, 7-68. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- Chmurzyński, J.A. (1990). Natura – kultura: opozycja czy koniunkcja?, *Kosmos*, 1(39), 77-96.
- Chmurzyński, J.A. (1999a). „Być sobą” z perspektywy zwierzęcia i człowieka. W: A. Wierciński (red.), *The Peculiarity of Man*, vol. 4, *Materiały z konferencji*:

- „Być sobą” w warunkach współczesnej cywilizacji (Kielce 11-13.12.1998 r.), 83-90. Warszawa – Kielce: Zakład Antropologii Historycznej Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Chmurzyński, J.A. (1999b). Czy z dewiacją trzeba walczyć?. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 8(4), 136-141.
- Chmurzyński, J.A. (2000a). *Co etolog może powiedzieć człowieku? (Głos w dyskusji na Szóstym Festiwalu Nauki)*. *Ecce Homo* (24.09.2000), [maszynopis].
- Chmurzyński, J.A. (2000b). *Dobro i zło w kategoriach wartości biologicznych*. W: A. Wierciński (red.), *The Peculiarity of Man*, vol. 5, *Materiały z konferencji „Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo pierwsze: Dobro i Zło” (Staszów, 10-12.12.1999 r.)*, 260-271. Warszawa – Kielce: Zakład Antropologii Ogólnej Katedry Filozofii Współczesnej, Wydział Zarządzania i Administracji Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach.
- Chmurzyński, J.A. (2000c). *Obraz człowieka – „być sobą” z perspektywy zwierzęcia i człowieka*. W: A. Latawiec, K. Kloskowski, G. Bugajak (red.), *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 2, 62-77. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Chmurzyński, J.A. (2001). *Prawda i fałsz z perspektywy biologicznej*. W: A. Wierciński (red.), *The Peculiarity of Man*, vol.6, *Materiały z konferencji: Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo drugie: „Prawda i fałsz” (Staszów, 8-10.12.2000 r.)*, 387-420. Warszawa – Kielce: Wydział Zarządzania i Administracji Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach.
- Chmurzyński, J.A. (2002). *Piękno i brzydota z perspektywy etologicznej*. W: A. Wierciński (red.), *The Peculiarity of Man*, vol. 7, *Materiały z konferencji: Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo trzecie: „Piękno i Brzydota”, et variae (Staszów, 7-9.12.2001 r.)*, 494-537. Warszawa – Kielce: Wydział Zarządzania i Administracji Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach.
- Chmurzyński, J.A. (2005). Stosunek do zwierząt – odpowiedź. *Bunt Młodych Duchem*, 3(25), 11-14.
- Chmurzyński, J.A. (2007). *Etopsychiczne granice między zwierzętami a człowiekiem*. W: G. Bugajak, J. Tomczyk (red.), *Kontrowersje wokół początków człowieka*, 27-42. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Chmurzyński, J.A. (2011). *Słownik pojęć etologicznych*. T. 1-2, [maszynopis].
- Chmurzyński, J.A. (2012). Zwierzęta – „matematycy” – fakty, rozważania. *Wszechświat*, 113(10-12), 267-277.
- Chmurzyński, J.A. (2014). *Czasoprzestrzeń w życiu zwierząt i człowieka*. W: R. Stefański (red.), *The Peculiarity of Man*, vol. 20, 69-94. Toruń – Kielce: Wydawnictwo Naukowe Grado.

- Churchland, P.S. (1988). *Neurophilosophy: Toward a Unified Theory of the Mind/Brain*. Cambridge: MIT Press.
- Churchland, P.S. (2013). *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności?*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Dissanayake, E. (2000). *Art and intimacy: How the arts began*. New York: University of Washington Press.
- Frith, C. (2011). *Od mózgu do umysłu. Jak powstaje nasz współczesny świat*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gazzaniga, M.S. (2011). *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi?*. Sopot: Smak Słowa.
- Godzińska, E.J. (2019). Prof. dr hab. Jerzy Andrzej Chmurzyński (11.03.1929-1.07.2019): entomolog, etolog, filozof, człowiek renesansu. *Wszechświat*, 120(10-12), 282-286.
- Godzińska, E.J. (2020). Jerzy Andrzej Chmurzyński (1929-2019): etolog, entomolog, myśliciel, *Kosmos. Problemy Nauk Przyrodniczych*, 69(2), 253-267.
- Goodall, J. (1986). *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*. Boston: Bellknapp Press of the Harvard University Press.
- Kotarbiński, T. (1967). *Medytacje o życiu godziwym*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lawick-Goodall, J.V. (1974). *W cieniu człowieka*. Warszawa: PWN.
- Lem, S. (1968). Biologia i wartości. *Studia Filozoficzne*, 3-4, 35-78.
- Lorenz, K. (1977). *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*. Warszawa: PIW.
- Lorenz, K. (1986). *Regres człowieczeństwa*. Warszawa: PIW.
- Lorenz, K. (1996). *Tak zwane złoto*. Warszawa: PIW.
- Patterson, F., Linden, E. (1981). *The education of Koko*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Pawlak, W. (2009-2010). Z dziejów pojęcia *humanitas* (do wieku XVII). W: A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Humanitas – projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1, 165-204. Warszawa: Neriton.
- Porter, D., Neuringer, A. (1984). Music discrimination by pigeons. *Journal of Experimental Psychology*, 10(2), 138-148.
- Ramachandran, V.S. (2012). *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sadowski, B., Chmurzyński, J.A. (1989). *Biologiczne mechanizmy zachowania*. Warszawa: PWN.
- Savage-Rumbaugh, S. (1996). *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind*. New York: Wiley and Sons.

- Wierciński, A. (1990). O osobliwości natury gatunkowej człowieka. *Kosmos. Problemy Nauk Przyrodniczych*, 39(1), 115-121.
- Wierciński, A. (1997). *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

HUMANITY ACCORDING TO JERZY CHMURZYŃSKI

Abstract. Humanity is a concept that denotes features common to all people, including features that constitute the differences between humans and other animal species. This issue was first taken up by Jerzy Chmurzyński, an entomologist, ethologist and philosopher, “the father of Polish ethology”, through the question: ‘to what extent are animals human?’ The scope of ethology, by adopting the evolutionary paradigm, includes all living organisms capable of behaving. This article focuses on Chmurzyński’s ethological approach to human nature and examines its anthropological, ethical and aesthetic implications. This approach shows, on the one hand, that man is a part of nature; on the other hand, it highlights the features man acquired in the process of evolution, which enable humans to exceed the animal level. Among such features, abstract thinking, language, ethics, aesthetics and culture can be singled out as the most distinctive of the human species. Jerzy Chmurzyński, by showing the biological roots of humanity allows us to better understand what it means to “be yourself in your human nature”. Furthermore, this type of reasoning leads to conclusions that can be taken to constitute universal, “biological signposts” that strengthen traditional value systems, countering the threats in the form of deviation from homo sapiens behaviour.

Keywords: Jerzy Chmurzyński; humanity; the peculiarity of man; ethology; evolution; culture

TOMASZ PERZ

Akademia Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie
(Academy of Applied Sciences of the Association for Adult Education in Szczecin, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1645-2733>

tmszprz@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.04



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 17/12/2021. Zrecenzowano: 04/02/2022. Zaakceptowano do publikacji: 11/04/2022.

ADAM JANAS

TOTALITARYZMY, PONOWOCZESNOŚĆ I WYCHOWANIE CZŁOWIEKA W ŚWIETLE ROZWAŻAŃ FILOZOFICZNYCH CHANTAL DELSOL

Streszczenie. Celem artykułu jest wykazanie związku pomiędzy ponowoczesnością i totalitaryzmami oraz wychowaniem człowieka. Przyjętym założeniem jest istnienie zróżnicowanej ontycznie rzeczywistości, której integralną częścią jest życie człowieka, pomiędzy różnymi porządkami istnienia: immanentnym (biopsychospołecznym) i transcendentnym (egzystencjalnym, metafizycznym i religijnym), w obliczu którego człowiek staje się tym, kim może i być powinien. Na podstawie analizy rozważań francuskiej myślicielki Chantal Delsol (ur. 1947) można sądzić, że wobec przesłoniętej transcendencji – zarówno w minionych totalitaryzmach, jak i współcześnie – człowiek wskutek absolutyzacji inherentnych kryteriów prawomocności tego, co immanentne, zostaje zredukowany do swoich uwarunkowań biopsychospołecznych. W konsekwencji świat staje się polem do eksperymentów społecznych, dokonywanych za pomocą terroru, bądź bardziej subtelnych środków inżynierii społecznej. Wychowanie jawi się wówczas jako ochrona człowieka przed totalitarnym potencjałem ludzkiego zbiorowego istnienia, a zatem także przed nim samym.

Słowa kluczowe: wychowanie; ponowoczesność; totalitaryzmy; immanencja; transcendencja; Chantal Delsol

1. Wstęp. 2. Totalitaryzmy a ponowoczesność. 3. Wychowanie posttotalitarne. 4. Zakończenie.

1. WSTĘP

Związek totalitaryzmów z ponowoczesnością i wychowaniem nie wydaje się oczywisty, dlatego pozostaje szczególnie interesujący. Ponowoczesność będzie tu rozumiana jako epoka współczesna, powstała pośród ruin myśli nowożytnej, zwieńczonej dwudziestowiecznymi totalitaryzmami. Totalitaryzmy stanowią – jak można sądzić – odroczone konsekwencję myślenia o rzeczywistości w sposób radykalnie immanentny i urzeczowiony. We wczesnej nowożytności doszło bowiem do oddzielenia przedmiotu poznania od podmiotu poznającego,

co doprowadziło do stopniowego absolutyzowania zarówno przedmiotu, jak i podmiotu (Blandzi 2004, Taylor 2012). Zabsolutyzowanie przedmiotu poznania znalazło swoje różne odcienie w naturalizmie, faszyzmie, matematycznym przyrodoznawstwie oraz pomyślanych na ich wzór współczesnych naukach społecznych, w ramach których „zazwyczaj waży się, liczy i mierzy, aby nie musieć myśleć” (Gómez Dávila 2014, 214). Zabsolutyzowanie podmiotu poznania ujawniło się zaś w różnej postaci w ekspresywizmie, liberalizmie, komunizmie (w formie podmiotu zbiorowego), egzystencjalizmie oraz współczesnej „polityce tożsamości”, w ramach której człowiek wierzy, że jest tym, co sam o sobie pomyśli. Innymi słowy, po przesłonięciu transcendencji oraz kolejnych „falach nowożytności” (Strauss 1988) człowiek zaczyna wierzyć, że wszystko jest możliwe, a świat jest tym, co na jego temat się uzgodni. Ludzkie bycie w świecie zaczyna być postrzegane jako nieograniczone pole do eksperymentów polityczno-społecznych, przeprowadzanych za pomocą terroru podczas dwudziestowiecznych totalitaryzmów lub innych form wywierania wpływu w czasach współczesnych.

W niniejszym artykule zostanie przeanalizowany porządek argumentacyjny wywodu Chantal Delsol¹, ukazujący różnice oraz – co ważniejsze – podobieństwa między dwudziestowiecznymi totalitaryzmami, a czasami współczesnymi. Jako uczennica Hannah Arendt odwołuje się do twórczości swojej mistrzyni, wychodząc z założenia, że jednym z głównych korzeni totalitaryzmu jest apodyktyczne przekonanie o tym, że „wszystko jest możliwe” (Arendt 2008, 199),

1 Chantal Delsol (ur. 1947) jest profesorem filozofii politycznej, dyrektorką Ośrodka Studiów Europejskich na Université Paris-Est Marne-la-Vallée, gdzie utworzyła Interdyscyplinarny Instytut Studiów Politycznych Hannah Arendt (Laboratoire Interdisciplinaire d'étude du Politique Hannah Arendt Paris-Est). Odznaczona nagrodami: Prix Mousquetaire (1996), Prix Joseph-du-Theil de l'Académie des sciences morales et politiques (1998), Prix Raymond de Boyer de Sainte-Suzanne de l'Académie française (2001). Jej myśl głównie związana jest z tożsamością Europy, godnością człowieka, teoriami politycznymi. Dodatkowo podejmuje kwestie religijne i moralne. Zajmuje się trudną kondycją współczesnego człowieka. (Więcej zob.: Hall, Seaton 2012).

a człowiek – również współczesny – czyniąc zeń zasadę istnienia, dokonuje swoistego gwałtu na bycie. Analizy zawarte w artykule dotyczą poglądów przedstawionych w trzech książkach Delsol: *Esej o człowieku późnej nowoczesności* (*Éloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*, 2000); *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy a ponowoczesność* (*La haine du monde. Totalitarismes et postmodernité*, 2016); *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?* (*Les pierres d'angle. A quoi tenons-nous?*, 2014).

Myślenie o wychowaniu pozostaje epistemologicznie uzależnione od zróżnicowanej ontycznie rzeczywistości, której integralną częścią jest życie człowieka pomiędzy różnymi porządkami istnienia: immanentnym (biopsychospołecznym) i transcendentnym (egzystencjalnym, metafizycznym i religijnym). Wybór twórczości Delsol jako przedmiotu niniejszej analizy nie jest bynajmniej arbitralny, implikuje bowiem wielowymiarową wizję ludzkiego istnienia, rozważanego jako jedność tego, co transcendentne i tego, co immanentne. W odniesieniu do tej ontologicznie bogatej wizji człowieka zostanie podjęta próba rozpoznania związku totalitaryzmów z ponowoczesnością jako egzemplifikacji różnych, lecz – jak się okaże – podobnych prób pozbawiania rzeczywistości, w tym wychowywania człowieka, transcendentnej prawomocności.

2. TOTALITARYZMY A PONOWOCZESNOŚĆ

Ludzkie istnienie, rozważane jako jedność tego, co transcendentne oraz tego, co immanentne, zdaje się ujawniać w myśleniu pojęciowym, problematyzującym swoją samowystarczalność. Myślenie, ukazujące się sobie jako samowystarczalne, dla którego jedynym odniesieniem jest ono samo, w odróżnieniu od myślenia, dla którego zasadą poznawczą jest zróżnicowana ontycznie, samoistna rzeczywistość, dokonuje się w immanencji ludzkiego poznania. Absolutyzuje ono samo siebie, zapoznając rzeczywistość, dlatego wytwarza zasadę poznawczą głoszącą, że „wszystko jest możliwe”. Natomiast

myślenie, dla którego odniesieniem jest przede wszystkim zróżnicowana ontycznie rzeczywistość, samo rozważając siebie jako jej integralną część, rozpoznaje samoistne, transcendentne granice tego, co możliwe, dzięki którym człowiek może stawać się tym, kim jest (Delsol 2003). Innymi słowy, świat może być rozważany, przeżywany oraz oceniany w immanentnej metaperspektywie poznawczej, której zasadą jest reguła: „wszystko jest możliwe”, bądź w świetle transcendencji ludzkiego poznania, której zasadą poznawczą byłoby podejmowanie egzystencjalnych starań rozpoznawania granic tego, co jest możliwe. Porządek transcendentny pozostaje wprawdzie nieosiągalny w pełni dla myślenia pojęciowego, lecz ujawnia się na drodze wychowania oraz cnoty. Przesłonięcie wymiaru transcendentnego (egzystencjalnego, metafizycznego, religijnego) implikuje redukcję ludzkiego istnienia do wymiarów biopsychospołecznych wraz ze wszelkimi tego konsekwencjami.

W celu ukazania różnicy pomiędzy immanentną a transcendentną postawą egzystencjalną Delsol przedstawia figury demiurga oraz ogrodnika. „Demiurg jest autorem powieści. Sam stwarza swoje dzieło, które w całości do niego należy – może je przerabiać, przeobrażać, pomniejszać i powiększać wedle własnej woli” (Delsol 2017, 299). Ogródnik zaś pielęgnuje to, co istnieje niezależnie od niego, dlatego jego celem jest przede wszystkim „płodność i żyzność ziemi, którą uprawia. Nie jest autorem powieści, nie sili się na stwarzanie świata, lecz chce doskonalić świat, który zastał, gdy nań przyszedł. (...) Ogródnik nie jest panem jutrzeńki; nie jest też panem zmierzchu ani apoteozy. (...) Ogródnik zna swoje ograniczenia. Pretensjonalność go niszczy. Tylko podziw i uwielbienie pozwala mu wzrastać” (Delsol 2017, 301).

Życie ogrodnika jest zorientowane na doskonalenie siebie i świata w zadanych do rozpoznawania, samoistnych granicach, pozwalających na osobisty – a zatem różnorodny – udział człowieka w bycie. Ogródnik uznaje bowiem zwierzchnictwo rzeczywistości, dlatego dzieła doskonalenia dokonuje w świetle transcendencji tego, co

istniało przed nim oraz tego, co będzie istnieć po nim. Jego życie wypełnia wdzięczne doświadczenie majestatu bytu.

Życie demiurga zaś jest zorientowane na konstruowanie rzeczywistości bez granic. Siła, kontrola, innowacja oraz radykalna emancypacja ukazują mu się jako warunki powodzenia wszelkiego działania. Zakwestionowanie granic wydaje się demiurgowi konieczne, albowiem dopiero na ontologicznie oczyszczonym polu wszystko zaczyna wydawać się możliwe. Po zakwestionowaniu transcendentnych granic, immanentnie wpisanych w ludzkie życie, droga do totalitaryzmu zostaje otwarta, ponieważ dla demiurga życie pozostaje polem wyładowań żądy panowania nad światem jako konglomeratem procesów biopsychospołecznych. Człowiek zostaje uznany za produkt konwencjonalnych uwarunkowań społecznych i zespół cech biopsychicznych. Odtąd świat stanowi nieograniczone pole eksperymentów na ludziach.

Demiurgiczna wizja polityki, w tym wychowania, stanowi ontologiczne laboratorium, w którym inżynierowie właściwego porządku próbują uczynić z ludzi środki do urzeczywistnienia swoich „zbawczych” projektów społecznych. Oczywistym narzędziem dwudziestowiecznych projektów (w Europie) – w odróżnieniu od projektów współczesnych – był terror. Współczesny związek z totalitaryzmami ujawnia się w postrzeganiu ludzkiego świata jako pola do eksperymentów. „Doświadczenie” ogrodnika jako udział w majestacie bytu stanowiłoby zatem ontologiczną odwrotność „eksperymentu” demiurga jako próby zawładnięcia bytem: „Doświadczenie jest przyjmowaniem rzeczywistości; eksperyment jest wolą jej posiadania. (...) Tylko uznanie roli doświadczenia może wnieść zapory na skraju nieludzkich przepaści eksperymentu. Eksperyment oznacza zamknięcie się w sobie i w swojej nagiej woli. Doświadczenie jest przyjmowaniem bytu (...)” (Delsol 2017, 39).

Podstawowym założeniem demiurgicznych projektów społecznych – niezależnie od tego, czy odwołują się do terroru, czy też nie – jest radykalna arbitralność i umowność ludzkiego świata na wszystkich jego

poziomach, od biologicznego, aż po metafizyczny i religijny włącznie. Wszelkie transcendentne fundamenty ontologiczne, w odniesieniu do których możliwe pozostaje ludzkie współbycie, zostają wówczas zakwestionowane jako arbitralne wytwory intelektu. „Wszystko jest od początku do końca wytworzone [konwencjonalne – A.J.]. A skoro tak, wszystko jest możliwe” (Delsol 2017, 44).

Jeśli wszystko jest możliwe na mocy swojej arbitralności, jedyną prawnomocną postawą intelektualną wydaje się relatywizm moralny. Jednakże sam relatywizm byłby tylko proceduralnym warunkiem możliwości niszczenia wszelkiej doświadczanej prawnomocności na rzecz wprowadzenia w to miejsce immanentnego absolutyzmu: „Relatywizm (...) to jedynie przynęta. Zachwala się szał niszczenia, gdyż zawsze jest atrakcyjny. Nie mówi się jednak, że jest on jedynie narzędziem, przy pomocy którego prawie potajemnie narzuca się nowe konstrukcje (...)” (Delsol 2017, 293).

Poza relatywizmem demiurgia – zdaniem Delsol – posługuje się także szyderstwem: „społeczeństwo udaje, że ceni jedynie negację wartości, że opiera wszystko na żarciu i na szyderstwie. Udaje, że wszystko lekceważy i »bagatelizuje«. Udaje, że stało się społeczeństwem błaznów, gdyż kapłanów wykluczono z powodu ich fanatyzmu, by nawiązać do słynnej antynomii Leszka Kołakowskiego. Czyniąc tak, zwodzi nas, dowodząc swojej obłudy: szyderstwo bowiem jest jedynie środkiem, za pomocą którego wynosi się na piedestał innych kapłanów (...) niszczy się jedne punkty odniesienia, by sakralizować inne, najpierw niejawnie, do momentu aż zatryumfują one na tyle, by nas tyranizować” (Delsol 2017, 83). Szyderstwo stanowiłoby zatem pewien zamiennik dawnego terroru. Zarówno terror, jak i szyderstwo zdają się mieć ten sam cel – odebranie prawnomocności temu, co niezgodne z treścią postulowanego projektu społecznego: „Szyderstwo, podobnie jak terror, nie posługuje się argumentami: gardzi i poniża, nigdy się nie tłumaczy (...). eliminuje racje i kryteria, otwarcie kwestionuje prawnomocność. W tym sensie jego krecia robota sięga głębiej niż terror, gdyż szyderstwo zakorzenia się w podziemiu. Terror

atakuje konsekwencje i formy ekspresji, podczas gdy szyderstwo przypuszcza atak na fundamenty. Dlatego szyderstwo, które niszczy racje myśli, jest o wiele skuteczniejsze od terroru, który uderza w myślącego i paradoksalnie umacnia go w jego przekonaniach” (Delsol 2017, 73).

Szczególną odmianą szyderstwa byłaby ostentacyjna tolerancja, która przypisuje „epistemologiczny wskaźnik zero” wszelkim staraniom rozpoznawania prawdy o sobie i świecie. Wszystkie wierzenia oraz wysiłki poznawczo-etyczne zostają zrównane jako jednakowo (nie)ważne w otchłani nieskończenie wielu możliwych upodobań i opinii (*doxa*). Wszystkie zatem należy szanować po równo, tym samym kpiąc z możliwości ich rzeczywistej prawomocności: „Ostentacyjna tolerancja, za którą kryje się kpina, tłumi opór w sposób bardziej niezawodny niż jakikolwiek przymus. Świat kulturowy, który w ten sposób ma być zniszczony, zostaje pozbawiony sensu, ogołocony ze znaczeń, które nadawały mu wagę i powagę, które nas w nim zakorzeniały. Ośmieszanie jest wyrazem pogardy i dystansu, sprawia, że świat kulturowy zostaje zneutralizowany i rozbrojony, przestaje się liczyć i nie jest w stanie się bronić, przestaje oferować sens [udostępnić byt – A.J.], którym człowiek może się żywić” (Delsol 2003, 5).

Oprócz silnego przekonania o arbitralności ludzkiego istnienia oraz instrumentalizacji relatywizmu w celu zawładnięcia zbiorową umysłowością (posługując się przy tym szyderstwem, jeśli terror staje się niemożliwy) związek totalitaryzmów z ponowoczesnością ujawnia się w ideologicznej roli języka. Język demiurgii wyrzeka się desygnowania tego, co jest – na rzecz próby zawładnięcia myśleniem pojęciowym oraz ustanowienia skodyfikowanych reguł słusznego porządku poprzez odpowiedni dobór słów i zwrotów oraz zakaz posługiwania się niektórymi z nich. Język wówczas staje się proceduralną strukturą pojęciową, obowiązującą na mocy powszechnej konieczności oraz wytworzonej oczywistości: „Użytkownicy tego języka nie są autorami swoich słów (...) nie mówią, lecz są mówieni, nie

biorą odpowiedzialności za własne słowa, które są wypowiedane nie przez nich, lecz przez wymóg społeczny i ideologiczny” (Delsol 2017, 285). Język wyznaczałby wówczas teren myślenia pojęciowego, którego zasadą jest urzeczywistnianie postępu pod postacią pożądanego projektu społecznego. Wszystko, cokolwiek kwestionuje i spowalnia proces rewolucyjny, zostaje uznane za barbarzyńskie, niemoralne, zacofane tudzież konserwatywne oraz naznaczone piętnem „fobii” (Delsol 2017, 25-26) jako psychospołecznej patologii. „Ideologia postępu niezależnie od tego, czy dochodzi do głosu w sowietyzmie czy we współczesnych demokracjach, zawsze wyraża odrzucenie, a nawet oskarżenie formy człowieczeństwa uznanej za upadłą z powodu »zacofanej świadomości« [konserwatyizmu – A.J.], »niedojrzałości umysłowej«. To, co nazywa się tu dojrzałością, jest wiekiem czysto racjonalnym, określonym przez dominujący rodzaj myślenia (...) Człowiek sowiecki i człowiek późnej nowoczesności uważają się za tych, którzy opuścili historię i przypisują sobie urojoną dorosłość” (Delsol 2003, 55-56).

Poczucie arbitralności ludzkiego istnienia wraz z przekonaniem o tym, że „wszystko jest możliwe”, implikujące nienawistną rządę niszczenia tego, co jest, a także terror oraz szyderstwo, ujawniające się w języku, stanowiłyby pewien punkt wyjścia do absolutyzacji zakorzenienia, jak w przypadku nazizmu, bądź absolutyzacji emancypacji, jak w przypadku komunizmu. Poczucie arbitralności znosi także moralność, rozumianą jako uznawanie granic, implikujących zasady ludzkiego, cnotliwego współlbycia. „Wszelka demiurgia jest amoralna nie dlatego, że odrzuca granice wyznaczone w danym momencie przez kulturę, lecz dlatego, że odrzuca samo pojęcie granic” (Delsol 2017, 294). Człowieka odtąd nie chronią żadne granice, do których można byłoby się odwołać i które chroniłyby go przed godzących weń apodyktycznymi projektami społecznymi. Jedynym kryterium dobra pozostaje ontologicznie pusta, proceduralna, immanentna emancypacja, ponieważ wszelka forma zakorzenienia po dwudziestowiecznych doświadczeniach nazizmu uznana zostaje jako dyskurs zniewolenia:

„Totalitaryzm nazistowski jest gwałtownie delegitymizowany, oficjalnie z powodu terroru, w rzeczywistości zaś [również – A.J.] dlatego, że głosi pewną (znieprawioną) odmianę zakorzenienia, podczas gdy totalitaryzm komunistyczny, mimo swoich brutalnych metod, jest tłumaczony i usprawiedliwiany, gdyż głosi emancypację. I ta emancypacja – mimo, iż również jest znieprawioną – budzi sympatię i zrozumienie” (Delsol 2017, 24-25).

Delsol ujawnia w swoich rozważaniach dialektyczny związek zakorzeniania i emancypacji, który stanowiłby nieodzowny fundament zdrowej wspólnoty politycznej: „obie te konieczności [zakorzenienie i emancypacja – A.J.] (...) stanowią integralną część ludzkiej rzeczywistości. Kiedy jakieś społeczeństwo chce wymusić bezwzględne panowanie jednej z nich, musi uciec się do terroru (jak totalitaryzmy) lub do innych form nacisku (jak epoka współczesna), wysiłki te zawsze okazują się daremne, powodując przy tym różne katastrofy” (Delsol 2017, 38).

Wymiar transcendentny (egzystencjalny, metafizyczny, religijny) ludzkiego istnienia jest – jak można sądzić – niewyczerpalnym źródłem zarówno możliwości emancypacji (wolności wewnętrznej), jak i zakorzenienia człowieka w bycie. Dlatego Delsol wykracza poza dychotomię emancypacja/zakorzenienie na rzecz jedności emancypacji i zakorzenienia: „Emancypacja to owoc lub kwiat rodzący się na określonym gruncie – nie można wyobrazić sobie kwiatu rosnącego bez gleby. Ludzka gleba to granice ludzkiej natury i kondycji (...)” (Delsol 2018, 203). Jednakże: „Roślina rośnie i się rozwija, oczywiście także dzięki naszym staraniom, ale nie na nasze polecenie – raczej przed naszymi zachwyconymi oczami” (Delsol 2018, 201).

Dialektyka emancypacji i zakorzenienia prowadzi do przewyciężenia podobnych potocznych dychotomii: tradycja/nowoczesność oraz konserwatyzm/liberalizm. „Problematyczna jest nie sama nowoczesność, lecz jej przesadne formy. Problematyczna jest nie emancypacja, lecz nieustanna, tendencyjna (...) woła eliminacji zakorzenienia, by zastąpić ją absolutną emancypacją, triumfującą i bezgraniczną”

(Delsol 2018, 64). Rozważania Delsol ukazują konieczność troski o zachowanie bogactwa zróżnicowanej ontycznie rzeczywistości, która może ulec znacznej redukcji zarówno przy absolutyzacji zakorzenienia, stanowiącej wypaczenie myśli konserwatywnej, jak i przy absolutyzacji emancypacji, stanowiącej wypaczenie myśli postępowej (zob. Delsol 2003).

Relacja totalitaryzmu z ponowoczesnością jest relacją pomiędzy próbą uprawomocnienia radykalnej immanencji za pomocą terroru, a próbą jej implementacji za pomocą biopsychospołecznych środków przymusu, które wywołują powszechną bierność lub wręcz przychylność wobec wszystkiego, co jawi się jako oczywiste i jedynie słuszne. Wraz z rozwojem technologii i nauk ścisłych sposoby wytwarzania wewnątrzświatowego porządku stały się bardziej atrakcyjne, jednakże rezultat pozostaje ten sam – ekspresja totalitarnego potencjału ludzkiego istnienia.

3. WYCHOWANIE POSTTOTALITARNE

Na oczyszczonym przez totalitaryzmy polu zbiorowego istnienia pozostaje tylko dobrostan biopsychiczny oraz dobrobyt ekonomiczny, na co uwagę zwraca Delsol: „Demokracja [współczesna – A.J.] oparta na tolerancji, a co więcej – na przyznawaniu jednakowej wartości wszystkim poglądom, przeciwdziała rozwijaniu się mocnych przekonań generujących konflikty i nadaje pierwszorzędne znaczenie jedynej wartości, którą uznają wszyscy, mianowicie materialnemu i biologicznemu dobrobytowi – któż bowiem nie chce żyć wygodnie i być zdrowym? (...) Społeczeństwa demokratyczne w sposób całkowicie naturalny rozwijają namiętność ekonomiczną. Aktywność bardziej podniosła wydaje się sublimacją, sztuczną egzaltacją, a sublimacja jest opresyjna” (Delsol 2003, 150). W konsekwencji myślenie o wychowaniu dokonuje się w obliczu najwyższych odtąd zasad istnienia: psychobiologicznego dobrostanu i ekonomicznego dobrobytu. Absolutyzacji podlega wówczas wszystko, co intersubiektywne,

bowiem wyższego porządku istnienia w czasach posttotalitarnych nie ma i niejako już być nie może.

Intersubiektywność od strony doniosłości pedagogicznej mogłaby jawić się wprawdzie jako ważny moment kształcenia, uwrażliwiająca na różnice w odmiennych orientacjach poznawczych. Jak zauważa Rafał Godoń: „Myśl urzeczywistnia się w otwartości, w przestrzeni między ludźmi. W rezultacie stanowi miejsce spotkania dla tych, którzy pragną zrozumieć otaczający ich świat i zadomowić się w nim” (Godoń 2012, 216). Doświadczenie intersubiektywnego porządku istnienia okazuje się zatem uwrażliwieniem człowieka na współbycie. Jednakże niebezpieczeństwem, związanym z przeżywaniem intersubiektywnego porządku istnienia, wydaje się przekształcenie intersubiektywności w najwyższą regułę poznawczą: intersubiektywizm. Takie pomyślenie intersubiektywnego porządku istnienia wyklucza możliwość udziału w porządkach wyższych, transcendentnych, a zatem ponad-intersubiektywnych. Ich doświadczenie może być wówczas postrzegane jako próba zniesienia tego, co intersubiektywne. Pojęciową ilustracją powyższego wypaczenia transcendencji w niszczyielską abstrakcję jest jej rozumienie przez Piotra Zamojskiego, dla którego transcendencja stanowiłaby rzekome „uwolnienie od skażonych jednostronnością jednostkowych interesów na rzecz rzeczywistego wglądu w Prawdę Dobrą. Wzniesienie się ponad własną jednostkowość, pokonanie wszelkich partykularyzmów i ogląd z neutralnego punktu »zero«, obejmującego wszystkie możliwe perspektywy, przesłanki i argumenty (...)” (Zamojski 2010, 49). Dlatego, zdaniem Zamojskiego, „zwrócenie się ku transcendencji, jako próba uwolnienia się od (...) partykularyzmów, prowadzi do usankcjonowania się totalitaryzmu” (Zamojski 2010, 67). Transcendencja wówczas – jeśli w ogóle daje się pomyśleć – zostaje uznana za arbitralne roszczenie do władzy nad wszelkim dyskursem i jego uczestnikami. Problematyczność takiej postawy intelektualnej polegałaby na niedostrzeganiu tego, że transcendencja partykularyzmów – zarówno subiektywnych, jak również intersubiektywnych – nie znosi, lecz je

ontologicznie rozświetla, czyniąc je współmiernymi i współlistniejącymi (zob. Lavelle 1963; Gómez Dávila 2014).

