

CZASOPISMO  
KOŁA  
FILOZOFICZNEGO  
STUDENTÓW  
KATOLICKIEGO  
UNIwersYTETU  
LUBELSKIEGO  
JANA PAWŁA II

ISSN 1895-9431

# Philosophia

Rok założenia 1954

Numer 2(30) VI 2010

**Edyta Kapica**

52. Tydzień Filozoficzny o szczęściu  
i szczęśliwości

**Martyna Zimmermann**

„Nowe myślenie” jako  
hermeneutyczny klucz w filozofii  
Franza Rosenzweiga

**Jacek Jarocki**

O klasyczności filozofii klasycznej  
uwag kilka.

Recenzja artykułu prof. A. Bronka  
i dra S. Majdańskiego

# PHILOSOPHIA

czasopismo studenckie



*Philosophia*, nr 2(30) VI 2010  
Koło Filozoficzne Studentów KUL  
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin  
philosophia@student.kul.pl  
<http://www.kul.pl/philosophia>  
ISSN 1895-9431

Redaktor naczelny: Jerzy Gwiazda  
Redakcja: Jacek Jarocki, Magdalena Rudzińska  
Recenzja: mgr Edyta Kapica  
Promocja: mgr Mateusz Niemyjski, Paulina Zakrzewska  
Korekta - język łaciński i grecki: Natalia Turkiewicz  
Korekta - język angielski: Maciej Czerniakowski  
Adiustacja: Agnieszka Pyczek  
Projekt okładki: Marcin Jabłoński  
Skład: Magdalena Stasak, Jerzy Gwiazda  
Kurator: dr Paweł Gondek

# Spis treści

## W TEMATYCE TYGODNIA FILOZOFICZNEGO

|                                                                   |           |
|-------------------------------------------------------------------|-----------|
| mgr Edyta Kapica                                                  |           |
| <i>52. Tydzień Filozoficzny o szczęściu i szczęśliwości .....</i> | <i>5</i>  |
| Klara Tomaszek                                                    |           |
| <i>O nieszczęściu, które daje filozofia .....</i>                 | <i>14</i> |

## ARTYKUŁY

|                                                                           |           |
|---------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Martyna Zimmermann                                                        |           |
| <i>„Nowe myślenie” jako hermeneutyczny</i>                                |           |
| <i>klucz w filozofii Franza Rosenzweiga .....</i>                         | <i>16</i> |
| mgr Edyta Kapica                                                          |           |
| <i>O intelektualną odwagę: św. Tomasza z Akwinu koncepcja duszy .....</i> | <i>23</i> |
| mgr Joanna Kiereś                                                         |           |
| <i>Problem dualizmu .....</i>                                             | <i>29</i> |

## Z PRAC PROSEMINARYJNYCH

|                                           |           |
|-------------------------------------------|-----------|
| Anna Gołębiewska                          |           |
| <i>Integralność badań naukowych .....</i> | <i>35</i> |
| Jerzy Gwiazda                             |           |
| <i>Entymemat u Arystotelesa .....</i>     | <i>41</i> |

## RECENZJA

|                                                             |           |
|-------------------------------------------------------------|-----------|
| Jacek Jarocki                                               |           |
| <i>O klasyczności filozofii klasycznej uwag kilka .....</i> | <i>45</i> |



## 52. Tydzień Filozoficzny o szczęściu i szczęśliwości

mgr Edyta Kapica, absolwentka filozofii teoretycznej KUL

*W sprawozdaniu wykorzystano zdjęcia z 52. Tygodnia Filozoficznego autorstwa Romana Czyrki i Marcina Marszala.*

Szczęśliwość z pewnością nie jest ściśle uzależniona od tego, czy dysponuje się teorią szczęścia, lecz raczej opiera się na jakości życia mierzonej przez odniesienie do mniej lub bardziej obiektywnych kryteriów. Jednak wysiłku zdefiniowania szczęścia nie można uznać za bagatelny. Odpowiedzi na pytanie o istotę szczęścia i warunki szczęśliwości udzielane w kontekście normatywnej wizji życia ludzkiego i całej rzeczywistości, przyczyniają się do ubogacenia skarbcza wiedzy mądrościowej, która odnosi życie człowieka i całą jego aktywność do tak czy inaczej zdefiniowanego ostatecznego celu, pozwalając określić zasady i motywy działania. W związku z tym, zagadnienie szczęścia od wieków spędzało sen z powiek wielu filozofów, którzy usiłowali rozgryźć tajemnicę życia szczęśliwego. Temu i owemu wydawało się nawet, że odkrył prawdę i może śmiało zacząć pisać poradniki. Bardzo często okazywało się jednak, że znalazł receptę wyłącznie dla siebie samego. Inni, którzy usiłowali podążać ścieżką, jaką wskazał, w większości przypadków odchodzili z poczuciem zawodu, bo nie osiągnęli tego, czego szukali. Sekret szczęścia wciąż pozostawał dla nich ukryty i nieuchwytny niczym barwny motyl, którego udaje schwytać się jedynie nielicznym.



Dr Arkadiusz Gut, kurator KFS KUL

Szczęście stało się bohaterem tegorocznego, pięćdziesiątego drugiego Tygodnia Filozoficznego, który odbył się w dniach 8–11 marca 2010 na Katolickim Uniwersytecie Jana Pawła II. Jego organizatorom, studentom z Koła Filozoficznego z jego kuratorem, dr. Arkadiuszem Gutem na czele, nie chodziło bynajmniej o to, by rozstrzygnąć jednoznacznie problem, czym jest szczęście i jaka droga do niego niechybnie prowadzi, co się nikomu jeszcze nie udało. Na dobrą sprawę bowiem, choć można określić formalne warunki szczęścia, ostatecznie każdy musi je zdobywać sam na własną rękę, idąc ścieżką własnego życia, pokonując trudności i określając swoje życiowe aspiracje i cele w odniesieniu do przyjętej opcji światopoglądowej, pamiętając jednakże, że nie wszystkie są jednakowo dobre. Zaproszeni prelegenci – głównie pracownicy naukowcy KUL-u, ale także przedstawiciele innych środowisk akademickich w Polsce – prezentując zagadnienie szczęścia z punktu widzenia różnych tradycji i ujęć, pobudzić mieli słuchaczy do osobistego zastanowienia się nad tym, czym szczęście jest i od czego jest uzależnione.



Grób ks. prof. S. Kamińskiego

Pierwszy dzień Tygodnia otwarło spotkanie przy grobach zmarłych profesorów Wydziału Filozofii KUL na cmentarzu, przy ul. Lipowej. Spoczywają tam doczesne szczątki: ks. prof. Mariana Kurdziałka, historyka filozofii średniowiecznej, znawcy popularnej w wiekach średnich koncepcji człowieka jako mikrokosmosu; ks. prof. Stanisława Kamińskiego, wybitnego metodologa i teoretyka nauki, postaci, która ma wielkie zasługi dla sformułowania metodologicznych założeń tomizmu egzystencjalnego; prof. Jana Czerkawskiego, wytrawnego znawcy filozofii nowożytnej, w szczególności renesansowej, w końcu o. prof. Mieczysława Alberta Krapca, mającego dla środowiska filozoficznego KUL-u kluczowe znaczenie. Następnie w kościele akademickim odbyła się Msza Święta, której przewodniczył dziekan Wydziału Filozofii KUL, ks. prof. Stanisław Janeczek. Potem, dzięki zdobyczom tech-

niki, można było usłyszeć wykład na temat szczęścia wygłoszony przed laty przez o. Krąpca, a następnie – w Galerii 1 im. B. Słomki – obejrzeć wystawę na temat *Subiektywny portret polskiej filozofii*.

Jak widać, przedpołudniowy program miał służyć zbudowaniu odpowiedniego klimatu dla rozważań podejmowanych w czasie dalszej części Tygodnia Filozoficznego przez osadzanie w rodzimej tradycji filozoficznej.

Popołudniowe referaty miały charakter historyczny. Zdawały sprawę, jak kwestię ludzkiego szczęścia ujmowali wielcy filozofowie: Arystoteles ze Stagiry, Mikołaj z Kuzy, Kartezjusz oraz Immanuel Kant. Poglądy ich na temat życia szczęśliwego przybliżyli: prof. Henryk Podbielski (KUL) (*Etyka szczęścia według Arystotelesa*); prof. Agnieszka Kijewska (KUL) (*„Obyśmy szczęśliwie zostali doprowadzeni do napawania się wiecznym umysłem”*. *Mikołaja z Kuzy droga do szczęścia*); prof. Honorata Jakuszko (UMCS) (*Zagadnienie szczęścia w filozofii nowożytnej*).

Pierwszy z wymienionych klasyków myśli filozoficznej, Arystoteles, wychodząc z założeń swojej teorii etycznej, łączył szczęście z doskonaleniem intelektu i rozwijaniem moralnych cnót. Uznawał to za drogę do osiągnięcia najwyższego dobra w porządku epistemicznym i ontycznym, Czystego Aktu. Będąc filozofem, który poszukiwał we wszystkim słusznej miary, nie lekceważył również innych aspektów ludzkiego życia. Wskazywał, że do pełni szczęśliwości człowiekowi nieodzownie potrzebne jest posiadanie dóbr materialnych, a także cieszenie się dobrym zdrowiem oraz relacje międzyludzkie, w szczególności przyjaźń.

Inną wizję ludzkiego szczęścia przedstawiał Mikołaj z Kuzy. Choć dążenie do szczęścia, podobnie jak Arystoteles, łączył z poszukiwaniem Absolutu i doskonaleniem siebie, przyjmował zupełnie inny punkt widzenia, poszerzając ją o perspektywę wiary. Łączył szczęście ze zjednoczeniem z Bogiem, wymykającą się mierzeniu Nieskończonością i wieczną Mądrością, wzbudzającą tęsknotę w człowieku. Bóg przed każdym człowiekiem otwiera królestwo życia, w którym ma on swoje ściśle określone miejsce. Dotrzeć tam może, gdy będzie podążał za Chrystusem, jedyną prawdziwą Mądrością. Istotnym czynnikiem prowadzącym do dającego pełnię szczęśliwości zjednoczenia z Najwyższym Umysłem jest wiara.

Widać więc, że Kuzańczyk ubogacał namysł filozoficzny nad istotą szczęścia ubogacał przez teologiczną refleksję, w przeciwieństwie do Kartezjusza i Kanta, którzy – zgodnie z tym, co przypomniła prof. Honorata Jakuszko (UMCS) – w swojej refleksji uwzględniali, co prawda, perspektywę wieczności, ujmowali ją jednak w aspekcie filozoficznym. Ponadto koncentrowali się bardziej na szczęściu doczesnym, starając się odpowiedzieć na pytanie, czy człowiek może być szczęśliwy na ziemi, a jeśli tak, to jak to szczęście należy rozumieć. Kartezjusz proponował rozróżnienie na szczęście i szczęśliwość. Pierwsze uzależniał od zmiennych czynników zewnętrznych, jak zdrowie, powodzenie, bogactwo i traktował jako grę przypadku. Za właściwy przedmiot filozoficznego namysłu uznawał szczęśliwość zależną jedynie od człowieka,

który bez względu na zewnętrzne okoliczności, może podjąć trud doskonalenia moralnego i zdobywania mądrości. Kartezjusz przyjmował, że cnota i mądrość warunkują szczęśliwość. Nie można być szczęśliwym, nie będąc człowiekiem prawym i mądrym. Dusze szlachetne, kierujące się regułami rozumu – w czym może pomóc filozofia – są zawsze szczęśliwe, niezależnie od tego, czy cieszą się urodą, dostatkiem i dobrym zdrowiem. Potrafią one dostrzec właściwą hierarchię dóbr, umieją postrzegać siebie w perspektywie całego społeczeństwa oraz Boga, co pozwala im zachować w życiu harmonię. Kartezjusz szczęśliwość łączył z zadowoleniem umysłu, który cieszy się posiadaniem cnoty. W przeciwieństwie do Arystotelesa nie utożsamiał szczęścia z najwyższym dobrem, które łączył z cnotą. Nie utożsamiał tych dwóch rzeczy również Kant, który ściśle oddzielał moralność od szczęśliwości, przeciwstawiając się traktowaniu dążenia do szczęścia, jako wyznacznika moralności. Zastanawiając się nad motywem determinującym wolę, Kant mówi, że nie może to być szczęśliwość, ale imperatyw kategoryczny. Cnota wytwarza szczęśliwość przy współudziale Boga. Postępowanie moralnie dobre nie musi iść w parze z pomyślnością w doczesnym życiu. Istnienie Boga, najwyższej inteligencji, która stwarza świat, gwarantuje osiągnięcie szczęśliwości jako nagrody wiecznej.



Od lewej: ks. prof. A. Maryniarczyk, prof. H. Jakuszko, prof. A. Kijewska

Poniedziałkowe wykłady pozwoliły zapoznać się z tym, co na temat szczęścia mówili filozofowie, jak je definiowali, jakie znaczenie mu przypisywali. Wtorkowe przedpołudnie stworzyło możliwość dowiedzenia się, co o szczęściu ma do powiedzenia metafizyk, teoretyk nauki i logik. Wszystkie referaty były niezmiernie interesujące i wносиły do refleksji nad szczęściem bogactwo nowych przesłanek, których uwzględnienie pozwala na stworzenie w miarę pełnej wizji szczęścia. Ks. prof. Andrzej Maryniarczyk w referacie, *Czym i dla kogo jest szczęście?*, wyłożył koncepcję szczęścia, osadzając ją w kon-

tekście metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, antropologii i aksjologii. Wskazywał na celowość życia człowieka i każdego bytu związaną nieodłącznie z dobrem, dzięki któremu możliwe jest aktualizowanie własnej potencjalności. Zachowanie hierarchii dóbr i dążenie do nich pozwala doskonalić własny byt i stanowi drogę do szczęścia.



Tydzień Filozoficzny jak zwykle przyciąga licznych młodych słuchaczy

Dr hab. Paweł Kawalec, prof. KUL w referacie *Nauka a szczęście* złączył zagadnienie szczęścia z wiedzą mądrościową, która – zdaniem Stanisława Kamińskiego – powinna towarzyszyć uprawianiu nauki. Stanowi gwarancję, że dokonujący się w nauce postęp będzie przyczyniał się do dobra ludzkości. Profesor dużo uwagi poświęcił dokonaniom duńskiego astronoma Tycho Brahe, będącego jednym z naukowców, którzy przyczynili się do zmiany rozumienia nauki: przesunięcia akcentu z teoretycznego na użyteczny wymiar jej uprawiania. Prof. Kawalec podkreślał praktyczne korzyści, płynące z odkryć naukowych służących postępowi techniki i przyczyniających się w ten sposób do wzrostu dobrobytu, a w związku z tym szczęśliwości.

O. dr Marcin Tkaczyk w błyskotliwym referacie *Budowa formalnie poprawnej i merytorycznie trafnej teorii szczęścia (na podstawie W. Tatarkiewicza „O szczęściu”)* poddał analizie logicznej dostępne definicje szczęścia, dochodząc do wniosku, że z powodu ograniczeń mówienia o szczęściu, żadna teoria szczęścia nie jest możliwa.

Popołudniowy program obejmował zasadniczo dwa punkty. Dr hab. Henryk Kiereś, prof. KUL, kierownik Katedry Filozofii Sztuki, wzniósł słuchaczy na wyżyny refleksji społeczno-politycznej. Wychodząc od założeń teorii cywilizacji Feliksa Konecznego, którego jest zwolennikiem, w referacie *Wizja szczęścia w utopii*, wskazał na złudność idei szczęścia w utopijnych wizjach życia społecznego. Droga prowadząca do szczęścia jest tylko jedna i trzeba

doń podążać ścieżką realizmu.

Wiele emocji wzbudziła debata studencka pod znamienitym tytułem, *Czy szczęście jest kwestią szczęścia?*. Przygotowana była bardzo dobrze nie tylko od strony merytorycznej, ale także technicznej, co pozwoliło zbudować atmosferę oczekiwania na to, co nastąpi. Debacie przewodniczyła Prodziekan Wydziału Filozofii KUL, dr hab. Agnieszka Lekka-Kowalik. Wzięli w niej udział z jednej strony studenci filozofii Uniwersytetu Gdańskiego, a z drugiej reprezentanci Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Każda ze stron przedstawiła własną koncepcję szczęścia. Studenci UG wychodzili od przesłanek empirycznych, wskazując na bariery w uzyskiwaniu szczęścia, których czasami nie można przezwyciężyć. Wskazywali, że w niektórych przypadkach należy zrezygnować z osobistego szczęścia na rzecz wyższej wartości, jaką jest dobro drugiego człowieka, takie jak, np. jego życie. Studenci KUL zaprezentowali arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję szczęścia. Nawiązali więc do celowości bytu ludzkiego, rozważając dążenie do szczęścia w kategoriach aktualizacji potencjalności, podkreślali konieczność zachowania właściwej hierarchii dóbr. Wiązali szansę osiągnięcia szczęścia z wiedzą. Optymistycznie twierdzili, że szczęście nie jest kwestią szczęścia, lecz wolną decyzją człowieka, który sam o sobie stanowi. Swoje poglądy zaprezentowali w sposób ciekawy, nie ustępując pod względem sztuki wymowy najlepszym retorom. Odbywająca się w drugiej części debaty dyskusja między obiema drużynami nastawiona była na obronę własnego stanowiska. Zarzuty stawiane pod adresem przedstawionych argumentów, pomagały doprecyzować własne stanowisko, pokazując dobroczynny wpływ rozważnej krytyki.



Studenci UG biorący udział w debacie

Wypowiedzi uczestników debaty oceniało jury profesorskie, w którym zasiadali: ks. dr hab. Alfred Wierzbicki, prof. Honorata Jakuszek oraz

dr hab. Paweł Kawalec. Nie umieli oni rozstrzygnąć, której strony siła przekonywania była większa, uznając, że obie drużyny były bardzo dobrze przygotowane. Wskazali również na pewne niedociągnięcia obu drużyn. Te jednak zdarzają się nawet najbardziej doświadczonym mówcom, którzy w jednym referacie nie są w stanie zawrzeć wszystkiego, co chcieliby powiedzieć.

Obrady środowe otwierał referat ks. prof. Andrzeja Szostka, *Szczęście: cel, czy owoc dobrego życia?* Ksiądz profesor przedstawił założenia arystotelesowskiej i tomistycznej felicytologii, w której szczęście ujmowane jest jako cel dążeń człowieka. w tym kontekście podjął kwestie związane z pułapką eudajmonistycznych teorii etycznych, utożsamiających dobro moralne ze szczęściem. Dążeniu do osobistego szczęścia ujmowanego jako naczelny motyw postępowania cnotliwego przeciwstawił za teoretykami moralności obowiązek i bezwarunkowość dobra. Wskazywał przy tym, próbując rozstrzygnąć kwestię postawioną w tytule swego referatu, że szczęście jest w większym stopniu owocem dobrego życia niż rezultatem usiłowań. Odwołując się do opinii wielu autorytetów filozoficznych, profesor stwierdził wręcz, że kto celem swych usiłowań czyni własną szczęśliwość, ten jej nie osiąga. Szczęśliwy jest zaś ten, kto swoje wysiłki koncentruje na działaniu moralnie dobrym i kieruje się miłością.



Ks. prof. Andrzej Szostek

Novum do refleksji nad szczęściem wniosły wykłady Piotra Olesia, *Nie-spójność i zmiany osobowości a poczucie szczęścia* oraz dr. hab. Beaty Obsulewicz-Niewińskiej, która wygłosiła referat na temat *Co to jest szczęście według Bolesława Prusa?*. Wykłady te zarówno sposobem ujęcia, jak i pod względem treści, wybiegały bowiem poza obszar samej filozofii. Pokazywały, że szczęście może być przedmiotem namysłu nie tylko filozofów, ale również psychologów, historyków literatury, a także literatów i publicy-

stów, do których należy Bolesław Prus, podejmujący namysł nad szczęściem Polaków w niełatwym dla nich czasie, jakim były rozbiory.

Inny niż filozoficzny rejestr refleksji nad szczęściem otwierała popołudniowa dyskusja panelowa, prowadzona przez dr. hab. Jacka Wojtysiaka, podczas której zostały zaprezentowane różne tradycje ujmowania szczęścia: indyjska, chińska, muzułmańska, chrześcijańska i antyczna. Przedstawili je kolejno: dr Maciej Zięba (mówił on o rozumieniu szczęścia w trzech chińskich tradycjach taoistycznej, buddyjskiej i konfucjańskiej, w swojej wypowiedzi podkreślił, jak bardzo rozumienie szczęścia uzależnione jest od koncepcji świata i życia człowieka); dr Paweł Sajdek, znawca filozofii indyjskiej, ks. dr Stanisław Gródź, religioznawca, który wypowiadał się na temat rozumienia szczęścia w Islamie; reprezentująca prof. Seweyna Blandziego, który nie mógł być obecny, dr Małgorzata Matuszak (wskazała na najważniejsze wyznaczniki szczęścia w tradycji antycznej); prof. Ewa Podrez, która przedstawiła chrześcijańskie rozumienie szczęścia. W tej palecie zabrakło tradycji judaistycznej, która mogłaby ubogacić refleksję. Porównanie ze sobą koncepcji szczęścia powstałych w tak różnych kulturach prowadziło do wniosku, że pomimo różnicy na poziomie szczegółowych rozstrzygnięć i przesunięcia akcentów, można wskazać to, co dla wszystkich jest wspólne: pragnienie tak lub inaczej pojętej szczęśliwości i zmaganie, by ją osiągnąć.



Od lewej: dr Paweł Sajdek, dr Maciej St. Zięba

Środowe obrady wieńczył wieczór poezji – *Czym jesteś szczęście?*, na którym nie zabrakło również prozy (także filozoficznej) oraz dobrej muzyki.

Wszystko co miało swój początek, musi się także skończyć – jak zwykł mawiać ks. prof. Andrzej Bronk. Czwartek nieuchronnie przyniósł zakończenie Tygodnia. Przed oficjalnym zamknięciem obrad odbyły się jednak wykłady ks. dr. Antoniego Nadbrzeźnego, *Klucz do szczęścia – perspektywa teologiczna* i prof. Ireneusza Ziemińskiego, *Szczęście a śmierć*. Każdy w inny

sposób poszerzył horyzont patrzenia na życie ludzkie: o śmierć, która może być traktowana jako przekleństwo lub błogosławieństwo i perspektywę nadprzyrodzoną, każącą szczęścia poszukiwać w komunii miłości z Bogiem, wykraczającej poza doczesne miary.

Odbył się również panel dyskusyjny pod tytułem *O szczęściu, które daje filozofia*. Uczestniczyli w nim: s. prof. Zofia Józefa Zdybicka, o. prof. Edward Iwo Zieliński, prof. Jerzy Gałkowski, ks. prof. Jan Krokos. Złożyli świadectwo, czym była filozofia w ich własnych poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie o cel i sens życia, i czym była jako intelektualna przygoda, na którą strwonili młode lata. Uśmiech na ich twarzach wskazuje, że nie kłamał Boecjusz, gdy w murach więzienia pisał *De Consolatione Philosophiae*.



O. prof. Iwo Zieliński oraz s. prof. Zofia Zdybicka

## O nieszczęściu, które daje filozofia

Klara Tomaszek, studentka MISH KUL

Debata kończąca tegoroczny Tydzień Filozoficzny doprowadziła do niezwykle optymistycznej konkluzji: warto filozofować, gdyż jest to jedna z dróg do szczęścia. Szczęście może zatem stać się nie tylko przedmiotem badań, ale też „konsekwencją” filozofowania. I choć nie mam żadnych podstaw, żeby podważać autorytet naukowy debatujących, czy też nie ufać ich osobistym wyznaniom, to z debaty wyszłam raczej utwierdzona w moim poprzednim przekonaniu: filozofia, nawet jeżeli daje szczęście, to tylko nielicznym szczęśliwcom.

Zanim przedstawię argumenty na poparcie mojej tezy, chciałam uprzedzić, że nie roszczę sobie pretensji, by uznana była za prawdę wiekuiłą. Chciałam jedynie podjąć rozważany przez doświadczonych mistrzów temat i skonfrontować ich wizję filozofii ze stanowiskiem początkujących filozofów. Nie wykluczam, że moje opinie mogą wynikać z braku doświadczenia i zrozumienia nie tylko problematyki filozoficznej ale także samej rzeczywistości.

Celem każdej działalności naukowej, a filozoficznej w szczególności, jest prawda. Filozof powinien być szczególnie wyczulony na prawdę i starać się traktować rozważane przez siebie kwestie z należąą wnikliwością. Czy jednak wgłębianie się w meandry rzeczywistości faktycznie daje szczęście? Czy nie jest raczej tak, że im bardziej staramy się zrozumieć świat, tym więcej pojawia się niewiadomych i wątpliwości? A co bardziej służy szczęściu – pewność czy wątpliwości? Chyba to pierwsze...

Nie bez znaczenia jest także obudzenie w filozofie (czy też adeptcie filozofii) potrzeby precyzji w wyrażaniu się i zachowania wysokiego poziomu rozmowy. Ideał jest naprawdę szczytny, jednak w zderzeniu z rzeczywistością szczęścia raczej nie przynosi... Nawet tak niewinne czynności jak słuchanie radia czy przeglądanie ogłoszeń w gazecie zaczynają irytować, kiedy zwróci się uwagę na niefrasobliwość w formułowaniu komunikatów czy nieścisłości logiczne. Wydaje mi się, że filozofia w pewnym sensie mami człowieka. Obiecuje mu prawdę, prezentuje pewien stan idealny, przyzwyczajają do pewnych standardów. I samo w sobie powinno to być szczęściem. Jednak w pewnym momencie spadamy na ziemię i okazuje się, że wszystkie idee musimy skonfrontować z rzeczywistością. Studiowanie filozofii z pewnością uwrażliwia. I gdzie tu nieszczęście? Właśnie w tej wrażliwości, bo bycie wrażliwym nie jest wcale opłacalne. Zgoda, kto jest zdolny do głębszego odczuwania, ten intensywniej przeżywa chwile szczęścia, ale również tym boleśniej doświadcza porażek.

Filozofia budzi ciekawość, szczególnie w stosunku do bardzo trudnych do rozwiązania (a może nawet nierozwiązywalnych kwestii). Filozofujący

zaczyna zatem zadawać mnóstwo pytań, po czym okazuje się, że na większość z nich nie ma odpowiedzi... Można oczywiście poprzestać na stanowisku minimalistycznym, ale wydaje mi się, że trudno wymagać takiej pokory od młodego człowieka. Początkujący filozof zabiera się więc do roboty z naiwną wiarą, że rozwiąże wszystkie zagadki wszechświata. Ale nagle okazuje się, że sprawa wcale nie jest taka prosta, co prowadzi to zwątpienia i rozczarowania. Czy je również można uznać za składniki szczęścia?

Myślenie chyba jednak boli...

## „Nowe myślenie” jako hermeneutyczny klucz w filozofii Franza Rosenzweiga

Martyna Zimmermann, studentka filozofii UG

*Przeszłość jest poznawana, teraźniejszość jest stwierdzana,  
przyszłość jest przeczuwana. To, co poznawane, jest  
opowiadane,  
to, co stwierdzone, jest przedstawiane, przyszłość jest  
przepowiadana.*

G. W.F. Schelling

*Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli (...)  
Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna.*

B. Pascal

### Uwagi wstępne

Pierwsze zdania zdają się być czymś fundamentalnym i istotnym dla struktury i znaczenia tekstu jako całości. Wyznaczają subtelnie kierunek rozważań, którym autor zamierza prowadzić czytelnika. I tak oto, *exempli gratia*, Immanuel Kant przedkłada we *Wstępie do Krytyki czystego rozumu*, że „wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnej wątpliwości”<sup>1</sup>. Tym samym, w toku dalszych rozważań nad naturą i rodzajami poznania, czytelnik pojmuje, że filozofia Kanta jest utrzymana w paradygmacie epistemologicznym. Przyjrzyjmy się z kolei pierwszemu ustępowi *Gwiazdy Zbawienia* Franza Rosenzweiga: „Od śmierci, od trwogi śmierci rozpoczyna się wszelkie poznanie Wszystkiego”<sup>2</sup>. Już po tak skromnym przykładzie można, *ex promptu*, wyczuć rodzajową różnicę pomiędzy tymi dwoma stwierdzeniami. Kiedy Kantowskie założenie wprowadza nas w dogłębne i schludne analizy wysoce spekulatywnego systemu, Rosenzweig rozpościera wizję nieznanego nam jeszcze świata, do którego bram potrzeba klucza. Jest nim odpowiednia metoda filozoficzna lub raczej zupełnie nowy sposób uprawiania filozofii: *nowe myślenie*. Oczywiście, nie jest dziełem przypadku fakt, że oba te początkowe zdania odnoszą się do doświadczenia, swoiście pojętego, jak również to, że sam Rosenzweig<sup>3</sup> otwarcie występował przeciw analitycznemu odczytywaniu tekstów filozoficznych (w tym kładzeniu akcentu na ich początkowych wyrażeniach). Myśl filozoficzna, ujmowana wedle takiej metody, okazałaby się jedynie spójnym konstruktem zdań logicznych, formalnie poprawnych, nieodnoszącym się do rzeczywistości lub – co gorsze – nie mającym z nią nic wspólnego. Stąd też potrzeba

<sup>1</sup>I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kraków 1957, s. 59.

<sup>2</sup>F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 51.

<sup>3</sup>F. Rosenzweig, *Nowe myślenie – Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, w: tegoż, *Gwiazda zbawienia*, s. 674.

filozofii nowego myślenia, nowych narzędzi do mozolnej pracy rzeźbiarskiej przy znanych już nam problemach.

W niniejszej pracy podejmę próbę, na tyle, na ile potrafię, zmierzenia się z *Nowym myśleniem* i odczytania go jako swoistej metody hermeneutycznej, wyznaczającej drogi dla filozofii dialogu, jak i filozofii w ogóle. Nie ukrywam, że konfrontacja z tym tekstem nie jest łatwa, jednakże warto czasem pokusić się o to, by wejść w dialog z filozofem podającym nam – parafrazując Ludwiga Wittgensteina – drabinę, którą, uprzednio się wspiąwszy, należy bezzwłocznie odrzucić.