Jeśli wszystko, cokolwiek jest przez człowieka poznawane i przeżywane, jawi się jako immanentny konstrukt pojęciowy, to wszelka myśl, sięgająca tego, co samoistne, nie daje się pomyśleć inaczej, niż jako arbitralna abstrakcja pojęciowa. W konsekwencji rzeczywistość w swojej niewysłowionej pełni zostaje przesłonięta, bowiem wszystko, co istniałoby niezależnie od pomyślenia i konceptualizacji, a zatem wszelki byt, jawi się odtąd jako nicość. Pozostaje wówczas wyznanie wiary w intersubiektywność, zgodnie z którą możliwe jest tylko to, co intersubiektywnie wytwarzane, wzajemnie uzgadnialne i „niepartykularne, ale też nietotalne, nie tyle ponad, ile między-jednostkowe (...)” (Zamojski 2010, 68). Wedle doktryny intersubiektywizmu otwarcie się na transcendencję stanowiłoby zatem pewną herezję, ponieważ proceduralna totalność intersubiektywizmu zostałaby zakwestionowana, a dogmatyczna wiara w najwyższą prawomocność intersubiektywnego porządku istnienia nie byłaby już powszechnie konieczna. Intersubiektywizm wydaje się bowiem upadkiem myśli w hermeneutyczną otchłań intelektualnych procedur, operacjonalizujących zwrócone ku sobie znaczenia efemerycznych procesów sensotwórczych. Owe procesy zaś operacjonalizowałyby jedynie same siebie, jeśli nie chciałyby uchodzić za heretyckie, dogmatyczne, ortodoksyjne lub totalitarne.

Mogłoby się wydawać, że doktryna intersubiektywizmu została powołana przeciw potencjalnie niebezpiecznym konsekwencjom radykalnego subiektywizmu. „Łatwo dostrzec, że ujmowanie rzeczywistości w kategoriach myślenia potocznego, mniemań, a zatem intersubiektywności, stanowi pewne wyjście poza nowożytny subiektywizm i indywidualizm w definiowaniu rzeczywistości. Zarazem subiektywne poczucie bezpośredniego doświadczenia tego, co realne, domaga się legitymizacji przez powszechność sądów i ich wspólnotę – potoczne myślenie, kulturowy obszar znaczeń, świat reprezentacji” (Gołębiowska 2004, 172). Intersubiektywizm jako zasada poznawcza

okazuje się zatem zbiorowym subiektywizmem legitymizującym subiektywizmy jednostkowe, tworząc dlań ramy powszechnych i prawomocnych kontaminacji sensów, znaczeń i symboli.

Intersubiektywizm, czyli absolutyzująca siebie intersubiektywność, jawi się jako próba zakwestionowania istnienia tego, co ponad-intersubiektywne, przesłaniając dostęp do tego, co transcendentne i samoistne oraz zamykając ruch myśl we wzajemnie operacjonalizujących się procesach sensotwórczych. Myślenie zamknięte w regule intersubiektywizmu można byłoby określić jako rodzaj zbiorowej, proceduralnej aktywności intelektualnej. Zdaniem Hansa-Michaela Baumgartnera rozum stał się „metodą i procedurą służącą bądź to postępowi naukowemu, bądź to tworzeniu normatywnych [konwencjonalnych i intersubiektywnych – A.J.] podstaw ludzkiego poznania i działania, bądź dochodzenia do porozumienia tak w obszarze teoretycznym, jak praktycznym, bądź wreszcie przerzucaniu mostów pomiędzy samymi heterogenicznymi dyskursami i formami racjonalności” (Baumgartner 1996, 219).

Pozostając jedynie wewnątrz tego, co intersubiektywne, wszelkie postawy poznawcze oraz egzystencjalne zostają uznane za objaw determinizmu biologicznego lub społecznego (Delsol 2017). Przeżywana wielowymiarowość konkretnego, ludzkiego istnienia jawi się jako zdeterminowana przez równie konkretną płeć, orientację seksualną, pochodzenie społeczne, przynależność obyczajowo-kulturową, bądź inną okoliczność immanentnie wpisaną w ludzkie życie. Wszystko, co wykracza poza i ponad ramy biopsychospołeczne, zostaje uznane za ideologię, dlatego, zdaniem Delsol, „W społeczeństwie późnej nowoczesności ludzie obrzucają się obelgami już nie w imię ideologii, lecz w imię swojej tożsamości. Jednostki grupują się wokół preferencji dotyczących sposobu życia, wokół przynależności kulturowej albo wokół statusu historycznej ofiary, którego się domagają (...)” (Delsol 2003, 139). Podobieństwo przeżywanych partykularyzmów biologicznych i społecznych jest tym, co może wówczas jeszcze uchodzić za to, co polityczne.

Intersubiektywizm jako zbiorowy subiektywizm, mający stanowić wielkie otwarcie wszystkiego, co subiektywne, okazuje się ostatecznie wielkim zamknięciem w ramach tego, co między-subiektywne. Jak zauważa Nicolás Gómez Dávila: „Egoizm jednostkowy czuje się rozgrzeszony, kiedy zlewa się z egoizmem kolektywnym” (Gómez Dávila 2014, 145). Ludzie tworzą wówczas kolektywy indywidualów, które – wedle rozpoznania Delsol – pozostają „tylko echami lub odbłaskami na poziomie społecznym jednostkowego narcyzmu. Służą wzmocnieniu własnej woli jednostek przez liczebną potęgę sklejonych ze sobą »takich samych«. (...) Kolektywy ustalające swoją tożsamość przez zjednoczenie się jednostek wokół partykularnych modalności egzystencji dążą tylko do tego, by jeszcze mocniej zakorzenić się w swoim partykularyzmie i bronić go przed innymi. (...) Stanowią jedyne możliwe kolektywy w społeczeństwie składającym się z jednostek. Bo tylko analogia cech pozwala jednostkom zbliżyć się do siebie, skoro odrzucają one relację komplementarności ze względu na nierówność, jaką ta zakłada” (Delsol 2003, 140). W konsekwencji „społeczeństwo późnonowoczesnych jednostek opiera się na spontanicznym instynkcie stadnym, stanowiąc nową, jeszcze młodą formę (...) dobrowolnej niewoli” (Delsol 2003, 148). Komplementarność zaś wydaje się ontologiczną, transcendentną jednością egzystencjalnej różnorodności, przewyżczającą immanentne partykularyzmy biopsychospołeczne. Jak słusznie zauważa Delsol, partykularne – immanentnie wpisane w ludzkie życie – wymiary istnienia nie powinny stanowić istoty ludzkiej egzystencji: „Człowiek nie może nadać [prawdziwego, doniosłego – A.J.] sensu swojemu życiu, opierając się na samej tylko tożsamości biologicznej, gatunkowej, płciowej, obyczajowej” (Delsol 2003, 147).

Intersubiektywność nie musi być absolutyzowana i prowadzić do ufundowania życia człowieka tylko na jego immanentnej tożsamości biopsychospołecznej, skazując go wówczas na obłudne operacjonalizowanie wytwarzanych przezeń tymczasowych ustaleń na temat swojej tożsamości. Zamiast czynić z intersubiektywności doktrynę,

wskazującą na jedynie słuszny sposób doświadczenia ludzkiego poznania, można potraktować ją jako pewien punkt wyjścia na drodze do możliwie pełnego udziału człowieka w rzeczywistości. Intersubiektywność jako wzajemna bliskość poszczególnych doświadczeń poznawczych byłaby ważnym momentem na dialektycznym szlaku wychowawczym, na którym rzeczywistość byłaby przede wszystkim „odkrywana”, a nie „wytwarzana” lub reifikowana przez przesłaniający ją język sensów i wartości. „Sensotwórczy”, immanentny charakter intersubiektywności dotyczyłby jedynie spraw życia doczesnego, ufundowanego na zbiorowym „poczuciu” prawomocności, umożliwiającym powszechne praktyki społeczne. Uszlachetnienie intersubiektywności oraz odnajdywanie osobistej tożsamości polegałaby zaś na otwarciu między-subiektywnego doświadczenia poznawczego na to, co ponad-inter-subiektywne. Problematyka pojęcia intersubiektywności może prowadzić zatem w różne strony możliwego doświadczenia życiowego. Z jednej strony może zostać zabsolutyzowana do rangi najwyższej zasady poznawczej, przyjmując postać intersubiektywizmu i okazać się przyzwoleniem na powszechny proceduralizm, a w konsekwencji na polityczną, osobistą oraz intelektualną immanencję. Z drugiej strony zaś, intersubiektywność może stanowić początek doświadczenia prawdziwie wychowawczego, wznoszącego więzi międzyludzkie ku wyższemu, ponad-intersubiektywnemu porządkowi istnienia, stanowiącego wertykalny punkt odniesienia wobec tego, co niższe, immanentne i horyzontalnie rozproszone.

Człowiek byłby zatem zawsze czymś więcej niż tym, co sam o sobie pomyśli w ramach tego, co (inter)subiektywne, stąd konieczność zdrowego dystansu wobec myślenia pojęciowego, mającego tendencję do sprowadzania wszystkiego, cokolwiek istnieje, w logicznie domknięte, niejako wszechobejmujące, immanentne struktury sensotwórcze. „Bardzo możliwe, że to, co dla nas najważniejsze, jest właśnie tym, czego nie można dowieść (...)” (Delsol 2003, 60). To, co najważniejsze, jawi się jako ontologiczna wibracja, doświadczana

przez człowieka w sposób niewysłowiony oraz niezależny od jego tożsamości biopsychospołecznej, która zdaje się w niej uczestniczyć, lecz jej ostatecznie nie warunkuje. To, co niewysłowione, stanowiłoby o pewnej gwarantowanej ochronie człowieka przed totalitarnym potencjałem ludzkiego istnienia, a zatem także przed nim samym.

4. ZAKOŃCZENIE

W świetle rozważań Delsol doświadczenia dwudziestowieczne mogą stanowić dla człowieka współczesnego impuls do postawienia pytania o samego siebie, istniejącego pomiędzy tym, co immanentne, intersubiektywne i biopsychospołeczne a tym, co transcendentne. Trudność „bycia pomiędzy” (*metaxy*) (Voegelin 2016) ujawnia się z jednej strony w perspektywie nowoczesnego racjonalizmu, redukującego ludzkie istnienie do tego, co immanentne oraz intersubiektywne, narażając człowieka na bycie wytworem arbitralnych, „zbawczych” projektów społecznych, z drugiej strony zaś w perspektywie egzystencjalnego rozpląnięcia się w tym, co tylko wydaje się w poszczególnym doświadczeniu poznawczym transcendentne. Owo rozpląnięcie przyjmowałoby postać usposobienia ideologicznego, sekciarstwa (Delsol 2003), bądź „teoretyzmu” (Godoń 2012) jako postaw, zapoznających zróżnicowaną ontycznie rzeczywistość (ukazującą się w immanencji ludzkiego, miłującego współbycia) na rzecz zamknięcia się w swoich (inter)subiektywnych strukturach sensotwórczych. W obydwu powyżej opisanych perspektywach poznawczych cienka granica ontologiczna, odróżniająca demiurga od ogrodnika, zostaje niepostrzeżenie przekroczona. „Kłęska XX wieku objawia nas sobie samym. Nie jesteśmy demiurgami. Jesteśmy ogrodnikami” (Delsol 2017, 216).

Wychowanie stawia człowieka przed doniosłym wyborem egzystencjalnym, dotyczącym zakresu osobistej pełni istnienia, otwierając drogę ku wyższym krainom bytu. Wychowanie stanowi dla człowieka ratunek przed totalitaryzmem dzięki uwrażliwianiu na

transcendencję, która jako światło ontologiczne dociera w człowieku tam, gdzie demiurgiczne myślenie dyskursywne pozostaje bezradne. Człowiek w świetle transcendencji ontologicznie rozkwita pomimo niesprzyjającego klimatu politycznego, intelektualnego i egzystencjalnego. Życie człowieka pozostaje bowiem zawsze czymś więcej, niż tylko tym, co jawi się w bezpośredniości zmysłowego lub pojęciowego doświadczenia poznawczego. Transcendencja przywraca wiarę i nadzieję na pomyślność podejmowanych starań poznawczo-etycznych, deprecjonowanych w mrokach immanencji. Wychowanie jest zatem otwieraniem konkretnej, immanentnej egzystencji na jej transcendentną i zyciodajną istotę.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2008). *Korzenie totalitaryzmu*. T. 2. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Baumgartner, H.-M. (1996). *Rozum skończony*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Blandzi, S. (2004). *Dlaczego grecka mądrość*. W: A. Motycka, S. Blandzi (red.), *Spotkania platońskie*, 201-210. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Delsol, C. (2003). *Esej o człowieku późnej nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Delsol, C. (2017). *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Delsol, C. (2018). *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Godoń, R. (2012). *Między myśleniem a działaniem. O ewolucji anglosaskiej filozofii edukacji*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gołębiewska, M. (2004). *Rzeczywistość – kategoria myśli potocznej*. W: A. Motycka, S. Blandzi (red.), *Spotkania platońskie*, 166-173. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Gómez Dávila, N. (2014). *Scholia do tekstu implicite*. T. 1. Warszawa: Furta Sacra.
- Hall, L.K., Seaton, P. (red.). (2012). *Lucid Mind, Intrepid Spirit. Essays on the Thought of Chantal Delsol*, Lanham: Lexington Books.
- Lavelle, L. (1963). *Przyjaciele Boga i ludzi*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Strauss, L. (1988). Trzy fale nowożytności. *Res Publica*, 11(17), 15-24.

- Taylor, C. (2012). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa: PWN.
- Voegelin, E. (2016). *Epoka ekumeniczna*. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Zamojski, P. (2010). *Pytanie o cel kształcenia*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

TOTALITARIANISMS, POSTMODERNITY AND EDUCATION OF MAN: A PROPOSAL AFTER CHANTAL DELSOL'S ACCOUNT

Abstract. The aim of this essay is to highlight the logical connections between education, postmodernity and totalitarianism. It begins from the existence of an ontically diverse reality, an integral part of which is human life between different orders of existence, immanent (biopsychosocial) and transcendent (existential, metaphysical and religious), which enables man to become what he may and should be. Following Chantal Delsol's account, it can be argued that in the darkness of transcendence – both in totalitarianism and today – man is reduced to his biopsychosocial conditions as a result of the absolutization of the inherent criteria for the legitimacy of what is immanent. Consequently, the world becomes a field for social experiments carried out by means of terror or, more subtly, of social engineering. Education appears then as man's protection against the totalitarian potential of human collective existence, and therefore also against himself.

Keywords: education; postmodernity; totalitarianisms; immanence; transcendence; Chantal Delsol

ADAM JANAS
Uniwersytet Warszawski
(Warsaw University, Poland)
ORCID <http://orcid.org/0000-0002-3284-6620>
adam.janas@uw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.05



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).
Zgłoszono: 04/03/2022. Zrecenzowano: 08/04/2022. Zaakceptowano do publikacji: 12/05/2022.

KRZYSZTOF MAŁEK

ROZWÓJ TEOLOGII EKOLOGICZNEJ W POLSCE. OD TEOEKOLOGII DO EKOTEOLOGII

Streszczenie. W artykule zaprezentowana została ekoteologia jako jeden ze stosunkowo nowych obszarów badawczych w polskiej teologii. Celem artykułu jest wskazanie zakresu prowadzonych badań oraz dalszych możliwości ich rozwoju. W pierwszej części przedstawiono historię rozwoju dyscypliny. Druga część zawiera biblijne podstawy wskazane przez ekoteologów. W trzeciej części zaprezentowane zostały wypracowane definicje dyscypliny, w tym również zaproponowano nowe, autorskie jej określenie. W zakończeniu wskazano luki w omawianym obszarze badawczym oraz możliwości ich wypełnienia.

Słowa kluczowe: teologia ekologiczna; teoekologia; ekoteologia

1. Wstęp. 2. Rozwój ekoteologii w Polsce. 3. Biblijne podstawy ekoteologii katolickiej. 4. Miejsce ekoteologii w teologii polskiej. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Kryzys ekologiczny stanowi obecnie jeden z głównych tematów rozważanych w Polsce i na świecie – zarówno w kontekście politycznym, jak i społecznym oraz naukowym. Rozważenie odpowiedzialności ludzi za zmiany gwałtownie zachodzące w środowisku naturalnym jest moralnym obowiązkiem człowieka, zaś związane z nimi zagrożenia są faktem powszechnie uznanym przez nauki przyrodnicze. W związku z tym badania przyrody wykraczają poza obszar jednej dyscypliny naukowej. Podobnie jest w przypadku teologii, w której badacze posługują się wynikami dociekań różnych dyscyplin. W konsekwencji starają się wypracować własne stanowisko w kontekście przyjętej za punkt wyjścia wiary religijnej oraz ustaleń innych nauk.

Wspomniana odpowiedzialność człowieka za degradację środowiska naturalnego została najwcześniej zauważona przez uczonych w tych krajach, w których nigdy nie dominował ustrój komunistyczny.

Rozpoczęta tam rewolucja w myśleniu o świecie zależnym od człowieka doprowadziła również do powstania i rozwoju ekoteologii¹. Zmiany te – ze względu na specyficzną sytuację geopolityczną naszej części Europy – przenikały do nas z opóźnieniem oraz były marginalizowane, a dostęp do materiałów źródłowych był utrudniony bądź niemożliwy. Dlatego też w celu prawidłowego zrozumienia charakteru polskiej myśli teologicznej w tym zakresie należy wziąć pod uwagę różne zależności społeczno-historyczne. Najszerzej dostępne były oficjalne publikacje kościelne, szczególnie papieskie encykliki, zawierające poddane katolickiej interpretacji idee ekohumanistyczne. W związku z tym na polską ekoteologię w pierwszym etapie jej rozwoju wywarły wpływ dokumenty Kościoła katolickiego. Dopiero z czasem badacze sięgnęli po teksty patrystyczne oraz wypracowali własną szkołę, silnie akcentującą nauczanie Jana Pawła II (w wersji katolickiej) bądź ekumeniczny charakter i społeczne zaangażowanie ekoteologii (w wersji protestanckiej i prawosławnej).

Niniejszy artykuł ma charakter opracowania przeglądowego i badawczego rekonesansu, co wiąże się z rozwojem badań z zakresu *animal studies* oraz teologii zwierząt. Celem niniejszego artykułu jest prezentacja aktualnej wiedzy, dotyczącej rozwoju ekoteologii w Polsce, wskazanie jej możliwości rozwojowych oraz próba zdefiniowania, czym ona faktycznie jest. Przedstawione zostały również silne i słabe strony polskich badań ekoteologicznych oraz prób stworzenia definicji tej subdyscypliny teologicznej.

2. ROZWÓJ EKOTEOLOGII W POLSCE

Historia polskich teologicznych badań, uwzględniających wiedzę o środowisku naturalnym, kwestię jego ochrony, a także inną

1 W tym miejscu należy wspomnieć nazwiska takich chrześcijańskich badaczy problematyki ekologicznej, jak: Joseph Sittler, Jürgen Moltmann, Thomas Berry, Denis Edwards, Rosemary Radford Ruether, Paulos Gregorios.

tematykę ekologiczną, dotyczy przede wszystkim katolicyzmu. Spowodowane jest to dominacją Kościoła katolickiego w naszym kraju. Nie jest to natomiast równoznaczne z tym, że inne wyznania czy światopoglądy religijne nie mają wpływu na rozwój ekoteologii. Dlatego też omówiony w artykule stan wiedzy ekoteologicznej odnosi się do teologii katolickiej z uwzględnieniem różnych, także niekatolickich publikacji, istotnych dla jej rozwoju.

Przenikanie badań ekologicznych do dyskursu teologicznego w Polsce zaczęło się około 1974 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i zaowocowało powstaniem pracy magisterskiej w 1977 roku (Ślipko 2004). Jednak za początek powszechnie dostępnych publikacji naukowych, związanych z ekoteologią, uważa się rok 1981. Wówczas na łamach *Wrocławskich Studiów Teologicznych* ukazał się artykuł: *Teoekologia. Szkic z teologii doświadczenia* autorstwa ks. prof. Romana Rogowskiego (Rogowski 1981), który jako pierwszy w Polsce zaproponował, aby ten obszar badawczy określić mianem teoekologii. Polski badacz, świadomy obecności podobnej tematyki w teologii zachodniej, odciął się od znanej już w naszym kraju filozofii przyrody Pierre'a Teilharda de Chardina (Rogowski 1981). Rogowski nie tylko stał się pionierem w tej nowej dziedzinie badań, ale również określił podstawowy zwrot dla dalszych poszukiwań w tym zakresie. Wskazał, że teoekologia jest nauką zaangażowaną (Rogowski 1981), wynikającą z odczytania znaków czasu (Fiałkowski 2011). Podkreślił także, że dyscyplina ta, łącząc ekologię i teologię, jest związana ze sferą duchową i materialną, ponieważ dotyczy człowieka – istoty zespalającej w sobie oba te porządki oraz pozostającej w stałej relacji stworzenie-Stwórca (Rogowski 1981). Ponadto słusznie zauważył, że teoekologia „wchodzi w zakres teologii środowiska naturalnego człowieka i stanowi jej wymiar bardziej doktrynalny, dogmatyczny” (Rogowski 1981, 191). Takie zawężenie problematyki było związane z tradycyjnym ujmowaniem teologii katolickiej jako nauki podzielonej na określone działy oraz traktaty tematyczne.

Wspomniany artykuł nie przyczynił się jednak do rozpowszechnienia nazwy teoekologia. Pozostała ona w użyciu jedynie w późniejszych pracach tego autora. Jednak cel nowatorskiej pracy Rogowskiego został osiągnięty – teolodzy oraz inni badacze, zaintrygowani relacją teologii i ekologii, wnieśli swój wkład w rozwój nowej dyscypliny. Ochrona środowiska coraz częściej zaczęła przenikać do dyskursu religijnego, stając się jednym z popularniejszych tematów w rozważaniach teologicznych. Przejawem takiego zainteresowania były również organizowane sympozja naukowe. Jedno z pierwszych, które zaowocowało publikacją, odbyło się w 1988 roku pod tytułem *Chronić, by przetrwać* (Napiórkowski, Koc 1992). Rok później ukazał się pierwszy dokument Kościoła katolickiego w Polsce związany z ochroną środowiska (*List pasterski Episkopatu Polski na temat ochrony środowiska* 1989). Jednak ze względu na kontekst przemian politycznych w roku 1989 nie wywarł on wpływu na powszechną świadomość społeczną odnośnie do problemów w nim poruszanych.

Współcześnie używaną nazwą jest „ekoteologia”, zapożyczona ze źródeł zachodnich. Termin ten pojawił się po raz pierwszy w Polsce w 1991 roku w publikacji protestanckiego teologa Zachariasza Łyki. Autor poruszył między innymi kwestię błędnego pojmowania idei, jakoby świat został stworzony tylko dla człowieka i podarowany mu na własność (Łyko 1992). W tym samym roku autorską koncepcję ekoteologiczną zaproponował ekofilozof Henryk Skolimowski (Skolimowski 1991). W pracy badacz przedstawił podstawy swojego rozumienia problemów ochrony środowiska naturalnego z punktu widzenia człowieka troszczącego się o nie. Jego koncepcja różni się zupełnie od myśli chrześcijańskiej, ponieważ bazuje na odwołaniu do mitycznych postaci Gai i Atlasa, utożsamianych z przyrodą i Ziemią. Motyw ten – różnie interpretowany – występuje także we współczesnych publikacjach zarówno teologicznych, jak i filozoficznych.

Kolejną przełomową publikacją, związaną z ekologią oraz teologią katolicką, jest monografia Adama Szafrąńskiego *Chrześcijańskie podstawy ekologii* (Szafrąński 1993), stanowiąca część serii wydawniczej

„EKO-KUL” Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Znaczenie pracy Szafrąńskiego dla polskiej myśli teologicznej wynika z zaprezentowania obszernego materiału ekologicznego opartego na podstawach biblijnych. Zadaniem tego dzieła było przedstawienie opisu stworzenia człowieka zgodnego z ówczesną wiedzą, które odbierane jest negatywnie przez badaczy zajmujących się obecnie kwestiami środowiskowymi. Ponadto poruszana w pracy biblijna zasada miłości względem przyrody jest uzupełniona o przytoczoną po raz pierwszy w polskiej teologii Światową Deklarację Praw Zwierząt, uchwaloną przez UNESCO w 1978 roku. Warto zauważyć, że teologowie katoliccy nie używali jeszcze wówczas powszechnie terminu ekoteologia. Dla wielu badaczy akcentowanie problemów ochrony środowiska w dyskursie teologicznym było elementem mody kulturowej, a sama dziedzina postrzegana była jako „wybryk” w stosunku do poważnej nauki. Potwierdza to sformułowanie zawarte w publikacji z 1996 roku, opublikowanej w czasopiśmie *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, streszczającej przebieg konferencji biblijnej w Lublanie: „Problemy ideologiczne teologii NT (głównie o dewiacjach egzystencjalizmu R. Bultmanna, tzw. teologii feministycznej i – częściowo – ekoteologii)” (Wodecki 1996, 266).

Dopiero w obecnym tysiącleciu nastąpił gwałtowny rozwój zainteresowania tematyką ekologiczną wśród polskich teologów. Było to związane ze wstąpieniem Polski do Unii Europejskiej, zmianą w systemie edukacji (wprowadzenie trzystopniowego systemu)² oraz obawami ludzi przed powszechnym kryzysem gospodarczo-ekologicznym³. W zreformowanym szkolnictwie stopniowo wprowadzono

2 Reforma systemu oświaty z 1999 roku, polegająca na zmianie z dwustopniowego systemu nauczania obowiązkowego na trzystopniowy, stała się także okazją do zmiany podstaw programowych. Wymusiło to aktualizację podręczników historii, przyrody (w pierwszych klasach szkoły podstawowej), biologii oraz tematyki poruszanej na lekcjach wychowawczych. (Obecnie powrócono do systemu dwustopniowego).

3 Problemy te nasilały się zwłaszcza w latach: 2000, 2001, 2012 i były szeroko komentowane w mediach.

zagadnienia ekologiczne (np. konieczność sortowania śmieci, zagrożenia płynące z niewłaściwej gospodarki nawozami itd.) oraz propagowano postawę prośrodowiskową. W związku z tymi okolicznościami rozpoczęło się promowanie światopoglądu troski o naturę jako modnego i popularnego (Dziewanowska 2013). Wówczas ekoteologia katolicka zaczęła się znacząco różnicować. Wielu badaczy zajęło się tym zagadnieniem w odniesieniu do dziedziny, w której byli specjalistami. Doprowadziło to do pojawienia się takich prac, jak: *Ekologia. Przestanie moralne Kościoła* (Nagórny 2002), *Ekologia a duchowość chrześcijańska* (Niziński 2009) czy *Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia* (Naumowicz 2009), w której próbowano nadać własną nazwę dyscyplinie, ale ona również się nie przyjęła. Ostatecznie do powszechnego użycia weszło określenie „ekoteologia”.

Obecnie omawiana dyscyplina obejmuje trzy główne aspekty omawianej problematyki: prakseologię, analizę dokumentów Kościoła na temat ochrony środowiska naturalnego – w szczególności autorstwa papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka oraz wątki ekumeniczne. Do najważniejszych prac, dotyczących dialogu międzywyznaniowego, związanego z ekoteologią, zaliczyć należy publikacje naukowe, które łączy nazwisko ich redaktora, Jarosława Lipniaka, opublikowane w odstępie dziesięciu lat. Chodzi o prace zbiorowe: *Ekoteologia w Kościołach chrześcijańskich* (Lipniak 2008) i *Ekologia wyzwaniem dla Kościołów chrześcijańskich* (Lipniak, Hal-kowicz 2018). Pierwsza z nich dotyczy problemu wspólnej definicji ekoteologii oraz uznania wspólnych podstaw biblijnych dla dalszych badań. Druga natomiast ma charakter międzynarodowy i odnosi się do prakseologii i możliwej współpracy społecznej na tym polu.

Praktycznego wykorzystania dyskursu ekoteologicznego dotyczą również publikacje o charakterze popularnonaukowym, których autorzy (niekoniecznie specjalizujący się w tej tematyce) starają się dotrzeć do masowego odbiorcy. Ich prace wydają się wartościowe, ponieważ mogą skutkować przełożeniem na rozwiązania praktyczne

zagadnień poruszanych przez uczonych. Należy także zaznaczyć, że pewne aspekty ekoteologiczne są podejmowane przez badaczy tzw. ekologii głębokiej, którzy zajmują się poszukiwaniem odpowiedzi na pytania o sens istnienia konstruktów społecznych (łącznie z religijnymi) oraz możliwością zrównania człowieka z innymi przedstawicielami środowiska naturalnego (Łukomski 1998). Niestety w wielu przypadkach przybierają one postać paranauki.

3. BIBLIJNE PODSTAWY EKOTEOLOGII KATOLICKIEJ

Chrześcijańscy teolodzy opierają rozważania naukowe w głównej mierze na tekście objawienia zawartego w Biblii, który może się nieco różnić w zależności od wyznania. Rozbieżności występują nie tylko na polu tłumaczenia tekstu oryginalnego, ale również w liczbie ksiąg uznawanych przez każde z wyznań. Kościół katolicki dla wszystkich swoich wiernych, w tym także teologów, ustanowił jednolity kanon ksiąg, a ich tłumaczenia muszą być zaaprobowane przez odpowiednie władze kościelne. Jednak w procesie studiów teologicznych – ze względu na różnice kulturowe i tradycje regionalne – teologowie mogą zwracać uwagę na różne, specyficzne elementy kryzysu ekologicznego. Tak dzieje się również w Polsce.

Rogowski wskazuje na początek *Księgi Rodzaju*, zawierający opis powołania do istnienia z nicości całego widzialnego kosmosu (Rogowski 1981). Badacz stwierdza, że umiejscowienie aktu stworzenia człowieka w ciągu stwórczym, dotyczącym całego środowiska, świadczy o komplementarności jego elementów oraz odpowiedzialności istoty ludzkiej za los wszystkiego, co istnieje (Rogowski 1981). Dlatego też degradacja środowiska naturalnego wiąże się zarówno z nieposłuszeństwem wobec Stwórcy, który daje człowiekowi świat pod opiekę, jak i z licznymi konsekwencjami odbijającymi się na ludzkim życiu (np. chorobami). Polski teolog zaznacza także, że człowiek jako „korona stworzenia”, aby prawidłowo funkcjonować, nie może odcinać się od otaczającej go natury – musi nauczyć się żyć

w przyjaźni z nią, aby zarówno przyroda, jak i człowiek wypełnili swoje zadania, wyznaczone przez Stwórcę.

Z kolei Jarosław Babiński akcentuje inne elementy zawarte w opisie stworzenia – podkreśla, że wszystkie stworzenia są dobre ze swej istoty, dlatego człowiek nie może ich bezmyślnie niszczyć czy w sposób nieuzasadniony zabijać (Babiński 2020). Badacz zwraca uwagę na problematycznie przetłumaczony zwrot biblijny o czynieniu sobie ziemi poddanej⁴. Babiński twierdzi, że nie należy rozumieć tego przekazu w sposób tyrański, lecz opiekuńczy. Człowiek ma dbać o planetę tak, aby móc przekazać ją następnym pokoleniom w dobrym stanie (Babiński 2020). Można zatem wnioskować, że środowisko naturalne jest w pewnym stopniu materialną kontynuacją Edenu, a człowiek w dalszym ciągu musi się troszczyć o nie, aby nie stracić go po raz kolejny.