## Stare myślenie

*... doświadczenie powiedziało filozoficznemu myśleniu  
mającemu skłonność do unifikacji: «dotąd i nie dalej»...*

F. Rosenzweig

Aby zrozumieć istotę postulatów Rosenzweiga, należy wpierw odwołać się do filozofii, która stanowi przedmiot jego krytyki, a którą określa on mianem *starego myślenia*. Charakterystykę starej filozofii wyznacza paradygmat metafizyczny i epistemologiczny. Pierwszy zaczyna się wraz ze starożytnymi filozofami przyrody, drugi zaś ze zwrotem subiektywistycznym Kartezjusza, osiągając apogeum w „przewrocie kopernikańskim” Kanta, jak i reakcję w postaci idealistycznego systemu Georga W.F. Hegla. W całym tym bogatym dziedzictwie filozofii popelnia się, zdaniem Rosenzweiga, poważne błędy, wynikające z mylnych założeń i niewłaściwych metod.

W paradygmacie metafizycznym zostały poczynione spekulacje obracające się przede wszystkim wokół zagadnień pierwszej przyczyny albo pierwszej zasady (*arché*), bytu jako takiego, bytu podstawowego: substancji (*ousía*) oraz Bytu Absolutnego. Całość świata, wraz ze wszystkimi jego przejawami, była sprowadzana do pewnych kategorii, tak, iż – w ostatecznym rozrachunku – rzeczywistość została podporządkowana logicznemu i racjonalistycznemu myśleniu. Tym samym dokonywano licznych redukcji, w świetle których to świat okazywał się być powietrzem, wodą czy ogniem, czymś niezmiennym i tożsamym z myślą lub też wyznaczanym przez formalno-materialne struktury. Rozważając istotę bytu, kwestię, jakie coś jest i co je konstytuuje, że jest właśnie tym, czym jest, pytano o to, co fundamentalne, konieczne i inwariantne, a tym samym: beczasowe. Pomijano wagę konkretnego i indywidualnego doświadczenia, gdyż celem było wypracowanie tego, co generalne i abstrakcyjne.

Z kolei paradygmat epistemologiczny, wyznaczony zwrotnymi punktami w filozofii, jakimi były myśl kartezjańska i kantowska, swoje umocowanie znalazł w podmiocie, który stał się jedynym dawcą prawomocnej wiedzy. Według wcześniejszych filozofów, to przedmiot wyznaczał kierunek i charakter namysłu filozoficznego, rozpoczynającego się zatem od teorii bytu.

Od czasów nowożytnych, *a contrario*, filozoficzny akcent padł na podmiot poznający, który determinował wszelkie poznanie, stanowiące swego rodzaju *conditio sine qua non* filozofii w ogóle. W ramach paradygmatu epistemologicznego wyłoniły się dwa dominujące nurty: racjonalizm i empiryzm, które zaowocowały syntetyzującym transcendentalizmem Kanta; z kolei próbą uniknięcia powstałych na jego gruncie aporii był idealizm niemiecki, reprezentowany przez Johanna G. Fichtego, Fredricha W. J. Schellinga i Georga W.F. Hegla. To właśnie Hegel stanowił dla Rosenzweiga zwieńczenie wszelkiej filozofii tożsamości (od Parmenidesa) i *starego myślenia*. W jego monumentalnym systemie unifikująca myśl osiągnęła swoje apogeum, czyniąc swym immanentnym elementem nawet samą filozofię<sup>4</sup>.

Rozważając konsekwencje płynące z filozofii uprawianej w duchu *starego myślenia*, Rosenzweig dochodzi do wniosku, że człowiek mógł być w jego świetle albo „uszminkowanym kawałkiem świata, albo zakapturzonym Bogiem”<sup>5</sup>. Można spróbować odczytać to jako odniesienie do empiryzmu, w którym człowiek, jako podmiot poznający, został zredukowany do wiązki luźnych wrażeń, jak i do filozofii transcendentalnej, w której to, aby przekroczyć te słabości, podmiot został wyniesiony ponad czy poza świat, mając charakter transcendentalny (Kant) czy absolutny (Fichte). Tym samym została zrodzona kolejna aporia: człowiek mógł być zupełnie zdeterminowany przez świat, wydany na łaskę sfery zjawiskowej, bądź też mógł sam ten świat konstytuować, czy nawet tworzyć. Opór wobec takiego ujmowania rzeczywistości zrodził się już na gruncie filozofii romantycznej, dla której całość, jaką stanowi świat, nie może być zamknięta w system. Co więcej, skutkiem filozofii kantowskiej było swego rodzaju „rozparcelowanie” świata takiego, jakim jest, na różne kategorie doświadczeń (estetyczne, moralne, teoretyczne), którym były przynależne odmienne podmioty poznające. Tak więc, według romantyków, znów pojawiła się niewdzięczna alternatywa: albo zbyt sztywnie kategoryzowano jednolite w swej naturze doświadczenie, albo zamykano je w ciasnych i unifikujących ramach systemu w heglowskim wydaniu. Podobne zarzuty wobec filozofii można odnaleźć u Hansa-Georga Gadamera, Martina Heideggera czy właśnie Rosenzweiga. Można to uznać za niepisaną jedność metody hermeneutycznej.

## Nowe myślenie

*Odwagi! Nie przestawać!  
To, co ważne, dopiero nadejdzie!*  
F. Rosenzweig

Mając już w pewnym stopniu zarysowany obraz *starego myślenia*, można

---

<sup>4</sup>Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 55.

<sup>5</sup>F. Rosenzweig, *Nowe myślenie – Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, w: tegoż, *Gwiazda zbawienia*, s. 672.

przejsć zatem do czegoś więcej niż „przewrót kopernikański”: do zupełnej odnowy filozoficznego namysłu<sup>6</sup>. Jakkolwiek Rosenzweig odcina się od dawnego sposobu uprawiania filozofii, postulując własną metodę, to jednak można odnaleźć w jego tezach znane już konteksty. Jak sam przyznaje<sup>7</sup>, do jego filozoficznych patronów można zaliczyć Kanta, Schellinga, Hermanna Cohena i Eugena Rosenstock-Huessa. Inspirował się również twórczością Platona, Sørensa Kierkegaarda, Artura Schopenhauera, Fredricha Nietzschego czy Johanna Wolfganga von Goethego. Natomiast do jego zagorzałych filozoficznych oponentów z pewnością należą Fichte i Hegel, jako że to właśnie w ich idealistycznych systemach absolutyzująca i unifikująca myśl osiągnęły apogeum.

Punkt archimedesowy swojej filozofii Rosenzweig zawarł w opisie samej rzeczywistości, której – jak to jednak później się okaże – nie powinno się ani opisywać, ani sprowadzać do czegoś jednego. Aby zrozumieć istotę tej koncepcji, należy wpierw odwołać się do kantowskich idei transcendentálnych, pewnego rodzaju zagadnień granicznych dla czystego rozumu, jakimi są: Bóg, wolność i nieśmiertelność<sup>8</sup>, czy mówiąc inaczej: Bóg, dusza i (wszech)świat. Na gruncie filozofii Kanta były to idee, które wyznaczały granice ludzkiego poznania, jako że same w sobie były niedostępnymi poznaniu *noumenami*. Poprzez ich istnienie dokonywało się swoiste scalanie ludzkiego doświadczenia, tak iż podmiotowym efektem poznania nie było jedynie otrzymanie pewnego rodzaju konstruktów, ale całego spektrum doświadczeń, które, zsyntetyzowane, dawały spójny i całkowity obraz świata fenomenalnego. Inspirując się tymi kantowskimi pojęciami, Rosenzweig stworzył koncepcję trzech rzeczywistości: Boga, człowieka i świata, a „każde z nich sprowadza się tylko do siebie samego. Każde jest dla siebie «istotą», substancją, z całym metafizycznym obciążeniem tego słowa”<sup>9</sup>. Jak można zauważyć, są to trzy niesprowadzalne do siebie byty, czy, mówiąc językiem Rosenzweiga, trzy *Całości*. Stanowią one przedmiot wszelkiego filozofowania, będąc czymś kontradiktoryjnym dla *Wszystkiego*, *Jednego*, do których ludzki umysł redukuje wszystko to, co istnieje. Co więcej, podobnie jak w przypadku idei transcendentálnych Kanta, nie możemy orzec, czym one w istocie swej są; możemy jedynie zadowolić się tautologiczną odpowiedzią, że Bóg jest boski, człowiek ludzki, a świat światowy<sup>10</sup>. Rosenzweig ilustruje tę właściwość na przykładzie cebuli: każdą z tych trzech *Całości* można dowolnie długo obierać, doszukując się głębszych i bardziej podstawowych warstw, tymczasem stale pozostanie się w ich obrębie, nie znajdując niczego innego, co nie stanowiłoby ich samych<sup>11</sup>. Błąd dawnej filozofii polegał na redukcji rzeczywistości

<sup>6</sup>Zob. Tamże, s. 660-661.

<sup>7</sup>Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, tom 2, Kraków 2009, s. 541-545.

<sup>8</sup>Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 66.

<sup>9</sup>F. Rosenzweig, *Nowe myślenie...*, dz. cyt. s. 666.

<sup>10</sup>Zob. Tamże, s. 665-667.

<sup>11</sup>Zob. Tamże, s. 665.

do jednej z nich bądź na ustalaniu dystynkcji między tym, co transcendentne i immanentne, podczas gdy Bóg, człowiek i świat to trzy autonomiczne byty. Jakkolwiek filozoficzna myśl ma skłonność do ujednolicania, kategoryzowania i unifikowania, to jednak tym zabiegom z pewnością nie mogą one zostać poddane.

Tym samym powstaje pytanie, w jaki sposób filozofujący podmiot może w ogóle mówić o tym, co stanowi jego przedmiot oraz, jaki ma wybrać punkt wyjścia dla swoich rozważań. Odnosnie do tego drugiego problemu, można doszukać się w *Nowym myśleniu* inspiracji myślą Schellinga, który postulował rozpoczęcie badań od świata przyrody (zjawiskowego), tak, by dojść do podmiotu (odmiennie niż czynił to Kant czy Fichte). Podobne stanowisko przyjmuje Rosenzweig, kwestionując filozoficzny namysł, który zaczyna się od teorii poznania. Paradygmat epistemologiczny, wraz z jego całym dziedzictwem, został podany w wątpliwość, gdyż „teoria poznania nie ma sensu, jeśli poprzedza poznanie, to oto konkretne poznanie. Wszelkie bowiem poznanie, jeśli coś jest rzeczywiście poznawane, stanowi osobny akt i ma także własną metodę”<sup>12</sup>. Jakkolwiek kryją się w tym cenne intuicje, to jednak nie byłabym aż tak radykalna w paleniu za sobą epistemicznych mostów. Przede wszystkim dlatego, że podmiot zawsze będzie uwikłany w język i myślenie, a więc te dwie kategorie, które w pewien swoisty sposób determinują ludzkie poznanie albo przynajmniej są w potencji ku temu. Analizując te fenomeny, stanowiące także niezastąpione narzędzia poznawcze, można otrzymać pewną informatywną i konstruktywną wiedzę na temat podmiotowego uposażenia, jak i jego wzajemnej relacji do rzeczywistości. Oczywiście, powstaje wtedy problem, na ile mamy dostęp do rzeczy samej w sobie, a na ile wynik naszego poznania jest czysto świadomościowym konstruktem. W rozwiązaniu tych aporii pozwoliłabym sobie na odwołanie się do bogatej spuścizny szkoły fenomenologicznej, która maksymalnie poszerzyła horyzont przedmiotów poznania, czyniąc nimi bezpośrednio i naocznie dane fenomeny zmysłowe, jak i ponadzmysłowe, tak iż przed filozofującym podmiotem otworzyło się niezgłębione spektrum doświadczeń. Jednakże, jak można sądzić, Rosenzweig nie przystałby na postulat husserliańskiej *epoce*, mającej na celu zawieszenie wszelkich dotychczasowych przekonań, tak by nie czynić z nich użytku, gdyż brała ona w szerokie ramiona swego nawiasu element konstytutywny dla *nowego myślenia*: czas.

Zarówno czas, jak i dialog zdają się być dwoma najistotniejszymi kategoriami hermeneutycznej metody Rosenzweiga, stanowiącymi warunek konieczny dla *metody mowy, mówiącego myślenia, filozofii doświadczej – nowego myślenia*. Rozważmy teraz, na czym ma polegać owa metodyczna odmiennność w stosunku do dawnej filozofii. Przede wszystkim, *stare myślenie* było wyznaczone przez myślenie i pismo, a więc te czynniki, które, w przeciwieństwie do mowy i konkretnego doświadczenia, nie potrzebują kontekstu

---

<sup>12</sup>Tamże, s. 685.

czasowego ani obecności drugiego. Przyjrzyjmy się fragmentowi z *Nowego myślenia*: „Myślenie jest bezczasowe i takim chce być [...] Mowa związana jest z czasem, karmi się nim [...] Żyje w ogóle życiem innych: słuchacza opowiadania, współrozmówcy lub towarzysza w chórze. Tymczasem myślenie jest zawsze samotne [...] Podczas prawdziwej rozmowy coś się dzieje. Nie wiem wcześniej, co inny mi powie, ponieważ ja też jeszcze nie wiem, co sam powiem”<sup>13</sup>. Jak widzimy, dialog, jako wydarzenie rozgrywające się tu i teraz (w czasie) między dwoma podmiotami, którego przedmiotem jest wymiana zdań (pytanie i odpowiedź), jest z konieczności przynależne do terażniejszości. W takim ujęciu można mówić o *filozofii doświadczającej*, filozofii dialogu, które, wymagając czasu i dialogu, są zawsze mową do kogoś i myśleniem dla kogoś<sup>14</sup>, dziejącymi się tu-oto-teraz. Tym właśnie odznacza się *metoda mowy czy mówiące myślenie*: wyrrywają one filozofujący podmiot z bezczasowej i statycznej sfery tego, co ogólne, konieczne i abstrakcyjne oraz z jego samotnego myślenia zamkniętego w logicznych ramach, sytuując go w konkretnym doświadczeniu, w czasowo-historycznej perspektywie, i stawiając go w dialogu twarzą w twarz z drugim, otwierającym kontekst gramatyczny. Powaga dziejącego się tu i teraz doświadczenia kryje się w tym, że jest ono w pełni i z całą mocą dane, a tym samym przeżywane. Jednakże, każdy akt refleksji nad tym wydarzeniem, każda próba jego opisu, jest już czymś wtórnym i spóźnionym<sup>15</sup>, stanowiącym pewną myślową nadbudowę nad tym, co wymyka się werbalizacji.

Sytuacja dialogiczna, dziejąca się w terażniejszości, stanowi także pewnego rodzaju horyzont dla prawdy. Podobnie jak mówienie i myślenie, musi ona być prawdą dla kogoś, musi coś dla kogoś kiedyś znaczyć, gdyż sama z siebie i dla siebie nic nie znaczy<sup>16</sup>. *Nowe myślenie* powinno porzucić statyczne i bezczasowe prawdy dawnej filozofii. Można w tym odnaleźć niebywałą analogię do tekstu Gadamera: „[...] wypowiedź zawiera prawdę tylko o tyle, o ile jest skierowana do kogoś. Albowiem horyzont sytuacji, który ustanawia prawdę wypowiedzi, obejmuje także tego, komu tą wypowiedzią coś się mówi”<sup>17</sup>, jak również: „W trakcie wszystkich zabiegów i prawdę spostrzegamy ze zdumieniem, że nie możemy powiedzieć prawdy, nie zwracając się do kogoś i nie odpowiadając komuś, a przeto bez wspólnoty uzyskanego porozumienia”<sup>18</sup>. Co więcej, zdaniem Rosenzweiga<sup>19</sup>, dawne prawdy (choćby matematyczne czy logiczne), choć może i wymagały wysiłku intelektualnego, to jednak nie wiązały się z poświęceniem, z ofiarą, mającą na celu

<sup>13</sup>Tamże, s. 675.

<sup>14</sup>Zob. Tamże, s. 676.

<sup>15</sup>Zob. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia...*, dz. cyt., s. 296.

<sup>16</sup>Zob. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie...*, dz. cyt. s. 686.

<sup>17</sup>H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 43.

<sup>18</sup>Tamże, s. 46.

<sup>19</sup>Zob. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie...*, dz. cyt. s. 686.

ich weryfikację. Sprawdzanie prawdy staje się zatem naczelnym zadaniem teorii poznania uprawianej w duchu *nowego myślenia*.

Tak oto, w wielkim uproszczeniu, rysuje się metoda hermeneutyczna Franza Rosenzweiga, jednego z twórców filozofii dialogu, która służyła za inspirację dla wielu późniejszych filozofów. Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, iż można doszukać się wielu analogii między autorem *Nowego myślenia* a Gadamerem czy Heideggerem, jakkolwiek każdy z nich tworzył niezależnie od siebie. Autor *Bycia i czasu*, podobnie jak Rosenzweig, akcentuje czasowość istnienia, odchodząc od dawnego esencjalnego myślenia, którego fundamentalnym pytaniem było: „co to jest?”, jak również ujmuje prawdę w pewnym horyzoncie i nieskrytości.

Osobiście muszę przyznać, iż na pewien sposób metoda *nowego myślenia* jest mi filozoficznie bliska, ze względu na jej dialogiczny charakter, jak i postulowanie zaufania do doświadczenia. Jednakże nie do końca przekonuje mnie przeniesienie akcentu z tego, co istotowe, konieczne i abstrakcyjne na to, co dziejące się tu i teraz w akcie mowy. Ludzki umysł, zakorzeniony niejako w języku i myśleniu, zawsze będzie miał kategoryzujące i ujednolicające skłonności, co jednak – moim zdaniem – nie kwestionuje w żaden sposób możliwości uzyskania adekwatnego obrazu rzeczywistości. Podobnie jak kantowskie idee transcendentalne nie deformowały efektów poznania, ale je scalały i czyniły sensownymi, tak i umysłowe uposażenie podmiotu wraz z jego tendencjami może – i, w co wierzę, czyni to – wpływać na odpowiedniość naszego poznania względem świata. Jednak, aby to było możliwe, należy stale mieć na uwadze filozoficzną wyjątkowość i powagę trzech – być może najistotniejszych – fenomenów: Boga, człowieka i świata.

## Bibliografia

1. Gadacz Tadeusz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, tom 2, Kraków 2009.
2. Gadamer Hans-Georg, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979.
3. Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kraków 1957.
4. Rosenzweig Franz, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.

## O intelektualną odwagę: św. Tomasza z Akwinu koncepcja duszy

mgr Edyta Kapica, absolwentka filozofii teoretycznej KUL

Współcześnie wydaje się zwykle i normalne, że Tomasz odwoływał się do filozofii arystotelesowskiej, nadając jej chrześcijańską interpretację. Gdy jednak uświadomimy sobie, w jakim kontekście Tomasz zaczynał komentować dzieła Arystotelesa, uznając je za wykładnię prawdy o rzeczywistości bardziej trafną od platońskiej, to uwidoczni się jego nowatorstwo i intelektualna odwaga, która pozwoliła mu sprzeciwiać się nie tylko powszechnym tendencjom, ale nawet orzeczeniom Kościoła, potępiającym arystotelizm jako prowadzący do herezji.

Myśl Arystotelesa długo torowała sobie drogę, by zaistnieć w europejskiej filozofii. W XIII wieku znana była w świecie łacińskim za pośrednictwem filozofów arabskich: w szczególności Awerroesa, nazywanego komentatorem Filozofa, a także Awicenny, który odszedł od oryginalnej filozofii Arystotelesa, przeobrażając arystotelizm w mistykę neoplatońską (Chenu 2001, 198). Wyjaśniając powody takiego stanu, Marie-Dominique Chenu stwierdza, że Arystoteles był niewątpliwie mistrzem myślenia. Skrywał w sobie jednak „bogactwa o wartości niejednoznacznej”, co znalazło wyraz w bardzo różnych systemach, będących rozwinięciem zasad arystotelizmu i mających często – jak u Aleksandra z Afrodyzji – materialistyczny wydźwięk (Chenu 2001, 198). Teologów chrześcijańskich, którzy pozostawali pod wpływem awerroistycznych interpretacji Arystotelesa, lektura jego pism prowadziła często do wniosków panteistycznych i do głoszenia poglądów sprzecznych z prawdą objawioną. Stąd też odrzucono naukę filozofa ze Stagiry jako niezgodną z autorytetem Biblii, obstając przy platońsko-augustyńskiej wizji rzeczywistości: bardziej zgodnej z doktryną chrześcijańską.

Tomasz w swoich komentarzach do pism Arystotelesa (*In Metaphysicam Aristotelis*, *In Aristotelis librum de Anima commentarium*, *In Aristotelis libros de Sensu et Sensato, de Memoria et Reminiscentia commentarium*, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*) opierał się nie na obarczonych błędami, arabskich tłumaczeniach, ale na przekładach z greki dokonanych przez Wilhelma Moerbecke, który był jednym z najwybitniejszych średniowiecznych tłumaczy łacińskich. Solidaryzując się z pewnymi zasadami arystotelizmu oraz umiejętnie dystansując się do niektórych Arystotelesowskich rozstrzygnięć, Akwinata pokazał, że komentowanie dzieł Stagiryty nie prowadzi z konieczności do wniosków niezgodnych z nauczaniem Kościoła. Akcentował szczególnie te momenty w filozofii Arystotelesa, które pozostawiały otwartą drogę dla interpretacji zgodnej z duchem Biblii. Udało mu się dzięki temu dokonać syntezy wiary i rozumu. W przeciwieństwie

do myślicieli arabskich, którzy twierdzili, że prawda teologiczna różni się od prawdy filozoficznej, Tomasz wskazywał, że są dwie drogi poznania, ale jedna prawda. Zarazem ustalił granice poznania teologii i granice poznania naukowego.

Wychodząc od zasad Arystotelesowskiej filozofii pierwszej, Tomasz stworzył własny spójny system metafizyczny. To, co dla niego specyficzne, to z pewnością filozoficzna koncepcja *creatio ex nihilo*, rozumianego jako *productio rei in esse et creatio ut ipsa dependentia esse creati ad principium* (Maryniarczyk 2001, 315), a także nowe złożenie subbytowe z istoty i istnienia, teoria analogii i transcendentaliów. Tomasz był przekonujący do tego stopnia, że – używając terminologii Tomasza Kuhna – doprowadził do zmiany dotychczasowego paradygmatu filozofowania, wprowadzając ówczesną filozofię i teologię na drogę realizmu.

Święty Tomasz zmienił również diametralnie obowiązujące dotychczas rozumienie duszy, ujawniając swoją odwagę sprzeciwienia się obowiązującym opiniom. Jego nowatorstwo ujawnia się na tle ówczesnie funkcjonujących rozstrzygnięć na temat, czym dusza jest i jaki jest jej związek z ciałem. Etienne Gilson zauważa, że jakkolwiek doktryny średniowieczne różniły się między sobą, to jednak wszystkie bez wyjątku przyjmowały definicję duszy jako substancji duchowej. Ten wybitny mediewista stwierdza:

W sprawie tej wszyscy nauczyciele byli jednomyślni. Naturalnie, skoro człowiek jest jednością, owa substancja implikuje w samej swej istocie określony rodzaj stosunku do własnego ciała. Jedni nazywali to „usposobieniem do połączenia”, drudzy miłością lub skłonnością; jeszcze inni wolli mówić, że dusza jest ubocznie aktem i doskonałością swego ciała, ale *nikt nie głosił poglądu, że substancja ta ze swej istoty jest formą ciała* (Gilson 1966, 355).

Tomasz zerwał z tą obowiązującą przez wieki Augustyńską koncepcją duszy, która znajdowała mocne zakorzenienie w tradycji platońskiej i pitagorejskiej. Tym samym zrewolucjonizował całą antropologię, przełamując platoński dualizm. Głosił za Arystotelesem, że człowiek to *compositum*: a więc jedność bytowa ciała jako materii i duszy jako organizującej ją formy substancjalnej. Zaznaczyć należy, że Tomasz nie tylko nie popadł w materializm, ale wykazał, że arystotelesowska aporia związana z pochodzeniem intelektu czynnego otwiera drogę do uzasadnienia jednostkowości i nieśmiertelności duszy. Arystoteles, pozostając wierny swoim założeniom ontologicznym, nie mógł wyjaśnić, obecności pierwiastka duchowego w świecie, w którym są byty materialne. Wyjaśnienie to stało się możliwe dzięki zmianie koncepcji Absolutu, której dokonał Tomasz. To, co było dla niego swoiste – a co wiąże się również ze zmianą koncepcji Absolutu oraz poglądów na temat pochodzenia świata – to podkreślenie aspektu egzystencjalnego, który był nieobecny u Stagiryty, przyjmującego odwieczność świata.

Swoje własne poglądy na temat duszy św. Tomasz z Akwinu przedstawił w *Sumie teologicznej* (ok. 1267-1268), w której dokładnie wskazał, czym jest dusza, jakie posiada władze oraz w jakim stosunku pozostaje do ciała. Zaprezentowana tam przez niego koncepcja do dzisiaj niewątpliwie stanowi najbardziej pełne i adekwatne ujęcie poznawcze duszy. Tematykę duszy podejmował Tomasz również w komentarzu do traktatu Arystotelesa *O duszy*, *Sentencia libri De anima*, powstałym wcześniej, bo między 1265 a 1268 rokiem (Gilson 1960, 531). Podczas gdy *Sumę teologiczną* należy uznać za autorskie dzieło Tomasza, *Sentencia libri De anima* utrzymana jest w poetyce komentarza. Stosując się do wymogów, jakie stawiał przed uczonym *commentarius quo ad litteram*, św. Tomasz starał się przedstawić wiernie poglądy Filozofa. Z wielką wnikliwością dokonywał rekonstrukcji nie tylko treści, ale również toku wywodu Arystotelesa. Dążył do tego, by uprzystępnąć Arystotelesowską koncepcję duszy, którą uważał za ujęcie najbardziej adekwatne z przedstawionych do tej pory, i dlatego warte rozwinięcia w ramach własnego systemu.

Rozumienie duszy wpisane jest w rozumienie bytu jako wewnętrznie złożonego: z istoty i istnienia, materii i formy, substancji i przypadłości, aktu i możliwości. Tomasz, podobnie jak Arystoteles, uznaje duszę za jedno ze złożzeń subbytowych, wyróżnianych w bytach fizycznych, ożywionych, których specyfika przejawia się w tym, że powstają, o własnych siłach pobierają pokarm, rozwijają się i giną. W zależności od stopnia życia również myślą, czują i wykonują różne działania. (*Sentencia libri De anima*, lib.2.1.1.n.9). Te wszystkie czynności są możliwe dzięki temu, że byty te posiadają duszę. Dusza – stwierdza Tomasz – jest pierwszym aktem ciała posiadającego życie w możliwości (*actus primus corporis physici potentia vitam habentis*) (*Sentencia libri De anima*, lib.2.1.1.n.19). Stanowi formę nie przypadłościową, ale substancjalną, która czyni byt aktualnym jako taki, dlatego też może być w bycie tylko jedna. Pozostałe formy, które są w nim obecne, mogą mieć charakter jedynie przypadłościowy. W tym miejscu Tomasz polemizuje z Awicbronem, żydowskim filozofem i poetą, który twierdził, że w bycie znajduje się szereg form substancjalnych, określających, czym on jest (*Sentencia libri De anima*, lib.2.1.1.n.14-15). Dusza jako forma substancjalna czyni byt substancji ciałem i to ciałem ożywionym, spełniającym określone funkcje, właściwe dla jego doskonałości bytowej, wynikającej z jego przynależności do gatunku. Poddając to stwierdzenie dalszej eksplikacji, Tomasz stwierdza, że dusza określa istotę bytu (jego *quod quid erat esse*), która jest ujmowana w definicji istotowej danego bytu (*Sentencia libri De anima*, lib.2.1.2.n.2). Jako forma substancjalna dusza decyduje o jego przynależności gatunkowej. Sprawia również, że ciało istnieje jako takie właśnie. Po jej odłączeniu przestaje być ono ciałem żywym, przyjmując inną formę substancjalną i może być nazywana ciałem ożywionym jedynie na zasadzie ekwiwokacji – podobnie jak oko pozbawione swego aktu, widzenia, może być rozumiane jako oko jedynie wieloznacznie (*Sentencia libri De anima*, lib.2.1.1.n.16; lib. 2.1.2.n.5).

Tomasz w swoim rozumieniu duszy idzie dalej niż Arystoteles. Dusza ludzka według doktora anielskiego nie jest jedynie formą, która nadaje określoność gatunkową, ale również jako samoistna stanowi zasadę jednostkowienia. Jak pamiętamy, u Stagiryty o jednostkowości bytu przesądzała materia, tak jak forma decydowała o przynależności do określonego gatunku.