Z kolei Cezary Naumowicz w artykule *Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia* kładzie jeszcze nacisk na dwa aspekty ekologii stworzenia, zawarte w *Księdze Rodzaju*: kwestię szabatu⁵ oraz przymierze z Noem (Naumowicz 2009). Autor podkreśla, że siódmy, święty dzień judaizmu obwarowany jest dodatkowymi przepisami, zawartymi w *Księdze Kapłańskiej* oraz *Księdze Wyjścia*. Nakazują one godne i uroczyste traktowanie zwierząt oraz środowiska życia człowieka. Przepisy szabatu zostają także rozciągnięte na lata szabatowe i jubileuszowe. O statusie stworzenia świadczy również przymierze z Bogiem, zawarte po opisanym w *Księdze Rodzaju* potopie, który zniszczył życie na ziemi. Stwórca obiecał ochronę wszystkiemu, co powołał do istnienia oraz z czym zechciał zawrzeć przymierze (Rdz 9,9-16). Rola człowieka jest w nim podwójna. Z jednej strony jest on współpracownikiem Boga, z drugiej

4 Początkiem *Księgi Rodzaju* i problemami interpretacyjnymi oraz ich recepcją zajmują się również badacze *animal studies*, którzy rozpatrują różne znaczenia i możliwości aplikacji słów w niej zawartych do praktyki chrześcijańskiej. Wśród tych uczonych warto zwrócić uwagę na publikacje: Dietl 2020; Helios, Jedlecka 2017; Singer 2018.

5 W odniesieniu do tej tematyki warto także zapoznać się z publikacją: Skierkowski 2004.

zaś – równorzędnym z widzialnym światem partnerem zawieranej umowy, dlatego powinien okazywać wobec środowiska naturalnego troskę i szacunek.

Dobroć, jaką człowiek ma przejawiać wobec przyrody, nie wynika jedynie z aktu kreacji. Naumowicz wskazuje na słowa zawarte w *Księdze Psalmów* oraz *Księdze Mądrości*, mówiące o wspólnocie wszystkiego, co istnieje, przenikniętej przez Ducha oraz Słowo (Naumowicz 2009). Takie ujęcie wykracza poza ortodoksyjną teologię katolicką. Jednak według autora jest to wizja spójna z przekazem zawartym w *Księdze Izajasza*, odnoszącym się do obecności Boga pośród istot żywych (Naumowicz 2009). Obraz trwania Stwórcy wśród stworzenia na wzór przebywania w świątyni jest nobilitujący nie tylko dla ludzi, ale również dla przyrody ożywionej i nieożywionej. Wiąże się to z przepisami religijnymi, jakie obowiązywały mieszkańców starożytnego Izraela. Zgodnie z zapisami zawartymi w Torze, tylko określone ludzie w szatach wykonanych z określonego materiału mogli obcować z Jahwe w miejscu najświętszym. Obraz przedstawiony w *Księdze Izajasza* ukazuje nadzieję wyznawców na to, że cała przyroda ma taką możliwość obcowania z Bogiem, dlatego ludzie powinni zapewnić środowisku większą ochronę i wykazać się wobec niego szacunkiem.

Magdalena Rzym zwraca natomiast uwagę na obowiązek zwiększania okazywania czci Stwórcy (Rzym 2018). W rozważaniach podkreśla fragmenty Biblii zawarte w *Księdze Psalmów*, *Księdze Mądrości* i *Księdze Daniela*, zawierające informacje o wychwalaniu Boga przez całą naturę, bez względu na pełnioną funkcję we wszechświecie. Powołanie rzeczywistości do istnienia Rzym łączy również z chęcią samoobjawiania się Stwórcy, dlatego ograniczanie rzeczywistości materialnej wskutek jej niszczenia wiąże się z samoograniczeniem człowieka pod względem poznania Stwórcy. W podobny sposób o roli, jaką przyroda pełni w kontekście objawienia się Stwórcy, pisze Adam Szafranski, dodając, że żadne ze stworzeń nie ma charakteru dominującego, boskiego (Szafranski 1993).

Inaczej prezentowana jest analiza i interpretacja tekstów zawartych w Nowym Testamencie. Ekoteolodzy wskazują w tej części Biblii fragmenty przedstawiające zachwyt nad stworzeniem oraz mówiące o tym, w jaki sposób o otoczeniu człowieka wypowiadają się Jezus i apostołowie. Do najczęściej omawianych i interpretowanych fragmentów należy zaliczyć nauczanie Chrystusa w przypowieściach o siewcy oraz o zasiewie i o ziarnku gorczycy, w których wyraża On swój zachwyt nad stworzeniem. Z tymi parabolami Wojciech Bołoz łączy również fragment z *Ewangelii według św. Marka*. Zgodnie z interpretacją Bołoz jest w nim mowa o zachowaniu szabatu i związanych z nim praw (Bołoz 2010). Z kolei Szafrąński wskazuje na fragment *Ewangelii według św. Mateusza*, w którym Jezus wyraża swój zachwyt nad pięknem dzieła Stwórcy, zaznaczając, że człowiek jest ważniejszy od reszty stworzenia (Szafrąński 1993). Jednak wnioski wyciągnięte z tego fragmentu wydają się błędne. Szafrąński bowiem uważa, że oznacza to wyrażenie zgody na zabijanie zwierząt, „aby żywić się ich mięsem czy odziewać w ich skórę” (Szafrąński 1993, 51).

Na inny aspekt Ewangelii, uznanych za kanoniczne, zwraca uwagę Roman Batorski, który podjął się analizy początkowego fragmentu *Ewangelii według św. Marka*, zawierającego opis pobytu Jezusa na pustyni. Batorski traktuje obrazy pustyni i dzikich zwierząt jako elementy natury, konieczne do zbawienia człowieka. Łączy on bowiem wydarzenia przedstawione przez św. Marka (Mk 1,12-13) z opisem działalności Jana Chrzciciela oraz prorocत्वami z *Księgi Izajasza* (Batorski 2016). Zatem wszystko, co istnieje, należy szanować ze względu na to, że jest elementem eschatologii świata. Batorski odnosi się także do nakazu misyjnego danego apostołom, zawierającego informację o głoszeniu nauki Jezusa „wszelkiemu stworzeniu” (Batorski 2016). Takie połączenie ukazanych przez św. Marka oraz Izajasza rzeczywistości wyklucza możliwość odczytania słów przypisywanych Jezusowi jako zrównujących całość stworzenia.

Poza Ewangeliami uwagę polskich badaczy koncentrują również pozostałe księgi Nowego Testamentu. Szafrąński wskazuje,

że w *Liście do Kolosan* (Kol 1,15-20) św. Paweł naucza o roli Jezusa Chrystusa jako prawzoru dla całego istniejącego świata oraz o przeznaczeniu każdego stworzonego elementu. Implikuje to konieczność szacunku dla przyrody nie tylko ze względu na nią samą, ale przede wszystkim ze względu na Boga, który ją stworzył (Szafrąński 1993). Bołoz dodaje, że omawiana w tym fragmencie ofiara Chrystusa włączyła stworzenie w uwielbienie Stwórcy (Bołoz 2010).

Do innego z listów Pawłowych odwołuje się natomiast Batorski, komentujący stanowisko papieża Franciszka. Interpretując *List do Rzymian* (Rz 8,18-22) wskazuje, że przyroda oczekuje od człowieka zabranego wcześniej dobra. Batorski stawia pytania o możliwości pogodzenia podwójnej roli, jaką obecnie przyjmuje człowiek: z jednej strony niszczyciela, z drugiej zaś ratującego środowisko. Co prawda badacz zauważa w tej sprzeczności zadanie dla człowieka, ale nie podejmuje się postawienia wyraźnej tezy, czym jest owa misja. Jednak można przyjąć, że Kościół katolicki, głosząc „Ewangelię wszelkiemu stworzeniu”, wprowadził elementy ochrony środowiska do swojego kerygmatu (Batorski 2016).

Szafrąński i Babiński odwołują się również do *Apokalipsy św. Jana*, czyli ostatniej księgi chrześcijańskiej Biblii. Obaj wskazują na podobne fragmenty, które – zgodnie z wierzeniami chrześcijan – zapowiadają przyszłość Ziemi. Pierwszy z teologów omawia niszczycielską siłę przyrody, której opisy zawarte w *Apokalipsie* (Ap 6,12-14) mają skutkować przemianą planety w coś nowego, nieznanego (Ap 21,1) (Szafrąński 1993). Babiński dodaje natomiast, że jest to dalszy etap stwarzania świata, które nie dobiegło jeszcze końca (Babiński 2020) i że świat ma dopiero osiągnąć wolny od wszelkiego zagrożenia stan (Babiński 2020). Autor zaznacza także, że ludzie świadomie dokonujący zniszczenia Ziemi, a więc i całego z nią związanego stworzenia, zostaną ukarani (Babiński 2020).

Zaprezentowane możliwości analizy objawienia biblijnego w kontekście ekoteologii katolickiej mają charakter apologetyczny. Polscy teolodzy katoliccy starają się udowodnić, że wcześniej błędnie

pojmowano słowa o czynieniu sobie ziemi poddanej, czy też wyjaśnić na podstawie *Księgi Rodzaju*, że człowiek stanowi element środowiska naturalnego. Badacze, z wyjątkiem Rzym i Babińskiego, nie wychodzą poza ten schemat interpretacyjny Starego Testamentu. O wiele więcej uwagi teolodzy poświęcają Ewangeliom oraz Listom Apostolskim. Można stwierdzić, że wspomniani autorzy nie są tak schematyczni, jak w przypadku egzegetów Starego Testamentu. Należy jednak zaznaczyć, że ekoteologia biblijna w Polsce wciąż nie ma wystarczająco pogłębionego wymiaru swoich analiz. Uczni nie podejmują wątków ekologicznych wystarczająco afirmatywnie. Sporadycznie pojawiają się artykuły, w których mowa jest o przyrodzie jako wartości dodanej do ludzkiej egzystencji. Nie pojawiają się publikacje o liturgicznej czy też soteriologicznej roli środowiska naturalnego. Pozostawia to wolny obszar dla dalszego rozwoju badań w tej dziedzinie.

4. MIEJSCE EKOTEOLOGII W TEOLOGII POLSKIEJ

Teologia katolicka została – w trakcie jej rozwoju – podzielona na trzy główne dyscypliny: teologię biblijną i historyczną, teologię systematyczną, teologię praktyczną, które składają się z mniejszych traktatów tematycznych, m.in. egzegezy Starego i Nowego Testamentu, teologii biblijnej, historii Kościoła, patrologii, historii dogmatów, metodologii teologicznej, teologii fundamentalnej, teologii dogmatycznej, teologii moralnej, teologii duchowości, homiletyki, katechetyki, misjologii, liturgiki (por. Adamek, Czaja, Majewski 2005). Świadczy to o szerokim spektrum studiów, jakie podejmują teolodzy. W związku z tym rodzą się pytania o umiejscowienie ekoteologii w tym podziale, a także o wyjaśnienie, czym ona jest i jaki jest przedmiot jej badań.

W celu systematyzacji badań ekoteologicznych polscy teolodzy proponowali własne definicje ekoteologii, uwzględniając zakres prowadzonych przez siebie rozważań. Najwcześniej, bo w 1986 roku, Rogowski zdefiniował ekoteologię (nazwaną przez siebie teoekologią)

jako „teologiczną naukę o nadprzyrodzonym, Bożym Środowisku, w którym człowiek żyje, a którego znakiem, niejako sakramentem, jest jego środowisko naturalne” (Rogowski 1986, 113). Odnosi się ona do powszechnie przekazywanego wiernym rozumienia sakramentu jako widzialnego znaku niewidzialnej łaski (Kowalski 2017). Ta definicja nie jest jednak wystarczająca, ponieważ nie zawiera precyzyjnych wskazówek o zakresie i celu, a nawet kontekście badań. Ponadto takie rozumienie tematu wpisuje się w ramy teologii stworzenia, która zajmuje się analizą powstania otaczającego nas środowiska (Karczewski 2016). Jest to zatem po części powielanie tematyki obecnej w innych obszarach teologii, dlatego definicja ta nie przyjęła się. W związku z tym podjęto dalsze próby wskazania, czym jest omawiany obszar badań.

W 2000 roku Józef Dołęga zaproponował następujące rozumienie ekoteologii: „nauka teologiczna zbierająca w całość już opracowane szczegółowe zagadnienia ekologiczne związane z teologią, a mianowicie: grzech ekologiczny, ekologiczny rachunek sumienia, zagadnienie zbawienia świata, problem moralności ekologicznej, zagadnienie charakterystyki metateoretycznej ekoteologii, i inne” (Dołęga 2000, 305). Autor definicji założył, że wątki ekologiczne w teologii były obecne od dawna i sami teolodzy wypracowali już język naukowy oraz działania praktyczne w związku z nauczaniem wiernych. Kryteria zawarte w tym opisie prawdopodobnie związane są ze znajomością omawianego tematu w krajach, w których refleksja ekoteologiczna jest bardziej rozwinięta niż w Polsce⁶. Jednak Dołęga, inaczej niż Rogowski, stara się zawęzić oraz skonkretyzować zakres

6 Ekologia wciąż nie stanowi ważnego elementu w nauczaniu Kościoła katolickiego w naszym kraju. W dokumencie Konferencji Episkopatu Polski *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* z 2010 roku edukacji ekologicznej zostały poświęcone jedynie fragmenty trzech lekcji na trzech różnych etapach nauczania: pierwszej i piątej klasy szkoły podstawowej oraz pierwszej klasy szkoły technicznej (<https://katecheza.diecezja.pl/wp-content/uploads/sites/4/2018/01/program-nauczania-religii-KWEP-19.07.2010.pdf>), [dostęp 07/11/2021].

badan ekoteologicznych. Zauważyć należy, że tak zaproponowane rozumienie tematu badań wpisuje się niemal całkowicie w zakres teologii moralnej, związanej z działalnością człowieka wobec środowiska. Ponadto takie podejście jest zbyt szczegółowe i krępuje dalszy swobodny rozwój ekoteologii.

Jeszcze inną definicję wypracował Babiński, twierdząc, że „ekoteologia obejmuje swoją refleksją w świetle Bożego Objawienia rzeczywistość świata, w którym obecne są różne problemy, będące efektem rozwoju cywilizacji technicznej. Bada je z uwzględnieniem tak relacji indywidualnej (osoba ludzka a środowisko), jak również ich społecznych uwarunkowań” (Babiński 2011, 289). Według autora dziedzina ta jest dodatkowo „powołana do formułowania postaw prakseologicznego realizowania swoich wyników” (Babiński 2014, 25), a „kontekst dogmatyczno-prakseologiczny (...) implikuje zasadniczy zakres podejmowanych przez nią zagadnień (...) z zakresu kreatologii, chrystologii, eschatologii oraz antropologii teologicznej, jak również zagadnienia prakseologiczne (z teologii moralnej i pastoralnej)” (Babiński 2020, 42). Autor definicji, w odróżnieniu od Dołęgi, wskazuje na przedmiot i zakres badań. Babiński zaznacza również, że nauka ta nadal się rozwija, a poruszane przez badaczy wątki będą musiały być stale aktualizowane wraz ze zmianą stosunku człowieka do środowiska naturalnego i techniki. Warunkuje to także interdyscyplinarny charakter ekoteologii, otwarty przynajmniej na biologię, technologię, socjologię czy psychologię. Wypracowana definicja wiąże też ekologię z kwestiami społecznymi. Można stwierdzić, że zdaniem Babińskiego ekoteologia to nauka zaangażowana, stanowiąca połączenie teoretycznych rozważań z praktycznymi rozwiązaniami⁷.

7 Nauka zaangażowana rozumiana jest w niniejszym artykule jako taka, która odnosi się do problemów ujawniających się w życiu codziennym oraz wypracowuje sposoby praktycznego ich rozwiązywania przez społeczeństwo, angażując w to badaczy.

Odmiennego zdania jest Grzegorz Barth, który stwierdza, że „ekoteologia stanowi (...) część składową nauki o zbawieniu (...) o nachyleniu uniwersalnym, integrującym oraz interdyscyplinarnym, poszukując współzależności między człowiekiem a całym światem, losami jednostki a procesem stawania się całej rzeczywistości, sferą duchową i materialno-fizyczną, prawdami wiary i poznaniem naukowym, dziełem stworzenia i dziełem odkupienia” (Barth 2016, 82). Ekoteologia w jego ujęciu posiada ponadczasowy wymiar. Nie odwołuje się jedynie do interpretacji sytuacji czasów współczesnych, związanej z powstałymi problemami oraz nie podejmuje wyłącznie tematyki biblijno-historycznej. Kluczowym pojęciem w tej definicji jest soteriologia, zgodnie z którą podejmowane współcześnie badania ekoteologiczne mają – zarówno obecnie, jak i w przyszłości – objąć jak najszerszą rzeszę ludzi, aby doprowadzić ich do zbawienia. Umieszczenie ekoteologii w obrębie nauki o odkupieniu jest przeciwstawne propozycji Babińskiego, który podkreśla jej wielotraktatowy charakter. Ponadto Barth, w odróżnieniu od Babińskiego, zwraca uwagę na ściśle teoretyczne badania, z których efektów będą mogli później korzystać specjaliści, zajmujący się innymi traktatami teologicznymi.

Analizując przytoczone definicje, należy położyć akcent na elementy wspólne: odniesienie do praktyki, wskazanie na winę człowieka w problemie ekologicznym, wartościowanie ludzkich osiągnięć cywilizacyjnych, odpowiedzialność w życiu doczesnym i pośmiertnym. Dlatego ekoteologię możemy określić jako subdyscyplinę, zajmującą się analizą relacji Bóg-człowiek-środowisko, rozważanej w kontekście praktykowanej wiary, nadziei i miłości oraz obejmującej rzeczywistość stworzoną wraz z jej osiągnięciami naukowymi i kulturowymi. Podana definicja zawiera najważniejsze informacje o ekoteologii, która korzysta z wypracowanych wniosków innych traktatów teologicznych oraz z ustaleń nauk szczegółowych, bada sytuację, w jakiej obecnie znajduje się ludzkość oraz określa możliwe drogi dalszego rozwoju wraz z praktycznym wykorzystaniem

uzyskanej wiedzy. Może ona zostać przeniesiona również na inne wyznania/religie bez konieczności dokonywania gruntownych zmian.

Jedną z konsekwencji wypracowania opisu każdej konkretnej dyscypliny jest próba jej usystematyzowania, czego *sui generis* przykładem są podręczniki akademickie. Nie inaczej jest z ekoteologią. Jednak pomimo tak długiej już tradycji badawczej na rynku polskim pojawiły się dotąd jedynie trzy monografie, które mogą być uznane za merytoryczny wstęp do wykładów z zakresu ekoteologii: *Chrześcijańskie podstawy ekologii* (Szafrąński 1993), *Osoba i środowisko. Studia teologiczno-ekologiczne* (Wyrostkiewicz 2019) oraz *Ekoteologia* (Babiński 2020). Dla Szafrąńskiego motywem przewodnim jest „człowiek wśród”, za pomocą którego badacz opisuje biblijne i naukowe podstawy, relacje międzyludzkie, kwestie etyczne oraz miejsce człowieka w Kościele. Taki układ umożliwia przedstawienie właściwej antropologii katolickiej, analizując jej wypaczenia oraz prezentując próbę jej naprawy. Wyrostkiewicz prezentuje natomiast rozwój ekoteologii w sposób problemowy, zestawiając ze sobą osiągnięcia nauk szczegółowych i teologii oraz uwypuklając możliwe pola współpracy. Najnowsze opracowanie, czyli praca Babińskiego, podzielone jest na rozdziały, dotyczące historii rozwoju ekoteologii, opublikowanych dokumentów kościelnych – zarówno krajowych, jak i zagranicznych – oraz dwa rozdziały, odnoszące się do konkretnych działów: dogmatyki i prakseologii. Jednocześnie Babiński stwierdza, że ekoteologia wymaga podręcznika wielotomowego, a jego publikacja ma być jedynie przyczynkiem do takiego opracowania (Babiński 2020).

Poza wymienionymi, raczej odosobnionymi przypadkami rozwój badań ekologicznych w Polsce omawiany jest w specjalistycznych czasopismach naukowych. Jednak artykuły w nich zamieszczone są jedynie drobnym wycinkiem tematyki, prezentującym fragmenty

analiz⁸. Pozostałe prace badawcze, mające charakter publikacji o szerszej tematyce, to monografie, skupiające się wokół trzech zagadnień: relacji teologii z nauką, ekumenizmu oraz rozważań nad encykliką *Laudato si'* papieża Franciszka. Monotematyczne publikacje nadal przybierają jedynie formę rozbudowanych artykułów. Przynoszą one jednak podwójny pozytywny skutek. Po pierwsze wskazują nowe pola problemowe i interpretacyjne w prowadzonych badaniach. Po drugie, w kontekście ekumenicznym, sprawiają, że zwiększa się świadomość nie tyle rozbieżności, co kwestii łączących różne wspólnoty chrześcijańskie. W konsekwencji przenosi się to na możliwość zwiększenia zakresu współpracy Kościołów i wspólnot religijnych. Jednak wspomniane publikacje nie odpowiadają w pełni na zapotrzebowanie kształcenia nowych specjalistów i naukowców skupionych wokół problemu ekologicznego w ujęciu teologicznym.

Cenne są także publikacje, dotyczące rozumienia ekoteologii w innych religiach, np. *Nowe ruchy religijne a koncepcje zrównoważonego rozwoju: ekoteologia Wiary Bahá'í* (Anoszko 2018) oraz w innych wyznaniach chrześcijańskich, np. *Drzewa owocowe zakwitną wraz z trawą. Ekoteologia Kościoła Anglii* (Pieniek 2008). Prowokują one dyskusje nad ekoteologią poprzez porównywanie różnych systemów wartości oraz wskazują na niewykorzystywane dotychczas elementy wspólnej tradycji, leżącej u podstaw teologii. Warto byłoby również zestawić osiągnięcia polskich badaczy i porównać je z myślą zagraniczną. Rozwinięcie tego typu analiz powinno być przedmiotem osobnego studium⁹.

8 Wśród najważniejszych publikacji warto wymienić prace: Adamczyk 2017; Brusilo 2016; Hadryś 2016; Łuszczynska 2020.

9 W celu porównania polskich osiągnięć z myślą zagraniczną proponuję lekturę prac: Gregorios 1978; Hessel, Radford Ruther 2000; Radford Ruther 1994; Sittler, Bouma-Prediger, Bakken 2000; Berry 2009.

5. ZAKOŃCZENIE

Na rozwój ekologii i teologii oddziałują m.in. rozumienie antropologii, technologii, ochrony przyrody, zmiany gospodarcze, polityczne oraz ideowe. Obie nauki muszą konsekwentnie aktualizować swoje badania, aby mieć wpływ na proekologiczne postawy i zachowania ludzi. Jednak żadna z nich osobno nie będzie mogła objąć całości zagadnień, jeżeli nie uwzględni wyników badań drugiej. Ekologia w ścisłym znaczeniu nie odwołuje się bowiem do religijności człowieka, zaś teologia nie prowadzi badań przyrodniczych czy społecznych. Dlatego powstanie i rozwój ekoteologii może ułatwić pracę badaczom obu dyscyplin. Niestety, specyfika społeczno-religijna Polski, wyróżniająca się na tle państw Europy Zachodniej konserwatyzmem teologicznym, stanowi problem w prowadzeniu wspomnianych badań o charakterze interdyscyplinarnym.

Jedynie badania interdyscyplinarne z zakresu ekoteologii, które w trakcie ich prowadzenia będą zmierzały do wymiernych i praktycznych rezultatów, mają przed sobą przyszłość. Ekoteologia bowiem związana jest z człowiekiem i zajmuje się konsekwencjami jego działań w sferze środowiska naturalnego. Wymaga to stałej aktualizacji w podejmowaniu nowych problemów oraz wypracowywaniu metod ich rozwiązania. Ten wspólny, przyrodniczo-teologiczny mianownik ekoteologii pozwoli chrześcijanom na zaangażowaną, racjonalną i skuteczną działalność proekologiczną bez rezygnacji ze swoich przekonań religijnych.

Należy jeszcze zasygnalizować niedostateczny rozwój ekoteologii pozytywnej. Teologowie nie zwracają wystarczającej uwagi na piękno stworzenia oraz na znaczenie, jakie zostało tej wartości nadane przez Stwórcę. Takie rozważania mogłyby uwrażliwić wiernych na piękno zastanego i przemijającego świata, co przyczyniłoby się do wzrostu aktywności w zakresie ochrony przyrody. Podobne wnioski można wyciągnąć w przypadku studiów nad antropocentryzmem chrześcijańskim, który nie powinien prowadzić do czysto użytkowego

traktowania zwierząt, roślin czy też przyrody nieożywionej. Badacze wciąż nie dali zadowalającej odpowiedzi na pytanie: jak jednoznacznie rozumieć termin „korona stworzenia”? Konieczne jest również szersze otwarcie polskiej ekoteologii na zachodnie i wschodnie nurty myślowe, niebędące głosem Kościoła katolickiego (por. *Laudato si'*; Jan Paweł II)¹⁰.

Na koniec warto jednak podkreślić sukcesy polskiej ekoteologii: wprowadzenie do świadomości wiernych terminu „grzech ekologiczny”, rozpropagowanie dzieł ekoteologicznych (encykliki papieskie, prace popularnoteologiczne). Dostrzec można również, w szczególności u Babińskiego, świadomość zbyt małego zaangażowania ze strony teologów. Jeśli ta samoświadomość upowszechni się wśród nich, można będzie oczekiwać rozkwitu badań ekoteologicznych, co niewątpliwie przyczyni się do wzbogacenia polskiej myśli teologicznej.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk, M. (2017). Działalność misyjna w aspekcie ekoteologii. *Nurt SVD*, 2, 567-584.
- Adamek, E., Czaja, A., Majewski, J. (red.). (2005). *Dogmatyka*, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo Więź.
- Anosko, S. (2018). Nowe ruchy religijne a koncepcje zrównoważonego rozwoju: ekoteologia Wiary Bahá'í. *Studia Europaea Gnesnensia*, 18, 147-164.
- Babiński, J. (2011). Ekoteologia jako odpowiedź na współczesny kryzys ekologiczny. *Teologia w Polsce*, 5(2), 289-298.
- Babiński, J. (2014). Współczesna ekoteologia w perspektywie swych zadań. *Studia Pelplińskie*, 47, 25-38.
- Babiński, J. (2020). *Ekoteologia*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR – Wydawnictwo Instytutu Nauki o Polityce.

10 Przykładowo wiele o doświadczeniu Kościoła prawosławnego w Rosji z ekoteologią pisze Tatiana Goriczewa, mało znana w Polsce filozofka, teolożka i eseistka. Jej najważniejsze dzieło *Блажен, иже скоты милует* przedstawia rozwój jej myśli w okresie ponad 15 lat (Goriczewa 2010).

- Babiński, J. (2020). Stworzoność człowieka jako fundament ekologicznej odpowiedzialności. *Forum Teologiczne*, 21, 125-138.
- Barth, G. (2016). *Między „bezdomnością” a byciem „zamieszkałym”*. Egzystencjalno-soteryjny przyczynek do ekoteologii. W: J. Lipniak (red.), *Ekologia wyzwaniem dla teologii*, 79-100. Wrocław: Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.
- Batorski, R. (2016). *Encyklika Laudato si’ czytana przez biblistę*. W: J. Poznański, S. Jaromi (red.), *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, 93-106. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Berry, T. (2009). *The sacred universe. Earth, spirituality, and religion in the twenty-first century*. Nowy Jork: Columbia University Press.
- Bołoz, W. (2010). *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego*. Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Brusiło, J. (2016). Arka Noego jako teologicznomoralny archetyp zmagania człowieka z naturą i zmianami klimatycznymi. *Teologia i Moralność*, 11(1), 29-45.
- Dietl, A. (2020). Ortodoksja i herezja w relacjach ludzi i zwierząt. *Stan Rzeczy*, 18(1), 179-203.
- Dołęga, J. (2000). Z zagadnień filozofii nauk ekologicznych. *Studia Teologiczne*, 18, 295-306.
- Dołęga, J., Czartoszewski, J. (red.). (1999). *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Dołęga, J., Czartoszewski, J., Skowroński, A. (red.). (2001). *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Dylus, A. (red.). (2016). *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si’*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Dziewanowska, K., Kacprzak, A. (2013). *Ekologiczna konsumpcja na pokaz. Analiza społecznych i marketingowych skutków kreowania „eko-ikon”*. W: G. Rosa, A. Smalec (red.), *Marketing przyszłości. Trendy. Strategie. Instrumenty. Konsument jako uczestnik procesów rynkowych i odbiorca komunikatów marketingowych*, 39-54. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Ferdek, B. (2015). Eko-dogmatyka encykliki Laudato si’. *Studia Oecumenica*, 15, 5-19.
- Fiałkowski, M. (2011). Znaki czasu. Próba definicji w świetle polskich publikacji teologicznych po Soborze Watykańskim II. *Teologia Praktyczna*, 12, 195-204.
- Franciszek. (2015). *Laudato si’*. Częstochowa: Edycja świętego Pawła.
- Goriczewa, T. (2010). *Блажен, уже скоты милует*, Ljubljana: Logos.

- Gregorios, P. (1978). *The human presence. An Orthodox view of nature*. Geneva: World Council of Churches.
- Hadrys, J. (2016). Duchowość ekologiczna w świetle Laudato si' papieża Franciszka. *Teologia i moralność*, 11(1), 103-111.
- Helios, J., Jedlecka, W. (2017). *Okrucieństwo wobec zwierząt. Argumenty etyczne i prawne*. W: B. Błońska, W. Gogłóza, W. Klaus, D. Woźniakowska-Fajst (red.), *Sprawiedliwość dla zwierząt*, 39-62. Warszawa: Instytut Nauk Prawnych Polskiej Akademii Nauk.
- Hessel, D., Radford Ruether, R. (red.). (2000). *Christianity and ecology. Seeking the well-being of earth and humans*. Cambridge: Harvard University Press.
- Karczewski, M. (2016). Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej. *Studia Elbląskie*, 16, 135-146.
- Kowalski, D. (2017). *Sakramenty święte*. (<http://augustowbazylika.pl/katecheza/205-czym-jest-sakrament>), [dostęp 28/02/2022].
- Lipniak, J. (red.). (2008). *Ekoteologia w kościołach chrześcijańskich*. Świdnica – Nowa Ruda: Wydawnictwo Maria.
- Lipniak, J. (red.). (2016). *Ekologia wyzwaniem dla teologii*. Wrocław: Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego.
- Lipniak, J., Halkowicz, K. (red.). (2018). *Ekologia wyzwaniem dla Kościołów chrześcijańskich*. Wrocław: Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego.
- List pasterski Episkopatu Polski na temat ochrony środowiska z 2 maja 1989 r.* (1989). *Pismo okólne*, 23.
- Łukomski, J. (1998). *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Łuszczynska, M. (2020). Problematyka ochrony środowiska naturalnego w doktrynie Kościoła katolickiego. *Studia Iuridica Lublinensia*, 29(4), 165-178.
- Łyko, Z. (1992). Elementy ekoteologii. *Rocznik Teologiczny ChAT*, 34(1), 106-116.
- Nagórny, J. (red.). (2002). *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Napiórkowski, C., Koc, W. (red.). (1992). *Chronić, by przetrwać: materiały z Sympozjum Ekologicznego w Łodzi-Łagiewnikach, 19-20 listopada 1988*. Łódź: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Naumowicz, C. (2009). Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 7(1), 221-233.
- Niziński, S. (red.). (2009). *Ekologia a duchowość chrześcijańska*. Poznań: Wydawnictwo Flos Carmeli.
- Pieniek, J. (2008). *Drzewa owocowe zakwitną wraz z trawą. Ekoteologia Kościoła Anglii*. Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia.

- Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach.* (<https://katecheza.diecezja.pl/wp-content/uploads/sites/4/2018/01/program-nauczania-religii-KWEP-19.07.2010.pdf>), [dostęp 7/11/2021].
- Radford Ruether, R. (1994). *Gaia and God. An ecofeminist theology of earth healing.* New York: HarperOne.
- Rogowski, R. (1981). Teoekologia. Szkic z teologii doświadczenia. *Colloquium Salutis: Wrocławskie Studia Teologiczne*, 13, 191-201.
- Rogowski, R. (1986). *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej.* Katowice: Wydawnictwo Księgarni Świętego Jacka.
- Rzym, M. (2018). Przyroda jako pierwsza księga objawienia. Chrześcijańskie podstawy ekologii. *Nurt SVD*, 2, 292-310.
- Singer, P. (2018). *Wyzwolenie zwierząt.* Warszawa: Wydawnictwo Marginesy.
- Sittler, J., Bouma-Prediger, S., Bakken, P. (red.). (2010). *Evocations of grace. The writing of Joseph Sittler on ecology, theology, and ethics.* Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Skierkowski, M. (2004). Ekoteologiczny charakter niedzieli. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 2, 739-748.
- Skolimowski, H. (1991). *Ocalić Ziemię: świat filozofii ekologicznej.* Warszawa: Wydawnictwo K. Staszewskiego.
- Szafrański, A. (1993). *Chrześcijańskie podstawy ekologii.* Lublin: Wydawnictwo Zakładu Ekologii Człowieka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Ślipko, T. (2004). Kościół a ruch ekologiczny w Polsce. *Państwo i Społeczeństwo*, 2, 51-63.
- Tyburski, W. (2017). Myśl humanistyczna na rzecz ochrony środowiska przyrodniczego. *Ruch Filozoficzny*, 73(1), 53-65.
- Wodecki, B. (1996). Kongres biblijny w Ljubljanie (1996). *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 49(4), 263-267.
- Wyrostkiewicz, M. (2019). *Osoba i środowisko: studia teologiczno-ekologiczne.* Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

THE DEVELOPMENT OF ECOLOGICAL THEOLOGY IN POLAND. FROM THE THEO- -ECOLOGY TO ECO-THEOLOGY

Abstract. This article discusses eco-theology as one of the new research areas in Polish theology in order to assess its scope and anticipate future developments. The first part of the article provides an overview of the history of eco-theology. The second part examines its biblical core. Lastly, the third part focuses on theological definitions of eco-theology,

including the author's own account. The conclusion identifies shortcomings and opportunities for further development.

Keywords: ecological theology; theo-ecology; eco-theology

KRZYSZTOF MAŁEK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

(University of Silesia in Katowice, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5480-0255>

krzysztof.malek@us.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.06



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 06/12/2021. Zrecenzowano: 21/02/2022. Zaakceptowano do publikacji: 29/04/2022.

Tekst powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach konkursu Preludium Bis 2 na podstawie decyzji numer UMO-2020/39/O/HS2/02968.

MICHAŁ SAWICKI, ARIAN KOWALSKI

POGAŃSCY BOGOWIE NIEŚWIADOMOŚCI. PRZED-FILOZOFICZNA MYŚL GRECKA A KONCEPCJA POLIMORFICZNEGO UMYSŁU W PSYCHOLOGII GŁĘBI

Streszczenie. Niniejszy tekst podejmuje kwestię bogów i bohaterów mitów greckich, odnosząc ją do obecnej w psychologii głębi koncepcji archetypów i nieświadomości zbiorowej. Główny cel badań sprowadza się tym samym do bacznego przyjrzenia się potencjalnej korelacji pomiędzy zewnętrznymi (względem „ja”) w rozumieniu starożytnego Greka postaciami bogów i bogiń (wpływających na niego podobnie jak na bohaterów homeryckich), a wewnętrznymi przejawami nieświadomości zbiorowej, które mogą stanowić – według Carla Gustava Junga – istotę antycznych bóstw. Ponadto został poddany namysłowi problem wpływu „wewnętrznych bogów” na sposób myślenia, odczuwania i działania jednostki, wpływu zarówno pozytywnego, jak i negatywnego. Wynikająca z przeprowadzonych badań konkluzja zwraca uwagę na wartość sfery irracjonalnej – źródła pochodzenia zapomnianych, politeistycznych bogów, zamieszkujących psychikę współczesnego człowieka.

Słowa kluczowe: wewnętrzni bogowie; archetypy; nieświadomość; Carl Gustav Jung; Jean Shinoda Bolen

1. Wstęp. 2. Psychologiczne znaczenia postaci bogów i bohaterów homeryckich. 3. Psychologiczny wymiar politeizmu greckiego: bogowie i boginie *psyche*. 4. Zakończenie.

1. WSTĘP

Podejmując próbę określenia irracjonalnej sfery psychiki człowieka, w odniesieniu do której można wyróżnić koncepcje, mogące zostać uznane za podwaliny najważniejszego z psychoanalitycznych pojęć – nieświadomości – można napotkać kilka poważnych przeszkód. Po pierwsze, sam termin „nieświadomość” został użyty po raz pierwszy dopiero w drugiej połowie XVIII wieku (Dobroczyński 2001), dlatego mogłoby się wydawać, że jej historycznych początków należy szukać w tym właśnie okresie. Byłoby to daleko idącym uproszczeniem, ponieważ pewne wątki, dotyczące „ukrytego umysłu”,

pojawiają się już w pismach starożytnych myślicieli. Po drugie, badając ideę, towarzyszącą człowiekowi praktycznie od narodzin kultury europejskiej, napotyka się na przeszkody w postaci określeń językowych, których znaczenie z czasem ulega zmianie. Występują także problemy natury translacyjnej – nie można zadowolająco przetłumaczyć terminów, pochodzących z różnych obszarów językowych na jeden współczesny język i przeprowadzić studium porównawczego. Po trzecie, ideę „ukrytego umysłu” możemy spotkać w wielu dziedzinach, niespokrewnionych ze sobą pod względem tematycznym i metodologicznym – od teologicznych pism starożytnych mistyków, pełnych symboli, metafor i analogii, aż do medycznych publikacji XIX-wiecznych psychiatrów, które musiały podlegać naukowemu rygorowi badań empirycznych. Zatem nie sposób wypracować jednej, właściwej metodologii, pozwalającej badać nieświadomość we wszystkich możliwych kontekstach. Wreszcie po czwarte, niemożliwe jest podanie ścisłej definicji nieświadomości – problem ten częściowo wynika z trzech poprzednich. Każda próba tego typu jest skazana na porażkę, przyczyni się jedynie do arbitralnego odrzucenia wielu koncepcji i drastycznego zubożenia obszaru badań.

Psychologia nieświadomości uwrażliwia zgłębiającego ją człowieka na duchowe bogactwo jego psychiki. Myśląc o wnętrzu istoty ludzkiej, możemy przywołać obraz domostwa, pełnego różnorodnych zakamarków, skrywających przed światłem naszej świadomości treści znaczeniowe, których istnienia nigdy byśmy nie podejrzewali. Odkrycia Zygmunta Freuda i jego następców, w tym Carla Gustava Junga, sprawiły, iż – uwzględniając ogół koncepcji psychoanalitycznych – nie można już traktować psychiki człowieka jako jednorodnej całości (Kenny 2016). Oczywiście same koncepcje psychoanalityczne, dzisiaj w psychologii istotne przede wszystkim ze względu na ich historyczną wartość, można wykorzystać w celu zgłębienia delikatnej materii umysłu, przyjmując perspektywę *sensu stricto* filozoficzną. Osobie poszukującej samopoznania oferuje ona dwie niezwykle istotne dla filozofii metody badawcze: fenomenologiczną i hermeneutyczną.

Pierwsza z nich opiera się na zawieszających przed-sądy poznawcze próbach dokonania wglądu w istotę konkretnego zjawiska. Postrzegając treści umysłu w ten sposób, można dojść do przekonania, iż psychika jako taka posiada niespostrzeżaną na co dzień sferę, nazywaną w psychologii głębi nieświadomością. Druga okazuje się pomocna podczas badania nieuświadomianych treści psychicznych. Dzięki niej możliwa staje się złożona interpretacja języka symbolicznego, przez który wyraża się nieświadome (Laverty 2003).

Szukając analogii między psychologią Junga a myślą starożytnych Greków, warto najpierw określić *ad hoc* pewne kryteria, które, po pierwsze, są możliwie ogólne, to znaczy nie zamykają się w ramach językowego dyskursu psychologii głębi, jaka *de facto* narodziła się dopiero na początku XX wieku, i, po drugie, opierają się na kluczowych dla samej psychologii analitycznej założeniach. Daje to możliwość dokonania wstępnej selekcji w ogromnym, powstałym w ciągu ponad tysiąca lat materiale badawczym, będącym spuścizną pogańskiej Hellady – mitologii, poezji, dramatów, eposów oraz dzieł *stricte* filozoficznych.

Przede wszystkim należy doszukiwać się prób określenia całościowej koncepcji człowieka, obejmujących zarówno racjonalne, jak i irracjonalne wymiary osobowości. Ważne są również wzmianki o celu ludzkiej aktywności, którym ma być, mówiąc ogólnie – wewnętrzna integracja obu tych aspektów. Drogą, która do tego prowadzi, jest samopoznanie. Istotne są tutaj zarówno refleksja, czyli dyskursywne poznanie, jak i pozaintelektualne doświadczenia, które wydają się niezależne od ludzkiej woli, na przykład namiętności oraz ogół niewysłowionych doznań, pojawiających się m.in. w wizjach, snach i fantazjach. W końcu, co jest najbardziej charakterystyczne dla psychologii Junga, treści irracjonalne mogą zostać objaśnione *per analogiam* w języku spersonifikowanych form.

Interpretacją owych form zajęła się spadkobierczyni myśli szwajcarskiego psychiatry Jean Shinoda Bolen, badająca zakres oddziaływania archetypowych wzorców nieświadomości zbiorowej na

psychikę współczesnego człowieka. Myślicielka starała się wyrazić je za pomocą symbolicznych obrazów bogiń oraz bogów starożytnej Grecji. Trop ten podejmiemy w drugiej części niniejszego tekstu.

2. PSYCHOLOGICZNE ZNACZENIA POSTACI BOGÓW I BOHATERÓW HOMERYCKICH

Eric Dodds wyodrębnia w eposach Homera pewne wątki, na podstawie których podejmuje próbę rekonstrukcji zapatrywań ówczesnych Greków na – mówiąc współczesnym językiem – psychologię człowieka (Dodds 2014). Otóż istota ludzka posiada *thymos*, który nadaje kierunek każdej aktywności i określa sposób postępowania. Później, u Platona, stanie się on częścią pożądliwą duszy, jednak u Homera stanowi niezależny, zewnętrzny wobec „ja” organ. Powszechnie jawi się on jako źródło wewnętrznego głosu, którego można słuchać, a nawet z nim rozmawiać (Dodds 2014). Przykładem jest Odyseusz „planujący w swym *thymos*” niezwłocznie zabić Cyklopa, lecz drugi głos powstrzymuje go przed tym. Tym, co określa człowieka w wymiarze indywidualnym, jest jego charakter, ukształtowany także na podstawie wiedzy, opartej na przeszłych doświadczeniach (Dodds 2014). Dodds jako przykłady przytacza „Achillesa obdarzonego »bezlitosnym rozumieniem«” oraz „Trojan, którzy »pamiętali ucieczkę i zapomnieli o oporze«”. Jeśli charakter jest utożsamiony z wiedzą i poznawalny intelektualnie, to każde irracjonalne, niezrozumiałe zachowanie jest skutkiem interwencji z zewnątrz. Postępowanie niezgodne z charakterem danego człowieka, postrzegane jako częściowe lub chwilowe szaleństwo, określano nazwą *ate*. Agamemnon, jeden z bohaterów *Iliady*, wylicza trzy istoty, zdolne do wywołania *ate*: Zeusa, *moira* i Erynie. Zdaniem Doddsa *moira* nie jest uosobioną boginią, jak to się często przyjmuje – stanowi termin oznaczający „los”, „doleć”, a także „porządek”. Erynie stały na straży *moira*. To właśnie one przerwały przemowę koni Achillesa, ponieważ było niezgodne z *moira*, aby konie mówiły. Mogły nawet ukarać słońce

(według Heraklita), gdyby „przekroczyło ono swe miary i wyszło poza zadanie mu wyznaczone”. Według Doddsa związek *moira*-*Erynie-ate* jest o wiele starszy niż sama *Iliada*. Zeus, jako władca narzucający własną wolę i wywołujący *ate*, pojawia się później (Dodds 2014). Można dostrzec w jego postaci czynnik, organizujący życie psychiczne człowieka. To właśnie Zeus jednoczy wszystkich bogów w jedną harmonijną całość, pozwalającą utrzymać porządek w Kosmosie. *Moira* jest odpowiednikiem właściwości samoregulacyjnej aparatu psychicznego człowieka, który jest zdeterminowany do kroczenia trudną drogą indywidualności, uobecniającej Jaźń. Natomiast w Eryniach można dostrzec reprezentacje nierozwiązanych wewnętrznych konfliktów, tkwiących w człowieku, stojących na drodze do indywidualności i będących przyczynami zaburzeń psychicznych (Jung 2014). Warto w tym miejscu dodać, że każda namiętność, która wydaje się być poza świadomą kontrolą, jest spowodowana interwencją jednego z bóstw lub demonów. Zatem bogowie mają dwa oblicza – z jednej strony są obiektywnymi, spersonifikowanymi bytami, które odgrywają określone role w kosmicznym porządku – z drugiej zaś wpływają, według indywidualnych dyspozycji, na życie wewnętrzne człowieka. Można zatem odnaleźć pewne podobieństwa pomiędzy bogami i archetypami, przy pomocy których Jung objaśniał aktywność psychiczną ludzkiego indywiduum. Dla szwajcarskiego psychiatry to właśnie bogowie stanowią symboliczne, uwarunkowane historycznie i kulturowo przedstawienia uniwersalnych archetypów nieświadomości. Tym samym tworzą oni pomost pomiędzy *ego* a tym, co nieświadome.

Istotną rolę w *Iliadzie* i *Odysei* odgrywają również sny. Śniący najczęściej staje się biernym obserwatorem, którego nawiedza postać – bóg, duch, Oneiros lub też wyobrażenie, stworzone na tę okazję (Dodds 2014). Bohater zawsze jest świadom tego, że śpi – często informuje go o tym istota ze snu, która pojawia się, aby udzielić mu proroctwa, rady albo ostrzeżenia. Warto dodać, że Grecy nigdy nie używali sformułowania „mieć sen” tylko „widzieć sen”. Podobnie

sen nie „nawiedzał śniącego”, tylko „stawał nad nim” (Dodds 2014). Sformułowania te pokazują obiektywny wymiar marzeń sennych oraz to, jak wielką wagę przywiązywali do nich starożytni Grecy. Oczywiście tego typu sny, będące klarownym przekazem określonych treści, wydają się być niezgodne z powszechnym doświadczeniem. Jednak wielu badaczy podkreśla, że Homer musiał dokonać „inwencji poetyckiej”, która uczyniła epos bardziej przystępnym dla szerszej publiczności. W *Odysei* występuje jeden symboliczny sen – Penelopa opłakuje w nim śmierć swojej pięknej gęsi, gdy nagle pojawia się orzeł, który przemawia do niej ludzkim głosem, wyjaśniając, że jest Odyseuszem. Warto dodać, że na ten fragment eposu powołał się Freud w *Objaśnianiu marzeń sennych*, jako na przykład pracy marzenia sennego, w którym odnajdujemy tzw. przesunięcie i kompensację (Freud 2015). Można zatem stwierdzić, że Homer doskonale zdawał sobie sprawę ze złożoności symboli, maskujących rzeczywistą treść snu. Najistotniejsza w niniejszych rozważaniach jest poznawcza rola snów i wizji, które przychodzą „z zewnątrz” i uzupełniają wiedzę człowieka. Podobną rolę odgrywają sny także w psychologii głębi. Dla Junga ich treść stanowiła podstawowy materiał badawczy, w oparciu o który formułował swoje diagnozy, dotyczące kondycji psychicznej człowieka (Vedfelt 1998). Natomiast Freud określił sny mianem „królewskiej drogi do nieświadomości”.

W eposach Homera możemy dostrzec zarys najbardziej znaczącego dla psychologii głębi pojęcia – nieświadomości. Charakter człowieka, czyli to, co go określa, jest utożsamiony z wiedzą. Ten pogląd przypomina ujęcie *ego*, występujące u Junga – aspekty ludzkiej *psyche*, związane ze świadomą aktywnością i dyskursywnym porządkowaniem własnych doświadczeń (Jung 2016). Natomiast objawiający się w snach i wizjach bogowie – którzy wpływają na *thymos*, poprzez wzbudzenie pożądania, strachu albo gniewu – mogą zostać utożsamieni z nieświadomością zbiorową Junga. Z jednej strony jest ona autonomiczna, jej byt nie zależy od konkretnego indywiduum (Jung 2016). Z drugiej zaś historia ludzkości, w tym poszczególne

jednostki, mają na nią wpływ – powszechne są u Homera interakcje między bogami a śmiertelnikami. Wprawdzie to bogowie, którzy są o wiele potężniejsi od ludzi, interweniują w życie jednostki, mogą jednak zostać obłaskawieni (albo rozgniewani) przez człowieka, a ich wola potrafi się zmienić. Warto przypomnieć, że starożytny Grek był uwikłany w skomplikowaną sieć zależności między istotami nadprzyrodzonymi. Aby mieć pomyślne życie, musiał zadowolić swoim codziennym postępowaniem lub przy pomocy odpowiednich rytuałów praktycznie każdą z nich, uważając przy tym, żeby nie narazić się żadnej innej. Także człowiek Junga w procesie indywiduacji musi odnaleźć równowagę poprzez pogodzenie często sprzecznych ze sobą nacisków, płynących z nieświadomości, „projektowanych” przez archetypy. Prowadzi to, jak sądzimy, do kolejnego wniosku: treści, spowodowane psychiczną interwencją, pochodzącą spoza sfery, z którą utożsamia się „ja” – czyli z nieświadomości, da się wyrazić, podobnie jak u Junga, w języku archetypów. U Homera rolę języka nieświadomości pełnią bogowie, posiadający określone atrybuty. Jung, jako intelektualny spadkobierca Immanuela Kanta, wstrzymał się od wydawania sądów egzystencjalnych, dotyczących statusu ontologicznego archetypów. W eposach Homera, powstałych na długo przed pierwszymi traktatami filozoficznymi, nie sposób odnaleźć rozważań natury metafizycznej. Z jednej strony wydaje się, że greccy bogowie, przynajmniej od czasów Homera, byli postrzegani jako antropomorficzne istoty o nadprzyrodzonych mocach, realnie istniejące w świecie zmysłowym. Z drugiej zaś, zdaniem Doddsa, mają one swoje źródło w niezrozumiałych, niekontrolowanych przez człowieka afektach. Dopiero z czasem, głównie za sprawą poetów, przeniesiono bogów ze świata wewnętrznego do zewnętrznego, wyróżniając ich zadania i umiejętności oraz ustalając fizyczną postać (Dodds 2014). Wydaje się, że istoty nadprzyrodzone posiadały oba oblicza, integrując przez to dwa światy: wewnętrzny i zewnętrzny. W ten sposób myśl grecka na długo przed rozkwitem filozofii (w dzisiejszym rozumieniu tego słowa) ustaliła nierozzerwalny, duchowy

związek pomiędzy człowiekiem i Naturą. Wątek ten powrócił do myśli zachodniej dopiero po upływie 2500 lat w pracach niemieckich idealistów i romantyków, którzy zainspirowali Junga (Miodoński 2003).

Jak bardzo był rozwinięty zmysł archaicznych Greków, dotyczący – mówiąc dzisiejszym językiem – problemów natury psychologicznej człowieka, możemy przekonać się, badając ówczesne podania mitologiczne. W historii Narcyza, zakochanego we własnym odbiciu, odnajdujemy człowieka, zatraconego w Personie. Próbując uchwycić nieosiągalny ideał, tak bardzo pożądanym przez wszystkich, zapomina o pięknie, tkwiącym w nim samym. Redukując własną osobę jedynie do wymiaru społecznego, doznaje wiele cierpienia i ostatecznie doprowadza siebie do zguby (Stabryła 1995). W mitologii greckiej możemy także odnaleźć oblicza archetypów Animy i Animusa. Pierwsze z nich, pozytywne, odnajdujemy w Ariadnie, która, dając Tezeuszowi nić, pomaga mu przejść labirynt, zabić Minotaura, a później powrócić do świata. Labirynt to trudna droga indywiduacji, natomiast Minotaur symbolizuje Cień, z którym trzeba się zmierzyć. Tymczasem zgubny wpływ Animusa możemy odnaleźć w postaci Parysa. To dla niego Helena – świadoma politycznych konsekwencji – porzuciła ukochanego męża i córkę (Kubiak 1997).

Na ograniczenia metod naukowych w dziedzinie ujęcia niektórych zjawisk psychicznych zwrócił uwagę już Freud. Sam ostatecznie zerwał z fizjologizmem, a wszystkie wcześniejsze prace, w których podjął próbę opisu ludzkiego umysłu za pomocą ścisłych terminów, zapożyczonych z języka neurologii, uznał za nieudane (Rosińska 2002). Psychika, chociaż wyrosła na gruncie cielesnego wymiaru człowieka, stanowi nową jakość, nieredukowalną do przedmiotu badań nauk empirycznych. Językiem, najtrafniej opisującym poprzez analogię złożone procesy aparatu psychicznego (w głównej mierze nieświadome), jest język mitów i symboli. Jako przykład można podać kompleks Edypa, będący kluczową koncepcją freudowskiej psychoanalizy. Także Jung, nawet bardziej niż sam twórca psychoanalizy,

czerpał z mitologii, w dodatku nie tylko greckiej. Poza opisem wielu kompleksów (np. Elektry lub mesjasza), determinujących charakter konkretnej jednostki, ściśle związanych z jej nieświadomością indywidualną, ukuł pojęcie archetypów – „gramatycznych struktur” uniwersalnego języka nieświadomości zbiorowej. W swej warstwie symbolicznej stanowią one uogólnione formy bóstw, występujących we wszystkich mitologiach świata. Podobnie jak greccy bogowie, z jednej strony mają wymiar obiektywny, są niezależne od istnienia konkretnego człowieka, z drugiej zaś objawiają się tylko subiektywnie, narzucając „porządek psychiczny”, do którego każdy winien dążyć drogą indywidualacji poprzez odnalezienie równowagi pomiędzy wszystkimi aspektami człowieczeństwa. Pełnią także funkcję regulacyjną aparatu psychicznego. Pod postacią symboli, głównie podczas marzeń sennych, objawiają prawdy dotyczące kondycji psychicznej jednostki. Potrafią także zawiązać człowiekiem, gdy ten zaniedba własny rozwój. Objawia się to na przykład w formie kryzysu tożsamości lub depresji (Jung 2014).

Warto jeszcze wspomnieć o innym ważnym dla całej psychologii głębi pojęciu – *psyche*. W *Iliadzie* i *Odysei* pojawiała się tylko po śmierci albo w stanie omdlenia, agonii lub zagrożenia życia i nie miała nic wspólnego z osobowością człowieka, na którą zresztą Homer nie posiadał żadnego określenia (Dodds 2014). *Thymos* także jest czymś zewnętrznym wobec „ja”, stanowi raczej „narząd uczucia”, źródło afektów, które powstają niezależnie od woli człowieka (Dodds 2014). Jednak już na przełomie VI i V wieku przed Chrystusem *psyche* staje się ważną częścią „ja”, posiadającą swoje potrzeby. Anakreont z Teos mówi do swojej ukochanej: „Jesteś władczynią mojej *psyche*”, natomiast Symonides z Keos wspomina o „zabawianiu swojej *psyche*”. *Psyche* jest mentalnym odpowiednikiem *soma*. W grece attyckiej oba te terminy mogą również oznaczać „życie”. Dodds pisze: „W odpowiednim kontekście każde z tych słów może oznaczać »osobę«: w ten sposób Edyp u Sofoklesa, odnosząc się do siebie samego, w jednym fragmencie może mówić o »mojej *psyche*«, a w innym o »moim *soma*«,

w każdym przypadku mógł też powiedzieć »Ja« (Dodds 2014, 115). Zatem w myśli greckiej tamtego okresu nie ma antagonizmu między duszą i ciałem. W V wieku przed Chrystusem *psyche* stanowiła raczej emocjonalne niż racjonalne „ja”, mówiono, że jest siedzibą m.in. odwagi, żalu, pasji i gniewu, natomiast rozsądek nie przynależał do niej aż do czasów Platona (Dodds 2014).

Wraz z pojawieniem się orfizmu nastąpił radykalny zwrot w postrzeganiu duszy, która uzyskała własną autonomię, stała się czymś boskim i zarazem więźniem w okowach ciała. *Psyche* i *soma* przestały tworzyć harmonijną całość, stanęły w opozycji wobec siebie. Ten pogląd, brzemienisty w skutki nie tylko dla starożytnych Greków, ale również dla całej późniejszej historii cywilizacji Zachodu, był obcy dla Hellenów – pochodził, zdaniem wielu badaczy, prawdopodobnie z Azji Mniejszej, Półwyspu Indyjskiego lub, według opinii Doddsa, od szamanów z Północy (Dodds 2014). Powstały w ten sposób dwa rodzaje duchowości. Pierwsza z nich poprzez badanie własnej *psyche* – poznawanie siebie – miała na celu osiągnięcie harmonii pomiędzy człowiekiem a światem zewnętrznym, w którym przyszło mu żyć. W tej koncepcji potrzeby ciała, jako nieodłącznego składnika „ja”, były równie istotne, a celem aktywności było szczęście. Drugi rodzaj duchowości miał prowadzić do wyzwolenia duszy ze świata zmysłowego. Cieleśność była potępiana jako więzienie dla prawdziwego „ja”, które utożsamiano już tylko z *psyche*. Zgodnie z tym poglądem szczęście w świecie doczesnym nie jest możliwe. Takie stanowisko jest w jawnej opozycji do psychologii głębi, której głównym celem jest usunięcie przeszkód, stojących na drodze realizacji człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

3. PSYCHOLOGICZNY WYMIAR POLITEIZMU GRECKIEGO: BOGOWIE I BOGINIE PSYCHE

W niniejszej części odnosimy się do jungowskiego ujęcia nieświadomości z uwagi na fakt, iż tworzy ono podstawę dla myśli Jean

Shinody Bolen, inspirującej się psychologią głębi Junga analityczki, badającej psychologiczny wymiar politeizmu greckiego. Tym samym nieświadomość będziemy rozumieć jako wspólną wszystkim ludziom sferę psychiczną (Jung 2011), która uobecnia się w życiu konkretnego człowieka poprzez marzenia senne, fantazje na jawie czy mądrość kultury (teksty religijne, baśnie, manuskrypty alchemiczne, mity). Ponadto Jung rozróżnia dwie istotne sfery nieświadomości: indywidualną i zbiorową. Pierwszą z nich możemy sprowadzić do emocji, wspomnień, uczuć czy myśli wypartych bądź zapomnianych przez osobę, szczególnie we wczesnych latach jej życia. Druga zawiera w sobie nieosobowe obiekty psychiczne, wpływające na świadomość człowieka. Najbardziej istotne z nich są archetypy – ponadindywidualne wzorce, konstelujące sposób odczuwania, myślenia oraz postępowania jednostki (Jung 2011). Jung wyróżnia kilka jego zdaniem najważniejszych archetypów: archetyp cienia, Animę, Animusa, Starego Mędrca, Wielką Matkę i archetyp Jaźni. Wszystkie one, niekiedy określane przez szwajcarskiego psychiatrę mianem „organów duszy”, stanowią determinanty kolektywnego życia psychicznego, mającego miejsce w zbiorowej nieświadomości. Archetypy oddziałują na człowieka poprzez treści o charakterze symbolicznym, prorocze sny, wyrażające mądrość ludową baśnie, czy też mity, ukazujące przygody bohaterów, potwory lub bogów. Według Junga sfera symboliczna tworzy pomost pomiędzy naszym codziennym światem, a światem zgoła innym, wywodzącym się z doświadczeń, które przed nami i po nas dzieliły oraz dzielić będą niezliczone pokolenia ludzi. W micie nieświadomość wyraża symboliczną opowieść, dotyczącą uniwersalnych przeżyć człowieka. Bogowie i bohaterowie, ich osobowości, punkty widzenia, podejmowane działania obrazują różnorakie aspekty nas samych (Jung 2011). Ujęcie bogów jako archetypowych przedstawień, obecne w psychologii jungowskiej, podjęte przez Shinodę Bolen, skupiającą się na greckim politeizmie, ukazuje korelację między ich sylwetkami, a posiadającymi charakter ponadindywidualny wzorcami, znajdującymi się w zbiorowej nieświadomości człowieka. Próba

zrozumienia specyfiki oraz siły oddziaływania wewnętrznych bogów na indywidualną psychikę stanowi główny cel naszych rozważań.

By pojąć znaczenie bogów i bogiń *psyche*, a co za tym idzie ustosunkować się do tych aspektów własnej psychiki, które posiadają charakter uniwersalny, przez co mogą zostać zobrazowane poprzez sylwetki bogów, należy zadać sobie pytanie: „Kim właściwie jestem?”. Odpowiedź na nie może zaskoczyć, gdyż obecnie, podobnie jak w starożytnej Grecji, przeważa w światopoglądzie przeciętnego człowieka rozpoznanie, jakoby był on jedynie osadzonym w ciele i psychice świadomym „ja”, w dużej mierze od nich oddalonym. Takie przekonanie wzmacnia aktywność sfery nieświadomej oraz jej wpływ, przeważnie negatywny (porzuceni bogowie i boginie potrafią się mścić, czego wynikiem może okazać się chociażby depresja, powiązana z odcięciem od pozytywnych aspektów psychiki) na jakość funkcjonowania indywiduum. Odwrotne przekonanie pozwala zaś zrozumieć wartość wglądu, odsłaniającego złożoność i wielowymiarowość istnienia psychiki danego człowieka (uświadomieni bogowie użyczają człowiekowi mocy, wypływających z wnętrza *psyche*). Wejście w siebie umożliwia tym samym rozpoznanie tych aspektów „ukrytego umysłu”, z których istnienia jednostka nie zdawała sobie uprzednio sprawy; te mogą być, jak ujmuje to Shinoda Bolen, personifikowane przez pochodzące z mitologii greckiej (lub z mitologii innych społeczeństw) obrazy bogów i bogiń, które oddziałując poprzez mity, ukazują jednostce rozmaite drogi rozwoju osobowości (Shinoda Bolen 2004).

Kluczowym założeniem, jakie, idąc za Jungiem, przyjmuje japońska badaczka, jest teza mówiąca o tym, że psychika człowieka nieświadomie dąży do pełni, przez którą rozumieć możemy stan dynamicznej równowagi pomiędzy świadomością i nieświadomym, uobecniający się w *psyche* za sprawą zawiązania się dojrzałej duchowo relacji pomiędzy *ego* i Jaźnią, archetypem pełni psychicznej. Odkrywanie w samym sobie nieuświadomionych aspektów swojej osobowości może zainicjować duchowy wzrost indywiduum, co pogłębia jego

kontakt ze sferą nieświadomą. Poszczególni bogowie, personifikujący różne aspekty osobowości jednostki, mogą zatem pomóc człowiekowi w zrozumieniu i doświadczeniu całości psychicznej, właśnie dzięki poznaniu przezeń różnorodności, kryjącej się w jego duszy. Język mitologicznych opowieści pełni tym samym rolę pośrednika pomiędzy *ego* a tymi aspektami psychiki, które w procesie wychowania zostały wypchnięte poza strefę jego psychologicznej tożsamości. Wykroczenie poza tą strefę inicjuje integrację psychiki, stanowi zatem istotny krok na drodze rozwoju duchowego (Shinoda Bolen 1990).