W duszy można wyróżnić poszczególne władze, które są zasadą działania poszczególnych zmysłów. Hierarchię tych władz – ich podział na niższe i wyższe – przedstawia Tomasz w *Sumie teologicznej*, gdzie stwierdza, że władze zmysłowe są niższe względem umysłowych i podlegają ich rozkazom. Porządek panuje również między władzami zmysłowymi: mianowicie wzrokiem, słuchem i węchem. Tomasz uznaje, że ich hierarchia opiera się na uporządkowaniu ich przedmiotów. Pierwszy jest przedmiot wzroku, drugi słuchu, a trzeci węchu (STh I, q. 77, a. 4). W omawianym fragmencie *Sententia libri De anima* Tomasz nie porusza problemu hierarchii władz duszy. Buduje jedynie odpowiedniość opartą na analogii między duszą a poszczególnymi władzami. Najwyraźniej uwidocznia to następujący fragment: „jak ma się jedna część duszy zmysłowej do jednej części ciała zmysłowego, tak samo ma się cały zmysł do całego ciała zmysłowego, o ile jest tego rodzaju” (*Sententia libri De anima*, lib.2.1.2.n.5). Wyodrębnienie władz duszy niższych i wyższych, a więc wegetatywnych, sensorytywnych i intelektualnych, staje się dla Tomasza również podstawą wyodrębnienia stopni życia wegetatywnego, sensorytywnego oraz intelektualnego, w których można się dopatrzeć analogii bytowej opartej na stopniach doskonałości (*Sententia libri De anima*, lib.2.1.3.n.11). Na najniższym stopniu pozostają byty nieożywione. Wyżej znajdują się byty ożywione pozostające na wegetatywnym poziomie życia, rośliny. Następnie byty ożywione, mające możliwość przemieszczania się i postrzegania zmysłowego. Stopień wyżej znajduje się człowiek jako posiadający duszę, która jako intelekt jest samoistna (STh I, q. 75, a. 2), a zarazem jest formą ciała (STh I, q. 76, a. 1). Poznanie intelektualne upodabnia człowieka do bytów znajdujących się w hierarchii bytów o stopień wyżej, mianowicie substancji oddzielonych (aniołów), o których wspomina Tomasz w komentarzu do traktatu Arystotelesa *O duszy*, stwierdzając, że mają one życie, gdyż posiadają intelekt i wolę. (*Sententia libri De anima*, lib.2.1.1.n.9). Na szczycie w drabinie bytów znajduje się Bóg. Mówiąc o wyższych rodzajach bytów żyjących, Tomasz wykracza znacznie poza to, co mówił sam Arystoteles. Rozwija jego intuicje, pogłębiając zwłaszcza koncepcję intelektu czynnego, którego pochodzenie u Stagiryty nie było do końca zrozumiałe. Należy zaznaczyć, że to, co w duszy niższe dążyło na mocy celowości ku temu, co wyższe jako do dobra. Ostatecznym celem jest Najwyższe Dobro. Teza o istnieniu różnych poziomów życia stanowi podstawę dla twierdzenia o analogicznym sposobie rozumienia duszy przez Tomasza. Jest ona aktem pierwszym wszystkich ciał mających życie w możliwości, ale nie w sposób jednoznaczny – tylko analogiczny. Każdemu z tych ciał nadaje przynależną mu doskonałość gatunkową.

Dusza jako forma substancjalna i pierwszy akt ciała posiadającego życie w możliwości jest ontycznie pierwsza, jednakże w poznaniu jest ostatnia. Dusza jest formą substancjalną bytów naturalnych. „Każdemu sposobowi bytowania odpowiada właściwy mu sposób poznania” (Gilson 1966, 370). Tomasz stwierdza, że w bytach naturalnych skutki działania określonych przyczyn, są bardziej znane niż ich przyczyny. Dlatego też nie można bezpośrednio poznać duszy, a jedynie przez analizę skutków jej działania, która może doprowadzić do poznania natury władz duszy i jej samej. Uzasadniając, dlaczego tak jest, Tomasz powołuje się na ludzką kondycję poznawczą. Odróżnia to, co jest bardziej poznawalne *quo ad nos* od tego, co poznawalne *simpliciter* (*Sentencia libri De anima*, lib.2.1.3.n.1; por. *Sentencia libri De anima*, lib.2.1.2.n.1). Człowiek, jako byt posiadający ciało, nie poznaje bezpośrednio istoty, ale za pomocą zmysłów przy zastosowaniu abstrakcji, która jest najbardziej charakterystycznym działaniem ludzkiego intelektu. Pierwszym przedmiotem poznania jest zatem dany w intuicji zmysłowej byt. Zgodnie z założeniami empiryzmu genetycznego nie ma bowiem niczego w intelekcie, co nie byłoby najpierw poznane przez zmysły. Gilson stwierdza:

Stając się bezpośrednią formą ciała dusza ludzka zatraciła przypisywaną jej przez Augustyna zdolność do ujmowania wprost bytów intelektualnie poznawalnych. Niewątpliwie w dalszym ciągu tkwi w nas słaby blask Bożych promieni; wciąż partycypujemy w oświeceniu, którego źródłem jest Bóg, skoro w końcu znajdujemy w rzeczach ślad czegoś intelektualnie poznawalnego, co wykazywało aktywność w tym czasie, gdy rzeczy były kształtowane (Gilson 1966, 370).

Ze specyfiki duszy ludzkiej, która jest formą ciała wynika zatem właściwy dla człowieka sposób poznawania rzeczywistości i samej duszy – ludzkiej, ale również dusz roślin i zwierząt, które bytowo są mniej doskonałe, bo pozbawione pewnych władz.

Jak pokazały powyższe rozważania, dusza jest formą substancjalną ciała ożywionego i współtworzy z nim jeden byt. Nadaje mu jego określoność gatunkową i istotową. Czyni go tym oto bytem, określając jego życiowe działania i decydując o jego pozycji w hierarchii bytów. Będąc „śladem czegoś intelektualnie poznawalnego, co wykazywało aktywność w tym czasie, gdy rzeczy były kształtowane” (por. Gilson 1966, 370), dusza nie jest poznawana bezpośrednio, ale w drodze intelektualnej abstrakcji, stanowi zarazem *dispositio sine qua non* poznania intelektualnego. Dla człowieka jest zasadą działania intelektu, w przypadku innych bytów – racją ich inteligibilności jako forma. Wpisując się bardzo mocno w przyjmowane przez Tomasza założenia metafizyczne i epistemologiczne, koncepcja duszy odzwierciedla jego realizm. Jest ona filozoficzna – wypracowana na drodze doświadczenia zmysłowego i abstrakcji intelektualnej. Taki sposób rozumienia duszy, odwołujący się do złoża subbytowych spowodował zmianę dotychczasowej antropologii i teorii

poznania, pozwalając przezwyciężyć Augustyński dualizm. Wielką zasługą św. Tomasza jest rozwiązanie aporii związanych z rozumieniem intelektu czynnego.

Patrząc na osiągnięcia św. Tomasza z perspektywy dzisiejszej, można zaryzykować twierdzenie, że Tomaszowa koncepcja duszy jest rewolucyjna nie tylko w świetle XIII-wiecznych rozstrzygnięć doktrynalnych na temat duszy, ale zachowuje swoją ważność współcześnie, stanowiąc z jednej strony przełamanie dualizmu platońskiego, prowadzącego często do negacji sfery zmysłowej w człowieku, a z drugiej – zabezpieczenie przed naturalistyczną redukcją duszy do stanów fizykalnych. Przyjmując koncepcję duszy rozumianej jako forma ciała i czyniąc ją zasadą jednostkowości ludzkiego bytu, który nie jest tylko ciałem, ani wyłącznie duszą, lecz *compositum*, św. Tomasz z Akwinu, zdementował prawdziwość dwóch twierdzeń. Plotyńskiego, że człowiek jest duchem na wskroś i Nietzscheańskiego, iż jest na wskroś ciałem. Wydaje się, że zarówno pierwsze, jak i drugie ujęcie odbiega od prawdy o człowieku, którego bez negatywnych następstw nie można zredukować ani do jednego, ani drugiego. Tak więc dla wszystkich, którzy chcą wystrzegać się skrajności, Tomasz pozostaje wzorem filozofa, który w tym kontekście kulturowym, w jakim przyszło mu żyć, pomiędzy skrajnymi stanowiskami poszukuje prawdy, mając intelektualną odwagę głosić śmiało tezy.

### Bibliografia:

1. Św. Tomasz z Akwinu, *Sentencia libri de Anima*, Liber 2, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
2. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. i oprac. S. Świeżawski, Poznań 1956.
3. Chenu Marie-Dominique, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001.
4. Gilson Etienne, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966.
5. Gilson Etienne, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960.
6. Maryniarczyk Andrzej, *Creatio*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2., Lublin 2001, s. 306-318.

# Problem dualizmu

mgr Joanna Kiereś, absolwentka filozofii teoretycznej KUL

## Dualizm i jego odmiany

Dualizm (gr. *δύας* – dwa, dwoistość, łac. *dualis* – podwójny), jest to (1) opozycyjna i wykluczająca się dwoistość rzeczy, zasad, wartości i poglądów; (2) stanowisko filozoficzne, w którym przyjmuje się w strukturze bytu istnienie dwóch przeciwnych pierwiastków, dwóch sprzecznych zasad, dwóch zwalczających się sił, np. dobra i zła, ducha i materii. W zależności od dziedziny filozofii wyróżnia się pięć aspektów dualizmu:

1. **epistemologiczny** [epistemologiczno-logiczny], według którego zasada sprzeczności jest naczelną zasadą, rządzącą logiką poznania i orzekania. Zatem sprzeczność sądów, systemów logicznych oraz względność prawdy i fałszu wyjaśnia się nieobowiązywalnością prawa niesprzeczności.
2. **ontologiczny**, głosi, że istnieją byty wewnętrznie sprzeczne, a także, że światem rządzą dwie sprzeczne zasady, np. dobra i zła, bytu i niebytu.
3. **etyczny** przyjmuje, że dobro i zło są czynnikami wchodzącymi w kwalifikację czynu moralnego, co wynika ze sprzecznej wewnętrznie natury człowieka, która jest częściowo zła, częściowo dobra.
4. **religijny**, który głosi, że dobro i zło są odwiecznymi siłami, często upostaciowanymi, które rządzą bytowaniem świata (obecny we współczesnej gnozie<sup>1</sup> i manicheizmie<sup>2</sup>).
5. **polityczny** przyjmuje, że dobro wspólne i dobro jednostki są to sprzeczne cele w życiu społecznym, którym rządzą dwie sprzeczne zasady działania: altruizm i egoizm. Ponadto głosi, że życie społeczne jest

---

<sup>1</sup>Gnostycyzm (gr. *gnosis* *poznanie*) tajemniczy ruch religijno-intelektualny, który powstał z II w. po Chr. w środowisku hellenistycznym. Charakteryzuje się dużym ładunkiem synkretycznym, tym bardziej, że nie stanowi jednolitego systemu identyfikowanego za pośrednictwem twórcy. Będąc zlepkiem rozmaitych idei, potrafi przenikać do kultury zachodniej, zarówno do religii, jak i do filozofii; obecne są w niej mity i wątki różnych religii. Zob. P. Jaroszyński, [w:] *Encyklopedia 'Białych plam'*, t. VII, pod red. A. Winiarczyka, Radom 2002, s. 70-71.

<sup>2</sup>Manicheizm to doktryna głosząca istnienie dwóch bogów (światła i ciemności), którzy toczą ze sobą nieustanną walkę. Zob. S. Krajski, [w:] *Encyklopedia 'Białych plam'*, t. XI, pod red. A. Winiarczyka, Radom 2003, s. 255.

polem zmagają dwóch wykluczających się form organizacji, np. demokracji i arystokracji oraz dwóch sprzecznych etyk społecznych, np. solidaryzmu i separatyzmu.<sup>3</sup>

### Dlaczego dualizm?

Przyczyn dualizmu należy szukać już w mitach, zwłaszcza w manicheizmie czy gnozie. Na gruncie filozofii krytycznej, wyrosłej z idealizmu, pojawił się natomiast problem dotyczący poznania, a konkretnie sporu pomiędzy sensualizmem a racjonalizmem. Miał on swoje ontologiczne konsekwencje, zakładał bowiem dwa światy – świat ukonstytuowany przez rozum i świat materialny, poznawalny zmysłowo. Jawiły się one jako niezależne i do siebie niesprowadzalne. W tym kontekście pojawiło się transcendentalne pytanie: jak to jest możliwe, że człowiek widziany jako jedność poznaje te światy? Jako pierwszy próbował na nie odpowiedzieć Platon, który temu, co dostępne w poznaniu intelektualnym (idee) nadał cechy wieczności, konieczności i realności, natomiast to, co uchwytywalne za pomocą zmysłów (świat materialny) potraktował jedynie jako kopie idei. Plotyn natomiast zaproponował emanacjonizm gradualistyczny, gdzie źródłem bytu jest Jedno, a wszystko inne to tylko przejawy, wypływy. Im dalej od źródła tym gorzej, a świat materialny jest najdalej. W czasach nowożytnych Rene Descartes radykalnie zontologizował (rzekomy) konflikt poznawczy pomiędzy zmysłami i rozumem i proklamował istnienie dwóch autonomicznych sfer bytowych: *res extensa* i *res cogitans*. Na drodze spekulacji starał się również przezwyciężyć ów dualizm, przywołując koncepcję Boga, jako Tego, który nie chce zwodzić, lecz jest epistemologicznym gwarantem jedności poznania i ontologicznym gwarantem jedności świata<sup>4</sup>.

Wyniki spekulacji Kartezjusza nie zadowalały innych filozofów nowożytnych.

I tak, Spinoza, który skłaniał się ku monizmowi, zaproponował koncepcję paralelizmu, gdzie duch i materia są dwoma aspektami tego samego bytu, ale jakby jednym podmiotem oglądanym z różnych perspektyw. Aspekty te są na tyle różne, że nie ma pomiędzy nimi bezpośredniej łączności. Istnieją one w stosunku do siebie równolegle, a koordynacja czasowa istnieje między nimi tylko dlatego, że są jednocześnie determinowane tymi samymi prawami<sup>5</sup>. Leibniz, twórca koncepcji substancji jako monady, przyjmując monizm spirytualistyczny, uważał, że istnieją tylko duchowe substancje, a materia jest jedynie percepcyjnym złudzeniem<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup>Por. A. Maryniarczyk, *Dualizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, pod red. tegoż, Lublin 2001, s. 727-729.

<sup>4</sup>Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Od Kartezjusza do Leibniza*, t. IV, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 116-123.

<sup>5</sup>Tamże, s. 212-227.

<sup>6</sup>Tamże, s. 271-292.

Malebranche, usiłując przezwyciężyć trudności wynikające z założenia Kartezjusza, zaproponował okazjonalizm, gdzie koordynacja ciała i umysłu wynika z faktu, że zdarzenia w ciele i w umyśle zostały tak zaplanowane, aby wydarzyć się jednocześnie. Sprawcą tej koordynacji jest Bóg. Z okazji zmian, jakie dokonują się w materii, Bóg sprawia odpowiednie zmiany w duszy i odwrotnie<sup>7</sup>.