Shinoda Bolen, prowadząc rozważania poświęcone polimorficznej naturze umysłu, wyróżniła kilkanaście archetypowych przedstawień bogów i bogiń. Należą do nich następujące postaci: Zeus, Posejdon, Hades, Apollo, Hermes, Ares, Hefajstos, Dionizos, Artemida, Atena, Hestia, Hera, Demeter, Persefona i Afrodyta. Wszyscy oni reprezentują odmienne aspekty ludzkiego umysłu, na przykład Zeus uosabia decyzyjność i zdolności przywódcze, Hades pogłębioną introspekcję, Hermes umiejętności komunikacyjne, Atena personifikuje mądrość, Artemida niezależność, Afrodyta zaś zmysłowość i namiętność. Według myślicielki czytanie oraz medytacja nad znaczeniem mitów, traktujących o przygodach poszczególnych bogów umożliwiają człowiekowi pogłębienie kontaktu ze swoim wnętrzem, a co za tym idzie rozpoznanie w sobie siły, której istnienia się nawet nie podejrzewało. Załóżmy, że mężczyzna skrajnie wycofany i nieśmiały dzięki lekturze mitu, dotyczącego Zeusa, odkrywa w sobie wewnętrznego przywódcę; albo kobieta, stroniąca od uczuć miłosnych, czytając o Afrodycie rozpoznaje w swej duszy tę zmysłową boginię (Shinoda Bolen 1990). Przykładów można by podać jeszcze bardzo wiele. Natomiast tym, co najbardziej w tej kwestii wydaje się istotne, jest postawienie pytania o zakres oddziaływania lektury danego mitu na psychikę konkretnego człowieka. Odpowiedź nie należy do łatwych. Biorąc pod uwagę uwarunkowania historyczno-religijno-geograficzne człowieka współczesnego, można z całym przekonaniem kwestionować możliwość oddziaływania mitów antycznych na jego świadomość,

choćby ze względu na fakt, iż kojarzą mu się one z omawianymi w trakcie procesu edukacji lekturami, a zatem z materiałem o charakterze diametralnie różnym od charakteru tekstów alchemicznych czy religijnych. Ponadto język mitów zwyczajnie nie musi przemówić do każdego, co łączy się z indywidualnymi preferencjami, związanymi z odbiorem treści symbolicznych o charakterze mitycznym. Można jednak przyjąć, iż język ten przemówi do określonej grupy ludzi, których wyobraźnia zachowała wrażliwość na mityczne obrazy (być może tym, co czyni nas wrażliwymi na mity, jest zamiłowanie do irracjonalnego wymiaru opowieści mitycznych, zawierających ponadczasową mądrość, wypływającą z głębi *psyche*). Oczywiście nie chcemy dokonywać jakiegokolwiek wartościowania, wskazujemy jedynie na różnorodność możliwych sposobów odbioru mitów, co samo w sobie stanowi zjawisko interesujące, zwłaszcza z perspektywy psychologii analitycznej. Tym samym przychylamy się do stwierdzenia, iż mit może pełnić poznawczo-integracyjną funkcję w psychice osób, do których w sposób naturalny trafia jego przesłanie. Oddziaływanie wewnętrznych bogów na człowieka, płynące z lektury mitu, ograniczyć można zatem do określonej grupy ludzi, co jednak nie usuwa w cień pytania: czy bogowie, jako archetypowe przedstawienia *psyche*, nawet jeśli mit nie jest już w stanie odsłaniać w zakresie uniwersalnym ich tajemnicy, nadal mają wpływ na psychikę współcześnie żyjącego człowieka? Jak najbardziej, lecz w przeważającej ilości przypadków jest to raczej wpływ negatywny. W psychologii głębi to, co pozostaje nieuświadomione, rządzi tym, co świadome. Człowiek współczesny zaś, jak się wydaje, już bardzo dawno temu pogrzebał swoich bogów, przeniósł ich do krainy Hadesu, w nieświadome.

Nawiązując do wcześniejszej refleksji, zapytajmy jednak: co mogą uczynić ze swymi bogami popychani przez domagające się uwagi aspekty *psyche* mężczyzna i kobieta, intencjonalnie zgłębiający znaczenie mitu? Wydaje się, że mają przed sobą cztery odmienne drogi. Mogą dążyć do bezwzględnej kontroli nad swoimi bogami, odciąć się od nich, „stać się nimi” lub też współistnieć z nimi w dynamicznej,

wymagającej intensywnej samoświadomości równowadze. Naszym zdaniem czwarta droga, choć niełatwa i stworzona dla ludzi szczególnie cierpliwych, może oferować szczęście doświadczenia wewnętrznej różnorodności. Pozostałe, każda na swój sposób, pomijają postulat psychologicznej integracji *ego* i nieświadomości, tak ważny dla Junga i japońskiej badaczki mitów.

Być może, jak sugerował Dodds, starożytni Grecy wytworzyli bogów, ponieważ już „ich” w sobie posiadali. Nazywając i obiektywizując irracjonalne, dokonali integracji tej sfery poprzez wyniesienie jej do świata zewnętrznego (prawdopodobnie analogiczny proces miał miejsce u innych ludów, uznających politeizm). Takie działanie umożliwiło im oswojenie nie poddającej się dyktaturze rozumu strefy *psyche*. Refleksja ta skłania do zadania następującego pytania: czy możliwa jest egzystencja całkowicie wykluczająca wewnętrznych bogów? Odpowiedź zależy będzie od przyjętej definicji pojęcia bogów. Jeśli rozumieć je jako nawiązujące do historii religii określenie, odnoszące się do polimorficznej natury umysłu, to najprawdopodobniej, jeżeli pozostaniemy wierni stanowisku Junga i Shinody Bolen, odpowiemy: nie, taka egzystencja nie jest możliwa.

4. ZAKOŃCZENIE

W niniejszym tekście podjęto zagadnienie wpływu wewnętrznych bogów politeizmu antycznego na duszę starożytnego Greka (myśl Doddsa) oraz postawiono pytanie o aktualność takiego wpływu na człowieka współczesnego (ujęcie Shinody Bolen). Ponadto odniesiono psychologiczne znaczenie bogów i bohaterów homeryckich do koncepcji indywiduacji, archetypów oraz nieświadomości zbiorowej (psychologia głębi Junga). Zwrócono też uwagę na wpływ, jaki mity greckie mają na zgłębiającego je obecnie człowieka. Przez nie przemawia doń jego własna psychika, czasami prowadzi poszukującego mądrości w stronę obłądki, innym razem zaś odsłania niedostrzeżone emocje, myśli bądź odczucia. Doświadczenie lektury

mitu jest w stanie obudzić zapomniane, jeszcze nierozwinięte lub zgoła wyparte aspekty naszej *psyche*, a tym samym, bez względu na początkowe motywacje konkretnego odbiorcy, czyni ono możliwym samoświadomy wgląd w nieświadomioną sferę umysłu, zawierającą archetypy (według Junga są to psychologiczne wzorce, determinujące odczuwanie, myślenie i zachowanie człowieka). Oddziaływanie archetypów może poprowadzić jednostkę w kierunku coraz bardziej złożonej znajomości polimorficznego wymiaru jej psychiki, rozpoczyna tym samym integrację sfery nieświadomej, wyrażającej się poprzez postacie antycznych bogów. Taka integracja stanowi niebagatelny krok w procesie rozwoju człowieka. Jednostka niczym w mitologicznym zwierciadle rozpoznaje w swej duszy wielopostaciową gromadę bogów, z których każdy symbolizuje zagubiony lub już odkryty fragment jej *psyche*, oddający jakiś aspekt prawdy o niej samej.

BIBLIOGRAFIA

- Dobroczyński, B. (2001). *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dodds, E. (2014). *Grecy i irracjonalność*. Kraków: Homini.
- Freud, S. (2015). *Objaśnianie marzeń sennych*. Warszawa: KR.
- Jung, C.G. (2011). *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*. Warszawa: KR.
- Jung, C.G. (2014). *Dynamika nieświadomości*. Warszawa: KR.
- Kenny, D. (2016). *A brief history of psychoanalysis: From Freud to fantasy to folly*. (https://www.researchgate.net/publication/307561841_A_brief_history_of_psychoanalysis_From_Freud_to_fantasy_to_folly), [dostęp 10/04/2022].
- Kubiak, Z. (1997). *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa: Świat Książki.
- Laverty, S. (2003). *Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations*. (<https://doi.org/10.1177/160940690300200303>), [dostęp 10/04/2022].
- Miodoński, L. (2003). *Nieświadome w idealizmie niemieckim*. W: I. Błocian, R. Saciuk (red.), *Nieświadomość to odrębne królestwo*, 53-78. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Rosińska, Z. (2002). *Freud*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Shinoda Bolen, J. (2004). *Goddesses in everywoman*. New York: Quill.

- Shinoda Bolen, J. (1990). *Gods in everyman*. New York: Perennial Library.
- Stabryła, S. (1995). *Mitologia dla dorosłych. Bogowie, herosi, ludzie*. Warszawa: PWN.
- Vedfelt, O. (1998). *Wymiary snów. Istota, funkcje i znaczenie marzeń sennych*. Warszawa: Eneteia.

THE PAGAN GODS OF THE UNCONSCIOUS. PRE-PHILOSOPHICAL GREEK THOUGHT AND THE CONCEPT OF THE POLYMORPHOUS MIND IN DEPTH PSYCHOLOGY

Abstract. This article investigates the gods and heroes of Greek myths by means of depth psychology's notions of archetypes and collective unconscious. Its main goal is to take a closer look at the potential correlation between the external (in relation to the ego) figures of gods and goddesses as understood by the ancient Greeks (influencing them in a way similar to the Homeric heroes) and the internal manifestations of the collective unconscious, which may constitute – according to Jung – the essence of the ancient deities. The article also examines the influence (both positive and negative) of the “inner gods” on the individual way of thinking, feeling and acting. Lastly, the conclusion draws attention to the value of the irrational sphere – the source of the origin of the forgotten, polytheistic gods that inhabit the psyche of modern man.

Keywords: gods; archetypes; unconscious; Carl Gustav Jung; Jean Shinoda Bolen

MICHAŁ SAWICKI

Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii
(University of Wrocław, Institute of Philosophy, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8391-2253>
michal.sawicki@uwr.edu.pl

ARIAN KOWALSKI

Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii
(University of Wrocław, Institute of Philosophy, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3813-339X>
ariankowalski4244@wp.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.07



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).
Zgłoszono: 14/04/2022. Zrecenzowano: 11/05/2022. Zaakceptowano do publikacji: 30/05/2022.

WALDEMAR FILIPEK

Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (red.), *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, ss. 412

Streszczenie. Książka składa się z wprowadzenia do debaty zarówno w języku polskim jak i angielskim oraz 12 rozdziałów (referatów). Praca zawiera także noty o autorach oraz indeks. Autorami referatów są znawcy problematyki transhumanizmu, wywodzący się zarówno z renomowanych uczelni akademickich, jak i rozmaitych ośrodków badawczych. Publikacja jest nie tylko interesująca oraz inspirująca, ale też zmusza do pogłębionej refleksji nad naturą człowieka, jego istotą oraz wpływem technologii na jego życie, a także oceną etyczną tego wpływu.

Słowa kluczowe: transhumanizm; antropologia; udoskonalanie człowieka

Problem ulepszania poznawczego człowieka jest w Polsce zagadnieniem stosunkowo nowym, które nie doczekało się jeszcze wielu opracowań. Jednakże jest ono obecnie już na tyle rozległe, że nie może być opracowywane w ramach jednej tylko dyscypliny badawczej. Stąd też coraz mocniej podkreśla się postulat interdyscyplinarnego podejścia do wspomnianego zagadnienia. Ożywiona dyskusja prowadzona jest zarówno przez przedstawicieli nauk szczegółowych, jak i humanistów.

Ostatnio dołączyli do niej autorzy artykułów, zawartych w pracy zbiorowej *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna* pod redakcją Piotra Duchlińskiego z Akademii Ignatianum w Krakowie oraz Grzegorza Hołuba z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Publikacja ta jest kontynuacją dwóch wcześniej wydanych monografii: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna* (red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018) oraz *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna* (red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019). Książka kontynuuje zatem rozpoczęte przed kilkoma laty

dyskusje nad transhumanizmem i biokonserwatyzmem. Zwrócić należy jednak uwagę, iż recenzowana praca skupia się tylko na wybranych zagadnieniach dotyczących ulepszania kognitywnego. O ich wyborze zdecydowały przede wszystkim preferencje badawcze zaproszonych do współpracy autorów.

Książka składa się z wprowadzenia do debaty (opracowanego przez redaktorów naukowych tomu, napisanego zarówno w języku polskim, jak i angielskim), w którym omówiono cel i koncepcję całej pracy, a ponadto przedstawiono zawartość treściową poszczególnych artykułów oraz z 12 rozdziałów (referatów). Praca zawiera także noty o autorach oraz indeks. Autorami referatów są znawcy problematyki transhumanizmu, wywodzący się zarówno z renomowanych uczelni, jak i rozmaitych ośrodków badawczych.

Wstęp do debaty jest wprowadzeniem w problematykę wzmocnień poznawczych. Autorzy zwracają uwagę na to, że nie wszyscy godzą się z faktem ograniczoności ludzkiego umysłu. W związku z tym w dzisiejszej kulturze istnieją znaczące nurty naukowo-badawcze o charakterze ideologiczno-filozoficzno-społecznym, zwane transhumanizmem. Jego zwolennicy formułują rozmaite postulaty ulepszania ludzkiej kondycji poznawczej. Owe ulepszenia mają dokonywać się za pomocą, mającej już na swoim koncie znaczne osiągnięcia współczesnej biotechnologii. Dynamiczny rozwój tej sfery daje według nich podstawy, aby sądzić, że spełnią się odwieczne pragnienia ludzkości o doskonałym podmiocie poznającym, którego sprawności kognitywne zostaną uwolnione od wszelkich niedoskonałości, wynikających z ludzkiej natury. Redaktorzy omawianej publikacji zwracają także uwagę na wieloznaczność terminu „wzmocnienie poznawcze” oraz na fakt, iż, posługując się nim, trzeba mieć na uwadze poszczególne konteksty, w jakich jest on stosowany. Wskazują również wyraźnie na potrzebę odróżnienia ulepszania od terapii medycznej, która odnosi się do działań podejmowanych wobec osób cierpiących na różne schorzenia psychiczne oraz neurologiczne, trwale bądź przejściowo mogące zaburzać ludzkie sprawności poznawcze. Pod

koniec wprowadzenia podkreślają również, iż monografia nie zamyka dalszych prób zrozumienia oraz krytycznego przedyskutowania wyzwań stawianych przez transhumanizm i prognozują dalsze badania w tym kierunku. Wszystkie zamieszczone w recenzowanym tomie teksty są po pierwsze próbą zrozumienia problemu kognitywnego ulepszania człowieka, a po drugie usiłowaniem krytycznego przyjrzenia się propozycjom zwolenników transhumanizmu.

Autorem pierwszego artykułu *Ulepszanie człowieka a ulepszanie poznawcze* jest Grzegorz Hołub (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie). Zaznacza, iż ulepszenie sfery kognitywnej jest jednym z głównych wątków w toczącej się debacie nad ulepszaniem człowieka. Człowiek zdolny do lepszego poznania wydaje się być lepiej wykształcony, bardziej rozwinięty, w pełni ucywilizowany. Autor skupia się na problemach koncepcyjnych, a nie kwestiach rozpatrywanych w aspekcie technicznej wykonalności zgłaszanych postulatów. Koncentruje się on na trzech typach aktywności mentalnej, a mianowicie: na zdobywaniu informacji, na wykorzystywaniu pamięci oraz na używaniu wyobraźni. Jego celem jest zasygnalizowanie pewnej fundamentalnej trudności, która towarzyszy ulepszeniu poznawczemu. Artykuł ma charakter „oczyszczenia przedpola” i przygotowania gruntu pod rozstrzygnięcie dylematu, dotyczącego tego, co i jak w sferze kognitywnej można/należy ulepszyć.

Autorem kolejnego tekstu zatytułowanego *Klasyfikacja metod wzmacniania poznawczego* jest Artur Gunia (Uniwersytet Jagielloński). W swoim artykule twierdzi, że o ile zasadniczo doskonalenie uznać można za coś pozytywnego, to jednak należy zadać sobie pytanie, czy nie budzi ono wątpliwości etycznych. W związku z tym zagadnieniem w dyskursie pojawiło się wiele stanowisk krytycznych. Ich autorzy zarówno stawiają pytania o sensowność wspomnianego działania, jak i dostrzegają różne zagrożenia dla człowieka, poczynawszy od tych związanych z naruszeniem ludzkiej godności, poprzez kwestie społeczno-ekonomiczne, aż po zagadnienia związane z ryzykiem egzystencjalnym. Autor wskazuje jednak na fakt, że nie

należy całościowo podchodzić do problematyki ulepszania. Według niego chcąc podjąć się oceny etycznej perspektywy wzmocnienia, trzeba zwrócić uwagę na poszczególne metody lub przynajmniej grupy metod. Zgodnie z tym założeniem zasadniczym celem artykułu jest przegląd oraz systematyzacja zarówno metod, technik, jak i aspektów oraz strategii związanych z problematyką wzmocnienia kognitywnego i próba ich etycznej oceny.

W artykule *Podmiot poznania w perspektywie cognitive enhancement* Piotr Duchliński (Akademia Ignatianum w Krakowie) zastanawia się, jaka jest natura podmiotu poznania w kontekście różnych strategii ulepszania kognitywnego. Autor stara się zrekonstruować idee, dotyczące ulepszania kognitywnego zawarte w *Liście do Matki Natury*, a w dalszej kolejności naturę podmiotu poznania w kontekście wybranych sposobów jego ulepszania, podejmuje także próbę sformułowania krytycznego komentarza, przyjmując określone stanowisko metafizyczne. Przedmiotem analiz są zasadniczo prace przedstawicieli zwolenników transhumanizmu oraz różne opracowania ich propozycji. Proponowana przez autora kontrargumentacja wobec też zwolenników wzmocnienia poznawczego zasadniczo mieści się w ramach szeroko rozumianej filozofii klasycznej, zakładającej epistemologiczny i metafizyczny realizm, a także psychofizyczną koncepcję natury ludzkiej. Równocześnie jest otwarta na zdobycze różnych współczesnych nauk szczegółowych. Autora interesują zasadniczo zagadnienia epistemologiczne. Korzysta on również w niewielkim stopniu z tzw. metaanalizy danych klinicznych. Przyjmując treściowo odmienny, niż czynią to transhumaniści, epistemiczny układ odniesienia dla nauki oraz dla technologii, dochodzi do wniosku, że natura ludzka determinuje obiektywny *telos* ludzkich działań.

Robert Poczobut (Uniwersytet w Białymstoku) w artykule *Ulepszanie procesów poznawczych za pomocą artefaktów* stwierdza, że w filozofii kognitywistyki wyróżnia się naturalne, sztuczne i hybrydowe systemy poznawcze. Kryterium podziału na systemy naturalne oraz systemy sztuczne stanowi geneza ich powstania, a także rodzaj

substratu, z którego są one zbudowane. Niebagatelną rolę odgrywa także architektura poznawcza, czyli organizacja oraz mechanizmy przetwarzania informacji, charakterystyczne dla danego typu systemów. Autor twierdzi, iż do niedawna centrum zainteresowania kognitywistyki stanowiły głównie systemy naturalne oraz sztuczne. Mniej uwagi poświęcano tzw. systemom hybrydowym, z którymi wiążą się ważne problemy zarówno teoretyczne, jak i praktyczne. Celem niniejszego artykułu jest analiza roli, jaką artefakty odgrywają w udoskonalaniu procesów poznawczych. Podjęte rozważania mają charakter szkicowy oraz stanowią wstęp do koncepcji hybrydowych systemów poznawczych.

Autorem kolejnego artykułu *Ulepszona wyobraźnia jako element projektu transhumanistycznego* jest Anna Bugajska (Akademia Ignatianum w Krakowie). Zauważa, że można by się spodziewać, iż wyobraźnia – jako ważny składnik procesów poznawczych, odpowiedzialnych za wgląd w przyszłość oraz planowanie – powinna znajdować się na czele kompetencji, wymagających ulepszenia dla dobra całej ludzkości. Autorka stwierdza, że nie tylko tak nie jest, ale, co więcej, odnajdujemy jedynie sporadyczne wzmianki na temat ulepszania wyobraźni w literaturze poświęconej ulepszaniu człowieka. Nie sposób znaleźć klarownego postulatu jej ulepszania, ani rezultatów badań prowadzonych nad tym zagadnieniem. W związku z tym autorka stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w ramach ruchu transhumanistycznego nie pojawia się ani pogłębiona refleksja na temat wyobraźni, ani wezwanie do ulepszania wyobraźni jako elementu części ulepszania poznawczego człowieka.

Jerzy Kopania (Akademia Teatralna w Warszawie – Filia w Białymstoku) w artykule *Kartezjanizm transhumanistyczny* twierdzi, iż przy założeniu postępującego rozwoju wiedzy oraz technologii ludzie przyszłości będą żyć w innym, niż obecnie, świecie i będą się różnić od nas jeszcze bardziej, niż my współcześnie różnimy się od swoich przodków. To założenie, w połączeniu z marzeniami o nowym, lepszym świecie, wyznacza początek nurtu myślowego, określanego

mianem transhumanizmu. Za jego prekursora uważa się Kartezjusza. Według autora to w filozofii kartezjańskiej zawiera się wszystko to, co znalazło rozwinięcie w ideologii transhumanistycznej. Jego zdaniem kartezjanizm jako filozoficzna wizja człowieka oraz świata zachowuje swoją aktualność, choć siłą rzeczy musi uwzględniać wszystko, co pojawiło się jako rezultat myślenia ludzi w następujących po Kartezjuszu pokoleniach. Zatem neokartezjanizm nadal może wnieść swój wkład w rozwój ludzkiego dziedzictwa.

Maria Nowacka (Instytut Medycyny Wsi im. Witolda Chodźki w Lublinie) w artykule *Od udoskonalania umysłu do determinizmu prozdrowotnego* twierdzi, że zasadniczym czynnikiem, determinującym wizje transhumanistów, jest pragnienie doskonałości. Dlatego zakładają oni, że rezultatem ciągłych modyfikacji zarówno ciała, jak i psychiki będzie osiąganie coraz większej doskonałości każdej z tych sfer. To z kolei będzie skutkowało doskonaleniem się ludzkiej moralności. W swoich rozważaniach autorka pomija kwestię realności nadziei związanej z rozwojem biotechnologii oraz genetyki. Zakłada jedynie, iż rozwój wiedzy jest cechą niezbywalną ludzkiej egzystencji. Wprawdzie dokonuje się on z różnymi zakłóceniami i przeżywa okresy regresu, jednak trwale zahamowany mógłby skutkować kryzysem cywilizacyjnym ludzkości.

Z kolei Tadeusz Biesaga na początku swojego artykułu *Teleologia natury ludzkiej i autoteleologia osoby a ulepszanie poznawcze człowieka* zaznacza, że w nowożytnej i współczesnej filozofii mamy do czynienia z różnymi formami negacji natury ludzkiej. Są one prezentowane w ramach dualistycznej teorii człowieka zarówno w wersji naturalistycznej, jak i spirytualistycznej. Następnie wymienia i omawia cztery formy takiej negacji: materialistyczną (naturalistyczną), egzystencjalistyczną (nihilistyczną), etyczno-normatywną oraz historyczno-techniczną. W swoich rozważaniach dochodzi do wniosku, że antropologicznie i etycznie nieuprawnione są te biotechnologiczne ingerencje w ludzkie ciało, które niszczyłyby jego jedność

cielesno-duchową, czyli tak modyfikowałyby ciało, iż przeciwstawiłoby się to życiu osobowemu człowieka.

Jacek Grzybowski oraz Michał Zembrzuski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) w artykule *Pytania o transhumanizm – nadzieja ludzkości czy antropologiczny błąd?* odbiegają nieco od wątku przewodniego monografii, gdyż skupiają się raczej na transhumanizmie jako całości, a nie wprost na sferze poznawczej. Podejmują kilka wątków, zmierzających do sformułowania odpowiedzi na postawione w tytule pytanie. Snują m.in. rozważania na temat natury ludzkiej i moralnej oceny jej modyfikacji. Podkreślają, że dyskusja na temat intelektu oraz woli jest sednem sporu klasycznej antropologii z ideami głoszonymi przez transhumanistów, gdyż dotyczy istoty człowieczeństwa. W swoich rozważaniach zwracają uwagę, że choć współczesna medycyna dokonuje spektakularnych odkryć i przełomów, a rozwijana w błyskawicznym tempie technologia pomaga ludziom w bardzo wielu dziedzinach, to jednak finalnie eksperymenty te niosą ze sobą olbrzymie ryzyko naruszenia najbardziej fundamentalnych zasad etycznych.

Teresa Grabińska w artykule *Czy świat wirtualny jest symulacją?* nawiązuje do artykułu Piotra Duchlińskiego, kwestionując jego stanowisko wobec tzw. realizmu naturalnego, a także koniecznego związku tak rozumianego realizmu z symulowaniem rzeczywistości. Stwierdza, że dla filozofa istnieje czystsza droga analizy symulowania w złożonym procesie poznania. Jest nią realizm poznawczy, wprzęgnięty w ukazywanie procesu modelowania takiego, jakim jest on w nauce. Autorka przekonuje, iż w wiedzy o modelowaniu w naukach empirycznych wprowadza się wyraźny podział na modele materialne oraz niematerialne. Oba typy modeli dotyczą pewnego rodzaju symulacji wyjściowych obiektów zjawiskowych bądź obiektów postulowanych, czyli konstruktów myślowych. Pod koniec artykułu autorka przechodzi do poszukiwania odpowiedzi na tytułowe pytanie: „Czy świat wirtualny jest symulacją?”

Urszula Kosielińska-Grabowska oraz Justyna Holocher (Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie) w artykule *Odpowiedzialność udoskonalonego lekarza* zauważają, że następstwa działania środków udoskonalających mogą decydować o życiu bądź zdrowiu innych ludzi i w związku z tym zmuszają do postawienia pytania o to, w jakim zakresie człowiek poddany ich działaniu odpowiada za skutki podejmowanych przez siebie decyzji. Autorki skupiają się tylko na jednej grupie zawodowej, a mianowicie na lekarzach-chirurgach, wśród których coraz powszechniejsze staje się zjawisko korzystania z rozmaitych metod, udoskonalających ich umiejętności. Autorki analizują obecne prawodawstwo w tym zakresie. Dochodzą również do wniosku, że w przyszłości konieczne będzie wprowadzenie adekwatnych norm prawnych i przepisów.

Maciej Manikowski (Uniwersytet Wrocławski) w artykule *Czy i jak można poznać to, co (metafizycznie) niepoznawalne?* przywołuje szereg sytuacji, obrazujących jak bardzo udoskonalanie ludzkiego bycia w świecie stawało się nadzieją na znalezienie nowocześniejszych oraz sprawniejszych sposobów doskonalenia człowieka oraz jego aparatu poznawczego. Autor dochodzi do wniosku, że obecnie nie chodzi już tylko o problem, czy ludzkość może poznawać lepiej, bo jest oczywiste, że tak się dzieje, ale o kwestię, czy można poznać wszystko. Dotychczasowy rozwój wiedzy i samego człowieka skłania do przyjęcia ostrożnego optymizmu w tej sprawie. Dotyczy to przynajmniej trzech różnych płaszczyzn: poznawczej, antropologicznej oraz metafizycznej. Dokonując analizy owych płaszczyzn, autor dochodzi do końcowego wniosku, że wspomniany wcześniej optymizm poznawczy ma jednak wyraźne granice.

Po zapoznaniu się z treścią poszczególnych artykułów łatwo można zauważyć, że zasadniczo stanowisko poszczególnych autorów mieści się w obrębie szeroko rozumianej filozofii klasycznej, poszerzonej o zdobycze filozofii współczesnej oraz wyniki nauk empirycznych. Można zaryzykować określenie ich stanowiska jako biokonserwatywne. Mimo iż krytykują transhumanizm, to w przeważającej części

nie jest to krytyka radykalna, kwestionująca całkowicie dorobek transhumanistów. Wiele zamieszczonych w recenzowanym tomie tekstów koncentruje się na odsłonięciu tzw. antropologicznych założeń, na których opierają się tezy, dotyczące ulepszania poznawczego. Jest to kluczowe, gdyż należy pamiętać, że wszystkie imperatywy, nakazujące ulepszanie poznawcze jednostki, są uwarunkowane określoną antropologią. Każda zaś epistemologia opiera się na przyjętej antropologii. Ta z kolei finalnie wyrasta z pewnej wizji rzeczywistości, opracowywanej na gruncie filozofii bytu.

Recenzowana publikacja niewątpliwie posiada wiele walorów, które sprawiają, że warto po nią sięgnąć. Zachęca czytelnika do refleksji, a także skłania do krytycznego myślenia i zadawania dalszych pytań. Choć monografii oraz artykułów na temat wzmocnień poznawczych powstało w ostatnich latach sporo, to jednak analizowana pozycja jest jedną z niewielu, które ukazały się w Polsce i zawiera odniesienia do najnowszych wyników badań nad tą problematyką, nieznanymi jeszcze polskiemu czytelnikowi. Już samo podjęcie tak niełatwego zagadnienia zasługuje na uznanie. Na uwagę zasługuje umiejętność dyskusji oraz krytycznej oceny różnych koncepcji zwolenników transhumanizmu w kontekście ulepszeń poznawczych. Autorzy poszczególnych artykułów prezentują się jako wytrawni oraz krytyczni polemici, którzy zazwyczaj z odpowiednią precyzją i wyczuciem punktuja słabe strony argumentów, przedstawianych przez zwolenników ulepszania poznawczego. Zaletą analizowanej książki jest pełen szacunek oraz odpowiednio wyważony krytycyzm wobec myślicieli, którzy poruszają się w odmiennych tradycjach badawczych niż autorzy omawianej monografii. Świadczy to o ich rzetelności, ale także o odwadze stawiania trudnych pytań i udzielania na nie mniej lub bardziej przekonujących odpowiedzi. Nie referują jedynie poglądów innych, ale w dużej mierze krytycznie się do nich ustosunkowują. Dokonując tej krytyki, formułują szereg trafnych zastrzeżeń i uwag. Tam, gdzie wydaje się to zasadne, podejmują stosowną polemikę, słusznie wskazując na określone ograniczenia

referowanych poglądów, które wymagają uzupełnienia. Na uznanie zasługuje również fakt, że prowadzona przez większość autorów narracja nie jest nadmiernie przeciążona cytatami. Formułują oni własne stanowiska, nie zasłaniając się wypowiedziami oraz komentarzami innych badaczy, co niejednokrotnie ma miejsce w pracach z zakresu humanistyki. Recenzowana publikacja ma charakter erudycyjny oraz analityczny. Mimo iż język niektórych artykułów jest ściśle naukowy, autorzy w większości unikają popadania w przesadnie niezrozumiały żargon, który często odstrasza czytelników od prac filozoficznych. Ponadto wiele artykułów zawiera trafne porównania i analogie, co pozwala na zobrazowanie poruszanych kwestii. Zaletą recenzowanej publikacji jest także to, że jej autorzy starali się precyzyjnie zdefiniować omawiane kategorie i pojęcia, które mogą być czytelnikom nieznanymi. Świadczy to dobrze o ich kompetencjach metodologicznych.

W ramach krytycznej analizy recenzowanej pracy należy zasygnalizować także jej wady, dotyczące kwestii formalno-strukturalnych oraz merytorycznych. Podczas lektury poszczególnych artykułów można odnieść wrażenie, że autorzy nadmiernie starają się przekonać czytelnika do swoich propozycji jako bezdyskusyjnie zasadnych, co wydaje się wątpliwe ze względu na szereg argumentów przeciwnych występujących w literaturze przedmiotu. Trudno ich podejrzewać o nieumiejętność przeprowadzenia rzetelnej autokrytyki. Jednak w przypadku niektórych artykułów zdecydowanie brakuje pewnej dozy bezstronności. Możliwe, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest przede wszystkim chęć zaprezentowania pozytywnego wykładu własnych poglądów. Część autorów proponuje pewną alternatywę dla krytykowanych przez siebie koncepcji, które według nich ujawniają określone braki. Na tej podstawie formułują oni własne podejście do poszczególnych zagadnień, co oczywiście z jednej strony bezsprzecznie jest dużym walorem książki, natomiast z drugiej strony może stanowić pewne ograniczenie. Wspomnianej prezentacji nie towarzyszy bowiem wystarczająco krytyczna autorefleksja. Oczywiście to

zastrzeżenie nie odnosi się do wszystkich autorów. Jednak w kilku przypadkach zabrakło wystarczająco krytycznego ustosunkowania się do własnego stanowiska.

Podsumowując, należy stwierdzić, że recenzowana książka stanowi nowoczesne studium o charakterze filozoficznym. We wszystkich tekstach, zamieszczonych w omawianej publikacji, poruszona została bardzo aktualna i intensywnie ostatnio dyskutowana problematyka. Recenzowana monografia jest w znacznym stopniu oryginalna. Jest także przykładem bardzo solidnej pracy filozoficznej w zakresie identyfikacji i syntetycznego przedstawienia problemów filozoficznych, pojawiających się na styku idei transhumanizmu i projektów naukowo-technicznych, zaangażowanych w ulepszenie poznawcze człowieka. Podjęte analizy dokonywane są w różnych aspektach, a także w kontekście różnych obszarów badawczych. Przedstawione artykuły są rzetelnie udokumentowane najnowszą literaturą. Różnorodność nie tylko podjętych problemów, ale także perspektyw badawczych, przyjętych przez poszczególnych autorów sprawia, że książka przybiera charakter mocno interdyscyplinarny. Jest ona także przykładem ostrożności badawczej autorów w formułowaniu wniosków definitywnych i normatywnych. Oceny zarówno szans, jak i zagrożeń, płynących ze wzmocnień poznawczych, są wyważone i oparte na wnikliwych analizach filozoficznych. To wszystko sprawia, że publikacja jest nie tylko interesująca i inspirująca, ale także zmusza do pogłębionej refleksji nad naturą człowieka, nad wpływem technologii na jego życie i wreszcie nad oceną etyczną tego wpływu. Trzeba przyznać, iż zespół redakcyjny odniósł sukces, zapraszając do udziału w podjętym przedsięwzięciu badawczym i publikacyjnym grono uznanych uczonych, reprezentujących różne dyscypliny i subdyscypliny naukowe. Treść monografii spełnia więc swoje podstawowe zadanie, a mianowicie przekonuje czytelnika do tego, że omawiane w niej problemy zasługują na bliższe zainteresowanie i na dalszą debatę na ich temat.

Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (eds.), *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna [Human cognitive enhancement. A philosophical perspective]*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, pp. 412

Abstract. This book consists of an introduction to the debate in both Polish and English and 12 chapters (papers). It also includes details about the contributors and an index. The papers are written by a dozen or so well-known experts on transhumanism, who come from renowned academic institutions and various research centers. The publication is not only interesting and inspiring, but also forces one to reflect on the nature of man, his essence and the impact of technology on his life, as well as the ethical evaluation of this impact.

Keywords: transhumanism; anthropology; human enhancement

WALDEMAR FILIPEK

Akademia Ignatianum w Krakowie

(Jesuit University Ignatianum in Krakow, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5121-3805>

filipek.waldemar@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2022.58.R.01



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 12/12/2021. Zrecenzowano: 09/01/2022. Zaakceptowano do publikacji: 26/04/2022.

MAREK ŁAGOSZ

Błąd panpsychistycznego redukcjonizmu. Fundamenty nienowej ideologii. Philip Goff, *Błąd Galileusza. Fundamenty nowej nauki o świadomości*, tłum. Jacek Jarocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2022, ss. 238

Streszczenie. Książka Philipa Goffa jest pozycją z zakresu szeroko rozumianej filozofii umysłu z wątkami filozofii i metodologii nauk przyrodniczych. Łączy w sobie dość umiejętnie styl popularnonaukowy z fragmentami o charakterze bardziej systematycznej analizy naukowej oraz filozoficznej. Poza centralnym tematem rozważań, jakim jest kwestia panpsychizmu, znajdujemy w niej m.in. odniesienia do znanych w filozofii świadomości eksperymentów myślowych, jak: „jak to jest być nietoperzem?”, „pokój Marii”, „chiński pokój” czy problem „filozoficznych zombie”. Mimo licznych uwag krytycznych książkę należy uznać za względnie wartościową. Poszerza ona horyzont ontologicznych sporów o panpsychizm – m.in. w kontekście przyrodoznawstwa (fizjologia wyższej czynności nerwowej, neuronauki, mechanika kwantowa).

Słowa kluczowe: Philip Goff; świadomość; umysł; panpsychizm; redukcjonizm; materializm

Książka Philipa Goffa jest opracowaniem z zakresu szeroko rozumianej filozofii umysłu z wątkami filozofii i metodologii nauk przyrodniczych. Łączy w sobie dość umiejętnie styl popularnonaukowy z fragmentami o charakterze bardziej systematycznej analizy naukowej. Poza centralnym tematem rozważań, jakim jest kwestia panpsychizmu (niżej poświęcam jej najwięcej uwagi), znajdujemy tam m.in. odniesienia do takich znanych w filozofii świadomości eksperymentów myślowych, jak: „jak to jest być nietoperzem?”, „pokój Marii”, „chiński pokój” czy problem „filozoficznych zombie”. Ponieważ są to motywy dobrze znane z literatury przedmiotu, a przemyślenia autora nie przynoszą specjalnych nowości w tym zakresie, nie ma potrzeby się na nich skupiać.

W omawianej książce Goff opowiada się (co prawda nie bez pewnego sceptycyzmu) za specyficznym rozumianym panpsychizmem („emergentny panpsychizm”), a przeciw stanowiskom materializmu

oraz dualizmu w ontologii świadomości. Sceptycyzm, jaki piszący te słowa ma wobec preferowanej przez autora koncepcji, jest znacznie większy od tego, który wyraża autor omawianej publikacji. Dlatego poniżej skupię się głównie na uwagach krytycznych wobec zaprezentowanej przez autora wersji panpsychizmu. Przy czym punktem mojego odniesienia będzie nie tylko panpsychizm jako przyjmowany punkt widzenia w ontologii świadomości, lecz także – zgodnie z tokiem myślenia samego autora – jako podstawa filozofii praktycznej (filozofii ekologii oraz etyki).

Goff odnosi się stosunkowo szeroko do materialistycznych koncepcji świadomości. Jednak stanowisko materializmu przedstawia tak, aby ułatwić sobie jego krytykę. Pisze on: „Tak naprawdę materializm jest poglądem, że uczucia i doświadczenia są *tożsame* ze stanami mózgu” (s. 103). Tak rozumiany materializm ma być fałszywy z punktu widzenia możliwości istnienia filozoficznych zombie. Nie rozstrzygając, czy rzeczywiście taka możliwość przeczy materializmowi w zaproponowanej przez Goffa wersji¹, stwierdzam, że autor – na potrzeby swojej krytyki – przedstawia skrajnie redukcyjną postać materializmu. Zgadzam się przy tym, że utrzymywanie, iż mózg wytwarza świadomość (jak – dajmy na to – nerki wytwarzają mocz) nie jest właściwym, jasnym czy najszcześniejszym przedstawieniem relacji między fizjologią wyższej czynności nerwowej a świadomością. Przede wszystkim dlatego, że – w przeciwieństwie do przypadku nerek i moczu – nikt nie wie, jak to wytwarzanie przebiega. Jednak subtelny, nieredukcyjny materializm nie musi jakoś szczególnie akcentować tego „momentu produkcyjnego”. Wystarczy, że przyjmuje silną egzystencjalną korelację, chociażby na zasadzie mocnej superwencji (bez odpowiednich struktur materialnych, nad którymi jest nadbudowana, świadomość nie może istnieć, a wszelkie zmiany w „szeregu mentalnym” ufundowane są na zmianach w „szeregu

1 Czy z samej możliwości istnienia zombie może wynikać fałszywość redukcyjnego materializmu? Zdaje się, że dopiero ich realność przeczyłaby temu ostatniemu.

fizycznym”) między strukturami materialnymi a materialnym – materialnym właśnie ze względu na tę korelację – zjawiskiem świadomości.

Jeśli chodzi o obronę kwestionowanej przez różnych skrajnych redukcjonistów realności świadomości (świadomość jako sugestywne złudzenie ontologiczne), to panpsychizm, preferowany przez Goffa, jest środkiem zupełnie nadmiarowym. Autor pisze: „Pozwalał on [panpsychizm – M.Ł.] uznać świadomość – tę prawdziwą, jakościową i subiektywną – za realną, a zarazem był całkowicie spójny ze świadectwami nauk empirycznych” (s. 127). Czy jednak po to, aby uznać „psychizm” za jeden z wymiarów bytu realnego, potrzeba owego „pan...”? Czy spójność panpsychizmu z empirią naukową nie jest tego samego typu, co spójność z nią założenia istnienia jakiegokolwiek obiektu lub charakterystyki, które nie dają się wprawdzie potwierdzić doświadczalnie, lecz zarazem nie stoją w sprzeczności z dotychczasowymi ustaleniami nauk przyrodniczych? Pozostawiam te pytania bez odpowiedzi.

Zdaniem Goffa nauki przyrodnicze opisują jedynie zachowanie się układów materialnych i wyjaśniają różne zjawiska fizyczne w oparciu o stwierdzone wcześniej prawidłowości (uznane prawa naukowe), a nie odkrywają „wewnętrznej natury materii”², więc istnieje potrzeba stworzenia teorii, która raz na zawsze tę „wewnętrzną naturę” wyświekli. Zaskakujące jest to, że – zdaniem autora – jest nią właśnie panpsychizm, gdyż „(...) nie ma innego niż świadomość kandydata na wewnętrzną naturę materii” (s. 143). Autor najwyraźniej nie dostrzega innych możliwości, jeśli chodzi o „kandydatów”.

Uznanie, że materia ma naturę fizyczną, wymagałoby – jak można sparafrazować argumentację Goffa (s. 144-145) – także uznania, że w pewnych wypadkach (mózg czy szerzej: elementy układu

2 Nie eksplikując pojęcia „wewnętrznej natury”, powiem, że jestem przeciwnego zdania, gdyż uważam, iż postęp nauk empirycznych (przyrodniczych) w formułowaniu kolejnych praw i wyjaśnianiu coraz to nowych faktów (zjawisk) krok po kroku odkrywa przed nami kolejne pokłady „wewnętrznej natury materii”.

nerwowego) ma ona także naturę psychiczną, a zatem mielibyśmy dwie natury. Jednak w imię naukowej „prostoty” („argument z prostoty”, s. 145) autor decyduje się właśnie na panpsychizm. Mamy zatem teorię prostą i niesprzeczną, ale niedorzeczną. Jest ona nie-dorzeczna, gdyż tak naprawdę nie wiemy, o czym mówimy, gdy przypisujemy rzeczom fizycznym oraz ich charakterystykom („elektronom”, „masom”, etc.) świadomość jako ich wewnętrzną naturę (s. 146). Poza tym swoją argumentację przeciw dualizmowi psycho-fizycznemu autor przeprowadza na podstawie źle – moim zdaniem – zinterpretowanej reguły brzytwy Ockhama. Zamiast utożsamiać tę ostatnią z zasadą prostoty metodologicznej³, należałoby raczej rozumieć ją w duchu klasycznej idei prawdy. Krótko mówiąc: nie należy zakładać więcej niż w rzeczywistości jest, ale także – nie mniej niż jest (nie mniej niż wymaga tego w danym przypadku realistycznie, a nie konwencjonalistycznie, pojęty kontekst eksplanacyjny).

Wracając do preferowanego przez autora „panpsychizmu Eddingtona”, silnie podkreślana jest jego niedualistyczność: cząstki nie mają dwóch różnych palet własności (fizycznych oraz świadomościowych), lecz po prostu własności fizyczne (masy, ładunki, spiny) „(...) same są formami świadomości”; „(...) w swej wewnętrznej naturze masa jest postacią świadomości” (s. 146). I tak, odwołując się do – całkowicie w tym przypadku semantycznie rozmytej – kategorii „formy świadomości”, Goffa niczym alchemik odkrywa przed nami wewnętrzną naturę materii. Sugeruje przy tym, że bez panpsychizmu (czy też poza panpsychizmem) wewnętrzna natura materii (np. masy) „(...) jest całkowicie nieznaną” (s. 146-147). Agnostycyzm wynikający – zdaniem autora, co samo w sobie jest kontrowersyjne – z niezdolności fizyki do rozpoznania wewnętrznej natury własności fizycznych⁴, zastępuje on

³ Zasada ta nie postuluje prostoty „za wszelką cenę”.

⁴ Zarzuty Goffa wobec fizyki idą dalej. Niestłuszenie traktuje ją tylko jako „narzędzie do przewidywania”, a nie – teorię rzeczywistości. Tak, jakby zdolności predykcyjne fizyki nie polegały na teoretycznym rozpoznaniu świata materii.

błędem „nadinterpretacji”, czy też – jak to można nazwać inaczej – radykalnego emergentyzmu⁵. Mamy tu także ewidentne definicyjne *ignotum per ignotum*: nieznaną wewnętrzną naturę określamy jako „postać (formę) świadomości”. Jednak świadomość jest – jeśli chodzi o przypisywanie jej innym niż ja sam istotom – kategorią analogiczną. Wprowadzamy ją na drodze analogii proporcjonalności: tak jak *ja* mam się do przeżywanej we własnym doświadczeniu fenomenologicznym świadomości, tak *ty* masz się do swojej. W przypadku zaś panpsychizmu należałoby powiedzieć – tak też elektron (czy jakaś inna cząstka lub własność fizyczna) ma się do swojej. Skoro jednak tak trudno jest uzmysłowić sobie „jak to jest być nietoperzem?”⁶, to kwestia: „jak to jest być elektronem?”, zdaje się być zupełnie zaporowa. Chyba że posuniemy się do podejrzanych animizacji czy też antropomorfizacji.

Skoro nie wiadomo, czym jest świadomość cząstki fizycznej, to może zapytajmy: skąd wiemy, że ona ją w ogóle ma? Tu w sukurs Goffowi przychodzi „teoria zintegrowanej informacji” (TZI), w której przyjmuje się, że „(...) miara zdolności do integrowania informacji (...) jest zarazem miarą świadomości” (s. 43). Osobliwość zaś użycia tej teorii przez Goffa polega na raczej mało odkrywczym stwierdzeniu: „Niemal każdy system fizyczny – nawet pojedyncza cząsteczka – wiąże się z *pewnym* stopniem zintegrowanych informacji (s. 149). Ostatnie stwierdzenie to ogólnik, który ma usprawiedliwić panpsychizm w świetle TZI. Lecz przecież, jeśli już, to w filozofii świadomości uprawianej na materialistycznych podstawach, nie o jakiś tam „pewien” stopień integracji chodzi, lecz o niezwykle silny

5 Lapidarnie błąd ten korygował, idąc jednak w przeciwnym kierunku, Graham Harman, pisząc: „Zamiast rozdawać dusze ziarenkom piasku i kamieniom, spróbujmy znaleźć coś piaszczystego i kamienistego w ludzkiej duszy”. Harman, P. (2013). *Traktat o przedmiotach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 89.

6 Sprawa nie jest w tym wypadku beznadziejna, gdyż nietoperz, podobnie jak człowiek, jest ssakiem i istnieją między nimi podobieństwa w budowie układów nerwowych – z czego można wysuwać pewne analogie „doznaniowe”.

i wysoki – chociaż nie do końca rozpoznany czy określony (niezwykła złożoność mózgu, złożone sztuczne sieci neuronalne, które próbują imitować złożoność mózgu, itp.). Sam autor pisze przecież, że są w mózgu słabiej zintegrowane układy, którym nie przypisuje się świadomości.

Wracając jeszcze do wspomnianej już wyżej „brzytwy Ockhama”, Goff wskazuje – za „nawróconym” na panpsychizm Davidem Papineau – że, aby nie traktować „doświadczeń” jako dodatkowych względem zachodzących w mózgu procesów fizycznych (pojawiają się one jako dodatkowe, gdy np. wybudzamy się ze snu, pozbawionego marzeń sennych), należy przyjąć, iż „Doświadczenia *po prostu* są fizycznymi procesami mózgowymi” (s. 153). Zatem „(...) gdy zapadamy w głęboki sen, procesy mózgowie wciąż są doświadczeniem (...)” (tamże). I w tym momencie panpsychizm schodzi się z materialistycznym redukcjonizmem. Uchyła się dualizm – przy wadliwym rozumieniu „brzytwy Ockhama” jako postulatu prostoty – poprzez arbitralne utożsamienie fenomenów psychicznych („doświadczeń”) z procesami fizycznymi. Zresztą taki redukcjonizm grozi także ujęciu Goffa. Skoro bowiem nie wiemy, czym są cząstki materii jako formy (postaci) świadomości, to nie potrafimy odróżnić tych form od form wyższych – zwierzęcych lub ludzkich. A stąd już tylko krok do sprowadzenia ludzkiej świadomości do jakiejś „kwantowej chmury”⁷. W ten sposób ściągamy ze świadomości nimb tajemniczości i wyjątkowości, jest ona – jak twierdzi wspomniany Papineau – „(...) całkowicie zwyczajną i wszechobecną własnością fizyczną, na przykład masą czy ładunkiem elektrycznym” (s. 154). Zdaniem przywołanych autorów (Goff najwyraźniej podziela, a w każdym razie traktuje poważnie, poglądy Papineau), jeśli chcemy rzeczywiście odrzucić „magiczność” świadomości „(...) musimy wyrugować przekonanie, że może ona występować tylko w specjalnych okolicznościach” (tamże). Tymczasem występowanie czegoś „w specjalnych okolicznościach”

7 Słusznie zatem William James nazwał panpsychizm „teorią pyłu umysłowego” (s. 155)

wcale nie musi oznaczać „magiczności”, lecz na przykład rzadkość (niskie prawdopodobieństwo) występowania, nietypowość czy wysoki stopień skomplikowania. Poza wskazanym błędem rzeczowym (utożsamienie wymogu specjalnych okoliczności z „magicznością”), krytykowany pogląd jest niebezpieczny, gdyż grozi obniżeniem rangi człowieka jako istoty świadomej i rozumnej – dehumanizacją.

Przywołane już wyżej Jamesowskie określenie panpsychizmu jako „teorii pyłu umysłowego” trafnie oddaje także i tę okoliczność, że panpsychizm zupełnie nie radzi sobie z „problemem połączenia”: „(...) jak od małych świadomości, obecnych w cząstkach elementarnych, przejść do dużych bytów świadomych w rodzaju ludzkiego mózgu?” (s. 154). Goff stwierdza, że jest to pewna trudność dla panpsychizmu⁸, a należałoby powiedzieć – zasadnicza. Zupełnie analogicznie do tego, jak materialści lub neurofizjologowie nie radzą sobie z zagadnieniem wytwarzania świadomości przez struktury mózgowe, panpsychiści nie są w stanie wytłumaczyć, jak „małe świadome umysły” (s. 156) cząstek składają się np. na ludzką świadomość. Nic jednak dziwnego, bo – aby wiedzieć, jak coś działa, trzeba wprawdzie wiedzieć (przynajmniej w pewnym ograniczonym zakresie), czym to jest. Nie wiadomo zaś kompletnie – jak to już było powiedziane – na czym polega bycie świadomym (bycie „prostą jakością subiektywną”, s. 157) przez elektron. Goff nazywa wskazaną trudność „luką panpsychistyczną” (s. 158) i próbuje podać sposób na jej usunięcie. Drogą do tego ma być proces odwrotny do składania całych wyższych świadomości ze świadomości (czy też raczej „świadomostek”) cząstek elementarnych, czyli dekompozycja. Jako punkt wyjścia swojego rozumowania przyjmuje on fakt medyczny przecięcia ciała modelowego, przez co obie półkule mózgu tracą wzajemną komunikację (s. 160). Świadomość pacjentów z podzielonym mózgiem dzieli się jakby na dwie, ale każda z tych części charakteryzuje się pewną jednością, integralnością. A teraz zasadnicza myśl Goffa: „(...) kontynuując ten

8 „(...) pogląd ten boryka się z pewnymi trudnościami” (s. 154).

proces – zejdziemy w końcu do poziomu składających się na mózg cząstek elementarnych, na którym świadomość będzie maksymalnie *rozłączona*. Gdy zaś odwrócimy ten proces, otrzymamy umysłowe połączenie” (s. 164).

Jednak z tego, że rozłączenie półkul mózgowych przez przecięcie ciała modzelowatego skutkuje pojawieniem się niejako dwóch rozłącznych (rozdzielonych) świadomości (choć w sobie zintegrowanych, stanowiących jedność), nie wynika, iż dzieląc tak mózg aż do pojedynczych cząstek elementarnych, otrzymujemy mnóstwo rozłącznych świadomości właściwych tym cząstkom⁹. Należy raczej przyjąć, że przy podziale mózgu szybko – o wiele szybciej niż dopiero po dojściu na poziom cząstek elementarnych – świadomość zupełnie zniknie. Zgodnie z TZI jest to najbardziej prawdopodobne. Takie zaś proste mereologiczne rozumienie świadomości, że każdy kawałek organu obdarzonego świadomością (mózgu) ma świadomość, jest trudne do przyjęcia – przeczy w zasadzie zarówno TZI, jak i strukturalizmowi koncepcji emergencyjnych. Goff przypuszcza, że za połączenie tak rozłączonych świadomości odpowiadają „(...) *ujednolicone cele poznawcze* mózgu (...)” (s. 165). Jak jednak mózg, który został uprzednio „rozsypany” (zdekomponowany) albo w ogóle jeszcze nie był „złożony”, może mieć cele poznawcze? Czyżby chodziło tu o jakieś cele, działające w ewolucji tego organu?

Na marginesie niejako dodam, że odwoływanie się autora do interpretacji kwantowo-mechanicznego eksperymentu typu EPR zdaje się być zupełnie „od rzeczy” w kontekście „problemu złożenia”. Nie potrzeba tu sztucznego nawiązywania do mechaniki kwantowej; wystarczy uznać zasadę emergency strukturalnej (nowe jakości, np. świadomość, pojawiają się na poziomie odpowiednio rozbudowanych struktur). Już prosty materializm mechanistyczny zupełnie słusznie głosił, że pewne całości, złożone z elementów, mają

9 „(...) każda cząstka elementarna, która się na niego składa (na martwy mózg – M.L.), jest świadoma” (s. 164).

inne własności niż te elementy¹⁰. Emergentyzm – ale ten zwykły, a nie panpsychistyczny („emergentny panpsychizm”) – jest bardziej wiarygodny ze względu na większą powściągliwość, jeśli chodzi o założenia ontologiczne: nie zakłada świadomości na poziomie podstawowych elementów struktury mózgowej ani jej mniej złożonych (słabiej zintegrowanych) podstruktur. Przy czym wspomniana powściągliwość (czy też „oszczędność”) nie jest bynajmniej zaletą samą w sobie (o czym już pisałem wyżej w związku z interpretacją „brzytwy Ockhama” przez pryzmat postulatu prostoty). Jednak w sytuacji, w której kompletnie nie wiemy, na czym miałyby polegać świadomość cząstek elementarnych czy mas, umiarkowanie w obdarzaniu świadomością bytów z niższych szczebli niż ludzki czy zwierzęcy wydaje się być rozsądne. Tym bardziej, że – zgodnie ze wspomnianym wyżej emergentnym panpsychizmem – świadomość może być charakterystyką bezobjawową. Za Heddą Hassel Mørch Goff pisze: „Natomiast emergencja *wewnętrzna* to wyłanianie nowych form świadomej natury wewnętrznej, która może, ale nie musi, przejawiać się w zachowaniu” (s. 176).

Pozostając jeszcze przy emergentnym panpsychizmie, trzeba powiedzieć, że – w ujęciu Goffa – okazuje się on jawnym redukcjonizmem. Pozbywa się bowiem dualistycznej konieczności uznania niematerialnych umysłów właśnie poprzez akt redukcji. Emergentny panpsychista odwołuje się do praw, które „(...) łączą odpowiedzialne za świadomość mikropoziomowe procesy mózgowe z procesami makropoziomowymi.” (s. 181), a nie z jakimiś – jak to jest w dualizmie – „(...) zdarzeniami w niematerialnym umyśle” (tamże). Wspomniany redukcjonizm jawnie wybrzmiewa w następującym fragmencie tekstu

10 Także na marginesie wspomnę, że w sięganiu do mechaniki kwantowej Goff nie jest bynajmniej oryginalny. U nas dużo wcześniej rudymetów świadomości na poziomie kwantowym doszukiwał się Włodzimierz Sedlak – choć trudno powiedzieć, że przekonująco i z powodzeniem. Zob. przykładowo: Sedlak, W. (1980). *Homo electronics*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy. Wspominam o tym w: Łagosz, M. (2016). *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

(umieszczonym – jakby dla kamuflażu – w przypisie): „(...) makropoziomowe formy świadomości utożsamia się tu z wewnętrzną naturą makropoziomowych stanów mózgu, a zatem obserwowalną aktywność stanów mózgu można utożsamiać z działaniem makropoziomowej świadomości” (tamże). Mówiąc jeszcze inaczej: zupełnie nieokreślony panpsychizm staje się zwykłym materializmem, nie znamy bowiem żadnych innych własności cząstek materii, jak tylko fizyczne, a przypisywanie im świadomości jest czysto deklaratywne. Mimo tej deklaratywności Goff uważa, że panpsychizm uwalnia fizykę do błędnego koła lub regresu, gdyż umożliwia wyjaśnienie własności fizycznych, np. masy, bez odwoływania się do innych własności fizycznych. „Skoro masa – pisze Goff – jest formą świadomości, wówczas, określając naturę tej ostatniej, stwierdzamy zarazem, czym jest ta pierwsza” (s. 192). Problem tylko w tym, że my nie potrafimy określić natury „tej ostatniej”, tj. natury świadomości masy.

Mimo swojej skłonności do panpsychizmu, Goff zachowuje pewną dozę sceptycyzmu, gdy pisze: „(...) niemal wszystkie przyjmowane dziś teorie świadomości napotykać poważne przeszkody teoretyczne. Każda z nich boryka się ze swym własnym »trudnym problemem«” (s. 182). Zdaniem piszącego te słowa świadczy to właśnie o tym, iż świadomość jest czymś zupełnie wyjątkowym w obszarze bytowości, stanowi pewien specjalny „naddatek” i „nadmiar” wobec tego, co fizyczne, a nie jest po prostu jego „wewnętrzną” naturą.

Ostatni, piąty rozdział książki ujawnia w końcu ideologiczne podstawy całej tej nieprzekonywującej ekwilibrystyki myślowej, jaką autor wykonuje na rzecz panpsychizmu. Chodzi tu o ekologizm, związany z przeciwdziałaniem rzekomemu (a w każdym razie naukowo problematycznemu) antropogenicznemu ociepleniu klimatu. U podstaw niewłaściwego traktowania przyrody przez człowieka leży „grzech dualizmu”: „Jeśli zatem dualizm jest prawdziwy, nie zachodzi żaden autentyczny związek pomiędzy człowiekiem a przyrodą” (s. 202). Nie jest to jednak prawdą. Świadomość (duch) jest – jak to można ująć, pozostając w zgodzie z dualizmem – zjawiskiem emergentnym, lecz

wyłonionym przecież – w znanym nam przypadku – na podłożu materii organicznej. Nawet zatem w materializmie nieredukcyjnym związek ten może być postrzegany jako bardzo silny. Nie mówiąc już o ujęciu teistycznym (teologicznym), gdzie mamy jedność całego stworzenia w Bogu.

Dla poszanowania przyrody naprawdę nie trzeba aż tak radykalnego i mało prawdopodobnego stanowiska, jak panpsychizm, ani opowiadania o „wyrafinowanym życiu psychicznym” roślin (s. 204). Panpsychizm nie jest jedynym środkiem do harmonijnego współistnienia z przyrodą. Wobec obdarzenia roślin życiem psychicznym „wzruszające” jest też głębokie zatroskanie autora o moralną kondycję wegan i wegetarianów. Panpsychizm w wydaniu Goffa i filozofów, których on wspiera, ma być fundamentem nienowej przecież wcale ideologii – ideologii „braterstwa” i „miłości” między człowiekiem a przyrodą. Można się spodziewać, że ktoś na tej ideologii dużo zarobi; wielu jednak na pewno straci. Z ekologizmem, propagowanym rozmyślnie lub przyjmowanym naiwnie w imię nobilitacji przyrody, trzeba uważać, gdyż łatwo doprowadzić on może do degradacji i poniżenia człowieka.

W książce Goffa najlepszy według mnie jest rozdział ostatni – w swej części poświęconej wolności człowieka. Z większością stwierdzeń autora na jej temat wypada mi się po prostu zgodzić. Ani jednoznaczny determinizm, ani indeterminizm (determinizm statystyczny) mechaniki kwantowej nie są w stanie uzasadnić wolności. Czy lepiej radzi sobie z tym panpsychizm? Nie. Dlatego Goff pisze m.in.: „Pewne fakty muszą zatem pozostać niewyjaśnione. Dlaczego nie mogłyby nimi być decyzje wolnego podmiotu działania?” (s. 212). Z tezą, ukrytą za tym pytaniem retorycznym, należy się zgodzić, a nawet wzmocnić ją z postaci problematycznej do kategoriycznej: decyzje wolnego podmiotu działania są niewyjaśnialne w ramach paradygmatu nauk przyrodniczych (inkompatybilizm). Przypuszczenie zaś tej zasadniczej niewyjaśnialności nasuwa myśl o pozaprzyrodniczej (supranaturalnej) podstawie ludzkiej wolności.

Nawet jednak w kwestii wolności Goff nie zachowuje do końca teoretycznego umiaru. To, co pisze on o decyzjach podejmowanych przez cząstki w kwestii poddania się pewnym skłonnościom (s. 218), jest zupełnym kwantowo-mechanicznym *science fiction*. A do tego wszystkiego uzależnia on ludzką wolność od wolności cząstek (od tego, że nie są one „bezwolne”): „Jeśli ludzie są wolni, wolna jest też materia, z której się składamy” (s. 219). Czy jednak w materii bije źródło ludzkiej wolności? Jak do tej pory – poza gołosłownymi zapewnieniami niektórych panpsychistów – nikt tego nie wykazał, a intuicje całej wielkiej tradycji idealistycznej (w tym teistycznej) w kwestii wolnej woli są zgoła inne.

Na sam koniec swoich rozważań autor ujawnia wreszcie to, co może niepokoić czytelnika przez całą lekturę książki: czym jest w końcu ta świadomość obiektów (cząstek) fizycznych. Otóż jest ona czymś bezpostaciowym: „Bezpostaciowa świadomość nie jest zatem ponadnaturalna, lecz stanowi wewnętrzną naturę bytu fizycznego: czasoprzestrzeni” (s. 222). „Zwyczajne stany świadomości” zaś „(...) to wewnętrzną naturę posiadających masę obszarów czasoprzestrzeni” (tamże). Wynika stąd chyba, że skała lub elektron posiadają „zwyuczajne stany świadomości”. Jeśli zaś przez te ostatnie rozumieć stany świadomości właściwe ludziom, to – w wymiarze tej doskonałości, jaką jest świadomość – jesteśmy zrównani z przedmiotami fizycznymi. Do tego wszystkiego Goff obwieszcza nam nieśmiertelność – „w pewnym sensie” po naszej śmierci główny komponent każdego indywidualnego świadomego umysłu – bezpostaciowa świadomość – nie zniknie. Mamy tu wreszcie – nie od niedawna przecież modne na Zachodzie – osadzenie myślenia w mistyce Wschodu („wyznawcy hinduizmu” itp., s. 225). W perspektywie wspólnej wszystkiemu bezpostaciowej świadomości – czego uświadomienie „(...) skutkuje nieskończonym współczuciem oświeconych (...)” (s. 228) – ugruntowuje się obiektywność etyki (tamże). Uznania jednak współczucia (empatii) wobec istot, mogących odczuwać jakieś krzywdy z naszej strony (a nie są nimi raczej elektrony czy inne pozbawione życia

przedmioty), jako podstawy moralności nie trzeba wcale uzależniać od „mistycznej” koncepcji bezpostaciowej świadomości.