### Dualizm na gruncie antropologii pokartezjańskiej – mind-body problem

W wieku XX dualizm zaznaczył się w antropologii w postaci, tzw. mind-body problem. W formie pytania można go postawić następująco: „Skoro istnieją dwie ontologicznie różne substancje dusza i ciało, a człowiek doświadcza jedności samego siebie, to jak to jest w takim razie możliwe?”. To sformułowanie wskazuje, że pytanie transcendentalne przeniosło się na grunt antropologii. Już Kartezjusz próbował rozstrzygnąć ten problem na drodze spekulacji, głosząc, że miejscem połączenia duszy (prostej substancji) ludzkiej z ciałem (będącym agregatem cząstek) jest szyszynka. Problem dusza-ciało w supozycji mind-body stał się jednym z kultowych problemów brytyjskiej filozofii analitycznej. W dyskusji nad nim wyłoniły się następujące stanowiska:

1. Głoszące, że problem ten jest nierozstrzygalny, czyli przyjmujące agnostycyzm (świat jest dualistyczny, ale dlaczego stanowi jedność, tego nie potrafimy wyjaśnić).
2. Monizm materialistyczny, sprowadzający życie psychiczne i umysłowe człowieka do poziomu materii. Organizm fizyczny ma stany świadome w efekcie określonego sposobu funkcjonowania mózgu. Stanowisko to przybiera dwie postaci:

#### A. Teoria tożsamości

W swoim założeniu chce przezwyciężyć behawioryzm, gdzie psychika to reakcja na bodźce. Psychika stanowi coś zewnętrznego, mierzalnego. Nie ma mowy o żadnej duszy, świadomości czy nawet nieświadomości. Herbert Feigl, austriacki filozof pozytywista, rozwinął poglądy Moritza Schlicka, uzupełniając je poglądami Bertranda Russella. Teoria identyczności zdarzeń mentalnych i neurofizjologicznych powinna być według niego uzasadniana tak samo, jak każda teoria naukowa, czyli poprzez jej moc eksplanacyjną dla faktów doświadczalnych. Uważał, że oprócz tego, co zewnętrzne, w człowieku są jeszcze czynniki przyczynowe tego zachowania, zdarzenia. Są to procesy, stany umysłowe,

---

<sup>7</sup>Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Filozofia nowożytna do roku 1830*, t. II, Warszawa 1970, s. 60-66.

które posiadają własną rzeczywistość. Istota ludzka natomiast to świadome „ja”, posiadające centralną strukturę osobowości. Umysł jest rzeczywistością obiektywną, istnieje, ale jednocześnie jest mózgiem. Feigl argumentuje to zasadą oszczędności, wskazując, że nie należy mnożyć bez konieczności przyczyn jakiegokolwiek zjawiska. Wystarczy przyczyna somatyczna. W doświadczeniu istnieje zasadnicza różnica pomiędzy tym, co psychiczne/umysłowe a tym, co fizyczne. To, co psychiczne odbierane jest przez poznanie samoświadome, a to, co fizyczne jako coś różnego od świadomego<sup>8</sup>.

#### B. Teoria emergencji

Istnieje tylko materia; wszystko, co jest rzeczywiste jest materialne. Jednak materia ta nie jest jednorodna, ponieważ ma różne poziomy jakościowe. Są to pewne poziomy rozwoju materii i nie można tego wyższego zredukować do niższego. Emergentyzm broni monizmu. Według niego, materia to jedyna podstawowa substancja. Emergentyzm ma także namiastki pluralizmu, mianowicie pluralizmu właściwości. Przeciwstawia się natomiast kategorycznie redukcjonizmowi. Thomas Burge zauważa, że nawet, jeśli umysł ludzki jest mózgiem, to różni się on jakościowo od każdego innego systemu materialnego. Zatem zdarzenia umysłowe i świadomość człowieka to zjawiska emergentne w stosunku do zdarzeń biologicznych, ale nie umysłowych (o ile każdy stan umysłowy jest mózgiem, to nie każdy mózg jest umysłem) Mózg człowieka wyróżnia swoista plastyczność, tzn. kora mózgowa. Umysł zaś to nie byt oddzielony od mózgu, lub coś, co jest do niego równoległe. Umysł to zbiór działań mózgu (monizm materialistyczny).

3. Stanowisko antymaterialistyczne utrzymujące, że ludzkiej świadomości, jej statusu bytowego i natury nie da się wyjaśnić drogą redukcji do procesów fizjologicznych, czy praw materii:

#### C. Teoria Trzech Światów

Karl Popper uważał, że oprócz świata fizycznego (świat nr 1), istnieje także świat zjawisk umysłowych (świat nr 2) oraz świat kultury (świat nr 3), wytwarzany przez człowieka dzięki pracy umysłowej. Rzeczywiste natomiast jest wszystko to, co wywołuje skutki; to, co niezależnie od swej natury może działać przyczynowo lub współdziałać z rzeczami materialnymi (światem nr 1). Realności świata nr 2, który nie jest materialny dowodzi oddziaływanie stwierdzone poprzez zmienianie postaci świata nr 1. Faktyczność świata nr 3 domaga się z kolei realności świata nr

---

<sup>8</sup>Zob. J. Mączka, *Feigl Herbert*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2002, s. 384-386.

2, ponieważ pochodzi od niego w sposób niepowątpiewalny. Ponadto interakcja między światem 3 i 1 jest możliwa wyłącznie za pośrednictwem świata nr 2. Umysł to byt rzeczywisty, wykraczający poza to, co fizyczne i cielesne, choć potrzebuje świata materialnego, aby realnie istnieć<sup>9</sup>.

4. Stanowisko, według którego problem ten jest źle postawiony, np. G. Ryle, filozof analityczny przeprowadził krytykę kartezjańskiego ujęcia relacji dusza-ciało. W *The concept of mind*, książce, która poświęcona jest krytyce języka metafizyki dualistycznej, Ryle stawia tezę, że zadaniem filozofii jest uporządkowanie i logiczne oświetlenie wiadomości o życiu psychicznym. Stwierdza, że od czasów Kartezjusza jest ono błędnie ujmowane. Można naprawić te błędy, ustalając logiczną geografę pojęć, czyli ukazując logiczne związki między pojęciami danej dziedziny oraz związki między pojęciami różnych dziedzin. Ustalenie takich związków pozwala równocześnie ustalić granice ich ważności oraz stosowności. Przeszkodą jest jednak „mit kartezjański”, czyli mit ducha w maszynie, wg którego istnieją dwa światy substancjalne: cielesny, przestrzenny i podlegający prawom fizyki oraz duchowy, nieprzestrzenny, podlegający zmianom czasowym. Ryle dostrzega paradoks mitu, mianowicie obecność nie przestrzennej duszy w przestrzennym ciele i kierowanie nim. Ponadto zachowania się ciał są obserwowane na zewnątrz, zaś stany mentalne duszy nie. Wychodzi zatem na to, że człowiek przeżywa jednocześnie dwa życia: zewnętrzne i wewnętrzne, a to drugie obserwowane jedynie dzięki introspekcji. Ryle pyta o most łączący te dwa światy, który zarazem nie będzie należał do żadnego z nich, ani też nie będzie opisany za pomocą języka ani w kategoriach przestrzennych, ani w nieprzestrzennych. Wychodzi zatem na to, że początkowa akceptacja języka dualistycznego prowadzi ostatecznie do uznania języka niedualistycznego. Ryle stawia diagnozę, iż u podstaw mitu kartezjańskiego nie stoi nic innego, jak cała rodzina błędów kategorialnych, a zatem cały problem jest jego zdaniem źle sformułowany<sup>10</sup>.
5. Spirytualizm to stanowisko głoszące, że istnieje tylko jedna, duchowa substancja, a reszta, łącznie z materią, to treść czy zawartość świadomości transcendentalnej.

Jako przykład takiego spirytualizmu może posłużyć koncepcja „ja” transcendentalnego Edmunda Husserla.

<sup>9</sup>Por. T. Burge, *Filozofia języka i umysłu* (1950- 199), [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, pod red. A. Bronka, Lublin 1995, s. 93-139.

<sup>10</sup>Por. G. Ryle, *The concept of mind*, University of Chicago Press 1984, s. 11-23.

## Podsumowanie

Ostatecznie dualizm neguje jedność człowieka i zawsze prowadzi w konsekwencji do monizmu: bądź materialistycznego bądź spirytualistycznego, a zatem zawsze jest jakimś redukcjonizmem. Różne próby pogodzenia dwóch odrębnych i niezależnych od siebie substancji nie przyniosły żadnego zadowalającego rozwiązania i „grzęzną” w karkołomnych spekulacjach. Dualizm rozbija jedność substancjalną człowieka, pozostaje w niezgodzie z naturalnym (spontanicznym) doświadczeniem, w którym ujmujemy siebie jako jedność bytową. Dualizm jest konsekwencją epistemicznego podejścia do problemu filozofii (krytyka poznania koniecznym warunkiem uprawiania filozofii), co prowadzi do ontologizacji źle postawionych problemów teorio-poznawczych, a kończy się nierozstrzygalnością problemu.

# Integralność badań naukowych

Anna Gołębiewska, studentka filozofii teoretycznej KUL

Dyskusja w kwestii integralności badań naukowych toczy się na świecie od wielu lat. Powstały specjalne stowarzyszenia, komisje, organizacje mające na uwadze ochronę sfery naukowej<sup>1</sup>. W Polsce zagadnienie integralności badań naukowych bywa jednak pomijane, o czym świadczyć może dość uboga literatura, znacznie mniejsza ilość działających instytucji. To jest powodem, dla którego moi rówieśnicy z pewnością z tym problemem się nie spotkali.

Dzisiejsze społeczeństwo naukowe rozrasta się, zaobserwować można gwałtownie rosnącą lawinę informacji naukowo-technicznych. Jak przed laty wskazywał Kamiński, „Ukazuje się ponad 100 000 tytułów czysto naukowych czasopism i niemal tyle tytułów książek naukowych rocznie. Co minutę drukuje się na świecie więcej niż dwa tysiące stron istotnych informacji naukowych. Co roku publikuje się w sumie cztery i pół miliona artykułów z dziedziny techniki oraz rejestruje się dwanaście milionów odkryć i wynalazków” (Kamiński 1970, 197). Wiemy, że ilość niestety nie zawsze przechodzi w jakość, a nadmierny wzrost publikacji i związane z nim obniżenie standardów, pozwoliły na wniknięcie w naukę trudnych do zniwelowania zjawisk patologicznych. Z niepokojem zaobserwować możemy spadek autorytetu nauki, świadome odwracanie się ludzi od wiedzy naukowej czy też znikome zaufanie społeczeństwa do uczonych. Coraz częściej słyszymy pytania o to, w czym interesie występuje nauka – w interesie prawdy, w interesie polityki, w interesie prywatnym czy może publicznym. Już samo sformułowanie tego pytania dostarcza nam wątpliwości co do wiarygodności nauki. Przekonanie o honorze i uczciwości nauki nie jest już wystarczającym jej zabezpieczeniem, gdyż ciągle poddawana jest wielorakim manipulacjom i „zaśmiecaniu”<sup>2</sup>. Mimo, iż ujawniane są niektóre przypadki nieuczciwości naukowej, to brak reakcji otoczenia na zjawiska patologiczne w środowisku wpływa negatywnie zarówno na cały system nauki, jak i na kształtowanie postaw młodego pokolenia. Warto więc, w codziennej praktyce naukowej wziąć pod uwagę etyczną odpowiedzialność uczonego za powyższe praktyki naukowe. Jak mówił Jan Paweł II:

Zasady wolności badań naukowych nie wolno oddzielać od od-

---

<sup>1</sup>Organizacje zagraniczne, szczególnie te działające na terenie USA, np. w strukturze National Institutes of Health: Office of Research Integrity (<http://www.ori.hhs.gov>), zaś w National Science Foundation – Office of Inspector General (<http://www.nsf.gov/oig>).

<sup>2</sup>Nauka akademicka łatwo przekształca się w nastawioną na produkcję taśmową „Mc-Naukę”, której produktem jest coś, co powszechnie nazywa się nauką śmieciową (junk science), w której prawda i rzetelność naukowa zajmuje dalekie miejsce na liście priorytetów.

powiedzialności etycznej uczonego. W przypadku ludzi nauki ta odpowiedzialność etyczna jest szczególnie ważna. Relatywizm etyczny oraz postawy czysto użyteczne stanowią zagrożenie nie tylko dla nauki, ale wprost dla człowieka i społeczeństwa (Jan Paweł II 1997).

Istotne jest dziś wpajanie właściwego systemu wartości i uwzględnienie zasad „dobrej praktyki naukowej” w procesie kształtowania młodych naukowców.

Aktualnie proponuje się kilka modeli wiarygodnej nauki. W pracy zajmę się koncepcją integralności badań naukowych w ujęciu Susan Haack – wybitnej angielskiej profesor filozofii analitycznej i prawa na Uniwersytecie w Miami. W swojej praktyce badawczej rozwija zainteresowania głównie z zakresu epistemologii oraz logiki. W swoich publikacjach także wiele miejsca poświęca problemowi nauki, rzetelności naukowej oraz prawdy, czego wyraz odnaleźć możemy w takich pozycjach jak: *Defending Science: Within Reason Between Scientism and Cynicism*, *Of Truth in Science and in Law*, *The Ideal of Intellectual Integrity, in Life and Literature*.

W tym krótkim szkicu pragnę przybliżyć ideę integralności badań poprzez wskazanie po pierwsze znaczenia terminu integralność, a po drugie – warunków integralności.

### Znaczenia terminu integralność

Termin integralność, jak podaje Oksfordzki Angielski Słownik, wprowadza się od negacji łacińskiego słowa *tangere* sugerując coś nietkniętego, co jest całością, czymś nieskażonym, czystym. Innymi słowy oznacza warunek bycia w stanie niepodzielnym lub niezłamanym, zaś w odniesieniu do prawdy oznacza: prawość, uczciwość, szczerłość<sup>3</sup>.

Słownik Wyrazów Obcych PWN wywodzi ów termin od łac. *integralis*, co oznacza coś nierozdzielnie związanego z całością, stanowiącego całość, całkowitego, nienaruszalnego. Słownik Merriam-Webster's z kolei mówi, że wśród aktualnych znaczeń są takie zwroty jak: pełnia, jedność, nienaruszalność, wierne respektowanie wartości (w szczególności tych moralnych) oraz sugeruje uczciwość jako synonim dla portugalskiego terminu *integridade*, co oznacza niewinność, dziewictwo.

Możemy mówić o integralności osoby, zespołu pracy, instytucji, systemu głosowania czy też naukowej dyscypliny. W przypadku kombinacji terminu integralność z terminem nauka będziemy mówić o integralności nauki jako zespołu badawczego, poszczególnych naukowców, integralności nauki jako instytucji a także o zupełności, jedności i respektowaniu wszelkich wartości (moralnych, estetycznych) w nauce. W naszym rozumieniu, przyjętym za S. Haack, integralność winna być rozumiana nie jako możliwość udzielenia

---

<sup>3</sup>Więcej na temat znaczenia terminu integralność: Haack 2003, 144.

odpowiedzi przez naukę na każde postawione pytanie, lecz jako poszukiwanie prawdy bez jakichkolwiek nadużyć, kłamstw i przypuszczalnej wiedzy (Haack 2007).

Podane powyżej różnorodne znaczenia „integralności” nie wyczerpują dostatecznie bogactwa treści, jakie tkwi w tym terminie. Słuszną odpowiedź odnośnie do rozumienia terminu „integralność”, której zabrakło u Haack, podaje Tadeusz Czeżowski. Wskazuje on, że oprócz rzetelności naukowej, na integralność nauki składa się obiektywność oraz bezstronność naukowa. Tę pierwszą scharakteryzować można jako przestrzeganie zasady krytycyzmu naukowego. Bezstronność naukową zaś, Czeżowski specjalnie odróżnia od obiektywności, która tylko pozornie jest tym samym. Bezstronność naukową można rozumieć w sensie szerszym oraz węższym. Jeśli chodzi o badania naukowe o bezstronności można mówić tylko w sensie węższym. Polega ona na poczuciu obowiązku uczonego do „zajęcia stanowiska arbitra w sporach, których jest świadkiem i przyłączyć się do tej ze stron, która reprezentuje w ramach jego kompetencji stanowisko naukowo słuszne.” (Czeżowski 1989, 226)

Podsumowując ten punkt warto zaznaczyć, że trudno o jednoznaczną definicję integralności. Zakres tego terminu wydaje się być zbyt szeroki by mówić o jednym określeniu, dlatego też w kolejnych akapitach tego punktu podejmę kwestię warunków jakie winny spełniać badania naukowe.