Jest dla mnie zupełnie zrozumiałe i naturalne, że autor kończy swoją rozprawę nawiązaniem do kwestii etycznych. W pewnym bowiem sensie etyka jest najwyższą formą i celem ontologii jako filozofii pierwszej (po cóż bowiem roztrząsać naturę rzeczy, jeśli poznanie to nie ma być odnoszone do dobra i jemu służyć). Dziwi mnie tylko, że chce on opierać moralność na tak „bezpostaciowej” (rozmytej, rozcieńczonej) ontologii świadomości, jaką jest panpsychizm. Po lekturze książki Goffa można dojść do przekonania, że tytułowy „błąd Galileusza” (polegający na „(...) zmuszeniu nas do przyjęcia takiej koncepcji przyrody, w myśl której świadomość to w sposób konieczny i nieunikniony tajemnica”, s. 29)¹¹ pozostaje w mocy – przynajmniej w tym sensie, że autor tej tajemnicy nie rozwiewa.

Mimo licznych uwag krytycznych książkę Philipa Goffa należy uznać za względnie wartościową. Poszerza ona horyzont ontologicznych sporów o panpsychizm – m.in. w kontekście przyrodoznawstwa (fizjologia wyższej czynności nerwowej, neuronauki, mechanika kwantowa).

The Error of Reductionist Panpsychism. The Foundations of an Old Ideology. Philip Goff, *Błąd Galileusza. Fundamenty nowej nauki o świadomości*, [Galileo's Error: Foundations for a New Science of Consciousness, New York: Pantheon Books, 2019], trans. Jacek Jarocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2022, pp. 238

Abstract. Philip Goff's book is an entry in the field of broadly defined philosophy of mind, as well as in the philosophy and methodology of natural sciences. It combines quite skillfully a popular scientific style with a more systematic scientific analysis. In addition to its central topic, which is the question of panpsychism, we find references to well-known thought experiments in the philosophy of consciousness. Despite numerous criticisms the

¹¹ Koncepcja ta wynikać ma z dwóch Galileuszowych przesłanek: (1) nauki przyrodnicze są ze swej istoty ilościowe; (2) to, co jakościowe, nie może zostać wyjaśnione przez odwołanie się do tego, co ilościowe (tamże).

book is a relative valuable addition to the existing literature, broadening the horizon of the ontological disputes about panpsychism in the context of natural science (physiology of higher nervous activity, neuroscience, quantum mechanics).

Keywords: Philip Goff; consciousness; mind; panpsychism; reductionism; materialism

MAREK ŁAGOSZ

Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii

(University of Wrocław, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8502-4922>

lagosz@o2.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.R.02



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 27/02/2022. Zrecenzowano: 10/03/2022. Zaakceptowano do publikacji: 11/04/2022.

HOVAV RASHELBACH

The Beauty in Art as a Gateway to the Appearance of the Truthfulness of Existence. *On Beauty and Being: Hans-Georg Gadamer's and Virginia Woolf's Hermeneutics of the Beautiful*, by Małgorzata Hołda, Peter Lang GmbH, Berlin 2021, pp. 310

Abstract. The book develops the current hermeneutic discourse concerning the notions of beauty and Being. It includes a discussion of melancholic beauty and its interconnection with the act of art's creation. According to M. Hołda, the writings of both authors demonstrate a treatment of beauty based on ancient Greek thought, especially from the times of Plato and Aristotle. Gadamer reaffirms the intimate relationship between beauty and Being, which is also revealed in Woolf's literary work.

Keywords: beauty; being; Hans-Georg Gadamer; hermeneutics

In her insightful book on beauty and Being, Hołda presents a renewed point of view regarding the issue of beauty and its implications for human existence. She does this through the unique fictional writing of Virginia Woolf (1882-1942) and its correlation with the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer (1990-2002). With clarity and engagement, Hołda shows that Woolf and Gadamer share a similar worldview regarding the role of beauty and artwork in our lives. For that purpose, Hołda discusses the similarities between a variety of philosophical themes from Gadamer's philosophy and aspects of Woolf's fictional imaginings. The book develops the current hermeneutic discourse concerning the notions of beauty and Being. It includes a discussion of melancholic beauty and its interconnection with the act of art's creation. According to Hołda, the writings of both authors demonstrate a treatment of beauty based on ancient Greek thought, especially from the times of Plato and Aristotle. Gadamer reaffirms the intimate relationship between beauty and Being, which is also revealed in Woolf's literary work.

Hołda draws our attention to the Gadamerian philosophy of art as resting on the notion of play, which is the metaphor for the reader's lived experience of lingering in front of an artwork. Therefore, the aesthetic experience is an event where the linguistic material combines with human fragility and openness to beauty (p. 262-263). The fusion of the horizon of artwork and that of the reader/viewer provides, at the same time, a creative bridge between thought and a worldview. Following Gadamer, Hołda asserts that "all encounter with the language of art is an encounter with an unfinished event and is itself part of this event" (p. 19). This way of viewing an artwork (e.g., a poem) accords with Woolf's literary approach, which is exceptional in its use of a specific writing style defined as a "stream of consciousness technique" (p. 16-17). Woolf's way of telling a story allows for the truth of Being to be disclosed – it is revealed as dwelling in the characters' consciousness. In this respect, there is a correlation between the 'stream of consciousness' and Gadamer's phenomenological approach regarding the role of beauty in human existence (p. 20).¹ As a literary technique, the 'stream of consciousness' enables Woolf to create a complex tapestry of thoughts, whose coming together into a complete world picture in the reader's consciousness becomes slowly apparent by being understood in retrospect. The reader is expected to reflect on the text to understand the world he/she lives in.² By identifying the affinities between Gadamer and Woolf, Hołda examines the relevance of beauty in human existence³ and combines it with the study of the poetic space that Woolf creates in her writing, particularly in her novels *Mrs. Dalloway*, *To the Lighthouse*, and *The Waves*. Thus, Hołda moves from philosophy to literature, and from literature back to philosophy. Gadamer attributes to consciousness the

1 In the spirit of Martin Heidegger (1889-1976) and his approach to the work of art.

2 From Virginia Woolf's *Diaries*, it is apparent that as early as 1926 her interest in mental life led her to a writing style which exposes the ways of human thinking and its characteristics (Woolf 2010, 287; Bell 1988, 302, 328).

3 See: Gadamer 1986.

ability to be open to multifarious understandings due to the influence of aesthetics (beauty) on rationality.⁴ After Gadamer, Holda addresses the oneness of truth (*alêtheia*) and beauty (*kalon*), in the spirit of the discourse regarding Eros in Plato's feast (p. 55-125). According to Gadamer's hermeneutical approach, the relationship between beauty and truth is exposed in a synchronous revelation, when the human being facing the phenomenon says: "Yes, this is it!" This approach is exemplified in Virginia Woolf's writing style (p. 264-265).⁵ The style and the structure of *To the Lighthouse* endorse the story's content – they enhance the tension created between logical and emotional understandings; between literary verballity and illustrative visibility; between the symbolism of the lighthouse as 'showing the way' and the distance kept from it that emphasizes the melancholic beauty (p. 98-102), thus expressed in Woolf's own words: "I am unable to deal with symbolism, except in this blurred, generalized manner" (Bell 1988, 324).⁶

As Holda's discussion of the theme of beauty finds a clear parallel between Gadamer, the philosopher, and Woolf, the writer, we can say, that from a literary point of view *To the Lighthouse* embodies, in both content and structure, the idea of the Gadamerian fusion

4 According to Gadamer, the combination of praxis and theory – 'practical experience' as action vis-à-vis 'rational thought' as theory – allows us to reaffirm prejudices (Gadamer 2006, 267-305). This phenomenological approach prompts us to extend the phenomenological discourse (Miron 2013, 172-173). For Gadamer, this approach became possible following Heidegger's hermeneutical turn; a change that brought art back to the forefront of the philosophical stage (Gadamer 2006, 1-157).

5 After all, Woolf wrote the novel with the fluency that suited the way she wrote her diaries; with a fluency whose loveliness is clear in her statement "I live inside it in my entirety" (Woolf 2010, 272, 281-283; Bell 1988, 43-50).

6 As mentioned earlier, Woolf aims in her literary approach to cause the reader to read in a hesitant manner, necessitating many re-readings. This type of reading causes the creation of the entire story as a prose in the reader's mind, through the poetic elements, allowing for associative thoughts. Evidence of this approach can be found in Woolf's *Diaries* while she was writing *To the Lighthouse* (Woolf 2010, 300). Thus, *To the Lighthouse* becomes a story based on a demand for the reader's involvement (Holda 2021, 266).

of horizons. That is, through the possibility of bringing together different modes of understanding, the reader can create for himself/herself a worldview that has clarity and meaning. We can also say that this approach reflects the ancient argument between philosophy and art, which began in Plato's days. The narrative of *To the Lighthouse* is based on the fusion of thought and feeling. The story revolves around two main axes: the first expresses the relationship between logical understanding (which is linear) and intuitive understanding (which is rhizomatic). The latter expresses the relationship between the narrative's verbal language and the drawing's visual language. That is, Woolf creates her story in the reader's consciousness through the tension between dedicated thought and reflective thought, according to the criteria of Western culture.⁷ According to Gadamer, both perspectives are blended in the reader's consciousness into a story that deals with the dilemmas and essence of the creative process, be it narrative or pictorial. Based on Woolf's literary discourse and Gadamer's philosophy, the problematic that Hołda's book tackles combines aesthetic aspects and story-telling wisdom and provides a creative place for the reader's consciousness games. Thus, Hołda shows that the intermediary space created between the theme of beauty and the theme of existence allows for the revelation of truths explored by philosophy and evaluated on an *Ars-poetica* basis. In other words, the issue of beauty is revealed in poetic writing; there, in a language creating new connections, we can find the gate to an understanding of human existence (p. 266, 269).

Hołda believes that beauty is "a mode of being" revealed in its ontological oneness with Being. Her treatment of the topic is part of her research on the hermeneutic encounters between literary and philosophical texts. Following Gadamer, Hołda brings into dialogue

7 An echo of this can be found in her *Diaries*, in the description of the relationship between her parents, as well as the quality of the relationship between herself and Vita Sackville-West (Woolf 2010, 266, 278; Bell 1988, 31-32).

her insights on the role of beauty from her lived experience and those relating to each one of us as interpretative beings. Her study begins with the theme of longing as a basis for change, which characterizes *To the Lighthouse* and *The Waves*, and relates to the Western discourse, which is not free of contradictions, while regarding the place of beauty side by side with truth and goodness.

In her inimitable way, Hołda speaks about beauty as experienced on the threshold of a metaphysics of presence that deals with the relationship between the experience of belonging and its negation, or between the sensation of being at home and not-being-at-home-yet. In this respect, she finds the theme of beauty to be suitable, even if only partially, for an examination of Gadamer's hermeneutical aesthetics, as well as of Woolf's literary discourse. According to Hołda, both writers focus on beauty's winning power in the moment of decision regarding exposure to the truth in an aesthetic encounter.

As Hołda claims, for Gadamer art is an invitation to an encounter with truth, while we remain open to the given hidden in our lived experience. Woolf's narratives exemplify this approach. In her work, an invitation to an encounter with truth is noticeable in the merger of general cultural knowledge and intuition, allowing the reader to (re)construct existential situations that include truth.

The first part of the book examines *To the Lighthouse* and explores the affinity between beauty and truth in a Platonic manner. Hołda begins with a Gadamerian validation of the connection between beauty and truth (as *alêtheia*) and proceeds with the theme of light and beauty, which is examined in the relationship between the verbal and the visual, as the storyline moves toward the banquet scene. Hołda finds similarities between the dinner scene and the Platonic feast. Due to the elusiveness of melancholic beauty, the closeness between beauty and truth reaches its pinnacle. According to Hołda, the intimate encounter of the reader with the artwork defies the possibility of a univocal interpretation. And, thus, it allows the reader

to change his/her worldview from within the playing space that opens with the very experience of reading.

In the second part, Hołda's book addresses beauty's capacity to impact human consciousness that operates between the near and the far, and between the finite and the infinite, in the space of the appearance of truth, where the circle of understanding is closed with the declaration: "This is it!" According to Hołda, for both Gadamer and Woolf, this revelation is exposed with great liveliness in the uniqueness of the poetic language. The effortless and intentionless aesthetic experience is unveiled in the performative 'existence' of the work of art – in the ecstasy of the moment when the reader is confronted with a variety of modes of understanding based on readings and re-readings. These insights, which are firmly grounded in the theme of beauty, bring together Literature and Philosophy into a complementary relationship, encouraging dialogue within the interpretive space. Gadamer calls this the 'fusion of horizons.'

The third part of the book tackles the question of the equilibrium of consciousness in the poetic lingual space as an active entrance into a situation of suspension of understanding. In this spirit, the Heideggerian mode of understanding guides Gadamer toward hermeneutics, which permits a dynamic understanding and provides the reader with a place for his/her reading. Hołda connects this approach to Woolf's *The Waves*, acknowledging its lyrical-poetic strength. We encounter Gadamer's idea of the fusion of horizons here as a coming together of language forces, as well as forces of existence, beneath the practical possibilities that beauty affords in Woolf's writing, which touches on beauty, the transcendent, and the poetic.

Throughout her book, Hołda emphasizes the theme of beauty as an aspect connecting Gadamer's philosophical thought and Woolf's writing. Her conclusion is that beauty and existence have a mutual relationship of belonging and influence. According to Hołda, Woolf attempts to create a portrait of beauty by mixing and deepening the understanding of human subjectivity in all its fragility with the

‘material’ of language. In other words, one’s limitations and language are what allow one to know himself/herself as much as possible. The theme of beauty is spelled out through a variety of modes of understanding, but melancholic beauty is revealed as a threshold space between the exposed and the hidden. In this respect, melancholy is viewed as a means of approaching human creativity.

For Gadamer, as well as for Woolf, the aesthetic encounter awakens in the viewer an ecstatic feeling, crossing ‘a given road’ of existence, creating the possibility of an alternative mode of understanding. It seems that for the philosopher and the writer, the role of beauty in the Western world is to support the development of the “I” into a humanistic self-identity through art, while dealing with a practice that allows one to circumvent what is considered ethical and thus also good.

In other words, in the spirit of the modern attitude to beauty, which favours a-symmetrical beauty and lack of harmony, the Platonic good does not remain a fixed idea. Moreover, for Gadamer the self is designed or changes radically in the circle of the aesthetic encounter, in a space where beauty moves between the symmetrical and the asymmetrical. At the same time, art has the transformative power that helps to promote the human spirit, as in Woolf’s *To the Lighthouse*. For example, through the artist Lily Briscoe, Woolf’s philosophy of art is revealed as a discourse that enables constant change. Whereas for Gadamer the attitude toward beauty touches on the theme of eternal circularity and the status of the game, for Woolf the philosophy of beauty is embedded in the circles of life, serving the story – in the tempo of life, in the game of the times, in the socialization of relationships, in the space between the finite and the eternal. For both, understanding cannot be exhausted. Rather, the paradigm of existence between past and future, between looking back (as historical thinking) and looking to the future (as hypothetical thought), prompts an exposure of new hermeneutical

aspects (Gadamer), and an embodiment of the movement of human consciousness (Woolf).

Thus, by shifting between Gadamer's philosophy of art and Woolf's fiction, the way Hołda's book addresses the issue of beauty results in an interesting and enriching interpretive space regarding both discourses. Hołda examines the literary and philosophical discourses in a clear and insightful manner. Unfortunately, the book only provides an index of names, thus preventing the reader from getting quick access to key topics. In addition, the number of examples that do not serve her arguments could be reduced. Despite these minor drawbacks, Hołda's most important contribution in this book is a theoretical look at the intersection between Gadamerian philosophical hermeneutics and Woolf's stream of consciousness style of writing. Here, Hołda exposes the connection between beauty and melancholy. By pointing to their commonalities, she clarifies for the reader the constant change accompanying the attitude toward beauty, as well as the movement between symmetrical and a-symmetrical approaches as one that enhances human creativity.

BIBLIOGRAPHY

- Bell, Q. (1988). *Virginia Woolf: A Biography*, (trans. L. Dovev). Tel-Aviv: Shoken.
 [Bell, Q. (1972). *Virginia Woolf: A Biography*, (2 vols.). London: Hogarth Press].
- Gadamer, H.-G. (1986). *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, (trans. N. Walker). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, H.-G. (2006). *Truth and Method*, (second revised edition, trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshall). New York: Continuum.
- Hołda, M. (2021). *On Beauty and Being: Hans-Georg Gadamer's and Virginia Woolf's Hermeneutics of the Beautiful*. Berlin: Peter Lang.
- Miron, R. (2013). Phenomenology, Internality and Transcendence: on Ron Margolin's Book. *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 62, 171-182.
- Woolf, V. (2010). *Freedom of a Moment: Diary Excerpts*, (ed. A.A. Bell, trans. E. Berger). Tel-Aviv: Keter. [Woolf, V. (1979). *The Diary of Virginia Woolf, Vol. 1: 1915-1919*. San Diego – New York – London: Harcourt Brace; Woolf, V. (1980). *The Diary of Virginia Woolf, Vol. 2: 1920-1924*. San Diego – New York – London:

Harcourt Brace; Woolf, V. (1981). *The Diary of Virginia Woolf, Vol. 3: 1925-30*. San Diego – New York – London: Harcourt Brace].

HOVAV RASHELBACH

The Art Institute, Oranim Collage of Education, Tivon, Israel

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3201-9107>

hovavras@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2022.58.R.03



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 08/04/2022. Reviewed: 13/05/2022. Accepted: 14/06/2022.

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

Sprawozdanie z 21. sympozjum filozoficznego z cyklu *Filozofia dla teologów*, Instytut Teologiczny im. św. abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej – Instytut Filozofii UKSW w Warszawie, Lwów – Warszawa, 9.04.2022 r.

Streszczenie. 9 kwietnia 2022 roku w Instytucie Teologicznym im. św. abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej zorganizowano 21. edycję sympozjum pt. *Filozofia dla teologów*. Sympozjum zostało przygotowane we współpracy z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W trakcie sympozjum wygłoszono sześć referatów oraz dyskutowano nad ich treścią.

Słowa kluczowe: filozofia; teologia; Lwów; sympozjum

9 kwietnia 2022 roku w Instytucie Teologicznym im. św. abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej zostało zorganizowane po raz dwudziesty pierwszy sympozjum filozoficzne pt. *Filozofia dla teologów*. Z powodu trwającej agresji zbrojnej Rosji na Ukrainę konferencja, która zazwyczaj odbywała się stacjonarnie, miała formę konferencji internetowej. Sympozjum zostało przygotowane przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Instytut Teologiczny im. św. abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej, a wzięły w im udział osoby zarówno z Polski, jak i z Ukrainy.

Uczestników konferencji powitał ks. dr Jacek Uliasz, dyrektor Instytutu Teologicznego im. św. abp. Józefa Bilczewskiego. Instytut został erygowany w 2009 roku i kontynuuje bogatą uniwersytecką tradycję Lwowa, który stanowi niezwykle ciekawą mozaikę wielu kultur i religii. Następnie zabrał głos dr hab. Adam Świeżyński, profesor z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który był głównym organizatorem sympozjum. W swoim wystąpieniu zwrócił on uwagę na potrzebę współpracy naukowej w wymiarze międzynarodowym oraz dokonał prezentacji programu konferencji.

Pierwszej części sympozjum przewodniczył dr hab. prof. UKSW Adam Świeżyński. Pierwszy referat pt. *Wpływ filozofii marksistowsko-leninowskiej na zbrodnie komunizmu w XX wieku* wygłosił ks. dr hab. prof. UKSW Andrzej Kobyliński. Prelegent przypomniał, że filozofia marksistowsko-leninowska jest systemem światopoglądowym, który został zbudowany na fundamencie myśli Karola Marksa, Fryderyka Engelsa i Włodzimierza Lenina. Dwa główne elementy tej doktryny filozoficznej to materializm dialektyczny oraz materializm historyczny. Materializm dialektyczny stanowi wizję całej rzeczywistości, natomiast materializm historyczny jest interpretacją dziejów świata i człowieka. W takich krajach, jak Albania, Chiny, Kambodża, Związek Radziecki czy Korea Północna marksizm-leninizm służył walce z religią i mordowaniu milionów ludzi. Zbrodnie komunizmu w wymiarze globalnym są dobrze udokumentowane m.in. w *Czarnej księdze komunizmu*, która została opublikowana we Francji w 1997 roku. Według prelegenta jednym z najważniejszych elementów filozofii marksistowsko-leninowskiej jest teoretyczne uzasadnienie różnych form zła, przemocy i zbrodni. Zdaniem Karola Marksa moralność ma charakter historyczny i powinna być podporządkowana dziełu rewolucji proletariackiej. Koncepcję nowej moralności rewolucyjnej wypracował Lew Trocki w książce z 1938 roku pt. *Ich moralność i nasza*. W tym nowym modelu etycznym dobre jest to wszystko, co służy rozwojowi rewolucji komunistycznej w świecie. W myśli Trockiego rolę uniwersalnego paradygmatu odgrywa kategoria moralności rewolucyjnej. Jego zdaniem nie wolno stosować przemocy w imię abstrakcyjnej moralności kapitalistycznej, ale jeśli powołujemy się na moralność rewolucyjną, to wszystko jest dozwolone, ponieważ służy ona zdobywaniu przez komunistów władzy nad światem. Prelegent przywołał także krytykę poglądów Trockiego i innych nurtów filozofii marksistowsko-leninowskiej, wypracowaną przez polskiego filozofa i sowietologa Józefa Marię Bocheńskiego.

Drugim referatem było wystąpienie dr. hab. Piotra Bylicy z Uniwersytetu Zielonogórskiego pt. *Antynaturalistyczne argumenty C.S.*

Lewisa. Mówca przypomniał, że Clive S. Lewis jest uważany za jednego z największych apologetów chrześcijańskich XX wieku. Po okresie niewiary nawrócił się na chrześcijaństwo i w swojej twórczości starał się wykazać racjonalność teizmu chrześcijańskiego oraz fałszywość ateizmu i naturalizmu. Zdaniem Lewisa można wyodrębnić cztery aspekty ludzkiego doświadczenia, których naturalizm nie potrafi wyjaśnić. Pierwszym z nich jest obiektywne prawo moralne. Istnienie takiego prawa potwierdzają odwieczne spory ludzi dotyczące zagadnień moralnych. Każda jednostka ludzka odkrywa w sobie głos sumienia i stawia pytania związane z rozumieniem dobra i zła. Lewis twierdził, że prawo moralne, odkrywane przez człowieka, ma charakter obiektywny i jest tak samo uniwersalne, jak prawa przyrody. Jeśli istnieje obiektywne i uniwersalne prawo moralne, oznacza to, że Byt Najwyższy, od którego pochodzą wszystkie prawa przyrody i cała rzeczywistość, jest zainteresowany odpowiednim życiem ludzi. Drugim aspektem ludzkiego doświadczenia, negującym naturalizm, jest istnienie szczególnego rodzaju pragnień i tęsknot. Lewis nie zgadzał się z tymi nurtami filozoficznymi, które, jego zdaniem, błędnie tłumaczą pochodzenie religii. Do takich koncepcji zaliczał m.in. teorię Zygmunta Freuda, który wskazywał na iluzoryczną naturę religii. Zdaniem twórcy psychoanalizy podstawy i źródła wiary leżą w myśleniu życzeniowym. Lewis odrzuca stanowisko Freuda. Wskazuje na istnienie w człowieku radości, tęsknoty, niezaspokojenia. Osoba ludzka odczuwa tęsknotę, której nie jest w stanie zaspokoić nic, co istnieje w czasie i przestrzeni. Według Lewisa każde pragnienie musi być zaspokojone, ponieważ natura nie czyni niczego na próżno. Musi zatem istnieć jakaś forma Transcendencji, która ostatecznie zaspokoi pragnienia ludzkiego serca i umysłu. Bylica stwierdził, że w myśli Lewisa trzecim aspektem ludzkiego doświadczenia, kwestionującym naturalizm i potwierdzającym racjonalność teizmu, jest racjonalność i prawomocność naszych aktów poznawczych. Lewis odwołuje się do różnicy, istniejącej między związkami przyczynowo-skutkowymi a związkami logicznymi. Jeśli naturalizm jest prawdziwy, to wszystko

można wytłumaczyć jako ciąg związków przyczynowo-skutkowych. Wówczas także nasze myślenie jest traktowane jako pochodna przyczyn naturalnych. Jednak w rzeczywistości nasze akty poznawcze mają charakter niematerialny. Gdyby było inaczej, to niemożliwe byłoby uzasadnienie prawdziwych przekonań, w tym także stanowiska naturalizmu. Byłyby one bowiem wytworem związków przyczynowo-skutkowych, a nie poznawczych. Czwartym aspektem ludzkiego doświadczenia, negującym naturalizm, jest doświadczenie szczególnego rodzaju strachu, określanego mianem bojaźni. Argumentacja Lewisa jest podobna do rozważań przeprowadzonych przez Rudolfa Otto, który określa istotę doświadczenia religijnego jako *mysterium tremendum et fascinans*. Bojaźń jest czymś innym niż naturalny strach. Uczucie bojaźni towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów. Skoro bojaźń nie sprowadza się do naturalnego strachu, to lepszym wyjaśnieniem jej pochodzenia jest kontakt z niewidzialną, transcendentną rzeczywistością. Takie wyjaśnienie jest niezgodne z naturalistycznym rozumieniem pochodzenia religii.

Kolejnym referatem było wystąpienie dr hab. Magdaleny Płotki, profesor z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie pt. *Uczttowanie w niebie: Tomasz z Akwinu o przyjemnościach cielesnych zbawionych*. Prelegentka zaprezentowała tomistyczną koncepcję przyjemności, jakiej mają doświadczać zbawieni w raju, będący w stanie *beatitudo* – ostatecznej i absolutnej szczęśliwości. Najważniejszą cechą ostatecznej szczęśliwości jest zaspokojenie wszystkich pragnień. W tym kontekście Akwinata stawia szereg ważnych pytań. Czy przyjemność jest częścią ostatecznej szczęśliwości? W jakiej relacji przyjemność pozostaje do *beatitudo*? Czy w szczęściu ostatecznym zawiera się przyjemność? Źródłem tych pytań jest chrześcijańska koncepcja zbawienia, która obejmuje nie tylko duszę, ale również ciało. Skoro zbawienie obejmie całość istoty ludzkiej, to w konsekwencji – zauważa św. Tomasz – ciało będzie doświadczać specyficznego dla cielesności szczęścia, tj. przyjemności. Jego zdaniem przyjemność cielesna stanowi jedyny rodzaj szczęścia, jakiego może doświadczać

ciało. Jeśli wizja ostatecznej szczęśliwości zawiera w sobie także prawdę o zmartwychwstaniu ciała, to musi także dotyczyć przyjemności zmysłowych, przeżywanych w ciele zmartwychwstałym. Według Akwinaty specyfika tego rodzaju przyjemności będzie polegać na tym, że zostaną one przefiltrowane przez duchową czystość duszy. Po zmartwychwstaniu będą istnieć przyjemności cielesne, ale głównym źródłem szczęścia będą doznania duszy. Rozważania na temat przyjemności w stanie *beatitudo* nie tylko stanowią teologiczną próbę opisu stanu zbawienia obejmującego ciało, ale również są wskazaniem filozoficznego problemu, dotyczącego relacji przyjemności do szczęścia. Prof. Płotka stwierdziła, że w dziełach św. Tomasza z Akwinu udział ciała w szczęściu wiecznym jest istotny, ponieważ działanie duszy i ciała jest bardziej doskonałe niż działanie samej duszy. Jeśli nastąpi zmartwychwstanie, to zakres szczęścia zwiększy się poprzez szczęście doświadczane przez ciało. Akwinata nie zgadzał się z tymi myślicielami, którzy uważali, że po śmierci ciało degraduje duszę. Owszem, ciało stawia opór duszy w wymiarze ziemskiej egzystencji, ale nie w niebie, gdzie będzie istnieć ciało uwielbione. W życiu wiecznym człowiek będzie się cieszył m.in. nieograniczoną doświadczeń zmysłu wzroku, smaku, słuchu. Po zmartwychwstaniu ukształtuje się doskonałość wszystkich aktów zmysłowych, która będzie się opierać na doskonałym panowaniu duszy nad ciałem. Zostanie także całkowicie wyeliminowana podatność ciała na cierpienie. Ciało zachowa swoją naturę, ale będzie w doskonały sposób podporządkowane duszy. W ciele uwielbionym znikną wszystkie formy niepełnosprawności, ponieważ po zmartwychwstaniu cielesność człowieka rozwinie wszystkie swoje możliwości. Według św. Tomasza z Akwinu w niebie będzie istnieć taka forma ciała danej osoby, jaka była najdoskonalsza w życiu doczesnym.

Po wygłoszeniu trzech referatów z pierwszej części sympozjum nastąpił czas na zadanie pytań i odbyła się dyskusja.

Po przerwie rozpoczęła się druga część sympozjum, której przewodniczył ks. dr hab. Kazimierz Mikucki CM, wykładowca filozofii

we lwowskim Instytucie Teologicznym oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Lwowskiej.

Pierwszy referat pt. *Ile filozofii, ile teologii w bioetyce?* wygłosił ks. dr Jacek Meller z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Mówca zauważył, że bioetyka jest stosunkowo nową dziedziną wiedzy, która powstała w związku z intensywnym rozwojem biomedycyny w drugiej połowie XX wieku. Kolejne, niekiedy kontrowersyjne, odkrycia i wynalazki z zakresu medycyny rozbudziły publiczną dyskusję nad dopuszczalnością moralną i prawnymi warunkami ich stosowania. W obszarze zagadnień bioetycznych ścierają się różne sposoby myślenia i przedstawiane są argumenty zaczerpnięte z różnych dziedzin: nauk przyrodniczych, filozofii, teologii, a także stanowiska nacechowane bardziej emocjonalnie niż racjonalnie, związane m.in. z realizacją różnych ludzkich potrzeb. Prelegent zwrócił uwagę, iż wielopłaszczyznowość tego dyskursu sprawia, że pojawia się pytanie o naukowość bioetyki jako takiej. Dr Meller, podtrzymując tezę o naukowym charakterze bioetyki, podkreślił jej interdyscyplinarny charakter. Rzetelne analizy bioetyczne powinny prowadzić do wniosku, że to, co jest technicznie możliwe, nie zawsze jest moralnie dopuszczalne. Argumentacja filozoficzna dostarcza bioetyce wiedzy, dotyczącej rozumienia godności człowieka, sumienia, wolności, koncepcji życia osobowego, prawa naturalnego, kryteriów początku i końca życia itp. Gdy chodzi o argumentację teologiczną, szczególnie istotna jest głębsza motywacja, osadzona na fundamencie religijnym. Z perspektywy teologicznej można wytłumaczyć m.in. sens życia czy wartość cierpienia. Oczywiście zawsze należy pamiętać o tym, że argumenty teologiczne mogą być kwestionowane przez osoby, które nie akceptują religijnego obrazu świata i życia człowieka.