## Warunki integralności

Integralność badań naukowych mająca zapewnić ochronę nauki przed szkodliwymi praktykami naukowymi wyraża się zdaniem Haack przede wszystkim w dostępności dowodów empirycznych oraz ich respektowaniu.

Haack formułuje dwa podstawowe warunki integralności badań naukowych w sposób następujący:

Nauka w sposób nieuchronny jest społecznym przedsięwzięciem, dziełem wielu osób, działających na przestrzeni różnych pokoleń, mającym słabe i mocne strony, niekiedy związane z pracą, niekiedy z rywalizacją. Dotąd była by danym przedsięwzięciem dzięki ludziom, którzy byli wierni kluczowym i wzajemnie powiązanym wartościom – uczciwości (*honesty*) oraz dzieleniu się (*sparing*) – realizowanym w relacji do dowodów empirycznych (Haack 2007, 12)

W kontekście wspólnotowego uprawiania nauki uczciwość<sup>4</sup> (ewentualnie szacunek do dowodów) musi być rozumiana zarówno jako cecha osiągnięta

<sup>4</sup>O uczciwości podobnie pisze Robert Merton w *Science and Democratic Social Structure* [w:] *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1949, s. 307-316.

przy współpracy z innymi ludźmi, oraz jako uczciwość w stosunku do samego siebie. Bycie uczciwym w drugim przypadku oznacza unikanie wszelkich przejawów oszustw, tzn. należy unikać sytuacji, w których intuicyjnie wierzymy w słuszność dowodów. *Honesty* wymaga od naukowca analizy posiadanych dowodów, chwili refleksji i uświadomienia sobie, że istnieją dowody bardzo skomplikowane, wskazujące nieraz na mylny wniosek. Zadaniem naukowca jest zatem podążanie za dowodami „w dobrej wierze”.

Bycie szczerym z innymi oznacza zaś nie pomijanie jakichkolwiek dowodów w swoich badaniach naukowych, co miałyby wyraz we wszelkiej fałszywej lub w innych nieuczciwych metodach, zmierzających do wykazania zafałszowanych, lecz korzystnych dla nas wniosków.

Drugi z wymogów – dzielenie się – nie oznacza prezentowania w swojej pracy każdej swobodnej obserwacji, lecz wymaga, aby naukowiec nie wstrzymywał się od istotnych informacji napływających od innych, które to informacje w znaczący sposób mogłyby wpłynąć na rezultaty badań naukowych.

Jednak, jak się okazuje, analiza różnych przypadków badań naukowych z uwzględnieniem tych dwóch warunków wymienionych przez Haack wskazuje, iż są to warunki niewystarczające. Są konieczne. Bez nich nie można byłoby mówić w ogóle o „dobrej praktyce naukowej”, jednak nie są wystarczające. Istotną podpowiedzią – jak zaznacza Paweł Kawalec – byłoby stwierdzenie Stanisława Kamińskiego:

W bazie zewnętrznej [nauki] przyjmuje się implicite określoną hierarchię wartości oraz określone tezy ontologiczne i teoriopoznawcze. Jedynie poznanie mądrościowe pozwala dokonać najgłębiej i adekwatnie (dla wszystkich potrzeb człowieka) uzasadnionego wyboru tej bazy. Ale i samo poznanie naukowe stanie się doskonalsze, jeśli mądrość będzie łączyć w nim myślenie intuicyjne z konstrukcyjnym oraz pełnić rolę czynnika porządkującego w perspektywie uniwersalnej rozmaite, wąsko specjalistyczne dyscypliny naukowe (Kamiński 1989, 56)

Sam Kamiński wskazuje na pewnie mądrościowe ustanowienie badań naukowych, które zdaniem Kawalca spełniałoby kryteria wymienione na początku: byłoby zarazem warunkiem koniecznym, ale i w przeciwieństwie do warunków podanych przez Haack, także wystarczającym.

Warunki opisane przez Haack można odnaleźć w proponowanym przez Zespół Etyki w Nauce przy Ministrze Nauki i Informatyzacji, programie naprawczym, który ma zostać wdrożony jako recepta na wszelkie przejawy naruszania zasady integralności. Jest to problem żywo dyskutowany w środowisku naukowym, jednak zbyt rozległy, by przedstawić jego genezę w tej pracy.

Na zakończenie warto wspomnieć o odpowiedzialności uczonego za nierepektowanie zasady integralności. Respektowanie zasad rzetelności naukowej

spoczywa na całej społeczności naukowej, a więc na uczestnikach procesu badawczego – są to zarówno studenci, doktoranci, pracownicy, jak i kierownicy zespołów i instytucji badawczych, w instytucjach naukowych (uczelnie, instytuty i organizacje naukowe) oraz w agendach rządowych i pozarządowych. W nauce zasada szczerości, o której wspominała Haack, jest kryterium absolutnie podstawowym. „Za oszustwa kara powinna być jedna – wyrzucenie ze środowiska naukowego. A to, że skompromitowani na jednej uczelni naukowcy są przyjmowani na drugiej, wynika z faktu, że uczciwość wciąż u nas nie jest w cenie.” (Blikowska 2003) Szczególnie zaś odpowiedzialne za rzetelność naukową są jednostki posiadające uprawnienia do nadawania stopni i tytułów naukowych, gdyż nierzetelności najskuteczniej zapobiega wysokie prawdopodobieństwo jej ujawnienia na najwcześniejszym etapie kariery naukowej. Znaczące są tu słowa Francisca Bacona, po które w zakończeniu artykułu sięga także Susan Haack: „Prawda, która sama jest tylko własnym sędzią, uczy, iż poszukiwanie prawdy (które jest niby jej zalotem), poznanie prawdy (które jest niby z nią obcowaniem) i przeświadczenie o prawdzie (które jest niby jej poślubieniem) jest najwyższym dobrem natury ludzkiej” (Haack 2005, 28).

## Bibliografia

1. Czeżowski T., 1989, *O rzetelności, obiektywności i bezstronności w badaniach naukowych*, [w:] *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław: PAN.
2. Czeżowski T., 2001, *Dobre obyczaje w Nauce. Zbiór zasad i wytycznych*, wyd. III, Warszawa: PAN.
3. Haack S., 2003, *Defending Science: Within Reason Between Scientism and Cynicism*, New York: Amherst, s. 130-155.
4. Kamiński S., 1989, *Nauka i filozofia a mądrość*, [w:] *Jak filozofować*, Lublin: TN KUL, s. 55-61.
5. Kamiński S., 1970, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: TN KUL, s. 13-36, 197.
6. Kawalec P., 2009, *Nauka instytucjonalna na usługach pseudonauki*, red. A. Zolla, Lublin: TN KUL, artykuł oddany do druku, jeszcze nie opublikowany.
7. Blikowska J., *Plagiatomafia*, nr 24/2003 (1072) w: „Wprost 24”, <http://www.wprost.pl/ar/O=45203/>, 23.04.2009.
8. Fundacja Rektorów Polskich, *Dobre praktyki w szkołach wyższych*, 2007, <http://www.uj.edu.pl/universytet.wladze/kodeks/pdf>, 14.03.2009.

9. Grabski M.W., 2005, *Uczciwość i wiarygodność nauki*, <http://www.cbpniszw.uw.edu.pl/NFS-centrum/downloads/Miegoc.pdf>, 12.01.2009.
10. Grabski W., *Rzetelność nauki i odpowiedzialność uczonego*, [http://riad.usk.pk.edu.pl/~naszapol/np62/str31\\_35.shtml](http://riad.usk.pk.edu.pl/~naszapol/np62/str31_35.shtml), 25.05.2009.
11. Haack S., 2007, *The Integrity in Science: What it Means, Why it Matters*, [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1105831](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1105831), 25.05.2009.
12. Haack S., życiorys i wykaz publikacji, <http://www.law.miami.edu/facadmin/shaack.php?letter=>, 14.04.2009; <http://www.as.miami.edu/phil/haack/>, 14.04.2009.
13. Lisowska B., 2007, *Naganne praktyki pracowników nauk*, <http://www.puls.medycyny.com.pl/index/archiwum/7781,naganne,praktyki,pracownikow.html>, 10.02.2009.
14. Spotkania Jana Pawła II ze światem nauki. Kraków, Kolegiata św. Anny, 8 czerwca 1997 r., <http://www.staff.amu.edu.pl/~zbzw/ph/sci/jpii97.html>, 13.04.2009.
15. Wroński M, Nierzetelność naukowa, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/d,205>, 25.05.2009.
16. Zespół Etyki w Nauce przy Ministrze Nauki i Informatyzacji, 2004, *Dobra praktyka badań naukowych. Rekomendacje*, Warszawa, [http://www.fnp.org.pl/files/dobra\\_praktyka.pdf](http://www.fnp.org.pl/files/dobra_praktyka.pdf), 25.05.2009.

# Entymemat u Arystotelesa

Jerzy Gwiazda, student filozofii teoretycznej KUL

*fragmenty pracy proseminaryjnej*

## Wstęp

Entymemat w szeroko rozpowszechnionym dziś rozumieniu to niepełny sylogizm. Kazimierz Ajdukiewicz w *Logice pragmatycznej* stwierdza, iż wynikanie entymematyczne jest stosunkiem w jakim trzy zdania pozostają do siebie (str. 104). Taka jednak koncepcja entymematu, kryjąca się za tą definicją, a więc odniesiona do kontekstu logiki, a nie retoryki, niezgodna jest ze źródłowym rozumieniem entymematu. W klasycznej teorii, sformułowanej przez Arystotelesa, entymemat to sylogizm retoryczny oparty na prawdopodobieństwie. Stagiryta uważa go za najważniejsze narzędzie retora i określa mianem dowodu retorycznego.

W pierwszym punkcie pracy wskazuje się, czym jest entymemat. Przedstawia się jego definicję oraz wyjaśnia trudności związane z rozumieniem entymematu jako rodzaju sylogizmu.

W drugim punkcie przedstawione zostanie zastosowanie entymematu.

## Entymemat jak sylogizm retoryczny i sylogizm skrócony

Arystoteles na początku pierwszej księgi *Retoryki* wskazuje, iż dotychczasowi autorzy, którzy badali retorykę, zajmowali się zagadnieniami pobocznymi dla tej nauki, takimi jak, np. wymowy sądowe, ich przebieg, sposobami wzbudzania pożądanych uczuć u słuchacza oraz rozpatrywali szczegółowe przypadki wpływania mówców na decyzje sędziów. Pomijali natomiast kwestię entymematu, który – zdaniem Stagiryty – stanowi substancję retorycznego przekonywania (Reth. 1354a). Jest więc dla retoryki pojęciem kluczowym. Właściwa sztuka retoryki dotyczy bowiem – zdaniem Arystotelesa – sposobów uwierzytelniania, czyli przekonania do danego poglądu bądź skłonienia do wiary w udowodnianą tezę. Uwierzytelniający dowód retoryczny jest właśnie entymematem. Arystoteles uważał, że entymemat to najlepszy sposób uwierzytelniania (Reth. 1355a), oraz, że można ponadto sformułować właściwe dla sztuki retoryki sposoby uwierzytelniania, ujęte w ogólności – toposy. Nie są one konkretnymi przykładami, stanowią teoretyczną podstawę dla posługiwania się entymematem (Reth. 1354b).

Jak cała retoryka możliwa jest do zrozumienia jedynie przez odniesienie do dialektyki, tak entymemat jako narzędzie retoryki nie może być rozumiany bez odniesienia do odpowiadającego mu w dialektyce sylogizmu. Entymemat jest bowiem rodzajem sylogizmu. Jest sylogizmem ze zdań prawdopodobnych lub znaków (*Analityki pierwsze* 70a). Kto potrafi posługiwać

się sprawnie sylogizmem, będzie uzdolniony do posługiwania się entymematem (Reth. 1355a), gdyż różnica między nimi jest tylko taka, że sylogizm dotyczy prawdy, a entymemat tego, co prawdopodobne (Reth. 1355a).

Mówcy, aby przekonać do swoich racji, mają do dyspozycji jedynie te dwie formy dowodzenia: sylogizm i entymemat.

Tak samo jak istnieje pozorny sylogizm, istnieje też pozorny entymemat. Entymematy to sylogizmy, przykłady natomiast stanowią rodzaj indukcji. Entymemat jest więc sylogizmem retorycznym, przykład natomiast indukcją retoryczną (Reth. 1356b).

Entymematy i przykłady dotyczą spraw, które nie są najczęściej jednoznaczne (Reth. 1357a). To znajduje przełożenie na ilość i rodzaj wykorzystywanych w rozumowaniu entymematycznym przesłanek. Entymemat opiera się na niewielu przesłankach. Zwykle na mniejszej ilości niż w normalnym sylogizmie. Rzadko też opiera się na przesłankach zakładających stosunek konieczności wynikania. Dzieje się tak dlatego, że rozumowanie dotyczy ludzkiego postępowania, które nie jest jednoznaczne. Wniosek bowiem dotyczący tego, co się dzieje zazwyczaj lub tylko jest możliwe, musi wynikać z tego samego rodzaju przesłanek, jak to, co konieczne, musi wynikać z tego, co konieczne. Czasami jednak przesłanki entymematów mają charakter konieczny (Reth. 1357a).

Przykład ilustrujący krótkość entymematu podaje sam Arystoteles (Reth. 1357a). W celu wykazania, że Dorieus został nagrodzony wieńcem za swoje zwycięstwo w zawodach sportowych (wniosek), wystarczy stwierdzić, że zwyciężył w Olimpii (przesłanka). Jak zaznacza Arystoteles, fakt, że za zwycięstwo w Olimpii nagradzano wieńcem, był w starożytnej Grecji powszechnie znany. Mówca nie potrzebuje więc mówić, że Dorieus w Olimpii został nagrodzony wieńcem, mógłby od razu przejść z przesłanki do wniosku. Ta informacja zawarta jest *implicite* w twierdzeniu jego zwycięstwa. Niewypowiedzenie głośno drugiej (ukrytej) przesłanki nie świadczy w tym wypadku o niekompletności bądź fałszywości sylogizmu. Brak wypowiedzenia drugiej przesłanki ma motywy praktyczne (nie potrzeba mówić o oczywistościach), nie jest błędem logicznym. Arystoteles wspomina o wyborze właściwych przesłanek w entymemacie, nie o jakiegokolwiek ich logicznej niekompletności. Słuchający mowy publicznej mogą nie nadażyć za zbyt długim ciągiem argumentów. Sylogizm staje się entymematem nie z powodu logicznego skrócenia czy pominięcia (Rapp 2002, 6.4), co mogą sugerować późniejsze sformułowania i definicje entymematu.

Jak stwierdza dr Rapp (2002, 6.2), minimalnym wymaganiem dla sformułowania prawidłowego entymematu jest to, by ukazywał strukturę przesłanka-wniosek argumentu dedukcyjnego (*premise-conclusion-structure*). Do ukazania czym jest entymemat, nie ma potrzeby wskazywania jakiegokolwiek formalnych bądź jakościowych cech odróżniających go od argumentów dialektycznych, poza tą jedną, że entymemat jest używany w kontekście retorycznym mowy publicznej (Rapp 2002, 6.3).