Kolejny referat pt. *Ekoteologia: spojrzenie metodologa nauki* wygłosił dr Jacek Poznański SJ z Akademii Ignatianum w Krakowie. Mówca stwierdził, że obecnie coraz częściej tradycyjne pojęcia teologii katolickiej są przystosowywane do refleksji nad kryzysem ekologicznym. W konsekwencji mówi się dzisiaj o grzechu ekologicznym, sumieniu

ekologicznym, nawróceniu ekologicznym itd. W tym kontekście narodziła się także ekoteologia jako nowa dyscyplina naukowa, która tworzy podstawy teologiczne dla ochrony przyrody. Teologia katolicka jest otwarta na inne nauki, odwołuje się m.in. do filozofii i nauk szczegółowych. Jednym z przejawów otwartości teologii na interdyscyplinarność są właśnie narodziny ekoteologii. Synteza i integracja stanowią kluczowe kategorie poznawcze dla wiedzy naukowej, która ma charakter interdyscyplinarny. Nazwa „ekoteologia” sugeruje, że z dwóch dyscyplin została stworzona nowa dyscyplina, w jakiś sposób autonomiczna, formalnie zorganizowana – podobnie jak np. biochemia czy neuroetyka. Prelegent zastanawiał się, jaki rodzaj integracji czy syntezy wytworzono w tego rodzaju ekoteologicznych badaniach? Czy ekoteologia może być uznana za interdyscyplinę lub transdyscyplinę teologiczną? Może jest to jedynie dołożenie kilku nowych problemów do starej perspektywy teologicznej? A może należy ją traktować jako nowe spojrzenie na stare problemy w całej teologii lub niektórych jej dyscyplinach? Zdaniem Poznańskiego duży wkład w określenie statusu epistemologiczno-metodologicznego ekoteologii wniosła encyklika papieża Franciszka *Laudato si'*, która została opublikowana w 2015 roku. Przed tą datą ekoteologię trudno uznać za osobny obszar teologicznej refleksji. Wcześniej w rozważaniach dotyczących ochrony przyrody wiedza teologiczna jedynie wchłaniała elementy ekologiczne. Encyklika *Laudato si'* podkreśla konieczność interdyscyplinarnego charakteru teologii, która bada kryzys ekologiczny i chce zaproponować chrześcijańską odpowiedź na ten kryzys. W tym kontekście ukształtował się nowy paradygmat rozumienia teologii i ekologii. W pewnym sensie teologia – integrując swoją sferę pojęciową z innymi dyscyplinami wiedzy – straciła status „królowej nauk”. Elementem integrującym wiedzę w encyklice *Laudato si'* jest pojęcie „systemu”. Papież Franciszek podkreśla, że obecnie potrzeba podejścia systemowego, aby adekwatnie zdiagnozować przyczyny współczesnego kryzysu ekologicznego i wskazać konkretne rozwiązania powstałych problemów. W takim podejściu

ekoteologia może wnieść także swój własny wkład, a jednocześnie wzmocnić interdyscyplinarny charakter swoich badań.

Ostatnim wystąpieniem w czasie symposium był referat dr. hab., profesora z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Adama Świeżyńskiego pt. *Jak działa modlitwa? Uwagi na marginesie filozoficzno-religijnego studium o modlitwie kard. Mariana Jaworskiego*. Mówca zaprezentował główne tezy artykułu kardynała Jaworskiego pt. *Antropologiczne podstawy modlitwy. Studium filozoficzno-religijne*. Opracowanie zostało opublikowane w 2015 roku w czasopiśmie *Studia Philosophiae Christianae*. Autor tego artykułu stwierdził, że w czasach współczesnych, kiedy kwestionuje się modlitwę, wskazując, że nie ma ona sensu, kluczowe okazuje się odpowiednie zrozumienie tego, kim jest sam człowiek. Drugim istotnym elementem jest forma modlitwy, a w szczególności jej strona językowa. Według Jaworskiego kluczową rolę w uchwyceniu sensu modlitwy odgrywa przyjęcie adekwatnej koncepcji osoby ludzkiej. W swoim artykule odwołuje się on do poglądów filozoficznych Karola Wojtyły, Romano Guardiniego i Richarda Schaefflera. W koncepcjach antropologicznych, wypracowanych przez tych myślicieli, dialogiczna struktura bytu ludzkiego jest otwarta na Transcendencję. W tej perspektywie sensem modlitwy jest dochodzenie osoby do pełni osobowej, akceptowanie faktu zależności bytowej człowieka względem Boga, tworzenie i zachowanie własnej tożsamości. Prof. Świeżyński zauważył, że warto uzupełnić te ustalenia propozycją „modelu działania modlitwy”, który uwzględni dwa elementy, wymienione przez kard. Jaworskiego, a jednocześnie pozwala zrozumieć „mechanizm” jej działania. W tym kontekście pojawia się niezwykle trudne pytanie, dotyczące modlitw niewysłuchanych. Jak rozumieć modlitwę i jej skuteczność? Dlaczego niektóre modlitwy pozostają niewysłuchane? Czy Bóg jest obojętny na wołanie człowieka? A jeśli nie jest obojętny, to być może realizuje inne cele niż te, które są obecne w modlitwach konkretnych osób. A może przyczyną nieporozumień, dotyczących modlitw niewysłuchanych, jest błędne rozumienie

działania modlitwy? W tym kontekście mówca wyróżnił cztery modele modlitwy. Pierwszy wariant to „model sprawczy”. Zgodnie z nim modlący się człowiek wpływa na Boga, który powinien ingerować w życie ludzi i świata. Druga forma to „model autoterapeutyczny”. W tym przypadku modlitwa powinna mieć korzystny wpływ na tego, kto się modli, a Boga należy traktować jako swego rodzaju psychoterapeutę. Trzeci wariant to „model sprawczo-terapeutyczny”. Zgodnie z nim modlitwa staje się „terapią” zapośredniczoną w Bogu, tzn. wpływamy na swój dobrostan poprzez działanie Bytu Najwyższego. Czwarta forma to „model dialogiczno-zjednoczeniowy”. W tym przypadku modlitwa jest narzędziem zjednoczenia z Bogiem w określonym kontekście egzystencjalnym. Bóg jest traktowany podmiotowo i znika ryzyko instrumentalizacji modlitwy. W tym modelu modlitwa jest permanentna, a nie akcydentalna. Specyfiką takiego rozumienia modlitwy jest zwrócenie szczególnej uwagi na relację międzyosobową między Bogiem i modlącą się jednostką ludzką lub wspólnotą. W modelu dialogiczno-zjednoczeniowym mogą pojawić się elementy pozostałych trzech wariantów modlitwy, ale są one drugoplanowe.

Po wygłoszeniu trzech referatów w drugiej części sympozjum odbyła się część dyskusyjna, której podstawą były pytania postawione prelegentom przez uczestników sympozjum. W ramach podsumowania zabrał głos prof. Adam Świeżyński, który podziękował prelegentom i uczestnikom za udział w konferencji. Zamknięcia sympozjum dokonał ks. dr Jacek Uliasz, dyrektor Instytutu Teologicznego im. św. abp. Józefa Bilczewskiego, który podziękował prof. Świeżyńskiemu za organizację konferencji i zaprosił wszystkich do Lwowa w 2023 roku na kolejną edycję sympozjum *Filozofia dla teologów*.

Report of the 21st Edition of the *Philosophy for Theologians* Symposium Series, St. Archbishop Józef Bilczewski Theological Institute Archdiocese of Lviv – Institute of Philosophy CSWU in Warsaw, Lviv – Warsaw, April 9, 2022

Abstract. On 9 April 2022, the 21st edition of the symposium *Philosophy for Theologians* took place at the St. Archbishop Joseph Bilczewski Theological Institute Archdiocese of Lviv. The symposium was organized in cooperation with the Institute of Philosophy at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. During the symposium, six speakers delivered papers and there were ample opportunities for discussion.

Keywords: philosophy; theology; Lviv; symposium

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

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

ORCID <http://orcid.org/0000-0003-2252-8634>

a.kobylinski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.S.01



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 23/04/2022. Zrecenzowano: 13/05/2022. Zaakceptowano do publikacji: 09/06/2022.

JULIA REJEWSKA

Nagroda im. Profesora Mieczysława Gogacza (2007 – 2021)

Streszczenie. Sympozjum Tomistyczne, połączone z wręczeniem Nagród im. Profesora Mieczysława Gogacza, organizowane jest przez Katedrę Historii Filozofii Instytutu Filozofii UKSW w Warszawie oraz Naukowe Towarzystwo Tomistyczne. Sympozjum jest okazją do uhonorowania najlepszych prac magisterskich, które, jak zapisano w Regulaminie Nagrody, „wpisują się w badanie myśli Św. Tomasza z Akwinu i promowanie filozofii tomistycznej w Polsce, a także nawiązują do dorobku naukowego Profesora Mieczysława Gogacza”. Podczas sympozjum laureaci nie tylko otrzymują nagrody, lecz także wygłaszają referaty, przedstawiając najistotniejsze zagadnienia ze swoich badań szerokiemu gronu odbiorców. Laureatami Nagrody zostali dotąd absolwenci kilku uczelni z całej Polski.

Słowa kluczowe: Mieczysław Gogacz; Nagroda im. Profesora Mieczysława Gogacza; Sympozjum Tomistyczne

13 listopada 2021 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyło się XV Sympozjum Tomistyczne, połączone z wręczeniem Nagród im. Profesora Mieczysława Gogacza, organizowane przez Katedrę Historii Filozofii Instytutu Filozofii UKSW w Warszawie oraz Naukowe Towarzystwo Tomistyczne. To coroczne wydarzenie naukowe odbywa się w terminie bliskim dnia urodzin prof. M. Gogacza (17 listopada), który jest Honorowym Przewodniczącym Kapituły, przyznającej wspomnianą nagrodę. Wyjątkiem był rok 2020, gdy bezpośrednie spotkanie okazało się niemożliwe z powodu zakazu zgromadzeń wskutek pandemii. Tradycyjnie sympozjum towarzyszy wręczenie nagród, a zatem jest ono także okazją do uhonorowania najlepszych prac magisterskich, które, jak zapisano w Regulaminie Nagrody, „wpisują się w badanie myśli Św. Tomasza z Akwinu i promowanie filozofii tomistycznej w Polsce, a także nawiązują do dorobku naukowego Profesora Mieczysława Gogacza”. Praca spełniająca te wymagania tematyczne musi zostać zgłoszona do konkursu przez promotora, pod którego opieką powstała. Nagroda może być również przyznana za całokształt

dorobku naukowego. Podczas sympozjum laureaci nie tylko otrzymują nagrody, lecz także wygłaszają referaty, przedstawiając najistotniejsze zagadnienia ze swoich badań szerokiemu gronu odbiorców. Laureatami Nagrody zostali dotąd absolwenci UKSW w Warszawie, Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Głogowie. Edycja Nagrody i sympozjum w roku 2021 była jubileuszowa, i to podwójnie – w tym roku prof. Mieczysław Gogacz obchodził dziewięćdziesiąte piąte urodziny, a nagrody zostały wręczone już po raz piętnasty.

Po raz pierwszy Nagrody im. Profesora Mieczysława Gogacza zostały przyznane za lata 2000–2006 i wręczone w listopadzie 2007 roku. Przewodniczącym kapituły został prof. dr hab. Artur Andrzejuk, który, jako następca prof. Gogacza na Katedrze Historii Filozofii, powołuje członków kapituły. W 2007 roku członkami kapituły zostali: ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień (Instytut Nauk Teologicznych UKSW w Warszawie) oraz płk dr Jerzy Niepsuj (Wojskowa Akademia Techniczna im. Jarosława Dąbrowskiego). Wydarzenie to odbyło się pod patronatem ks. bp. dr. Wiesława Alojzego Meringa oraz prof. dr. hab. Tadeusza Klimskiego (zm. 2013), ówczesnego prorektora UKSW w Warszawie, a patronatem medialnym objął je kwartalnik *Pro Fide Rege et Lege*, w którym zostały wydrukowane referaty wygłoszone w czasie sympozjum. Specjalną opieką inicjatywę objęła Fundacja *Veritas* z Londynu, która chciała w ten sposób upamiętnić swojego założyciela (i inicjatora przekładu *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu), ks. dr. Stanisława Bełcha. Fundacja zapewniła środki finansowe na jednorazowe stypendia, które stanowią materialny element Nagrody. Spośród zgłoszonych prac za najlepsze uznano prace: mgr. Wojciecha Jankowskiego (*Antropologiczne podstawy patriotyzmu w wybranych tekstach tomistów współczesnych*, promotor: dr Paweł Milcarek), mgr. Piotra Kaznowskiego

(*Rozwój doktryny transcendentaliów w wybranych tekstach św. Tomasza z Akwinu*, promotor: dr Paweł Milcarek), mgr. Wojciecha Klimskiego (*Chrystus jako Niebianin i Pielgrzym (Comprehensor et Viator) w chry-stologii św. Tomasza z Akwinu*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk), mgr Bogusławy Koziół (*Słowo serca jako intelektualny sposób ujęcia prawdy bytu*, promotor: dr Paweł Milcarek), mgr Bożeny Listkowskiej (*Stosunek metafizyki do epistemologii w ujęciu prof. M. Gogacza i prof. A.B. Stępnia. Studium porównawcze*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk), mgr Elżbiety Małgorzaty Luks (*Teologiczne a filozoficzne poznanie Boga na podstawie „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk), mgr Aleksandra Popończyka (*Etyka pracownika najemnego w myśli Tomasza z Akwinu i Mieczysława Gogacza*, promotor: dr Paweł Milcarek), mgr Lesyi Savytskiej (*Metafizyczne i antropologiczne podstawy w etyce M. Gogacza i K. Wojtyły. Studium porównawcze*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk), mgr Weroniki Szczepkowskiej (*Rola przyczynowania celowego w strukturze bytu u Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu i Mieczysława Gogacza*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk), mgr Moniki Sliwińskiej (*Rola rodziny w wychowaniu. Propozycja tomistyczna na podstawie ujęć F.W. Bednarskiego, J. Woronieckiego i M. Gogacza*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk), mgr. Jana Zatorowskiego (*Koncepcja sumienia i jego funkcji w ujęciu współczesnych tomistów polskich*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk) oraz mgr. Michała Zembrzuskiego (*Pamięć jako zmysłowa władza poznawcza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk)

W ramach drugiej edycji konkursu w 2008 roku przyznano nagrody już tylko za rok akademicki 2006/2007, a ich laureatami zostali: mgr Anna Kozłowska (*Tomaszowa koncepcja psychiki i uczuć ludzkich jako podstawa teorii i terapii nerwic represyjnych w ujęciu A. Terruwe i C. Bararsa*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk), mgr Maciej Karczewski (*Kontekst odkrycia i sposób uzasadniania prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Analiza wybranych tekstów*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk),

mgr Mariusz Krzyżanowski (*Filozoficzne podstawy ateizmu według E. Gilsona*, promotor: ks. dr hab. Paweł Mazanka), mgr Dawid Lipski (*Problematyka istnienia na tle sporu Tomasza z Sutton z Godfrydem z Fontaines*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk). Do patronów honorowych tego wydarzenia dołączył wówczas dr Paweł Bromski, rektor Wyższej Szkoły Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki. Wykłady towarzyszące wygłosili: dr hab. Tadeusz Klimski, ks. bp dr Wiesław Mering oraz prof. dr hab. Artur Andrzejuk, a całą uroczystość podsumował prof. dr hab. Mieczysław Gogacz.

W 2009 roku skład kapituły powiększył się o sekretarza, dr Izabellę Andrzejuk, a do patronów honorowych dołączył Wojciech Płazak, prezes Fundacji i Katolickiego Ośrodka Wydawniczego *Veritas*. Zwycięskie prace zostały napisane przez: mgr. Konrada Szocika (*Nowoczesny ateizm humanistyczny a realizm tomistyczny*, promotor: dr hab. Marcin Karas), ks. mgr. Tomasza Mamełkę (*Rola uczuć w życiu osobowym człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza. Analiza porównawcza*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk), mgr Joannę Teresę Szpiler (*Współczesne koncepcje upośledzenia umysłowego w świetle antropologii świętego Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. dr hab. Tomasz Stępień), mgr Annę Wrzesińską (*Koncepcja radości na podstawie wybranych tekstów św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. dr hab. Tomasz Stępień), mgr. Tomasza Mikę (*Identyfikacja osobowej relacji miłości właściwej wspólnotie nauczyciel – wychowankowie: rozważania w perspektywie ujęć św. Tomasza z Akwinu*, promotor: dr Krzysztof Wojcieszek), mgr Iwonę Solecką-Karczewską (*Filozofia zła w ujęciu Tomasza z Akwinu na podstawie „Summa Theologiae”*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk).

W roku 2010 kapituła w niezmiennym składzie przyznała nagrody: mgr. Tomaszowi Barszczowi (*Ralph McInerney’ego interpretacja Św. Tomasza z Akwinu koncepcji analogii*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk), mgr. Stanisławowi Fischerowi (*Status bytowy embrionu ludzkiego. Przegląd wybranych stanowisk*, promotor: dr Krzysztof Wojcieszek), mgr. Jarosławowi Gałuszce (*Filozoficzne*

aspekty wyjaśnienia dogmatu o Trójcy w „*Summa Theologiae*” Tomasza z Akwinu, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk), mgr Annie Kędzierskiej-Rysiew (*Metafizyczne podstawy etyki w ujęciu Profesora Mieczysława Gogacza*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk), mgr. Marcinowi Markowskiemu (*Główne teorie bytu w tomizmie współczesnym*, promotor: dr Adam Górniak), mgr. Szymonowi Nowakowskiemu (*Problematyka filozoficzna w „De motu cordis” Tomasza z Akwinu*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk), mgr Annie Szudrze (*Tomasza z Akwinu koncepcja nauczyciela i jej aktualność na podstawie traktatu „De Magistro”. Studium z antropologii filozoficznej*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk), mgr Justynie Wiszniewskiej (*Problem podmiotu uczuć w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Analiza wybranych tekstów*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk).

W 2011 roku grono zwycięskich prac piątej edycji konkursu zostało zdominowane przez prace napisane pod kierunkiem ks. dr. hab. Tomasza Stępnia. Ich autorami byli: mgr Paula Belina-Prażmowska-Kryńska (*Sokratejska idea niewiedzy jako źródła zła moralnego a etyka św. Tomasza z Akwinu – analiza porównawcza*), mgr Karolina Ćwik (*Przyrodzona i nadprzyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*), mgr Krzysztof Gajkowski (*Idea miłości w myśli św. Tomasza z Akwinu i Mieczysława Gogacza – analiza porównawcza*), mgr Mateusz Ulejczyk (*Status ontologiczny ciała uwielbionego według doktryny Tomasza z Akwinu*). Pozostałymi laureatami byli magistranci dr. hab. Artura Andrzejuka: mgr Dariusz Łaszycza (*Encyklika „Aeterni patris” i jej filozoficzne, społeczne oraz polityczne przyczyny i skutki*), mgr Jacek Zakrzewski (*Etyka zawodowa pracownika ochrony – stan badań*) oraz mgr Dorota Zapisek (*Problematyka woli jako intelektualnej władzy dążeniowej człowieka w tekstach św. Tomasza z Akwinu*).

Symposium Tomistyczne w 2012 roku rozpoczęło się wręczeniem prof. Mieczysławowi Gogaczowi odznaczenia *Gratae Memoriae Signum Universitatis* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II przez dziekana Wydziału Filozoficznego KUL, ks. prof. dr. hab. Stanisława Janeczka. Odznaczenie to prof. Gogacz otrzymał

za „nieoceniony wkład w rozwój naukowy środowiska filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz wieloletnią owocną współpracę między Akademią Teologii Katolickiej i Uniwersyte-tem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie a Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II”. Dyplomy honorowe za wspieranie Nagrody otrzymali: mgr Urszula Maliszewska oraz bryg. dr Dawid Pełka. Merytoryczna część sympozjum rozpoczęła się referatem pt. *Rodowód współczesnych reform szkolnictwa wyższego*, który wygłosił ks. prof. dr hab. Stanisław Janeczek. Kolejne referaty przedstawili laureaci Nagrody im. Profesora Mieczysława Gogacza: mgr Agata Mazurek (*Rola poznania zdroworoządkowego w wyodrębnianiu transcendentaliów*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk), mgr Paulina Sulenta (*Problem istnienia idei jednostkowych w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Analiza III kwestii „De veritate – De ideis”*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk), mgr Marcin Trepczyński (*Nauka według św. Tomasza*, promotor: dr Adam Górniak), mgr Stefan Kokosza (*Zawartość problemowa traktatu „De unione verbi incarnati” Tomasza z Akwinu*, promotor: dr Adam Górniak), mgr Sławomir Kozerski (*Stosunek cnót do uczuć w filozofii św. Tomasza z Akwinu na przykładzie cnoty męstwa*, promotor: dr hab. Artur Andrzejuk). Mgr Paweł Łukasik, nieobecny w czasie sympozjum, został nagrodzony za pracę *Prawda objawiona jako prawda życia w tomistycznej koncepcji wiary*, której promotorem był dr hab. Marcin Karas.

W siódmej edycji konkursu (2013) do kapituły Nagrody dołączył dr Michał Zembrzusi jako sekretarz, zastępując dr Izabellę Andrzejuk. Gościem honorowym sympozjum był dr Paweł Bromski, uczeń prof. Gogacza i jeden z honorowych patronów tego wydarzenia, który wygłosił referat pt. *Nauka i magia w „epoce rozumu”*. W 2013 roku grono laureatów Nagrody powiększyło się o kolejne wyróżnione osoby: mgr Paulinę Biegaj (*Koncepcja Prawa Bożego w klasycznej filozofii chrześcijańskiej. Analiza podstaw biblijnych, uwag świętego Tomasza, Mieczysława Alberta Krąpca, Tadeusza Ślipki oraz Józefa*

Tischnera, promotor: dr hab. Marcin Karas), mgr. Andrzeja Bułeczkę (*Dyskusja wokół zagadnienia istoty i istnienia. Tradycja scholastyczna i myśl współczesna wobec stanowiska św. Tomasza z Akwinu*, promotor: dr hab. Jan Kielbasa), mgr. Macieja Burkiewicza (*Między „słowem” a „ogłędem”. Racjonalność aktu wiary w świetle „Sumy teologii” (II-II, qq. 1-16) św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. dr Piotr Roszak), mgr. Andrzeja T. Kubanowskiego (*Elementy chrystianologii moralnej Listu do Kolosan w świetle „Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura” św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz).

Podczas ósmej edycji Nagrody (2014) jako gość honorowy symposium wystąpił ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, promotor dwóch nagrodzonych w tym roku prac magisterskich, który wygłosił referat pt. *Cóż po metafizyku w czasach trudnych?* Dyplom honorowy otrzymał dr Marek Prokop, corocznie wspierający organizację tego spotkania. W 2014 roku uhonorowane zostały prace: mgr. Natalii Kunat (*Specyfika języka metafizyki w ujęciu Stanisława Kamińskiego i Mieczysława Alberta Krąpca*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk), mgr. Konrada Lamparta (*Koncepcja duszy ludzkiej jako substancji niezupełnej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu oraz współczesnych wybranych komentatorów (K. Klósak, J. Pastuszka, M.A. Krąpiec)*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk), mgr. Korneliusza Pełki (*Bałwochwalstwo w świetle traktatu o religijności z „Summa Theologiae” II-II, qq. 81–100 św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz).

W ramach dziewiątej edycji Nagrody i symposium w 2015 roku przedstawiono trzy wykłady specjalne. Przewodniczący kapituły, prof. dr hab. Artur Andrzejuk, wygłosił referat pt. *„Istnienie pierwszym aktem bytu” – czy gdyby nie Akwinata, to ktoś inny odkryłby wyjątkowość istnienia?* Kolejne wystąpienia zaprezentowali laureaci poprzednich edycji konkursu: dr Marcin Trepczyński, który przedstawił referat pt. *„Kobieta to niewydarzony mężczyzna” – metafizyka płci według Tomasza z Akwinu*, oraz dr Michał Zembrzuski, który wygłosił referat pt. *„Wszystko to słowa” – co było ostatnim słowem Tomasza z Akwinu?*

Laureatami Nagrody w 2015 roku zostali: mgr Mieszko Pawlak (*Państwo i Kościół w myśli Marsyliusza z Padwy*, promotor: dr hab. Marcin Karas), mgr Filip Rogowski (*The problem of the transcendence of the human being according to Mieczysław Albert Krąpiec and Lynne Rudder Baker*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk), mgr Paweł Śliwiński (*Non resistere Malo (Mt 5,39). Cierpliwość jako przejaw cnoty męstwa w świetle „Sumy teologii” św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. dr hab. Piotr Roszak).

Dziesiąte Sympozjum Tomistyczne połączone z wręczeniem Nagrody odbyło się w 2016 roku w dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin prof. Mieczysława Gogacza. Swoją obecnością zaszczylicy je liczni goście, a wśród nich studenci i doktorzy prof. Gogacza, laureaci ubiegłych edycji oraz władze UKSW. Z okazji tego jubileuszu wydany został tom *Rocznika Tomistycznego*, w którym zamieszczono teksty dedykowane Jubilatowi. Gościem honorowym sympozjum był dr Marek Prokop, który wygłosił referat pt. *Jakiej metody potrzebuje filozofia?* Do grona laureatów Nagrody dołączyli: mgr Agnieszka Grabowska (*Pojęcie wstydu w tekstach św. Tomasza w kontekście wybranych współczesnych ujęć psychologicznych*, promotor: ks. dr hab. Tomasz Stępień), mgr Kingsley Ekeocha (*Transcendentals and their functions in metaphysical cognition according to Mieczysław A. Krąpiec*, promotorzy: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk oraz ks. dr Tomasz Duma), mgr Bartosz Adamski (*In libertatem vocati (Ga 5, 13). Wolność w Chrystusie w świetle piątego rozdziału „Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas lectura” św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz), mgr Kacper Sakowicz (*Źródła i przejawy życia w ujęciu Kazimierza Kłósaka i Mieczysława A. Krąpca. Studium z metafizyki życia*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk), mgr Kamil Majcherek (*Koncepcja celowości w filozofii natury Williama Ockhama. Teleologia Ockhama wobec tradycji starożytnej, scholastycznej i myśli nowożytnej*, promotor: dr hab. Marcin Karas).

W 2017 roku odbyło się jedenaste sympozjum wraz z kolejną edycją Nagrody, które uświetnione zostało wykładem prof. dr hab. Janiny

Gajdy-Krynickiej pt. *Arystotelesowa koncepcja „filozofii pierwszej” jako teologii*. Nagrody otrzymali mgr David M. Newcomen (*The Truth of Human Sexuality According to Karol Wojtyła: the Study from Philosophical Anthropology*, promotorzy: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk oraz ks. dr Tomasz Duma) i mgr Bożena Zawada (*Koncepcja duszy ludzkiej w „De spiritualibus creaturis” Tomasza z Akwinu*, promotor: dr Michał Zembrzuski).

Dwunasta edycja wręczenia Nagród odbyła się podczas sympozjum w 2018 roku. Do grona Kapituły Nagrody dołączyła dr hab. Magdalena Płotka, a patronem honorowym zostało reaktywowane w tym samym roku Naukowe Towarzystwo Tomistyczne. Z kolei patronatem medialnym objęły to wydarzenie dwumiesięcznik i portal internetowy „*Filozofuj!*” oraz *Rocznik Tomistyczny*. Wykład honorowy pt. *Relacja Nauczający – Uczeń. Specyfika w dziedzinie nauk ścisłych* wygłosiła prof. dr hab. Maria Janik-Czachor. Do grona laureatów Nagrody dołączyli: mgr Remigiusz Sokalski (*„Napełnij mnie weselem przy obliczu Twoim” (Ps 16, 11). Kształtowanie ludzkich uczuć w świetle „Summa Theologiae”, I-II, qq. 22–48 św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz), mgr Patricius Neonnub (*The First Truth as the Source of All Truth: Analysis of I Questio “De Veritate” St. Thomas Aquinas*, promotorzy: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk oraz ks. dr hab. Tomasz Duma), mgr Marcin M. Worek (*Wyznaczniki realizmu filozoficznego w ujęciu Etienne Gilsona i Mieczysława A. Krąpca*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk).

W 2019 roku po raz pierwszy w corocznym sympozjum i wręczeniu Nagrody nie uczestniczył prof. Gogacz (ze względu na stan zdrowia). W roli gościa honorowego wystąpił prof. dr hab. Jerzy Nitychoruk, profesor i rektor Państwowej Szkoły Wyższej im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej, który wygłosił wykład pt. *Dzieło stworzenia oczami geologa*. Nagrody otrzymali: mgr Bartłomiej K. Krzych (*Liturgia jako auctoritas w myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu na przykładzie traktatu De Christo w Sumie Teologii*, promotor: ks. dr hab. Janusz Królikowski) i mgr Paweł S. Zarosa (*Ciało – pleć – emancypacja*).

Znaczenie ciała w myśli Karola Wojtyły oraz Judith Butler – próba porównania, promotor: dr hab. Marcin Karas).

W 2020 roku uroczystość wręczenia Nagrody im Profesora Mieczysława Gogacza odbyła się za pośrednictwem Internetu w formie *on-line*. Z tego powodu autorzy nagrodzonych prac: ks. mgr Dominik Kabaczyński (*Teologiczny sens ofiary w świetle „Sumy teologii” św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. dr hab. Piotr Roszak), ks. mgr Jan Melzacki (*Natura ciała Jezusa Chrystusa w świetle „Sumy teologii” św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. dr hab. Piotr Roszak), mgr Nikodem Niedźwiedz (*„Zasada osoby” jako podstawa budowania ładu społecznego w ujęciu Vittorio Possentiego. Studium z antropologii filozoficznej*, promotor: ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk) oraz mgr Stanisław Artymowski (*Problem poznania anielskiego u św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. dr hab. Tomasz Paweł Stępień), mogli wygłosić swoje referaty dopiero na kolejnym symposium w roku 2021 wraz z jego jedyną laureatką mgr Weroniką Pełką (*Antropologiczne i etyczne podstawy socjoterapii w ujęciu Mieczysława Gogacza*, promotor: dr hab. Mikołaj Krasnodębski). Nagrodę specjalną otrzymała mgr Natalia Herold za „zaangażowanie naukowe, dydaktyczne i organizacyjne w rozwijanie i popularyzowanie tomizmu”. W 2021 roku piętnasta edycja Nagrody im. Profesora Mieczysława Gogacza odbyła się w ramach projektu *Tomizm egzystencjalny i konsekwentny*, objętego programem *Kultura-Interwencje* Narodowego Centrum Kultury.

Minionych piętnaście edycji Nagród im. Profesora Mieczysława Gogacza wraz z sympozjami okazało się wspaniałą okazją do spotkań i wymiany myśli osób z różnych środowisk akademickich, związanych z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II, Uniwersytetem Warszawskim, Uniwersytetem Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytetem Jagiellońskim, Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, Polską Akademią Nauk oraz innymi ośrodkami. W ciągu piętnastu lat Nagroda została przyznana siedemdziesięciu czterem magistrów, z których kilkudziesięciu zdobyło później stopień

naukowy doktora, co pokazuje trafność werdyktów Kapituły. Na tym jednak nie koniec sukcesów naukowych laureatów – wielu z nich jest zatrudnionych na uczelniach w całej Polsce i zmierza do uzyskania stopnia doktora habilitowanego, jak stało się to w przypadku Michała Zembrzuskiego, jednego z pierwszych laureatów Nagrody.

Sympozja tomistyczne, podczas których autorzy nagradzanych prac magisterskich przedstawiali swoje referaty, odbywały się z udziałem zaproszonych gości honorowych – osób posiadających wybitny dorobek naukowy. Co roku prezentowane były najnowsze publikacje, dotyczące filozofii tomistycznej, przede wszystkim tzw. tomizmu konsekwentnego. Wszystkie te działania ukierunkowane były na rozpowszechnianie filozofii tomistycznej, w szczególności w ujęciu prof. Gogacza. Nieustające zaangażowanie studentów i przyjaciół prof. Gogacza sprawia, że jego myśl wciąż jest analizowana, komentowana i rozwijana, a przez to pozostaje żywa i aktualna, co jest niewątpliwie wyrazem uznania i źródłem satysfakcji dla dostojnego Jubilata.

Professor Mieczysław Gogacz Award (2007 – 2021)

Abstract. The Thomistic Symposium, together with the presentation of Professor Mieczysław Gogacz Award, is organized by the Department of the History of Philosophy at the Institute of Philosophy, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw and the Thomistic Scholar Society. The symposium is an opportunity to celebrate the best Master's theses, which, as stated in the Rules and Regulations of the Award, advance "the study of the thought of St. Thomas Aquinas and the promotion of Thomistic philosophy in Poland, and also refer to the scientific achievements of Professor Mieczysław Gogacz". During the symposium, the laureates not only receive an award, but also deliver research papers aimed at a wide audience. So far, the winners of the award have been graduates of several universities from all over Poland.

Keywords: Mieczysław Gogacz; Professor Mieczysław Gogacz Award; The Thomistic Symposium

JULIA REJEWSKA

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

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5740-6608>

julia.rejewska@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2022.58.S.02



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 03/12/2021. Zrecenzowano: 22/01/2022. Zaakceptowano do publikacji: 08/04/2022.