## Podział, podstawa tworzenia, obalanie, wyborność oraz stosowanie entymematów

### Stosowanie entymematów

Entymematów nie można wykorzystywać w mowach sądowych, których celem jest samo wykazanie istnienia lub nieistnienia określonych faktów. Dużą rolę odgrywa w nich bowiem dowód i konieczność logiczna. Lepiej więc posłużyć się sylogizmem (Reth. 1418a). W mowach sądowych, których celem jest natomiast wyjaśnienie spraw, najbardziej odpowiednie do wykorzystania są entymematy (Reth. 1368a).

Arystoteles wskazuje, że entymematów nie należy stosować jednym ciągiem, lecz należy je stosować zamiennie z innym rodzajem argumentów. Uzasadnia to w ten sposób, że gdy stosuje się je w dużym nagromadzeniu, szkodzą sobie nawzajem, ich siła przekonywania traci moc, gdyż przestają trafiać do słuchacza, który doznaje przesyty.

Nie powinno być tak, że w mowie wnioski są bardziej znane niż przesłanki, z których są wyprowadzane (Reth. 1418a).

Nie należy stosować entymematów do wywoływania wzruszenia; nie należy też używać ich, kiedy mowa ma służyć pokazaniu charakteru osoby oskarżanej lub bronionej (Reth. 1418a).

Entymematy obalające cieszą się większym uznaniem niż dowodzące, ponieważ to, co dotyczy zbicia tezy przeciwnika, ukazuje w jaśniejszym świetle proces wnioskowania (Reth. 1418a).

Jeśli nie ma entymematów, które są odpowiednie do wykorzystania w danej mowie, dla podniesienia jej perswazyjności, należy korzystać z przykładów, bo i one mają siłę przekonywania. Jeśli zaś entymematy są dostępne, należy z przykładów korzystać jako z egzemplifikacji, wzmacniając nimi wnioski wyprowadzone w drodze rozumowania entymematycznego. Można ich użyć, zanim skorzysta się z entymematu. Wówczas przypominają indukcję. Należy przy tym pamiętać, że w epilogu wystarczy podać jeden przykład wzmacniający, w prologu musimy przytoczyć ich wiele. Taka jest bowiem właściwość rozumowania indukcyjnego (Reth. 1394a).

### Zakończenie

Arystoteles ukazuje entymemat jako sylogizm retoryczny, wskazuje na jego zastosowanie, udziela praktycznych rad stosowania go w mowie oraz wylicza toposy pomocne przy formułowaniu entymematów. Głębsze rozumienie Arystotelesowskiej koncepcji entymematu sprawia niemałe trudności. We fragmentach dotyczących entymematu Arystoteles posługuje się wieloma pojęciami takimi jak np. prawdopodobieństwo, znak, topos, dowód, sentencja czy także innymi, które same z siebie wymagają zbadania; jego rozumienie jest wpłątane w szereg innych rozumień. Częste lakoniczne twierdzenia Arystotelesa z *Retoryki* wymuszają interpretację, same z siebie nie są jasne.

Stagiryta odwołuje się nie raz w toku swojej pracy do swoich pozostałych dzieł jak *Topiki*, *Analityki* czy kilku innych. Stwierdza, iż nie będzie podejmował danego tematu, ponieważ omówił go już gdzieś indziej. Sprawia to trudność ujęcia zagadnienia w całości. Stagiryta zakłada poniekąd w *Retoryce* znajomość swojej koncepcji dialektyki, w tym sylogizmu. Jak sam zaznacza na tej księgi, entymemat jest jej centralnym zagadnieniem. Poświęcone mu są jednak tylko nieliczne fragmenty. Koncepcja entymematu i jego zastosowanie stałyby się prawdopodobnie jasne na gruncie ogólnego i dogłębnego rozumienia samej nauki retoryki. Dobrego posługiwanie się entymematem jest bowiem zwieńczeniem wykształcenia retora. Rozumienie czym jest entymemat byłoby więc zwieńczeniem rozumienia pozostałych elementów nauki retoryki. W dalszych analizach dotyczących entymematu warto byłoby też sięgnąć do oryginalnego greckiego języka księgi, sami jej tłumacze nie zawsze bowiem, o czym świadczą przypisy, są pewni co do polskich odpowiedników greckich słów. Arystotelesowska koncepcja entymematu powinna też być rozumiana na gruncie antropologicznym, może być rozszerzona o szersze antropologicznie argumenty, w tym odnoszące się do ludzkiego poznania zmysłowego i uczuciowości.

## Bibliografia

1. Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, 1988, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
2. Ajdukiewicz K., 1965, *Logika pragmatyczna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
3. Rapp Ch., 2002, *Aristotle's Rhetoric*, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/index.html>, 25.11.2008.

## O klasyczności filozofii klasycznej uwag kilka

Jacek Jarocki, student filozofii teoretycznej KUL

*Klasyczność filozofii klasycznej* to tytuł artykułu zamieszczonego w XXXIX i XL numerze „Roczników Filozoficznych” z roku 1992. Jego autorami są Andrzej Bronk i Stanisław Majdański, metodologowie z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, uczniowie wybitnego filozofa, Stanisława Kamińskiego. W streszczanym przeze mnie artykule autorzy próbują wskazać przesłanki uprawniające do twierdzenia, że lubelska szkoła filozofii jest w istocie klasyczna.

Na początku swej pracy autorzy wskazują na przyczynę stworzenia tekstu – uważają oni, że termin „klasyczna szkoła filozofii lubelskiej” jest często przyjmowany i używany bezkrytycznie, bezrefleksyjnie, a sam w sobie żyje własnym życiem. Przy tak sformułowanym problemacie, głównym celem, a zarazem tezą tekstu jest wykazanie zasadności posługiwania się tym określeniem, a także wskazanie konsekwencji, jakie niesie ze sobą użycie tego terminu w odniesieniu do stylu filozofowania. Powyższa nazwa jest bowiem używana w stosunku do poglądów najwybitniejszych przedstawicieli szkoły lubelskiej, których można też traktować jako ich założycieli – chodzi tu, m.in., o Jerzego Kalinowskiego, Mieczysława Alberta Krąpca, przywoływanego już Kamińskiego, Stefana Swieżawskiego czy Karola Wojtyłę.

Autorzy zaczynają rozważania od historycznej i etymologicznej analizy słowa „klasyczny”, wydobywając pewne trudności, dotyczące tego sformułowania. Wskazują oni bowiem na nacechowanie aksjologiczne wyżej wspomnianego terminu, który może być rozumiany jako synonim takich określeń, jak „wzorcowy”, „doskonały” albo wprost przeciwnie – być interpretowany w kategorii konserwatyzmu i zacofania. Jeszcze trudniej określić zakres terminu „filozofia klasyczna”. Podobnie jak przy poprzednich rozważaniach, autorzy zauważają, że spotkać się można z ambiwalentnym wręcz podejściem do tematu. Jedni chcą, aby filozofią klasyczną nazywać myśl starożytną, inni uważają, że pod pojęcie to podpada jeszcze racjonalizm XVII wieku. Niektórzy proponują nawet, aby klasycznym nazywać cały okres największej świetności każdego nurtu umysłowego.

Rozważania o klasyczności filozofii w szkole lubelskiej zaczynają autorzy od przywołania poglądów ks. S. Kamińskiego, który wniósł duży wkład w rozpowszechnienie tego terminu. Kamiński twierdził, że filozofia, aby mogła być uznana za klasyczną, musi spełniać kilka warunków: powinna zachowywać koncepcję ukształtowaną w średniowieczu, uwzględniając przy tym jednak osiągnięcia nowych kierunków, wypracowanych w wiekach późniejszych. Asymilacja ta ogranicza przez to jej pierwotną autonomię. Jak podkreśla Kamiński, klasyczność w ścisłym znaczeniu przysługuje przede

wszystkim filozofii perypatetyckiej oraz jej kontynuatorom. Istotnie, szkoła lubelska nawiązuje do tej tradycji, ale jednocześnie stara się unowocześnić pod względem metodologicznym swoje koncepcje. Przeciwnieństwem filozofii klasycznej jest dla Kamińskiego filozofia po kantowskim przewrocie kopernikańskim. Przesunięto w niej środek ciężkości z filozofii bytu na epistemologię.

Jednakże klasyczność – nie tylko wskazuje na zakorzenienie w historii, ale również stanowi charakterystykę formalną i treściową danego kierunku/paradygmatu, nurtu filozofii. W tym wypadku chodzi przede wszystkim o maksymalizm gnozeologiczny, realizm poznawczy, ostatecznościowy sposób wyjaśniania i autonomiczność metodologiczną w stosunku do innych dziedzin wiedzy.

Można jednak zadać sobie pytanie, dlaczego w ogóle uprawiać filozofię klasyczną? Wedle Kamińskiego cechuje się ona między innymi nieobalnymi i ostatecznościowymi celami, pluralizmem epistemologiczno-metodologicznym, autonomicznością, racjonalnością i krytycznością oraz ważnością życiową. Cechy te sprawiają, że filozofia klasyczna jest w stanie sprostać nie tylko wymogom scjentystycznych definicji nauki, ale jest też doniosła w praktycznym działaniu.

Modyfikacje w takim pojmowaniu filozofii klasycznej wprowadza Antoni Stępień, ekstrapoluje on wyżej wspomniane pojęcie na nurty fenomenologiczne, jak również na niektóre inne kierunki współczesne. Zmiany te są konsekwencją przyjęcia innych warunków klasyczności filozofii – w jego przypadku są to: poznawcza autonomia, racjonalność, niedogmatyczność i wyjaśnianie ostatecznościowe. Przy takich zastrzeżeniach normy klasyczności spełniają systemy Platona i Arystotelesa, ale w równej mierze wyżej wspomnianym warunkom czynią zadość także wspomniana wyżej fenomenologia czy niektóre formy neokantyzmu jak i neoheglizmu.

Według Mieczysława Alberta Krąpca, którego stanowisko jest w tej kwestii najbardziej konserwatywne, klasyczność przysługuje filozofii o tyle, o ile ma ona za jedyny przedmiot materialny realnie istniejące byty. Jednakże Krąpiec, wedle autorów tekstu, dość nieufnie i rzadko przytacza epitet „klasyczna” na określenie lubelskiej szkoły filozoficznej.

To, co może stanowić o klasyczności uprawianej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim filozofii, to przede wszystkim częste nawiązania do myśli starożytnej i średniowiecznej. Jednocześnie istotne są tu takie czynniki jak metafizykocentryzm, dbałość o język i metodę filozofii oraz realizm. Dużą wagę, co zrozumiałem, przykładają się też do historyczności, która jest w stanie uchronić przed powielaniem błędów myślicieli poprzednich epok. Po wyższe cechy wyraźnie wydzielają szkołę lubelską spośród innych ośrodków naukowych w trakcie jej najbardziej bujnego rozwoju, tzn. w latach 50. i 60. ubiegłego stulecia. Z tego względu ukuto charakterystyczny termin dla uprawianej tu myśli. Dziś szkoła skupia się przede wszystkim na dopracowywaniu kwestii metodologicznych i językowych, próbując dostosować odległe w czasie teorie do wymogów współczesnej naukowości.

Profesor Bronk i doktor Majdański nie rozstrzygają jednak, czy używany dziś termin „klasyczna szkoła filozofii lubelskiej” jest dostatecznie uzasadniony. Nie taki zresztą był cel ich pracy, o czym pisali na początku. Nie wnikają też w dyskusję, czy ewentualna klasyczność odnosi się jedynie do pierwszego pokolenia profesorów, czy też charakterystyczne rysy klasyczności zostały zachowane i można dziś mówić o kontynuacji. W końcowym akapicie wyrażają natomiast zdanie, że należy przyjąć filozofię klasyczną i przeciwstawić ją filozofii nieklasycznej, przy czym zabieg taki, o ile prowadzi do zawężenia *spectrum* rozumienia klasyczności, winien być efektem wnioskowania, a nie apriorycznym założeniem.

Mimo, że powyżej streszczony tekst ma charakter naukowy, jako całość jest komunikatywny i zrozumiały. Lekturę bez wątpienia ułatwia podział na rozdziały, które przedstawiają kolejne kwestie. Wychodząc od ogólnych zagadnień etymologicznych i filologicznych, autorzy zawężają i specyfikują przedmiot rozważań, najpierw do skali globalnej, a następnie sprowadzają dyskusję do rozważań dotyczących ściśle uniwersytetu w Lublinie. W ten sposób praca profesora Bronka i doktora Majdańskiego może być niełatwym, choć interesującym wprowadzeniem w historię lubelskiej szkoły filozoficznej. Jednak główny cel autorów nie jest propedeutyczny. Wydaje się, że najważniejsza była dla nich odpowiedź na pytanie, jak na kwestię klasyczności filozofii na KUL-u zapatrują się sami jej twórcy. I mimo, że przy tak postawionym problemacie trudno dojść do jakichkolwiek konstruktywnych wniosków, nie może być to zarzut. Sama specyfika tekstu nie pozwala na zdecydowane rozstrzygnięcia i nie daje szansy na żywiołowy dyskurs, zakończony celną pointą.

Na uwagę zasługuje również niezwykła ścisłość języka oraz wspomniana wcześniej organizacja artykułu. Cechy te przejawiają się przede wszystkim w dużej liczbie przypisów, które nie tylko odsyłają do tekstów źródłowych, ale też przytaczają ich najbardziej reprezentatywne fragmenty, uzasadniając streszczane poglądy. Innych składników tekstu, takich jak na przykład argumentacja, ocenić w mojej opinii nie można, bowiem autorzy w większości bazują na cytatach z prac innych filozofów lub przedstawiają skrótowo ich myśl. Własne rozstrzygnięcia pojawiają się dopiero w końcowym akapicie pracy, lecz są one efektem całościowych rozważań.

Chciałbym ocenić – abstrahując od jej językowej czy merytorycznej wartości – jak najbardziej pozytywnie, użyteczność pracy profesora Bronka i doktora Majdańskiego. Pozwala ona bowiem dostrzec głęboki sens, który ukryty jest w stwierdzeniu, że lubelska szkoła filozofii jest klasyczna. Jak widać, znaczenie tego twierdzenia nie jest tak oczywiste i wymaga podjęcia namysłu.



ἢ δ' ὁ μὲν κατηγορικὸς ὁ δὲ σ  
ὁ καθόλου στερητικόν τε καὶ  
ἔσται ἀναγκαῖον· εἰ γὰρ τὸ Α  
Β τινὶ τῷ Γ ὑπάρχει, τὸ Α τι  
ὅταν δὲ τὸ καταφατικὸν ἀναγ  
ἐν μέρει, ἢ τὸ στερητικὸν κα  
μα ἀναγκαῖον. τὰ μὲν γὰρ ἄλ  
καὶ τὸ Α τῷ Β οὐκ ἀναγκαῖο  
θεύδειν ἢ ἐγρηγορέναι. ὁμοία  
δειχθήσεται καὶ εἰ τὸ Α Γ εἴη  
ἢ δ' ὁ μὲν κατηγορικὸς ὁ δὲ  
ὁ καθόλου στερητικόν τε κα